



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Einst gab es zwei Schakale mit Namen Kalīla und Dimna.  
Ein Vergleich zur Rezeptionsgeschichte von *Kalīla wa-Dimna*  
in Europa.“

verfasst von / submitted by

Tamara Freudenschuß, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree  
of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 870

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Vergleichende Literaturwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Christine Ivanovic, Privatdoz. MA



## *Danksagung*

Bedanken möchte ich mich in erster Linie bei Frau Professorin Christine Ivanovic, welche mich durch Ratschläge, guten Zuspruch und ihre wundervoll verständnisvolle Art stets unterstützt und motiviert hat.

Mein Dank gilt meinen Eltern, Gertrude und Engelbert Freudenschuß, die immer hinter mir gestanden haben und mich meinen Weg gehen ließen.

Darüber hinaus möchte ich mich bei Herrn Reza Nili dafür bedanken, mich für die atemberaubende Welt der persischen Literatur begeistern zu haben.

Ich danke Euch!



# Inhalt

1	Einleitung.....	7
2	Entstehung und Überlieferungsgeschichte .....	9
2.1	Struktureller Aufbau und Inhalt.....	9
2.1.1	Inhaltlicher Überblick .....	12
2.2	Quellen .....	15
2.2.1	<i>Pañcatantra</i> .....	15
2.2.2	<i>Mahābhārata</i> , <i>Dschātaka</i> und <i>Arthaśāstra</i> .....	16
2.2.3	Rekonstruktion des <i>Pañcatantra</i> .....	18
2.3	Borzūyeh und die Übersetzung ins Pahlavi.....	20
2.4	Die altsyrische Version .....	21
2.5	Die Übertragung ins Arabische durch Ibn al-Muqaffa <sup>c</sup> .....	22
2.6	Weitere Rezeptionen im Orient.....	25
2.6.1	Rūdakī .....	25
2.6.2	Naṣrollah Monšī.....	26
2.6.3	Kāšefī .....	28
2.6.4	<i>°Eyār-e dāneš</i> und <i>Homāyun Nāmeḥ</i> .....	29
2.6.5	<i>Kalīla wa-Dimna</i> in der persischen Literatur .....	30
3	Rezeption von <i>Kalīla wa-Dimna</i> in Europa .....	32
3.1	Adaption im Mittelalter und Renaissance.....	32
3.1.1	Begegnungsorte zwischen Ost und West .....	32
3.1.2	Die hebräische Version des Rabbi Joël.....	37
3.1.3	Johann von Capua.....	38
3.1.4	Antonius von Pforr.....	41
3.2	Einfluss auf die europäische Literatur .....	43
3.2.1	La Fontaines <i>Fables</i> .....	43

3.2.2	<i>Kalīla wa-Dimna</i> in der Literatur der Aufklärung.....	44
3.2.3	Akademische Auseinandersetzung .....	46
4	Vergleich zur Rezeptionsgeschichte .....	53
4.1	Tausendundeine Nacht.....	54
4.1.1	Antoine Gallands <i>Nuits</i> .....	55
4.1.2	Vergleiche zu <i>Kalīla wa-Dimna</i> .....	62
4.2	Aesops Fabeln .....	66
4.2.1	Aesop in Mittelalter und Humanismus .....	68
4.2.2	Aesop in Predigten und Exempelsammlungen.....	70
4.2.3	Vergleiche zu <i>Kalīla wa-Dimna</i> .....	72
4.2.4	Aufklärerische Aspekte.....	76
5	Fazit.....	81
6	Bibliographie .....	83
6.1	Internetquellen.....	94
6.2	Enzyklopädien und Nachschlagewerke .....	95
7	Index.....	96
8	Anhang .....	100
8.1	Stammbaum.....	100
8.2	Enthaltene Geschichten in <i>Kalīla wa-Dimna</i> .....	101

## 1 Einleitung

Gegenstand dieser wissenschaftlichen Arbeit ist das Werk *Kalīla wa-Dimna* und seine Rezeptionsgeschichte in Europa. Die bereits weit über tausend Jahre alte Sammlung, welche vor allem auf das indische *Pañcatantra* zurückgeht, wurde als zu einem großen Teil aus Tierfabeln bestehender Fürstenspiegel konzipiert. Das Werk gelangte bereits im Mittelalter nach Europa, erfreute sich dort großer Verbreitung und wurde in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt. *Kalīla wa-Dimna* bildete eine wichtige Quelle für La Fontaines *Fables* und fand ebenso Eingang in die Literatur der Aufklärung.

Die Geschichtensammlung hat im Westen im Laufe der Zeit immer mehr an Bekanntheit verloren und erhält heute bei weitem nicht mehr dieselbe Aufmerksamkeit, die sie einst genossen hatte. Dies führt so weit, dass das Werk, welches als eines der am weitesten verbreitetsten Büchern neben der Bibel galt<sup>1</sup>, heute im Westen im besten Fall nur noch unter Orientalisten und Indologen bekannt ist.

Deshalb ist es Ziel dieser Arbeit, mögliche Gründe für den Abbruch der Popularität von *Kalīla wa-Dimna* in Europa zu ermitteln. Dazu wird die Verbreitungsgeschichte des durch zahlreiche Neuschreiber und Übersetzer immer wieder erweiterten und abgeänderten Werks dargestellt, und es werden verschiedenste Faktoren, welche sich negativ auf das Nachleben ausgewirkt haben könnten, eruiert. Vergleiche mit den Märchen aus *Tausendundeiner Nacht*, welche zwar einige Ähnlichkeiten zu *Kalīla wa-Dimna* aufweisen, jedoch im Gegensatz zu diesen auch heute noch weit verbreitet sind, sollen mögliche Gründe für den Rezeptionsabbruch ans Licht bringen. Da der nach wie vor hohe Stellenwert der Fabeln Aesops in Europa mit der Position von *Kalīla wa-Dimna* im Orient vergleichbar ist, wird kontrastiv die Rezeption Aesops dargestellt.

Im Kapitel „Entstehung und Überlieferungsgeschichte“ werden die Anfänge und der Beginn der Rezeptionsgeschichte bis zur arabischen Version von *Kalīla wa-Dimna* skizziert, die Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> im achten Jahrhundert angefertigt hatte und die eine wichtige Zwischenstation zur Verbreitung in Europa darstellte. In „Rezeption von *Kalīla wa-Dimna*

---

<sup>1</sup> Vgl. Muqaffa, Ibn al: „Kalila und Dimna. Die Fabeln des Bidpai. Herausgegeben von Silvestre des Sacy Paris 1816. Zürich: Manesse Verlag 1995. Nachwort von J. Christoph Bürgel, S. 289.

in Europa“ werden die zentralen Orte der Überlieferung des literarischen Stoffes vom Orient in den Okzident und die wichtigsten Übersetzungen in europäische Sprachen veranschaulicht und verdeutlicht, welche Faktoren die literarische Übermittlung begünstigten. In diesem Kapitel wird ebenso dargestellt, in welcher Form die Geschichten aus *Kalīla wa-Dimna* Eingang in La Fontaines *Fables* und des Weiteren in die Fabeltradition der Aufklärung fanden. Im Kapitel „Vergleich der Rezeptionsgeschichten“ wird eine Gegenüberstellung mit den Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* angestellt. Hierbei wird vor allem auf die Rolle von Gallands *Nuits* eingegangen. Ebenso soll diskutiert werden, welche Stellung Aesops Fabeln in Europa innehatten und es wird auf die Verwendung der Fabeln im Unterricht und in der Exempla-Literatur Bezug genommen werden. Basierend darauf werden Überlegungen angestellt, welche Gründe es dafür geben haben könnte, dass Aesop der Konkurrenz durch *Kalīla wa-Dimna* standhielt. Darüber hinaus wird abschließend nochmals genauer auf den besonderen aufklärerischen Charakter des Fürstenspiegels *Kalīla wa-Dimna* eingegangen. Es wird versucht, die Lehre der Fabeln zu verdeutlichen und der Frage nach der Eignung des Werkes für ein Europa des 21. Jahrhunderts nachzugehen.

Die Intention zum Verfassen dieser Arbeit lag keineswegs lediglich darin, mögliche Gründe für den Rezeptionsabbruch des Werkes zu ermitteln, sondern wieder Interesse an einem wahren Fabelschatz zu wecken und die Vielfältigkeit des Forschungsfeldes aufzuzeigen.

Für die Transliteration der persischen und arabischen Namen und Titel wurde die DMG-Umschrift verwendet.

## 2 Entstehung und Überlieferungsgeschichte

### 2.1 Struktureller Aufbau und Inhalt

Dass *Kalīla wa-Dimna*<sup>2</sup> als Fürstenspiegel zu verstehen ist, geht allein aus den zum Werk verfassten Vorreden deutlich hervor. Die Hauptintention ist die Vermittlung von guten Ratschlägen zur Herrschafts- und Lebensführung durch den Einsatz von Erzählungen. Dieser Gegenstandsbereich der rechten Lebensführung wird mit dem Sanskritbegriff „nīti“ bezeichnet.<sup>3</sup> Neben reinen Tierfabeln gibt es sowohl Geschichten, in denen nur Menschen als handelnde Figuren auftreten, wie auch Erzählungen, in denen eine Interaktion zwischen Mensch und Tier stattfindet. In ihren Forschungen zum *Anvār-e Soheylī* von Ḥoseyn Vā‘ez Kāšefī, einer Version des *Kalīla wa-Dimna*-Stoffs aus der Zeit der Timuridenherrschaft im Iran, unterscheidet van Ruymbeke vierundvierzig Geschichten, in denen ausschließlich Tiercharaktere, neununddreißig, in welchen nur Menschen vorkommen, sowie siebenundzwanzig Geschichten, in denen Tiere und Menschen gemeinsam auftreten<sup>4</sup>. Van Ruymbeke macht darauf aufmerksam, dass es aufgrund dieser Verteilung falsch wäre, von einer reinen Sammlung von Tierfabeln zu sprechen: „[T]he book should not be called a ‘collection’ of fables, the majority of its stories are not ‘fables’ and its characters are not all ‘animals.’“<sup>5</sup> Würde das Werk schlicht als Fabelsammlung bezeichnet werden, würde dies zu sehr von dem wahren Charakter und dem eigentlichen Bestreben des Werks, nämlich der Vermittlung von politischem Rat und Lebensratschlägen, ablenken. Die Tiere übernehmen eine spezielle Funktion in den Geschichten, sie stehen repräsentativ für Personen unterschiedlichen sozialen Ranges und treten als Könige, Wesire, Richter und gemeines Volk auf:

---

<sup>2</sup> Trotz der im Laufe der Zeit angehäuften unterschiedlichen Titeln des literarischen Stoffes wird in dieser Arbeit, wenn die Rede sich im Allgemeinen auf keine spezielle Version bezieht, der Titel *Kalīla wa-Dimna* verwendet.

<sup>3</sup> Für eine genaue Beschreibung des Begriffes anhand von Beispielen aus dem Werk siehe RYDER, Arthur W.: *The Panchatantra. Translated from the Sanskrit.* Chicago & London: The University of Chicago Press 1972, Introduction S. 3-12.

<sup>4</sup> Vgl. Ruymbeke, Christine van: „Kāshefi’s *Anvār-e Sohayli*: Rewriting *Kalila and Dimna* in Timurid Herat“. Leiden, Netherlands, Boston: Brill 2016, S. 78.

<sup>5</sup> Ruymbeke: *Kāshefi’s *Anvār-e Sohayli**, S. 69.

[T]he author by using them as an effective tool, manifests his thoughts indirectly and has portrayed the rulers' ethical features and their behaviours with people and by considering the animals as the allegorical elements, which explaining the story, has planned political and social criticisms. These animals are allegorical characters that each one as representative of a level of society, accepts special allegorical roles.<sup>6</sup>

Sich hinter den Masken der Tiere zu verstecken erlaubte es unterschiedliche unverblümete Ratschläge zu geben und dennoch eine gewisse Distanz zu halten.

Gegliedert ist *Kalīla wa-Dimna* in mehrere Kapitel oder Haupterzählungen - im *Pañcatantra* sind es *Pañca* = fünf, die arabische Version von Ibn al Muqaffa<sup>c</sup> und die neupersische Übersetzung von Naṣrollah Monšī beinhaltet, neben den Vorreden und dem Kapitel über den Arzt Borzūyeh, 14 Haupterzählungen, die meist nochmals darin verschachtelte Suberzählungen beinhaltet, welche in manchen Fällen wiederum untergeordnete Erzählungen enthalten können. Genau wie die Suberzählungen durch die Haupterzählungen zusammengehalten werden, sind die letztgenannten wiederum in eine äußere Rahmengeschichte eingebettet und werden schließlich dadurch zu einem geschlossenem Ganzen verbunden. Die einzelnen im Fürstenspiegel enthaltenen Haupterzählungen werden jeweils durch ein vom Erzähler vorgetragenes Promythion eingeleitet und schließen mit einem erklärenden Epimythion ab.<sup>7</sup> Das Werk wurde so konzipiert, dass es das Interesse sämtlicher Leserschichten weckt und diese auf unterschiedlichen Ebenen erfreut:

---

<sup>6</sup> Mohammadzadeh, M. / Mahmoudi M.: „Symbol Attributes in the Allegorical Roles of Animals in Kalila wa Dimna“. In: Journal of History Culture and Art Research, Vol. 6(1) 2017, S. 504-514, hier S. 509f. In dem genannten Artikel befindet sich ebenfalls ein Versuch zur tabellarischen Darstellung der den Tieren in *Kalīla wa-Dimna* zugeschriebenen Attribute.

<sup>7</sup>„Die gleichnishafte Rede wird ihrem Wesen nach in eine konkrete Situation (ggf. eine dichterisch fixierte) hineingesprochen. Das Pro- oder Epimythion – der mit „Lehre“, „Merke“, „Moral“ usw. eingeleitete Spruch, der dem Bildteil vor- oder nachgestellt ist – bedeutet eine Verkümmern. Er steht als Ersatz für den Sachteil, für die konkrete Situation.“ (Dithmar: Fabeln, Parabeln und Gleichnisse, S. 15f.) Eine weitere wichtige Betrachtung zur strukturellen Gliederung des Werks beschreibt van Ruymbeke, die darauf aufmerksam macht, dass alle im gesamten Werk vorkommenden Themen in konzentrierter Form im ersten Buch vorhanden sind: “[T]he book is structured around the themes laid out in its protuberant first bāb which holds the book in a nutshell.“ (Ruymbeke: Kāshefi's Anvār-e Sohayli, S. 264f.)

که پس از کتب شرعی در مدت عمر عالم از آن پرفایده تر کتابی نکرده اند: بنای ابواب آن بر حکمت و موعظت؛ وانگه آن را در صورت هزل فرا نموده تا چنانکه خواص مردمان برای شناختن تجارب بدان مایل باشند عوام بسبب هزل هم بخوانند و بتدریج آن حکمتها در مزاج ایشان متمکن گردد.<sup>8</sup>

(Nach den religiösen Büchern wurde seit Anbeginn der Welt kein nützlicheres Buch geschrieben: Seine Kapitel basieren auf Weisheit und Ratschlägen und es wurde in scherzhafter Art verfasst, sodass, wenn die noblen Menschen es lesen, um Wissen zu sammeln, es auch von den einfachen Menschen aufgrund der Scherzhaftigkeit gelesen wird; so wird jene Weisheit in ihr Naturell aufgenommen.<sup>9</sup>)

Im Bewusstsein der enormen Bedeutung des von ihm übersetzten Werkes, schrieb Monšī dies in der Vorrede zu seiner in Prosa verfassten Version des *Kalīla wa-Dimna*. Dass diese vielschichtige Bedeutung und die Unabhängigkeit von einer speziellen Zielgruppe ihre Wirkung taten, ist an der schnellen und weiten Verbreitung deutlich erkennbar und leistete wohl einen wichtigen Beitrag zu der einstigen Beliebtheit des Fürstenspiegels. *Kalīla wa-Dimna* ließ sich, wie die Rezeptionsgeschichte zeigen wird, gut an die jeweilige Zeit, den Ort und das Publikum anpassen. Diese eigentlich vorhandene Universalität des Textes, welche die einstige Verbreitung förderte, macht den Abbruch der Überlieferungen umso schwerer nachvollziehbar.

Die Macht der Worte ist ein allgegenwärtiges Thema im Werk. In den Geschichten wird wiederholt aufgezeigt, wie durch den geschickten Einsatz von Sprache und Rhetorik die zuerst unmöglich erscheinenden Ziele erreicht werden können. Nach Bürgel wird durch den geschickten Einsatz von Sprache und immer wieder vorkommende Rollenspiele, die Mächtigkeit hinterfragt.<sup>10</sup> Er nennt als Beispiel dafür die Geschichte „Vom frommen Mann und dem Schaf“. Darin misst ein Mann, welcher gerade dabei ist, sein Schaf nach Hause zu tragen, dem Gerede von Wegelagerern so viel Bedeutung bei, dass er sein Schaf fälschlicherweise für einen Hund hält und es zurücklässt.<sup>11</sup> Am deutlichsten kommt die Macht der Worte jedoch am Beispiel des Schakals Dimna zum Ausdruck, worauf in Folge noch eingegangen wird.

<sup>8</sup> Monšī, Abuālmaʿālī Našrollah: *Kelileh-wa Demneh*. Tehrān: Našr-e gāleš 1388 (2009), S. 18.

<sup>9</sup> Diese Übersetzung stammt, ebenso wie alle noch folgenden Übersetzungen aus dem Persischen ins Deutsche, von mir.

<sup>10</sup> Vgl. Muqaffā: *Kalila und Dimna*, Nachwort von Bürgel, S. 301.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 301.

### 2.1.1 Inhaltlicher Überblick

Die äußerste Rahmengeschichte erzählt vom König Dābšālīm, welcher durch den weisen Brahmanen Bīdpāi mittels lehrreicher Geschichten erlernt, wie sich ein guter Herrscher zu verhalten hat und wie gewisse Situationen am besten zu bewältigen sind.<sup>12</sup> Die einzelnen Kapitel beginnen stets mit der Aufforderung des Königs, der Brahmane solle eine Geschichte erzählen. Eingeleitet wird jede der Erzählungen durch ein Promythion, danach folgt die eigentliche Hauptgeschichte und meist darin eingegliederte Suberzählungen und ein abschließendes Epimythion. Die Suberzählungen sind ebenfalls mit Pro- und Epimythion versehen. Die Fabeln in den Geschichten dienen als rhetorisches Mittel und Werkzeug zur Überzeugung.

Die erste und umfangreichste Haupterzählung beginnt mit dem Auftreten eines Kaufmanns und seiner drei Söhne. Der älteste Sohn tritt mit zwei Stieren eine Reise an, jedoch bleibt der Stier mit Namen Šanzbeh in einem Sumpf stecken und der Kaufmannssohn sieht sich gezwungen, ohne ihn weiterzuziehen, da er zwar aus dem Sumpf gerettet wird, jedoch zu geschwächt für die Weiterreise wäre. Es wird ein Tagelöhner beauftragt, der sich um das Tier bis zu seiner Genesung kümmern sollte, dieser verliert jedoch schnell die Geduld und erzählt dem Kaufmannssohn im Nachhinein, das Tier sei verendet. An dieser Stelle ereignet sich der Wechsel von der Menschen- in die Tierwelt: Der unweit von dieser Szenerie regierende Löwe wird bald auf das Brüllen des Bullen aufmerksam und es treten die zwei Namensgeber des Werks ins Geschehen ein.

Die beiden Schakale Kalīla und Dimna, im *Pañcatantra* mit den Namen Karāṭaka und Damanaka, leben am Hof eben dieses Löwen-Königs. Dimna ist ein begnadeter Redner, der durch den Einsatz von List und Verstand versucht, einen hohen Rang am Hof zu erlangen. Der Schakal ist sich seiner sprachlichen Fähigkeiten wohl bewusst und beschreibt die Vorteile des geschickten Einsatzes von Sprache wie folgt:

---

<sup>12</sup> Zur mythologischen Entstehungsgeschichte und dem ausschlaggebenden Anstoß für das Verfassen des Fürstenspiegels gibt es zwei Versionen, wovon die verbreitetere davon berichtet, dass Alexander der Große nach der Eroberung Indiens einen beim Volk unbeliebten König auf den Thron setzte. Dieser wurde bald gestürzt und ihm folgte ein durch das indische Volk gewählter Herrscher, der sich jedoch auch bald als unfähig erwies. Deshalb machte es sich der weise Brahmane Bīdpāi zur Aufgabe, den König zu belehren und ihn durch die Geschichten des *Pañcatantra* zur Vernunft zu bringen. Es existiert noch eine weitere Version, welche sich auf die faulen, nichtsnutzigen Söhne des Königs beziehen, die durch Bīdpāis *Pañcatantra* erzogen werden sollten. Vgl. Wood, Ramsay (Hrsg.): *Kalila und Dimna. Vom sinnreichen Umgang mit Freunden. Ausgewählte Fabeln des Bidpai. Nacherzählt von Ramsay Wood. Übersetzt von Edgar Otten.* Basel, Wien: Herder Freiburg Verlag 1986, Einleitung von Doris Lessing S. 10-13. Bei Kashefi gibt es noch eine zusätzliche Rahmengeschichte, siehe dazu: Ruymbeke: *Kāshefi's Anvār-e Sohayli.*

چه مرد خردمند چرب زبان اگر خواهد حقى را در لباس باطل بيرون آرد و باطلى را در معرض حق  
فرا نمايد.<sup>13</sup>

(Wenn ein weiser und wortgewandter Mann es möchte, schafft er es, etwas Richtiges im Gewande der Unwahrheit hervorzubringen und die Unwahrheit als Wahres hinzustellen.)

Kalīla versucht stets Dimna davon zu überzeugen, sich mit seiner Stellung zufriedenzugeben um das behagliche und unbeschwerte Leben als Untertan am Hof nicht zu riskieren. Doch Dimna möchte auf keinen Fall von seinem Vorhaben ablassen und argumentiert:

فايده تقرب به ملوک رفعت منزلت است و اصطناع دوستان و قهر دشمنان، و قناعت از دناعت همت  
و قلت مروت باشد (... ) و ما سزاواريم بدانچه منزلت عالى جوئيم و بدین خمول و انحطاط راضى  
نباشيم.<sup>14</sup>

(Der Nutzen der Nähe zum König liegt in der Steigerung des Ansehens, es begünstigt die Freunde und fördert die Empörung der Feinde, und Genügsamkeit rührt von minderen Bemühungen und mangelndem Edelmut her (...) und wir sind es würdig, ein hohes Ansehen zu erlangen und sollten nicht mit dieser Anonymität und Erniedrigung zufrieden sein.)

Dimna erkennt, dass der Löwe durch das Brüllen des Stieres eingeschüchtert und verängstigt wird und sieht in dieser Situation seine Chance, einen höheren Rang im Dienste des Löwen einzunehmen. Er bietet ihm an, die Lage auszukundschaften und bringt den Stier Šanzbeh zum Löwen. Schnell steigt der Stier am Hofe des Löwen auf und wird zu seinem engsten Vertrauten, was Dimna jedoch sehr missfällt. Frustriert über die Tatsache, dass die Position, die er für sich selbst erhofft hatte, nun durch jenen Stier eingenommen wurde, den er an den Hof geholt hatte, beschließt Dimna, den Stier und den Löwen gegeneinander auszuspielen. Er unterstellt Šanzbeh Verrat und Illoyalität dem Löwen gegenüber und redet diesem ein:

شنزبه با مقدمان لشکر خلوت ها کرده ست و هر يك را به نوعى استمالت نموده.<sup>15</sup>

(Šanzbeh hat sich mit der vordersten Armee zurückgezogen und hat jeden Einzelnen auf seine Art günstig gestimmt.)

<sup>13</sup> Monšī, Abuālma-āli Naṣrollah: Kelīleh-wa Demneh. 4. Auflage Teheran: Qadyanī, 1394 (2015), S. 63.

<sup>14</sup> Monšī: Kelīleh-wa Demneh (2015), S. 57ff.

<sup>15</sup> Monšī: Kelīleh-wa Demneh (2015), S. 94.

Enttäuscht durch den vermeintlichen Versuch seines engsten Vertrauten, sich mit der Armee gegen ihn zu verschwören, tötet der Löwe den Stier, was er jedoch schnell bedauert. Dimna wird darauffolgend in den Kerker geworfen.

Das Kapitel über die Vernehmung und Hinrichtung Dimnas kommt erst in den Versionen ab der Übersetzung Ibn al Muqaffa's vor.<sup>16</sup> Selbst als Dimna im Kerker sitzt, versucht er weiterhin, durch seine Redekunst und das Erzählen von Fabeln, die Richter und den Löwen von seiner Unschuld zu überzeugen. Nachdem Kalīla aus Kummer gestorben ist und der Leopard der Löwenmutter schildert, er habe ein Gespräch zwischen den beiden Schakalen belauscht und wisse, dass Dimna Verrat begangen hatte, setzt die Königmutter den König davon in Kenntnis und es kommt zur Hinrichtung des Schakals Dimna.<sup>17</sup> Kurz vor seinem Tod versuchen die Richter ihn, allerdings ohne Erfolg, zu überzeugen, endlich ein Geständnis abzulegen, um in gutem Namen zu sterben, damit sein Redetalent in die Geschichte eingehen könne:

اول اعتراف به جنایت برای رستگاری آخرت و اختیار کردن دار بقا بر دار فنا و دوم صیت زبان  
آوری خود بدین سؤال و جواب که رفت و انواع معاذیر دل پذیر که نموده شد کفایت تو معلوم و محقق  
گردد. و حقیقت بدان که وفات در نیک نامی بهتر از حیات در بدنامی.<sup>18</sup>

(Erstens wird durch das Geständnis des Verbrechens Erlösung im Jenseits erlangt und man entscheidet sich für das ewige Leben, anstatt für die vergängliche Welt, zweitens wird der Ruf deiner Redekunst durch diese Fragen und Antworten und die verschiedenen reizenden Ausreden, die du vorbringst, ersichtlich. Deine Tauglichkeit wird [dadurch] klar erwiesen. Und wisse, es ist wahr, dass es besser ist, im gutem Namen zu sterben, als das Leben in Ehrlosigkeit.)

Die zwei Schakale Kalīla und Dimna treten nur in den ersten beiden Kapiteln des Fürstenspiegels auf. Die anderen Abschnitte enthalten verschiedene Fabeln, die unterschiedliche Angelegenheiten zum rechten Handeln in bestimmten Situationen thematisieren.<sup>19</sup> Es geht um Freundschaft, die Vor- und Nachteile ungleicher Freunde, die

<sup>16</sup> In der altsyrischen Version von *Kalīla wa-Dimna* ist das Kapitel über Dimnas Vernehmung noch nicht enthalten, was darauf schließen lässt, dass dieses Kapitel von Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> hinzugefügt wurde und vorher noch nicht bestand. (Vgl. Ruybeke, Christine van: „Murder in the Forest: Celebrating Rewritings and Misreadings of the Kalila-Dimna Tale of the Lion and the Hare“. In: *StIr* 41, 2012, S. 203-254, hier S. 207ff.)

<sup>17</sup> Selbst in Gefangenschaft ist Dimna noch immer nicht bereit aufzugeben. Er befreundet sich mit Ruzbeh, einem Freund von Kalīla, der ihm von dessen Tod berichtet. Er vermachte Ruzbeh einen Teil eines Schatzes, welcher sich dafür im Gegenzug bei Hof über Dimnas Lage umhört.

<sup>18</sup> Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2015), S. 175.

<sup>19</sup> Eine Liste der in Monšīs Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* enthaltenen Geschichten befinden sich im Anhang.

Macht der Sprache, List, Verrat und Vergeltung, um nur einige der wichtigsten Aspekte zu nennen. Die Hauptaussage des Werkes ist, dass die Schwachen und Subordinierten durch List, Klugheit und Vernunft die Starken überlisten können. Die Notwendigkeit des Einsatzes von Vernunft und das wohlüberlegte Handeln wird auf beinahe jeder Seite des Buches betont.

## 2.2 Quellen

### 2.2.1 *Pañcatantra*

Das *Pañcatantra*, welches von den meisten Wissenschaftlern als eine der wichtigsten Grundlagen des sich später weltweit verbreitenden Fabelstoffes *Kalīla wa-Dimna* angesehen wird, wurde ursprünglich höchstwahrscheinlich auf Sanskrit verfasst, der Originaltext ist jedoch nicht mehr auffindbar. Der oder die Autoren des Werks und die genaue Entstehungszeit ließen sich bisher nicht eindeutig ermitteln, es dominieren vage Angaben und Vermutungen. Die Urfassung wurde wahrscheinlich um das dritte nachchristliche Jahrhundert in Kaschmir von Pandit Wischnu Scharma niedergeschrieben, wobei anzunehmen ist, dass es sich bei dem Namen um ein Pseudonym handelt. Als ältester noch erhaltener Text, der auf dem *Pañcatantra* basieren soll, wird das *Tantrākhyāyika*, ein Fürstenspiegel aus dem fünften Jahrhundert, angesehen.<sup>20</sup> Ein gesichertes historisches Datum, vor dem das *Pañcatantra* in einer geschriebenen Form existiert haben soll, markiert die Entsendung des Gelehrten Borzūyeh nach Indien. Dieser soll, auf Anweisung des persischen Königs Ḥosrou I. Anūšīrvān (reg. 531-579), im sechsten Jahrhundert damit beauftragt worden sein, Bücher der Weisheit aus Indien nach Persien zu bringen und diese ins Pahlavi (Mittelpersisch) zu übersetzen.<sup>21</sup> Mit dieser Übertragung und Zusammenstellung der Geschichten durch Borzūyeh wurde der Grundstein für die weltweite Verbreitung des Stoffs gelegt.

Bei den in *Kalīla wa-Dimna* enthaltenen Geschichten, die dem *Pañcatantra* zuzurechnen sind, handelt es sich um: „Der Löwe und der Stier“, „Die Freundschaft

---

<sup>20</sup> Vgl. Brinkhaus, Horst: „Das indische Pancatantra als Quelle von Kalīla wa-Dimna“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 55-66, hier S. 55f.

<sup>21</sup> Vgl. Brinkhaus: Das indische Pancatantra, S. 55f.

zwischen Taube, Krähe, Maus, und anderen“, „Die Eulen und die Krähen“, „Der Affe und die Schildkröte“ und „Der fromme Mann und das Wiesel“. In den vorhandenen rekonstruierten Formen des *Pañcatantra* tragen diese Geschichten die Titel „Die Entzweiung von Freunden“, „Die Gewinnung von Freunden“, „Krieg und Frieden“, „Der Verlust des schon Gewonnenen“ und „Handeln ohne Überlegung“.<sup>22</sup>

Es entstanden, nach dem bereits genannten *Tantrākhyāyika*, noch verschiedene spätere Fassungen des *Pañcatantra* in Sanskrit, nach der Herausbildung der Nationalsprachen in Indien wurden sehr bald Übersetzungen in Gujerati, Marathi und andere indische Sprachen erstellt. Das *Pañcatantra* ist in Indien noch immer stark präsent und wird als Lektürebasis für das Sanskritstudium an höheren Schulen und Universitäten verwendet<sup>23</sup>. Auch das *Hitōpadēśa*, eine spätere Bearbeitung des *Pañcatantra* wurde stark rezipiert.<sup>24</sup> Die noch immer andauernde Präsenz des Textes wird von Ruben wie folgt beschrieben:

Heute gehört das *Pantschatantra* als altsprachliche Lektüre an höheren indischen Schulen zum ersten Sanskrittext, den man den Bürgersöhnen zu lesen gibt. Sie sollen offensichtlich erkennen, daß man im Kapitalismus ähnlichen Schwierigkeiten zu begegnen hat wie lange zuvor unter feudalen Gesellschaftsverhältnissen, die in ihrer Unkompliziertheit recht drastisch und verständlich sind.<sup>25</sup>

### 2.2.2 *Mahābhārata*, *Dschātaka* und *Arthaśāstra*

Neben den Erzählungen, die dem *Pañcatantra* zuzurechnen sind, finden sich in *Kalīla wa-Dimna* auch Geschichten, die auf andere indische Quellen zurückzuführen sind. Eine davon stellt das *Mahābhārata* dar, daraus wurden die Geschichten „Die Maus und die Katze“, „Der Pādeśāh und Fanza“ und „Der Löwe und der Schakal“ entnommen. Die Entstehungszeit des *Mahābhārata* wird zwischen 400 vor und 400 nach Christus angenommen.<sup>26</sup> Es handelt sich dabei um ein indisches Nationalepos. Es besteht aus zwölf Büchern, die wiederum

<sup>22</sup> Vgl. Monschi, Nasrollah: *Kalila und Dimna*. Fabeln aus dem klassischen Persien. Herausgegeben von Seyfeddin Najmabadi und Siegfried Weber. München: C.H. Beck 1996, Nachwort der Herausgeber, S. 440.

<sup>23</sup> Vgl. Ruben, Walter: „Über die Geschichte und Bedeutung des „Pantschatantra“. In: Benfey, Theodor: *Pantschatantra*. Berlin: Rütten & Loening. 1962, S. 343-355, hier S. 354.

<sup>24</sup> „Die indische Fabelsammlung ‚Hitopadesa‘ ist aus dem ‚Pantschatantra‘ und einem zweiten Werk gebildet. Die Sammlung umfaßt 4 Bücher mit insgesamt 43 Fabeln (Erzählungen) und mehr als 15 mal so vielen Sprichwörtern. Der Titel (‚Hitopadesa‘) bedeutet: freundlicher Rat.“ (Dithmar: *Fabeln, Parabeln, Gleichnisse* S. 259f.)

<sup>25</sup> Ruben: *Geschichte und Bedeutung des Pantschatantra*, S. 354.

<sup>26</sup> Vgl. Ruben *Geschichte und Bedeutung des Pantschatantra*, S. 347.

Suberzählungen enthalten. Als Rahmen dient eine Kriegsgeschichte und ein darin eingebettetes Gespräch zwischen dem König Yudhiṣṭhira und dem Brahmanen Bhīṣma, der dem König, genau wie im *Pañcatantra* und *Kalīla wa-Dimna*, Ratschläge zu Politik und Lebensführung erteilt.<sup>27</sup>

Eine weitere Bezugsquelle für *Kalīla wa-Dimna* bilden die indischen *Dschātakas*, welche die Wiedergeburtsgeschichten Buddhas thematisieren. Sie beinhalten ebenfalls Geschichten und Motive, die denen aus *Kalīla wa-Dimna* ähneln, weshalb Abbildungen aus den *Dschātakas*, die sich auf buddhistischen Schreinen aus der Zeit um 200 v. Chr. befinden, an Szenen aus *Kalīla wa-Dimna* erinnern.<sup>28</sup> Die Sammlung besteht aus über 500 Geschichten.<sup>29</sup> Der buddhistische Kanon soll bereits 300 v. Chr. mündlich überliefert worden sein und um 500 n. Chr. als niedergeschriebener Text existiert haben. Die buddhistischen *Dschātaka*-Geschichten übernahmen eine wichtige Funktion bei der Veränderung der Herrschaftsstrukturen in Indien, beim Übergang von einer Sklavenhaltergesellschaft zu einer Feudalherrschaft. Sie dienten als Instrument zur Durchsetzung politischer Veränderungen.<sup>30</sup>

Die Kritik der Buddhisten hatten den Zweck, die Massen in den Städten für das Streben nach Erlösung reif zu machen, und man bediente sich dazu uralter volkstümlicher, nur mündlich überlieferter Literatur, also Tierfabeln, die Gewalttaten und Bosheit der Großen und Starken geißeln. (...) Man prangerte mit Freuden Despoten an, die an der vedischen Religion der Brahmanen festhielten, und man ließ im Gegensatz dazu in anderen Geschichten Despoten auftreten, die sich einer Frömmigkeit ganz im Sinne des Buddhismus ergeben hatten. (...) Gegen diese Lehre, die nichts für die Ohren der ausgebeuteten Massen war, stellten Brahmanen, wie „Manu“ in seinem *Dharmaśāstra* (Lehrbuch des Rechts oder der Sitte) (etwa 200 v.u.Z.), die Forderung auf, daß die Menschen durch frommes Verhalten und Gehorsam gegenüber weltlichen und geistlichen Herren, wie Despoten und Brahmanen, danach streben sollten, in einer künftigen Wiedergeburt zur Belohnung einem hohen Stand oder einer reichen Familie anzugehören, ein Fürst oder ein Brahmane zu sein.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Blois, François de: „Burzōy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. London: Royal Asiatic Society 1990, S. 16.

<sup>28</sup> Vgl. Wood: *Kalila und Dimna*, Einleitung von Doris Lessing, hier S. 11.

<sup>29</sup> Ruben: *Geschichte und Bedeutung des Pañschatantra*, S. 346f.

<sup>30</sup> Vgl. Ruben: *Geschichte und Bedeutung des Pañschatantra*, S. 347f.

<sup>31</sup> Ruben: *Geschichte und Bedeutung des Pañschatantra*, S. 348f.

Die Geschichten aus den *Dschātakas* wurden also von den Buddhisten verwendet, um auf die ungerechte Verteilung des Reichtums aufmerksam zu machen. Dieser kritische Aspekt der Erzählungen findet sich auch bei *Kalīla wa-Dimna* und *Aesops Fabeln* wieder.

Das Buch *Arthaśāstra* des Kautilya, welches um 300 v. Chr. entstanden ist und Anweisungen zur Kunst des Regierens enthält, könnte ebenso als Quelle des *Pañcatantra* gedient haben. Wie aus dem vom Autor verfassten Vorwort hervorgeht, stellte er damit ein Kompendium von mehreren bereits existierenden *Arthaśāstras* zusammen.<sup>32</sup> Das Werk weist Ähnlichkeiten zu Niccolò Machiavellis Fürstenspiegel *Il Principe* auf und könnte ihm bekannt gewesen sein: „Sicherlich hatte dieses Buch einen Einfluß auf Machiavelli, als er *Den Prinzen* schrieb. Wenn nicht, dann kommen beide Bücher zumindest aus der gleichen Region menschlicher Erfahrung.“<sup>33</sup>

Wie ersichtlich, stellen die indischen Schriften, und insbesondere die Fürstenspiegel, einen wichtigen Ausgangspunkt für die Sammlung dar, die als *Kalīla wa-Dimna* nach Europa kam. Jedoch wurde der literarische Stoff von den Übersetzern und Bearbeitern oft umgearbeitet, es wurden neue Geschichten mit aufgenommen, andere gekürzt oder abgeändert. *Kalīla wa-Dimna* ist, mit den Worten Christine van Ruymbekes, das Ergebnis eines „collaborative effort“<sup>34</sup>.

### 2.2.3 Rekonstruktion des *Pañcatantra*

Da das *Pañcatantra* in seiner ursprünglichen Form nicht mehr auffindbar ist, wurden die heute zugänglichen Versionen im 19. und 20. Jahrhundert rekonstruiert. Dafür wurden unterschiedliche frühe Fassungen und Übersetzungen des literarischen Stoffes aus dem Sanskrit, dem Altsyrischen und andere noch existierende arabische und persische Manuskripte herangezogen. Im 19. Jahrhundert beschäftigte sich der deutsche Orientalist Theodor Benfey (1809-1881) mit der Forschung zum *Pañcatantra* und kam zu dem Ergebnis, dass der Strang der persisch-syrischen-arabischen Übersetzung den Ursprungstext

<sup>32</sup> Vgl. Wood: *Kalila und Dimna*, Einleitung von Doris Lessing, S. 10-13.

<sup>33</sup> Wood: *Kalila und Dimna*, Einleitung von Doris Lessing, S. 11.

<sup>34</sup> Ruymbeke: *Kāshefi's Anvār-e Sohayli*, S. XII. “the stress lies on the rewriting phenomenon: the legendary Indian “creator” of the text remains anonymous. His creation vanishes out of sight as it presumably continued to languish away, barren and forgotten in the rajah’s treasure, after its brief appearance as the source of Borzuyeh’s translation. Similarly, the Pahlavi version disappears after it has been translated into Arabic and this latter Arabic text too only survives in its numerous off-springs in Arabic and in other languages.” (Ruymbeke: *Kāshefi's Anvār-e Sohayli*, S. 321.)

des *Pañcatantra* am besten bewahrt hätte.<sup>35</sup> Im Jahre 1859 veröffentlichte er seine Rekonstruktion des verlorengegangenen Ur-Textes des *Pañcatantra*. Obwohl seine Vorgehensweise umstritten ist, basieren die meisten aktuellen Übersetzungen in westliche Sprachen auf der Rekonstruktion Theodor Benfeys.<sup>36</sup>

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war es der Indologe Johannes Hertel (1872-1955), welcher sich intensiv mit dem Fabelstoff auseinandersetzte. Er stützte sich bei seinen Untersuchungen auf Fragmente des *Tantrākhyāyika*, welches für ihn als am ehesten dem ursprünglichen *Pañcatantra* entsprechend anzusehen war.<sup>37</sup>

Im Jahre 1924 gab der amerikanische Linguist Franklin Edgerton (1885-1963) seine Rekonstruktion des Ur-*Pañcatantra* heraus. Er nahm darin alle diejenigen Geschichten auf, welche in den relevanten noch vorhandenen *Pañcatantra*-Versionen vorkommen und stufte diese als zum ursprünglichen *Pañcatantra* zugehörig ein. Er stützte sich auf die Texte, die gemäßen vorhergegangenen Studien dem Ur- *Pañcatantra* zugerechnet wurden.<sup>38</sup> Herangezogen wurden dafür die indischen Manuskripte, der altsyrische Text, die arabischen und persischen Versionen und andere frühe westliche Übersetzungen.<sup>39</sup> Über seine Vorgehensweise schreibt Edgerton: „[W]hen its general sense was found in the poetic and translated recensions, I assumed that this sentence or verse was a literal inheritance from the original.“<sup>40</sup> Edgertons Forschungen stützten sich auf die Vorstudien Hertels, jedoch kam er zum Teil zu unterschiedlichen Ergebnissen.<sup>41</sup> Trotz der nicht unkritisch zu betrachtenden Vorgehensweise bei der Rekonstruktion bilden Benfeys und Edgertons Werke eine wichtige Grundlage für die *Pañcatantra*-Studien.

---

<sup>35</sup> Vgl. Brinkhaus: Das indische Pancatantra, S. 56-59.

<sup>36</sup> Vgl. Ruymbeke, Christine van: „Murder in the Forest: Celebrating Rewritings and Misreadings of the Kalila-Dimna Tale of the Lion and the Hare“. In: StIr 41, 2012, S. 203-254, hier S. 213.

<sup>37</sup> Vgl. Hertel 1909, S. 26-69, zitiert aus Van Ruymbeke: Kashefi's Anvar-e Sohayli, S. 326.

<sup>38</sup> Vgl. Edgerton, Franklin: The Panchatantra reconstructed: an attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions: Volume 2: Introduction and Translation. New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1924, S. 6f.

<sup>39</sup> Vgl. Hertel 1909, S. 26-69, zitiert aus Van Ruymbeke: Kashefi's Anvar-e Sohayli, S. 326.

<sup>40</sup> Edgerton: Panchatantra Reconstructed Volume 2, S. 7.

<sup>41</sup> Edgerton fand vier unabhängigen Linien der *Pañcatantra* -Tradition, Hertel spricht von zwei Hauptlinien. Für eine übersichtliche Auflistung seiner Forschungsergebnisse und der Unterschiede zu Hertels Ergebnissen siehe: Edgerton: Panchatantra Reconstructed Volume 2, S. 10f.

### 2.3 Borzūyeh und die Übersetzung ins Pahlavi

Die Sammlung der Texte und die Übersetzung des literarischen Stoffes ins Pahlavi, bilden den Auftakt für die spätere weltweite Rezeption der Geschichten. Die Pahlavi-Version, in der die Schakale die Namen Karīrak und Damanak tragen, wurde zur Zeit der Sasanidenherrschaft (224-651 n.Chr.) von dem Gelehrten Borzūyeh auf Auftrag des persischen Königs Ḥosrou I. Anūšīrvān gefertigt. Als Belohnung, so heißt es, wünschte er sich lediglich ein kostbares Kleid aus der Schatzkammer des Herrschers und ein Kapitel im Buch, welches ihm und seiner Lebensgeschichte gewidmet sein sollte. In diesem Kapitel also, welches sich heute in *Kalīla wa-Dimna* wiederfindet, wird in der Ich-Perspektive Borzūyehs Lebensgeschichte erzählt. Demnach sei er als Sohn eines Soldaten und einer Mutter aus einer Gelehrtenfamilie geboren und sehr bald als Arzt ausgebildet worden. Nach einer kurzen Erläuterung seiner Lebensumstände wird sorgfältig erklärt, wie er nach der rechten Art sein Leben zu gestalten suchte und was ihn dazu motivierte, sein Leben so zu führen, wie er es tat. Nach einer langen, erfolglosen Suche nach dem wahren Glauben und einer religionskritischen Erörterung kommt Borzūyeh zu folgender Einsicht<sup>42</sup>:

صواب من آنست که بر ملازمت اعمال خیر که زیده همه ادیان است اقتصار نمایم و، بدانچه ستوده عقل و پسندیده طبع است اقبال کنم.<sup>43</sup>

(Das Richtige für mich ist es, mich stetig damit zu begnügen, gute Taten, die von allen Religionen für positiv befunden werden, welche der Verstand als wünschenswert empfindet und die Natur verlangt, zu vollbringen.)

Der in diesem Kapitel eingeschobene religionskritische Teil wird dem arabischen Übersetzer Ibn al Muqaffa<sup>c</sup> zugeschrieben.<sup>44</sup>

Zu jenem Zeitpunkt, als sich Borzūyeh, laut Überlieferung, nur noch auf das Jenseits konzentrieren wollte, bekam er vom persischen König die Gelegenheit, nach Indien zu reisen, um verschiedenste Bücher zu übersetzen.<sup>45</sup> Die mittelpersische Übersetzung ist heute nicht mehr auffindbar, jedoch blieb der Text durch die Übersetzung ins Altsyrische und Arabische erhalten.

<sup>42</sup> Siehe dazu: Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2015), S. 28-50.

<sup>43</sup> Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2015), S. 38.

<sup>44</sup> Vgl. Muqaffā: *Kalīla und Dimna*, Nachwort von J. Christoph Bürgel, S. 299.

<sup>45</sup> Siehe dazu: Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2015), S. 28-50.

## 2.4 Die altsyrische Version

Das Altsyrische war durch rege Übersetzungstätigkeit, als Vermittler zwischen den Literaturen von Orient und Okzident, von großer Bedeutung. Ende des achten Jahrhunderts wurden antike philosophische und naturwissenschaftliche Werke, zuerst aus dem Griechischen in das Syrische, und anschließend weiter ins Arabische, übersetzt.<sup>46</sup> Auch im Fall von *Kalīla wa-Dimna* ist das Altsyrische von Wichtigkeit für die Übermittlung von Gedankengut, hierbei jedoch von Ost nach West. Auch bei der Rekonstruktion des *Pañcatantra* wurde die altsyrische Übersetzung herangezogen.<sup>47</sup>

In einem syrisch-orthodoxen Kloster in Mardin (Türkei) fand man eine späte Kopie einer *Kalīla wa-Dimna* -Übersetzung ins Altsyrische aus dem Jahre 570 mit dem Titel *Qalīlaq w Damnaq*, erstellt von einem Bod Periodeutes (auch Bud). Von Theodor Benfey wurde nachgewiesen (und durch Theodor Nöldeke bestätigt), dass der syrische Text auf der mittelpersischen Übertragung basiert. In der altsyrischen Übersetzung finden sich nämlich Passagen und Motive, die in Ibn al-Muqaffa's Werk fehlen. Ebenso wird die These von der Abstammung vom Pahlavi-Text durch das Vorkommen mittelpersischer Begriffe und Eigennamen im syrischen Text gefestigt.<sup>48</sup>

Der altsyrische Text und eine deutsche Übersetzung wurden, gemeinsam mit einer Einleitung von Theodor Benfey, durch Gustav Bickell im Jahre 1876 herausgegeben.<sup>49</sup> Eine englische Übersetzung erschien mitsamt dem altsyrischen Text im Jahre 1884.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Vgl. Schlicht, Alfred: Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte. Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 53.

<sup>47</sup> Vgl. Brinkhaus: Das indische Pancatantra, S. 56-59.

<sup>48</sup> Vgl. Blois: Burzōy's Voyage to India, S. 2.

<sup>49</sup> Siehe: Bickell, Gustav: Kalilag und Damnaq. Alte Syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Leipzig: Brockhaus 1876.

<sup>50</sup> Siehe dazu: Wright, W. Kalila Wa-Dimna. The Book of Kalilah and Dimnah Translated from Arabic Into Syriac Edited by W. Wright, Oxford: Clarendon Press 1884.

## 2.5 Die Übertragung ins Arabische durch Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>

In der Anfangsperiode der Herrschaft der Abbasiden (749-1258), die große staatliche und gesellschaftliche Veränderungen mit sich brachte, trat die Gattung des Fürstenspiegels im Orient ins Zentrum der Literatur. Verfasser dieser Werke waren vor allem Muslime aus dem Iran, anfangs wurde vorwiegend in arabischer Sprache, ungefähr ab dem zehnten Jahrhundert auch in Neupersisch geschrieben.<sup>51</sup>

Ab dem achten Jahrhundert wurden viele ursprünglich auf Pahlavi verfasste sasanidische Werke ins Arabische übersetzt. So fertigte Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (ca. 721-757), neben dem *Hwadāynāmag* („Königsbuch“), welches ursprünglich zur Zeit des Herrschers Ḥosrou II. Parwīz (reg. 590-628) verfasst wurde, eine Übersetzung ins Arabische an. Dieses Königsbuch behandelt die Geschichte Irans und diente als Quelle für das berühmte persische Nationalepos *Šāhnāmeḥ*. Darüber hinaus fertigte er eine Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* aus dem Mittelpersischen ins Arabische an.<sup>52</sup>

Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> war ein zum Islam konvertierter Perser, welcher aus einer adeligen zoroastrischen Familie stammte und vor der Konversion den Namen Rūzbeh, Sohn des Dādūyeh, trug.<sup>53</sup> Sein Vater war, aufgrund seiner Unzuverlässigkeit als Steuereintreiber im Dienste der Umayyaden, verstümmelt worden, was ihm den Namen al-Muqaffa<sup>c</sup>, „der Verstümmelte“, einbrachte und folglich seinen Sohn zu Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, den „Sohn des Verstümmelten“ machte.<sup>54</sup> Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> spielt eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der arabischen Prosa, er nahm einen viel einfacheren, ungekünstelten Stil an, weshalb er als einer der „Wegbereiter“ der arabischen Prosa gilt.<sup>55</sup> Zuerst am Hof der Umayyaden als Sekretär tätig, arbeitete er nach der Machtübernahme der Abbasiden für zwei Onkel des Kalifen al-Manṣūr (reg. 754-775). Nachdem einer der Söhne seines Arbeitgebers einen Aufstand gegen den Kalifen angefangen hatte, geriet Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> zwischen die Fronten und wurde bald darauf entlassen.<sup>56</sup> Es wird überliefert, dass Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, obwohl er

<sup>51</sup> Vgl. Gronke, Monika: Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 2. Auflage 2006, S. 35.

<sup>52</sup> Vgl. Gronke, Monika: Geschichte Irans, S. 35.

<sup>53</sup> Vgl. Monschi: Kalila und Dimna, Nachwort der Herausgeber, S. 446.

<sup>54</sup> Vgl. Tunḡi, Muḥammad al-: „Kalīla und Dimnas Reisen durch die Welt“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 171-194, S. 171ff.

<sup>55</sup> Vgl. Monschi: Kalila und Dimna, Nachwort der Herausgeber, S. 446.

<sup>56</sup> Vgl. Muqaffa, Ibn al: Kalila und Dimna, Nachwort von Bürgel, S. 290ff.

offiziell zum Islam konvertiert war, insgeheim noch immer den zoroastrischen Glauben ausübte. Dies soll auch der Grund für seine Hinrichtung gewesen sein. Es wird berichtet, dass man beobachtet hatte, wie er am zoroastrischen Feuertempel verweilte. Daraufhin wurde er dem Kalifen vorgeführt und schließlich in einem Tanūr (Ofen) verbrannt.<sup>57</sup>

Obwohl sein Leben ein so frühes Ende nahm (er dürfte nicht älter als 36 Jahre geworden sein), verfasste Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> eine große Zahl eigener Schriften und Übersetzungen. Zu seinen wichtigsten Büchern zählen jene, die sich mit dem richtigen Verhalten und der rechten Lebensweise beschäftigen, dazu gehören *Adab al-saghīr* (Das kleine Buch des Verhaltens), eine Sammlung von Aphorismen für die Adeligen, welche sich dem rechten Verhalten widmet und in dem sich einige Motive aus *Kalīla wa-Dimna* wiederfinden; *Adab al-kabīr* (Das große Buch des Verhaltens), das sich mit den Verhaltensweisen von Prinzen, Höflingen und Personen beschäftigt, welche eine Karriere am Hof anstreben; und *Risālat al-sahāba* (Briefe der Weggefährten des Propheten), eine Abhandlung über politische und soziale Themen, die er dem Kalifen al-Mansūr widmete.<sup>58</sup> Man kann erkennen, dass sich die Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* gut in Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>s Gesamtwerk einordnen lässt.

Neben *Kalīla wa-Dimna* und dem *Hwadāy-nāmag* übersetzte Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>, noch vor seinem Übertritt zum Islam, eine Verteidigung des Manichäismus, welche durch eine Widerlegungsschrift in Auszügen vorhanden geblieben ist.<sup>59</sup> Es ist anzunehmen, dass es sich bei der Konversion Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>s nur um eine Vorsichtsmaßnahme handelte:

Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß seine Bekehrung nur eine Reaktion auf die ihm wegen seines Anhauchs von Ketzerei drohenden Repressalien war, eine Schutzmaßnahme, die ihn freilich vor dem grausamen Ende nicht bewahrte.<sup>60</sup>

Unter dem Schutzmantel seiner Konversion hatte er die Möglichkeit, Übersetzungen von wichtigen mittelpersischen Schriften ins Arabische anzufertigen und sie dadurch der Nachwelt zu erhalten.<sup>61</sup>

Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup>s Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* beinhaltete insgesamt drei einleitende Kapitel, die Lebensgeschichte von Borzūyeh und 14 Kapitel zu den

<sup>57</sup> Vgl. Isfandyār, Ibn: *Tarīḥ-e Tabarestān*. Tehrān: Kalāleh Hār 1320 (1941/42), S. 26.

<sup>58</sup> Vgl. Marroum, Marianne: "Kalila wa Dimna: Inception, Appropriation, and Transmimesis". In: *Comparative Literature Studies*, 2011, Vol.48(4), S.512-540, hier S. 515f.

<sup>59</sup> Vgl. Muqaffa, Ibn al: *Kalila und Dimna*, Nachwort von Bürgel, S. 292.

<sup>60</sup> Muqaffa, Ibn al: *Kalila und Dimna*, Nachwort von Bürgel, S. 293.

<sup>61</sup> Vgl. Muqaffa, Ibn al: *Kalila und Dimna*, Nachwort von Bürgel S.292.

Haupterzählungen. Die Vorreden wurden verfasst von ʿAlī ibn aš-Šāh al-Fārisī, von König Anūšīrvāns Minister Bozorgmehr und von Ibn al-Muqaffaʿ selbst.<sup>62</sup> Die beiden Figuren Borzūyeh und Bozorgmehr werden manchmal für ein und dieselbe Person gehalten, oft kam es historisch zu Verwechslungen der beiden Figuren<sup>63</sup>, und die Existenz von Bozorgmehr, dem Minister, dem höchste Weisheit zugeschrieben wurde, wird in manchen Schriften sogar angezweifelt<sup>64</sup>. Nach De Blois gibt es jedoch keine tragbaren Argumente dafür, die Existenz Bozorgmehrs abzustreiten.<sup>65</sup>

Das älteste noch zugängliche Manuskript der arabischen Übersetzung, das sogenannte *Azzām Manuskript* wurde von ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām in der Hagia Sophia ausfindig gemacht. Es ist auf 1221 datiert. Die zweitälteste zugängliche Abfassung, das *Shaykhū Manuskript*, basierend auf einer Handschrift aus dem Libanon, wurde 1338 angefertigt und von Lūwīs Shaykhū publiziert. Im Jahre 1816 veröffentlichte Silvestre de Sacy (gest. 1838) einen arabischen Text, welcher auf einem in Paris vorhandenen Manuskript basierte, er stützte sich jedoch darüber hinaus noch auf andere Quellen.<sup>66</sup>

In der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindet sich unter Codex arabicus 616 eine illustrierte *Kalīla wa-Dimna* -Version der arabischen Übersetzung. Dabei handelt es sich um 129 Blätter, die insgesamt 73 Illustrationen beinhalten. Ebenfalls finden sich darin zwei Besitzervermerke eines Aṣlān Mirzāhī. Das Manuskript entstand um das Jahr 1310 in Syrien oder Ägypten.<sup>67</sup>

Bei der Übersetzung Ibn al-Muqaffaʿs handelt es sich keineswegs um die einzige arabische Version von *Kalīla wa-Dimna*, jedoch fand diese die weiteste Verbreitung und war für die weitere Rezeption von großer Wichtigkeit. Zu den noch in früher Zeit entstandenen Versionen zählen u.a. die Werke von Abān al-Lāḥiqī und Ibn al-Habbāriyya.<sup>68</sup> Diese zwei

<sup>62</sup> Vgl. Tunǧi: „Kalīla und Dimnas Reisen, S. 176.

<sup>63</sup> Vgl. Monschi: Kalīla und Dimna, Nachwort der Herausgeber, S. 445.

<sup>64</sup> Siehe dazu: Christensen, Arthur: „La légende du sage Buzurjmīr“. In: Acta Orientalia VIII, 1930, S. 81-128.

<sup>65</sup> Vgl. Blois: Burzōy’s Voyage to India, S. 48.

<sup>66</sup> Vgl. ebd, S. 3.

<sup>67</sup> Vgl. Roth, Sabrina: „Kalīla und Dimna in München. Ibn al-Muqaffaʿs *Kitab Kalīla wa-Dimna* und die Handschrift Codex arabicus 616 der Bayerischen Staatsbibliothek in München“. In: Fansa, Mamoun/GRunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 99-114, hier S. 102-105. Für eine Auflistung der arabischen Manuskripte von *Kalīla wa-Dimna* siehe: Blois: Burzōy’s Voyage to India: “Manuscripts and editions consulted” S. 66-72.

<sup>68</sup> Vgl. Sadan, Joseph: “Wie sagt man “Schildkröte“ auf Hebräisch? Kalīla wa-Dimna zwischen Arabisch und Hebräisch, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.“ In: Fansa, Mamoun/GRunewald, Eckhard (Hrsg.): Von

Versionen sind jedoch heute nicht mehr auffindbar, lediglich eine arabische Handschrift von as-Sağani aus dem 13. Jahrhundert ist erhalten geblieben.<sup>69</sup>

## 2.6 Weitere Rezeptionen im Orient

In Persien genoss *Kalīla wa-Dimna* auch weiterhin großes Ansehen, was nach Faranak Haschemi durch zwei ausschlaggebende Faktoren stark begünstigt wurde. Für die weitläufige Verbreitung des Stoffes trug zum einen die Überlieferung von Borzūyehs Reise bei, welche vor allem durch die Erwähnung im persischen Nationalepos *Šāhnāmeḥ* des Ferdousī (940-1019 oder 1025) eine starke Rezeption erfuhr, und zum anderen die starke Bezugnahme auf Geschichten und Motive aus *Kalīla wa-Dimna* in dem *Maṣnawī* des persischen Dichters Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273).<sup>70</sup>

### 2.6.1 Rūdakī

Die älteste Übertragung aus dem Arabischen ins Neupersische, welche durch den Wesir Abol Fażl Moḥammad Balʿamī (gest. 940) angefertigt wurde und Erwähnung im *Šāhnāmeḥ* fand, ist heute nicht mehr auffindbar, sie bildete jedoch die Basis für Abū ʿAbd Allāh Ġaʿfar-e Rūdakīs (gest. 940 oder 950) nur fragmentarisch vorhandene Version von *Kalīla wa-Dimna* in Versform.<sup>71</sup>

Die neupersische Sprache wurde anfangs vor allem für die Hofdichtung verwendet. Fragmente zu Dichtungen in neupersischer Sprache sind ab dem neunten Jahrhundert vorhanden, vollständige Gedichte sind erst ab dem zehnten Jahrhundert auffindbar. Der blinde Hofdichter Rūdakī zählt zu den wichtigsten frühen Dichtern in neupersischer Sprache.<sup>72</sup> Im Auftrag von Amir Naṣr ibn Aḥmad (reg. 913-942) verfasste er seine Version von *Kalīla wa-Dimna* und ist somit der erste, welcher eine neupersische Version des Stoffes

---

listigen Schakalen und tōrichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 67-74: KD zwischen Arabisch und Hebräisch, S. 68.

<sup>69</sup> Vgl. Monschi: *Kalīla und Dimna*, Nachwort der Herausgeber, S. 441.

<sup>70</sup> Vgl. Haschemi, Faranak: „Die persische Rezeption von *Kalīla und Dimna*“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und tōrichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 195-208, hier S. 195.

<sup>71</sup> Vgl. Blois: *Burzōy's Voyage to India*, S. 5.

<sup>72</sup> Vgl. Gronke, Monika: *Geschichte Irans*, S. 37.

in Versform anfertigte. Rūdakīs Verse fanden durch ihr spezifisches Vokabular Eingang in die Anthologie *Loġat-e fors* des Asādī Tūsī aus dem elften Jahrhundert.<sup>73</sup>

### 2.6.2 Naşrollah Monšī

Den sogenannten *kuttāb*/Singular *kātib* (dt. Schreiber/ Sekretär), den am Hofe des Kalifen tätigen persischen Beamten, kommt eine zentrale Bedeutung in der kulturellen und literarischen Entwicklung des Islams zu:

Die Sekretäre waren es, die, indem sie alte iranische Traditionen lebendig erhielten und ihre eigene Geisteswelt mit dem neuen Glauben verbanden, einen wesentlichen iranischen Beitrag zur Entwicklung des Islams und der universalen islamischen Kultur leisteten.<sup>74</sup>

Dieser Beamtenschicht gehörte auch Naşrollah Monšī (gest. zwischen 1160 und 1187) an, der die bedeutendste neupersische Version von *Kalīla wa-Dimna* verfasste. Der Beiname „Monšī“ bedeutet „Sekretär“.

Basierend auf der arabischen Version von Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> verfasste Naşrollah Monšī seine Übersetzung im Auftrag von Sultan Bahrām Šāh (reg. 1117-1157), weshalb Monšīs Werk auch als *Bahrām-Shāhi Kalīla wa-Dimna* bekannt ist.<sup>75</sup> Als Anstoß für die Übersetzung ins Neupersische nennt Monšī, dass sich zu seiner Zeit bereits der Wille der Menschen, arabischen Büchern zu lesen, verringert hatte. Er schmückte den Stoff mit Koranversen, Sprichwörtern, Gedichten und Gleichnissen aus und führte eine Kürzung des Kapitels über Borzūyehs Leben durch.<sup>76</sup> Stilistisch gesehen gleiche laut De Blois Monšīs Version durch die literarischen Ausschmückungen dem Original in Sanskrit verfasstem *Pañcatantra* eher, als die anderen frühen Bearbeitungen von *Kalīla wa-Dimna*<sup>77</sup>. Seiner literarischen Leistung und des Werts seiner Arbeit bewusst, schreibt Monšī im Schlusswort zu seiner Übersetzung:

دیگر بندگان بنظم و نثر آنچه ممکن شده است بجای آورده اند و در آن برقصیت اخلاص خود مبالغت  
ها نموده ؛ اما آن کتب هواخواهان مخلص و بندگان یک دل خوانند ، و این مجموع بنزدیک دوست

<sup>73</sup> Vgl. Ruymbeke: *Murder in the Forest*, S. 215.

<sup>74</sup> Gronke: *Geschichte Irans*, S. 16.

<sup>75</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 195.

<sup>76</sup> Vgl. Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2009), S. 2-27.

<sup>77</sup> Vgl. Blois: *Burzōy's Voyage to India*, S. 5.

ودشمن و مسلمان و مشرک و معاهد و ذمی مقبول باشد؛ و تا زبان پارسی میان مردمان متداول است به هیچ تاویل مهجور نگردد، و بتقلب احوال و تجدد حوادث در آن نقصانی و تفاوتی صورت نیندد، اصل وضع کان حکمت و گنج حصافت است، و بدین لباس زیبا که بنده دران پوشانید جمالی چه در گرفت که عالمیان را بخود مفتون گرداند و در مدتی اندک اقالیم روی زمین بگیرد.<sup>78</sup>

(Andere Ebene haben in Vers und Prosa jenes, was möglich war, geschrieben und ihrer Hingebung gemäß übertrieben; aber jene Bücher werden lediglich von den aufrichtigsten Anhängern und innigsten Dienern gelesen und diese Sammlung wird akzeptiert von Freund und Feind, Muslim und *Mošrek*<sup>79</sup>, Verbündeten und Schutzbefohlenen; und solange die persische Sprache unter den Menschen verbreitet ist, wird [dieses Buch] nicht überholt. Und was sich auch verändert oder ereignet, es wird keine Minderung erfahren, denn der Ursprung liegt im Bergwerk der Weisheit und im Schatz der Rationalität. Und in dieses schöne Gewand, in die meine Wenigkeit es gekleidet hat, hat es solch eine Pracht angenommen, die alle Erdenbewohner entzückt. Und in kürzester Zeit wird es sich in alle Gefilde der Erde verbreiten.)

Auch heute hat Monšī's Übersetzung nichts von seinem Erfolg einbüßen müssen, noch immer ist es sein Werk, welches in Schulen und an Universitäten im Iran im Literaturunterricht Anwendung findet. Bereits in den 1560er Jahren wurde die *Kalīla wa-Dimna* -Version von Monšī im Mogulreich unter dem Titel *Herad Afrūz* (Wissenserleuchter) ins Hindi übersetzt.<sup>80</sup>

Ein wichtiger Aspekt der Bearbeitung und Übersetzung des *Kalīla wa-Dimna* -Materials ist, dass die Übersetzer meist in enger Verbindung mit der Politik und den Herrschern standen. Oft fanden sie auch einen gewaltsamen Tod. So wurde Monšī, welcher im Dienste der Abbasiden arbeitete, auf Anweisungen seines Patrons hin im Gefängnis ermordet. Bal'amī, der Verfasser der verlorenen frühesten neupersischen Prosaversion war selbst Wesir, und der Hofdichter Abū 'Abd Allāh Ğa'far-e Rūdakī, dessen Verse heute nur noch in Fragmenten erhalten sind, wurde gefoltert und geblendet. Auch Ibn al-Muqaffa' wurde auf Anweisung des Kalifen ermordet.<sup>81</sup> Darin spiegelt sich die Ähnlichkeit zum Schicksal des Schakals Dimna wieder, dem seine Nähe zum König ebenfalls zum Verhängnis wurde. Durch Dimnas nachvollziehbare Begründungen schafft er es zwar, das Publikum davon zu überzeugen, dass sein Streben nach sozialem Aufstieg begründet ist, dennoch nimmt es für ihn kein gutes Ende.

<sup>78</sup> Monšī: *Kelileh-wa Demneh* (2009), S. 424.

<sup>79</sup> *Mošrek* bezeichnet die Menschen, welche „Širk“ (Polytheismus, Götzendienst) betreiben. Siehe dazu: „Shirk“ in: Britannica Online: <https://www.britannica.com/topic/shirk>. Zugriff: 26.05.2018.

<sup>80</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 196.

<sup>81</sup> Vgl. Ruymbeke: *Kāshefi's Anvār-e Sohayli*, S. 324.

Ungefähr zeitgleich mit Monšīs Version entstand im Westen des persischen Reiches eine weitere Bearbeitung des literarischen Stoffes unter den Titel *Dāstānhā-ye Bīdpāī* (dt. Die Geschichten des Bīdpāī) von Abdollah al-Boḥārī (gest. 1151). Es bestand aus elf Kapiteln und der Vorrede zu Borzūyeh und basiert höchstwahrscheinlich ebenfalls auf der arabischen Version Ibn al-Muqaffa's. Sie wurde in sehr einfacher Prosa gehalten und fand wenig Verbreitung.<sup>82</sup> Nur wenig später fertigte Ahmad ibn Maḥmud al-Tūsī Qāne'ī, im 13. Jahrhundert, eine vereinfachte Fassung in metrischer Form an.<sup>83</sup>

### 2.6.3 Kāšefī

Zur Zeit der Timuridenherrschaft im 15. Jahrhundert war die Popularität von *Kalīla wa-Dimna* im Orient stark abgeschwächt.<sup>84</sup> Der erneute Aufschwung erfolgte jedoch bereits im 16. Jahrhundert durch eine weitere persische Version, verfasst von dem Prediger, Richter und Oberhaupt einer Sufi-Loge Ḥoseyn Vā'eẓ Kāšefī (geb. 1436/37-1504/05). Er wurde in Bayhaq oder Sabzavār in Persien geboren und verfasste mehrere Werke über religiöse und mystische Themen, aber ebenso Abhandlungen über Epistolographie, Poetik und Rhetorik. Ein besonderes Interesse zeigte Kāšefī für die Astronomie, was auch in der Betitelung seiner Neubearbeitung des *Kalīla wa-Dimna* Stoffes, seinem *Anvār-e Soheylī*, („der leuchtende Canopolus“) zum Ausdruck kommt. Der Titel bezieht sich auf den Beinamen des Generals, welchem das Buch gewidmet wurde, er zeichnet das Werk somit mit einer doppelten Bedeutsamkeit aus.<sup>85</sup> Die wesentlichsten Veränderungen, welche Kāšefī vornahm, betreffen die Streichung der einleitenden Kapitel, und eine Simplifizierung der Herkunftskette des *Kalīla wa-Dimna* Stoffes. Dies rührte laut Van Ruymbeke von Kāšefī's Bestreben zur Darstellung einer edlen Herkunftslinie her.<sup>86</sup> Des Weiteren führte er eine neue äußerste Rahmengeschichte über den König Homāyun-Fāl und seinem Wesir Ḥoḡasteh-Rāy ein. Erst als zweite Rahmengeschichte folgt die Geschichte über Dābšālīm und Bīdpāī.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Vgl. Ruymbeke: *Murder in the Forest*, S. 216.

<sup>83</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 196.

<sup>84</sup> Vgl. Ruymbeke: *Kāšefī's Anvār-e Sohayli* S. 37.

<sup>85</sup> Vgl. Ruymbeke: *Kāšefī's Anvār-e Sohayli*, S. 2-5.

<sup>86</sup> Folgendes war Kāšefī nach van Ruymbeke ein Anliegen: „to purify the line of descent of his AS, attaching it as directly as possible to the oldest verifiable stage in the text's history.“ Van Ruymbeke: *Kāšefī's Anvār-e Sohayli*, S. 21.

<sup>87</sup> Van Ruymbeke macht in ihren Studien zum Werk ganz besonders darauf aufmerksam, dass im *Anvār-e Soheylī*, statt auf einen indischen Ursprung, auf ein sasanidisches Dokument Bezug genommen wird, jedoch

Das Werk Kāshefīs wurde in mindestens zwanzig europäische und asiatische Sprachen übersetzt. Auf Französisch erschien *Anvār-e Soheylī* bereits im Jahre 1644 unter dem Titel *Livre des lumières ou la conduite des Roys composé par le sage Pilpay, Indien ; traduit en français par David Sahid d'Ispahan, ville capitale de Perse* mit einer Einleitung von Gilbert Gaulmin (gest. 1665). Eine neue Ausgabe davon wurde 1698 unter dem Titel *Les Fables de Pilpay philosophe indien; ou La conduite des rois*, veröffentlicht. Dieses Werk war es auch, welches angeblich La Fontaine bei der Abfassung seiner *Fables* vorlag.<sup>88</sup> Das *Anvār-e Soheylī* wurde ins Englische von Edward Backhouse Eastwick im Jahre 1854, und von Wollaston im Jahre 1877 übersetzt.<sup>89</sup> Im 19. Jahrhundert zählte es im englischsprachigen Raum zu den wichtigsten Klassikern und es erschienen mehrere illustrierte Ausgaben des *Anvār-e Soheylī*.<sup>90</sup>

#### 2.6.4 *‘Eyār-e dāneš* und *Homāyun Nāmeḥ*

Kāshefīs Bearbeitung wurde zur Bezugsquelle für die beiden Prosawerke Abu `l-Faḏl’s *‘Eyār-e dāneš* und für das in osmanischer Sprache verfasste *Homāyūn Nāmeḥ* („Buch der Großherrlichkeit“).<sup>91</sup> Außerdem wurde das *‘Eyār-e Dāneš* in einer gekürzten Version und unter dem Titel *Negār-e dāneš* („Abbild des Wissens“) als Schulbuch in Indien verwendet.<sup>92</sup> Bei *Homāyūn Nāmeḥ* handelt es sich um die wichtigste osmanische Version von *Kalīla wa-Dimna*. Basierend auf Kāshefīs Werk wurde sie von ‘Alī Čelebī (gest. 1543) für Sultan Süleyman I. (reg. 1520-1566) angefertigt. Eine französische Übersetzung des *Homāyūn Nāmeḥ* von Antoine Galland und M. Cardonne erschien im Jahre 1724.<sup>93</sup>

In der Landesbibliothek in Gotha befindet sich ein osmanisches Manuskript in Versfassung, vermutlich ein Unikum, welches wohl auf eine unbekannt türkische Version

---

dennoch der Rat eines indischen Weisen benötigt wird, um die Schriften zu erklären. Dies deutet sie als Anzeichen für einen Versuch von Seiten Kāshefīs, eine Verknüpfung zwischen der sasanidischen Vergangenheit und der Herkunft des Buches zu machen. Die vierzehn Kapitel von Kāshefīs Werk nehmen Bezug auf die 14 Gebote des mythologischen Hūšang, und enthalten erklärend zu jedem Gebot eine Geschichte. (Vgl. Ruymbeke: Kāshefī’s *Anvār-e Sohayli*, S. 59.)

<sup>88</sup> Vgl. Ruymbeke: Kāshefī’s *Anvār-e Sohayli*. S. 317.

<sup>89</sup> Vgl. Blois: Burzōy’s *Voyage to India*, S. 6.

<sup>90</sup> Vgl. Marzolph, Ulrich: „Fabeln aus Kalīla und Dimna in der internationalen mündlichen Überlieferung.“ In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichtem Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 221-229, hier S. 227.

<sup>91</sup> Vgl. Ruymbeke: *Murder in the Forest*, S. 219f.

<sup>92</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 195f.

<sup>93</sup> Vgl. Geißler, Friedmar (Hrsg.): *Beispiele der alten Weisen des Johann von Capua. Übersetzung der hebräischen Bearbeitung des indischen Pañcatantra ins Lateinische*. Herausgegeben und übersetzt von Friedmar Geissler. Berlin: Akademie-Verlag 1960, S. 366f.

zurückgeht. Die Entstehungszeit wird in die Regierungsperiode des Wesirs Ḥeyreddin Pāšā (1368 bis 1386), eingeordnet. Die Handschrift weist Ähnlichkeiten zu Monšīs Werk auf, ist jedoch deutlich kürzer. Sie wurde von zwei Autoren aus unterschiedlichen Zeiten bearbeitet, der erste Autor bleibt anonym, der zweite, ein Mann namens Ilyās, hatte ein paar Jahrzehnte nach dem ursprünglichen Autor die Dichtung überarbeitet.<sup>94</sup>

#### 2.6.5 *Kalīla wa-Dimna* in der persischen Literatur

In Persien hatte *Kalīla wa-Dimna* große Auswirkungen auf die Literatur und wurde von zahlreichen wichtigen Autoren rezipiert. Vor rund hundert Jahren wurde der *Kalīla wa-Dimna* -Stoff durch ʿAlī ebn-e Moḥammad Hasan Tehrānī, für den Gebrauch als Lehrtext bearbeitet und unter dem Titel *Az-lāqe Sīasī* („Politische Moral“) veröffentlicht. 1942 erschien eine weitere Bearbeitung des *Anvār-e Soheylī* unter dem Titel *Manzūme-ye Anvār-e Soheylī* („Die Sammlung von Anvār-e Soheylī“) in Versform. Im Jahre 1945 wurde ein neues *Kalīla wa-Dimna* von Ğōmēhrī unter dem Titel *Rāy wa Berahman* („Der Herrscher und der Brahmane“) oder *Kelile wa Demne-ye Mangūm* („*Kalīla* und *Dimna* in Gedichtform“) veröffentlicht. 1954 erschien eine Zusammensetzung aus *Kalīla wa-Dimna* und *Anvār-e Soheylī* von Ali Oweise.<sup>95</sup>

Oft wurde die Grundform des *Kalīla wa-Dimna* übernommen und das Werk imitiert. Zu nennen sind hierbei, neben anderen, das *Marzbān Nāmeḥ* aus dem zehnten Jahrhundert und das *Ispahbadh Marzuban* im Tabari Dialekt.<sup>96</sup> Bereits erwähnt wurde die Aufnahme von Borzūyehs Reise in Ferdousīs *Šāhnāmeḥ*. In Rūmīs Maḡnawī finden sich viele intertextuelle Bezüge zu *Kalīla wa-Dimna*, neben Zitaten auch Charaktere und Handlungsschemata.<sup>97</sup> Auch bei Ḥāfez-e Šīrāzī *Divān* kommen Gleichnisse und Motive aus *Kalīla wa-Dimna* vor.<sup>98</sup>

Wie auch die Fabeln des Aesop in die Ausdrucksweisen und Sprichwörter der Menschen in Europa aufgenommen wurden, so verhält es sich auch mit den Geschichten aus *Kalīla wa-Dimna* im Orient. Der Rabe, der den Gang des Rebhuhns erlernen wollte und dabei seine eigene Gangart verlernt, ist im Iran zum geflügelten Wort geworden und findet

<sup>94</sup> Vgl. Adamović, Milan: *Kelile ü Dimne*. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha. Hildesheim – Zürich – Ney York: Georg Olms Verlag 1994, S. 1-18.

<sup>95</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 196.

<sup>96</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 197-205.

<sup>97</sup> Vgl. Ruymbeke: *Murder in the Forest*, S. 217.

<sup>98</sup> Vgl. Haschemi: *Persische Rezeption von Kalīla und Dimna*, S. 206.

sich so auch bei Neẓāmī-e Ganġawī (1141-1209), Nūr ad-Dīn °Abd ar-Raḥmān-e Ğāmī (1414-1492) und Afẓal ad-Dīn Ibrāhīm Badīl b. °Alī b. °Usmān Ḥāqānī (ca. 1121-1190) wieder.<sup>99</sup> An der Verbreitungsgeschichte im Orient, kann man erkennen, dass *Kalīla wa-Dimna* hier keinesfalls so sehr in Vergessenheit geriet wie dies in Europa der Fall war. Die Motive, Sprichwörter und Zitate daraus sind heute noch immer präsent und Teil der Alltagssprache. Durch die Verwendung der *Kalīla wa-Dimna* -Texte als Unterrichtsmaterialien kommen die Kinder schon sehr früh in Kontakt mit den Geschichten, und sie nehmen im Orient dieselbe Rolle ein, welche Aesop im christlich geprägten Kulturraum innehat.

---

<sup>99</sup> Vgl. Haschemi: Persische Rezeption von Kalīla und Dimna, S. 206ff.

### 3 Rezeption von *Kalīla wa-Dimna* in Europa

#### 3.1 Adaption im Mittelalter und Renaissance

##### 3.1.1 Begegnungsorte zwischen Ost und West

The book of Kalīlah wa Dimnah is a remarkable document of the history of contacts between civilizations. With it we see the product of Indian culture transported first to Iran then into the Islamic world and from thence to Europe and all mankind. The popularity which the book has enjoyed amongst the various nations where it has found a home insured that it has survived in a large number of versions and it is these which allow scholars to follow its progress around the globe step by step and in so doing to observe how ideas mock all boundaries.<sup>100</sup>

Nach der weiträumigen und intensiven Rezeption des Fürstenspiegels *Kalīla wa-Dimna* im Orient, dauerte es nicht lange, bis sich der literarische Stoff auch seinen Weg nach Europa bahnte und sogleich Eingang in die europäische Literatur fand. So spielte das literarische Material eine wichtige Rolle in der europäischen Erzählliteratur des Mittelalters. Neben dem *Sendbād Nāmeḥ*, dem „Buch des Sindbad“, auch bekannt als *Die sieben weisen Meister*, und den Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht*, zählt es zu den einflussreichsten orientalischen Werken im europäischen Mittelalter.<sup>101</sup> Nicht nur einzelne literarische Motive verbreiteten sich rasch in der europäischen Literatur, sondern auch das Werk *Kalīla wa-Dimna* wurde unter den unterschiedlichsten Titeln in diverse europäische Sprachen übersetzt.

Der Kontakt zwischen Ost und West entstand vor allem durch Handelsbeziehungen, Pilgerreisen der Christen nach Jerusalem und über Begegnungen an den Grenzgebieten zwischen Orient und Okzident.<sup>102</sup> Zu den wichtigsten Orten kulturellen und literarischen

<sup>100</sup> Blois: Burzōy's Voyage to India, S. iii.

<sup>101</sup> Vgl. Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): „Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. und 23. November 2007. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, Vorwort von Mamoun Fansa und Eckhard Grunewald, S. 7.

<sup>102</sup> Vgl. Stohlmann, Jürgen: „Orient-Motive in der Lateinischen Exempla-Literatur des 12. Und 13. Jahrhunderts“. In: Craemer-Ruegenberg, Ingrid (Hrsg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Berlin/Boston: De Gruyter 1985, S. 123-150, hier S. 124.

Austausches, welche auch im Fall von *Kalīla wa-Dimna* von Bedeutung waren, zählen das byzantinische Reich, Spanien (insbesondere Andalusien), Italien und Sizilien.

### 3.1.1.1 Byzanz

In Byzanz wurde um das Jahr 1080 von dem Gelehrten Symeon Seth, auf Basis der arabischen Version Ibn al-Muqaffa's, eine griechische Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* angefertigt. Seths Werk trägt den Titel *Stephanites kai Ichnelates*, welcher sich auf die Namen der beiden Schakale, die vom Übersetzer abgeändert wurden, bezieht.<sup>103</sup>

Angeordnet wurde die Übersetzung von Alexius I. Komnenos (1081-1118), den Begründer der Komnenen Dynastie im byzantinischen Reich.<sup>104</sup> In diese griechische Version wurden vom Autor Zitate aus der griechischen antiken Dichtung eingearbeitet.<sup>105</sup>

Eine Abschrift von Symeon Seth *Stephanites kai Ichnelates* wurde von Pierre Poussines (1609-1686) ins Lateinische übertragen und mit dem Titel *Specimen Sapientiae Indorum veterum* versehen. Eine weitere lateinische Übersetzung erfolgte durch S. G. Starcke, Vittorio Prentoni veröffentlichte 1809 eine kritische Edition des Textes.<sup>106</sup>

*Stephanites kai Ichnelates* bildete vor allem für die Verbreitung im slawischen Bereich die Basis für zahlreiche Übertragungen.<sup>107</sup> Es wurden Übersetzungen ins Ungarische, Polnische, Russische und in weitere südeuropäische Sprachen angefertigt.<sup>108</sup>

### 3.1.1.2 Spanien

Alfred Schlicht nennt das siebte Jahrhundert, in dem sich das islamische Territorium bis hin zum Mittelmeer ausbreitete, als den Zeitpunkt, zu dem sich Europa neu definierte und beginnt, sich von der restlichen Welt abzugrenzen.<sup>109</sup> Laut Said ist die Abgrenzung ausschlaggebend für die Identitätsbildung Europas: "The construction of identity [...] involves establishing opposites and „others“ whose actuality is always subject to the

<sup>103</sup> Vgl. Stohlmann: Orient-Motive, S. 133.

<sup>104</sup> Vgl. Tilley: La Fontaine and Bidpai, S. 24.

<sup>105</sup> Vgl. Geißler: Wanderwege des Panschatantra, S. 360.

<sup>106</sup> Vgl. Tilley: La Fontaine and Bidpai, S. 24.

<sup>107</sup> Vgl. Geißler: Wanderwege des Panschatantra, S. 360.

<sup>108</sup> Vgl. Geißler: ebd, S. 366f.

<sup>109</sup> Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 27.

continuous interpretation and reinterpretation of their differences from „us“.<sup>110</sup> Das Mittelmeer, welches früher als eine Grenze fungierte, verbindet nun Orient und Okzident<sup>111</sup>:

[D]as Mittelmeer verbindet künftig weniger als es trennt – der Norden des Mittelmeers wird zum christlichen Abendland, an seinen südlichen Küsten entsteht die islamische Welt. (...) Die Identität Europas, des Abendlandes, entsteht auch aus diesem Antagonismus heraus – der Gegensatz zwischen Islam und Christenheit wird zur prägenden kollektiven Erfahrung des christlichen Europa, aber auch der islamischen Welt, die Konflikte zwischen beiden Sphären werden wesentliche Komponenten der Geschichte beider Kulturkreise.<sup>112</sup>

Nachdem auch Nordwestafrika erobert worden war, wurde erstmals 710 eine Truppe, angeführt von dem Berber Ṭarīf ibn Māllik, nach Spanien geschickt, 711 folgte eine Militärexpedition unter Ṭāriq ibn Ziyād.<sup>113</sup> Nach der bedeutenden Schlacht am Rio Barbate und dem Sieg über die Christen wurde die muslimische Eroberung in Spanien fortgesetzt. Im damaligen Westgotenreich gab es Probleme mit der Thronfolge nach dem Tod König Wittizas und die Araber eroberten das Gebiet, zum großen Anteil friedlich, durch das Abschließen von Verträgen. Im Jahre 716 hatten die Muslime beinahe die ganze iberische Halbinsel eingenommen. Sehr früh begann die Reconquista, jedoch kommen die letzten Gebiete Andalusiens erst 1492 wieder unter christliche Oberherrschaft.<sup>114</sup>

Bereits im neunten Jahrhundert, beginnend unter der Herrschaft des siebten Abbasidenkalifen al-Ma`mūn (reg. 813-833), Sohn des berühmten Kalifen Harūn ar-Rašīd (reg. 786-809), entstand das „Bayt al-Ḥikma“ („Haus der Weisheit“) in Bagdad, welches ein wichtiger Ort der Übertragungen zahlreicher Werke ins Arabische wurde. Neben aramäischen und persischen Schriften wurden vor allem griechische Werke übersetzt. Geleitet von Ḥunain ibn Ishāq (809-873) und später durch seinen Sohn fortgeführt, spielte es eine bedeutende Rolle im Wissensaustausch zwischen Orient und Okzident.<sup>115</sup>

Auch im Westen entstanden Übersetzungswerkstätten nach demselben Prinzip. Sehr früh begann in Spanien eine starke Übersetzungsbewegung, deren Ergebnis hunderte Übersetzungen arabischer Schriften ins Lateinische waren. Zu den wichtigsten Übersetzern

<sup>110</sup> Said, Edward W.: Orientalism, New York: Pantheon 1978, S. 332.

<sup>111</sup> Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 27.

<sup>112</sup> Schlicht: Die Araber und Europa S. 28

<sup>113</sup> Von dem Namen dieses Heeresführers ist der Name Gibraltars abgeleitet. Gibraltar kommt von Ġabal at-Ṭāriq, was „Der Berg des Ṭāriq“ bedeutet. (Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 27.)

<sup>114</sup> Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 29f.

<sup>115</sup> Schlicht: Die Araber und Europa, S. 54.

zählten Gerard von Cremona, Johannes Hispalensis, Hugo von Santalla und Plato von Tivoli.<sup>116</sup>

Viele der Übersetzer sprachen Arabisch nicht als Muttersprache: oft waren es Juden, die zum Christentum konvertiert waren. Auch bei Johann von Capua, demjenigen, der den *Kalīla wa-Dimna*-Stoff ins Lateinische übertrug, handelte es sich um einen zum Christentum konvertierten Juden. Übertragungen ins Hebräische dienten sehr oft als Brücke zwischen Arabisch und Latein.<sup>117</sup>

Im 12. Jahrhundert wurden an der Übersetzungsschule von Toledo viele Werke aus dem Arabischen, aber auch antike Werke, sowohl ins Lateinische, als auch ins Kastilische übersetzt. Alfonso X. „der Weise“ (reg. 1252-1284), König von Kastilien und León, förderte die Übersetzungstätigkeiten. Ebenso wird Cordoba zu einem wichtigen Zentrum der Gelehrsamkeit.<sup>118</sup> Könige und geistliche Oberhäupter ließen sich verschiedenste Werke aus dem Arabischen übersetzen, so ordnete Petrus Venerabilis im Jahr 1142/43 die Übersetzung des Korans und anderer islamische Schriften an. Erzbischof Raimund von Toledo (1126-52) der Begründer der „Übersetzungsschule von Toledo“, ließ sich zahlreiche der nach Jahrhunderten arabischer Besetzung vorhandenen Werke übersetzen. Zu den wichtigsten Resultaten der Übersetzungsbewegung im Westen zählt die lateinische Rezeption der Schriften Aristoteles mitsamt den Kommentaren der persischen Philosophen Ibn Sīnā (Avicenna) (ca. 980-1037)<sup>119</sup> und Ibn Rušd (Averroes) (gest. 1198).<sup>120</sup>

Eine spanische Übersetzung von *Kalīla wa-Dimna* wurde erstmals 1493 unter dem Titel *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* in Saragossa, wenig später auch in Sevilla und Burgos, gedruckt. Ob es sich bei dieser Version um eine Übersetzung aus dem Lateinischen oder aus dem Arabischen handelt, war lange umstritten, Pascual de Gayangos bewies schließlich die Abstammung von einer arabischen Quelle.<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Vgl. Burnett, Charles S.F.: „Some Comments on the Translation of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century“. In Craemer-Ruegensberg, Ingrid (Hrsg.): *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Berlin/Boston: De Gruyter 1985, S. 161-171, hier S. 171f.

<sup>117</sup> Vgl. Schlicht, *Die Araber und Europa*, S. 46f.

<sup>118</sup> Vgl. ebd.

<sup>119</sup> Zu Ibn Sīnās Abhandlungen zu Aristoteles, wie auch zu weiteren für die Aristoteles-Rezeption wichtige Gelehrte siehe: Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck 2004.

<sup>120</sup> Vgl. Stohlmann: *Orient-Motive*, S. 125f.

<sup>121</sup> Vgl. Dietrich, Günter: „Beiträge zur arabisch-spanischen Übersetzungskunst im 13. Jahrhundert. Syntaktisches zu *Kalīla wa Dimna*.“ Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. 1937. Druckerei Zahn & Baendel, S. 19f.

### 3.1.1.3 Italien und Sizilien

Bereits ab dem siebten Jahrhundert hatten arabische Überfälle anfangs auf Sizilien, wenig später auf Sardinien, Malta und das italienische Festland stattgefunden. Sizilien wurde im zehnten Jahrhundert zur eigenen Dynastie unter dem Fatimiden-Gouverneur Ḥasan ibn ʿAlī b. Abī l-Ḥasan al-Kalbī.<sup>122</sup> Sizilien und Unteritalien waren bedeutende Begegnungspunkte und Anlaufstelle Gelehrter unterschiedlicher Herkunft.<sup>123</sup>

Im 12. Jahrhundert wurde für Roger II. (1095-1154) von al-Idrisi (1100-1165) das *Kitāb Rudšar* angefertigt, es handelte sich dabei um eine Beschreibung der zur damaligen Zeit bekannten Welt. Der Enkel von Roger II., der Staufer Friedrich II. (1198-1250) pflegte die Kontakte zu muslimischen Herrschern und zeigte starkes Interesse an der orientalischen Kunst und Kultur. Er setzte sich dafür ein, dass die durch seinen Auftrag erstellten lateinischen Übersetzungen arabischer Werke an italienischen Universitäten unterrichtet wurden. Die Übertragung und Tradierung orientalischen Wissens wurde nach Friedrich II. von seinem Sohn Manfred von Tarent, König von Sizilien (reg.1258-1266), und von Seiten des Haus Anjou, den Nachfolger der Staufer, weitergeführt. Im 13. Jahrhundert wurde das medizinische Kompendium von Abū Bakr ar-Rāzī (865-925), bekannt als Rhazes, in die lateinische Sprache übersetzt.<sup>124</sup>

Das Buch *La filosofia morale di Doni* des Italieners Baldo, von späteren Kopisten auch *Novus Esopus* genannt, basiert auf *Kalīla wa-Dimna*. Es wurde in leoninischen Hexametern angefertigt und besteht aus 35 Fabeln, Pro- und Epilog. Dieses Werk soll bereits Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden sein und womöglich auf einer arabischen oder hebräischen Quelle basieren,<sup>125</sup> andere nehmen die lateinische Prosa Johann von Capuas als Quelle an.<sup>126</sup> Eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert befindet sich in der Österreichischen Nationalbibliothek, eine weitere in der Stiftsbibliothek von Heiligenkreuz.<sup>127</sup> Baldos Bearbeitung des *Kalīla wa-Dimna*-Stoffes in italienischer Sprache wurde von Thomas North im Jahr 1570 ins Englische übersetzt.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Schlicht, *Die Araber und Europa*, S. 42f.

<sup>123</sup> Vgl. Stohlmann: *Orient-Motive*, S. 127.

<sup>124</sup> Schlicht, *Die Araber und Europa*, S. 44f.

<sup>125</sup> Vgl. Stohlmann: *Orient-Motive*, S. 128ff.

<sup>126</sup> Vgl. Manitius, Max: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters: Dritter Band: Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*. München: Beck 1931, S. 776f.

<sup>127</sup> Vgl. Hasselhoff, Görge K.: „Zu einigen lateinischen Fassungen des Pañcatantra.“ In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 75-84, S. 77.

<sup>128</sup> Vgl. Ruymbeke: *Murder in the Forest*, S. 221f.

Agnolo Firenzuola übersetzte die spanische Bearbeitung *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* im 16. Jahrhundert ins Italienische (*La prima veste dei discorsi degli animali*), die italienische Übersetzung wurde anschließend ins Französische übertragen.<sup>129</sup> Im Jahre 1583 wurde eine italienische Übersetzung von Symeon Seths Werk angefertigt und unter dem Titel *Del governo de'regni. Sotto morali essempli di animali ragionanti tra loro* veröffentlicht.<sup>130</sup>

Sowohl bei Firenzuola, als auch bei Baldo machen die beiden Schakale Kalīla und Dimna eine interessante Verwandlung durch. Agnolo Firenzuola macht die Schakale zu Schafen, Baldo verwandelt sie in Esel und Maultier. Wiederum basierend auf Baldos Werk, verfasste Thomas North 1570 eine englische Version.<sup>131</sup>

Die frühe Präsenz von *Kalīla wa-Dimna* in Europa wird jedoch nicht nur durch schriftliche Zeugnisse belegt. Auch künstlerische Darstellungen zu den Fabeln aus dem Fürstenspiegel finden sich in Europa wieder. So befindet sich im Treppenhaus des Florentiner Händlers Giuliano Gondi, neben Darstellungen aus *Aesops Fabeln*, vom Künstler Giuliano da Sangallo im 15. Jahrhundert abgebildete Szenen aus den Geschichten von *Kalīla wa-Dimna*.<sup>132</sup>

### 3.1.2 Die hebräische Version des Rabbi Joël

Die Übertragung des *Kalīla wa-Dimna*-Stoffes ins Hebräische diente als Bindeglied und ist, neben der Übersetzung aus dem Arabischen ins Altspanische, einer der wichtigsten Stationen von *Kalīla wa-Dimna* auf der Reise nach Europa. Es sind zwei hebräische Übersetzungen bekannt, von denen Rabbi Joëls<sup>133</sup> für die weitere Übersetzung bedeutender

<sup>129</sup> Vgl. Pellecchia, Linda: „From Aesop’s Fables to the “Kalila wa-Dimna”. Giuliano da Sangallo’s Staircase in the Gondi Palace in Florence.” In: *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 01 January 2011, Vol.14/15, S.137-207, hier S. 184.

<sup>130</sup> Vgl. Pellecchia: *From Aesop to Kalila wa-Dimna*, S. 185.

<sup>131</sup> Siehe dazu: North, Thomas: *The Moral Philosophy of Doni: popularly known as The fables of Bidpai* edited with introduction and notes by Donald Beecher, John Butler, Carmine Di Biase, Ottawa: Dovehouse Editions, 2003.

<sup>132</sup> Vgl. Pellecchia: *From Aesop to Kalila wa-Dimna*, S. 137.

<sup>133</sup> Auch bei der Verbreitung des *Sindbād Nāmeḥ* ist eine hebräische Version von Bedeutung: Von der hebräischen Übersetzung „Mischle Sendebār“ wurde eine lateinische Bearbeitung mit dem Titel „Ystoria de septem Sendebār“ angefertigt, von welchem eine im Jahr 1407 in Oberitalien angefertigte Handschrift erhalten geblieben ist und einige Geschichten daraus in die Exempla-Literatur eingegangen sind. Vgl. Stohmann: *Orient-Motive*, S. 133f.

war und als die älteste hebräische Übersetzung gilt.<sup>134</sup> Das Buch des Rabbi Joël wurde im 12. oder 13. Jahrhundert angefertigt, ein Manuskript davon ist bis heute erhalten geblieben, dieses setzt jedoch erst ab dem dritten Kapitel ein und ist nicht vollständig bis zum Ende des Buches erhalten.<sup>135</sup> Die Handschrift wurde im Jahre 1881 von Derenbourg, mitsamt einer französischen Übersetzung, veröffentlicht.<sup>136</sup>

Eine weitere hebräische Übersetzung wurde von dem Dichter und Gelehrten Jakob ben El'azar (gest. 1233) angefertigt, es handelt sich dabei um eine Bearbeitung in Versform.<sup>137</sup> Das erhalten gebliebene Manuskript besteht insgesamt aus nur acht Kapiteln, wovon vier Einleitungen sind.<sup>138</sup>

### 3.1.3 Johann von Capua

Auf Basis der hebräischen Übersetzung des Rabbi Joël wurde von Johann von Capua zwischen den Jahren 1263 und 1278 eine lateinische Fassung angefertigt<sup>139</sup> und erstmals 1483 in Italien gedruckt.<sup>140</sup> Das Werk beginnt mit dem von Johann von Capua verfassten Vorwort, danach folgen die Einleitung Ibn al-Muqaffa's, und die Geschichte über den Arzt Borzūyeh. Es besteht insgesamt aus 17 Kapiteln.<sup>141</sup> Anfangs noch mit *Liber Kelilae et Dimnae* betitelt, wurde der Name später in *Directorium vitae humanae alias parabolae antiquorum sapientum* („Anweisungen zum Leben oder Beispiele der alten Weisen“) abgeändert. Johann von Capua nimmt zahlreiche Veränderungen am Werk vor, was, neben der Unkenntnis bestimmter Tierarten, auch an nicht allzu guten Hebräisch- und

<sup>134</sup> Vgl. Sadan, Joseph: „Wie sagt man „Schildkröte“ auf Hebräisch? Kalīla wa-Dimna zwischen Arabisch und Hebräisch, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.“ In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 67-74, hier S. 67f.

<sup>135</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, S. 75.

<sup>136</sup> Vgl. Blois: Burzōy's Voyage to India, S. 6.

<sup>137</sup> Vgl. Sadan: Kalīla wa-Dimna zwischen Arabisch und Hebräisch, S. 68f.

<sup>138</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, S. 75.

<sup>139</sup> In seinem eigens verfassten Vorwort bezeichnet Johann von Capua sich selbst als zum Christentum konvertierten Juden. Er schreibt über einen Mann namens Matthäus, gemeint ist damit wahrscheinlich der Neffe von Papst Nikolaus III (1277-1280) Matthäus Rubens Ursinus, weshalb sein Buch zwischen 1263 und 1278 datiert wird. Darüber, wer Johannes von Capua war, wurden einige Vermutungen angestellt. Ein Johannes von Capua erscheint als Verfasser einer Bulle der Päpste Alexander IV. und Urban IV, ein weiterer als Übersetzer von den Werken von Ibn Zuhr und Maimonides. In seinem Artikel beschreibt Hasselhoff, was für und gegen die Zuschreibung zu den genannten Personen steht. Vgl. Hasselhoff: lateinische Fassungen des Pañcatantra, S. 78ff.

<sup>140</sup> Vgl. Ruymbeke: Murder in the Forest, S. 220.

<sup>141</sup> Vgl. Geißler: Wanderwege des Pañcatantra, S. 361f.

Lateinkenntnissen gelegen haben kann. So wird aus dem Star ein Adler, aus dem Mungo ein „hunde- oder katzenähnliches „murilegus“ (Maushund).<sup>142</sup>

Heute sind insgesamt vier Handschriften von Johann von Capuas Übersetzung auffindbar, welche im 15. Jahrhundert verfasst wurden. Sie befinden sich in der Bayerischen Staatsbibliothek in München, in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, im British Museum in London und in Paris in der Bibliothèque nationale de France.<sup>143</sup> Des Weiteren sind Inkunabeldrucke aus dem 15. Jahrhundert vorhanden, welche Johann von Capuas Vorlage zuzuordnen sind. Hasselhoff weist darauf hin, dass alle verfügbaren Handschriften frühestens aus dem 15. Jahrhundert stammen, obwohl seine Übersetzung ins Lateinische im 13. Jahrhundert entstanden sein soll.<sup>144</sup> Insgesamt ist das *Directorium vitae humanae* im 15/16. Jahrhundert in achtzehn Druckausgaben erschienen<sup>145</sup>.

Durch Johann von Capua wurde der Inhalt weiter an die neue Umgebung angepasst und der literarische Stoff, wie Sabine Obermaier es bezeichnet, „entorientalisiert“<sup>146</sup>. Dem europäischen Publikum unbekanntere Tiere wurden ersetzt, der Brahmane wurde zu einem Asketen oder Magier, die meisten Eigennamen verschwanden, werden verballhornt oder auch ausgetauscht, der Inhalt wird aus religiöser Sicht angepasst. Dieser Prozess war, als der Text bei Antonius von Pforr angelangte, bereits fast zur Gänze abgeschlossen.<sup>147</sup>

### 3.1.3.1 Raymond de Béziere

Eine weitere lateinische Version, welche vor allem durch die vorgenommenen Veränderungen am Text nennenswert ist, ist das im 14. Jahrhundert entstandene Werk des Raymond de Béziere.<sup>148</sup> Er fertigte seine lateinische Übersetzung mit dem Titel *Liber regius* um das Jahr 1313 für die französische royale Familie an. Eine altspanische Übersetzung aus dem Jahr 1251, welche Königin Jeanne zuvor von einem Kleriker geschenkt bekommen hatte, diente Raymond de Béziere als Grundlage für seine lateinische Übertragung des *Kalīla wa-Dimna* -Stoffes.<sup>149</sup> Ursprünglich war das Werk von Raymond de Béziere für die Königin

<sup>142</sup> Vgl. Geißler: *Wanderwege des Pañcatantra*, S. 361f.

<sup>143</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, S. 76.

<sup>144</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, S. 77.

<sup>145</sup> Vgl. Monschi: *Kalila und Dimna*, Nachwort der Herausgeber, S. 442.

<sup>146</sup> Obermaier, Sabine: „Das *Buch der Beispiele der alten Weisen* Antons von Pforr.“ In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 85-98, hier S. 86f.

<sup>147</sup> Vgl. Obermaier: *Das Buch der Beispiele*, S. 86f.

<sup>148</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, hier S. 75.

<sup>149</sup> Vgl. Hasselhoff: lateinischen Fassungen des Pañcatantra, hier S. 75.

Jeanne de Navarre bestimmt, da es jedoch erst nach ihrem Tod fertiggestellt wurde, überreichte de Béziere es ihrem Ehemann König Philipp IV. (reg. 1258-1314) und dessen Söhnen.<sup>150</sup> Das besondere an dieser Version ist nicht nur die reichhaltige Illustrierung- es enthielt insgesamt 143 Miniaturen-<sup>151</sup> sondern auch die Tatsache, dass Borzūyeh darin zum Christentum konvertiert:

(...)Burzuya have a vision of Christ, dream of God surrounded by angels, and see himself miraculously in the company of the Virgin and her infant son. Raymond de Béziere used one of his longest textual interpolations, from the twelfth-century Anticlaudianus by Alan of Lille (ca. 1128–1202), to enact and describe the conversion of Burzuya.<sup>152</sup>

An diesem Beispiel ist zu erkennen, dass die Bearbeitung des Fürstenspiegels immer wieder zur Übermittlung religiöser Vorstellungen gebraucht wurde. So wie auch Ibn al-Muqaffa' seine Religionskritik in Borzūyehs Vorrede einfügte, lässt De Béziere Borzūyeh zum Christentum konvertieren und macht aus ihm einen Katholiken. Mit dieser Konversion versucht der Verfasser die Einführung der Geschichtensammlung von *Kalīla wa-Dimna* in den westlichen christlich geprägten Kulturraum zu legitimieren und die in den Geschichten vermittelten Werte zu authentifizieren. An den eigentlichen Erzählungen aus *Kalīla wa-Dimna* nimmt er ebenfalls Veränderungen vor, so bereut Dimna nach seinem Vergehen seine Sünden und bekennt sich zu Gott. In diesem Zusammenhang führt De Béziere eine Auflistung von christlichen Sünden an. Ebenso erweitert De Béziere das Werk um zahlreiche Sprichwörter und Texte aus klassischen und christlichen Quellen, u.a. gliederte er Zitate von Cicero, Ovid und Auszüge aus der Bibel in seine Text ein.<sup>153</sup> In der Einleitung zu Borzūyehs Leben, wird an der Stelle, die eigentlich Borzūyehs erfolglose Suche nach der wahren Religion und seine Hinwendung zu einem asketischen Leben behandelt (siehe Punkt 3.3.), beschrieben, wie Borzūyeh zum Christentum konvertiert, was anhand von fünf der sieben Miniaturen im Werk dargestellt wird.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> Vgl. Luyster, Amanda: „The Conversion of Kalila and Dimna. Raymond de Béziere, Religious Experience, and Translation at the Fourteenth-Century French Court“. In: *Gesta*, 1.3.2017, Vol. 56(1), S. 81-104, hier S. 82.

<sup>151</sup> Vgl. Kinoshita, Sharon: „Translation, empire, and the worlding of medieval literature: the travels of Kalila wa Dimna“. In: *Postcolonial Studies*, 1. Dezember 2008, Vol. 11(4), S. 371-385, hier S. 371.

<sup>152</sup> Luyster: *Conversion of Kalila and Dimna*, S. 82.

<sup>153</sup> Vgl. Luyster: *Conversion of Kalila and Dimna*, S. 84-87.

<sup>154</sup> Vgl. Luyster: *Conversion of Kalila and Dimna*, S. 93. „(T)he third chapter is about these things which Burzuya the physician said about his own deeds, by reciting his origin and whence he had come from his

## 3.1.4 Antonius von Pforr

Bedicht ist vonn den altenn weysen der geslecht der werlt diß buch des ersten in indischer sprach vnd darnach yn die buchstaben der Perßen verwandelt, do von haben es die Arabischen yn ire sprach bracht, furo ist es zu hebraischer zungen bracht vnd zu letzt zu Latein gesetzt vnd yetz in dewtsche zungen geschribenn. Vnd diß buch ist liblicher wort vnd kostlicher rede, da durch die alten haben wollenn ir weyßheit außgissenn, damit sie ire weyßheit durch die wort der vornufft ertzeigenn, vnd habenn diß buch gesetzt auff gleichnis zu reden der thyer vnd der vogel vnd das gethan vmb drey vrsach: Des ersten, das sie sache funden ihres außsprechens, zu dem andern, zu kurtzweyl der lesenden vnd der figuren, dan dar ynne list der vornofftige vnd findet die weysheit, vnd dem schlechten einfeltigen liebet dar ynne die kurtzweil der figuren, zum dritten, wan die lernenden seind geneygt zu lesenn die beyspile vnd sein yn liplich zu lernen vnd behaltlich durch anzeygung der thire vnd vogel.<sup>155</sup>

---

nativity up to the point when he began to philosophize. (...) And it is a chapter about the justice and fear of God and about the love of God and of one's neighbor, and about contempt for the world. What is contained by this chapter is what is the Catholic faith and what things are required for faith; what is hope and what things are required for hope, and what is deserved; what is charity and what is deserving of charity; and how we ought to act around the poor according to the perceptions of the soul, which are two, intellect and feeling, and the five senses of the body, which are sight, hearing, taste, smell, and touch. *And how he was converted to God [conversus est ad Deum] by doing works of charity, by glorifying and praising God, the Creator of all things, by reciting his inscrutable works, which neither the human intellect nor rational argument is capable of understanding, and by invoking divine aid. When he had made this invocation, sleep seized [rapuit] Burzuya, and he fell asleep in the Lord [obdormuit in Domino], and having been snatched [raptus] in paradise at that hour, having been illuminated by the grace of the Holy spirit, he saw celestial places and the celestial citizenry and all the chosen, and the male and female saints of God and the nine orders of angels, as well as God standing in their very midst in his divinity and essence, giving back to each one what is his own, and after a measure of time, how and in what way he was willing to be incarnated and to become God and man, and finally he saw the blessed Mary holding the son of God in her arms. And, roused from sleep [excitatus a sompno], having recalled all the things which he had seen in his vision, he began to think over and to render in his writings, by praising and invoking God and his glorious mother in the most elegant verses, by praying on bended knees face to face with her. And finally he became a hermit, honoring God, leaving behind the corruptible matters of the world for eternal things.*" (Luyster: Conversion of Kalila and Dimna, S. 93)

<sup>155</sup> Pforr, Anton von: Das Buch der Beispiele der Alten Weisen. Kritisch herausgegeben nach der Straßburger Handschrift, mit den Lesarten aller bekannten Handschriften und Drucke des 15. und des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Text. Herausgegeben von Friedmar Geissler. Berlin: Akademie Verlag 1964, Vorrede, S. 1. Er erzählt über die mythologische Entstehungslegende des Buches: „Auff ein zeyt wart dem konig ein buch geschickt, darynn stunt vnter anderm geschriben yn indischer zungen also: Wan es seind yn India hoch berge, dar auff wachssen etlich bawme vnd krewter, wer die erkent vnnd conficiert nach irer gestalt, so wurde dar auß ein ertzney, mit der die thotten mit gotes verhengknis lebendig werden gemacht. (...)Die sprachen, das soliche anzeygung sey yn iren buchern auch funden vnd hetten dar auff furter gesucht so lange, biß sie die außlegung ynn eim buch von den alten weysen von anbegynne der werlit ynn diese meynung funden hetten, also das die hohen berge bedewtten die weysen meister, die bawme vnd krewter sey die kunste vnd hohe vorstentniß, die auß den selben meistern wachssen. Das electuarium, das dar auß conficirt ist, seind die bucher der weyßheit vnd der kunst. Die totten, die man durch medicin erquickt, sein die thorichten vnd vnweysen menschen, die on alle weyßheit vnd erleuchtende vornufft ir leben schlissen, die werden erquickt von dem tode der vnuornufft vnd darnach mit der artzney der weyßheit.“ (Anton von Pforr: Vorrede Buch der Beispiele, S. 5f.)

Antonius von Pforr fertigte im 15. Jahrhundert, basierend auf der lateinischen Version des Johann von Capua, die erste deutsche Version des *Kalīla wa-Dimna* an.

von Pforr war ein Kleriker, der viele Kirchenämter in der Gegend des Oberrheins inne hatte, und wohl aus einer Patrizierfamilie stammte.<sup>156</sup> Er stand in engerer Verbindung zu Herzog Albrecht VI. von Österreich (1418-1463) und dessen Verwandten, so war er unter anderem für Albrechts Frau Mechthild von der Pfalz (1419-1482) tätig gewesen.<sup>157</sup>

Die zwei ersten Inkunabeln von Antonius von Pforrs Buch wurden von Konrad Fyner in Urach im Jahr 1482 gedruckt, drei Wiegendrucke aus den Jahren 1483 und 1484 stammen von Lienhard Holl in Ulm, weitere frühere Drucke aus dem 15. Jahrhundert und Anfang des 16. Jahrhunderts wurden von Hans Schönsperger in Augsburg, bei Konrad Dinckmut in Ulm und bei Hans Grüninger in Straßburg gedruckt. Von letzterer Printausgabe wurde 1529 und 1536 eine Neuauflage herausgegeben, weitere Ausgaben erschienen bei Jakob Fröhlich in Straßburg und bei Nikolaus Basse.<sup>158</sup>

Holzschnitte zu den Drucken stellen Kalīla und Dimna nicht mehr als Schakale, sondern oft als sonderbare Mischwesen mit gedrehten Hörnern dar. Wohl ist dies das Resultat davon, dass die Menschen nicht wussten, um welches Tier es sich bei einem Schakal handelt. In einer Heidelberger Handschrift (Handschrift E aus Chantilly) wird Dimna sogar als Mensch dargestellt. Auf anderen Abbildungen des genannten Manuskripts wurde Dimna im Nachhinein mit Bildern von Rindern oder Ochsen überklebt. Kalīla wird als Rind dargestellt, später ebenfalls als Mischwesen.<sup>159</sup> Diese Darstellung von Tieren als fantastische Chimären, wenn sie den Menschen unbekannt waren, ist keineswegs überraschend, da in fremden Ländern Mischwesen vermutet wurden. „Mit der Wahl der Mischwesen wird somit ein deutlicher Schritt in Richtung „Exotisierung“ des Werkes vorgenommen. (...) Dimna stirbt als fremdartiges Mischwesen.“<sup>160</sup>

Antonius von Pforrs Text dient als Vorlage für die erste niederländische Version aus dem Jahr 1623 und weitere Nachdrucke in Amsterdam im Jahre 1634. 1618 erscheint,

---

<sup>156</sup> Vgl. Elschenbroich, Adalbert: Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit. Band 2: Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der Frühen Neuzeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1990, S. 27.

<sup>157</sup> Vgl. Obermaier: Buch der Beispiele, S. 92.

<sup>158</sup> Vgl. Geißler: Wanderwege des Pantschatantra, S. 363ff.

<sup>159</sup> Vgl. Bodemann-Kornhaas, Ulrike: „Zwischen Mensch und Tier. Kalila und Dimna in illustrierten Handschriften und Drucken des Buchs der Beispiele der alten Weisen Antons von Pforr“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 149-170, hier S. 152f.

<sup>160</sup> Bodemann-Kornhaas: Zwischen Mensch und Tier, S. 167.

basierend auf der deutschen Übersetzung, eine dänische Version von Christen Nielsen (*De gamle Vijses*) und eine tschechische Übersetzung aus dem Jahre 1528.<sup>161</sup> Ebenso wurde Antonius von Pforrs Werk für die Erzählwerke *Schimpf und Ernst* (1522) des Johannes Pauli, Valentin Schumanns *Nachtbüchlein* (1558/59) und Hans Wilhelm Kirchhofs *Wendunmuth* (1563-1603) rezipiert und fand auch Eingang in die Werke des Hans Sachs (1494-1576) und Georg Rollenhagen *Froschmeuseler* (1595).<sup>162</sup>

Motive aus *Kalīla wa-Dimna* finden sich in unterschiedlichsten europäischen Geschichten wieder. Als Beispiel für die Rezeption ist das Motiv des aufgrund von vorschnellem Handeln zu Unrecht getötetem treuen Haustiers zu nennen- im *Pañcatantra* ist es ein Mungo, bei *Kalīla wa-Dimna* ein Wiesel- welches auch in einer Geschichte des walisischen Prinzen Llewelyn aus dem Jahre 1713 vorkommt. Darin wird ein Hund aufgrund falscher Annahmen ungerechterweise getötet.<sup>163</sup>

Der *Kalīla wa-Dimna* -Stoff wurde, wie ersichtlich, unter verschiedensten Titeln tradiert. Oft sind Geschichten daraus nicht auf Anhieb als solche zu erkennen, manchmal verbergen sie sich hinter einem neuen Titel oder gehen in anderen Werken auf. Auf die wichtigsten literarischen Werke, welche unter Einfluss von *Kalīla wa-Dimna* standen, wird im folgenden Kapitel eingegangen.

## 3.2 Einfluss auf die europäische Literatur

### 3.2.1 La Fontaines *Fables*

Bis um das Jahr 1600 schwächte sich die Rezeption von *Kalīla wa-Dimna* in Europa ab, bewahrt wurde in dieser Zeit vor allem das, was sich in manchen Schwankbüchern oder Exempelbüchern erhalten hatte. Im 17. Jahrhundert ist dann, mit dem Beginn des Orientalismus und der von Gaulmin herausgegebenen französischen *Kalīla wa-Dimna*-Übersetzung, wieder ein Aufschwung des Werks zu verzeichnen.<sup>164</sup> Gaulmins *Le Livre des*

<sup>161</sup> Vgl. Geißler: Wanderwege des Panchatantra, S. 366f.

<sup>162</sup> Vgl. Obermaier: Buch der Beispiele, S. 93-96.

<sup>163</sup> Vgl. Marzolph: Kalīla und Dimna in der mündlichen Überlieferung, S. 226.

<sup>164</sup> Vgl. Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): „Von listigen Schakalen und törichtigen Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch

*Lumières ou la Conduite des Rois compose par le sage Pilpay*, erschien im Jahr 1644, unterzeichnet ist es von einem David Sahid von Isfahan.<sup>165</sup>

Jean de La Fontaine (gest. 1695) wirkte zu seiner Zeit als Vermittler zwischen orientalischer und westlicher Fabelliteratur. Er verfasste rund 240 Fabelerzählungen, welche sich auf 12 Bände verteilen. Er verwendete für seine Fabeln fast ausschließlich Geschichten, die bereits vorhanden waren, so entnahm er viele davon den Fabeln Aesops. Seine erste Fabelsammlung erscheint unter dem Titel: *Fables choisies, mises en vers par Jean de La Fontaine*. („Ausgewählte Fabeln, in Verse gesetzt von Jean de La Fontaine“).<sup>166</sup> Es ist wahrscheinlich, dass La Fontaine erstmals im Salon der Madame de La Sablière mit den Fabeln des Bīdpāi in Kontakt gekommen war. In seinem Vorwort zum zweiten Band seiner Fabelsammlung weist er darauf hin, dass er den Großteil davon Bīdpāi verdankt.<sup>167</sup> Von den im Band zwei befindlichen 89 Fabeln können, laut Tilley, nur zwanzig einem orientalischen Ursprung zugeschrieben werden.<sup>168</sup>

*La Livres des Lumières* war La Fontaines Quelle für die Fabeln des *Kalīla wa-Dimna* Stoffes. Diese Übersetzung beinhaltet jedoch nur die ersten vier Kapitel des *Anvār-e Soheylī*, obwohl auch *Kalīla wa-Dimna* -Geschichten aus anderen Kapiteln bei La Fontaine zu finden sind und er deshalb wahrscheinlich auch auf andere Versionen zurückgegriffen hatte. Zu diesen Geschichten aus anderen Quellen zählen „Les deux Perroquets“, „le Roi et son fils“, „La Lionne et l’Ourse“ „Le Marchand, le Gentilhomme, le Pâtre, et le fils de Roi“ und „Le Chat et le Rat“.<sup>169</sup>

### 3.2.2 *Kalīla wa-Dimna* in der Literatur der Aufklärung

Neben der Einflussnahme von *Kalīla wa-Dimna* auf direktem Wege, durch die Übersetzung in europäische Sprachen, fand der Fabelstoff andererseits auch durch La Fontaine und die Auswirkung auf die Fabeldichtung der Aufklärung Eingang in die europäische Literatur. Die

---

Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. und 23. November 2007. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, Vorwort S. 8.

<sup>165</sup> Vgl. Ruymbeke: Murder in the Forest, S. 222.

<sup>166</sup> Vgl. Grimm, Jürgen: „Pilpay fait près du Gange arriver l’aventure“. La Fontaine und die orientalische Fabeltradition.“ In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): „Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. und 23. November 2007. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, hier S. 209.

<sup>167</sup> Vgl. Grimm: La Fontaine und die orientalische Fabeltradition, S. 213ff.

<sup>168</sup> Vgl. Tilley: La Fontaine and Bidpai, S. 21-39.

<sup>169</sup> Vgl. Tilley: La Fontaine and Bidpai, S. 26.

Literatur der Aufklärung, welche vor allem pädagogischen und didaktischen Nutzen haben sollte, nutzte Fabeln als Instrument ihrer Lehren.<sup>170</sup>

In ihrem Artikel „Die Auswirkung des ‘Kalila und Dimna‘ auf die Fabeldichtung der deutschen Aufklärung“ behandelt Haschemi einige Dichter der Aufklärung, welche, auf direkte oder indirekte Weise, von *Kalīla wa-Dimna* beeinflusst wurden. Darunter befinden sich Christian Fürchtegott Gellert, welcher von La Fontaine und La Motte beeinflusst wurden und dem auch das Fabelbuch des Bīdṡpāi bei der Anfertigung seiner Fabeln bekannt gewesen sein sollte. Haschemi bringt Beispiele für ihre Behauptungen und zeigt die Parallelen zwischen *Kalīla wa-Dimna* und den Werken der Fabeldichter der Aufklärung auf. Auch bei Gotthold Ephraim Lessing finden sich Motive, die so oder in ähnlicher Weise auch bei *Kalīla wa-Dimna* zu finden sind. Gottlieb Konrad Pfeffel wurde ebenfalls indirekt von dem orientalischen Fürstenspiegel beeinflusst, da sich dieser an Jean Pierre de Florians Stoffen orientierte, welche dieser auch zum Teil aus Bidpāis Fabeln entnommen hatte.<sup>171</sup>

War zur Zeit der Aufklärung versucht worden, den Horizont der Menschen zu erweitern und sich möglichst unvoreingenommen mit den Regionen außerhalb Europas zu beschäftigen, entstand in der Romantik ein verzerrtes Orientbild,<sup>172</sup> und damit das, was wir heute als Orientalismus bezeichnen:

Die Romantik ihrerseits idealisierte die „Exoten“, sah die außereuropäischen Kulturen in einem verklärten Licht – es wurde Mode, fremde Elemente in die Kunst Europas einzubeziehen. Im deutschen Sprachraum waren Goethe mit seinem west-östlichen Diwan, Rückert mit seiner Übersetzung und Nachempfindung arabischer Lyrik, Mozart mit seinen orientalischen Motiven („türkischer Marsch“) wesentlich daran beteiligt, orientalische Einflüsse zu verarbeiten und einem gebildeten Publikum zu vermitteln. In Frankreich begründete gegen Ende des 18. Jahrhunderts Sylvestre de Sacy die moderne Arabistik als eigenständige Disziplin. Lamartines und Chateaubriands Orient-Reiseberichte erregten die Phantasie eines für die Reize morgenländischen Zaubers empfängliches Publikums.<sup>173</sup>

1816 war der Orientalist Silvestre de Sacy der Erste, welcher die arabische Version von *Kalīla wa-Dimna*, basierend auf sieben Handschriften, unter dem Titel: *Calila et Dimna ou*

<sup>170</sup> Vgl. Haschemi: Persische Rezeption von Kalīla und Dimna, S. 195.

<sup>171</sup> Vgl. Haschemi, Faranak: „Die Auswirkung des ‘Kalila und Dimna‘ auf die Fabeldichtung der deutschen Aufklärung“. In: Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2006 Mar, Vol.16, p.6.1. [http://www.inst.at/trans/16Nr/06\\_1/haschemi16.htm](http://www.inst.at/trans/16Nr/06_1/haschemi16.htm) Zugriff 2.01.18

<sup>172</sup> Vgl. Schlicht: Die Araber und Europa, S. 165.

<sup>173</sup> Schlicht: Die Araber und Europa, s. 165.

*Fables de Bidpai, en arabe; précédées d'un mémoire sur l'origine de ce livre, et sur les diverses traductions qui en ont été faites dans l'orient* veröffentlichte<sup>174</sup> Der Großteil der Handschriften, welche De Sacy verwendete, stammen aus der Zeit um das Ende des 15. Jahrhunderts,<sup>175</sup> jedoch behandelte er die Quellen, die er für sein Werk heranzog, wenig kritisch.<sup>176</sup>

### 3.2.3 Akademische Auseinandersetzung

Obwohl die Bekanntheit der Fabeln aus *Kalīla wa-Dimna* in der breiten Bevölkerung abklang, gab es dennoch im 19. Jahrhundert noch eine akademische Auseinandersetzung mit den Texten.

Aus einem Briefwechsel zwischen August Wilhelm Schlegel und Jacob Grimm aus dem Jahre 1834 geht hervor, dass *Kalīla wa-Dimna* den Gelehrten immer noch geläufig war. In mehreren Briefen tauschen sie sich über das Buch *Reinhart Fuchs* Jacob Grimms aus. Interessant dabei ist die unterschiedliche Haltung der beiden Korrespondenten zum orientalischen Fabelmaterial. Im Briefwechsel erklärt Schlegel die Ursprünge des Stoffes.<sup>177</sup> Während Jacob Grimm versucht, die Fabeltradition eher nach Europa zu verlagern, setzt sich Schlegel, mit nachvollziehbaren Argumenten, für die bedeutende Rolle der orientalischen Fabeltradition ein, so schreibt er:

Das Baktrische und Syrische Reich konnten wohl eine Brücke bilden, aber ich vermüthe weit frühere Verpflanzungen Indischer Dichtung. Woher haben die Griechen ihre sieben Weisen? Sie konnten ja nicht einmal über die Personen einig werden. Die sieben Weisen Indiens sind uralte, und als die Sterne des großen Bären an den Himmel versetzt. Ist nicht Aesop selbst eine morgenländische Fabelfigur? Auf die Erfindung des Reinhart, diese biographische Zusammenstellung von Fuchs und Wolf habe ich von Seiten Indiens nicht den mindesten Anspruch zu machen: beide sind keine Indischen Fabelthiere, und scheinen überhaupt die Einbildungskraft der Dichter wenig beschäftigt zu haben, wiewohl die Namen der classischen Sprache nicht fehlen. Freilich die Rolle des Fuchses spielt so ziemlich der Schakal, doch scheinen die Sitten der beiden Gattungen noch beträchtlich verschieden zu seyn. Die heutigen Bengalen nennen

<sup>174</sup> Vgl. Dietrich: arabisch-spanischen Übersetzungskunst, S. 16.

<sup>175</sup> Vgl. Hottinger: HOTTINGER, Arnold: Kalila und Dimna: Ein Versuch zur Darstellung der arabisch-altspanischen Übersetzungskunst. Bern: A. Francke AG 1958, S. 2.

<sup>176</sup> Vgl. Hottinger: Kalila und Dimna Übersetzungskunst, S. 3.

<sup>177</sup> Vgl. Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; August Wilhelm von Schlegel an Jacob Grimm; 05.01.1834 bis 09.02.1834; Briefe von und an August Wilhelm Schlegel. Gesammelt und erläutert durch Josef Körner. Bd. 1. Zürich u.a. 1930, S. 509–515.; URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/briefid/748>; S. 510, Datum des Zugriffs: 21.04.2018.

den Fuchs einen kleinen Schakal. Ich bin mit ihnen über den Grundsatz einig, daß man nicht unnützer Weise Entlehnungen annehmen muß. Doch scheint mir folgendes ein untrügliches Kennzeichen zu seyn. Wenn in zwei Exemplaren derselben Fabel eine andre Thiergattung substituirt wird, so ist die Erfindung gewiß da zu Hause, wo die Handlung am besten mit der Naturgeschichte übereinstimmt. In den sieben weisen Meistern rettet ein Hund das Kind in der Wiege, indem er eine Schlange tödtet, und wird dafür von seinem Herrn aus Mißverständniß umgebracht. Die Fabel steht im Hitôpadêsa, aber da ist es eine Art Wiesel, viverraichneumon, ein beliebtes Hausthierchen, dessen Feindschaft mit den Schlangen in Indien sprüchwörtlich bekannt ist. Hier könnten wir freilich dieses Kennzeichen entbehren, denn jenes Buch ist ja ausgemacht eine über Constantinopel nach Europa gebrachte Indische Dichtung. Vermuthlich nach einer Persischen Übertragung, denn in dem Griechischen Text heißt der Vater des verläumdeten Prinzen, Cyrus.<sup>178</sup>

August Willhelm Schlegel versucht Jacob Grimm zu erläutern, wie weit die orientalische Fabeltradition zurückreicht und spielt auf Aesops östlichen Ursprung an.

Denn, dass der Herkunftsort des Aesop unmittelbar an den „orientalischen“ Kulturkreis grenzt, wenn er sich nicht sogar schon darin befindet oder zumindest in dessen Übergangsbereich liegt, darf nicht außer Acht gelassen werden. Aus diesem Grund wäre es nicht sinnvoll, die beiden Fabeltraditionen zu sehr voneinander zu trennen.

Schlegel spricht des Weiteren die Wanderung der Fabelmotive anhand der bereits zuvor genannten Geschichte über das treue Haustier an.

An diesem Brief lässt sich die offene Einstellung Schlegels gegenüber der orientalischen Fabeltradition erkennen. Dass sich Jacob Grimm sehr kritisch demgegenüber verhält, ist in seinen Briefen deutlich erkennbar:

Ihre verheissenen aufschlüsse über den ursprung der 1001 nacht werden ohne zweifel das verhältnis der morgenländischen überlieferung zu der europäischen in ein neues licht setzen. Ich habe Sie darin nicht ganz gegen mich, dass ich von der arabischen und persischen dichtkunst nicht übertrieben vortheilhaft denke. Aber ich urtheile bloss nach versionen.<sup>179</sup>

Und auch bereits in einem Brief aus dem Jahr zuvor bringt Jacob Grimm seine Einstellung gegenüber der orientalischen Literatur zum Ausdruck:

---

<sup>178</sup> Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; August Wilhelm von Schlegel an Jacob Grimm; 05.01.1834 bis 09.02.1834, S. 512.

<sup>179</sup> Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; Jacob Grimm an August Wilhelm von Schlegel; 26.01.1834; Schmidt, Ludwig: Briefe Jacob Grimms an August Wilhelm Schlegel. In: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29 (1904), URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/>; S. 165, Datum des Zugriffs: 21.04.2018.

Mich freute unter anderen vorzüglich Ihre Aeusserung über den Werth der persischen und arabischen Literatur, die mir von jeher den Eindruck von Bisamduft und Schminke gemacht hat, aus dem ich mich immer gern in die gesunde und natürliche Luft unserer europäischen Dichtungen zurückzog. Wer möchte sich alle Speisen mit Rosenwasser und Zimmt vorsetzen lassen! Von der indischen Poesie kann man hingegen sagen, dass sie sich der abendländischen Natur und einfacheren Färbung viel mehr nähert als jene.<sup>180</sup>

Mit der Verwendung der Begriffe „Bisamduft“, „Schminke“, „Rosenwasser“ und „Zimt“ bedient sich Jacob Grimm eines orientalismus-geprägten exotischen Bildes des Orients. Dieser Briefwechsel zeugt nicht nur von den unterschiedlichen Auffassungen zur orientalischen Literatur, sondern lässt noch darüber hinaus erkennen, dass das Werk *Kalīla wa-Dimna* bzw. das *Pañcatantra* im 19. Jahrhundert, wenigstens in den gelehrten Kreisen, noch präsent war und Interesse auf sich zog.

Das in den Briefen thematisierte Werk *Reinhart Fuchs*, welches 1834 erstmals erschien, besteht aus einer Sammlung von Fuchsfabeln und Abhandlungen über den Gattungsbereich. Im Buch enthalten ist ein Kapitel über „fremde thierfabeln“, in welchem sich Jacob Grimm unter anderem mit den Fabeln Aesops und dem *Kalīla wa-Dimna* Stoff auseinandersetzt.

Der Frage nach dem Ursprung der Tierfabeln geht Grimm in seinem Werk *Reinhart Fuchs* nach. Er schreibt darin über die Herkunft der Fabel:

Lassen sich griechische und indische übereinstimmende thierfabeln aus weit höherem alterthum nachweisen, so wird dadurch die thunlichkeit einer zurückführung des deutschen epos auf einen bestimmten act deutscher geschichte vollends abgeschnitten. Dafür aber haben wir seine erborgung von jener seite her entweder einzugestehen oder abzuwehren.<sup>181</sup>

Mit seiner Einordnung der aesopischen Fabel unter die Kategorie der „fremden thierfabel“ distanziert er sich von der griechischen Fabeltradition. Als den Fabeln Aesops zuzurechnen ist nach Grimm die Fabel „löwe, hirsch und fuchs“, in welcher der Fuchs versucht, den

---

<sup>180</sup> Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; Jacob Grimm an August Wilhelm von Schlegel; 17.09.1833; Schmidt, Ludwig: Briefe Jacob Grimms an August Wilhelm Schlegel. In: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29 (1904), S. 163–164. hier S. 164; URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/>; Datum des Zugriffs: 21.04.2018.

<sup>181</sup> GRIMM, Jacob: Reinhart Fuchs. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1834. Hildesheim: Olms Verlag 1974, S. CCLX.

Hirsch durch List zum Löwen zu bringen, damit dieser seine Eingeweide und sein Herz fressen kann.<sup>182</sup> Diese Geschichte findet sich auch bei *Kalīla wa-Dimna* unter dem Titel „Vom kahlen Löwen, dem Fuchs und dem Esel“. Die Geschichte „beutetheilung“, in welcher der Löwe dem Fuchs und dem Esel aufträgt, die Beute gerecht zu teilen, und der kluge Fuchs dem Löwen seinen „Löwenanteil“ zuspricht, führt er ebenfalls auf Aesop zurück. Grimm weist auch darauf hin, dass sich die Geschichte über den kranken Löwen und die Medizin aus Herz und Ohren vom Esel in den indischen Fabeln finden.<sup>183</sup> Auch hier geht Grimm kritisch mit den orientalischen Quellen um und möchte jener Fabeltradition die Herkunft der Geschichten nicht zuerkennen:

Niemand wird in der brunnengeschichte, in der vom kranken und vom furchtsamen löwen, in der vom gefärbten fuchs einen wirklichen zusammenhang zwischen morgenländischer und deutscher überlieferung miskennen. nur folgt daraus wieder nicht die zulässigkeit einer äußerlichen herleitung dieser von jener, vielmehr eine auf urverwandschaft des indischen und deutschen volksstamms gestützte ähnlichkeit.<sup>184</sup>

Grimm nennt an dieser Stelle auch eine Geschichte von dem Löwen, dem Stier und den Fuchs, die dem ersten Kapitel aus *Kalīla wa-Dimna* sehr ähnelt, und die er dem orientalischen Fabelgut zugesteht:

diese fabel findet sich nicht unter denen Äsops, sondern bei Themistius orat. 3 (Flexiae 1613 p. 86. Par. 1618 p. 90), der sie aber für eine äsopische ausgibt. sie berührt sich auch nicht mit unserm sagenkreis, wol aber mit dem morgenländischen. Zwei befreundete stiere weiden zusammen, der löwe fürchtet sie, und beredet den fuchs seine list anzuwenden, daß sie sich veruneinigen und ihm als beute zufallen.<sup>185</sup>

All die Fabeln Aesops behandelt Grimm in dem Kapitel „fremde thierfabeln“. Er distanziert sich also von Aesops Fabeln und behandelt sie im selben Kapitel wie die orientalischen Geschichten. Grimm schreibt den deutschen Fabeln ein starkes Gewicht im Vergleich zu anderen Fabeltraditionen zu:

---

<sup>182</sup> Vgl. Grimm: Reinhart Fuchs, S. CCLIX- CCLXVI.

<sup>183</sup> Vgl. Grimm: Reinhart Fuchs, S. CCLXXVI.

<sup>184</sup> Grimm: Reinhart Fuchs, S. CCLXXIX.

<sup>185</sup> ebd., S. CCLXIII.

Und wenn man auch geneigt ist eine ältere uns verloren gegangene recension der äsopischen fabel, vollkommener als die in den nachher erfolgten samlungen, namentlich der planudischen, zuzugeben, wird sie doch auf keinen fall so bedeutend davon abgewichen sein, daß sie ausreichte, die weit vollere und innerlich zusammenhängende gestaltung der deutschen thiersage befriedigend zu erklären. kaum vermag ich zu glauben, daß andere völker was sie bei sich selbst erzeugen konnten, erst aus Griechenland eingeführt hätten, und was wir später reichhaltiger und sinnvoller unter ihnen entwickelt finden einer ärmeren fremden grundlage zu danken haben sollen. warum hätten sie eben solche thierfabeln aus Constantinopel mitgebracht, nicht andere weit ansprechendere griechische dichtung? umgekehrt, warum wäre den Deutschen, die eine von griechischer und überhaupt ausländischer poesie unabhängige heldensage besaßen, keine einheimische thierfabel eigen gewesen?<sup>186</sup>

Jacob Grimm versucht die Gewichtigkeit der deutschen Tierfabeln zu betonen, die ihm zufolge, auch teilweise ohne den Umweg über die griechischen Fabeln, durch andere Texte beeinflusst wurden. Die Erzählung über den Schakal, der in Indigo-Farbe fällt und sich als König unter den Schakalen preisen lässt - welche sowohl im *Pañcatantra*, als auch in dem ursprünglich in Sanskrit verfasstem und von dem in Indien lebenden persischen Dichter Naḥṣabī im 14. Jahrhundert als *Tuṭī Nāmeḥ* (Papageienbuch) übersetzten Sammlung vorkommt-, findet sich laut Grimm nicht in Aesop, jedoch sehr wohl in der deutschen Fabeltradition in den Geschichten „Der gelbgefärbte Renart“ oder „sich schwarzfärbende Renart“ und in „die schwarzgefärbte katze“), was wiederum vom Einfluss der orientalischen Fabeln zeugt.<sup>187</sup>

Das *Anvār-e Soheylī* von Kāšefī, welches, wie bereits erwähnt, vor allem in England im 19. Jahrhundert noch Verbreitung fand, erfuhr ebenfalls alsbald die Ablehnung einiger Gelehrter, da der Stil des Werks dem Zeitgeschmack nicht mehr entsprach; es galt schon bald als zu aufgeblasen und übertrieben formuliert.<sup>188</sup> E.G. Browne schreibt über das *Anvār-e Soheylī* in seinem Werk *Literary History of Persia*, welches in vier Bänden erschienen ist,:

To us, though not always to our ancestors, as witness the Euphuists of Elizabethan days, artificial prose is, as a rule, distasteful; and if we can pardon it in a work like the Arabic Maqāmāt of al-Ḥarīrī or the Persian Anwār-i-Suhaylī, written merely to please the ear and display the writer's command of the language, we resent it in a serious work containing information of which we have need. It is a question how far style can be described absolutely as good or bad,

<sup>186</sup> Grimm: Reinhart Fuchs, S. CCLXVIF.

<sup>187</sup> Vgl. Grimm: Reinhart Fuchs, S. CCLXVI-CCLXXV.

<sup>188</sup> Vgl. Ruymbeke: Kāshefī's Anwār-e Sohayli. S. 312.

for tastes differ not only in different countries but in the same country at different periods, and a writer deemed admirable by one generation is often lightly esteemed by the next (...).<sup>189</sup>

Van Ruymbeke bezeichnet Brownes Einstufung als „un-academic subjectivity“<sup>190</sup>, sie spricht von fatalen Auswirkungen seines Urteils für die Verbreitung des *Anvār-e Soheylī*: „The story of the rejection of AS [*Anvār-e Soheylī*] is an extreme example of academic *partis pris* and E.G. Browne stands at the root of a century and a half of disregard for a first-class text.“<sup>191</sup>

Auch im Nachwort der deutschen Übersetzung von Monšīs Werk schreiben die Herausgeber, das *Anvār-e Soheylī* von Kāšefī sei „in einem dem damaligen Geschmack entsprechenden, sehr überladenen, schwülstigem Stil gehalten“<sup>192</sup>

Eine Geschichte aus dem *Anvār-e Soheylī* fand auch Eingang in Sir William Jones *A Grammar of the Persian Language* aus dem Jahr 1771. Er wählte dafür die Geschichte über den Gärtner, die Nachtigall und die Rose („Hekāyat-e bāgbān-o bolbol“) aus,<sup>193</sup> welches für Van Ruymbeke eine schlechte Wahl darstellte, und Mitschuld an der Unbeliebtheit und dem Desinteresse am Werk haben könnte:

Jones's choice is lightweight and it induces an impression that the whole text similarly lacked in interest (...) The text was accepted unconditionally for many years as the best learning tool for the acquisition of the language, covering the range from the easy colloquial to the most refined expressions. The second result of Jones's choice is that the emphasis on its rich style thus also resulted in leaving it vulnerable to the pendulum of fashion and taste, and to irrational condemnations on grounds of aesthetic likes and dislikes.<sup>194</sup>

Als im 18. und 19. Jahrhundert, wie bereits unter Punkt 2.2.3 erwähnt, vor allem durch die Wissenschaftler Hertel und Edgerton versucht wurde, das *Pañcatantra* zu rekonstruieren, wurden auf mehr oder weniger glaubwürdige Mittel zurückgegriffen, so dass das *Pañcatantra*, wie es uns heute vorliegt, nicht ohne kritischen Blick betrachtet werden sollte. Diese Rekonstruktionsweise wurde von manchen Wissenschaftlern stark kritisiert, so

---

<sup>189</sup> Browne, Edgard G.: *A Literary History of Persia. Volume IV Modern Times (1500-1924)*. Cambridge: University Press 1930 (reprinted), S. 412.

<sup>190</sup> Ruymbeke: *Kāshefī's Anvār-e Sohayli*. S. 313.

<sup>191</sup> ebd.

<sup>192</sup> Monschi: *Kalila und Dimna*, Nachwort der Herausgeber, S. 442.

<sup>193</sup> Vgl. Ruymbeke: *Kāshefī's Anvār-e Sohayli*. S. 314.

<sup>194</sup> Ruymbeke: *Kāshefī's Anvār-e Sohayli*. S. 318.

spricht Christine van Ruymbeke im Zusammenhang mit der *Pañcatantra* Forschung von “a number of uncertainties which made room for tempting scholarly hypotheses, later adopted as truths.”<sup>195</sup> Die unbefriedigenden Ergebnisse und die umstrittene Rekonstruktion führte dazu, dass die wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem literarischen Stoff stark zurückgingen und heute fast zum Stillstand gekommen sind:

The enormous excitement for the early discoveries around the extant versions of the text in several cultural and linguistic areas came to a brutal standstill several decades ago. This is probably due to disappointing results, to an overly-complicated field, and to new attitudes in scholarly literary research. (...) The topic became so daunting that it no longer entices research and for the last half-century has come to a standstill.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Ruymbeke: *Kāshefi's Anvār-e Sohayli*, S. 325.

<sup>196</sup> Ruymbeke: *ebd.*, S. 321f.

## 4 Vergleich zur Rezeptionsgeschichte

Anhand der dargestellten Rezeptionsgeschichte lässt sich ermessen, welche eine starke Verbreitung der Fabelstoff von *Kalīla wa-Dimna* nicht nur im Orient, sondern auch in Europa fand. Es zählte zu den wichtigsten orientalischen Werken, die Eingang in die europäische Literatur fanden, was durch die Aufklärungsliteratur und La Fontaines Fables bestätigt wird. Spätestens im 19. Jahrhundert klingt jedoch das Interesse, mit Ausnahme der wissenschaftlichen Beschäftigung, von welcher der Briefwechsel zwischen Schlegel und Grimm zeugt, in der breiten Bevölkerung ab. Dies geht auch aus dem Vorwort Philipp Wolffs zu der Ausgabe der Fabeln Bidpāis aus dem Jahre 1837 hervor:

Schwer ist es zu begreifen, daß ein Buch wie vorliegendes der Fabeln Bidpais, dem der Orient wie der Occident seine Bewunderung gezollt, ein Buch, das wohl nächst der Bibel in die meisten Sprachen der Welt übersetzt ist, ein Buch, das ganze Völker begeisterte und dem Könige und Fürsten Aufmerksamkeit und Huldigung schenkten,- schwer zu begreifen ist es, sage ich, daß ein solches Buch bei uns in solches Dunkel der Vergessenheit geraten ist, daß außer Gelehrten vom Fach Niemand mehr eine Kenntnis von demselben hat.<sup>197</sup>

Und noch ein neuerer Hinweis zeugt von der stark abgeschwächten Popularität *Kalīla wa-Dimnas*: „Und doch kann man mit einiger Sicherheit annehmen, daß die meisten im Westen unserer Tage noch nie von diesem Buch gehört haben werden, während sie ohne Zweifel zumindest von den Upanischaden und dem Veda gehört haben.“<sup>198</sup>

Um den Ursachen dafür auf den Grund zu gehen, wird nun versucht, in folgendem Kapitel einen Vergleich zur Rezeption der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* und *Aesops Fabeln* in Europa anzustellen, um daraus mögliche Gründe für den Abbruch der Verbreitung von *Kalīla wa-Dimna* zu erkennen.

---

<sup>197</sup> Wolff, Philipp: „Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpais. Stuttgart: Scheible's Buchhandlung 1837. S. XV.

<sup>198</sup> Wood: Kalila und Dimna, S. 9.

#### 4.1 Tausendundeine Nacht

*Tausendundeine Nacht*, vor allem in der Bearbeitung von Galland, ist ohne Zweifel das Werk, das am stärksten dem Orientalismus-geprägten Orientbild entspricht. Gingrich fasst Saids Äußerungen zum „klassischen Orientalismus“ wie folgt zusammen:

Der Islamische Orient ist hier stets ein fernes Territorium in Übersee. Die dort lebenden Menschen sind Untergebene, welche die europäische Überlegenheit teils dankbar annehmen, oder sich auch verbittert und erfolglos dagegen wehren. Dies ergibt folgerichtig die künstlerische Konstruktion eines grundsätzlich anderen kulturellen Areals, das von kontrastreicher Differenz zu Europa gekennzeichnet ist. Im klassischen europäischen Orientalismus ist diese „Differenz der Unterlegenheit“ des Orients markiert durch Alles, was den europäischen Bildungsbürgern der Zeit daheim unerreichbar ist. Gefahr und Abenteuer, Sinnlichkeit und verbotene Erotik lauern im Orient dieser europäischen Imaginationen. Solchermaßen benützt der klassische Orientalismus die islamische Welt als Metapher und Projektionsleinwand, um sowohl die koloniale Dominanz Europas zu legitimieren, wie auch um eigenes Verbotenes dorthin auszulagern. Eigene Stimmen hat die islamische Welt in diesen Werken kaum, ein realistisches Bild von ihr suchen wir darin meist vergeblich.<sup>199</sup>

Laut Gingrich sei jedoch die akademische Auseinandersetzung mit dem Orient zum Teil von diesem Orientbild getrennt zu betrachten, da es auch einige Orientalisten gab, die sich für ein realistischeres Orientbild einsetzten<sup>200</sup>, man denke dabei an August Wilhelm Schlegel in den Briefen an Jacob Grimm. Außerdem sei darüber hinaus zu beachten, dass es im 19. Jahrhundert in der englischen Literatur den Versuch gab, eine positive Darstellung des Orients zu präsentieren. Er nennt in diesem Zusammenhang die „Turkish Tales“ von Lord Byron. Nicht außer Acht zu lassen sei ebenfalls, dass Europa nicht nur die Rolle der Herrscher einnimmt, sondern dass ein nicht unbeachtlicher Teil Europas auch zu den Beherrschten gehörte, man beachte dabei nur die Ausmaße des Osmanischen Reichs. Gingrich unterscheidet darüber hinaus einen, wie er es nennt, „frontier orientalism“, welcher vor allem auf die Grenzgebiete zum Osmanischen Reich anzuwenden sei.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Gingrich, Andre: „Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik“. In: Dostal, Walter / Niederle, Helmuth A. / Wernhardt, Karl R. (Hrsg.): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposions. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie*, Band 9. Wien: WUV-Universitäts-Verlag 1999, S. 29-34.

<sup>200</sup> Vgl. Gingrich: *Identitäten und Orientbilder*, S. 30.

<sup>201</sup> Vgl. Gingrich: *Identität und Orientbilder*, S. 30f. „Wenn sich der klassische Orientalismus in Kunst und Kultur Englands, Frankreichs, der Niederlande oder Italiens primär an die einheimischen Oberschichten wendet, so ist der „Grenzland“-Orientalismus nicht bloß eine Sache der Oberschichten, sondern ebenso auch

Edward Said (...) has shown (...) that the relationship between Islam and Christianity, or East and West, has been essentially political from its earliest beginning. Ever since the encounter between the Greeks and the Persians in the fifth century BC, the East has always been represented by the West in hostile terms. Said argues that the literature of the West has served to define, formulate and indeed enhance this hostile relationship throughout. The literature of Greece, for example, represented Persia as a despotic power that needed to be curbed and eventually subdued. Even then, information was not neutral, but sought to enforce itself and to shape men's minds.<sup>202</sup>

Wenn wir nun den Fürstenspiegel *Kalīla wa-Dimna* in Hinblick auf die Beziehung zwischen Orient und Okzident betrachten, stellt sich die Frage, ob es politische Ursachen haben könnte, dass *Tausendundeine Nacht* in den Köpfen der Menschen in Europa noch immer präsent ist, *Kalīla wa-Dimna* jedoch vergessen wurde. Die Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* können heute nicht ohne Berücksichtigung des Orientalismus betrachtet werden, wie das folgende Kapitel aufzeigen wird:

[...] the Orient is not an inert fact of nature. It is not merely there, just as the Occident itself is not just there either. [...] „Orient“ and „Occident“ are manmade.<sup>203</sup>

#### 4.1.1 Antoine Gallands *Nuits*

Die Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* sind wohl, anders als die aus *Kalīla wa-Dimna*, beinahe jedem Kind und jedem Erwachsenen in Europa bekannt. Obwohl die Rezeption der beiden Werke heute so unterschiedlich ausfällt, gibt es doch zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Sammlungen. Auch bei *Tausendundeiner Nacht* liegt höchstwahrscheinlich ein indischer Ursprung vor. Die Sammlung der Geschichten stammt wahrscheinlich aus der Zeit der Sasanidenherrschaft in Persien und trug den Titel *Hezār afsāne* (Tausend Geschichten), welche dann weiter unter dem Titel *Alf layla* (Tausend

---

eine Sache der Volkskultur. Wenn der klassische Orientalismus exotische und erotische Abenteuer in Übersee als Hauptsujets hat, so kennzeichnen den frontier orientalism vor allem Geschichten von Blut und Boden.“ (Gingrich: Identitäten und Orientbilder S. 31.)

<sup>202</sup> Sharafuddin, Mohammed: *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*. London, New York: I.B. Tauris Publishers 1994, Introduction xiii-xxxv, hier S. xiii.

<sup>203</sup> Said: *Orientalism*, S. 4f.

Nächte) im arabischen Raum Verbreitung fand; die tausendunderste Nacht wurde erst später dem Titel hinzugefügt.<sup>204</sup> Die iranische Version *Hezār afsāneh* wird bereits bei Ibn an-Nadīm (gest. nach 988) und al-Masʿūdī (gest. 956) erwähnt, des Weiteren findet das Werk Erwähnung in der *Kalīla wa-Dimna* Bearbeitung von al-Yamanī und bei Abū Hayyān al-Tauhīdī (gest. 1023) in seinem *Kitāb al-Imtāʿ wa'l-muānasa* („Buch der Freude und Herzlichkeit“). Der persische Titel wurde ins Arabische mit *Alf ḥurāfa* übersetzt, was ein Genre von fantastischen unglaublichen Geschichten bezeichnet. Das älteste noch vorhandene arabische Manuskript stammt aus dem 15. Jahrhundert.<sup>205</sup> Was für die Europäer als fantastisch und exotisch galt und starken Anklang fand, wurde von den Gelehrten im Orient oft nur wenig geschätzt. So bezeichnete Ibn an-Nadīm die Erzählungen aus *Tausendundeine Nacht* als wertlose dumme Geschichten.<sup>206</sup> Das älteste Fragment in persischer Sprache ist auf 879 datiert. Es gibt einen großen Gehalt an Geschichten persischen Ursprungs in dem Konvolut, außerdem findet sich darin häufig die stereotype Figur des persischen Händlers und des Zoroastrer Priesters.<sup>207</sup>

Im Jahre 1704 präsentierte Antoine Galland (1646-1715) seine „Übersetzung“ der Geschichten ins Französische unter dem vollständigen Titel *Les Mille et une Nuit[s], contes arabes traduits en françois*; es war die erste Übersetzung in eine europäische Sprache. Die Übersetzung ins Französische kann als initiales Ereignis für die Orientbegeisterung und den Orientalismus in Europa gewertet werden.<sup>208</sup> Diese hatte maßgebliche Auswirkungen auf die Sichtweise des Westens auf den Osten.

Herausgegeben wurde Gallands Bearbeitung von *Tausendundeiner Nacht* von der Witwe des Druckers und Herausgebers Claude Barbin, dessen Buchladen sich vor allem auf

---

<sup>204</sup> Vgl. Marzolph, Ulrich: *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. ix-xvi, hier S. ix.

<sup>205</sup> Vgl. Marzolph, Ulrich: „The Persian Nights: Links between the Arabian Nights and Iranian Culture“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 221-243, S. 222.

<sup>206</sup> „Arabische Gebildete aus der Generation meiner Lehrer stimmten dem Urteil des Bagdader Gelehrten Ibn an-Nadīm zu (Ende 10. Jh. – ihm verdanken wir die älteste substantielle Erwähnung von *1001 Nacht*): *kitāb ḡatt, bārid al-ḥadīṯ*, ein wertloses Buch mit albernen Geschichten“. Das bedeutet nicht, dass sie das Buch nicht mochten, dass sie nicht gern die Geschichten lasen oder anhörten; sie taten es aber mit schlechtem Gewissen.“ (Grotzfeld: *1001 Nacht in Europa*, S. 29.)

<sup>207</sup> Vgl. Marzolph: *The Persian Nights*, S. 223-227.

<sup>208</sup> Vgl. Yamanaka, Yuriko/ Tetsuo Nishio: „Introduction: The Imagined Other and the Reflected Self“. In: Yamanaka, Yuriko/ Tetsuo Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights and Orientalism. Perspectives from East & West.* London, New York: I.B. Tauris 2006, S. xv-xvii, hier S. xv.

den Druck von Märchen und Reisegeschichten spezialisiert hatte.<sup>209</sup> Gallands Publikation basierte auf einer syrischen Handschrift und, worauf später noch eingegangen werden wird, auf den mündlichen Überlieferungen eines syrischen Maroniten.<sup>210</sup> Im 18. und 19. Jahrhundert gehörte es zu den verbreitetsten Büchern in Europa, die darin vorkommenden Motive und Figuren wurden in die europäische Literatur mit aufgenommen. Als Grund dafür, dass sich die Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* so gut an die europäische Literatur adaptieren ließen, nennt Polaschegg die „weitreichenden stilistischen und formalen Transformationen, die der arabische Text unter Gallands Übersetzerhänden erfuhr. Denn diese Hände bildeten ihn zu einer Sammlung höfisch-galanter Literatur um.“<sup>211</sup> Auffällig ist, dass mit der Verbreitung der *Nuits* die Rezeption von *Kalīla wa-Dimna* abnimmt. Es könnte sein, dass die Popularität der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* zur Verdrängung von *Kalīla-wa Dimna* beitrugen.

Ob man Gallands Bearbeitung tatsächlich als Übersetzung bezeichnen sollte, in Anbetracht der Änderungen und Anpassungen, welche er am Text vornahm, bleibt umstritten. Auch hier erfolgte von Seiten Gallands eher die Schöpfung, wie zum Teil auch bei den *Kalīla wa-Dimna* Geschichten, einer für Europa angepasste Version des Erzählstoffes:

„In seiner Vorbemerkung zum ersten Band gibt Galland an, er sei vom Text seiner Vorlage nur in den Fällen abgewichen, wo es seiner Meinung nach die bienséance, der Anstand gebot, doch in Wirklichkeit hat er die Erzählungen auch in vielen Punkten modifiziert, wo es die raison, die Vernunft, die innere Stimmigkeit der Geschichten erforderte – nebenbei gesagt: nicht immer zum Schaden der Geschichten, deren innere Stimmigkeit während der langen Überlieferungszeit manchmal gelitten hatte. Schwererwiegend als diese kleinen redaktionellen Änderungen: Er hatte keine Bedenken, in seine Übersetzung Geschichten einzufügen, die sich nicht in seiner Vorlage befanden. Kurz: er verfuhr mit dem Text von 1001 Nacht genauso wie mit einem von ihm selbst verfassten Text: er verbesserte ihn und änderte ihn ab, wenn er es für nötig hielt. (...) Was ich verdeutlichen will, ist, dass Europa von Anfang an keine Bedenken hatte, 1001 Nacht an Europa zu assimilieren.“<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Vgl. Sironval, Margaret: „The Image of Sheherazade in French and English Editions of the Thousand and One Nights“. In: Yamanaka, Yuriko/ Tetsuo Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights and Orientalism. Perspectives from East & West*. London, New York: I.B. Tauris 2006, S. 219-264, hier S. 220.

<sup>210</sup> Vgl. Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter 2005, S. 152f.

<sup>211</sup> Polaschegg: *Der andere Orientalismus*, S. 153.

<sup>212</sup> Grotzfeld, Heinz: „Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. 1001 Nacht in geteiltem Besitz von Orient und Okzident.“ In: OSIGUS, Anke (Hg.): *Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha*. Münster: Lit Verlag 2005, S. 9-30, hier S. 10.

Gallands *Les Mille et une Nuits* umfassen insgesamt zwölf Bände, jedoch beruhen nur die ersten acht Bände auf dem arabischen Manuskript der *Alf layla wa-layla*, bzw. auch auf anderen arabischen Quellen. Die Geschichten in den übrigen vier Bänden wurden von Galland dem Corpus hinzugefügt, darunter befinden sich auch die Geschichten von Aladdin und Ali Baba, welche heute als zwei der wohl populärsten Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* gelten. In den letzten Bände stützte sich Galland auf die mündliche Überlieferung durch Hannā, einem syrischen Christen aus Aleppo, welchen Galland bei dem Reisenden Paul Lucas kennenlernte. Er schrieb die Zusammenfassungen der insgesamt zwölf Geschichten in sein *Journal* und erhielt vermutlich noch zusätzlich Kopien von Geschichten über „Ali Baba“ und andere.<sup>213</sup>

It is quite telling that in common apprehension a few stories have become more or less synonymous for the Arabian Nights. Notably, these were stories that prior to Galland's text had never belonged to the collection and do not figure in pre-Galland Arabic manuscripts.<sup>214</sup>

Es gibt keinen vertrauenswürdigen arabischen Text von „Ali Baba“, welcher älter als Gallands französischer Text wäre. Lediglich eine handschriftliche Version auf Arabisch, veröffentlicht durch den Orientalisten Duncan B. Macdonald (1863-1943), befindet sich in der Bodleian Library in Oxford; bei dieser handelt es sich jedoch um eine arabische Übersetzung von Antoine Gallands französischem Text.

Galland formte sein Werk stark um, obwohl er in seinem *Avertissement* beschreibt, dass der Text nur an jenen Stellen bearbeitet wurde, bei denen es keine andere Möglichkeit gab:

[S]ans avoir essayé la fatigue d'aller chercher ces peuples dans leurs pays, le lecteur aura ici le plaisir de les voir agir et de les entendre parler. On a pris soin de conserver leurs caractères, de ne pas s'éloigner de leurs expressions et de leurs

---

<sup>213</sup> Dieses Verhalten Gallands scheint noch umso eigenartiger, wenn man bedenkt, dass er im Vorwort zum neunten Band schrieb, dass er nach der Veröffentlichung des achten Bandes erfuhr, dass sich darin zwei Geschichten befänden, die aus dem Türkischen von dem Orientalisten François Pétis de la Croix übersetzt wurden, die nicht dem *Tausendundeine Nacht*-Stoff angehörten. Er betonte, dass diese in der zweiten Edition entfernt werden würden. Vgl. Larzul, Sylvette: „Further Considerations on Galland's Mille et une Nuits: A Study of the Tales Told by Hannā.“ In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 17-31, hier S. 17ff.

<sup>214</sup> Marzolph: *The Arabian Nights*, S. 5.

sentimens ; et l'on ne s'est écarté du texte que quand la bienséance n'a pas permis de s'y attacher.<sup>215</sup>

Das Werk ist voll von Leitmotiven, die auch heute noch zu den stereotypen Begriffen zur Beschreibung des Orients zählen, es finden sich darin Übertreibungen und Superlative. All die noch heute rekurrenten Orientalismus-geprägten Vorstellungen über den Orient finden sich bei Galland wieder: das Mittagsgebet, zahlreiche Phrasen, die sich auf Gott beziehen, die Moschee, der Khan, das Badehaus, das Sofa, Eunuchen, verschleierte Frauen, Derwische, Gold und Edelsteine.<sup>216</sup> Zu den Veränderungen im Werk schreibt Sironval:

Indeed, the tales have been transformed several times: first orally, then in writing, later recombined, and collected for the first time in Iraq around the tenth century. They were then repeated and enlarged with other tales and then re-collected in Egypt in the fourteenth century. By the end of the eighteenth century, new manuscripts were drawn up, including the Nights as we know them now in their complete edition. Manuscripts, translations, editions of the Nights bring new variants as the story passes on from one translator to another, from one edition to another, and from one illustrator to another. This transmission is linked to historical, cultural and social developments.<sup>217</sup>

Die Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* wurden zum Sinnbild des Orientalismus. Die Figur Scheherazade passt ideal in die exotisch-erotische Vorstellung der Europäer:

Es gibt jedoch auch ein entgegengesetztes Orientbild, das zur Zeit allerdings weniger Öffentlichkeit genießt. Der Orient war in der Wahrnehmung des Westens stets das Andere, das Fremde – die Antithese zum Eigenen. Auf diese Weise wird er einerseits zum Ort der Bedrohung europäischer Kultur. Gleichzeitig und andererseits aber ist er auch Ort für abendländische Sehnsüchte nach exotischen Utopien. Seit der Romantik gilt der Orient in der Sicht schwärmender Reisender vor allem als Faszinosum, ist er ein Märchenland. Solche Vorstellungen dokumentieren zahllose Werke von europäischen Künstlern in Poesie, Musik, Malerei und Architektur seit dem 19. Jahrhundert. Der Orient bietet Stoff für Sinnlichkeit und Ausschweifung – und dazu gehören

---

<sup>215</sup> Galland, Antoine: *Les Mille et Une Nuits*, Le Normant, 1806, S. 35f.

“Without getting involved in tiring procedures to go and meet these people in their own countries, here the reader will enjoy seeing them take action and hearing them talk. We have made a point of preserving their characters and of providing a close reflection of their expressions and feelings; the text has only been altered when propriety did not allow us to be faithful to the original words”. Übersetzung aus Larzul: *Galland's Mille et une Nuits*, S. 21.

<sup>216</sup> Zu den Leitmotiven siehe: Larzul: *Galland's Mille et une Nuits*, S. 23-27.

<sup>217</sup> Sironval: *Image of Sheherazade*, S. 219.

natürlich auch erotische Phantasien, deren Symbol schlechthin der Harem darstellt. (Vgl. Said, 1981; Rodinson, 1991; Kappert, 1993)<sup>218</sup>

Gallands Werk, welches er der Bibliothèque du Roi vermachte, umfasste insgesamt 281 Nächte.<sup>219</sup> Im Jahr 1790 wurde erstmals in *Die Blaue Bibliothek aller Nationen* von Friedrich Justin Bertuch Schriften zu den arabischen Quellen von *Tausendundeiner Nacht* veröffentlicht.<sup>220</sup> Der angesehene Orientalist Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), wurde beauftragt, eine vollständige Sammlung der Geschichtensammlung zu finden, 1806 beendete er seine französische Übersetzung einer vollständigen Sammlung und veröffentlichte eine Auflistung der Geschichten in den Heften *Fundgruben des Orients*.<sup>221</sup> Josef von Hammer-Purgstall betitelte sein Werk mit *Der Tausend und einen Nacht noch nicht übersetzte Märchen, Erzählungen und Anekdoten*. 1824/25 erschien erstmals die *Breslauer Ausgabe*, eine texttreue deutsche Übersetzung basierend auf der arabischen Quelle.<sup>222</sup> Hammer-Purgstall ist zugleich der einzige bedeutende Zeitgenosse Gallands, welcher Kritik an dessen Vorgehensweise geäußert hatte; Galland habe, so Hammer-Purgstall, „die Ordnung von 1001 Nacht durcheinander gebracht“.<sup>223</sup>

England war das erste europäische Land, in welchem Gallands *Les Mille et une Nuits* übersetzt wurden. Im Jahre 1706 entstand eine anonym verfasste Übersetzung welche den Titel „Grub Street“ Edition trägt, die Betitelung bezieht sich auf die „Grub Street“, eine Gegend in London, in welcher graue Literatur und Minderheitenliteratur gedruckt wurde. Ab 1728 verbreitete sich Gallands Werk in ganz England, dann auch in Halifax, Montreal, Philadelphia, New York und Sydney. Es wurden noch weitere Übersetzungen von Gallands Text ins Englische von Richard Gough (1798), Reveren Forster (1802) und G.S. Beaumont (1808) angefertigt.<sup>224</sup>

---

<sup>218</sup> Schmidt, Bernd: „Der Orient – Fantasia 1001 Nacht – oder wie Touristen Fremdes sehen und verstehen“. In: Dostal, Walter / NiederleI, Helmuth A. / Wernhart, Karl R. (Hrsg.): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposions. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie*, Band 9. Wien: WUV-Universitäts-Verlag 1999, S. 107-126, hier S. 111.

<sup>219</sup> Vgl. Grotzfeld: *1001 Nacht in Europa*, S. 11-17.

<sup>220</sup> Vgl. Polaschegg: *Der andere Orientalismus*, S. 154f.

<sup>221</sup> Vgl. Grotzfeld: *1001 Nacht in Europa*, S. 11-17.

<sup>222</sup> Vgl. Polaschegg: *Der andere Orientalismus*, S. 154f.

<sup>223</sup> Vgl. Grotzfeld, Heinz: „Creativity, Random Selection, and pia fraus: Observations on Compilation and Transmission of the Arabian Nights“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective*. Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 51-63, hier S. 60.

<sup>224</sup> Vgl. Sironval: *Image of Sheherazade*, S. 221ff.

Die ältesten zugänglichen Fragmente zu den Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* können nicht weiter als bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zurückverfolgt werden, jedoch finden sich Erwähnungen über die Geschichten in Quellen des zehnten Jahrhunderts bei dem Historiker al-Masʿūdī und bei Ibn an-Nadīm.<sup>225</sup>

Eine wichtige Rolle in der Beschäftigung mit der Suche nach einem vollständigen Text und den orientalischen Manuskripten spielten unter anderem Edward William Lane, John Payne und Richard Burton.<sup>226</sup> Sie erstellten neue Übersetzungen ins Englische auf Basis des arabischen Textes (Lane 1839, Payne 1882 und Burtons 1885).<sup>227</sup>

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen die wichtigsten deutschen Übersetzungen des Werkes. Der Orientalist Enno Littmann fertigte erstmals eine „vollständige und unverkürzte“ deutschsprachige Übersetzung von *Tausendundeine Nacht* aus dem Arabischen an, welche beim Insel Verlag erschien.<sup>228</sup> Gallands *Les Mille et une Nuits* wurde in Form einer freien Übertragung von Johann Heinrich Voß ins Deutsche übersetzt.<sup>229</sup> Weitere Übersetzungen folgten von Max Henning bzw. von Felix Paul Greve.<sup>230</sup> Die Bearbeitung Gallands blieb jedoch, vor allem in Frankreich, weit verbreitet.<sup>231</sup>

Der Stoff aus *Tausendundeiner Nacht* verbreitete sich sehr rasch in Europa und bildete die Inspirationsquelle für unterschiedliche Kunstformen.<sup>232</sup> Zwischen 1880 und 1920 sind über 40 Kindereditionen zur Geschichtensammlung erschienen. Zahlreiche Filme behandeln die Motive aus den Erzählungen, zu nennen sind z.B. Ernst Lubitschs *Sumurun* 1920, Fritz Langs *Der müde Tod* 1921 oder *Das Wachsfigurenkabinett* 1924 von Paul Leni. Laut Haase eignet sich die farbenfrohen, exotischen Motive sehr für die bildende Darstellung.<sup>233</sup>

---

<sup>225</sup> Vgl. Grotzfeld: Creativity, Random Selection, and pia fraus, S. 51.

<sup>226</sup> Vgl. Grotzfeld: 1001 Nacht in Europa, S. 21.

<sup>227</sup> Vgl. Sironval: Image of Sheherazade, S. 222f.

<sup>228</sup> Zu den Verschieden Ausgaben von 1001 Nacht, siehe: Grotzfeld, Heinz / Grotzfeld, Sophia: „Orientalische und Europäische Druckausgaben“: In: Osigus, Anke (Hg.): Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha. Münster: Lit Verlag 2005, S. 39-48.

<sup>229</sup> Vgl. Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 153.

<sup>230</sup> Vgl. Haase, Donald: „The *Arabian Nights*, Visual Culture, and Early German Cinema“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 245-260, hier S. 245.

<sup>231</sup> Vgl. Grotzfeld: 1001 Nacht in Europa, S. 11-17.

<sup>232</sup> Vgl. Marzolph: *The Arabian Nights*, S. 4.

<sup>233</sup> Vgl. Haase: *The Arabian Nights and Cinema*, S. 245-260.

Betrachtet man die zahlreichen Neuausgaben zu *Tausendundeiner Nacht* wird ersichtlich, dass auch im 20. und im 21. Jahrhundert die Geschichten noch sehr präsent und populär sind.<sup>234</sup>

#### 4.1.2 Vergleiche zu *Kalīla wa-Dimna*

Um erkennen zu können, welche Faktoren einen Beitrag dazu geleistet haben könnten, dass sich die moderne Rezeptionsgeschichte der beiden Werke so maßgeblich voneinander unterscheidet, ist es vorerst notwendig zu zeigen, weshalb es sich anbietet, *Tausendundeiner Nacht* und *Kalīla wa-Dimna* miteinander zu vergleichen; die Gemeinsamkeiten müssen betrachtet werden, um anschließend auf mögliche Unterschiede schließen zu können. Bei beiden Werken ähnelt sich die anfängliche Rezeption, und die Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht*, ebenso wie *Kalīla wa-Dimna*, waren zahlreichen Veränderungen im Laufe der Überlieferungsgeschichte ausgesetzt:

The Nights of the ninth century are not identical to those of the fifteenth century, and those of the fifteenth century are quite different from those of the eighteenth century. Similarly, the French translation by Antoine Galland, published 1704-17, differs from its Arabic source text, and the translation by Joseph Charles Mardrus, published 1899-1904, differs both from the Arabic text and from Galland's translation. In modern literary criticism, the Nights were never considered as a specific book compiled by an individual author. On the contrary, they were regarded as a work in progress that acquired its content and character in the process of an open development in which different authors could contribute and introduce their own variations. The result, in today's terminology, is a complex "literary creation."<sup>235</sup>

Es gibt viele Parallelen zwischen den beiden Werken, die sowohl im syntaktischen Aufbau, als auch in der Rezeptionsgeschichte der beiden Werke zu finden sind. Beide Erzählungen sind indischen Ursprungs und hatten einst eine ähnlich starke Popularität. Bei beiden Werken liegen unterschiedliche Bearbeitungen und Versionen vor, auch bei *Tausendundeiner Nacht* wurde, besonders durch Galland, auf unterschiedliche Manuskripte zurückgegriffen, jedoch folgte auch hierbei eine ausgiebige Suche nach einem möglichst

<sup>234</sup> Siehe dazu auch: Osigus, Anke/ Grrotzfeld, Heinz: „Europäische Übersetzungen“. In: Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha. Münster: Lit Verlag 2005, S. 49-64.

<sup>235</sup> Chraibi, Aboubakr: „Galland's "Ali Baba" and Other Arabic Versions“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): The Arabian Nights in Transnational Perspective. Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 3-15, hier S. 3.

authentischen Text.<sup>236</sup> Es ist auch zu erwähnen, dass Geschichten aus dem *Kalīla wa-Dimna*-Kontext ihren Weg in manche Sammlungen von *Tausendundeiner Nacht* fanden.<sup>237</sup>

Der strukturelle Aufbau beider Werke beinhaltet eine äußere Rahmengeschichte, in welche zahlreiche Sub-Erzählungen eingewoben sind. Unterscheidend sind hierbei laut Van Ruymbeke jedoch die Zeitphasen, die zwischen den Geschichten liegen. Die Erzählungen in *Kalīla wa-Dimna* werden am Stück berichtet, während es in den Erzählungen von Scheherazade immer wieder Unterbrechungen gibt, und nur Nacht für Nacht die Geschichten weitererzählt werden. Es gibt für den König als Zuhörer immer wieder Zeitphasen, in denen er die Möglichkeit hat, die Lektionen der zuvor gehörten Geschichte zu überdenken.<sup>238</sup>

In beiden Werken steht die Belehrung einer Person durch die Erzählungen einer anderen im Zentrum des Geschehens. In den Geschichten von *Tausendundeiner Nacht* ist es der zuerst grausame König Shahryār, der belehrt wird. Nacht für Nacht verbringt er mit einer Jungfrau und lässt diese, nachdem die Nacht vorüber ist, hinrichten. Als Geschichtenerzählerin tritt Scheherazade, die Tochter des Wesirs, auf, welche sich gemeinsam mit ihrer Schwester zum König aufmacht. Sie erzählt ihm jede Nacht eine Geschichte.<sup>239</sup> Jede der Geschichten endet so spannend, dass der König, gefesselt von der Frage, wie es wohl weitergeht, Scheherazade am Leben lässt, bis er sich schließlich besinnt. Bei *Tausendundeine Nacht* fungiert Scheherazade als Erzählerin, welche durch ihre außergewöhnliche Schönheit der erotisch-exotischen Vorstellung von einer orientalischen Frau in der Darstellung des Orientalismus sehr genau entspricht. Im Gegensatz dazu tritt bei *Kalīla wa-Dimna* der kluge alte Brahmane Bidpāi als Lehrer auf.

There are two essential similarities between the umbrella-story of the Arabian Nights and the Panchatantra: one, that they are both stories about storytelling; and two, that they are both stories about the relationship between the teacher and the taught. The storyteller is the teacher in the Nights, and the teacher is the storyteller in the Panchatantra.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Vgl. Naithani, Sadhana: "The Teacher and the Taught. Structures and Menaing in the "Arabian Nights" and the "Panchatantra". In: *Marvels & Tales*, 1. Jänner 2004, Vol. 18(2), S. 272-285, hier S. 272f.

<sup>237</sup> Zum Beispiel findet sich in der deutschen Übersetzung von Max Henning die Geschichte „Von den zwei Tauben“ aus dem *Kalīla wa-Dimna*. Siehe: Fischer, Hans W.: *Tausend und eine Nacht*. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning Deutsche Buch-Gemeinschaft: Berlin und Darmstadt 1958.

<sup>238</sup> Vgl. Ruymbeke: *Kāshefi's Anvar-e Sohayli*, S. xxix.

<sup>239</sup> Vgl. Naithani: *The Teacher and the Taught*, S. 275.

<sup>240</sup> Naithani: *The Teacher and the Taught*, S. 283.

Scheherazade führt dem König Shariyār vor Augen, weshalb er ein schlechter Herrscher ist und bringt ihm durch ihre Geschichten bei, welche Eigenschaften ein Herrscher besitzen sollte. Robert Irwin bezeichnet *Tausendundeine Nacht* als „overblown and out-of-control example of the literary genre of mirror-for-princes“<sup>241</sup>. Er sieht die Geschichtensammlung als schlecht ausgeführten Fürstenspiegel.

Irwin betont die wichtige Rolle der Tierfabeln in *Tausendundeiner Nacht*:<sup>242</sup>

Some of the moralizing about contentment with one's lot, avoidance of bad advice, and so forth in the Nights comes in the form of animal fables. One such group of fables follows "The Tale of the Birds and Beasts and the Carpenter" (...) The general burden of these tales is minding one's own business, resorting to prayer, quietism, and resignation to one's fate. (...) The second batch of animal fables, framed within the story of "King Jali`aad of Hind and His Wazir Shimas," are not explicitly linked with the doctrines of the Brethren of Purity, but they contain similar public service messages-trust in God, trust in those of one's fellow men who are worthy to be trusted, and so forth. Although these fables are notionally addressed to a king, it seems plain that their real target audience is much humbler folk.<sup>243</sup>

Die Hauptforderungen sind in vielen der Geschichten die Unterwerfung unter Gott, das Schicksal und den Herrscher.<sup>244</sup> Hier finden wir also eine deutliche Abweichung zu der Botschaft in *Kalīla wa-Dimna*. Während bei *Tausendundeiner Nacht* oft Unterwerfung und Demut gefordert sind, lehnen sich Dimna und andere Fabelfiguren gegen eben diese Ordnung auf.

In political theory and in storytelling in the Nights, a despot could be improved by good servants who provided him not only with good advice but also with stories that were conducive to political virtue. In the ideal kingdoms of the Nights, the wise prince, on the one hand, will beware of ghouls, wicked stepmothers, and apparently pointless interdictions (of the whatever-you-do-don't-go-through-that-door kind). On the other hand, the ideal ruler will listen to sagacious advice.<sup>245</sup>

---

<sup>241</sup> Irwin, Robert: „Political Thought in the *Thousand and One Nights*“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective*. Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 103-115, hier S. 103.

<sup>242</sup> Vgl. Irwin: *Political Thought*, S. 107.

<sup>243</sup> Irwin: *Political Thought*, S. 107.

<sup>244</sup> Vgl. Irwin: *Political Thought*, S. 108.

<sup>245</sup> Irwin: *Political Thought*, S. 109.

Dennoch ist eine gewisse List in der Verhaltensweise der Protagonistin Scheherazade nicht abzustreiten, welche, obwohl in der Situation der Schwächeren gegenüber dem mächtigen König, versucht, durch ihre spannenden Erzählungen dem Tod zu entgehen.

Nach Irwin finden sich in *Tausendundeiner Nacht* auch vereinzelt Geschichten, die sich gegen das Establishment richten. Als Beispiel nennt er eine Fabel, welche aus der Enzyklopädie *Rasā'il* der sogenannten Iḥwān aṣ-ṣafā', der „Brüder der Reinheit“ stammte. Es handelte sich dabei um eine geheime Gruppierung von Philosophen im zehnten und elften Jahrhundert in Basra, welche sich zur Untermauerung ihrer Aussagen in ihrem *Rasā'il* auf Tierfabeln stützten. Die sechste Geschichte über die Vögel, die Tiere und den Zimmermann ist auf das *Rasā'il* der Iḥwān aṣ-ṣafā' zurückzuführen. Es werden Missstände aufgezeigt, auch hier bedient man sich der Tiere. In Bezug auf die Geschichte der Brüder der Reinheit sagt Irwin<sup>246</sup>:

In this remarkable and quite lengthy story, which dominates the volume of the encyclopedia devoted to the subject „On How the Animals and Their Kinds Are Formed, “the animals, birds, and fishes combine to bring a court case against humanity at the court of the King of the Jinn, seeking to have humanity condemned for its cruelty, waste of resources, and environmental heedlessness. But, while it is accurate to describe it as an ecological fable, this is only part of the story. A careful reading suggests that the Brethren of Purity were using their animal mouthpieces in this story to denounce not just human cruelty to animals but also human cruelty to humans. The fable amounts to an attack on society as it was constituted in the tenth century, as it denounces war, enslavement as a consequence of war, gross inequalities in wealth, lack of charity, overclever shyster bureaucrats, politically ambitious ‘ulamaa’, corrupt judges, and the tyrannical caliphs who commit all conceivable crimes- murder, debauchery, and robbery – driven by excessive greed. The animals, victims of mankind, also symbolize the blindly obedient masses.<sup>247</sup>

Wenn auch viele der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* einem Orientalismus-Klischee entsprechen, finden sich auch darin Geschichten politischer Denkweise und oppositionellen Gedankenguts, jedoch herrschen die von Galland hinzugefügten Geschichten zu sehr in den Köpfen der Leserschaft vor und verdrängen dadurch diejenigen anderen Inhalts. Gemäß Irwin gibt es im *Tausendundeine Nacht*-Corpus ebenso Geschichten, die eine alternative Gesellschaft darstellen. Als Beispiel nennt er die Geschichte von Abdullah dem Fischer und Abdullah dem Meermann:

---

<sup>246</sup> Vgl. Irwin: *Political Thought*, S. 110.

<sup>247</sup> Irwin: *Political Thought*, S. 110.

In this story the fisherman is introduced by the merman to the marvels of the deep, including merfolk's society. The merfolk, who dwell in numerous underwater cities, do not buy or sell, they have no use for precious stones, and they practice free love. They are in effect communists. I hardly need to add that the communism of the merfolk was presented as something to be marveled at, one of many marvels of the deep, rather than something to be emulated. But any kind of reference to communism in premodern Islamic period, most notably Ibn al-Muqaffac, were fascinated by Mazdak, a sixth-century (and therefore pre-Islamic) Persian communist insurgent who was alleged to have fought for communal access to women and property (Crone, "Kavad's Heresy").<sup>248</sup>

Zusammenfassend kann man also sagen, dass sich durchaus politisches Gedankengut und aufbegehrendes Verhalten in mancher der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* wiederfinden und diese somit deutlich Ähnlichkeiten zu *Kalīla wa-Dimna* aufweisen. Die dem Corpus durch Galland hinzugefügten Geschichten sind jedoch so stark zu typischen Vertretern der Sammlung geworden, dass vielleicht auch jene ursprünglich der Sammlung angehörigen Geschichten, genau wie *Kalīla wa-Dimna*, in Vergessenheit gerieten, während Gallands Beiträge mehr Verbreitung und Interesse erlangten. Es ist möglich, dass Gallands *Nuits*, die zum Vorschein kamen als die Erinnerung an *Kalīla wa-Dimna* langsam verblasste, auch einen Teil zur Verdrängung der Geschichten über die beiden Schakale beitrug.

## 4.2 Aesops Fabeln

Benfey beschreibt in seinen Studien zum *Pañcatantra*, dass der Ursprung der Volkserzählungen, welche nicht einer griechischen Herkunft zuzuordnen sind, in Indien liegt. Nach Geißler wurde diese Behauptung Benfeys durch die Entdeckung des altägyptischen Zweibrüdermärchens auf dem *Papyrus d'Orbiney* widerlegt.<sup>249</sup> Obwohl es auch andere Belege zu Tiergeschichten vor Aesop gibt, wie die babylonischen Tieranekdoten auf den sumerischen Schrifttafeln, wird Aesop oft als Anfangspunkt der Fabeltradition, besonders der europäischen, angesehen. In den Fabeln beweist der Sklave Aesop, wie er durch kluges Handeln und den geschickten Einsatz von Sprache und Geschick die Mächtigen

<sup>248</sup> Irwin: *Political Thought*, S. 111.

<sup>249</sup> Vgl. Geißler: *Wanderwege des Pañschatantra*, S. 356f.

überlistet. Deshalb ist es nachvollziehbar, weshalb die Fabeln Aesops sich als Instrument für Redner bewährten. Die noch greifbaren Aesop-Texte können maximal bis ins erste oder zweite Jahrhundert nach Christus zurückverfolgt werden, in der Zeit soll die älteste zugängliche Fabelsammlung, die *Collectio Augustana*, entstanden sein.<sup>250</sup>

Der Fabeldichter Phaedrus, welcher in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts nach Christus zu datieren ist, übernimmt den Kern seiner Fabeln einer Sammlung Aesops, und fertigt, darauf basierend, Fabeln in Versen an. Für ihn sind die Fabeln ein Werkzeug der Unterdrückten, er kritisiert die ungerechte Verteilung von Reichtum. Neben dem Element des Kampfes zwischen Macht und Unterdrückten, kommt bei Phaedrus nun ein moralischer Aspekt und der Konflikt zwischen Gut und Böse hinzu; das Böse und Macht tritt beinahe immer gemeinsam auf. Auch Babrios entnimmt seine in Versen verfassten Fabeln in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts zum großen Teil der Aesop zugeschriebenen Sammlung. Was sich nun in der Botschaft der Fabeln bei Babrios verändert, ist, dass sich der Kampf, der sich bei Phaedrus noch äußerlich zwischen zwei Parteien abspielt, nur mehr ein Konflikt in dem Protagonisten selbst ist, und dieser mit Entscheidungen und Werten zu ringen hat. Babrios Fabeln haben auch den Weg in die Schulen gefunden, was durch Überlieferungen aus dem dritten Jahrhundert belegt wird. Phaedrus Fabeln wurden durch seinen Bearbeiter Romulus bekannt, die Fabeln des Babrios durch den Bearbeiter Avian<sup>251</sup>, bei diesem reduziert sich der Fokus immer mehr auf die „zu kluger Bescheidung ratenden Lebenslehre“<sup>252</sup>. Die *Romulus*-Sammlung welche im fünften Jahrhundert verfasst wurde, bestehend aus 98 Prosafabeln Aesops, wurde nach dem römischen Kaiser Romulus Augustulus (reg. 475-476) benannt, welcher eine Einleitung zum Werk verfasste. Als Basis dafür diente wohl Phaedrus Text. Durch diese Ausgabe erlangte Phaedrus Bekanntheit im Mittelalter. Als zweite Quelle für den *Romulus-Aesop* soll ein *Aesopus latinus* gedient haben, was womöglich eine volkstümliche Version zu der *Collectio Augustana* war.<sup>253</sup> Der *Romulus-Aesop* teilt sich in zwei Redaktionen, dem „*Recensio gallicana*“ und dem „*Recensio vetus*“. Berühmt wurde der Text vor allem dank der Verbreitung durch den Gelehrten Vinzenz von Beauvais (ca. 1190-1264). Im elften Jahrhundert erscheint eine

---

<sup>250</sup> Vgl. Grubmüller, Klaus: *Meister Esopus. Untersuchung zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter*. München: Artemis Verlag 1977, S. 48ff. Siehe auch: Adrado, Francisco Rodriguez: *History of the Graeco-Latin Fable*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers (3 Bände) 1999-2003.

<sup>251</sup> Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 52-60.

<sup>252</sup> Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 60.

<sup>253</sup> Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 61-65.

Prosafassung des Textes, die heute als *Romulus Nilantinus* bekannt ist. Darin ist eine christlich geprägte Hinwendung zur Unterteilung in Gut und Böse in den Epimythien erkennbar.<sup>254</sup>

Als weitere wichtige Texte sind der *Esop* von Marie de France (gest. ca. 1200) aus dem 12. Jahrhundert, welcher auf dem *Romulus Nilantinus* basiert, der *Novus Aesopus* von Alexander Neckam (gest. 1217) und der *Anonymus Neveleti* aus dem 12. Jahrhundert in England zu nennen, wobei das letztgenannte Werk verstärkt Eingang in den Schulunterricht fand. Aufgrund des Erfolgs des *Anonymus Neveleti* kam es lange nicht zu Neubearbeitungen.<sup>255</sup>

#### 4.2.1 Aesop in Mittelalter und Humanismus

Die Fabeln in der griechischen Literatur dienten bis hinein in die Zeit des römischen Reiches zur „narrativen Exemplifizierung“<sup>256</sup> von in Werken getätigten Äußerungen der Verfasser. Zu diesem Zwecke wurden die Fabeln ungefähr vom siebten bis hinein ins vierte Jahrhundert vor Christus verwendet, danach wurden sie aus dem Kontext gelöst und zu eigenständigen Prosawerken umgewandelt und in Sammlungen zusammengeführt.<sup>257</sup>

Wie bereits erwähnt, fanden Aesops Fabeln vor allem durch Phaedrus und die *Romulus*-Ausgabe eine starke Verbreitung im Mittelalter.<sup>258</sup> Die Fabeln des Aesop ließen sich auch sehr gut in die christliche Glaubenslehre und die Predigten einbauen. In der Zeit des Humanismus erlebten die griechischen Fabeln einen Aufschwung, das Interesse lag dabei an der

Wiedergewinnung des antiken Fabelgutes in seinem vollen Umfang, vor allem der jahrhundertlang verschollenen griechischen Fabeln, und um die Wiederherstellung der bereits bekannten in ihrer ursprünglichen Gestalt durch neue Fassungen in einem von allen Barbarismen gereinigten Latein<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 66-70.

<sup>255</sup> Vgl. ebd., S. 72-85.

<sup>256</sup> Holzberg, Niklas: „Äsop und die griechisch-römische Fabeltradition“. In: Fansa, Mamoun/ Gruewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 11-22, hier S. 12.

<sup>257</sup> Vgl. Holzberg: Äsop und die griechisch-römische Fabeltradition, S. 12.

<sup>258</sup> Vgl. Elschenbroich, Adalbert: Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit. Band 2: Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der Frühen Neuzeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1990, S. 4f.

<sup>259</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 35.

Eine wichtige Rolle nahmen die Fabeln auch in den Schulen ein, so war das Sammelwerk von Joachim Camerarius (1500-1574), erschienen erstmals im Jahre 1538, welches er selbst in seinem Unterricht am Gymnasium in Nürnberg verwendete, bis hinein ins 18. Jahrhundert ein wichtiges Lese- und Lehrbuch.<sup>260</sup> Im Lateinunterricht wurden anhand der Fabeltexte unterschiedliche stilbezogene Schreibtechniken gelehrt, die Zeugnisse der Verwendung von Fabeln im Unterricht sind bis ins dritte Jahrhundert nach Christus mit den Leidener Wachstafeln zurückzuverfolgen.<sup>261</sup>

Die deutschsprachigen Fabeln liegen zuerst in Versen vor, erst im 15. Jahrhundert werden Prosafassungen angefertigt. Eine wichtige Rolle spielten die Fabeln auch in der Sittenlehre von Hugo von Trimberg (gest. ca. 1313) in *Der Renner*, in welchem er eine Moraldidaktik als Lehrgedicht über die sieben Hauptsünden anfertigte und in sein Werk Fabeln „abschreckender Wirkung“ einbaute.<sup>262</sup>

Der *Ulmer Aesop* von Heinrich Steinhöwel (gest. 1479), wurde 1476/77 gedruckt und beinhalten 80 Fabeln des Phaedrus. Er stützte sich auf die Bearbeitung Phaedrus, da es sich dabei, seinen Ansichten nach, um die Bearbeitung handelte, die der Urfassung Aesops am ähnlichsten sei. Der *Ulmer Aesop* wurde ins Englische, Französische, Tschechische, Spanische und Niederländische übersetzt. Da die Fabeln durch die Rhetorisierung immer schwieriger zu verstehen wurden und oft eine Erklärung benötigten, wurde sie in kommentierter Weise unter dem Titel *Esopus moralisatus cum bono commento* gedruckt. Zweck der Fabeln war wohl seit jeher ein pädagogischer, so wurden scheinbar sämtliche Fabeln im Mittelalter von Klerikern zum Zwecke der Volksbelehrung angefertigt. Im *Nürnberger Aesop*, der um das Jahr 1412 entstand ist, steht zum ersten Mal die religiöse Deutung als zentrales Auslegungsverfahren im Vordergrund der Beschäftigung mit den Fabeln.<sup>263</sup>

Wie die Gestalten und Ereignisse des Alten Testaments typologisch verstanden wurden, d.h. als Präfigurationen Christi, der Apostel und ihrer Gegenspieler, so, wengleich in größerem Abstand, auch die Überlieferungen antiker Dichtung und Geschichtsschreibung. In ihnen sind die Verheißungen des Alten und die Erfüllungen des Neuen Testaments in noch dunkler, aber schon erkennbarer Vorausdeutung als ihr geistiger Sinn enthalten. So läßt sich verstehen, daß einem

<sup>260</sup> Vgl. Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 41.

<sup>261</sup> Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 88f.

<sup>262</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 8.

<sup>263</sup> Vgl. Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 6-16.

mittelalterlichen Philologen geistlichen Standes, als welcher der Verfasser des „Nürnberger Aesop“ anzusehen ist, der Gedanke kommen mußte, den vorhandenen Fabelcorpora weltlicher Provenienz ein geistliches an die Seite zu stellen.<sup>264</sup>

#### 4.2.2 Aesop in Predigten und Exempelsammlungen

So wie die Fabel Eingang in verschiedenste literarische Texte, in politische und akademische Schriften und auch in unterschiedlichste weltliche Literatur fand, so war sie auch wichtiges Instrument in der religiösen Literatur. Fabeln wurden vor allem in Predigten als Exempel aufgenommen und sind in vielen Exempelsammlungen zu finden<sup>265</sup>. Vermehrt treten die Fabeln in den Predigten jedoch erst ab dem 12. Jahrhundert auf, ab dem 13. und 14. Jahrhundert wird auch in den Predigtlehren auf die Eignung der Verwendung von Exempeln in den Predigten hingewiesen.<sup>266</sup>

Die Reformation hat trotz anfänglicher Bedenken gegen „Märlein“ und „ritus“ im Gottesdienst die mittelalterliche Tradition nicht abgebrochen. Zu unverkennbar waren die Exempla geeignet, die Wirkung jeder Art von publikumsbezogener Rede, und also auch der Predigt, durch Veranschaulichung und Einprägsamkeit, gelegentlich auch durch erheiternde Auflockerung zu steigern; die Rhetoriklehren des Aristoteles und Quintilian hatten deshalb die Verwendung der Fabeln ausdrücklich empfohlen. Seit dem 12. Jahrhundert gehörte das Exempel durchgängig zum Aufbau der Predigt. Fabeln bildeten nur einen Teil des Bestandes, sie waren jedoch in ihrer Funktion den Legenden, Parabeln, Gleichnissen, historischen Anekdoten und sonstiger erzählender Kuzprosa gleichgestellt.<sup>267</sup>

Zu den frühen Exempelsammlungen zählen Petrus Alphonsus (gest. 1106) *Disciplina clericalis* und Odo von Cheritons (gest. 1247) *Liber parabolarum*, worin er die Fabeln entsprechend ihrem sensus spiritualis auslegte. Bei Cheriton findet sich erstmals eine größere Anzahl an Exempla in seinen Predigtschriften.<sup>268</sup> Jacob von Vitry (1165-1240) verwendete zahlreiche Exempla in seinen Werken *Sermones vulgares* und *Sermones feriales et communes*, Jacob von Vitry hat darin im Epimythion das Verhalten der Fabeltiere als Sünde oder Tugend eingestuft und nahm Bezug auf die jeweilige Bestrafung oder Belohnung

<sup>264</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 12.

<sup>265</sup> Vgl. Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 118-134.

<sup>266</sup> Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 97f.

<sup>267</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 118f.

<sup>268</sup> Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, S. 101.

im Jenseits.<sup>269</sup> Weiteres zu nennen sind im Zusammenhang mit der Exempelliteratur u.a. Johann Geiler von Kaysersberg (1445-1510), und Johannes Pauli (1450/1454- nach 1519) mit seinem Werk *Schimpf und Ernst* bestehend aus scherzhafter und ernster Erzählprosa, Hans Wilhelm Kirchhofs (ca. 1525-1605) *Wendunmuth* und Johannes Mathesius (1504-1565) mit seinen *Luther-Historien* und *Sarepta*.<sup>270</sup> In den deutschen Predigten fanden die Fabeln in den Exempla erst vollends mit Geiler von Kaiserberg in die Volkspredigten Eingang, zuvor finden sich zwar ab und an Exempla in den Predigtsammlungen, jedoch stammen die meist aus der Bibel, den Marienlegenden oder anderen Quellen und noch nicht aus Fabelsammlungen.<sup>271</sup>

Eine wichtige Rolle spielte die Fabel wieder in der Reformationszeit, sie wurde als fruchtbares Mittel zur Einflussnahme auf die Bevölkerung verwendet:

Gleichwohl brachte die Verwendung der Fabel als Tendenzliteratur keinen Bruch mit der Tradition. Nicht nur, daß die Äußerungen antiker Autoren zur Fabeltheorie stets Situationsbedingtheit und Gebrauchsfunktion hervorgehoben und die deutschsprachigen Fabeldichter des Mittelalters durchaus politische Stellungnahmen in Tierfabeln zu kleiden und sich situativer Anspielungen zu bedienen gewußt hatten, auch das allegorische Verständnis antiker Literatur und die daraus folgende Auslegung aesopischer Fabeln nach dem mehrfachen Schriftsinn, die schließlich im „Niederdeutschen Aesop“ zum durchgängigen Interpretationsprinzip geworden war, wirkte in das Jahrhundert der Reformation hinüber.<sup>272</sup>

Martin Luther nützt Fabeln als Allegorien um seine Lehren zu untermauern. So verwendete er auch die Fabel von Hund am Wasser in seiner Bekenntnisschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahr 1520 zu dem Zwecke:

die göttliche Gnadengabe der Rechtfertigung durch den Glauben dem Streben nach Werkgerechtigkeit entgegenzusetzen (...) Der Hund ‚bedeutet‘ (‚significat‘) da den Christenmenschen, das Stück Fleisch, das der Hund im Maul trägt, den wahren Glauben, der Schemen im Wasser die guten Werke.<sup>273</sup>

---

<sup>269</sup> Vgl. Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 119f.

<sup>270</sup> Vgl. Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 118-134

<sup>271</sup> Vgl. Grubmüller: Meister Esopus, 109f.

<sup>272</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 53f.

<sup>273</sup> Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 54.

Den Fabeln ließ Martin Luther besonderes Interesse zukommen. So waren sie ein Teil seiner geplanten Projekte, welcher er in die Tat umsetzen wollte: neben einer Neufassung des deutschen Psalters und einer Übersetzung der alttestamentarischen prophetischen Bücher, wollte er eine deutschsprachige Fassung des Aesop erstellen, welche nun, da der Charakter als Lateinlehrschrift wegfiel, vor allem zur Erziehung der jungen Bevölkerung verwendet werden sollte.<sup>274</sup>

#### 4.2.3 Vergleiche zu *Kalīla wa-Dimna*

Wenn man nun die beiden Fabelsammlungen *Aesop* und *Kalīla wa-Dimna* nebeneinander betrachtet drängt sich die Frage auf, wieso Aesop an seinem Platz verankert blieb, während *Kalīla wa-Dimna* zwar eine Zeit lang den Anschein machte, ein großes Konkurrenzpotential den Fabeln Aesops gegenüber aufzuweisen, es jedoch trotzdem nicht schaffte, eine ähnliche Position einzunehmen. Wie bereits besprochen, nehmen die Fabeln aus *Kalīla wa-Dimna* in vielen orientalischen Ländern dieselbe Stellung ein, wie Aesop in Europa. Sie sind weiterhin bekannt, nahmen Eingang in den sprachlichen Gebrauch als geflügelte Worte und nehmen noch immer eine wichtige Rolle im Literaturunterricht in den Schulen ein. Auch den oppositionellen und aufrührerischen Charakter haben die beiden Fabeltraditionen gemeinsam:

„Die parabolische Rede ist ihrer Struktur nach politisch bedeutsam und wurde schon in frühester Zeit als Kampfmittel eingesetzt. Das gilt für die alttestamentlichen Texte ebenso wie für die orientalische und griechisch-römische Fabel. (...) Die Distanz der parabolischen Rede bietet einen Schutz, den man besonders braucht, wenn man Sklave ist wie Äsop (S. 85), der Ahnherr der Fabel, und Phädrus (S. 93), der die Fabel in Rom einführte.“<sup>275</sup>

Holzberg macht außerdem darauf aufmerksam, dass Aesops Lebensgeschichte, wie sie in seiner *Vita* dargestellt wird, bevor er in Delphi getötet wird, selbst wie eine orientalische Erzählung wirkt.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Siehe dazu: Elschenbroich: Die deutsche und lateinische Fabel, S. 63-66.

<sup>275</sup> Dithmar: Fabeln, Parabeln, Gleichnisse: S. 19f.

<sup>276</sup> „Danach wird Äsop Wesir des Königs Lykoros von Babylon, verhilft ihm zur Lösung schwieriger Rätsel, wie die orientalischen Herrscher sie einander gerne aufgeben, und verschafft ihm auf diesem Wege hohe Tributzahlungen des Ägypterkönigs Nektanebo.“ (Holzberg: Äsop und die griechisch-römische Fabeltradition, S. 12.)

Aesops Fabeln hatten sich bis hinein ins Mittelalter in Europa stark ausgebreitet und sich den Weg in unterschiedlichste literarische Gattungen und Schriften gebahnt. Die Geschichten waren bereits weit verbreitet, als schließlich *Kalīla wa-Dimna* in Europa ankam:

Bis ins Hochmittelalter hatte die Fabel in der Nachfolge Äsops (...) das Gattungsmonopol inne, bis dem äsopischen Formtyp im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts durch Johanns von Capua lateinischer *Kalila wa-Dimna*-Übersetzung die Konkurrenz der ungleich erzählfreudigen Fabeltradition indischen Ursprungs erwuchs.<sup>277</sup>

Mit der Ankunft der beiden Schakale im mittelalterlichen Europa entstand nun tatsächlich eine Alternative für Aesops Fabeln. Sie waren nicht mehr die einzige Bezugsquelle für Fabeln, gab es nun zwei dominante Fabeltraditionen, die ihren Weg in die Literatur fanden. Man denke an dieser Stelle auch an den italienischen Schriftsteller Baldo, welcher im 12. Jahrhundert eine lateinische Version des *Kalīla wa-Dimna* -Stoffes, basierend auf den arabischen Text, anfertigte und sein Werk mit *Novus Aesopus* betitelte.<sup>278</sup> Auch in dieser Betitelung findet sich eine Überschneidung der beiden Fabeltraditionen. Dennoch hielt dieser Erfolg für *Kalīla wa-Dimna* nicht an. Aesop blieb auch in unserem Sprachgebrauch in Sprichwörtern vorhanden, die Geschichten, die sich sehr leicht reduzieren ließen und heute oft aus kaum mehr als einem Satz bestehen, ließen sich sehr einfach für unterschiedlichste Verwendungszwecke einsetzen und fanden auch starke Verwendung in den Predigten.<sup>279</sup>

„Diese Form, der auf die „Lehre“ ausgerichtete Aufbau und der leicht übertragbare Inhalt begünstigt es, daß sich das Exemplum verselbständigte: es löste sich aus dem ursprünglichen Erzählzusammenhang und wurde frei verfügbar zur Wiederverwendung in jedem beliebigen Kontext.“<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Dicke, Gerd: „...ist ein hochberümt Buch gewesen bey den allgerlestesten auff Erden. Die Fabeln in Mittelalter und Früher Neuzeit“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 23-36, hier S. 26.

<sup>278</sup> Vgl. Manitius, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters: Dritter Band: Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. München: Beck 1931, S. 776f.

<sup>279</sup> Siehe Dicke: ist ein hochberümt Buch gewesen, S. 26.

<sup>280</sup> Stohlmann: Orient-Motive, S. 135.

Obwohl sich Aesop mit seinen im Laufe der Zeit stark komprimierten Fabeln vielleicht besser in die Exempla einfügen ließ, fanden dennoch auch einzelne Geschichten aus *Kalīla wa-Dimna* einen Platz in der Exempla-Literatur.<sup>281</sup>

Bei den Fabeln, die heutzutage in Europa bekannt sind, ist oft nicht ganz eindeutig zu bestimmen, welchen Ursprung die Fabeln haben. Nicht selten haben sich Motive vermischt und es kommt vor, dass sich gewisse Fabeln sowohl bei Aesop, als auch bei *Kalīla wa-Dimna* wiederfinden. Walter Ruben nennt diesbezüglich das Beispiel der Geschichte vom Esel, der weder Ohren noch Herz besaß und auch, wie bereits erläutert, auch von Jacob Grimm erwähnt wird:

Dieser Witz ist zuerst sicherlich nur in einem bestimmten Moment der Menschheitsgeschichte und an einem bestimmten Ort entstanden, und man kann Indien nicht mit Sicherheit als das Ursprungsland ansehen, denn die Griechen legten die gleiche Geschichte, nur mit einem Hirsch statt Esel, mit derselben Pointe Äsop in den Mund, und von Äsop heißt es, er soll ein Sklave des Krösus aus Vorderasien gewesen sein.<sup>282</sup>

Es gibt zahlreiche Belege für die Wanderung bestimmter Motive und Geschichten, viele davon sind schon viel älter, als die Sammlung der griechischen und indischen Fabeln. Als Beispiel ist das Gleichnis der Taube zu nennen, welches auf das zwölfte oder elfte vorchristliche Jahrhundert zurückgeht und auf einer altägyptischen Quelle basiert. In einer Geschichte über die Heimholung der Sonnenkatze Tefnut, schickt der Sonnengott Rê einen Affen mit Hundekopf mit dem Namen Thoth mit der Mission fort, sie zurückzuholen. Dieser Affe erzählt der Sonnenkatze ähnlich dem Aufbau von *Kalīla wa-Dimna* ineinander verschachtelte Geschichten, um sie zur Heimkehr zu überreden. Eine der erzählten Geschichten berichtet von einer Maus, die den Löwen aus einem Netz befreit. Dasselbe Motiv findet sich bei Aesop in der Geschichte „Der Löwe und die Maus, die sich als dankbar erweist“ und bei *Pañcatantra* „Metapher des von der Maus befreiten Elefanten“.<sup>283</sup> Des Weiteren findet sich bei *Kalīla wa-Dimna* auch das Motiv, in dem die Maus das Netz einer Katze durchnagt („Die Maus und die Katze“). Man kann daran erkennen, dass einige

<sup>281</sup> Siehe dazu auch Stohlmann: Orient-Motive, S. 123-150.

<sup>282</sup> Ruben: Geschichte und Bedeutung des Panchatantra, S. 116-119.

<sup>283</sup> Vgl. Quintern, Detlev: „Über die Wanderung ethischer Motive in Miniatur und Text an Beispiel und Genese des Gleichnisses von der Taube“. In: Fansa, Mamoun/ Grunewald, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 115-126, hier S. 116-119.

literarische Motive noch viel älter sind, als die griechische und indische Fabeltradition, und es in manchen Fällen nicht zweckdienlich ist, nach einem griechischen oder indischen Ursprung zu fragen.

Stohlmann nennt einige Motive, welche in beiden Fabeltraditionen unabhängig voneinander entstanden sein könnten, wie das Motiv der undankbaren Schlange. Die Herkunft dieses Motivs sieht Stohlmann sowohl in den Fabeln Aesop als auch im *Kalīla wa-Dimna*-Stoff.<sup>284</sup>

Die Fabeln des Aesop sind nicht nur in Europa berühmt, selbst im Orient kennt man seine Fabeln, einige davon haben Eingang in die Werke großer Dichter und Literaten gefunden. Im Orient wird Aesop mit dem weisen Loqmān identifiziert, nachdem die 31. Sure des Korans benannt ist, in welcher er Gott huldigt.<sup>285</sup> Es sind auch intertextuelle Bezüge zu Aesops Fabeln in der orientalischen Literatur anzutreffen. So wird die Geschichte von der Maus und dem Frosch, welche sich aneinanderbinden um miteinander in Kontakt zu bleiben, bei Ġalāl ad-Dīn Rūmī in seinem Maṣnawī in Versform erzählt.<sup>286</sup>

Wie sich die europäischen Fabeldichter bzw. Sammler sowohl an Aesops Fabeln, als auch an *Kalīla wa-Dimna* bereicherten, so ist auch an dem Beispiel Rūmīs erkennbar, dass die orientalischen Dichter ebenso gelegentlich auf beiderlei Fabelgut zurückgriffen.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass *Kalīla wa-Dimna* im Mittelalter wohl ein Konkurrenzpotential gegenüber Aesops Fabeln aufwies, Aesops Fabeln jedoch schon vor der Verbreitung von *Kalīla wa-Dimna* in der Literatur Europas stark verwurzelt war und sich durch die komprimierten Fabeln sehr gut für die christliche Exempla-Literatur eigneten und somit auch eine starke Verbreitung fanden. Diese Position konnte *Kalīla wa-Dimna* nicht erreichen, jedoch ist eine Vermischung der Motive wohl nicht in jedem Fall ganz auszuschließen.

---

<sup>284</sup> Vgl. Stohlmann: Orient-Motive, S. 137-141.

<sup>285</sup> Siehe Koran Sure 31 Vers 1-34.

<sup>286</sup> Siehe Rūmī, Ġalāl ad-Dīn: Maṣnawī, Daftar-e Šešom. In: Ganjoor: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar6/sh85/> Zugriff: 26. 05.2018.

#### 4.2.4 Aufklärerische Aspekte

Zu guter Letzt soll an dieser Stelle nochmals auf das aufklärerische Potential der Fabeln aus *Kalīla wa-Dimna* hingewiesen werden. Das Einsetzen der eigenen Vernunft und des Verstandes steht im Zentrum der Geschichten und wird sowohl in den Vorreden, als auch in den Geschichten ständig aufgezeigt.

Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. (...) In den Märchen der Nationen kehrt die Verwandlung von Menschen in Tiere als Strafe wieder. In einen Tierleib gebannt zu sein, gilt als Verdammnis. (...) Die stumme Wildheit im Blick des Tieres zeugt von demselben Grauen, das die Menschen in solcher Verwandlung fürchten.<sup>287</sup>

Ganz anders als hier bei Adorno dargestellt, präsentieren sich die Fabeltiere in *Kalīla wa-Dimna* als aufgeklärte Wesen. *Kalīla wa-Dimna* enthält zahlreiche Elemente eines aufklärerischen Werkes. Ob es nun die Krähe ist, die die Schlange überlistet („Von der Krähe und der Schlange“)<sup>288</sup>, der Hase, der den Löwen tötet („Vom Löwen und dem Hasen“), oder der Fisch, der durch Einsatz seines Verstandes dem Fischernetz entgeht („Von den drei Fischen im Teich“), in all den Geschichten überlistet der Schwache, durch Einsatz von Verstand, den Starken.

Laut Ruben ist das *Pañcatantra* im Allgemeinen ein Buch, welches das „Streben nach praktischem Erfolg“ lehrt. Es weist „den Weg des Erfolgs, auf dem man sich trotz vielseitiger Schwierigkeiten im Leben behaupten kann, und dazu ist nun einmal List notwendig.“<sup>289</sup> Was aber an dieser Stelle für diese Arbeit Bedeutung hat ist, dass wir im *Pañcatantra* Anzeichen für die Wahrnehmung der Unterschiede zwischen Arm und Reich vorfinden:

Wir heben heute mit Stolz hervor, daß im *Pantschatantra* die Klassengegensätze in gewissem Maße erkannt werden. Wir finden Verse, die den Gegensatz zwischen Besitzendem und Mittellosem ausdrücken, die auf den Kampf zwischen Arm und Reich hinweisen und die den unversöhnlichen Widerspruch zwischen den Interessen des Despoten und des Volkes deutlich machen.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 23. Auflage, Frankfurt: Fischer Verlag 2017, S. 262ff.

<sup>288</sup> Vgl. Monschi: *Kalila und Dimna*, S. 31f.

<sup>289</sup> Ruben: *Geschichte und Bedeutung des *Pantschatantra**, S. 350.

<sup>290</sup> Ruben: *Geschichte und Bedeutung des *Pantschatantra**, S. 352.

Die ungerechte Verteilung auf der Welt wird wahrgenommen, jedoch durch Dimnas Vorbild auch die Möglichkeit aufgezeigt, sich dieser nicht unterzuordnen und ein selbstbestimmtes Leben zu führen. In ihrem Werk über Kāshefī's *Anvār-e Sohaylī* beschreibt Van Ruymbeke, dass darin verdeutlicht wird, dass der Charakter und die Intelligenz eines Menschen eher seine Position in der Gesellschaft bestimmen, als der Geburtsstatus. So schafft es der Schakal Dimna, sich durch seine Redegewandtheit so weit hinaufzuarbeiten, dass er zu einer der engsten Vertrauten des Königs wird und die Möglichkeit bekommt, Einfluss auf ihn zu nehmen, ja, ihn sogar zu manipulieren.<sup>291</sup>

Christine van Ruymbeke stellt in den Fokus ihrer Argumentation, dass die Moral nicht überall in Kalīla wa-Dimna Platz findet<sup>292</sup>. Indem Dimna sich aus den Zwängen der Gesellschaft befreit und versucht, mit allen Mitteln seine eigenen Interessen zu vertreten, sieht er auch keinen Grund mehr für uneigennütziges Handeln. Der Schakal Dimna erhebt sich gegen die sozialen Ränge und ererbten Vorteile.

Dimna zeigt ein höchst aufklärerisches Verhalten und ist auch bereit, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und etwas für die Verbesserung seiner Lage zu tun, da er sich als eines höheren Ranges für „würdig“ hält<sup>293</sup>, ganz anders als Kalīla, und sich auch durch die Aussage Kants zur Aufklärung beschreiben lässt:

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennis), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> Vgl. Ruymbeke: Kāshefī's *Anvār-e Sohayli*, S. 154-164. Darüber hinaus erwähnt sie auch die "Principels of physiognomy" und zeigt auf, dass in der Geschichte zum Prinzen und seiner Gefährten das gute Aussehen ebenso von Bedeutung sein kann, um in der Gesellschaft weit zu kommen. (Vgl. Ruymbeke: Kāshefī's *Anvār-e Sohayli*, S. 164.)

<sup>292</sup> Vgl. Ruymbeke, Christine: *Dimna's Trial and Apologia in Kashifi's Anvār-i Suhayfī. Morality's Place in the Corrupt Trial of a Rhetorical and Dialectical Genius*. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 10/2016, Vol.26(04), S. 549-583.

<sup>293</sup> Monšī: *Kelīleh-wa Demneh* (2015), S. 57ff.

<sup>294</sup> Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlin: Contumax GmbH & Co. KG 2016, S. 4f.

Kalīla mag wohl mit dieser Aussage identifizierbar sein, und beruft sich auch darauf, dass sie es doch gut hätten beim König und sie es nicht würdig wären, einen höheren Rang in der Gesellschaft anzustreben. Dimna wählt jedoch den unbequemen, aber auch größeren Erfolg versprechenden Weg.

Mit seinem Verhalten lebt Dimna den Lesern vor, dass sie sich nicht mit ihrer Stellung zufrieden geben müssen. Er bricht aus dem bestehenden System aus und weigert sich, eine untere Stellung anzunehmen. Wenn sich jedoch die heutige Gesellschaft das Verhalten Dimnas in *Kalīla wa-Dimna* zum Vorbild nehmen würde, könnte das bestehende System nicht länger aufrechterhalten werden:

Der bürgerliche Antisemitismus hat einen spezifischen ökonomischen Grund: die Verkleidung der Herrschaft in Produktion. Waren in früheren Epochen die Herrschenden unmittelbar repressiv, so daß sie den Unteren nicht nur die Arbeit ausschließlich überließen, sondern die Arbeit als die Schmach deklarierten, die sie unter der Herrschaft immer war, so verwandelt sich im Merkantilismus der absolute Monarch in den größten Manufakturherrn. Produktion wird hoffähig. Die Herren als Bürger haben schließlich den bunten Rock ganz ausgezogen und Zivil angelegt.<sup>295</sup>

Das Werk *Kalīla wa-Dimna* regt zum selbstständigen Denken an, Dimna lebt es vor und bringt am Hof durch sein individuelles Verhalten die ganze Ordnung durcheinander. Wenn alle Menschen in der Gesellschaft sich über jegliche Angelegenheit selbst Gedanken machen würde, könnte das System womöglich nicht länger bestehen. Wie Adorno beschreibt, ist die Aufklärung in der heutigen Gesellschaft stark an ihre Grenzen gekommen, was eine Gesellschaft von heute zu tun und denken hat, wird ihr vorgelebt:

Die Subjekte der Triebökonomie werden psychologisch expropriert und diese rationeller von der Gesellschaft selbst betrieben. Was der Einzelne jeweils tun soll, braucht er sich nicht erst mehr in einer Schmerzhaften inneren Dialektik von Gewissen, Selbsterhaltung und Trieben abzurufen. Für den Menschen als Erwerbstätigen wird durch die Hierarchie der Verbände bis hinauf zur nationalen Verwaltung entschieden, in der Privatsphäre durchs Schema der Massenkultur, das noch die letzten inwendigen Regungen ihrer Zwangskonsumenten in Beschlag nimmt.<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> Horkheimer/Adorno: Aufklärung, S. 182.

<sup>296</sup> ebd., S. 213.

Folgt man Adorno, findet sich in der heutigen Gesellschaft kein Platz für individuelles Denken, so wie Dimna es vorlebt:

Gehörte im Liberalismus Individuation eines Teils der Bevölkerung zur Anpassung der Gesamtgesellschaft an den Stand der Technik, so fordert heute das Funktionieren der wirtschaftlichen Apparatur die durch Individuation unbehinderte Direktion von Massen. Die ökonomisch bestimmte Richtung der Gesamtgesellschaft, die seit je in der geistigen und körperlichen Verfassung der Menschen sich durchsetzte, läßt die Organe des Einzelnen verkümmern, die im Sinne der autonomen Einrichtung seiner Existenz wirkten. Seitdem Denken ein bloßer Sektor der Arbeitsteilung wurde, haben die Pläne der zuständigen Experten und Führer die ihr eigenes Glück planenden Individuen überflüssig gemacht. Die Irrationalität der widerstandslosen und emsigen Anpassung an die Realität wird für den Einzelnen vernünftiger als die Vernunft.<sup>297</sup>

Dass das Werk *Kalīla wa-Dimna* aufgrund seiner vermittelten Werte doch noch immer aktuell sein sollte, zeigt eine Studie von Aktas und Beldag. Darin werden die in der Sammlung vermittelten Werte mit den Wertesystemen der UNESCO (1995), Rokeach (1973), Schwartz (1994) und Spranger (1928) abgeglichen. Die Studie kam zu dem Ergebnis, dass alle Werte in *Kalīla wa-Dimna* mit den genannten heutigen westlichen Wertekatalogen vereinbar sind. Die häufigsten Übereinstimmungen gab es in Rokeachs Wertesystem zur Weisheit, Leistung und nationale Sicherheit, bei Spranger zu den religiösen und sozialen Werten, bei Schwartz zur Hilfsbereitschaft, Ehre und Vergebung und bei dem Wertekatalog der UNESCO zum Glückhsein, Liebe und Toleranz.<sup>298</sup>

They force the reader who has spotted this inharmonious relation between story and lesson to retrace his steps and decide for himself how to view the story's meaning. To read the KD [Kalīla wa-Dimna] is not about taking the side of a king or a hermit, a crow or a tortoise, the stories are impartial and universal. Neither do they promote morality or its opposite. In this sense, the KD text is indeed a "mirror" that has the ability to reflect each reader's divergent psychological perspectives on the challenges life throws at us. It fosters the awareness that there is no simple answer, but a plurality of sometimes paradoxical mistakes in our grappling with the political and social chess game.  
 „<sup>299</sup>

<sup>297</sup> Horkheimer/Adorno: Aufklärung, S. 213.

<sup>298</sup> Vgl. Aktas, Elif/Beldag, Adem: „Kalila and Dimna“ as One of the Traditional Antecedents of Modern Classifications of Values“. In: International Education Studies, 2017, Vol.10(3), S. 46-53.

<sup>299</sup> Ruymbeke: Kāshefi's Anvār-e Sohayli, S. 127.

*Kalīla wa-Dimna* lehrt vor allem den Einsatz der eigenen Vernunft, das selbstständige Denken und Handeln. Vielleicht sind es diese Aspekte, die im Hinblick auf das Funktionieren der heutigen Konsumgesellschaft störend sind.

## 5 Fazit

Die Relevanz und Bedeutung der Geschichten aus *Kalīla wa-Dimna* wurde anhand der frühen, stark ausgeweiteten Rezeptionsgeschichte des Werkes deutlich ersichtlich. Nach den Anfängen in Indien und der Übertragung ins Mittelpersische zur Zeit Anūšīrvāns gelangte das Werk sehr rasch, über das Arabische, Altsyrische und Neupersische nach Europa, zu den wichtigsten Stationen auf dem Weg nach Europa zählen Spanien, Italien und Byzanz. Eine besonders wichtige Rolle für die Überschreitung der „Grenze“ zwischen Orient und Okzident spielte die Übersetzung aus dem Arabischen ins Hebräische. Von der hebräischen Version wurde schließlich eine Übersetzung ins Lateinische von Johann von Capua angefertigt und bereits im 15. Jahrhundert erfolgte eine Übertragung ins Deutsche durch Antonius von Pforr. Damit war der Weg für den Eingang und die Rezeption in der europäischen Literatur geebnet. Wie in dieser Arbeit dargestellt wurde, fungierte *Kalīla wa-Dimna* als bedeutende Quelle für La Fontaines *Fables* und daraus resultierend gingen die Geschichten aus dem Fürstenspiegel auch in die Fabelliteratur der Aufklärung ein. Obwohl es im 18. und 19. Jahrhundert noch nachweislich Interesse an der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem literarischen Stoff *Kalīla wa-Dimna* gab, ging die Verbreitung unter der Leserschaft deutlich zurück und besserte sich bis heute nicht.

Der Vergleich der Rezeptionsgeschichte *Kalīla wa-Dimnas* mit der Rezeption der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* hat verdeutlicht, dass die letztgenannten immer noch sehr stark rezipiert werden. Ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden Werken ist die orientalismus-geprägte Darstellung der Figuren in *Tausendundeiner Nacht*. Bei Galland sind es besonders die von ihm dem Corpus hinzugefügten Geschichten, wodurch das Werk stark orientalisiert und exotisiert wurde. Diese Geschichten sind es jedoch, welche zu den berühmtesten Vertretern aus *Tausendundeiner Nacht* wurden, obwohl sie ursprünglich nicht zur Sammlung gehörten. Die Unterwürfigkeit Gott gegenüber wird in den Geschichten hervorgehoben, im Gegensatz dazu steht bei *Kalīla wa-Dimna* die Selbstbestimmung und das Handeln durch Einsatz von List und Verstand im Vordergrund. Zu beachten ist auch, dass die Verbreitung der *Nuits* zunahm, während gleichzeitig die Rezeption von *Kalīla wa-Dimna* abnahm. Es könnte sein, dass die Popularität der Geschichten aus *Tausendundeiner Nacht* zur Verdrängung von *Kalīla wa-Dimna* einen

Beitrag leistete. Die Geschichten aus dem Fürstenspiegel, insbesondere durch den Schakal Dimna in Vorbildfunktion, regen die Leserschaft zum Einsatz des Verstandes an. Dimna und andere Figuren in den Fabeln zeigen, dass man sich nicht mit seiner niedrigen Stellung zufrieden geben, sondern selbst zur Tat schreiten und sein Schicksal in die Hand nehmen soll.

Aesops Fabeln, gut geeignet für die Exempla-Literatur, wurden verwendet, um unterwürfiges und rechtschaffenes Handeln zu predigen und die Menschen dazu zu bringen, sich gut in die Gesellschaft einzugliedern. Dimna lässt es nicht zu, unterworfen zu werden und gibt sich nicht mit seiner Stellung in der Gesellschaft zufrieden, er strebt nach mehr. Durch den Einsatz von Verstand fordert das Werk *Kalīla wa-Dimna* aufgeklärtes Verhalten. Doch wenn wir alle wie Dimna unseren Verstand einsetzen und die bestehenden Ordnungen hinterfragen würden, könnte dann noch das, was Horkheimer und Adorno das „Funktionieren der wirtschaftlichen Apparatur“<sup>300</sup> nennen, gewährleistet werden?

---

<sup>300</sup> Horkheimer/Adorno: Aufklärung, S. 213.

## 6 Bibliographie

ADAMOVIĆ, Milan: *Kelile ü Dimne*. Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag 1994.

ADRADO, Francisco Rodriguez: *History of the Graeco-Latin Fable*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers (3 Bände) 1999-2003.

AKTAS, Elif/BELDAG, Adem: „Kalila and Dimna“ as One of the Traditional Antecedents of Modern Classifications of Values“. In: *International Education Studies*, 2017, Vol.10(3), S.46-53.

ÄSOP: *Fabeln* (Griechisch/Deutsch). Reclam: Stuttgart 2005.

BEESTON, A.F.L. „The „Alī ibn Shāh“ Preface to Kalīlah wa Dimnah“. In: *Oriens*, 30. June 1954, Vol. 7(1), S. 81-84.

BENFEY, Theodor: *Pantschatantra*. Berlin: Rütten & Loening 1962(erstmals 1859).

BICKELL, Gustav: *Kalilag und Damrag*. Alte Syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Leipzig: Brockhaus 1876.

BLOIS, François de: „Burzōy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. London: Royal Asiatic Society 1990.

BODEMANN-KORNHAAS, Ulrike: „Zwischen Mensch und Tier. Kalila und Dimna in illustrierten Handschriften und Drucken des *Buchs der Beispiele der alten Weisen Antons von Pforr*“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und tōrichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 149-170.

BRINKHAUS, Horst: „Das indische Pancatantra als Quelle von Kalīla wa-Dimna“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichtem Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 55-66.

BROWNE, Edgard G.: A Literary History of Persia. Volume IV Modern Times (1500-1924). Cambridge: University Press 1930 (reprinted).

BURNETT, Charles S.F.: „Some Comments on the Translation of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century“. In CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid (Hrsg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Berlin/Boston: De Gruyter 1985, S. 161-171.

CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid (Hrsg.): Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter. Berlin/Boston: De Gruyter 1985.

CHRAIBI, Aboubakr: „Galland’s “Ali Baba“ and Other Arabic Versions“. In: Marzolph, Ulrich (Hrsg.): The Arabian Nights in Transnational Perspective.” Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 3-15.

CHRISTENSEN, Arthur: „La légende du sage Buzurjmīr“. In: Acta Orientalia VIII, 1930, S. 81-128.

DICKE, Gerd: „...ist ein hochberümt Buch gewesen bey den allergeleertesten auff Erden. Die Fabeln in Mittelalter und Früher Neuzeit“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichtem Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 23-36.

DIETRICH, Günter: „Beiträge zur arabisch-spanischen Übersetzungskunst im 13. Jahrhundert. Syntaktisches zu Kalīla wa Dimna.“ Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. 1937. Druckerei Zahn & Baendel.

DITHMAR, Reinhard (Hrsg.): Fabeln, Parabeln und Gleichnisse: Beispiele didaktischer Literatur. München: dtv Verlag 1970.

DOSTAL, Walter / NIEDERLE, Helmuth A. / WERNHART, Karl R. (Hrsg.): Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposiums. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Band 9. Wien: WUV-Universitäts-Verlag, 1999.

EDGERTON, Franklin: The Panchatantra reconstructed: an attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions: Volume 1: Text and critical apparatus. New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1924.

EDGERTON, Franklin: The Panchatantra reconstructed: an attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions: Volume 2: Introduction and Translation. New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1924.

ELSCHENBROICH, Adalbert: Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit. Band 2: Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der Frühen Neuzeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1990.

FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): „Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. und 23. November 2007. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009.

FISCHER, Hans W.: Tausend und eine Nacht. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning Deutsche Buch-Gemeinschaft: Berlin und Darmstadt 1958.

GEIBLER, Friedmar: „Die Wanderwege des „Panschatantra““. In: BENFEY, Theodor: Panschatantra. Berlin: Rütten & Loening. 1962. S. 356-367.

GEIßLER, Friedmar (Hrsg.): Beispiele der alten Weisen des Johann von Capua. Übersetzung der hebräischen Bearbeitung des indischen Pañcatantra ins Lateinische. Herausgegeben und übersetzt von Friedmar Geissler. Berlin: Akademie-Verlag 1960.

GINGRICH, Andre: „Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik“. In: DOSTAL, Walter / NIEDERLE, Helmuth A. / WERNHART, Karl R. (Hrsg.): Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposiums. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Band 9. Wien: WUV-Universitäts-Verlag 1999, S. 29-34.

GRIMM, Jacob: Reinhart Fuchs. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1834. Hildesheim: Olms Verlag 1974.

GRIMM, Jürgen: „Pilpay fait près du Gange arriver l’aventure“. La Fontaine und die orientalische Fabeltradition.“ In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 209-220.

GRONKE, Monika: Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 2. Auflage 2006.

GROTZFELD, Heinz: „Creativity, Random Selection, and *pia fraus*: Observations on Compilation and Transmission of the *Arabian Nights*“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): The Arabian Nights in Transnational Perspective.“ Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 51-63.

GROTZFELD, Heinz: „Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. 1001 Nacht in geteiltem Besitz von Orient und Okzident.“ In: OSIGUS, Anke (Hg.): Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha. Münster: Lit Verlag 2005, S. 9-30.

GROTZFELD, Heinz / GROTZFELD, Sophia: „Orientalische und Europäische Druckausgaben“: In: OSIGUS, Anke (Hrsg.): Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha. Münster: Lit Verlag 2005, S. 39-48.

GRUBMÜLLER, Klaus: Meister Esopus. Untersuchung zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter. München: Artemis Verlag 1977.

HAASE, Donald: „The *Arabian Nights*, Visual Culture, and Early German Cinema“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 245-260.

HASCHEMI, Faranak: „Die persische Rezeption von *Kalīla und Dimna*“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen.* Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 195-208.

HASSELHOFF, Görge K.: „Zu einigen lateinischen Fassungen des Pañcatantra.“ In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen.* Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 75-84.

HOLZBERG, Niklas: „Äsop und die griechisch-römische Fabeltradition“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen.* Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 11-22.

HOTTINGER, Arnold: *Kalila und Dimna: Ein Versuch zur Darstellung der arabisch-altspanischen Übersetzungskunst.* Bern: A. Francke AG 1958.

HORKHEIMER, Max/ ADORNO, Theodor: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* 23. Auflage, Frankfurt: Fischer Verlag 2017.

IRWIN, Robert: „Political Thought in the *Thousand and One Nights*“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective*.“ Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 103-115.

ISFANDYĀR, Ibn: *Tarīḥ-e Ṭabarestān*. Tehrān: Kalāleh Ḥār 1320 (1941/42).

KANT, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlin: Contumax GmbH & Co. KG 2016

KĀSHEFI, K.: *Anvār-e Soheylī ya Kelileh-wa Demneh-ye Kāshefī*. Tehrān: Mo`asese-ye Enteshārāt-e Amir Kabīr 1362 (1983/84).

KIDWAH, Noman: *Das stereotype Orientbild in Bühnenbearbeitungen und kinematographischen Auseinandersetzungen mit dem 1001 Nacht Stoff und dessen Einfluß auf den interkulturellen Dialog*“. Dissertation auf Arabisch. Wien: Universität Wien 2013.

KINOSHITA, Sharon: „Translation, empire, and the worlding of medieval literature: the travels of Kalila wa Dimna“. In: *Postcolonial Studies*, 1. Dezember 2008, Vol. 11(4), S. 371-385.

LARZUL, Sylvette: „Further Considerations on Galland’s *Mille et une Nuits*: A Study of the Tales Told by Hannā“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective*.“ Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 17-31.

LIEB, Ludger: „Fabula docet? Überlegungen zur Lehrhaftigkeit von Fabel und Sprichwort“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 37-54.

LUYSTER, Amanda: „The Conversion of Kalila and Dimna. Raymond de Béziers, Religious Experience, and Translation at the Fourteenth-Century French Court“. In: *Gesta*, 1.3.2017, Vol. 56(1), S. 81-104.

MANITIUS, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters: Dritter Band: Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. München: Beck 1931.

MARROUM, Marianne: "Kalila wa Dimna: Inception, Appropriation, and Transmimesis". In: *Comparative Literature Studies*, 2011, Vol.48(4), S.512-540.

MARZOLPH, Ulrich: „Fabeln aus Kalīla und Dimna in der internationalen mündlichen Überlieferung.“ In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 221-229.

MARZOLPH, Ulrich: „The *Arabian Nights* in Comparative Folk Narrative Research“. In: YAMANAKA, Yuriko/ TETSUO Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights and Orientalism. Perspectives from East & West*. London, New York: I.B. Tauris 2006, S. 3-24.

MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007.

MARZOLPH, Ulrich: „The Persian *Nights*: Links between the *Arabian Nights* and Iranian Culture“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. 221-243.

MARZPOLPH, Ulrich: „Preface“. In: MARZOLPH, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Detroit: Wayne State University Press 2007, S. ix-xvi, hier S. ix.

MOHAMMADZADEH, M. / MAHMOUDI M.: „Symbol Attributes in the Allegorical Roles of Animals in Kalila wa Dimna“. In: *Journal of History Culture and Art Research*, 6(1) 2017, S. 504-514.

MONŠĪ, Abuālma‘ālī Naşrollah: *Kelileh-wa Demneh*. 4. Auflage Teheran: Qadyanī, 1394 (2015).

MONŠĪ, Abuālmāʿālī Naṣrollah: *Kelileh-wa Demneh*. Tehrān: Našr-e Ṣāleṣ 1388 (2009).

MONSCHI, Nasrollah: *Kalila und Dimna. Fabeln aus dem klassischen Persien*. Herausgegeben von Seyfeddin Najmabadi und Siegfried Weber. München: C.H. Beck 1996.

MUQAFFA, Ibn al: *“Kalila und Dimna. Die Fabeln des Bidpai*. Herausgegeben von Silvestre des Sacy Paris 1816. Zürich: Manesse Verlag. 1995.

NAITHANI, Sadhana: *“The Teacher and the Taught. Structures and Menaing in the “Arabian Nights” and the “Panchatantra”*. In: *Marvels & Tales*, 1. Jänner 2004, Vol. 18(2), S. 272-285.

NORTH, Thomas: *The Moral Philosophy of Doni: popularly known as The fables of Bidpai* edited with introduction and notes by Donald Beecher, John Butler, Carmine Di Biase, Ottawa : Dovehouse Editions, 2003.

OBERMAIER, Sabine: *„Das Buch der Beispiele der alten Weisen Antons von Pforr.“* In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 85-98.

O’KANE, Bernard: *„Der Kreis schließt sich. Illustrationen aus Kalīla wa-Dimna von Indien zum Mittleren Osten und wieder zurück“*. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 127-148.

OSIGUS, Anke/ GROTZFELD, Heinz: *„Europäische Übersetzungen“*. In: *Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha*. Münster: Lit Verlag 2005, S. 49-64.

OSIGUS, Anke (Hrsg.): *Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha*. Münster: Lit Verlag 2005.

OTT, Claudia: "Kalila wa-Dimna – Aktuelles zu einem uralten Fabelschatz Sammelrezension". In: Orientalistische Literaturzeitung Akademie Verlag GmbH, 2013, Vol.108(2), S.75-77.

PELLECHHIA, Linda: „From Aesop’s Fables to the “Kalila wa-Dimna”. Giuliano da Sangallo’s Staircase in the Gondi Palace in Florence.” In: I Tatti Studies in the Italian Renaissance, 01 January 2011, Vol.14/15, S.137-207.

POLASCHEGG, Andrea: Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin: De Gruyter 2005.

PFORR, Anton von: Das Buch der Beispiele der Alten Weisen. Kritisch herausgegeben nach der Straßburger Handschrift, mit der Lesarten aller bekannten Handschriften und Drucke des 15. Und des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Text. Herausgegeben von Friedmar Geissler. Berlin: Akademie Verlag 1964.

QUINTERN, Detlev: „Über die Wanderung ethischer Motive in Miniatur und Text an Beispiel und Genese des Gleichnisses von der Taube“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 115-126.

ROTH, Sabrina: „Kalila und Dimna in München. Ibn al-Muqaffa’s *Kitab Kalīla wa-Dimna* und die Handschrift Codex arabicus 616 der Bayerischen Staatsbibliothek in München“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 99-114.

RUBEN, Walter: „Über die Geschichte und Bedeutung des „Pantschatantra“. In: BENFEY, Theodor: Pantschatantra. Berlin: Rütten & Loening. 1962, S. 343-355.

RUDOLPH, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 2004.

RUYMBEKE, Christine van: Dimna's Trial and Apologia in Kashifi's *Anvâr-i Suhaylî*. Morality's Place in the Corrupt Trial of a Rhetorical and Dialectical Genius“. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 10/2016, Vol.26(04), S.549-583.

RUYMBEKE, Christine van: „Kâshefi's *Anvâr-e Sohayli*: Rewriting Kalila and Dimna in Timurid Herat“. Leiden, Netherlands, Boston: Brill 2016.

RUYMBEKE, Christine van: „Murder in the Forest: Celebrating Rewritings and Misreadings of the Kalila-Dimna Tale of the Lion and the Hare“. In: *StIr* 41, 2012, S. 203-254.

RYDER, Arthur W.: *The Panchatantra*. Translated from the Sanskrit. Chicago & London: The University of Chicago Press 1972.

SADAN, Joseph: “Wie sagt man “Schildkröte“ auf Hebräisch? *Kalîla wa-Dimna* zwischen Arabisch und Hebräisch, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert.“ In: FANSA, Mamoun/GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 67-74.

SAID, Edward W.: *Orientalism*, New York, NY : Pantheon ; 1978.

SCHLICHT, Alfred: *Die Araber und Europa. 2000 Jahre gemeinsamer Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer 2008.

SCHMIDT, Bernd: “Der Orient – Fantasia 1001 Nacht – oder wie Touristen Fremdes sehen und verstehen“. In: DOSTAL, Walter / NIEDERLE, Helmuth A. / WERNHART, Karl R. (Hrsg.): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Dokumentation des Symposions. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Band 9*. Wien: WUV-Universitäts-Verlag 1999, S. 107-126.

SHARAFUDDIN, Mohammed: *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*. London, New York: I.B. Tauris Publishers 1994.

SIRONVAL, Margaret: „The Image of Sheherazade in French and English Editions of the *Thousand and One Nights*“. In: YAMANAKA, Yuriko/ TETSUO Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights and Orientalism. Perspectives from East & West*. London, New York: I.B. Tauris 2006, S. 219-264.

STOHLMANN, Jürgen: „Orient-Motive in der Lateinischen Exempla-Literatur des 12. Und 13. Jahrhunderts“. In: CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid (Hrsg.): *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Berlin/Boston: De Gruyter 1985, S. 123-150.

TILLEY, A.: „La Fontaine and Bidpai“. In: *The Modern Language Review*, Vol. 34 (1) 1939, S. 21-39.

TUNĠI, Muḥammad al-: „Kalīla und Dimnas Reisen durch die Welt“. In: FANSA, Mamoun/ GRUNEWALD, Eckhard (Hrsg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen*. Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag 2009, S. 171-194.

WOLFF, Philipp: *„Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpais*. Stuttgart: Scheible's Buchhandlung 1837 Band 1.

WOOD, Ramsay (Hrsg.): *Kalila und Dimna. Vom sinnreichen Umgang mit Freunden. Ausgewählte Fabeln des Bidpai. Nacherzählt von Ramsay Wood. Übersetzt von Edgar Otten*. Basel, Wien: Herder Freiburg Verlag 1986.

Wright, W. *Kalila Wa-Dimna. The Book of Kalilah and Dimnah Translated from Arabic Into Syriac Edited by W. Wright*, Oxford: Clarendon Press 1884.

YAMANAKA, Yuriko/ TETSUO Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights and Orientalism. Perspectives from East & West*. London, New York: I.B. Tauris 2006.

YAMANAKA, Yuriko/ TETSUO Nishio: „Introduction: The Imagined Other and the Reflected Self“. In: YAMANAKA, Yuriko/ TETSUO Nishio (Hrsg.): *The Arabian Nights*

and Orientalism. Perspectives from East & West. London, New York: I.B. Tauris 2006, S. xv-xvii.

## 6.1 Internetquellen

Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; August Wilhelm von Schlegel an Jacob Grimm; 05.01.1834 bis 09.02.1834; Briefe von und an August Wilhelm Schlegel. Gesammelt und erläutert durch Josef Körner. Bd. 1. Zürich u.a. 1930, S. 509–515.; URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/briefid/748>; Datum des Zugriffs: 21.04.2018

Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; Jacob Grimm an August Wilhelm von Schlegel; 26.01.1834; Schmidt, Ludwig: Briefe Jacob Grimms an August Wilhelm Schlegel. In: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29 (1904), S. 165.; URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/>; Datum des Zugriffs: 21.04.2018

Digitale Edition der Korrespondenz August Wilhelm Schlegels [13.04.2018]; Jacob Grimm an August Wilhelm von Schlegel; 17.09.1833; Schmidt, Ludwig: Briefe Jacob Grimms an August Wilhelm Schlegel. In: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29 (1904), S. 163–164. Hier S. 164; URL: <http://august-wilhelm-schlegel.de/briefedigital/>; Datum des Zugriffs: 21.04.2018.

HASCHEMI, Faranak: „Die Auswirkung des ‘Kalila und Dimna‘ auf die Fabelichtung der deutschen Aufklärung“. In: Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2006 Mar, Vol.16, p.6.1. [http://www.inst.at/trans/16Nr/06\\_1/haschemi16.htm](http://www.inst.at/trans/16Nr/06_1/haschemi16.htm) Zugriff 2.01.18..

## 6.2 Enzyklopädien und Nachschlagewerke

BRITANNICA Britannica.online

DEUTSCHE BIOGRAPHIE [deutsche-biographie.de](http://deutsche-biographie.de)

GANJOOR: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar6/sh85/>.

IRANICA: Iranicaonline.org

MEISAMI, Julie /STARKEY, Paul. (Hrsg.) Encyclopedia of Arabic Literature. Volume 2, L-Z. London, New York: Routledge 1998.

## 7 Index

### A

*Adab al-kabīr*.23  
*Adab al-saghīr*.23  
*Aesops Fabeln*.8, 18, 30, 31, 37, 44, 49, 50, 53, 66, 67,  
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 91, 105  
 Albrecht VI. von Österreich.42  
 Alexius I. Komnenos.33  
*Alf layla*.55  
*Alf layla wa-layla*.58  
 al-Fārisī °Alī ibn aš-Šāh al-.24  
 Alfonso X..35  
 Alphonsus, Petrus.70  
*Anonymus Neveleti*.68  
*Anvār-e Soheylī*.9, 28, 29, 30, 44, 50, 51, 77  
*Arthaśāstra*.18  
 Averroes.35  
 Avian.67  
 Avicenna.35  
*Az̄lāqe Sīasī*.30  
*Azzām Manuskript*.24

### B

Babrius.67  
 Bahrām Šāh.26  
*Bahrām-Shāhi Kalīla-wa Dimna*.26  
 Bal°amī, Abol Fazl Moḥammad.25  
 Baldo.36, 37  
 Beaumont, G.S..60  
 Beauvais, Vinzenz von.67  
 Benfey, Theodor.18, 19, 21  
 Bertuch, Friedrich Justin.60  
 Béziers, Raymond de.39, 40, 88  
 Bod Periodeutes.21  
 Boḥārī, Abdollah al-.28  
 Bozorgmehr.24

*Breslauer Ausgabe*.60  
 Browne, E.G..50, 51  
 Burton, Richard.61

### C

*Calila et Dimna ou Fables de Bidpai*.46  
 Camerarius, Joachim.69  
 Capua, Johann von.29, 35, 38, 39, 86  
 Čelebī, °Alī.29  
 °*Eyār-e dāneš*.29  
 Cheriton, Odo von.70  
 Cicero.40  
*Collectio Augustana*.67  
 Cremona, Gerard von.35

### D

*Das Wachsfigurenkabinett*.61  
*Dāstānhā-ye Bīdpāi*.28  
 de France, Marie.68  
*De gamle Vijses*.43  
*Der müde Tod*.61  
*Der Renner*.69  
*Der Tausend und einen Nacht noch nicht übersetzte  
 Märchen, Erzählungen und Anekdoten*.60  
 Dharmasāstra.17  
*Die Blaue Bibliothek aller Nationen*.60  
*Directorium vitae humanae*.38, 39  
*Disciplina clericalis*.70  
*Divān*.30  
*Dschātaka*.17, 18

### E

Edgerton, Franklin.19, 51  
*Exemplario contra los engaños y peligros del  
 mundo*.35, 37

- F**
- Fables*.29  
*Fables de La Fontaine*.43  
 Fażl, Abu `l-.29  
 Ferdousī.25  
 Florian, Jean Pierre de.45  
 Forster, Reveren.60  
 Friedrich II..36  
*Froschmeuseler*.43  
*Fundgruben des Orients*.60
- G**
- Galland, Antoine.29, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 88
- Ğ**
- Ğāmī, Nūr ad-Dīn °Abd ar-Raḥmān-e.31
- G**
- Gellert, Christian Fürchtegott.45  
 Gondi, Giuliano.37  
 Gough, Richard.60  
 Greve, Felix Paul.61  
 Grimm, Jacob.46, 47, 48, 49, 50, 54, 74
- H**
- Habbāriyya, Ibn al-.24
- Ḥ**
- Ḥāfez.30
- H**
- Hammer-Purgstall, Joseph von.60
- Ḥ**
- Ḥāqānī, Afzal ad-Dīn Ibrāhīm Badīl b. °Alī.31
- H**
- Henning, Max.61
- Ḥ**
- Ḥerad Afrūz*.27
- H**
- Hertel, Johannes.19, 51  
*Hezār afsāneh*.56  
*Hitōpadēša*.16  
*Homāyūn Nāmeh*.29
- Ḥ**
- Ḥosrou I. Anūšīrvān.15, 20  
 Ḥosrou II. Parwīz.22
- Ḥ**
- Hunain ibn Ishāq.34
- Ḥ**
- Ḥwadāynāmag*.22, 23
- I**
- Ibn Rušd.35  
 Ibn Sīnā.35  
 Idrisi, al-.36  
*Ispahbadh Marzuban*.30
- J**
- Jakob ben El°azar.38  
 Jeanne de Navarre.40  
 Jones, Sir William.51
- K**
- Kalbī , Ḥasan ibn °Alī b. Abī l-Ḥasan al-.36  
 Kāšeftī, Ḥoseyn Vā°ez.9, 28, 29, 50, 51  
 Kautilya.18

Kaysersberg, Johann Geiler von.71  
*Kelile wa Demneye Mangūm*.30  
 Kirchof, Hans Wilhelm.43, 71  
*Kitāb Rudšar*.36

## L

*La filosofia morale di Doni*.36  
 La Fontaine, Jean de.43, 44, 45  
*La Livres des Lumières*.44  
 La Motte.45  
*La prima veste dei discorsi degli animali*.37  
 Lāḥiqī, Abān al-.24  
 Lane, Edward William.61  
*Les Fables de Pilpay philosophe indien*.29  
*Les Mille et une Nuits*.56, 58, 60, 61  
 Lessing, Gotthold Ephraim.45  
*Liber Kelilae et Dimnae*.38  
*Liber paraboliarum*.70  
*Liber regius*.39  
*Livre des lumières*.29  
*Logat-e fors*.26  
 Luther, Martin.71, 72  
*Luther-Historien*.71

## M

Ma`mūn, al-.34  
 Macdonald, Duncan B..58  
 Machiavelli, Niccolò.18  
*Mahābhārata*.16  
 Maṣṣūr, al-.22, 23  
*Manzūme-ye Anvār-e Soheylī*.30  
*Marzbān Nāmeḥ*.30  
 Mas`ūdī, al-.56, 61  
*Maṣṣnawī*.25, 75  
 Mathesius, Johannes.71  
 Mechthild von der Pfalz.42  
 Mirzāhī, Aṣṣlān.24  
 Monšī, Naṣṣrollah.10, 11, 26, 27  
 Muqaffa` , Ibn al.10, 14, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 33, 38,

40

## N

*Nachtbüchlein*.43  
 Nadīm, Ibn an-.56, 61  
 Naḥṣabī.50  
 Nezāmī-e Ganḡawī.31  
 North, Thomas.37  
*Novus Aesopus*.73  
*Novus Esopus*.36

## O

Ovid.40

## P

Pandit Wischnu Scharma.15  
*Papyrus d'Orbiney*.66  
 Pauli, Johannes.43, 71  
 Payne, John.61  
 Pfeffel, Gottlieb Konrad.45  
 Pforr, Antonius von.39, 41, 42  
 Phaedrus.67, 68, 69  
 Philipp IV..40  
 Poussines, Pierre.33  
 Prentoni, Vittorio.33

## Q

*Qalīlaq w Damnaq*.21  
 Qāne`ī, Ahmad ibn Maḥmud al-Tūsī.28

## R

Rabbi Joël.37, 38  
*Rasā`il*.65  
 Rašīd, Harūn al-.34  
*Rāy wa Berahman*.30  
 Rāzī, Abū Bakr ar-.36  
*Reinhart Fuchs*.46, 48  
*Risālat al-sahāba*.23  
 Roger II..36  
 Rollenhagen, Georg.43  
*Romulus Nilantinus*.68  
*Romulus-Aesop*.67

Rūdakī, Abū ‘Abd Allāh Ġa‘far-e.25, 26, 27  
Rūmī, Ġalāl ad-Dīn.25, 30, 75

## S

Sablière, Madame de La.44  
Sachs, Hans.43  
Sacy, Silvestre de.24, 45  
Saġani, as-.25  
*Šāhnāme*.22, 25, 30  
Sangallo, Giuliano da.37  
Santalla, Hugo von.35  
*Sarepta*.71  
*Schimpf und Ernst*.43, 71  
Schlegel, August Wilhelm.46, 47, 54  
Schumann, Valentin.43  
*Sendbād Nāme*.32  
*Sermones feriales et communes*.70  
*Sermones vulgares*.70  
Seth, Symeon.33  
*Shaykhū Manuskript*.24  
*Specimen Sapientiae Indorum veterum*.33  
Starcke, S. G..33  
Steinhöwel, Heinrich.69  
*Stephanites kai Ichnelates*.33  
*Sumurun*.61

## T

*Tantrākhyāyika*.15, 19

Tarent, Manfred von.36

## Ṭ

Ṭarīf ibn Māllik.34  
Ṭāriq ibn Ziyād.34

## T

Tauhidī, Abū Hayyān al-.56  
*Tausendundeine Nacht*.7, 8, 32, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 105  
Tehrānī, ‘Alī.30  
Tivoli, Plato von.35  
Toledo, Raimund von.35  
Trimberg, Hugo von.69  
Tūsī, Asādī.26

## V

Venerabilis, Petrus.35  
Vitry, Jacob von.70  
Voß, Johann Heinrich.61

## W

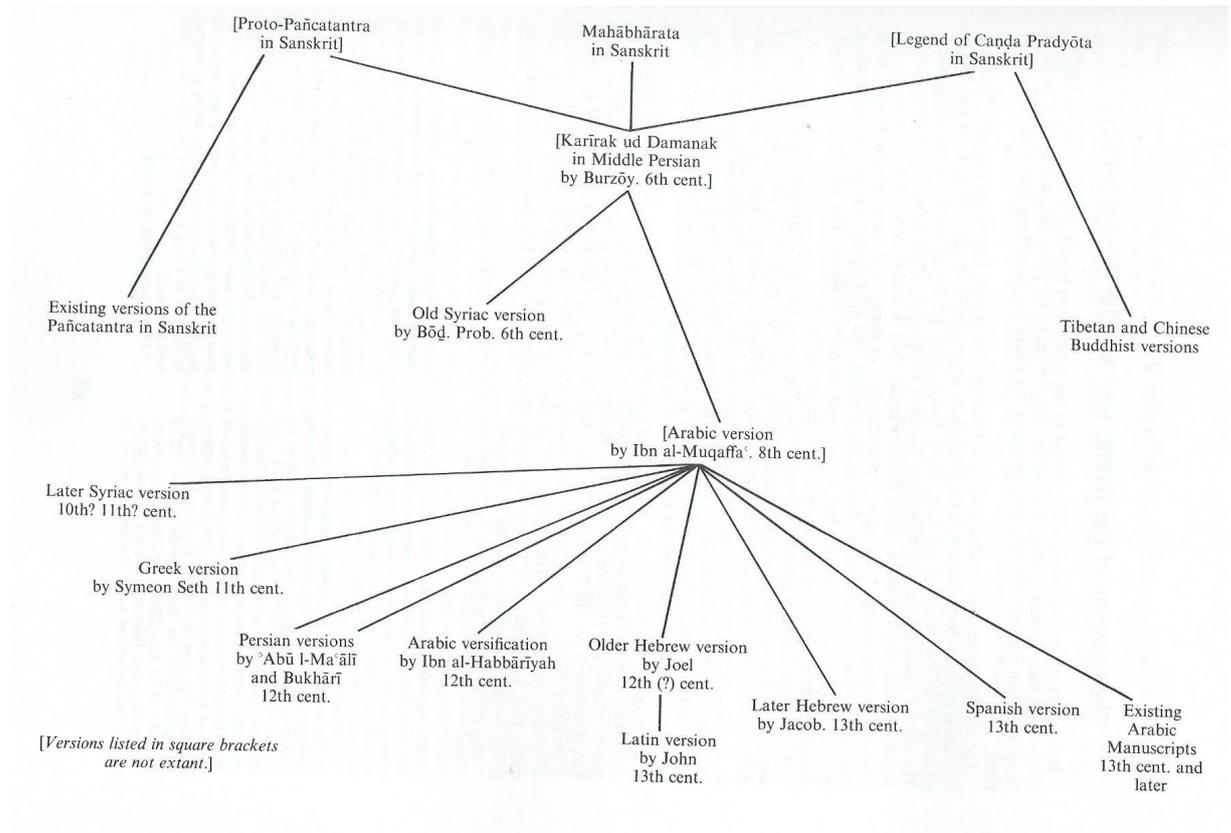
*Wendunmuth*.43, 71

## Y

Yamanī, al-.56

## 8 Anhang

### 8.1 Stammbaum



Entnommen aus Blois, François de: „Burzōy’s Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah. London: Royal Asiatic Society 1990, S. 11.

## 8.2 Enthaltene Geschichten in *Kalīla wa-Dimna*

Die hier angeführten Geschichten wurden der Neupersischen Übersetzung des Naṣrullah Monšī entnommen.<sup>301</sup>

### 1) Der Arzt Borzūyeh (باب برزویه طبیب)

- Vom Šaulam Šaulam (حکایت شولم شولم)
- Vom Händler und der Verarbeitung der Juwelen (حکایت بازرگان و سفته کردن جواهر)
- Von der Welt und dem Brunnen (حکایت دنیا و چاه)

### 2) Der Löwe und der Stier و گاو شیر

- Vom Löwen und dem Stier (حکایت شیر و گاو)
- Vom Zimmermann und dem Affen (حکایت درودگر و بوزینه)
- Vom Fuchs und der Trommel (حکایت روباه و طبل)
- Vom frommen Mann und dem Padešāh (حکایت زاهد و پادشاه)
- Von der Krähe und der Schlange (حکایت زاغ و مار)
- Vom Fischreiher und dem Krebs (حکایت ماهی خوار و خرچنگ)
- Vom Hasen und dem Löwen (حکایت خرگوش و شیر)
- Von den drei Fischen im Teich (حکایت سه ماهی در آبگیر)
- Von der Krähe und dem Wolf und ... (حکایت زاغ و گرگ و ...)
- Vom Anwalt des Meeres<sup>302</sup> (حکایت وکیل دریا)
- Von den zwei Enten und der Schildkröte (حکایت دو بط و باخه)
- Von einer Affenschar (حکایت جماعتی از بوزینگان)
- Von dem weisen und dem närrischen Partner (حکایت دو شریک دانا و ندانا)
- Von der Kröte und der Schlange (حکایت غوک و مار)
- Vom Händler und den 100 *man*<sup>303</sup> Eisen (حکایت بازرگان و صد من آهن)

### 3) Die Verhörung Dimnas (باب بازجست کار دمنه)

- Vom erfahrenen Arzt (حکایت طبیب حاذق)
- Vom Grenzposten und seiner Frau (حکایت مرزبان و زن او)

<sup>301</sup> Monšī, Abuālmaʿālī Naṣrollah: *Kelileh-wa Demneh*. 4. Auflage Teheran: Qhadyani, 1394 (2015).

<sup>302</sup> („Ein Engel, welcher die Arbeiten und Angelegenheiten des Meeres verwaltet.“) Fußnote verfasst von Hadād, Monšī: *Kelileh-wa Demneh*, S. 123.

<sup>303</sup> 100 *man* entspricht ca. 300 kg.

#### 4) Von der Freundschaft zwischen der Taube, der Krähe und der Maus

(باب دوستی کبوتر و زاغ و موش و ...)

- Von der Freundschaft zwischen der Taube und der Krähe (حکایت دوستی کبوتر و زاغ)
- Von der Maus und dem frommen Mann (حکایت موش و زاهد)
- Von der Frau und dem geschälten Sesam (حکایت زن و کنجد بخته کرده)
- Vom Jäger und dem Reh (حکایت صیاد و آهو)

#### 5) Die Eulen und die Krähen (باب بوف و زاغ)

- Von den Eulen und den Krähen (حکایت بوف و زاغ)
- Die Eule wird zum Emir (حکایت امیر شدن بوم)
- Vom König der Elefanten und dem Hasen (حکایت ملک پیلان و خرگوش)
- Vom feigenfarbenen Rebhuhn und der fastenden Katze... (حکایت کبک انجیری و گربه روزه دار و ...)
- Vom frommen Mann und dem Schaf (حکایت زاهد و گوسپند)
- Vom frommen Mann und der Milchkuh (حکایت زاهد و گاو دوشاب)
- Vom frommen Mann und der Maus (حکایت زاهد و موش)
- Von der alten Schlange (حکایت پیری مار)

#### 6) Der Affe und die Schildkröte (باب بوزینه و باخه)

- Von dem Affen und der Schildkröte (حکایت بوزینه و باخه)
- Vom kahlen Löwen, dem Fuchs und dem Esel (حکایت شیر گر، روباه و خر)

#### 7) Der fromme Mann und dem Mader (باب زاهد و راسو)

- Vom frommen Mann und dem Mader (حکایت زاهد و راسو)
- Vom aufrichtigen Mann und dem Ölkrug (حکایت مرد پارسا و کوزه روغن)

#### 8) Die Maus und die Katze (باب موش و گربه)

- Von der Katze und der Maus (حکایت گربه و موش)

#### 9) Der Pādešāh und Fanzah (باب پادشاه و فنزه)

- Vom Pādešāh und Fanzah (حکایت پادشاه و فنزه)

**10) Der Löwe und der Schakal** (باب شیر و شغال)

- Vom Löwen und dem Schakal (حکایت شیر و شغال)

**11) Der Schütze und die Löwin** (باب تیرانداز و ماده شیر)

- Vom Schützen und der Löwin (حکایت تیرانداز و ماده شیر)

**12) Der fromme Mann und sein Gast** (باب زاهد و مهمان او)

- Vom frommen Mann und seinem Gast (حکایت زاهد و مهمان او)

- Von der Krähe und dem Rebhuhn (حکایت زاغ و کبک)

**13) Der Pādeśāh und die Brahmanen** (باب پادشاه و برهمنان)

- Vom träumenden indischen König (حکایت خواب دیدن شاه هند)

- Von den zwei Tauben (حکایت دو کبوتر)

**14) Der Goldschmied und der Reisende** (حکایت زرگر و سیاح)

- Vom Goldschmied (حکایت مرد زرگر)

**15) Der Prinz und seine Gefährten** (باب شاهزاده و یاران او)

- Vom Prinzen und seinen Gefährten (حکایت شاهزاده و یاران او)

- Vom Jäger und dem Papageien (حکایت صیاد و طوطی)

## *Zusammenfassung*

Das Forschungsfeld dieser Masterarbeit bewegt sich im Bereich der Studien zum Werk *Kalīla wa-Dimna*. Ziel dieser Arbeit ist es, die Verbreitungsgeschichte des einst auch in Europa populär gewesenen Fabelstoffes, welcher als Fürstenspiegel konzipiert ist, darzustellen und den Zeitpunkt und etwaige Gründe des Abbruchs der Popularität in Europa zu ermitteln. Die Verbreitung des Werks wird durch den Eingang in die Literatur des Mittelalters und, über La Fontaine *Fables*, in die Literatur der Aufklärung ersichtlich.

Ein Vergleich zu den Rezeptionsgeschichten zu *Tausendundeine Nacht* und *Aesops Fabeln* liefert weitere Informationen zum Abbruch der Rezeptionsgeschichte. Gallands französische Übertragung *Les Mille et une Nuits* und die Eingliederung der nicht ursprünglich zum Textcorpus gehörigen Geschichten seinerseits prägten das Orientbild in Europa. Aesops Fabeln und ihre Rolle in der Erziehung der Menschen durch die Exempla-Literatur zeugen von der Funktion als didaktische Werke zur Erziehung der Massen. In dieser Arbeit wurden mögliche Gründe aufgezeigt, weshalb die Popularität der Vergleichswerke aufrechterhalten blieb, während das höchst aufklärerische Werk *Kalīla wa-Dimna*, welches sich an die Vernunft und den Verstand der Menschen richtet, in Europa in Vergessenheit geriet.