

Didaktische Direktive in der deutschen und arabischen Askeselyrik von Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya¹

HALA FARRAG

Abstract

A turn from love poetry to religious poetry can be demonstrated in the late work and particularly in the captivity songs of the latemedieval Tyrolean poet and singer Oswald von Wolkenstein (appr. 1377-1445). Self-reflection about the world order, complaining the sins, fear of death, thinking of the afterlife and love for God are some of the topics of these poems. An arabic poet, who wrote hundreds of poems about the impermanence of the world was the abbasidic poet 'Abū 'l-'Atāhiya (748-826). At the age of approximately fifty years and as a reaction of his disappointment in love as well as of his own and the contemporary careless life 'Abū 'l-'Atāhiya left the worldly topics in poetry and turned to the afterlife. As punishment of his rejecting the request of the Kalif Ar-Rašīd to write poems in worldly topics 'Abū 'l-'Atāhiya had to spend a whole year in prison, where he was more intensively concerned with the religion. A stylistic analysis of the ascetic poems of Oswald von Wolkenstein and 'Abū 'l-'Atāhiya showed a common strong tendency to the didactical public addressing, particularly with regard to directive expressions.

OSWALD VON WOLKENSTEIN, 'ABŪ 'L-'ATĀHIYA UND IHRE WENDUNG ZUR ASKESE

Das Leben des viel gereisten Ritters, Diplomaten und Sängers Oswald von Wolkenstein (ca. 1377-1445) war durch seinen Kampf um den Aufstieg zum Tiroler Landherrn gekennzeichnet, obschon er als jüngerer Sohn einer einflussreichen Familie geboren war.² Kennzeichnend für seine Lyrik ist die Ich-Bezogenheit,

1 | Für inhaltliche und formale Verbesserungsvorschläge bin ich Prof. Dr. Harald Fricke sowie dem Forschungskolloquium des Departements für Germanistik der Universität Freiburg (CH) äußerst dankbar.

2 | Zu den Reisen des jungen Oswalds mit einem erfahrenen Ritter als Teil der mittelalterlichen Erziehung und zu seiner Teilnahme an Feldzügen vgl. Kühn 1977: 20, 22ff., 27 u. 31.

die Subjektivität und das Autobiografische in seinen Liedern wie bei keinem anderen deutschsprachigen Dichter zuvor (vgl. Hartmann 2005: 352ff.). Die zwei von ihm autorisierten Handschriften seiner Lieder (A, B) enthalten seine Melodien zu den Liedern, zu jener Zeit ebenfalls eine Innovation (vgl. Schönmetzler 1990: 9 u. 11). Eine Abwendung von der Liebeslyrik zum Religiösen lässt sich vor allem in seinen »Gefangenschaftsliedern« nachweisen. Diese entstanden während und nach seinen beiden Gefangenschaften; die erste 1421/22 auf Schloss Forst bei Meran als Folge der Erb- und Besitzstreitigkeit um Schloss Hauenstein, die zweite fünf Jahre später auf Burg Vellenberg bei Götzens als Folge seiner Unterstützung König Sigmunds gegen Herzog Friedrich von Österreich.³ Geistliche Lieder bilden etwa ein Zehntel von Oswalds Gesamtwerk (vgl. Kühn 1977: 95-97); die darin enthaltenen Frömmigkeitsmotive sind wohl auf seinen Kontakt mit Klerikern während seiner 15-jährigen Arbeit als Angestellter des Brixner Bischofs zurückzuführen (vgl. Schwob 1979: 5). Oswalds Folterung mit Schraubenstiefel, Eisenfesseln usw. während der ersten Gefangenschaft, wie sie in seinen Liedern geschildert ist, konnte bislang historisch nicht nachgewiesen werden,⁴ ist jedoch durch den Vergleich mit zeitgenössischen Darstellungen glaubhaft (vgl. Schwob 1979: 124f.). Die Erbarmungslosigkeit seiner früheren Geliebten, vermutlich Anna Hausmann, die sich aufgrund ihrer Erbsprüche an seiner Folterung beteiligte, steht in seinen Gedichten im Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes.⁵ Die Erfahrung der Gefangenschaft, die Beengung und die Todesangst, die physischen und psychischen Qualen ließen Oswald bei der Reflexion über hohe Werte Trost suchen (vgl. Schwob 1979: 17 u. 23); dazu trugen für das Spätmittelalter typische krasse Bilder des Todes und der Verwesung aufgrund der Verbreitung von Krankheiten und Seuchen bei (vgl. Kühn 1977: 98f.): »Der Besinnung auf die Wechselhaftigkeit der Fortuna und die Hinfälligkeit allen irdischen Strebens folgt die Hinwendung zu Gott als dem wahren Glück und höchsten Gut« (Schwob 1979: 18). Gedanken über die Weltordnung, Sündenklage, Jenseitsbezogenheit und Liebe zu Gott bilden die Themen einer Reihe von diesen Gedichten.

Die arabische Literatur kennt keinen weiteren Lyriker, der Hunderte von Gedichten über die Vergänglichkeit der Welt schrieb, wie 'Abū 'l-'Atāhiya (130 h/748 n. Chr.-ca. 210 h/826 n. Chr.), der beste Vertreter dieser lyrischen Tendenz aus dem frühen abbasidischen Zeitalter. Wegen Armut übersiedelte die Familie nach Kūfa, wo der junge Ismā'īl Qāsim Ibn Suaid 'Al-Kisānī, der

3 | Dazu vgl. Schwob 1979: 33-48 u. 55-65; Kühn 1977: 306-320 u. 325-327; Helmkamp 2003: 63.

4 | Vgl. Doon/Okken/Cox 1980: 340f.; Kühn 1977: 308ff. Anzumerken ist hier, dass Klein (1980: 29 u. 35) und Schwob (1979: 9f. u. 14) von einer oft stilisierten und nicht-faktischen Realität in den Liedern Oswalds von Wolkenstein sprechen.

5 | Kühn (1977: 73 u. 327) bestreitet es, dass eine Frau in der Erbfehde verwickelt war, und betrachtet die Geschichte von der Hausmannin als eine Stilisierung. Schwob (1979: 44f.) dagegen erklärt den historischen Grund für die Fehde zwischen Oswald von Wolkenstein und Anna Hausmann; siehe zum Forschungsstand in dieser Hinsicht Helmkamp 2003: 66-74.

spätere 'Abū 'l-'Atāhiya, mit seinem älteren Bruder als Verkäufer von Tonwaren arbeitete und damit in den Kreisen der Dichter verkehrte. In der Stadt wurde er für seine Gedichte, die er auf Scherben von Krügen schrieb, schnell bekannt. Sein Hauptthema war am Anfang die Liebe.⁶ Sein Name 'Abū 'l-'Atāhiya (der Wahnsinnige) verdankte er seinem allgemeinen liederlichen Verhalten in der Jugend sowie seiner Liebe zu 'Utbah, einer der Sklavinnen des Kalifen Al-Mahdī (vgl. Deif 2004: 239 u. 1984: 73). **Wegen seiner Liebesgedichte über sie** wurde er vom Kalifen für eine Weile eingesperrt (vgl. Al-Bustānī 1986: 5). Im Alter von etwa 50 Jahren und während des Kalifats von Harūn Ar-Rašīd, in dessen Gunst 'Abū 'l-'Atāhiya stand, erlebte dieser eine Wende in seiner Lebensauffassung; er verzichtete auf weltliche Themen und wandte sich in den letzten 30 Jahren seines Lebens dem menschlichen Schicksal und dem Jenseits zu. Die einzige bekannte Ursache dafür ist seine Enttäuschung in der Liebe. Zugleich ist seine Hinwendung zur Askese eine Reaktion auf das eigene leichtsinnige Leben sowie auf die allgemein verbreitete Vernachlässigung der islamischen Grundsätze.⁷ In vielen Gedichten richtet 'Abū 'l-'Atāhiya seine Kritik an die Zeitgenossen und an den Verlust der Freundschaft, der Treue, der Großzügigkeit und der Gottesfurcht (vgl. dazu 'Ānūtī 1957: 84-98). Als Strafe dafür, dass er 'Ar-Rašīds Aufforderung ablehnte, Gedichte wie früher mit weltlichen Themen zu verfassen, musste 'Abū 'l-'Atāhiya ein ganzes Jahr im Gefängnis verbringen. Die Misshandlungen führten dazu, dass er anstatt Liebesgedichte ein Jahr lang »nur Worte des Korans und Glaubensbekenntnisse in den Mund« (Rescher 1991: I) nahm. Viele Interpreten erklären 'Abū 'l-'Atāhiyas Wendung durch äußere Einflüsse, ob etwa durch die Lektüre übersetzter griechischer Philosophen⁸ oder vielleicht sogar als Einfluss christlicher Theologie (vgl. Rescher 1991: II; 1983: II, 9). Dagegen ist einzuwenden, dass die Askeselyrik gegen Ende des Reiches der Umayyaden (661-750) als Reaktion auf das weltgerige Leben der Herrscher entstand, lange bevor die intensive Übersetzung griechischer Werke ins Arabische einsetzte.⁹ Die Behauptung, von der christlichen Theologie beeinflusst zu sein, steht im Widerspruch zur Tatsache, dass 'Abū 'l-'Atāhiya in seiner religiösen Lyrik viele Worte dem Koran oder den Sprüchen des Propheten Muḥammad

6 | Zur Biografie von 'Abū 'l-'Atāhiya vgl. Rescher 1983: II, 4f.; Brockelmann 1898: 77 u. 1901: 82f.; Al-Bustānī 1986: 5-7, Deif 2004: 237-241, Brockelmann 1974: 34f. und 'Ānūtī 1957: 44-48.

7 | **Zu den persischen Einflüssen in der Verbreitung von Sängerei, Sklaverei und Alkoholkonsum unter den Abbasiden** vgl. Deif 2004: 65-74; At-Taṭāwī 1991: 129-137 u. 146ff.; 'Ānūtī 1957: 5ff.

8 | Vgl. dazu Deif 2004: 150-157, 240ff. u. 247 u. 1984: 86f.; dabei nennt Deif aber die Namen jener griechischen Philosophen nicht. Al-Bustānī behauptet sogar, dass 'Abū 'l-'Atāhiya in seiner Weltabsage von der indischen Philosophie beeinflusst war, vgl. dazu Al-Bustānī 1986: 10 und Brockelmann 1974: 35. Jedoch bestätigt At-Taṭāwī die islamischen Wurzeln der Askese bei 'Abū 'l-'Atāhiya, vgl. At-Taṭāwī 1991: 137, 141 u. 145.

9 | Vgl. Wagner 1988: 92, 121 u. 123; Deif 2004: 83ff. u. 399ff., At-Taṭāwī 1991: 137f.; 'Ānūtī 1957: 78ff.

entlehnte. Sein didaktischer Versuch, die einfachen Schichten mit seinen predigenden Versen zu erreichen, gilt als Grund für die Schlichtheit seiner Sprache, wegen der er zu größerem Ruhm gelangte; die Masse des Volkes lernte seine Askese-Gedichte auswendig und sang sie.¹⁰ Ins Deutsche wurden seine religiösen Gedichte von Oskar Rescher 1909 unter dem Titel *Die Zuhdijāt* (→*Die Askese-Gedichte*) übersetzt.

FRAGESTELLUNG

Die primäre Analyse der Lyrik der Weltabsage sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya ergab eine starke Tendenz zur didaktischen Publikumszugewandtheit. Diese ist zwar formal heterogen, jedoch kann man annehmen, dass sie semantisch über einen auffordernden Charakter verfügt. Daher liegt der Schwerpunkt dieser Studie auf dem kommunikativen Aufforderungstyp, dem sogenannten direktiven Äußerungsmodus. Ausgehend von der Weltabsage als Konzept und von der Didaktik als Ziel der Askeselyrik versuche ich, auf folgende Fragen eine Antwort zu geben:

a) Mit welchem kommunikativen Ziel haben beide Dichter die direkten und indirekten Direktive eingesetzt? Welchen Strategien folgten sie, um den Adressaten ihrer Lieder von ihrem didaktischen Ziel zu überzeugen?

b) Inwiefern entsprechen die verwendeten direktiven Äußerungen den bisher in der (funktional-pragmatischen) Theorie festgestellten Möglichkeiten zur Äußerung von Direktiven in der deutschen und arabischen Sprache?

c) Inwiefern können kontrastive Studien zur Bereicherung der verglichenen linguistischen Theorien beitragen?

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

Im Gegensatz zu der Vorstellung eines zu beeinflussenden, passiven Lesers in der antiken Rhetorik¹¹ geht die moderne Linguistik seit Anfang der 1960er Jahre von einem aktiven Leser aus, dessen Verhalten durch den Text gesteuert werden kann (vgl. Scholz 2007: 113). Karl Bühler (1934/1982: 96f. u. 107) fragt sich, welche Sprachmittel direkt oder indirekt adressatenhaft fungieren. In der Pragmastilistik hat der Adressat die Aufgabe, die mentalen Prozesse des Senders zu rekonstruieren, d.h. die jeweilige Äußerung zu interpretieren und einer pragmatischen Kategorie, einem *Modus* zuzuordnen (vgl. Rehbein 1999: 92). Dabei orientiert man sich an formalen (d.h. lexikalischen, syntaktischen, into-

10 | Zur Volkstümlichkeit der Lyrik von 'Abū 'l-'Atāhiya vgl. Rescher 1991: II; Brockelmann 1901: 82f.; At-Taṭāwī 1991: 138f., 144 u. 146; Deif 1984: 62f., 82f. u. 87f.; 1987: 170f. u. 2004: 147 u. 251f.

11 | Dazu siehe Pankau 1992: 836ff.; Knappe 2006: 3.

natorischen etc.) Indikatoren.¹² Eine Äußerung verfügt erst über einen Modus, wenn sie u.a. mindestens aus einem Wort mit propositionalem Gehalt besteht, das syntaktisch organisiert ist (vgl. Rehbein 1999: 97). Beim Direktiv handelt es sich um einen nicht-assertiven Modus (vgl. Meibauer 1987: 11, 14); Rehbein (1999: 125) betrachtet ihn als einen Modus, in dem der Handlungsraum des Adressaten angesprochen wird.

Dem Direktiv liegt ein Bedürfnis in einer defizienten Konstellation zugrunde [...], die durch die Ausführung der im propositionalen Gehalt benannten Handlung seitens H geändert werden kann. [...]. (Rehbein 1999: 113).

In der arabischen Stillehre ist die fordernde Hervorrufung¹³ (al-'inšā'u 'ṭ-ṭalabī¹⁴) ein sprachliches Phänomen innerhalb der Disziplin der Bedeutung syntaktischer Muster¹⁵ ('ilmu 'l-ma'ānī) und wird definiert als eine »Äußerung, die eine Forderung enthält, die zum Zeitpunkt ihrer Formulierung noch nicht erfüllt ist« (Stock 2004: 16). As-Sakkākī klassifiziert schon im 13. Jahrhundert das Eingeforderte nach der Möglichkeit seiner Realisierung in: »Realisierung in der Außenwelt« und »Realisierung im Geiste« (vgl. Simon 1993: 309f. u. 312). Dem deutschen Direktiv entsprechen im Arabischen zwei Formen der Aufforderung, nämlich der Direktiv im positiven Sinne (al-'amr) und der Prohibitiv (an-naḥī). **In ihrem klassischen Fall drücken sie eine verpflichtende Aufforderung aus, etwas zu tun (im Fall des Direktivs) oder zu unterlassen (im Fall des Prohibitivs), und zwar mit »Anspruch auf Superiorität« des Sprechers (vgl. Simon 1993: 334 u. 337).**

Ein Modus erfordere laut Rehbein (1999: 117) stets eine syntaktisch organisierte Konstruktion des propositionalen Gehalts als Vermittlung, daher sei der Imperativ selbst kein Modus,¹⁶ könne aber zur Realisierung des Direktivs benutzt werden. Dem Direktiv dienen verschiedene syntaktische Formen im Deutschen:

- Imperativsatz: »Laß bitte das Buch da!« (Altmann 1987: 48)
- Aussagesatz: »Du lässt bitte das Buch da.« (Altmann 1987: 48)

12 | Vgl. Meibauer 1987: 14; Altmann 1987: 31-46.

13 | Übers. v. Stock 2004: 15.

14 | Aus technischen Gründen kann ich die arabischen Begriffe und Zitate hier nur transkribiert anführen.

15 | Übers. v. Simon 1993: 59.

16 | Eine nicht-auffordernde Verwendung des Imperativs findet man in Wunschsätzen wie »Schlafe gut!« (Donhauser 1987: 69). Meibauer (1987: 9) bestätigt: Selbst wenn man »sämtliche relevanten Merkmale berücksichtigt, wird man nicht zu einer 1:1-Zuordnung zwischen Formtyp und Funktionstyp gelangen.« Bei Donhauser (1987: 57, 66f.) bezeichnet der Imperativ sowohl eine morphologische Kategorie als auch »eine Klasse von illokutionären Rollen«. Um solche Überlappungen zu vermeiden, bleibe ich bei Rehbeins (1999) und Meibauers (1987) Einschätzung des Modus als pragmatische Kategorie.

- Infinitiv: »Während der Fahrt nicht aus dem Fenster lehnen!« (Donhauser 1987: 62)
- Partizip II: »Stillgestanden! (Donhauser 1987: 62)
- Modalverbkonstruktion: »Du sollst/ musst die Füße vom Tisch nehmen!« (Winkler 1989: 1)
- explizierter Performativ: »Ich fordere dich auf, die Füße vom Tisch zu nehmen!« (Winkler 1989: 1)¹⁷
- Adhortativ: »Treffen wir uns am Dienstag!« (Rehbein 1999: 117)¹⁸
- Fragesatz: »Lässt du bitte das Buch da?« (Altmann 1987: 48)

Als Ausdrucksformen für den Befehl gelten im Arabischen:

- Imperativsatz: wa 'šna'ī 'l-fulka bia 'iuninā wa waḥyinā¹⁹ (Koran 11: 37; »Und verfertige das Schiff vor Unseren Augen und nach Unserer Eingebung.«)²⁰
- Apokopierende l-Partikel vor dem Präsens: liunfiqa ḏū sa'atin min sa'atihi²¹ (Koran 65: 7: »Der Wohlhabende soll entsprechend seinem Wohlstand [...] ausgeben.«)
- Imperativ ersetzende Konstruktionen wie das Nomen ḥaḍārīn (»Vorsicht«) oder die Präpositionalkonstruktion 'alayka (»[auf] dir sei«).²²
- Infinitivsatz: wa bilwālidayni iḥsāna²³ (Koran 2: 83; wörtl.: »Und zu den Eltern Gütigsein«).
- Aussagesatz: ta'tīni ḡadan (»Du wirst [doch] morgen zu mir kommen« [Simon 1993: 345]).
- Wunschsatz: hallā tuḥliṣa fi 'amalik²⁴ (»Würdest du in deiner Arbeit gewissenhaft sein!«)
- Fragesatz: 'alā tanzilu tuṣīb ḥayran (»Willst du nicht absteigen, dann wird dir Gutes widerfahren?« [Simon 1993: 339 f.]

Dagegen nennen die arabischen Stilforscher nur eine Form für das Verbot:

17 | In einem expliziten Performativum, Begriff eingeführt von Austin, »vollzieht man also nicht nur den illokutionären Akt des Versprechens, man »macht« – durch die entsprechende Verwendung des performativen Verbs »versprechen« – »zugleich klar«, welchen illokutionären Akt man vollzieht (Grewendorf 1979: 176).

18 | Der Adhortativ wird als Ausdrucksmöglichkeit der Aufforderung in der 1. Person benutzt; beide – S und H – werden aufgefordert, den Handlungsplan durchzuführen, vgl. Rehbein 1999: 117; Altmann 1987: 35f.

19 | Beispiel angeführt in Al-Marāḡī 1993: 75

20 | Übersetzungen der Koranverse sind folgender Übersetzung entnommen: *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache* (2002).

21 | Beispiel angeführt in Al-Marāḡī 1993: 75

22 | Ausführlich dazu vgl. Hārūn 2001: 154-157.

23 | Beispiel angeführt in Tuwaynī 2007: 89.

24 | Beispiel angeführt in ebd.: 105

- die verbotende, apokopierende Partikel ›la‹ und Indikativ Präsens,²⁵ z.B. wa lā tuḥāṭibanī fi 'l-ladīna ḡalamū 'innahum muḡraqūn²⁶ (Koran 11: 37; »[...] sprich Mich nicht an zugunsten derer, die Unrecht getan haben; sie werden ertränkt werden«).

In der klassischen Rhetorik erwähnt Quintilian Abscheu, Staunen, Mitleid oder Verwunderung (vgl. Meibauer 2007: 300f) als Funktionen der rhetorischen Fragen. Während die Funktional-Pragmatik (Altmann 1987; Donhauser 1987; Winkler 1989; Rehbein 1999) die rhetorische Frage als Ausdrucksmittel der Aufforderung völlig ignoriert, bestreiten andere Linguisten wie Pasch (1988: 115), dass rhetorische Fragen als Aufforderungen eingeordnet werden können, da der Sprecher kein Informationsbedürfnis hat. Spätere Linguisten anerkennen jedoch den auffordernden Zweck der rhetorischen Frage. Als Beispiel für eine Entscheidungsfrage als indirekte Aufforderung, ins Bett zu gehen, nennt Schöpsdau (1996: 445): »Wollt Ihr euch nicht zu Bette legen, Vater?« Rada (2009: 218) unterscheidet zwischen drei Handlungstypen, die anhand von Fragesätzen ausgedrückt werden, nämlich Bewerten, Feststellen und Auffordern. Nach As-Sakkākī dient die Frage in der arabischen Rhetorik der Einforderung einer »Realisation im Geiste« (Simon 2007: 311). Jedoch kann die Frage andere nicht-interrogative kontextbedingte Handlungen ausdrücken. Der Adressat wird indirekt aufgefordert, die Einstellung des Sprechers anzunehmen, und zwar mit dem Ziel des Feststellens, der Beseitigung des Zweifels, der Ironisierung, der Zurechtweisung, des Bestreitens, der Missbilligung, des Langsamkeitsvorwurfs, der Einschüchterung und des Tadels (vgl. Simon 1993: 313 ff.).

Umstritten ist die Bedeutung der Konditionalsätze im Deutschen. Donhauser (1987), Winkler (1989: 202f.) und Zaefferer (1987: 276f. u. 280) vertreten die Meinung, dass Konditionale keine Aufforderung ausdrücken. Würde man einige von zwei dieser Autoren angeführten Beispiele unter dem Aspekt der Indirektheit betrachten, dann könnte man feststellen, dass es da um eine Aufforderung ohne Anspruch auf Superiorität geht:

- »Habe nur erst die Prüfung bestanden und du wirst dich sofort besser fühlen.« (Donhauser 1987: 67)
- »Gib ihm den kleinen Finger und er will die ganze Hand.« (Donhauser 1987: 61)
- »Welchen Winkel du auch nimmst, er ist stets gleich 180 Grad minus der Summe der beiden anderen Winkel.« (Zaefferer 1987: 280)

›S‹ (= Sender) versucht im ersten Beispiel durch Ansporn, den Hörer indirekt aufzufordern. Die Warnung dient im zweiten indirekt, den Hörer aufzufordern, auf eine bestimmte Handlung zu verzichten. Im letzten Beispiel wird der Hörer durch die Gleichsetzung herausgefordert, die jeweilige Behauptung durch eige-

25 | Vgl. Simon 1993: 334 u. 337; Tuwaynī 2007: 98; Al-Ġārim/'Amīn 1996: 187.

26 | Beispiel angeführt in Al-Marāġī 1993: 75.

ne Versuche zu verifizieren. Mit einem Blick auf die arabische Rhetorik entdeckt man, dass As-Sakkākī den Konditionalsatz (Protasis) schon im 13. Jahrhundert als Ausdrucksform der Aufforderung anerkannte. Die Folge (Apodosis) enthalte oft die positive Information, die den Hörer zur Ausführung der Einforderung veranlasse (vgl. Simon 1993: 339f.).

Im Deutschen und im Arabischen drückt der Direktiv je nach Kontext verschiedene mentale Handlungen aus, die von Theoretikern beider Sprachen ähnlich beschrieben werden. Als Beispiele im Deutschen dafür gelten Befehl, Bitte, Anweisung, Anordnung, Instruktion, Normsetzung, beleidigende Zurückweisung, Zurückweisung, Vorschlag und Erlaubnis.²⁷ Im Arabischen sind hier vor allem Bitte, Erziehung, Erlaubnis, Gleichstellung, Einschüchterung, Unfähigkeitsbezeichnung, Provokation und Rat erwähnenswert.²⁸

DIE ANGEWANDTE UNTERSUCHUNG

In den Askese-Gedichten von Oswald von Wolkenstein²⁹ und 'Abū 'l-'Atāhiya³⁰ wird der Hörer ständig direkt oder indirekt aufgefordert, Handlungen durch-

27 | Vgl. Meibauer 1987: 10; Altmann 1987: 23; Winkler 1989: 200f.

28 | Für weitere mentale Handlungen für den Befehl und für das Verbot, vgl. Tūwaynī 2007: 90-94.

29 | Ich verwende hier die Ausgabe: *Die Lieder. Oswald von Wolkenstein* (1987; im Weiteren unter der Sigle »KA«). Zur Vereinfachung des Leseprozesses habe ich das »f« durch ein »s« ersetzt. Dabei berufe ich mich auf die Online-Ausgabe der Gesellschaft für Oswald von Wolkenstein (http://www.wolkenstein-gesellschaft.com/texte_oswald.php [November 2011]) und auf den in Schönmetzler 1990: 315-412 angehängten Urtext.

30 | Die von Al-Bustānī (im Weiteren »BA«) herausgegebene und oft zitierte Gedichtsammlung verfügt über keine Textedition. Dagegen vergleicht Faiṣal in seiner Ausgabe (unter der Sigle »FA«) zwei Manuskripte (gefunden in Tübingen und in Damaskus) mit der vom libanesischen Pfarrer Louis Cheikho 1886 herausgegebenen Gedichtsammlung (vgl. Faiṣal 1965: 5 und Brockelmann 1974: 36) und kommt zu dem Ergebnis, dass in dieser letzten sehr viele Verse entweder geändert oder ausgelassen worden sind, oft die, die von dem Propheten Muḥammad sprechen oder Entlehnungen aus dem Koran enthalten. Beim Vergleich der beiden Ausgaben habe ich herausgefunden, dass in den Gedichten BA 631, 162, 489, 576, 315, 487 u. 166 insgesamt 27 Verse fehlen, alle über den Propheten Muḥammad. Also hat Al-Bustānī wahrscheinlich die Ausgabe von Cheikho als Vorlage benutzt, ohne seine Quellen zu erwähnen. Rescher (1991: II) bestätigt in seiner Einleitung, dass die von ihm benutzte Ausgabe (BA) »erheblich unter dem Niveau einer modernen Textedition« liegt. So sah ich mich gezwungen, die FA ('Abū 'l-'Atāhiya. 'Aṣ'āruhu wa aḥbāruhu 1965) als Original zu benutzen und Reschers Übersetzung (1991; im Weiteren unter der Sigle »OR«) bei Bedarf zu ergänzen und zu modifizieren (mit einem »*« markiert). Auf die eigene Übersetzung von ganzen Versen, wo Reschers Text von der FA vollständig abweicht, werde ich mit »(HF)« hinweisen. Eine Reihe von Arabisten wie Dēif und At-Tatawī haben diese libanesischen Ausgabe benutzt und haben ihre Erwägungen über 'Abū 'l-'Atāhiya darauf aufgebaut.

zuführen, die religiösen Überzeugungen der beiden Dichter entspringen. Aufgrund des begrenzten Umfangs führe ich nur repräsentative Beispiele für einen bestimmten Typ von Sprechhandlungen des Direktivs respektive für eine grammatische Form dieses Typs an. Die scheinbare Unausgeglichenheit der zitierten Beispiele von der Anzahl der Textstellen her ist darauf zurückzuführen, dass der Vers bei 'Abū 'l-'Atāhiya oft eine abgeschlossene semantische Einheit bildet, während sich bei Oswald von Wolkenstein eine Aufforderungsstrategie über mehrere Verse ausdehnt.

Kommunikative Typen des Direktivs in der AskeseLyrik

Der primäre Zweck des Direktivs bei beiden Dichtern bildet die Aufforderung zur Weltabsage. Darauf bereitet eine Reihe von deutschen und arabischen Direktiven vor, welche darauf zielt, das Publikum an den Tod und das Jenseits zu erinnern. Die Unausweichlichkeit des Todes ist schon ein Hauptgedanke der arabischen AskeseLyrik seit Ende der Umayyadenzeit; dabei knüpften Vertreter dieser Gattung an die altarabischen Trauergedichte (vgl. Wagner 1988: 121 u. 125) an. Der Tod bedeutet zugleich die Rückkehr des Menschen zu seinem Schöpfer. Im Christentum ist die Liebe zu Gott laut dem Markus-Evangelium (12 u. 29) das höchste Gebot und gilt als Schutz vor den sieben Hauptsünden (vgl. Schwob 1979: 153); bei Oswald von Wolkenstein bilden die »vier letzten Dinge« Tod, Jüngstes Gericht, Himmel und Hölle neben der Marienverehrung Schwerpunkte seiner religiösen Lieder (Hartmann 2005: 362f.). Das unbedingte Gottvertrauen (>at-tawakkul<) bildet ein Charakteristikum der islamischen AskeseLyrik im Reich der Abbasiden bis Mitte des 9. Jahrhunderts (vgl. Wagner 1988: 122). Der Glaube an einen barmherzigen Gott, der dem Menschen hilft, seine Gebete erhört und seine Sünden vergibt, ist bei Oswald von Wolkenstein und bei 'Abū 'l-'Atāhiya erkennbar. Beide fordern ihre Adressaten auf, sich selbst zu erziehen, die Seele vom Bösen zu läutern und sich dem Guten zuzuwenden.

Strategien der Aufforderung in der AskeseLyrik

Ich berufe mich bei der Klassifizierung der kommunikativen Strategien von Aufforderungen auf Bühlers Einteilung in direkte und indirekte Adressierung und auf die arabische Kategorisierung vor allem von rhetorischen Fragen. Dass diese Strategien auch für andere Formen zutreffen, soll anhand der Beispiele belegt werden.

Ḍeifs Anmerkung zur libanesischen Ausgabe, dass sie das andalusische, e.i. das in Damaskus gefundene, Manuskript als Vorlage hat (vgl. Ḍeif 1987: 167f.), ist dementsprechend fehlerhaft.

Direkte Aufforderung

Empfehlung

Zunächst folgen deutsche und arabische Beispiele für direkte Aufforderungen, in denen den Adressaten geraten wird, des Todes zu gedenken. Die jeweilige syntaktische Form des Direktivs wird in den Beispielen kursiv gedruckt:

- (B 1) *Wach, menschlich tier,/ brauch dein vernunft, ir frauen und ouch manne!/[...] / Louff, süch in schier,/ es vinstert pald, die weil dus macht gesehen, (KA, B 2)*
- (B 2) *volg, brüder, swester, arm und reich,/ pau dort ain floss, das dich werdt ewikleich. (KA, B 15)*
- (B 3) *lā ta'mana 'l-maūta fī ʔarafin wa lā nafasin wa 'in tamana 'ta bi'l-ḥuḡḡābi wa 'l-ḥarasi (FA 199)*
»Halt' dich bei keinem Blick und keinem Atemzug [...] vor dem Tode sicher, auch wenn du dich durch Kämmerer und Wächter wohl schützen liessest.« (OR 117)
- (B 4) *'ayuhā 'l-muzmi'u 'r-raḥīla 'ani 'd-dunyā tazauūad liḍāka min ḥairi zādi (FA 114)*
»Oh du, der [...] von der Welt aufzubrechen [gedenkst], nimm zu dieser Reise den besten Proviant mit.« (OR 66)*
- (B 5) *ruwaydaka lā tansā 'l-maqābira wa 'l-bilā wa ʔa'ma ḥasā 'l-maūti 'l-ḥaḍī 'anta dā'iqubu (FA 265)*
»Gemach! Vergiss nicht die Gräber und die Vernichtung sowie den Geschmack des Schlürfens (aus dem Becher) des Tods, den du ja jedenfalls wirst kosten müssen.« (OR 160)

In (B 1) weckt das lyrische Ich zunächst die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer anhand zweier Imperativsätze, um sie dann aufzufordern, den Tod als das Ungewisse, Dunkle zu fürchten und zu erwarten. Diese Vorstellung knüpft an die Darstellung des Todes im Alten Testament als Land der Finsternis an: »Haben sich dir des Todes Tore je aufgetan, oder hast du gesehen die Tore der Finsternis?«³¹ (*Hi* 38,17). Oswald fordert seine Adressaten anhand zweier weiterer Imperativsätze in (B 2) auf, für das wahre Leben im Jenseits zu arbeiten; das Bauen eines Rettungsfloßes erinnert an Nohas Arche im Buch der Genesis (*1Mos* 7). Auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya wird der Aspekt der Gefährlichkeit des Todes hervorgehoben. In (B 3) wird der Hörer durch den Prohibitiv aufgefordert, dem hier personifizierten Tod nicht zu vertrauen. Sein Rat, an den Tod zu denken, drückt das lyrische Ich anhand eines Prohibitivs aus. Der Übergang vom Diesseits ins Jenseits wird im Islam als eine Reise dargestellt, auf die man sich vorbereiten muss; der Proviant für diese Reise sollten die guten Taten im Diesseits

31 | Für Zitate aus dem Alten und Neuen Testament benutze ich die neuhochdeutsche Übersetzung der Luther-Bibel 1912 online unter <http://www.bibel-online.net> [November 2011].

sein. Sich auf den Koranvers »Und sorgt für die Reise, doch wahrlich, die beste Vorsorge ist Gottesfurcht.« (Koran 2: 197) berufend, fordert das lyrische Ich in (B 4) seinen Adressaten auf, sich mit diesem Proviant auszustatten, und zwar in Form eines Imperativsatzes. In (B 5) wird die Adressierung durch das Imperativ ersetzende Nomen *ruwaydaka* (wörtl.: [ˤgehˤ] ›langsam wie der milde Wind‹) eingeführt.³² Dadurch wird der Adressat auf die eigentliche Aufforderung aufmerksam gemacht, die Gräber und den Tod nicht zu vergessen, was der Prohibitiv zum Ausdruck bringt.

Mit dem Tod kehrt der Mensch zu seinem Schöpfer zurück. Der Glaube an einen barmherzigen Gott ist bei beiden Dichtern erkennbar. Zugleich raten beide ihrem Publikum, Gottes Strafe zu fürchten. Damit hängt eine weitere Aufforderung zusammen, nämlich vor der Rückkehr zu Gott die Sünden zu bereuen:

- (B 6) »neur dienen aim, der haisset got;/ die werlt fürnt ungeräte./ *darab so nim dir ainen graus/ und hoff zu dem, der dir gehelfen mag*«. (KA, B 15)
- (B 7) »Hör, kristenhait!/ ich rat dir das mit brüderlichen treuen /du hab got lieb für alle ding.« (KA, B 4)
- (B 8) »Ach lieber freund, wërlich ich wolt uns raten,/möcht wir aus disen swachen listen waten,/ der wir natürlich hie begern,/ und beten got, den reichen,/Das er uns wolt vergeben unser sünde/ und unser herz in seiner lieb erzünde;« (KA, B 10)
- (B 9) 'ayuhā 'l-mustağītu bī ḥasbuka 'llāhu muğītu 'l-'anāmi min mustağāti (FA 89)
»Oh du, der du bei mir [d.h. bei den Menschen] Hilfe suchst, mag es dir an Gott, dem Helfer aller Menschen, als Unterstützer genügen.« (OR 54)
- (B 10) wa lā taḥsabanna 'llāhu yağfalu mā maḍā wa lā 'anna mā yaḥfā 'alayhi yağību (FA 16)
Glaub' nicht, Gott lasse das Geschehene der Vergessenheit anheimfallen oder die heimlichen Taten gingen verloren.« (OR 13)
- (B 11) faḥīfi 'llāha wa 'truki 'z-zabwa, wa 'dkur maūqifa 'lhāti'ina fi yaūmi 'l-ḥisābi (FA 37)
»Nun, so fürchte Gott, lass die Einbildung [Überheblichkeit] und denk' [an die Lage der Sünder am Tage der Auferstehung*]«. (OR 26f.)
- (B 12) yā nafsu tūbī qabla 'an lā tastatī'ina 'an tatūbī wa 'stağfiri lidinūbiki 'r-rahmāna ḡaffāri 'd-dunūbi (FA 38)
Oh Seele, bekehre dich, bevor du dich nicht mehr bekehren kannst./ Und bitte für deine Sünden den Allbarmherzigen, den Sünden Vergebenden, um Vergebung. (HF)

32 | *Ruwayda* ist eine Verkleinerungsform von *raūd* (ˤmilder Windˤ), vgl. Al-Mu'ğamu 'l-Wasīṭ 1985: 395; zur auffordernden Funktion dieses Ausdrucks vgl. Hārūn 2001: 155.

Die Vorstellung von einem gnädigen, barmherzigen Gott entlehnt Oswald von Wolkenstein dem Alten Testament: »[...] und betete zum HERRN [...]; denn ich weiß, daß du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist und läßt dich des Übels reuen« (Jo 4,2). Eine direkte Aufforderung an den Hörer, Gott zu dienen, und auf Ihn zu hoffen, erfolgt in Form dreier Imperativsätze in (B 6). Die Aufforderung »hör, kristenhait« (B 7) verweist auf typische religiöse Aufforderungen, z.B. Jesus' Anrede: »Höre Israel, der HERR, unser Gott, ist ein einziger Gott; und du sollst Gott, deinen HERRN, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften« (Mk 12,29). In einem weniger didaktischen Ton schließt Oswald von Wolkenstein sich als Adressaten des Rates mit ein: Der Performativsatz im Adhortativ »ich wolt uns raten« (B 8) expliziert den kommunikativen Zweck. Da erscheint der Dichter nicht als eine übergeordnete Instanz, sondern als ein Sündiger, der die Gnade Gottes braucht. In (B 9) ist die Verwendung des assertiven Modus der Ausdruck dafür, dass das lyrische Ich Gottes Unterstützung als Faktum betrachtet. Die Adressierung erfolgt in diesem arabischen Vers anhand der Anrede und der Personaldeixis in dem Nomen ḥasbuka (wörtl.: ›deine Genügsamkeit‹). Sowohl die beiden Prohibitive in (B 10) als auch die drei Imperative in (B 11), Gott zu fürchten, dementsprechend zu handeln und des Tages der Auferstehung zu gedenken, entstammen den Sorgen eines erfahrenen Ermahners. Eine direkte Aufforderung an die Seele, sich zu bekehren, die Sünden zu bereuen und Gott, dem Vergebenden, um die Tilgung dieser Sünden zu bitten, drücken in (B 12) zwei Imperativsätze aus, die die Notwendigkeit der Reue und die Sicherheit der Vergebung hervorheben. Dabei beruft sich 'Abū 'l-'Atāhiya auf folgenden Koranvers: »[...] verliert nicht die Hoffnung auf Allahs Barmherzigkeit. Gewiß, Allah vergibt die Sünden alle. Er ist ja der Allvergebende und Barmherzige.« (Koran 39: 53).

Der zentrale kommunikative Zweck der Direktive in den Spätgedichten von Oswald von Wolkenstein und von 'Abū 'l-'Atāhiya ist die Aufforderung zur Weltabsage:

- (B 13) »*lass dir die werlt nicht smecken, / aus irem lust mach dir ain spot, / so hastu freude hie und dort genüg, / Kain ungevell las dich beküern, das dich mach verzagen, / kain trübsail las dir pringen pein*«. (KA, B 15)
- (B 14) »*und wiltu, das dir wolgeling, / dein willen ker von irdischem gelust!*« (KA, B 4)
- (B 15) *fataḡāfā 'an dāri 'l-ḡurūri wa 'an dawā 'ibā, wa kunn mutawaqqi'an li'l-ḥādītātī* (FA 70)
 »*Halt' dich dem Haus der Täuschung [der Welt] und ihren Umständen fern und mach' dich stets auf die Schicksalsschläge gefasst!*« (OR 34)
- (B 16) *falā taḥmida 'd-dunyā, wa lakin faḍimmaḥā, wa mā bāli ša'yin ḍammahu 'llāhu yuḥmadu* (FA 109)
 »*So lob' die [Welt*] nicht, sondern tadle sie vielmehr. Und wie sollte man auch eine Sache loben, die Gott selbst getadelt hat.*« (OR 64)

Oswald macht seine Adressaten auf die Hinfälligkeit der Welt und auf die Ewigkeit des Jenseits aufmerksam. Seinen Rat, Gott zu dienen, der Welt zu entsagen, die Lust daran zu verspotten und sich von der Trübsal der Welt nicht bekümmern zu lassen, drückt er direkt anhand von fünf Imperativsätzen (B 13) aus und führt dafür argumentierend als Konsequenz an, Freude im Diesseits und im Jenseits zu haben. Als Folge der Bedingung, dass der Hörer willens wäre, dass es ihm wohlgeht, empfiehlt das lyrische Ich in Form eines Imperativsatzes in (B 14), der Welt zu entsagen. 'Abū 'l-'Atāhiya bedient sich Imperativsätzen, um seinen Leser aufzufordern, sich von der Liebe zum Weltlichen fernzuhalten und sich auf die Schicksalsschläge gefasst zu machen (B 15). Zur Betonung des Prohibitivs *falā tahmida* (>so lob nicht<) in (B 16) benutzt 'Abū 'l-'Atāhiya in einem direkten Aufforderungsverfahren den im rhetorischen Sinne dazu tautologischen Imperativsatz *dimmabā* (>tadle sie<) und in einem indirekten die abschließende rhetorische Frage, die die beiden Forderungen rechtfertigt und den Leser an die Geringschätzung des Diesseits im Koran erinnert: »Und das diesseitige Leben ist nur trügerischer Genuß« (Koran 3: 185).

Sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya wird der Adressat dazu veranlasst, sich selbst zu bekehren und sich dem Guten zuzuwenden.

- (B 17) »*Diemütikait und erenst selden meide,/las hoffart, bis gedultig, leb an neide,/ so werden all dein veinde lam/ dort in der helle flamme./Frid trag in deines herzen grund,/ das du von rach icht werst enzunt*« (KA, B 14)
- (B 18) »[...] ouch ward betoubet,/ gevangen durch ains weibes list/ der von Wolkenstein, des hanck er manchen tritt./ *Dorumb so rat ich jung und alt,/fliecht böser weibe glanz!*« (KA, B 3)
- (B 19) »*Vil hor und wänig sag./ So lebst mit frauden manigen tag.*« (KA, B 48)
- (B 20) »*wenig red, ain nutzes sweigen./ los, frag, wes du von güten sachen ierre gast*« (KA, B 14).
- (B 21) »*Wol auf und wacht,/ acht, ser betracht/ den tag, die nacht/ eur fräveleiche sünde,[...]/ Las dich pei den güten treuen/ gen dem alden und dem neuen,*« (KA, A 118).
- (B 22) *'iṣbir likulli muṣibatīn wa taḡallad wa 'lam bi'anna 'l-mar'a ḡāiru muḡallad* (FA 111)
»*Zeig' Geduld und Fassung gegenüber jedem Unglück und lass' dir sagen, dass der Mensch auf kein dauerndes Leben rechnen kann.*« (OR 65)
- (B 23) *wa 'mna' fu'ādaka 'an yamīla bika 'l-baṭwā wa 'ṣdud yadayka biḡabli dīnika wa 'tazi'* (FA 223)
»*Wehr' es deinem Herzen, dich von der [Laune*] mit fortreißen zu lassen, und bind' deine Hände mit dem Strick deiner Religion [...] und [hör auf*]!*« (OR 131)
- (B 24) *faḡul ḡasanan wa 'amsik 'an qabīḡin wa lā tanfakka 'an sū'in ṣamūta* (FA 63)

- »Gib' stets dem Guten Ausdruck und enthalt' dich des Ueblen; immerdar aber schweig' vom Schlechten.« (OR 42)
- (B 25) 'ifši ma' rufaka fihim wa 'aktir *tumma lā tabgi 'aleybi tawāba* (FA 33)
 »Gib Wohltaten, soviel als möglich, in der Welt nach allen Seiten, [und begehre dann keine Vergeltung dafür*].« (OR 25)
- (B 26) *šil qāti'ika wa hārimika wa 'a'tihim wa 'idā fa'alta fadum biḍāka wa wāli* (FA 299)
 »Bewahr' denen deine freundschaftliche Gesinnung, die mit dir brechen wollen und dich leer ausgehen lassen, und gib ihnen Geschenke! Und tust du das, so halt daran (auch für später) fest.« (OR 184)
- (B 27) *lā tumsiki 'l-māla wa 'stardi 'l-ilāha bihi fa'inna ḥasbuka minhu 'r-rya wa 'š-šiba'a* (FA 231)
 »Knaus're nicht mit deinem Gute und such' vielmehr Gott dadurch zufrieden zu stellen,[...]; mag dir ja an deinem Besitz soviel genügen, das du dich davon nähren [...] kannst.« (OR 140)

Die Liebe zu Gott als höchstes Gebot gilt als Schutz vor den sieben Todsünden: Hoffart, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und religiös-sittliche Trägheit, die Oswald in seinem Lied *Hör, kristenhait* erwähnt oder umschreibt (vgl. Schwob 1979: 153). In (B 17) predigt das lyrische Ich, sich an Demütigkeit, Ernst, Geduld, Bescheidenheit und Frieden zu halten und Hoffart zu unterlassen; dabei bedient er sich fünf unterschiedlicher Imperativsätze. Um den Adressaten zu ermuntern, jenen Ratschlägen zu folgen, werden ihre Konsequenzen expliziert (»so werden all deine veinde lam/ dort in der helle flamme« und »das du von rach icht werst enzunt«); die letzte basiert auf einem Zitat aus dem Alten Testament: »Du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volks. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3 Mos 19,18), sowie aus dem Neuen Testament »ehre Vater und Mutter« und: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« (Mt 19,19). Oswalds biografischer Hintergrund der Verführung und Gefangenschaft zeigt sich in dem expliziten Performativ in (B 18), anhand dessen das lyrische Ich das Publikum auffordert, vor der oberflächlichen, vergänglichen Schönheit (»glanz«) böser Frauen zu fliehen. Somit knüpft Oswald an eine frauenfeindliche Tradition in der mittelalterlichen Moraltheologie an (vgl. Schwob 1979: 148f. u. 152). Die weltliche Liebe wurde zu einer Bedrohung des Seelenheils im Gegensatz zur Barmherzigkeit Gottes (vgl. Schwob 1979: 44 u. 96f.). Als Antonym für die Gefangenschaft (»gefangen«) steht die Flucht (»fliecht«), die hyperbolisch das Vermeiden ausdrückt. Das lyrische Ich rät seinem Adressaten in (B 19), viel zu hören und wenig zu sprechen; durch das Erwähnen der Konsequenz dieser antithetischen Aufforderung (»So lebst mit frauden manigen tag«) soll der Adressat bewegt werden, das Erforderte durchzuführen. Die Empfehlung in (B 20), wenig zu sprechen und zu fragen, wenn man vom rechten Weg verirrt wäre, rechtfertigt das lyrische Ich anhand des elliptischen Kommentars »ain nutzes sweigen«. Die Wichtigkeit, auf dem richtigen Weg zu sein, hebt der fragmentarische Aufforderungsausdruck »los« hervor. Das lyrische Ich weckt die Aufmerksamkeit seiner Adressaten in

(B 21) zunächst anhand dreier sich reimender Imperative (»wacht«, »acht sehr«, »betracht«), dann rät er sie direkt in Form einer Infinitivkonstruktion (»reuen ser«) und eines Imperativs (»las dich bei den guten treuen«), ihre Sünden im Diesseits zu bereuen und bei den guten Treuen zu bleiben. Die Empfehlung zur Distanzierung von bösen Zuneigungen ist bei 'Abū 'l-'Atāhiya **auch an mehreren Stellen nachvollziehbar**. Der Imperativ *'iṣbir* (»sei geduldig«) in (B 22) wird durch einen weiteren hervorgehoben, nämlich *tağallad* (»sei standhaft«); diese beiden werden durch eine weitere ebenfalls direkte Aufforderung begründet, nämlich zu wissen (*i'lam*, wörtl.: »wisse«), dass der Mensch nicht ewig lebt. Der Weg zur Weltabsage wird anhand einer Aufforderung erklärt, nämlich an der Religion festzuhalten und Gott zu fürchten (B 23); die Metapher *ḥablu dīnika* (»Strick der Religion«) ist dem Koran entnommen: »Und haltet alle fest am Seil Allahs und geht nicht auseinander!« (3: 103). **Anhand zweier antithetischer Imperativsätze** in (B 24) drückt das lyrische Ich seinen Rat aus, mit der Sprache weise umzugehen, und zwar Gutes zu sagen und von Üblem zu schweigen. Den letzten Rat bestätigt der zum zweiten Imperativsatz *'amsik 'an qabiḥin* (»enthalt' dich des Üblen«) tautologische Prohibitiv *lā tanfakka 'an sū'in ṣamūta* (wörtl.: »lös dich nicht vom Schweigen des Schlechten los«). Die Aufforderung, mit den anderen gut umzugehen, verspricht der Prohibitiv *lā tabḡi ... tawāba* (»begehre keine Belohnung«) in (B 25). Dieser drückt die Absage an eine weltliche Belohnung und die Gewissheit einer reicheren Vergeltung im Jenseits aus; dabei bezieht sich 'Abū 'l-'Atāhiya auf den Koranvers: »Wir speisen euch nur um Allahs Angesicht willen. Wir wollen von euch weder Belohnung noch Dank.« (Koran 76: 9). Das lyrische Ich bedient sich einer Reihe von Imperativsätzen, um den Adressaten aufzufordern, selbst zu den Untreuen eine gute Beziehung zu bewahren (B 26). Diese Aufforderung, die auf einen Spruch des Propheten Muḥammad³³ zurückzuführen ist – »nimm Kontakt zu dem, der mit dir gebrochen hat, gib dem, der dir genommen hat, und vergib dem, der dir Unrecht getan hat« (HF) –, welche jedoch dem Adressaten möglicherweise unlogisch oder ungerecht scheinen könnte, akzentuieren die zwei Imperative, *dum* (»beharre«) und *wāli* (wörtl.: »lass aufeinanderfolgen«). Ein Prohibitiv drückt die Empfehlung zur Absage des Geldes in (B 27) aus; die zweite Empfehlung *wa 'starḍi 'l-ilāha bihi* (»such' dadurch Gott zufrieden zu stellen«) steht metonymisch für die Folge der Geldspende. Der Adressat soll dabei über Möglichkeiten nachdenken, die ihn zu diesem Ergebnis führen sollen.

Indirekte Aufforderungen

Eine indirekte Aufforderung erfolgt bei beiden Dichtern vor allem durch Konditionale und rhetorische Fragen, die Ansporn zum Vollziehen einer Tat oder zum Unterlassen einer anderen, Missbilligung, Beharrungsvorwurf oder Tadel ausdrücken. Die Fülle an indirekten Aufforderungen ist sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya der Ausdruck eines Stils, der den

33 | Originalspruch angeführt in Musnad Al-'Imām Al-Ḥāfiẓ 'Abī 'Abdullah Aḥmad Ibn Ḥanbal 1998: 1249.

Adressaten zum Nachdenken veranlasst und ihn entscheiden lässt, welchen Weg er geht. Anzumerken ist, dass in manchen Fällen mehrere Möglichkeiten der Einordnung einer Aufforderungsstrategie bestehen.

Anspornen

In einem nachsichtigeren Ton werden didaktische Direktive, des Todes zu gedenken, an einer Stelle bei Oswald von Wolkenstein und an mehreren bei 'Abū 'l-'Atāhiya indirekt anspornend formuliert:

- (B 28) »heut frisch, starck, morgen krenklich/ und über morgen tod./dein lob ist unverfäncklich,/ *bedenckst du nit die not.*« (KA, B 48)
- (B 29) *'alā ta 'tī 'l-qubūra ṣabāḥa yaūmin*, fatasma' u mā tuḥbiruka 'l-qubūru? (FA 162)
Würdest du nicht an einem Morgen zu den Gräbern kommen, um zu hören, was sie dir erzählen könnten. (HF)
- (B 30) *yā bānīa 'd-dāri 'l-mu' iddu lahā! māḏā 'amilta lidārika 'l-ubrā?* (FA 10)
 »Oh du, der [...] hienieden dich auf den Hausbau [verlegt] und dafür Vorbereitungen triffst, *was hast du denn für dein Haus im Jenseits geschafft?*« (OR 5)
- (B 31) *'innī 'arā laka 'an takū na mina 'l-fanā' i 'alā waḡali* (FA 324)
 »Ich möchte dir raten, vor der Vernichtung [...] in Furcht zu sein.« (OR 202)

In (B 28) fordert Oswald von Wolkenstein seine Adressaten indirekt auf, sich an den Tod zu erinnern, und zwar in Form eines nachgestellten assertivischen Konditionals. Selbst der vorhin erwähnte Tod wird in dem Konditional als »not« umschrieben. Durch diese drei Formen der Indirektheit (Umschreibung, Nachstellung, Assertiv) wird der Adressat veranlasst den kommunikativen Zweck selbst herauszufinden. Oswalds eigene Situation als Analogie für seine erbauliche Haltung ist hier erkennbar (vgl. Schwob 1979: 232). Das lyrische Ich fordert das Publikum anhand eines Fragesatzes in (B 29) indirekt auf, die Gräber zu besuchen, um sich an den Tod zu erinnern. Die Frage nach dem, was der Adressat für sein Haus im Jenseits (B 30) vorbereitet hat, ist eine indirekte Aufforderung, an den Tod und den Tag der Auferstehung zu denken und eben das Gefragte, die Vorbereitung darauf, durchzuführen. Diese Haltung widerlegt Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya spreche vor allem vom Tod und erwähne kaum die Auferstehung. Die beherrschende Einstellung ist in dem expliziten Performativsatz *'innī 'arā laka* (>Ich möchte dir raten<) und dem Infinitivsatz *'an takūna mina 'l-fanā' i 'alā waḡali* (>vor der Vernichtung [...] in Furcht zu sein<) in (B 31) unverkennbar; dadurch wird der Rat, den Tod zu fürchten, besonders hervorgehoben.

Ebenso indirekt fordern Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya ihre Adressaten auf, sich zu Gott hinzuwenden.

- (B 32) »Wer du jetzund bist, der was ich vor,/ *kompst du zu mir, dein güt tat reut dich nicht.*/ Für alle dingk solt ich jetz leben got zu wolgefallen/ mit vasten, betten, kirchengän,/auf knien venien vallen.« (KA, B 8)
- (B 33) *wa 'llāhu yakfika 'in 'anta 'taṣamta bibi*, man yaṣrifu 'llāhu 'anhu 's-sū'a yaṣarifu (FA 246)
 »Es mag dir an Gott genügen, wenn du zu Ihm deine Zuflucht nimmst. Denn, wenn Gott von Jemand ein Uebel abwehrt, dann bleibt es diesem ferne.« (OR 149)
- (B 34) *'idā 'arifta 'llāba, faqna' bibi*, fa'indaka 'l-ḥaḏu 'l-ḡazīlu 'l-kaṭīru (FA 176)
 »Wenn du Gott erkannt hast, so hab' an Ihm dein Genüge; und damit bist du dann des wichtigsten Anteils teilhaftig geworden.« (OR 104)
- (B 35) *'alā tas'alu 'llāba min faḏlibi* fa'inna 'aṭayāhu lā tanfadu (FA 120)
 »[Würdest du*] nicht lieber Gott [um Seine*] Gnadenerweisungen [biten*]; sind doch Seine Geschenke unerschöpflich.« (OR 68)

Durch die Verwendung des Konditionals »kompst du zu mir« und des Aussagesatzes »dein güt tat reut dich nicht« als Folge in (B 32) wird der Hörer ermuntert, dem Sprecher zuzuhören und seinen Weg zu gehen. Dieser Weg, der zu Gottes Wohlgefallen führt, wird dann im Detail erläutert, ohne eine weitere Aufforderung zu verbalisieren. Die Entscheidung bzw. der Vorzug dieses Weges wird dem Hörer selbst überlassen. Ein Ansporn, Gott als Schutz anzunehmen, erfolgt in (B 33) ebenfalls anhand eines Konditionals. Die Voranstellung der Folge *wa 'llāhu yakfika* (»Es mag dir an Gott genügen«) sowie der assertive Modus verbalisieren die Gewissheit dieses Schutzes. Das lyrische Ich rät seinem Publikum in (B 34) direkt, sich mit Gott zu begnügen; dafür stellt es aber die Bedingung, Gott zu erkennen, was indirekt auch eine Aufforderung ist, dies zu tun. Im gleichen Sinne empfiehlt das lyrische Ich dem Adressaten in (B 35), Gott um seine Unterstützung zu bitten; der Fragesatz drückt u.a. das Staunen des lyrischen Ich darüber aus, dass der Hörer dies nicht tut.

Beim anspornenden Direktiv, der Welt zu entsagen, bedient sich 'Abū 'l-'Atāhiya drei verschiedener syntaktischer Muster:

- (B 36) *wa la'in qana'ta latazfaranna bimā fibi 'l-ḡinā wa 'r-rāḥatu 'l-kubrā* (FA 10)
 »Und wenn du dich bescheiden lernst, dann wirst du eines Zustands teilhaftig werden, in dem Reichtum und grösste Ruhe liegt.« (OR 6)
- (B 37) *yā nafsū, ballā ta'lamīna*, fa'innana fī dāri mu'tamalin lidāri ṭawābi (FA 35)
 »Oh Seele, [würdest du wissen,³⁴ wir sind*] ja in einem Hause, wo man für das Haus der Vergeltung [dh. das Jenseits] zu handeln hat.« (OR 26)

34 | Rescher hat diese Stelle so übersetzt: »Oh Seele, willst du nicht handeln.« Diese semantische Abweichung ist möglicherweise auf die partielle Homonymie der Verben

- (B 38) *hal 'anta mu'tabirin biman ḥaribat minbu, ḡadāta qaḡā, dasākīrubu wa biman ḥalat minbu 'asiratubu, wa biman ḥalat minbu manābirubu* (FA 185)
 »Willst du dir denn kein warnendes Exempel an dem nehmen, dessen Paläste an dem Tage verödeten, da er von hinnen schied?/ Sowie an dem, dessen Polster und dessen Kanzeln von ihm (nunmehr) leer geworden.«
 (OR 108 f.)

Der Konditional in (B 36) spornt den Adressaten an, sich mit dem Nötigen zu begnügen. Dass sich das lyrische Ich der Konsequenz seines Rates sicher ist, wird durch die Verwendung von zwei lexikalischen Elementen in dem Verb *latagfaranna* (>du wirst sicher gewinnen<) hervorgehoben, nämlich *lāmu 't-taūkīd* (dem bekräftigenden *l*³⁵) am Anfang des Verbs und *nūnu 't-taūkīd* (dem bestätigenden *-n*) am Ende des Verbs. Dadurch soll der Adressat bewegt werden, diese Bedingung zu erfüllen. In (B 37) spricht das lyrische Ich die eigene oder eine fremde Seele an und fordert sie anhand eines Wunschsatzes indirekt auf, die Wirklichkeit des Diesseits als eine Vorbereitung auf das Jenseits zu erkennen. Die Verwendung der Wunschpartikel *hallā* ist an dieser Stelle insofern gelungen, als sie zur Aufforderung zum Bereuen³⁶ geeignet ist. Die rhetorische Frage in (B 38) richtet das lyrische Ich an seinen Adressaten, um ihn indirekt anzuspornen, sich ein Beispiel an den Verstorbenen zu nehmen und die Vergänglichkeit der Welt zu erkennen; auch die Reichen und Mächtigen seien nicht davon verschont.

An mehreren Stellen richten Oswald von Wolkenstein und 'Abū 'l-'Atāhiya an ihr Publikum indirekte, nachsichtige Aufforderungen zum höflichen Benehmen:

- (B 39) »dein wilde mag wol werden zam,/ bistus von gütem stamme.« (KA, B 14)
 (B 40) *'idā mā 'anta ḥafafta 'ani 'nāsi 'aḥabbūkā* (FA 275)
 »Lässtest du nun die Leute (mit deinen Anliegen) ungeschoren, dann werden sie dich lieb(gewinn)en.« (OR 165)
 (B 41) *'alayka bimā ya'nika min kulli mā tarā, wa biṣṣamti, ilā 'an ḡamīlin taqūlubu* (FA 337)
 »[Kümmere*] dich von all' dem, was du siehst, nur um das, was dich angeht, und beobachte Schweigen, ausser du hättest etwas Brauchbares [wörtl. >Schönes<] zu sagen.« (OR 212)
 (B 42) *wa 'l-mālu 'aūlā biktisābika munfiqan, aū mumsikan, 'in kāna ḡāka ḥalāla.* (FA 317)

³⁵ *'alima* (>wissen<) und *'amila* (>handeln<) zurückzuführen. Der Aspekt des Wunsches wird auch an dieser Stelle von Rescher völlig vernachlässigt.

35 | Dazu siehe Brockelmann 1969: 115.

36 | Davon geht As-Sakkākī aus, vgl. Simon 1993: 316, Fn. 642; 317, Fn. 645.

»[Das Geld hat mehr Anspruch darauf, erworben zu werden*], – magst du ihn nun verausgaben oder aufbewahren – wenn es nur rechtmässig erworben ist.« (OR 197)

Das Modalverb »mag« im Indikativ in (B 39) drückt zwar lediglich die Möglichkeit aus, die wilde Seele zu zähmen, jedoch ist dieser Satz zugleich eine vorangestellte Folge des Konditionals »bistus von gutem stamme«. Dieser soll den Adressaten anspornen, die jeweilige Möglichkeit in Tat umzusetzen. In einem umgekehrten Verfahren wird in (B 40) die Aufforderung, die Leute mit den eigenen Anliegen nicht zu belasten (*'idā mā 'anta ḥafafta 'ani 'nāsi*), als Bedingung für die Liebe gesetzt. Das lyrische Ich erweckt durch die Folge beim Adressaten den Mut, der indirekten Aufforderung nachzukommen. Die Imperativ ersetzende Präpositionalkonstruktion *'alayka* (wörtl.: »[auf] dir sei«)³⁷ in (B 41) drückt die Aufgabe aus, sich um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern und von allem außer dem Guten zu schweigen. Die Voranstellung der Präpositionalergänzung wirkt appellierend. Zum Schluss wird der Ansporn zum rechtmässigen Gelderwerb in (B 42) durch den Komparativ *'aūlā* (>hat mehr Anspruch auf<) zum Ausdruck gebracht. Es wird mit [a]l-*mālu* (>das Geld<) als etwas Wünschenswertem angefangen, um die Spannung des Adressaten zu erhöhen, und mit dem eigentlichen Rat, das Geld nur rechtmässig zu erwerben, abgeschlossen, und zwar in Form eines Konditionals im Indikativ.

Beharrung vorwerfen

Ein weiterer kommunikativer Typ der indirekten Aufforderung ist der Beharrungsvorwurf. Dafür gibt es nur arabische Beispiele, in denen das lyrische Ich seinem Publikum, Verharren in den Vorbereitungen auf den Tod bzw. Versäumen dieser Vorbereitungen vorwirft:

- (B 43) *ḥatā matā 'anta fī laḥwīn wa fī la'ibīn*, wa 'l-maūtu naḥwaka yahwī, faḡīran fāhu (FA 437)
 »Wie lang willst du dich noch mit Scherz und Spiel befassen, wo doch der Tod mit gähnendem Rachen sich auf dich zuwendet?« (OR 273)
- (B 44) *'alā lillāhi 'anta matā tatūbu wa qad ṣabaḡat darwā'ibaka 'l-ḥuṭūbu* (FA 18)
 »[Um Gottes Willen, wann*] willst du dich [...] der Reue widmen, wo doch die Schicksalsschläge bereits deine haare [eigtl. Locken] weiss gefärbt haben?« (OR 13)
- (B 45) *'ila kam ṭūlu ṣabwatīnā bidārin*, ra'aytu laḥā 'iḡtiṣāban wa 'stilāba (FA 15)
 »Wie lange noch wollen wir einem Haus (d.h. der Welt) nachhängen, [von der ich Nötigung und Ausplünderung wahrnahm*].« (OR 12)

37 | Auf die Indirektheit der Aufforderung musste Rescher verzichten, da es für die arabische Konstruktion kein Äquivalent im Deutschen gibt.

In (B 43) wirft das lyrische Ich dem Adressaten das Verweilen beim irrtümlichen Verhalten vor; dabei bedient sich 'Abū 'l-'Atāhiya dem zusammengesetzten Fragewort *ḥatā matā* (wörtl.: ›bis wann‹) und der Antithese *fi labwīn wa fi la'ibin* (›mit Spiel und Scherz‹) versus *[a]l-mātu* (›der Tod‹). Beide sollen den Adressaten dazu bewegen, sich auf den Tod vorzubereiten, welcher hier zur Einschüchterung hyperbolisch als ein wildes Tier personifiziert wird. Bemerkenswert ist, dass eben diese Personifikation bei Oswald von Wolkenstein in seinem Lied *Ich spür ain tier* wiederzuerkennen ist (vgl. Hartmann 2005: 365). Das Altern als Anlass, über den Tod und die eigenen Sünden nachzudenken, bildet ein Hauptmotiv der arabischen Askeselyrik (vgl. Wagner 1988: 126); die Einleitung der rhetorischen Frage mit der Präpositionalergänzung *lillābi* (›für Gott‹) wirkt in (B 44) appellierend; das Fragewort *matā* (›wann‹) drückt das Verharren des Adressaten aus. Der Widerspruch der Langsamkeit mit dem Altern, hier durch die temporale Metonymie *ṣabaḡat dawā 'ibaka l-ḥuṭūbu* (›die Schicksalsschläge haben deine Haare weiß gefärbt‹) umschrieben, ist eine indirekte Aufforderung, das Versäumte schnell nachzuholen, nämlich Gottes zu gedenken und die Sünden zu bereuen. Das Fragewort *'ilā kam* (wörtl.: ›für wie lange‹) und das Substantiv *ṭūlu* (›Dauer‹) in (B 45) drücken die Verzögerung beim Erkennen der Wahrheit der Welt bzw. beim Bestehen auf der Liebe zu ihr aus. Die indirekte adhortative Aufforderung, sich von dieser Liebe abzuwenden, rechtfertigt der Adjektivsatz *ra'aytu labā 'igtiṣāban wa 'stilāba* (›von der ich Nötigung und Ausplünderung wahrnahm‹).

Missbilligen

Indirekte Aufforderungen durch missbilligende rhetorische Fragen sind sowohl bei Oswald von Wolkenstein als auch bei 'Abū 'l-'Atāhiya zu lesen:

- (B 46) »*wie bistu gar erphlumsen so/ in deiner sünden wanne,/ das du nicht fürchst des herren dro,/der dir dein leib und sel verlihen hat*«
(KA, B 2).
- (B 47) »*Seid uns in diser kranken zeit/ all werltlich freud neur pringet laid/ [...]/ offt, weiser man, wie wirstu plind /in aller kunst behende!*«
(KA, B 10)
- (B 48) *'ama 'a 'l-mamāti yaṭību 'ayṣuka, yā 'aḥī, hayhātu, laysa ma' a 'l-mamāti yaṭību* (FA 21)
»*Willst du denn (trotz der Gewissheit) des Todes, mein [Bruder*], einen Genuss am Leben haben; aber weit gefehlt, [mit dem Tod sei kein Genuss*].*« (OR 17)
- (B 49) *liman nabnī wa naḥnu ilā turābin naṣīru kamā ḥuliqnā min turābi* (FA 28)
»*Für wen bauen wir denn, wo wir doch zu Staub werden, wie wir aus Staub geschaffen.*« (OR 20)
- (B 50) *wa kayfa turīdu 'an tud'ā ḥakīman, wa 'anta likulli mā tabwā rakūbu* (FA 18)

»Und wie willst du als [weise*] gelten, wo du doch jeder Sinnenlust nachgibst.« (OR 14)

Die Angst vor dem Tod und die Reue, die in Oswalds Liedern zum Ausdruck kommen, betrachtet Hartmann (2005: 366) als ein »Modell für die neuen Formen einer individuellen christlichen Eigenverantwortlichkeit«. Das lyrische Ich fragt seinen Adressaten in (B 46) nach seinen Sünden; diese werden hyperbolisch mit einem Bad verglichen, in der der Adressat versunken ist, was die große Menge der Sünden veranschaulicht. Die Unachtsamkeit der Konsequenzen dieser Sünden bringt die Modalbestimmung »das du nicht fürchtest des Herren dro« zum Ausdruck. Dadurch empfiehlt das lyrische Ich seinem Adressaten indirekt, die in der rhetorischen Frage missbilligte Handlung zu unterlassen. Im Anschluss an seiner Betrachtung der Widersprüche in dieser Welt, deren Freuden unbeständig sind, missbilligt das lyrische Ich in (B 47), dass selbst die Weisen unter seinen Zuhörern bei aller Kenntnis blind sind. Die Frage an sich, der pejorative Ausdruck ›blind‹ sowie die Einzelwort-Antithese ›weise‹ versus ›blind‹ (im Sinne von vorgetäuscht) bezwecken die indirekte Aufforderung, die missbilligte Handlung zu unterlassen. Nach der Fähigkeit, trotz der Gewissheit des Todes das Leben zu genießen, wird in dem arabischen Vers (B 48) ähnlich gefragt; in dieser Entscheidungsfrage dient das Fragewort ›'a‹ der »Vorstellungseinforderung« (Simon 1993: 319). Dass der Adressat diese Handlung missbilligen soll, wird anhand des Ausdrucks *bayhātu* (wörtl.: ›weit weg‹) hervorgehoben. Des Weiteren richtet das lyrische Ich bei 'Abū 'l-'Atāhiya eine rhetorische Frage an diejenigen, die sich mit Bauen (B 49) beschäftigen. Das Fragewort *liman* (›für wen‹) drückt die Verwunderung und Missbilligung dieser Tat aus. Den didaktischen Ton beschwichtigt der Adhortativ an dieser Stelle, indem das lyrische Ich sich zum Adressaten seines eigenen Rates macht. In (B 50) fängt das lyrische Ich mit der Frage nach einem allgemeinmenschlichen Bedürfnis an, nämlich als ein Weiser bzw. Vernünftiger gepriesen zu werden. Die Ergänzungsfrage, eingeleitet mit dem Fragewort *kayfa* (›wie‹), drückt die Missbilligung des widersprüchlichen Verhaltens des Adressaten aus. Indirekt wird diesem zum Unterlassen seiner Sinneslust geraten, um den anfangs erwähnten Wunsch zu erfüllen.

Mahnen

Der didaktische Ton wird in einem deutschen und mehreren arabischen Versen zur Mahnung vor dem Tod und vor der Liebe zur Welt zugespitzt:

(B 51) »Wer hie umb diser welde lust/ sein ewig freud dort geben wil,/ [...] /secht, der betreuget sich selber zwar und pawt auf ainen zweifel gar,«

(KA, A 115).

(B 52) 'anasīta 'l-qubūra, 'id 'anta fibā, bayna dillin wa waḥšatin wa 'nfrādi (FA 154)

»Denkst du nicht daran, dass du einmal in Erniedrigung, Grausen und völliger Vereinsamung im Grab liegen wirst?« (OR 66)

- (B 53) *'iyāka, 'iyāka, wa 'd-dunyā wa laddatabā, fa 'l-maūtu fihā liḥalqi 'llāhi muftarisi* (FA 192)
 »Hüt' dich, hüt' dich ja vor der Welt und vor ihren Annehmlichkeiten!
 Zerreisst ja der Tod in ihr alle Geschöpfe Gottes.« (OR 113)

Einer anderen Strategie folgt Oswald von Wolkenstein zur Überzeugung seiner Adressaten in (B 51): Zunächst bedient er sich eines Konditionals und erwähnt dabei Werte, die positiv eingeschätzt werden könnten (»lust, ewig freud«); der Imperativ (»secht«) dient dem Erwecken der Aufmerksamkeit der Adressaten. Die Folge des Konditionals wird zwar assertivisch ausgedrückt, jedoch sind die verwendeten Lexika negativ konnotiert (»betreugt sich«, »zweifel«), um das Publikum vor der Liebe zur Welt zu warnen. Zur **mahnenden Erinnerung** an den Tod und an die Einsamkeit des Verstorbenen im Grab bedient sich 'Abū 'l-'Atāhiya einer Entscheidungsfrage in (B 52). Die Reihung *dillin* (»Erniedrigung«), *waḥṣatin* (»Grausen«) und [i]n*firādi* (»Einsamkeit«) dient der Einschüchterung. Eine weitere Mahnung vor der Liebe zur Welt versprachlicht der fragmentarische Ausdruck *'iyāka*³⁸ (wörtl.: »ausgerechnet dich«) in (B 53); die anaphorische Wiederholung dieses Ausdrucks bezweckt, die große Gefahr hervorzuheben. Abschreckend wird der Tod, ähnlich wie in (B 43), als ein wildes, den Menschen auflauerndes Tier dargestellt.

Tadeln

Eine weitere Steigerung des didaktischen Tons ist an einer Stelle bei 'Abū 'l-'Atāhiya zu erkennen, nämlich die Aufforderung, des Todes zu gedenken:

- (B 54) *nādat, biwaṣki raḥīlika 'l-'ayāmu, 'afalasta tasma'u, aū bika istiṣmāmu* (FA 359)
 »Es verkündeten schon deinen baldigen Aufbruch die (entschwundenen) Tage [...]. [Hörst*] du denn gar nichts [...] oder willst du dich etwa taub stellen?« (OR 225)

Die erste Entscheidungsfrage *'afalasta tasma'u* (»Hörst du denn nicht«) fordert den Adressaten indirekt zum Anhören des Rates auf. Dass er das Entschwinden seiner Lebenstage als Zeichen für den baldigen Tod nicht einsieht, lässt das lyrische Ich diese Haltung in einem verschärften Ton als *istiṣmāmu* (»sich taub stellen«) tadeln, um den Adressaten dazu zu überreden, sich dem Jenseits zuzuwenden.

Bestreiten

Sowohl Oswald von Wolkenstein als auch 'Abū 'l-'Atāhiya stellen negativ zu beantwortende rhetorische Fragen, um ihr Publikum zu veranlassen, der Welt zu entsagen bzw. ihre Vergänglichkeit zu erkennen:

- (B 55) »darab so nim dir ainen graus/ und hoff zu dem, der dir gehelfen mag./ die werlt fürt ungeräte./ wie gar es ist ain rouch/ der werlde dienst mit grosser not./ *was ist der lon, wenn man spricht, er ist tod?*« (KA, B 15)
- (B 56) *yā ġāmi'ū 'l-māli, fī 'd-dunyā, liwāritibi, hal 'anta bi 'l-māli, ba'da 'l-maūti, tantafi'ū* (FA 231)
 »Oh du, der du hier in der Welt Geld und Gut für deine Erben sammelst, *hast du denn etwa nach deinem Tod noch irgend einen Nutzen von all' deinem Besitz?*« (OR 140)

Die Frage »was ist der lon« in (B 55) folgt zwei Sätzen, die die Aufmerksamkeit des Adressaten jeweils durch die Personaldeixis »dir« wecken sollen. Das Vermeiden der Personal-Deixis (2. Pers. Sg.) in der Frage könnte als Zeichen von Rücksicht interpretiert werden; der Adressat sollte sich selber in die Situation des Verstorbenen versetzen. Die Sentenz des lyrischen Ich, die Welt sei »ain rouch«, bestätigt die rhetorische Frage, welche den Hörer auffordert, sich Gedanken über den diesseitigen Lohn für den Verstorbenen zu machen und sich zur Weltabsage zu entscheiden. Nach der Nützlichkeit des Reichtums für den Verstorbenen fragt ähnlich 'Abū 'l-'Atāhiya in (B 56); auch hier veranlasst die Frage den Hörer, an die Vergänglichkeit des Lebens zu denken. Die Anrede und die beiden Ausdrücke *liwāritibi* (>für seinen [des Geldes] Erben<) und *ba'da 'l-maūti* (>nach dem Tod<) weisen den Adressaten auf den Irrweg respektive auf die Sinnlosigkeit des Geldsammelns hin. Die Wortstellung spielt dabei eine wichtige Rolle; in beiden Versteilen wird *al-māl[u]* (>das Geld<) seinem Schicksal vorangestellt; dieses soll nämlich im Gedächtnis des Adressaten bleiben.

Feststellen

'Abū 'l-'Atāhiya rät an anderen Stellen indirekt zur Weltabsage, indem er positiv zu beantwortende Fragen an sein Publikum richtet, damit dieses die Vergänglichkeit des Diesseits feststellt:

- (B 57) *'alasta tarā 'd-dunyā wa tanġīsa 'ayšihā wa 'it'ābahā, li'l-mukṭirina, wa kadibā* (FA 133)
 »Siehst du denn nicht, wie die Welt (der Menschen) Leben (durch ihre Kümmernisse) vergällt und wie sie den Reichen (allerlei) Müdigkeit und Pein auflädt.« (OR 78)

Verbunden mit den negativen Ausdrücken *tanġīsa* (>Vergällung<), *'it'ābahā* (>ihre Kümmernisse<) und *kadibā* (>ihre Müdigkeit<) **bezweckt die Frage, den Adressaten an seine eigenen schmerzhaften Erlebnisse zu erinnern und bei ihm eine Verabscheuung der Welt hervorzurufen.**

Ironisieren

In der letzten didaktischen Strategie versucht das lyrische Ich durch einen ironischen Ton, den Zuhörer indirekt von seinem belehrenden Zweck zu überzeugen:

- (B 58) »Turnier und stich, louff, tanz und spring/auf ainem weiten platz,/mach kurzweil vil, treib hoflich ding,/ verdrä dich als ain katz./ und wenn der schimpf all da ergat,/ gee wider dar, so vindst ain öde stat.« (KA, B 15)
- (B 59) *zuġ kayfa šī'ta 'ani 'l-bilā*, falahu 'alā kulli 'ibni 'untā ḥāfīzūn wa raqību (FA 21)
»Such', wie du willst, dich der Vernichtung zu entziehen; aber hat diese ja über jeden vom Weib Geborenen einen Aufpasser und Wächter.« (OR 17)
- (B 60) *lidū li'l-maūti wa 'bnū li'l-ḥarābi* fakullukum yašīru 'ilā ḡahābi (FA 28)³⁹
»Zeugt Kinder für den Tod! Baut Häuser zum Zerfalle! Doch zur [Abreise*] seid bestimmt dereinst ihr alle.«⁴⁰

Die acht Imperative in (B 58) widerspiegeln die Mühe eines Ritters beim Erledigen seiner vielfältigen Aufgaben. Dass das Ende all dieser Taten auch das öde Grab ist (»ain öde stat«), zeigt ihre Vergeblichkeit. Dadurch erscheinen die Aufforderungen als eine Ironisierung der in den Gedichten von Oswald von Wolkenstein oft verworfenen Hoffart. Ähnlich verfährt 'Abū 'l-'Atāhiya in (B 59). Der Imperativ *zuġ* (»such [...] dich zu entziehen«) in Verbindung mit der Modalbestimmung *kayfa šī'ta* (»wie du willst«) sowie die Gegenüberstellung des Imperativs mit den fast synonymen Begriffen *ḥāfīzūn* (»Wächter«) und *raqību* (»Aufpasser«) bestätigen die Hilflosigkeit gegenüber dem Tod. Dadurch wird dem Adressaten indirekt geraten, das Entrinnen vor dem Tod aufzugeben. Eine Ironisierung des Strebens nach dem Weltlichen bezwecken die Imperative in (B 60). Die semantische Verwandtschaft von *li'l-maūti* (»für den Tod«) und *li'l-ḥarābi* (»für den Zerfall«) sowie der parallelistische Satzbau drücken in beiden Sätzen den regelmäßigen Verlauf aus und akzentuieren die Vergänglichkeit als das unbedingte Ende von Totem und Lebendigem. Die Vergänglichkeit soll den Adressaten indirekt veranlassen, das unnötige Streben nach irdischem Glück zu unterlassen. An dieser Stelle hat die BA eine Abweichung von FA. Da sieht man den Unterschied zwischen *tabāb* (OR 20: Untergang) in BA und *ḡahāb*

39 | An dieser Stelle hat die BA eine Abweichung von FA. Da sieht man den Unterschied zwischen *tabāb* (OR 20: Untergang) in BA und *ḡahāb* (»Abreise«) in FA, die auf die Auferstehung bzw. auf neues Leben nach dem Tod gemäß des islamischen Glaubens hinweist. Solche bewusste Änderungen in BA könnten zu Missinterpretationen von 'Abū 'l-'Atāhiya geführt haben, wie eben Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya erwähne kaum die Auferstehung.

40 | Die Übersetzung dieses Verses ist ausnahmsweise Rescher (1983: II, 7) entnommen, da sie die in (OR 20) stilistisch übertrifft.

(Abreise) in FA, die auf die Auferstehung bzw. auf neues Leben nach dem Tod gemäß des islamischen Glaubens hinweist. Solche bewusste Änderungen in BA könnten zu Missinterpretationen von 'Abū 'l-'Atāhiya geführt haben, wie eben Brockelmanns (1901: 83) Behauptung, 'Abū 'l-'Atāhiya **erwähne kaum die Auferstehung**.

FAZIT

Momente menschlicher Schwäche als Folge der Gefangenschaft oder des Scheiterns schlagen sich bei Oswald von Wolkenstein und bei 'Abū 'l-'Atāhiya in einer Weltabsage und in einer trost- und hilfesuchenden Hinwendung zu Gott nieder. Die eigene Erfahrung versucht jeder der beiden Dichter seinem Publikum in einem unverkennbaren didaktischen Ton zu vermitteln. Grundlegende Funktionen des Direktivs in der Askeselyrik bilden die Aufforderung zum Gedenken des Todes, zum Gedenken Gottes, zur Weltabsage und zur Selbsterziehung. Bei beiden Dichtern dominieren die direkten Direktive, die von einem selbstsicheren, erfahrenen Mahner kommen und in den meisten Fällen auf Gebote und Verbote aus den jeweiligen religiösen Schriften und Überlieferungen zurückzuführen sind. 'Abū 'l-'Atāhiya setzt deutlich mehr indirekte Direktive ein; Verharrungsvorwurf, Feststellen und Tadeln sind drei Aufforderungsstrategien, die nur bei ihm zu finden sind. Die Fülle an indirekten Aufforderungen, auch durch Anspornen, Missbilligen, Mahnen, Bestreiten und Ironisieren, ist bei beiden Dichtern der Ausdruck eines Stils, der den Adressaten zum Nachdenken veranlassen soll.

Ausgehend von einer kommunikativ-pragmatischen Analyse der verwendeten Aufforderungsformen, diese zugleich auf die Theorie des direktiven Modus im Deutschen bzw. auf die entsprechende fordernde Hervorrufung im Arabischen beziehend, ergab sich eine nicht zu übersehene Ähnlichkeit sowohl in den syntaktischen Mustern als auch in ihren kommunikativen Funktionen. Davon ausgenommen sind sprachliche Besonderheiten wie der Prohibitiv im Arabischen. Abgesehen von den typischen syntaktischen Formen des Direktivs, über die in der Theorie Einigkeit besteht – gemeint ist vor allem der Imperativ, welcher in deutschen und arabischen Versen direkt zur Empfehlung sowie indirekt zur Ironisierung verwendet wird – sind einige bestrittenen Formen durch die Interpretation des Untersuchungsgegenstandes bestätigt worden: In einem Konditionalsatz ist die Konsequenz – ob positiv oder negativ – maßgebend, wie die Bedingung zu interpretieren ist, nämlich als ein Ansporn, eine bestimmte Handlung durchzuführen, oder als eine Forderung, durch die mahnende Erwähnung der Konsequenzen jene Handlung zu unterlassen. In beiden Fällen soll der Adressat selber aus der Satzstruktur und den lexikalischen Elementen die kommunikative Absicht erkennen. Die in der arabischen Rhetorik längst anerkannte rhetorische Frage als eine Variante des Direktivs wird auch in mehreren deutschen Versen zum Ausdruck unterschiedlich zu beurteilender Handlungen verwendet. Die Interpretation, die sich manchmal auf eine ganze Stro-

phe beziehen muss, zeigt erst, ob es hier um Missbilligen oder um Bestreiten einer Handlung geht; dabei muss erwähnt werden, dass die arabische Rhetorik den Kontext (*syāq*) schon seit dem 9. Jahrhundert als entscheidend für die Interpretation von Strukturen betrachtet (Elnashar 2005: 200). Andererseits verfügt die arabische Rhetorik über eine genau durchdachte Kategorisierung der »fragmentarische[n] Ausdrücke« aufgrund des eliminierten Satzgliedes und der zum Erschließen nötigen mentalen Handlung; der fragmentarische Ausdruck wird in den durchgesehenen arabischen Stilistiken jedoch nur vereinzelt als eine Ausdrucksform der Aufforderung erwähnt. Dieses auch von Oswald von Wolkenstein verwendete Stilmittel wird ebenso in den deutschen Theorien als Ausdrucksmöglichkeit von Direktiven vernachlässigt. Der explizite Performativsatz, welcher sich in der deutschen Funktional-Pragmatik als eine Möglichkeit zum Ausdrücken des Direktivs etabliert hat, ist im Arabischen zwar als Phänomen bekannt, jedoch als Begriff weder in der klassischen noch in der modernen arabischen Rhetorik präsent.

Kulturelle Vorurteile haben u.a. dazu geführt, dass die westliche Forschung sich bisher einseitig auf vorislamische Anfänge der arabischen Rhetorik sowie auf die Rezeption der aristotelischen Tradition konzentriert hat (Bauer 2007: 292 u. 297). Dadurch blieb der schon seit dem Mittelalter in der arabischen Rhetorik bekannte pragmatische Aspekt in der Analyse syntaktischer Strukturen der westlichen Sprachwissenschaft unbekannt. Westliche funktional-pragmatische Kategorisierungen wagen erst in den letzten 20 Jahren, die klassische Trennung der Frage von der Aufforderung aufzuheben. Konditionalsätze, wie sie in der arabischen Rhetorik seit dem 13. Jahrhundert als Ausdrucksmöglichkeit von Aufforderungen klassifiziert werden, bedürfen im Deutschen tiefere und umfassendere Untersuchungen im Hinblick auf jene mentale Handlung, die dadurch ausgelöst wird. Auf der anderen Seite konnte die immer noch zum größten Teil bei mittelalterlichen Analysen stehengebliebene arabische Stilforschung von den Errungenschaften der modernen westlichen Pragmastilistik bisher kaum profitieren, um einige Lücken zu füllen, z.B. beim Ergänzen des expliziten Performativsatzes als weitere Form des Direktivs. Sprachwissenschaftliche bzw. stilistische Analysen vor allem von literarischen Texten wären zum Vervollständigen der direktiven Stilmittel in beiden Sprachen geeignet. Zur interlingualen Förderung der sprachwissenschaftlichen Studien wäre einerseits eine intensive Übersetzungsarbeit nötig, und zwar nicht nur literarischer Meisterwerke wie Reschers Übersetzung von 'Abū 'l-'Atāhiya, **sondern auch großer Rhetorikwerke** nach dem Beispiel von Simons (1993) Übersetzung von As-Sakkāki. Andererseits kann ich zum Schluss nur mit Thomas Bauer plädieren:

Eine erneute Auseinandersetzung mit der arabischen Rhetoriktradition [...], wie sie in der islamischen Welt nur zaghaft erfolgt, ist nicht nur im Interesse der Araber, sondern muß auch auf den westlichen Rhetorikdiskurs stimulierend wirken. (Bauer 2005: 299)

Durch brückenbauende Komparatistik könnte die Stilforschung zum größeren Fortschritt gelangen und hoffentlich dazu beitragen, interkulturelle Vorurteile abzubauen.

LITERATUR

Gedichte von Oswald von Wolkenstein

Handschrift B (KA, B)

- 2 Wach, menschlich tier
- 3 Wenn ich betracht
- 4 Hör, kristenhait
- 8 Ich sich und hör
- 10 O welt, o welt
- 14 Wenn ich mein krank vernunft
- 15 O snöde werlt
- 48 Wie vil ich sing und tichte

Handschrift A (KA, A)

- 115 Wer hie umb diser welde lust
- 118 Wol auf und wacht

Gedichte von 'Abū 'l-'Atāhiya (FA)

- 10 'al-mar'u 'afatuhu
- 15 'adalla 'l-ħiršu
- 16 'idā mā ħalaūta
- 18 'alā li' llāhi 'anta
- 21 'inna 'l-fanā'u mina 'l-baqā'i
- 28 lidū li' l-maūti
- 33 ṭālamā 'iħlaūa li ma'āšī
- 35 subħāna man yu'ṭī
- 37 min turābin ħuliqta
- 38 subħāna 'allama 'l-ġuyūbi
- 63 tamasaka bi't-tuqā
- 70 li' llāhi darru 'l-'uqūli
- 89 qalla li' l-layli
- 109 'alā kullu maūlūdin
- 111 'iṣbir likulli muṣibatīn
- 120 'alā hal 'alā zamānī
- 133 'ayā li' l-manāyā wayħahā
- 162 li'amrin mā ħuliqta
- 176 'alā 'ilā 'llāhi taṣīru
- 185 al-ħalqu muħtalifun

192	mā yadfa‘u ’l-maūtu
199	’afnā šabābaka
223	’iyāka ’a’nī
231	’ammā buyūtuka
246	’in kāna lābudda
265	’alā ’ayuhā ’l-qalbu
275	ra’ayta ’š-šayba ya’dūka
299	ḥyalu ’l-bilā ta’tī
317	ad-dahru yū’idu
337	’alā ’inna ’abqā ’d-ḍuḥri
359	nādat biwaški raḥīlika
437	ad-dahru ḍā dūwalin

Transliterationstabelle

ء	’	stimmloser laryngaler Verschlusslaut (◌glottal stop)
ب	b	stimmhafter bilabialer Verschlusslaut
ت	t	stimmloser dentaler Verschlusslaut
ث	t̪	stimmloser interdentaler Reibelaut
ج	ǧ	stimmhafter palato-alveolare Affrikate
ح	ħ	stimmloser pharyngaler Reibelaut
خ	ħ	stimmloser velarer Reibelaut
د	d	stimmhafter dentaler Verschlusslaut
ذ	ḏ	stimmhafter interdentaler Reibelaut
ر	r	stimmhafte dentale Vibrante
ز	z	stimmhafter dentaler Zischlaut
س	s	stimmloser dentaler Zischlaut
ش	ʃ	stimmloser palato-alveolare Zischlaut
ص	ʂ	stimmloser velarisierter dentaler Zischlaut
ض	ḏ	stimmhafter velarisierter dentaler Verschlusslaut
ط	ṭ	stimmloser velarisierter dentaler Verschlusslaut
ظ	ẓ	stimmhafter velarisierter dentaler Zischlaut
ع	‘	stimmhafter pharyngaler Reibelaut
غ	ǧ	stimmhafter velarer Reibelaut
ف	f	stimmloser labio-dentaler Reibelaut
ق	q	stimmloser uvularer Verschlusslaut
ك	k	stimmloser postpalatarer Verschlusslaut
ل	l	stimmhafter dentaler Laterallaut
م	m	stimmhafter bilabialer Nasallaut
ن	n	stimmhafter dentaler Nasallaut
ه	h	stimmloser laryngaler Reibelaut

و	w, ū	stimmhafter bilabialer Halbvokal
ي	y, ī	stimmhafter palatodorsaler Halbvokal

Deutsche Quellen

- Der Edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache (2002): Übers.: Scheich 'Abdullāh aṣ-Ṣāmit, Frank Bubenheim u. Dr. Nadeem El-yas. Medina.
- Der Dīwan des Abū'l-Atāhiya (1991). Teil I (alles Erschienene): Die Zuḥdijjāt (d.h. die religiösen Gedichte). Aus dem Arab. übers. v. O.Rescher: Nach dem Druck Beyrouht 1909. Osnabrück.
- Wolkenstein, Oswald von (1987): Die Lieder. Unter Mitwirkung v. Walter Weiß u. Notburga Wolf hg. v. Karl Kurt Klein. 3. Aufl. Tübingen.
- Ders. (1990): Die Lieder. Mittelhochdeutsch-Deutsch. In Text und Melodien neu übertr. u. komm. v. Klaus J.Schönmetzler. 2. Aufl. Essen.

Arabische Quellen

- 'Abū 'l-Atāhiya. 'Aṣ'āruhu wa aḥbāruh (1965). Ṭab'atun muḥaqqatun 'ala maḥṭūṭayni wa nuṣūṣun lam tunṣar min qabl. 'unīa bitaḥqīqihā Ṣukrī Faiṣal. Dimašq.
- Dīwān 'Abī 'l-Atāhiya (2007). Kataba al-muqadimata Karam Al-Bustānī. Aṭ-ṭab'atu 't-tāliṭa. Beirut.
- Musnad Al-'Imām Al-Ḥāfiẓ 'Abī 'Abdullah Aḥmad Ibn Ḥanbal (1998). Ṭab'atun maḍbūṭatun muraqama. Ar-Riād.

Deutsche Forschungsliteratur

- Altmann, Hans (1987): Zur Problematik der Konstitution von Satzmodi als Formtypen. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft, Heidelberg 1986. Tübingen, S. 22-56.
- Bauer, Thomas (2005): Arabische Kultur. In: Gert Ueding (Hg.): Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität. Tübingen, S. 283-300.
- Brauße, Ursula (1988): Modalpartikeln in Fragesätzen. In: Ewald Lang (Hg.): Studien zum Satzmodus I. Oberlungwitz, S. 77-113.
- Brockelmann, Carl (1898): Geschichte der Arabischen Litteratur. Bd. 1. Weimar.
- Ders. (1901): Geschichte der arabischen Litteratur. Leipzig.
- Ders. (1969): Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar. 17. Aufl. Leipzig.
- Bühler, Karl (1982): Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache. Ungek. Neudr. der Ausg. v. 1934 mit einem Geleitw. v. Friedrich Kainz. Stuttgart/New York.
- Donhauser, Karin (1987): Verbaler Modus oder Satztyp. Zur Grammatischen Einordnung des Imperativs. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und

- Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 57-74.
- Doon, P.J./Okken, Lamberts/Cox, Heinrich Leonard (1980): Wurde Oswald von Wolkenstein gefoltert? In: Ulrich Müller (Hg.): Oswald von Wolkenstein. Darmstadt, S. 337-341.
- Elnashar, Randa (2005): Fragmentarische Äußerungen im Deutschen und Arabischen. Funktional-pragmatische Analyse ausgewählter Dramen. Hamburg.
- Grewendorf, Günther (1979): Haben explizit performative Äußerungen einen Wahrheitswert. In: Ders. (Hg.): Sprechakttheorie und Semantik. Frankfurt a.M., S. 175-194.
- Halsall, A. W. (1992): Art. »Apostrophe«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 830-836.
- Hartmann, Sieglinde (2005): Oswald von Wolkenstein heute: Traditionen und Innovationen in seiner Lyrik. In: Dies./Ulrich Müller (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 15. Frankfurt a.M./Stuttgart, S. 349-372.
- Helmpamp, Kerstin (2003): Genre und Gender: Die »Gefangenschafts-« und »Ehelieder« Oswalds von Wolkenstein. Diss. [unveröff.] Berlin.
- Klein, Karl Kurt (1980): Oswald von Wolkenstein, ein Dichter, Komponist und Sänger des Mittelalters. Forschungsergebnisse und Aufgaben. In: Ulrich Müller (Hg.): Oswald von Wolkenstein. Darmstadt:, S. 28-47.
- Knappe, Joachim (2006): Poetik und Rhetorik in Deutschland 1300 - 1700. Wiesbaden.
- Kühn, Dieter (1977): Ich Wolkenstein: eine Biographie. Frankfurt a.M.
- Lebsanft, K. L. (1992a): Art. »Anrede (Begriff)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 637.
- Ders. (1992b): Art. »Anrede (Mittelalter)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 642-645.
- Meibauer, Jörg (1987): Probleme einer Theorie des Satzmodus. In: Ders. (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 1-21.
- Ders. (2007): Art. »Rhetorische Frage«. In: Jan Dirk Müller (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 3. Berlin, S. 300f.
- Ders. (2009): Satzmodus und Implikatur. In: Rida Brdar-Szabó/Attila Péteri (Hg.): An der Grenze zwischen Grammatik und Pragmatik. Frankfurt a.M., S. 133-149.
- Pasch, Renate (1988): Fragen als Aufforderungen? Kommentare zu U. Brausse: Modalpartikeln in Fragesätzen. In: Ewald Lang (Hg.): Studien zum Satzmodus I. Oberlungwitz, S. 114-133.
- Pankau, J.G. (1992): Art. »Appell, rhetorischer«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 836-839.
- Rada, Roberta V. (2009): Zur Leistung von Fragesätzen in Leserbriefen. In: Rida Brdar-Szabó/Attila Péteri (Hg.): An der Grenze zwischen Grammatik und Pragmatik. Frankfurt a.M., S. 213-221.
- Rehbein, Jochen (1999): Zum Modus von Äußerungen. In: Angelika Redder/Ders. (Hg.): Grammatik und mentale Prozesse. Tübingen, S. 91-139.
- Rescher, Oskar (d.i. Osman Reşer; 1983): Abriss der arabischen Litteraturgeschichte. In: Ders.: Gesammelte Werke. Abteilung I: Neudruck der Originalausgabe Stuttgart 1925-1933. Osnabrück.

- Scholz, Bernhard F. (2007): Art. »Appellstruktur«. In: Klaus Weimar u.a.: Reallexikon der Weltliteratur. Berlin, S. 111-113.
- Schönmetzler, Klaus J. (1990): Oswald von Wolkenstein – ein Leseleitfaden. In: Oswald von Wolkenstein. Die Lieder 1990. Mittelhochdeutsch-Deutsch. In Text und Melodien neu übertragen und kommentiert von Klaus J. Schönmetzler. Essen, S. 9-14.
- Schöpsdau, Klaus (1992): Art. »Anrede (Antike)«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 637-642.
- Ders. (1996): Art. »Rhetorische Frage«. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1. Tübingen, S. 445-454.
- Schwob, Anton (1979): Historische Realität und literarische Umsetzung. Beobachtungen zur Stilisierung der Gefangenschaft in den Liedern Oswalds von Wolkenstein. Innsbruck.
- Simon, Udo Gerald (1993): Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. 'ilm al-ma'ānī bei as-Sakkākī. Heidelberg.
- Spicker, Johannes (1993): Literarische Stilisierung und artistische Kompetenz bei Oswald von Wolkenstein. Stuttgart/Leipzig.
- Wagner, Ewald (1988): Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. 2: Die arabische Dichtung in islamischer Zeit. Darmstadt.
- Winkler, Eberhard (1989): Der Satzmodus »Imperativsatz« im Deutschen und Finnischen. Tübingen.
- Zaefferer, Dietmar (1987): Satztypen, Satzarten, Satzmodi – Was Konditionale (auch mit Interrogativen zu tun haben. In: Jörg Meibauer (Hg.): Satzmodus zwischen Grammatik und Pragmatik. Referate anlässlich der 8. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sprachwissenschaft. Heidelberg 1986. Tübingen, S. 259-285.

Arabische Forschungsliteratur

- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā (1993): 'Ulūmu 'l-balāḡa. Al-bayān wa 'l-ma'ānī wa 'l-badī'. Aṭ-ṭab'atu 't-ṭālīṭa. Beirut.
- Al-Mu'ğamu 'l-Wasīṭ (1985): Al-ğuz'u 'l-awalu wa 't-ṭānī. Iṣḍāru mağma'i 'l-luğati 'l-'arabīa. Aṭ-ṭab'atu 't-ṭālīṭa. Al-Qāhira.
- Al-Ġārim, 'Alī/'Amīn, Muṣṭafā (1996): Al-balāğatu 'l-wādiḡa. Al-Qāhira: Al-ma'arif
- Aš-Šeiḡ, Ġarīd 2005: Al-muṭqanu fī 'ulūmi 'l-balāḡa. Al-ma'ānī – al-bayān – al-badī' wa 'l-arūḍ. Beirut.
- At-Taṭāwī, 'Abdullah (1991): Al-qaṣīdatu 'l-'abbāsyya. Qaḍāyā wa 't-tiğāhāt. Aṭ-ṭab'atu 't-ṭānya. Al-Qāhira.
- Brockelmann, Carl (1974): Tārīḡu 'l-adabi 'l-'arabī. Al-ğuz'u 't-ṭānī. Al-adabu 'l-'arabīu 'l-islamī. Tarğamat: 'Abdul-Ḥalīm An-Nağğār. Aṭ-ṭab'atu 't-ṭālīṭa. Al-Qāhira.
- 'Ānūtī, 'Usāma (1957): 'Abū 'l-'Atāhiya. Ra'idu 'z-zuhdi fī 'š-ši'ri 'l-'arabī. Risālat mağister marfū'atun ilā ad-dā'irati 'l-'arabyati fī 'l-ğāmi'ati 'l-amrīkyati fī beirūt.
- Ḍeif, Šauqī (1984): Aš-ši'ru wa ṭawābi'uhu 'abra 'l-'uṣūr. Aṭ-ṭab'atu 't-ṭānya. Al-Qāhira.

- Ders. (1987): Al-fannu wa maḍāhibuhu fī 'š-ši'ri 'l-'arabī. Aṭ-ṭab'atu 'l-ḥādyata 'ašra. Al-Qāhira.
- Ders. (2004): Tāriḥu 'l-adabi 'l-'arabī. Al-'ašr al-'abbāsī al-'awal. Aṭ-ṭab'atu 's-sādisata 'ašra. Al-Qāhira.
- Hārūn, 'Abdu-Salām Muḥammad (2001): Al-'Asālību 'l-inšā'iyatu fī 'n-naḥui 'l-'arabī. Aṭ-ṭab'atu 'l-ḥāmisa. Al-Qāhira.
- Maṭlūb, Aḥmad (1983): Mu'ğamu 'l-muṣṭalaḥāti 'l-balāğyati wa taṭaūrihā. Bağdad.
- Tuwaynī, Ḥamid Ādam (2007): Al-balāğatu 'l-'arabīa. Al-mafhūm wa 't-ṭabīq. Amman.

Internetquellen

<http://www.bibel-online.net>