

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami).

Eine Untersuchung zur albanischen Literatur in arabischer Schrift und deren Bedeutung im Rahmen der Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts.

Von ARMIN HETZER (Bremen)

O. Zur Einführung

Während die Nationalbewegungen der anderen Völker Südosteuropas, die sich noch in Napoleonischer Zeit unter der Oberherrschaft der Türkei befanden, maßgeblich vom christlichen, d.h. konkret: orthodoxen Bevölkerungsteil getragen wurden, mußte die „nationale Wiedergeburt“ der Albaner auf Grund der religionssoziologischen Gegebenheiten in diesem Teile der Balkanhalbinsel einen anderen Verlauf nehmen. Auf diesen Umstand, nämlich die aktive Teilnahme der Muslime an der albanischen *Rilindja*, ist in den letzten Jahrzehnten im Schrifttum wiederholt hingewiesen worden. An ausgezeichneter Stelle muß hier die Arbeit von *Peter Bartl* (1968)¹⁾ genannt werden, die, wiewohl historisch konzipiert, den konfessionellen Verhältnissen breiten Raum gab und insbesondere auf die Rolle des Bektaschitums bei den Albanern abhob und wesentliche Elemente der nationalen Erneuerung aus diesem kulturellen Hintergrund abzuleiten bestrebt war.

Freilich mußte dabei alles sehr summarisch abgehandelt werden; für Einzeluntersuchungen hinsichtlich der Rezeption orientalischer Themen und Motive durch die damals progressiven Kräfte der Gesellschaft — in Publizistik und Belletristik — blieb der Verfasser auf die Vorarbeiten anderer Orientalisten und Albanologen angewiesen. So lesen wir bei *Bartl* (S. 131): „Eine albanische Literatur in türkisch-arabischer Schrift gab es nur bis zur Unabhängigkeit Albaniens 1912. Allerdings ist sie bis auf wenige Ausnahmen („Erveheja“ von M. Çami 1888 und ein Mevlut von H. Ali Ulqinaku 1880) nie im Druck erschienen.“

Diese Aussage ist so nicht haltbar; denn weder wurde schlagartig mit der Unabhängigkeitserklärung Albaniens die kulturelle Bindung an Stambul gekappt, noch ist streng genommen *Muhamet Çamis* „Erveheja“ als Zeug-

¹⁾ P. Bartl, Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878—1912). Wiesbaden: Harrassowitz 1968. 207 S. (Albanische Forschungen, 8).

nis der „Aljamiado“-Literatur im Jahre 1888 gedruckt worden²). Durch Zufall hatte der Verfasser dieser Arbeit im April 1982 die Möglichkeit, die älteste erhaltene Handschrift der „Erveheja“ in der Nationalbibliothek Tirana zu fotografieren, und da *Osman Myderrizi* bereits im Jahre 1957 eben diesen handschriftlichen Text in lateinschriftlicher Transkription zusammen mit dem von *Jani Vreto* 1888 in Bukarest herausgegebenen neu abgedruckt hatte³), können wir nun Einzelheiten des Prozesses, wie die Albaner ihr moslemisches Kulturerbe in den Prozeß der *Rilindja* einbrachten, nachzeichnen. Soviel sei bereits vorweg gesagt: *Jani Vretos* Edition der „Erveheja“ stellt das Ergebnis einer einschneidenden Bearbeitung dar, und wenn man nicht nur den Stoff, sondern auch seine dichterische Ausgestaltung beurteilen will, kommt man nicht umhin, auf eben jenes handschriftliche Original bzw. seine Transkription durch *Myderrizi* zurückzugreifen.

Im folgenden versuchen wir zunächst eine Übersicht über den Stand der Forschung zum Thema der Stellung der Albaner in der orientalischen Kulturwelt. Danach wird an Hand der Bibliographie von *Dh. S. Shuteriqi* das „Aljamiado“-Schrifttum der Albaner durchgesehen, soweit es in Bibliotheken und Archiven erfaßt und beschrieben ist. Schließlich sollen die beiden Fassungen der „Erveheja“ (1820 und 1888) unter Bezugnahme auf die Handschrift und das Formenregister (vgl. *Balkan-Archiv*, Bd. 8, 1983) miteinander verglichen werden. Es wird die Frage zu beantworten sein, wie sich *Jani Vretos* edierter Text vom handschriftlichen Original außer in den Buchstaben unterscheidet und worin er, abgesehen vom kruden Stoff, der Vorlage verpflichtet blieb.

Die Hypothese, von der der Verfasser dieser Arbeit sich leiten läßt, besagt verkürzt: die Sprache und Literatur der Albaner von heute werden aus drei Quellen gespeist — dem Erbe der Gegen, die relativ spät islamisiert wurden; demjenigen der nordtoskischen Orthodoxen und schließlich der islamischen Kultur. Schematisiert würde dies bedeuten, daß der Wortschatz weitgehend gegisch ist, die morphonologische Struktur der Sprache hingegen nordtoskisch (Korça und Berat), während die Albaner jene ästhetische Sensibilität den Orientalen verdanken, die es ihnen gestattete, am Ausgang des 19. Jhs. rasch ein Profil als Kulturnation zu gewinnen.

²) Mit dem Terminus „Aljamiadische Literatur“ (so in der Brockhaus-Enzyklopädie) wird zunächst die maurische Literatur auf Spanisch in arabischer Schrift, dann auch diejenige der Portugiesen, ferner der Bosniaken und schließlich der Albaner bezeichnet. Bemerkenswert ist, daß das arab. Wort *‘ağamî*, das dem Terminus zugrunde liegt, bei den Türken auf die Perser angewandt wurde; wahrscheinlich weil sie die ersten waren, die eine „Aljamiado-Literatur“ begründeten. Vgl. *Mala enciklopedija Prosveta*. Beograd 1968, s.v. *alhamijado* (Bd. I, S. 41).

³) O. Myderrizi, *Erveheja*, *Buletin për shkencat shoqërore*, 1957, No 1, S. 253—278.

Wir verhehlen nicht, daß diese Hypothese sich wesentlich aus Anregungen speist, die *Hasan Kaleshi* eher beiläufig in seinen Arbeiten lieferte^{3a}). Sie wird auf Widerspruch stoßen, weil sie einen Mythos in Frage stellt: denjenigen der Altertümlichkeit der albanischen Kultur. Wir behaupten, daß dieser Mythos, der auf die *Rilindja*-Autoren zurückgeht, hauptsächlich deshalb aufrechterhalten werden kann, weil das Albanertum sich bewußt vom Orient abgekoppelt hat und geschickt die Indogermanistik zu kulturpolitischen Zwecken instrumentalisierte. Dies gilt für alle „Patrioten“, sei es im Mutterland oder in der Emigration.

Natürlich läßt sich eine These von dieser Tragweite ohne Vorstudien nicht in einem Aufsatz entfalten. Daher beschränken wir uns eben auf die beiden Versionen der „Erveheja“, solange eine Reihenuntersuchung an mehreren Texten mit ähnlichem Schicksal nicht möglich ist. An sich können wir nicht darauf pochen, Pionierarbeit zu leisten, weil bereits *Ettore Rossi* sich in drei Studien mit der alb. Aljamiado-Literatur auseinandersetzte; außerdem lieferte *Idriz Ajeti* zwei linguistische Abhandlungen zu Aljamiado-Gedichten aus Kosovo. Von beiden Autoren unterscheidet sich der Verfasser der vorliegenden Arbeit durch das leitende Erkenntnis-Interesse ebenso wie durch die Art des Vorgehens. Der Anstoß zu unserer Untersuchung ging nämlich von der Arbeit an den griechischen Handschriften Südalbaniens aus eben demselben Zeitraum aus, und so bleibt unser Blick auch immer auf das gerichtet, was parallel zur albanischen Aljamiado-Literatur von den Christen Südalbaniens schriftlich produziert wurde. Nur diese Zusammenschau wird schließlich der Tatsache gerecht, daß es sich um das kulturelle Erbe eines Volkes handelt, das freilich durch die historischen Umstände in eine vorübergehende Dreiteilung geriet. Mit der *Rilindja*, die im Jahre 1912 zum vorläufigen Abschluß gelangte, bahnte sich ein „Paradigmenwechsel“ an, und wenn wir heute auf die alb. Literatur bzw. das Schrifttum überhaupt in griechischer und arabischer Schrift zurückgreifen, so ist dabei das leitende Interesse die Ergründung der Quellen, damit im Erbe der *Rilindja* Tradition und Neuerertum um so sicherer geschieden werden können.

^{3a}) Folgende drei einschlägige Arbeiten H. Kaleshis gelangten erst nach Abschluß des Manuskripts in meine Hand: Prilog poznavanju arbanaske književnosti iz vremena Preporoda, *Godišnjak Balkanološkog Instituta u Sarajevu*, 1 (1956), S. 352—388 (u. a. mit einer Analyse des *Emn-i Vehbije* von Tahir Gjakova); Mevludi kod Arbanasa, *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Beogradu*, 4 (1958), S. 349—358 (u. a. mit einer metrischen Analyse des *Mevlut* von Tahir Popova); Albanska Aljamiado književnost, *Prilozi za orijentalnu filologiju* (Sarajevo), Bd. 16/17 (1966/67, erschien erst 1970), S. 49—76. In der letzten Arbeit behandelt Kaleshi auf S. 60 auch *Muhamet Çami*, bezieht sich für die „Erveheja“ aber nur auf *Jani Vretos* Edition.

1. Albaniens Stellung in der orientalischen Kulturwelt

1.1

Die deutsche Ausgabe der „Enzyklopädie des Islam“ (1913)⁴⁾ führt als einzigen alb. Autor, der Belletristik in arabischer Schrift hinterließ, „Nesīm Bey aus Premedi, Sohn des ‘Ali Pasha Frakuli (Furkalī?)“ an; der Verfasser des Artikels vermerkt aber sogleich: „Vor einem halben Jahrhundert sehr bekannt, ist sein Name aus dem Gedächtnis der heutigen Generation fast verschwunden. Nach ihm erschien Konst. Kristoforidis, welcher, des Toskischen und Gegischen in gleicher Weise mächtig, den Sprachschatz gründlicher kannte als irgendeiner“ (S. 472, 1. Spalte). Wir vermuten, daß *K. Süßheim* den *Nesīm Bey* nur deshalb erwähnte, weil einzelne Gedichte von ihm bereits bei *J. Georg von Hahn* in griechischen Buchstaben abgedruckt worden waren⁵⁾. Jedenfalls hat sich kein Orientalist seinerzeit bemüht gesehen, die Handschriften in Albanien zu bearbeiten und darauf ein eigenes Urteil zu gründen.

Das Bild wird noch kurioser, wenn wir die neue, englische Ausgabe desselben Lexikons⁶⁾ konsultieren: hier ist bereits gar kein alb. *bejtexhi* mehr erwähnt, obwohl die Forschung doch inzwischen Fortschritte gemacht hat. Der Grund ist einfach der, daß der indogermanistische Ansatz der Albanologie und die puristische Bewegung der alb. Sprachpflege sich dahingehend ergänzt haben, daß man füglich von einem Akt der Verdrängung alles Orientalischen sprechen kann. So befindet sich *Stuart E. Mann*, der den

⁴⁾ Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Leiden: Brill, Leipzig: Harrassowitz, Bd. 1, 1913, s.v. *Arnauten*.

⁵⁾ Albanesishe Studien. Jena: F. Mauke 1854, Bd. 2, S. 142—146. Die Texte sind gegisch, obwohl *Nezim* aus Përmet (Premedi) stammen soll. J. G. von Hahns Übersetzungen stellen meines Wissens den einzigen Versuch dar, die *bejtexhi*-Literatur für dt. Leser zu erschließen.

Aus dem Umstand, daß Süßheim den Namen des Dichters mit -s- schreibt, schließe ich, daß er auf J. G. von Hahn fußt. Aus Autopsie an der HS liefert E. Rossi nämlich die auch sonst im Schrifttum übliche Form *Nezîmi*, wobei das -i die alb. Nominativendung darstellt. Der Name erweist sich als Flexionsform zur selben Wurzel wie *nizâm* „Ordnung“, *tanzîmât* „Reformen“ u. ä. Die Form *Nesîmî* gibt es aber auch als Namen, und zwar sogar bei einem tü. Dichter. Vgl. K. R. F. Buriril, *The quatrains of Nesimî, fourteenth-century Turkic Hurufi*. Den Haag—Paris: Mouton 1972. 391 S. Dieses Buch bietet übrigens auf S. 311—357 ein Beispiel dafür, wie ein gutes Faksimile nach einer arab. HS aussehen sollte.

⁶⁾ *The encyclopedia of Islam*. New edition. Leiden: Brill, London: Luzac & Co., Bd. 1, 1960, s.v. *Arnawutluk* (S. 650f.). Ab Punkt 4. (S. 651—58) ist die Eintragung vom türkischen Historiker Halil İnalçik, und nur diese Partie wird von den Albanern je zitiert.

Artikel verfaßte, keineswegs in einer Außenseiterposition; befremdlich ist freilich, daß für ein *orientalistisches* Handbuch nicht gerade auch die orientalistische Seite der Albanologie eine bevorzugte Bearbeitung fand.

In seiner Literaturgeschichte schreibt *Mann*: „Muhamet Çami, a Tosk of Konispolis, wrote a long allegorical poem entitled Erveheja some time before 1750. Fragments of other poems by this author have been published by Filip Fishta. — Erveheja recalls the popular story of Genevieve of Brabant.“ Dann folgt eine halbe Seite lang die Inhaltsangabe des Gedichts. Abschließend weiß *Mann* noch folgendes über die Moslem-Dichtung des 18. Jhs. in Albanien mitzuteilen: „Of folk-poetry a few fragments by Hasan Ziko and a writer called Nezim are all that survive from the eighteenth century. None of their work is available in printed versions⁷⁾.“ Daß es zur „Erveheja“ einen parallelen Stoff in einem westlichen Volksbuch gibt, veranlaßt *Mann* offenbar, etwas ausführlicher zu werden.

Demgegenüber sind die Ausführungen in der Literaturgeschichte, die die Albaner selbst erarbeitet haben, geradezu weitschweifig⁸⁾. Da dieses Werk aber bei Nicht-Albanologen mit Sicherheit unbekannt ist, zumindest aber auf Benutzungsschwierigkeiten stößt, kann man behaupten, die alb. Aljamiado-Literatur sei für die Orientalistik nicht erschlossen⁹⁾. Das ist die eine Seite, nämlich der Grad der Bekanntheit über die Albanologie hinaus. Der andere Aspekt aber ist der, daß im Rahmen der Albanologie auch merkwürdig anmutet, wie mit *Naim Frashëri* nahezu aus dem Nichts heraus die alb. Dichtkunst auf einer ungeahnten Höhe ins Licht der Geschichte tritt. Daß dieser mit persischen Gedichten („Tehajjulât“) angefangen hat, und die „Qerbelaja“ einen Stoff der Schiiten und Bektaschis verarbeitet, kann man in ausführlicheren Darstellungen lesen. Aber wie im einzelnen diese Beziehungen verästelt sind, ist keineswegs mit der wünschenswerten Deutlichkeit nachgezeichnet worden. Dabei ist mit Sicherheit *Naim Frashëri* nur einer unter denjenigen, die in beiden Welten, der orientalischen und der aufgeklärt-europäischen, zu Hause waren. Mit anderen Worten: die

⁷⁾ Albanian Literature. An outline of prose, poetry, & drama. London: B. Quaritch 1955, S. 12f.

⁸⁾ Historia e Letërsisë shqipe. I—II. Prishtina 1975, S. 185—227. Wie aus den betr. Hinweisen bei Dh. S. Shuteriqi (Shkrimet shqipe në vitet 1332—1850. Tirana: Akademia e Shkencave e RP të Shqipërisë. Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë 1976. 316 S.) zu schließen ist, bearbeitete Mahir Domi die betr. Artikel über die Aljamiado-Literatur des 18. Jhs.

⁹⁾ Die noch nicht abgeschlossene türkische „İslâm Ansiklopedisi“ sieht zwar Stichwörter wie *İskender bey* (*Skanderbeg*) oder *Şemseddin Sâmî* (*Frashëri*) vor, aber die alb. Aljamiado-Literatur sucht man vergeblich darin. Auch das „Handbuch der Orientalistik“ hrsg. von Bertold Spuler (Leiden: Brill) sieht keine Faszikel für Albanisches vor. Lediglich im Ergänzungsband 8 zur Ersten Abteilung (Osmanische Bibliographie, 1973, von H. J. Kornrumpf) ist Albanien berücksichtigt.

Frage nach den Quellen nicht nur eines einzelnen Dichters, sondern der zeitgenössischen alb. Kultur überhaupt, ist bislang eher bescheiden erhellt worden.

Dies hat seine Gründe gerade in der Tendenz eben jener Autoren der Wiedergeburtzeit, deren „unvermittelter“ Aufschwung uns in Erstaunen versetzt. Seit dem Berliner Kongreß (1878), der den Albanern zum ersten Mal deutlich vor Augen führte, daß sie international verkauft wurden und die Türkei des Sultans nicht mehr imstande war, ihre Interessen wirksam nach außen zu vertreten, wurde die Abkehr von der orientalischen Bildung geradezu zum Programm erhoben: die *Rilindja*-Autoren schütteten ihre Quellen bewußt zu. Und so verwundert es keineswegs, daß in Verfolgung eben dieses Ansatzes heute weder in Albanien, noch bei den Kosovaren die Aufarbeitung der Quellen literarischer Bildung des 19. Jhs. gesteigerte Aufmerksamkeit in den Forschungsprogrammen findet.

Es müssen freilich auch Ausnahmen genannt werden: die Werke von *Osman Myderrizi* in Albanien und diejenigen von *Hasan Kaleshi*, so unterschiedlich sie im einzelnen auch ausgerichtet sein mögen, können als Vorarbeiten für unsere Fragestellung nicht hoch genug veranschlagt werden. Generell aber läßt sich sagen, daß Orientalisten, sofern sie in den betr. Ländern überhaupt ausgebildet werden, sich vorrangig mit der Aufarbeitung osmanischer Geschichtsquellen zur lokalen oder nationalen Geschichte befassen. Mit anderen Worten: sie machen dasselbe wie die Orientalisten bei uns, statt sich dem Sonderaspekt der albanischen Schriftzeugnisse in arabischer Schrift zuzuwenden.

Daß es nämlich nicht mit der Kenntnis der Buchstaben getan ist, werden wir im folgenden Gelegenheit haben zu zeigen. Die sogenannte Aljamiado-Literatur enthält nicht nur orientalische Wörter, sondern ganze Floskeln, ja komplette Sätze und Verse auf Persisch, Türkisch oder Arabisch. Die Jahresdatierungen, sofern sie in Worten ausgeschrieben sind, werden beispielsweise auf Türkisch nach den Hidschra-Jahren angegeben, selbst wenn der Text sonst auf Albanisch verfaßt ist. Diese und andere Überlegungen führen zu dem Schluß, daß nur eine islamwissenschaftliche bzw. osmanistische Ausbildung einen letztlich befähigt, ohne weitere Hilfe mit einer Aljamiado-Urkunde fertigzuwerden.

1.2

Wir verfügen bis heute über kein Hilfsmittel, das es ermöglichte, sich einen Überblick (a) über die Verbreitung des Buchs, (b) die Produktion von Geschriebenem durch Albaner im 18. bis zu Beginn des 20. Jhs. zu verschaffen. Bei diesem Desideratum ist zunächst zu veranschlagen, daß der heutige Staat Albanien einen Torso darstellt: Teile Nordgriechenlands kommen ebenso wie große Teile dreier jugoslawischer Teilrepubliken (Mon-

tenegro, Serbien, Makedonien) in Frage als Stätten alb. Kultur zur Osmanenzeit. Ferner wäre zu berücksichtigen, daß in Bukarest und Sofia alb. Emigranten und in Istanbul Internierte bzw. Staatsbeamte tätig waren, und Teile ihres Nachlasses könnten dort in Archiven und Bibliotheken verborgen sein.

Beschränken wir uns aber auf Albanien und Kosovo, so müssen wir feststellen, daß es dort auch keine zentralen Übersichten gibt. In Jugoslawien, wo noch „Klöster“ (*tekke*) in Betrieb sind, ist sicher vieles noch in Privat-hand und damit sowieso der Forschung entzogen. Aber auch über die Bestände beispielsweise der Bibliothek von Peć mit angeblich reichen Altbeständen, sowie des Archivs der KSA Kosova können wir keinen Überblick gewinnen. In Albanien besteht ferner kein Zentralkatalog der Altbestände der Bibliotheken von Shkodra, Tirana und Korça, in denen wohl das meiste der Vorkriegsbestände staatlicher und kirchlicher Einrichtungen erhalten geblieben ist. Und die Benutzung des Tiranaer Staatsarchivs schließlich ist mit den für Archive üblichen Sicherheitsmaßnahmen verbunden, so daß man auch nur punktuell etwas in Erfahrung bringen kann. Gewöhnlich muß man im voraus einen konkreten Titel, möglichst mit Signatur wissen, und kann dann darauf hoffen, daß er entweder im Original oder als Mikrofilm bereit gestellt wird. Zu all diesem wäre aber ein albanologischer Zentralkatalog der Bücher und Handschriften von den Anfängen bis 1912 erforderlich. Und davon kann man zur Zeit nur träumen.

An sich wäre ein solches Instrument, zumindest in annähernder Vollständigkeit, in Anbetracht der zu vermutenden geringen Anzahl der Titel (nicht mehr als 5000 !) in Kürze zu erstellen, wenn man die vorhandenen Zettelkataloge der großen Bibliotheken und wenigen Archive zu einem Nachschlagewerk zusammenfügte. Daß dieser Katalog aber so rasch nicht realisiert werden wird, liegt sicher zum Teil daran, daß die überwiegende Zahl der Titel gar nicht albanisch ist, und die wenigen Spezialisten, die sich mit dem Thema beschäftigen, wissen aus Erfahrung, wo was zu finden ist. *Shuteriqis* Bibliographie, die wir weiter unten heranziehen, ist sicher aus solch einem privaten Zettelkasten hervorgegangen. Sie umfaßt aber eben nur die Literatur, die tatsächlich auf Albanisch geschrieben wurde, oder die Sekundärliteratur, die — linguistisch oder landeskundlich — zu Albanien in direkter Beziehung steht.

Die Mehrzahl der alten Bücher und Handschriften, die auf alb. Boden erhalten blieben, dürften aber wohl aus dem kirchlichen Bereich stammen und entweder religiösen Inhalt haben oder sich — als sogenannter *kodik* — auf das Leben in einer Gemeinde beziehen (Ausgaben/Einnahmen, Taufen, Eheschließungen, Feste u. ä.). Solche Urkunden erfreuen sich natürlich heute einer geringeren Wertschätzung als Unterlagen der Verwaltung (Steuerlisten) oder der Handwerkerzünfte und Kaufmannsgilden¹⁰).

¹⁰) Eine ausgezeichnete Arbeit über die Zünfte in Albanien bis 1912 stützt

Wir gehen bis auf weiteres davon aus, daß bis zur Mitte des 19. Jhs. auf dem Gebiete des heutigen Albanien sowohl beim Gedruckten als auch beim Handschriftlichen die griechische Sprache überwog, gefolgt vom „Osmanischen“ (was nicht mit Türkisch gleichzusetzen ist). Die Druckschriften wurden außerhalb der „Türkei“ hergestellt, d.h. vornehmlich auf venezianischen Territorien (bis 1797). Neben den griechischen müssen italienische, lateinische und französische Titel noch eine Rolle gespielt haben. Als Abnehmer kommen neben den christlichen Kirchen noch Handel und Gewerbe in Frage; aber eine quantifizierende Aussage läßt sich nicht treffen, da die Hinweise in alten Publikationen spärlich und unzuverlässig und die erhaltenen Bestände — wie oben ausgeführt — nicht transparent gemacht worden sind. Das „türkische“ Buch beginnt erst seit der Mitte des 19. Jhs. (als Druckschrift) eine Rolle zu spielen; in derselben Zeit beginnt auch das türkische Pressewesen (Zeitungen).

Gleichwohl müssen wir damit rechnen, daß bis zum Ende des 19. Jahrhunderts der handschriftlichen Verbreitung von Texten noch der Vorrang zukam. Soweit es sich um Schriften in arabischen Buchstaben handelte, waren dafür berufsmäßige Schreiber zuständig; die Moslems sträubten sich nämlich gegen das gedruckte Buch u.a. deshalb, weil es — bis zur Erfindung der Lithographie — nicht ihren ästhetischen Erwartungen entsprechen konnte. Neben solchen Vorlieben (bzw. der Abneigung gegen technische Neuerungen), die wohl eher für das Zentrum (Istanbul und die großen Städte des Reichs) Bedeutung hatten, muß aber vor allem mit der Armut der Bevölkerung als Faktor gerechnet werden. Obwohl Druckerzeugnisse um ein Vielfaches preiswerter waren als von Berufsschreibern kopierte Codices, läßt das erhaltene Material darauf schließen, daß auch in Bevölkerungskreisen, die nicht prinzipiell für die Rezeption von Druckschriften ausfielen, das handschriftliche Exzerpt vor dem Besitz des kompletten gedruckten Exemplars den Vorzug genoß¹¹⁾.

Neben der mangelnden Kaufkraft weiter Bevölkerungskreise stellen wir also einen ‚abgestuften Analphabetismus‘ fest, der u.a. dafür als Ursache geltend gemacht werden kann, daß Griechisches vor Türkischem bei einer Bevölkerung, die weder aus Türken, noch aus Griechen bestand, bevorzugt wurde. Griechisch wurde nur von Priestern mit solider Ausbildung in orthographisch korrekter Form beherrscht, wie die Handschriften bezeugen. Trotzdem war es einfacher, in dieser Sprache und Schrift zu schreiben als osmanisch, denn zum Problem der arabischen Buchstaben trat beim „Tür-

sich z.T. auf unveröffentlichte Dokumente sowohl in griech. als auch in türk. Sprache. Zija Shkodra, *Esnafet shqiptare* (shekujt XV—XX). Tirana 1973. 392 S. (frz. Zus.)

¹¹⁾ Diesen Schluß ziehe ich vor allem aus der bunten inhaltlichen Zusammensetzung des sog. Berater Kodex (um 1800) und der *Cepi*-Handschrift (1822), beide in griech. Schrift und z.T. auch in griech. Sprache.

kischen“ noch das andere der Schriftsprache: in Wortschatz und Syntax war bis in die zweite Hälfte des 19. Jhs. hinein das Osmanische so sehr mit persischen und arabischen Elementen überfrachtet, daß die Amtssprache selbst demjenigen unverständlich blieb, der sich auf Türkisch unterhalten konnte.

Diese Dinge sind zu berücksichtigen, wenn wir im nächsten Abschnitt versuchen, an Hand von *Shuteriqis* Bibliographie (1976) einen Überblick über die erhaltenen Dokumente in albanischer Sprache und arabischer Schrift zu gewinnen. Aus der Tatsache, daß die Türken generell mit Verzögerung den Buchdruck übernahmen, ergibt sich bereits, daß wir überwiegend mit Handschriften zu rechnen haben. Das Schreiben in arabischer Schrift war andererseits an andere soziokulturelle Voraussetzungen geknüpft als die Verwendung des Griechischen, so daß wir (a) kalligraphisch ausgeführte und (b) mit Bildungsgut überfrachtete Texte erwarten dürfen. Richtig einordnen ließe sich freilich diese ganze Literaturgattung nur dann, wenn wir gleichzeitig einen quantitativen und qualitativen Überblick über die bei den Albanern erhaltenen arabischen, persischen und türkischen Handschriften liefern könnten¹²⁾. Auf jeden Fall muß damit gerechnet werden, daß ein großer Teil dessen, was die Albaner schriftlich niederlegten, gar nicht in ihrer Muttersprache geschrieben war, sondern in einer der drei klassischen Sprachen der großen islamischen Weltkultur¹³⁾.

¹²⁾ Eine Vorstellung von dem, was es mal gegeben hat, vermittelt Bardhyli (Llukë Karafili) in *Hylli i Dritës* (Shkodra) XIV (1938), No 4, S. 164. Dort ist die Rede davon, daß *Eqrem be Vlora* vor dem 1. Weltkrieg 14600 Bände besessen habe. 1937 war der Bestand wegen Lagerungsschäden schon auf 8700 geschrumpft, darunter 138 handschriftliche Koran-Ausgaben. Wenn man heute einen Zentralkatalog machen wollte, dann würde *Qur'ân karîm* natürlich nur als eine Titeleintragung gewertet, aber interessant wäre der Katalog erst dann, wenn er jede bibliophile Ausgabe (Exemplar) mit Standort einzeln nachweisen würde. — Wie sich die Albaner zu Beginn des 20. Jhs. gegen griech. Bücher sperrten, erzählt Karafili ibidem, No 5, S. 226 mit einer Begebenheit aus Gjirokastra. — Der moderne Buchbestand im Albanien der *Zogu*-Zeit muß vorwiegend aus italienischen, französischen und rumänischen Büchern zusammengesetzt gewesen sein. Vgl. ibidem, No 9, S. 480—83. In der Elbasaner Bibliothek *Qemal Baholli* waren von 3025 Bänden 751 italienisch, 418 frz., 619 rum. (!). Die Bibliothek *Karnarvon* (benannt nach *Herbert Carnarvon*) in Tirana hatte 4000 Bände, und die meisten davon auf Englisch, weil es eine engl. Stiftung war.

¹³⁾ Vgl. Hasan Kaleshi, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, *Gjurmime albanologjike* (Prishtina) 1 (1962), S. 91—118. — Kaleshi geht stillschweigend davon aus, daß jeder, der im 16.—19. Jh. in Prizren geboren wurde, dort aufwuchs oder dort wirkte, ein Albaner gewesen sei. Das ist selbstverständlich problematisch, da ja bekannt ist, daß die Türken ihre Beamten aus Asien und Nordafrika zum Balkan beorderten — und umgekehrt. Trotzdem ist

2. Die „Aljamiadische Literatur“ der Albaner

2.1

Shuteriqi führt in seiner annotierten Bibliographie¹⁴⁾ 37 Autoren teils namentlich, teils als Anonymi unter Beschreibung ihrer nachgelassenen Werke an, die zur albanischen Literatur in albanischer Sprache und arabischer Schrift beigetragen haben. Für sieben von diesen Autoren gibt es nur Hinweise, daß sie etwas verfaßt hätten, aber die Werke sind entweder unwider-ruflich verloren oder noch nicht wieder aufgetaucht und erfaßt. Dies betrifft insbesondere die Elbasaner Dichter, so daß von fünf genannten nur zwei, nämlich *Sulejman pashë Vërlaci (Elbasani)* und *Ibrahim Elbasani* (No. 169, 170), mit Werken belegt sind. Bei den verbleibenden erhebt sich, da in jener Zeit keine Familiennamen üblich waren und überdies *pen names* (tü. *mahlâş*) verwendet wurden, das Problem der Identität. Wir neigen zu der Ansicht, daß *Hysen Efendi Shkodra* (No. 166) und *Mollah Hysejn Dobraqi* (No. 141, 167) ein und dieselbe Person sein könnten. Von ersterem ist nur in der Handschrift III F 36 der Tiranaer Nationalbibliothek, die auch die „Er-veheja“ enthält, ein Gedicht überliefert, und weitere Angaben zu seiner Person fehlen. Selbstverständlich ist die Identität anderer gut bezeugt, so z.B. wissen wir über *Ismail pashë Velabishti* aus Berat (No. 99) gut Bescheid; er war der Gönner von *Nezim Frakulla* und — ebenso wie der *Vërlaci* aus Elbasan — ein Feudalherr. Beide hatten übrigens als Politiker kein Glück: *Ismail Velabishti* wurde im August 1764 in Vlora ermordet, und diese Notiz hat uns schon in *Südost-Forschungen* Bd. 41, S. 176 beschäftigt. Auf S. 3, Zeile 4—5, steht nämlich in der Berater HS Sig. An. S/22 F: ἔτους 1764 μὴν ἄυγουστος, ἡμέρα — γ' / = 3 / ἐσκοτόθη ὀησμαῖλ πασσᾶς εἰς τὴν αὐλώνα.

Wenn wir nun diese Autoren, deren Identität z.T. geklärt ist, z.T. aber auch offen bleibt, nach Dialektgebieten zuordnen, dann sind Gegen und Tosken gleich stark vertreten (18:18), wobei aber unklar geblieben ist, woher *Ismail Floqi* stammte, der ein „Mevlûd“ verfaßte (No. 439). Wenn wir, um die Vergleichbarkeit der Zahlenangaben mit den Ergebnissen unserer Untersuchung zu den Sprachdenkmälern der Orthodoxen Albaniens herzustellen, Elbasan zum Süden rechnen und dann die Ziffer von 18 mit Werken bezeugten Autoren (gegenüber 11 im Norden) mit der Zahl der Werke

das von Kaleshi vermittelte Bild, obwohl fragmentarisch, recht beeindruckend, denn uns interessiert ja nicht, wieviel *Albaner* dort kulturell wirksam waren, sondern was sich überhaupt dort abspielte. Jedenfalls mehr als heute! Die angeführten literarischen Zeugnisse sind bis ins 19. Jh. hinein alle in orientalischen Sprachen verfaßt, was nichts anderes bedeuten kann, als daß die türkische Literatur zur Osmanenzeit maßgeblich von Nicht-Türken getragen wurde.

¹⁴⁾ Shkrimet shqipe ... (zit. Anm. 8).

aus dem orthodoxen Milieu derselben Region vergleichen, dann ergibt sich das Verhältnis von 18 moslemischen zu 15 orthodoxen Werken.

Diese Ziffer ist jedoch mit sehr viel Zurückhaltung zu werten und bietet nur einen ungefähren Anhaltspunkt für den Umfang der Produktion. Wir haben nämlich für die Orthodoxen nur bis zum Erscheinen der ersten umfangreichen Druckschrift, der Korfu-Bibel (1827), ausgezählt, während die Ziffern für die Moslems in Einzelfällen sogar über das Jahr 1850 hinausgehen. An sich schließt *Shuteriqis* Bibliographie mit dem Jahre 1850. Aber z.B. unter No. 349 hat der Herausgeber die „Muhtarnameja“ von *Shahin Frashëri* aufgeführt, auf die wir noch zurückkommen. Auch bei den Autoren des Nordens gibt es einzelne Fälle, die später als 1850 zu datieren sind. So z.B. ist unter No 307 von einem im Jahre 1876 in Istanbul gedruckt veröffentlichten „Mevlûd“ des *Tahir efendi Halil Popova* (gestorben 1949!)^{14a)} und dem „Emni Vehbijje“¹⁵⁾ (امر و هيبة) die Rede, das auch gedruckt erschien, aber im Alphabet von Stambul (1907)!

Das letztgenannte Werk in der Bearbeitung von *Idriz Ajeti* wird eingehend in einer Arbeit erörtert, die in der *Zeitschrift für Balkanologie* (Bd. 20) erscheinen soll. Hier halten wir lediglich fest, daß eine deutliche Verzögerung von ca. 50 Jahren in bezug auf den Druck alb. Aljamiado-Texte zu verzeichnen ist. Im Falle des „Emni vehbijje“ (1835) haben wir es dann 1907 gar nicht mehr mit einem Aljamiado-Text zu tun, weil er ja ins nationale Mischalphabet der Brüder *Frashëri* und des Stambuler Komitees übertragen wurde. Daher können wir sagen, daß der Begriff „Aljamiadische Literatur“ fast ausschließlich auf Handschriften zutrifft, und die Albaner verwenden, wenn sie sich auf die Aljamiado-Dichtung beziehen, den Begriff *bejtexhi*-Literatur, was sich auf die Vers-Form (tü. *beyit*, pl. *ebÿât*) be-

^{14a)} Um den Leser nicht zu verwirren, müssen wir hier die drei wichtigsten Personen namens Tahir unterscheiden: 1. *Tahir efendi Jakova* („Efendiu i Madh“), Verfasser des 1907 in Sofia gedruckten „Emn-i Vehbiye“; 2. *Tahir efendi Lluka*, gestorben nach 1908, soll ein Mevlud verfaßt haben; 3. *Tahir efendi Halil Popova* (*Vučitrn*), gestorben 1949, ließ 1876 in Stambul einen Mevlud drucken.

¹⁵⁾ Anders als die beiden o.a. Islam-Enzyklopädien führen wir die alb. Namen und Werktitel selbstverständlich zunächst in der Form an, die die Albaner selbst heute verwenden. Da aber Dh. S. *Shuteriqi* (*Shkrimet shqipe ...*) in dieser Hinsicht nicht fehlerfrei zu sein scheint, wird jedes Appellativum an Hand des „New Redhouse“ (Istanbul 1979) überprüft. Bei nur orthographischen Abweichungen wie tü. *y* vs. alb. *j* oder tü. *ş* vs. alb. *sh* sehen wir von „Korrekturen“ ab. In Einzelheiten ist die Vokalisierung der nicht-türkischen Eintragungen im Redhouse sicher problematisch, z.B. *tuhfe* vs. *tyhfe* bei *Shuteriqi* (1976). Wir meinen, daß in diesem Falle die Redhouse-Redaktion wegen arab. *h* ein /u/ setzte, wohingegen als Aussprache des 19. Jhs. /y/ größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Wir können nämlich davon ausgehen, daß *e//a*, *ü//u* im Osmanischen anders verteilt waren als im Türkei-türkischen.

zieht. Davon später. — Wir müssen also, wenn wir präzise sein wollen, umständlich umschreiben und können uns nicht auf (a) Aljamiado, und (b) *bejtexhi* beschränken, weil keiner der beiden Termini alles abdeckt, was wir in Betracht ziehen. Ein nur lateinschriftlich überliefertes Gedicht eines *bejtexhi*-Dichters gehört also nur insofern zur Aljamiado-Literatur, als es ursprünglich einmal in arabischen Buchstaben verschriftet worden ist.

Dies war, wie wir eingangs schon erwähnt haben, auch mit der „Ervehaja“ der Fall, bevor *Myderrizi* in den 50er Jahren das älteste Exemplar fand, von dem allerdings auch nicht feststeht, ob es von *Kyçyku* eigenhändig oder von seinem Neffen *Sulejman* in dieser Fassung niedergeschrieben wurde. Ähnliches gilt für die Gedichte *Nezim Frakullas*, die *Hahn* (1854) abdruckte, ferner einzelne bei *Thimi Mitko*, *Spiro Dine*, *Zef Jubany*, *Faik Konica* und *Kasem Taipi* veröffentlichte *bejte*. Diese sind selbstverständlich alle bei *Shuteriqi* aufgeführt und gehen in die Ziffer der 37 bzw. 30 Autoren ein. Anders gesagt: die bibliographischen Angaben beruhen auf (1) frühen Editionen (nicht in arab. Schrift), (2) wissenschaftlichen Editionen (*Myderrizi*, *Rossi*), (3) Autopsie des Bibliographen (über dessen Fertigkeit im Umgang mit Aljamiado-Originalen uns allerdings nichts bekannt ist), (4) Hörensagen und Korrespondenz (z.B. No. 459, eine alb. Grammatik aus Shkodra).

Auch das Kriterium der Mundart ist unscharf, da wiederholt für Autoren des Nordens behauptet wird, sie hätten Spracheinflüsse aus Berat (toskisch) aufgenommen, während andererseits von *Hahn* den *Nezim* auf *Gegisch* abdruckte (und ihn den „gefeiertsten Dichter Nordalbanians“ nennt), obwohl alb. Anthologien ihn heute auf Toskisch wiedergeben. Hier ist Raum zum Spekulieren. Eins wird aber schon deutlich: kann man im Falle der Christen eine Nord-Süd-Trennung des alb. Sprachareals begründet vertreten, so ist dies in bezug auf die Moslems recht willkürlich, sofern wir keine weiteren Kriterien zur Hand nehmen.

Wie schon erwähnt, beziehen sich alb. Autoren in der Regel nicht auf das Kriterium der Schrift (von *Alhamijado*-Literatur sprechen höchstens einzelne Kosovaren), sondern sprechen inhaltlich von *bejt*-Dichtern (*bejtexhinj*). Daraus ist ablesbar, daß die Mehrheit des Materials aus Versen besteht. Dies ist der wichtigste Unterschied zu den Sprachzeugnissen der alb. Christen, bei denen bis in 19. Jh. gebundene Sprache die Ausnahme bleibt. Gattungsmäßig weist die *bejt*-Dichtung große Vielfalt auf. Die Lyrik überwiegt, läßt sich dann aber unterteilen in mindestens fünf Untergruppen: Anakreontik (No. 167), erotische Dichtung (No. 173, 340)^{15a}), satirische Ver-

^{15a}) Anakreontisch, erotisch, satirisch sind natürlich Gattungsbegriffe der europäischen Literaturtradition und passen nicht auf die orientalischen Gedichte. *Rossi* ordnet *Nezim* den *saz şairleri* („Musikdichter“) der Türken zu, und *A. Bombaci* gliedert diese „poeti musici che cantavano per il popolo“ aus seiner tü. Literaturgeschichte aus! Mit anderen Worten: nach Ansicht der Osmanisten handelt es sich um Trivialliteratur, und das würde auch erklären,

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami)

se (No. 168), philosophisch-elegische Dichtung (Gedankenlyrik ?, No 99) und schließlich religiöse Lyrik (No. 153, 287, 307). Darunter fällt auch das genannte „Emni Vehbijje“ sowie die „Ilâhis“ (Hymnen, *الاهى*), von denen auch wesentlich mehr existieren sollen, als *Shuteriqi* angibt¹⁶).

Bei der Epik können wir vorläufig nur zwei Untergruppen bestimmen, nämlich solche historischen Inhalts (No. 141, 246, 263) und legendäre Stoffe (No. 288, 307). Zu den letzteren zählen wir sowohl die „Erveheja“ als auch die sechs bekannten „Mevlûds“ (No. 439) und die „Hadikaja“ von *Dalip Frashëri* sowie die „Muhtarnameja“ seines Bruders *Shahin* (No. 349). Damit steht fest, daß umfangsmäßig die Epik überwiegt und daß darin entweder märchenhafte (Erveheja) oder historisch-legendäre Stoffe (Muhtarnameja) aus dem Fundus der Bektaschis überwiegen. Ob die Mevlûds alle sechs den Bektaschis oder anderen mystischen Richtungen zuzuordnen sind, können wir nicht entscheiden. Die Trennung in Sunniten (Schüler der Medrese) und Anhänger der Derwischorden spielt in der Diskussion jedenfalls eine Rolle, und man müßte hier die Einzelheiten ermitteln.

Es ist wichtig im Auge zu behalten, daß umfangreiche lyrische Sammlungen offenbar verloren gingen, während mit Mevlud, Hadikaja und Muhtarnameja umfangreichere epische Werke in mehreren Textüberlieferungen, entweder Varianten der Bearbeitung oder in mehreren Abschriften desselben Werks, erhalten geblieben sind. Manches deutet darauf hin, daß gegen Ende des 19. Jhs. nur noch religiöse Themen in der Aljamiado-Literatur, verstanden als Belletristik, behandelt wurden. — Die Erveheja umfaßt in der Handschrift III F 36 der Tiranaer Nationalbibliothek siebzehn Seiten, und von *Muhamet Kyçyku (Çami)* sollen rd. 200 Seiten insgesamt erhalten geblieben sein, und zwar teils als Autographen, teils als Abschrift seines Neffen *Sulejman Ymer Kyçyku*.

warum sich die *bejtexhinj* der Muttersprache statt des Persischen bedienen. — Man muß allerdings berücksichtigen, daß die „hohe“ Lyrik der Orientalen nicht weniger erotisch auf den westlichen Leser wirkt; und so vermuten wir, daß hier Kriterien in Anwendung kommen, die erst hinterfragt werden müßten. Man vergleiche zur Sufi-Dichtung Alessio Bombaci, *La letteratura turca con un profilo della letteratura mongola*. Florenz: Sansoni 1969, S. 55—65. Zu den *Saz şairleri* ibidem, S. 367, und zu *Nezim Frakulla* bei E. Rossi, *Notizia su un manoscritto del canzoniere di Nezim (sec. XVII—XVIII) in caratteri arabi e lingua albanese*, *Rivista degli studi orientali* (Rom), 21 (1946), S. 244. Zu welchen Mißverständnissen die Lektüre von Sufi-Dichtungen führen kann, mag man ersehen aus: *Mesnevi* oder Doppelverse des Scheich Mewlânâ Dschelâl ed dîn Rûmi. Aus dem Persischen übertragen von Georg Rosen, mit einer Einleitung von Friedrich Rosen. München: G. Müller 1913. 263 S. (Meisterwerke orientalischer Literaturen, 1). Ohne Kommentar erkennt kein Mensch, daß es sich hier um Mystik, statt um Päderastie handelt!

¹⁶) H. Kaloshi, loc. cit. (Anm. 13), S. 100: *Ovih ilahija ima dosta na turskom i na arbanaškom jeziku*.

Da *Shuteriqi* sein Material jedoch fast ausschließlich aus Bibliotheks- und Archivbeständen Albaniens zusammengetragen hat und nur unter No. 307 auf Kosovarisches Bezug nimmt, können wir nicht ausschließen, daß sich die Proportionen wesentlich verschieben, wenn Handschriften, die sich in Jugoslawien noch in Privatbesitz befinden, erst erfaßt und beschrieben sind¹⁷⁾. Möglicherweise wird dann die religiöse Lyrik aus Handschriften vom Ende des 19. und Anfang des 20. Jhs. (!) seitenmäßig sogar überwiegen.

Auf Grund von *Shuteriqis* Ausführungen unter No. 309 (*Shemimis* shkodranisches Wörterbuch) nehmen wir an, daß die Texte, die *E. Rossi* 1946 und 1951 für die *Rivista degli studi orientali* (Roma) bearbeitete, sich noch in Albanien befinden und nicht in Italien. Als Vorbesitzer des o. a. Wörterbuchs ist *Jashar Erebara* genannt^{17a)}, der auch unter No. 459 als Besitzer einer alten Grammatik erwähnt wird; man müßte in Erfahrung bringen, um wen es sich dabei handelt.

Angesichts dieser Menge von belegtem Material mit Reim und Metrum auf Albanisch müssen wir den Blick auf die Sprachzeugnisse wenden, die die Orthodoxen in Mittel- und Südalbanien parallel dazu verfaßten. Und da fällt auf, daß die Christen offenbar nur ausnahmsweise dichteten. Dies hat seine Gründe, und wir vermuten, daß dafür die sprachliche Struktur der Psalmen verantwortlich ist. In der Berater HS finden sich folgende Psalmen entweder komplett oder auszugsweise ins Alb. übersetzt: Ps. 103, 3, 37, 62, 87, 102, 142, 148, 150 beim Schreiber A, und Ps. 135, 134 bei Schreiber B. Dies stimmt insofern mit der *Cepi*-HS überein, als deren alb. Inhalt sich weitgehend inhaltlich mit den Hörologion-Auszügen des Schreibers A der Berater HS deckt. Wir haben an anderer Stelle schon einen Überblick über das „literarische“ Schaffen der alb. Orthodoxen in ihrer Muttersprache versucht¹⁸⁾, und so können wir uns hier auf das Problem be-

¹⁷⁾ Vgl. die Notiz von Idriz Ajeti: „Alle Handschriften von Sheh Hilmi Maliqi werden, wie Genosse Mark Krasniqi mir freundlicherweise mitteilte, in der Tekke von Orahovac (Rahovec) unter der sicheren Obhut des dortigen Šayḥs aufbewahrt.“ *Pamje historike e ligjërimit shqip të Gjakovës në fillim të shekulit XIX*. Prishtinë: Rilindja 1960, S. 6.

^{17a)} *E. Rossi*, loc. cit. (Anm. 15a), S. 221 schrieb, daß die Handschrift des *Nezim Be Frakulla* Privatbesitz von Namik Ressuli gewesen sei, der ihm Einsicht gewährt habe. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser die HS später mit in die Emigration nehmen konnte, so daß sie nun doch in Italien ist. Zu dem anonymen Wörterbuch „Dürre-i manzūme“ aus Shkodra schreibt *E. Rossi*: „[...] in un manoscritto favoritomi in lettura nel 1940 a Tirana dal signor Jashar Erebara, che ne era il possessore.“ *Rivista degli studi orientali*, Jg. 26 (1951), S. 114.

¹⁸⁾ Vgl. meine Arbeit *Der sog. Kodex von Berat. II, Südost-Forschungen* 41 (1982), S. 131—179.

schränken, wieso die Psalmen in unserem Verständnis keine Dichtung darstellen.

Die Koiné-Übersetzung, die die Orthodoxen zugrundelegten, zeigt weder Reim, noch Metrum, und wenn man die Psalmen dennoch als Gedichte auffaßt, dann in einem wesentlich „moderneren“ Sinne — ohne Versifikation¹⁹⁾. Da nun, obwohl die Ostkirche mit den Hymnen der Kirchenväter durchaus originelle geistliche Lyrik aufzuweisen hat, die Psalmen eine zentrale Rolle sowohl im Gottesdienst, als auch im Schulbetrieb der damaligen Zeit einnahmen, entfiel jene mustergültige Wirkung, die z.B. der Koranrezitation bei den Moslems zukommt. Mit anderen Worten: die Bestrebungen der Orthodoxen waren, soweit sich das den erhaltenen Dokumenten entnehmen läßt, wesentlich auf die gottesdienstliche Verwendung der Texte zentriert, und weil dort keine gebundene Sprache an vorderster Stelle stand, übten die Albaner auch nicht, sich in ihrer Muttersprache in Versen auszudrücken.

Das einzige mir bisher bekannte Beispiel eines religiösen Gedichts aus Südalbanien ist eine freie Übersetzung nach einem griech. Original in politischen Versen (Παρισταμένη τῷ σταυρῷ in der Berater HS, S. 71—74).

2.2

Eine Übereinstimmung zwischen der literarischen Produktion der Moslems und der orthodoxen Christen ergibt sich nur dann, wenn wir die religiösen (liturgischen) Texte, die ja auch in Prosa abgefaßt sind, beiseite lassen und unsere Aufmerksamkeit auf frei formulierte Prosa richten. Hier ist bei beiden Konfessionen wenig erhalten. Die Berater Chronik weist als auffälliges Merkmal auf, daß die Chronik der Stadt Berat, aus der wir oben zwei Zeilen angeführt haben, ebenso wie der in derselben HS enthaltene Traktat über die Schöpfung auf Neugriechisch abgefaßt sind (S. 3, 47—70, 141—146). Bei *Cepi* finden wir u. a. einen Briefsteller, aber auch dieser ist wieder neugriechisch. So kann man also sagen, daß die Christen vorwiegend Texte zur liturgischen Verwendung ins Albanische übersetzten, sich aber für andere Aufzeichnungen vornehmlich des Ngr. bedienten. Analog

¹⁹⁾ Ob die Psalmen rhythmische Dichtung sind, kann füglich nur am alttestamentlichen Original entschieden werden, und dazu sind kontroverse Ansichten vertreten worden. Vgl. Eduard König, Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers- und Strophenbaues kritisch dargestellt. Halle (Saale) 1914. 8, 76 S. — Nicht weniger komplex sind übrigens auch die Probleme um die „authentische“ Lesart des Korans. Vgl. Hubert Grimme, Der Koran. Ausgewählt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen. Paderborn: F. Schöningh 1923. 228 S. (Dokumente der Religion, 8). Grimme zieht u. a. die maghrebinische (spanische) Textüberlieferung heran.

dazu gilt, daß die Moslems ihre lyrischen und epischen Gedichte, teils profanen, teils religiösen Inhalts in albanischen Versen schrieben, die Urkunden, Briefe u.ä. aber auf Türkisch. Lediglich ein Prosa-Text religiösen Inhalts und in alb. Sprache ist bei *Shuteriqi* nachgewiesen (No. 342). Dabei handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Arabischen (36 S.) von 1840, und der Herausgeber vermerkt eigens, daß es sich hier um ein seltenes Beispiel für Prosa in der Aljamiado-Literatur handelt. Möglicherweise hat *Mehmet Iljaz Korça* den Text auch nur als eine sprachliche Übung aufgefaßt.

Briefsteller wurden bei den Moslems, so wie wir es auch bei den Orthodoxen sahen, nicht in der Muttersprache niedergeschrieben, sondern auf Türkisch. So haben wir eine recht umfangreiche HS von 225 Blättern (No. 174) unter dem Titel „Munseat“, die von *Ymer Mustafa Kashari* sein soll und mit 1804 datiert ist. Der Titel müßte wohl richtiger *Münşeāt* منشاء lauten^{19a}) (Sig. An.I.99 bei der Nationalbibliothek). Der Band enthält allerdings auch ein arabisch-türkisches Wörterbuch, und es wäre zu prüfen, wieviel Seiten tatsächlich auf den Briefsteller entfallen. *Shuteriqis* Angaben sind immer dann recht schwammig, wenn er sich auf Konvolute bezieht, die unter einer Signatur geführt werden, die aber heterogenes Material enthalten. Da er in bezug auf Material in griech. Schrift wesentlich präziser verfährt, nehmen wir an, daß die betr. Angaben über die Aljamiado-Texte überwiegend aus der Sekundärliteratur zusammengetragen sind und nicht auf Autopsie beruhen.

Es hatte bei den Moslems eine gewisse Tradition, Wörterbücher in Versen abzufassen. So liegt unter No. 96 ein Glossar von *Nezim Frakulla* vor, und No. 309 bezeichnet das schon erwähnte Wörterbuch des *Shemimiu* aus Shkodra. Ein offenbar ungereimtes Wörterbuch führt *Shuteriqi* unter No 172 an; dabei handelt es sich um die albanische Adaption eines Persisch-Wörterbuchs von *Ibrahim Dede* († 1520) unter dem Titel „Tuhfe-i Şahidi“. Die Nationalbibliothek besitzt auch unter Sig. An VIII/24 F und An VIII/17 B zwei persisch-türkische Fassungen des Originals, die als Vorlage für den Übersetzer *Myslim Hoxha* in Frage kommen^{19b}). Wir vermuten, daß mehr Wörterbücher, bzw. Glossare oder Vokabelhefte, erhalten sein müssen, als bei *Shuteriqi* nachgewiesen sind. Ein solches Glossar aus späterer Zeit,

^{19a}) Zu der Gattung der *Münşeāt* (scritti stilistici) vgl. A. Bombaci, op. cit., S. 397. Dort heißt es: „[...] maturava una prosa aliena da artifici, mirante dritta allo scopo, dalla quale il passaggio alla prosa di ispirazione occidentale fu meno brusco di quanto avvenne per la poesia“. Es handelt sich also nicht um gekünstelte Musterbriefe in *linguaggio fiorito*.

^{19b}) Ich vermute, daß die Abbildung bei Dh. S. *Shuteriqi* (Shkrimet shqipe ..., S. 219) eines der Wörterbücher wiedergibt, denn die Überschrift lautet: *Hāzā kitāb-i Şāhidī* („Dies ist das Buch des Schahidi“). Es handelt sich jedenfalls nicht um die Titelseite zu No 333!

nämlich dasjenige des *Hafëz Ali Ulqinaku* (1855—1913) — der auch ein Mevlud drucken ließ, wie wir eingangs im Zitat von *P. Bartl* gesehen haben — wurde auszugsweise von *Myderrizi* veröffentlicht²⁰).

Von größtem Interesse wäre die schon oben kurz erwähnte Grammatik eines Anonymus aus Shkodra, die um 1932 im Besitz von *Jashar Erebara* war. *Shuteriqi* hat selbst dieses Werk nie gesehen, sondern stützt sich allein auf eine ungezeichnete Notiz in der „Gazeta shqiptare“ (Bari, 15. 12. 1932). Da sie rund hundert Jahre früher verfaßt worden sein soll, tippt *Shuteriqi* darauf, daß sie demselben *Shemimiu* (No. 309) zuzuschreiben sei, der auch ein gereimtes Wörterbuch für die Türken schrieb, damit diese Albanisch lernten (!).

Alles deutet darauf hin, daß diese von *Shuteriqi* unter No. 459 diskutierte Grammatik inzwischen verschwunden ist, weshalb man sie zu den „Phantomen“ rechnen sollte, an denen unsere Bibliographie so reich ist. Wir pflichten *Shuteriqi* bei, daß *Daut Boriçi* (1825—1896)²¹), der als überzeugter Moslem und glühender Patriot gleichzeitig Lehrbücher auf Albanisch in arab. Schrift verfaßte, als Autor der besagten Grammatik ausscheidet, sofern die Angabe der Zeitung von Bari zutrifft, daß der Text, der übrigens 200 Seiten umfaßt haben soll, tatsächlich ein Jahrhundert vor 1932 verfaßt worden ist. Dann käme auch besagter *Shemimiu* als Autor durchaus in Frage. Aber wer gibt uns die Gewähr, daß die vage Zeitangabe sorgfältig überlegt war und nicht einfach eine „runde Zahl“ darstellt? Es sind hier zuviele Unwägbarkeiten im Spiel, als daß man weitreichende Schlüsse auf so unscharfen Angaben aufbauen sollte.

Das Zeugnis von *Daut Boriçi* gibt aber einen anderen Hinweis: in einer Zeit, als die Tosken bereits um ein neues, nationales Alphabet bemüht waren, versuchte noch ein Shkodraner, dem man keineswegs Verräterei, Defätismus u.ä. nachsagen kann, auf Basis der arabischen Schrift eine nationale Schulbildung zu begründen. Dies ist die Antizipation derjenigen Bemühungen, die die Jungtürken nach 1908, als die Zeit bereits vertan war, unternahmen, um wenigstens in der Alphabetfrage die Albaner noch auf der Linie der Osmanen zu halten. Da eben wegen dieser unseligen Pressionen der Jungtürken, die zu einem Zeitpunkt erfolgten, als der Kongreß von Manastir sich bereits für die Lateinschrift entschieden hatte, die ganze Problematik der Verschriftung des Albanischen mit arabischen Buchstaben in Mißkredit geraten ist, sind wir heute ziemlich im unklaren über die einzelnen Systeme, die erwogen, erprobt und angewendet wurden. Daher ist eine

²⁰) O Myderrizi, Fjalori shqip-tyrqišt i H. Ali Ulqinakut, *BSHSH*, 1959, No 3.

²¹) Johannes Faensen, Die albanische Nationalbewegung. Berlin 1980, 186 S. (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Balkanologische Veröffentlichungen, 4. In Kommission bei Harrassowitz, Wiesbaden), zu *Boriçi* vgl. S. 88—90.

Aufarbeitung der erhaltenen Dokumente — auch der Schulbücher aus der Zeit 1908—1912! — wichtig, um wenigstens in der historischen Rückschau die Gründe dafür zu erhärten, warum die Albaner mit Recht das lateinische Alphabet adaptierten. Daß sie damit Recht hatten, lehrt allein schon der Blick auf die Türken, die sich ja im Jahre 1928 selbst für diese Regelung entschieden.

2.3

Die schon angeführte Alb. Literaturgeschichte²²⁾ behandelt auf 40 Seiten die Aljamiadische Literatur komplett, d.h. bis zur zweiten Hälfte des 19. Jhs., wobei allerdings die „Sachbücher“ (z.B. *Daut Boriçis* Fibeln) ausgeklammert blieben. Der Verfasser (*Mahir Domi*) legt den Nachdruck auf die Autoren bis zum ersten Viertel des 19. Jahrhunderts; namentlich werden, in eigenen Kapiteln unter Anführung zahlreicher Textbeispiele und Illustrationen²³⁾, folgende Autoren (Dichter) genannt: *Nezim Frakulla* (ca. 1680—1760), *Sulejman Naibi* (ungefähr gleichzeitig), *Hasan Zyko Kamberi* (ca. 1760—1820), *Muhamet Kyçyku-Çami* (1784—1844), *Dalip* und *Shahin Frashëri* (ca. 1820—1870). Über die Biographie mancher davon erfährt man nichts, da auch kaum etwas überliefert ist, und so sind auch viele Jahreszahlen „interpoliert“.

Unbestritten bleibt, daß mit *Nezim Frakulla* die Aljamiado-Literatur in Albanien beginnt, denn aus der Zeit vorher ist weder etwas bekannt, noch hat man indirekte Anhaltspunkte dafür, daß etwas existiert habe. Selbst wenn wir nun bloß dasjenige, was erhalten ist — wir schätzen: rd. 1000 handschriftliche Seiten — beurteilen, dann müssen wir feststellen, daß vor etwa 1730 auf albanischem Boden keinerlei Belletristik in alb. Sprache geschaffen wurde. Die katholischen Autoren des Nordens (*Buzuku*, *Budi*, *Bogdani*) haben ja nur Übersetzungen und/oder eigene Abhandlungen theologischen Inhalts hinterlassen, in denen bestenfalls ein Widmungsgedicht als „literarischer“ Teil eingefügt ist. Und *Jul Variboba*, der Italoalbanner, legte sein „Leben der Jungfrau Maria“ als quasi-literarisches Opus erst 1762 in Rom vor. Folglich gilt uneingeschränkt und unbestritten, daß (a) eine Literatur weltlichen Inhalts zuerst und allein als „Kultur der Besatzer“ (*kultura e pushtuesve*) dokumentiert ist und (b) neben südalbanischen

²²⁾ Vgl. Anm. 8.

²³⁾ Die Abbildung in *Historia e letërsisë shqipe* (1975), S. 217, stellt zwar den Schluß der Erveheja (*Burrën' e saj fort e deshi*) dar, aber ist kein Foto der HS III F 36, die ich fotografiert habe. Es muß also noch eine Abschrift geben, die mir bislang unbekannt ist und die wesentlich flüchtiger, mit Anklängen an die Kurrentschrift (*Rikka*) geschrieben wurde. — Die Abbildung S. 219 bei Dh. S. Shuteriqi (*Shkrimet shqipe ...*) stellt keine Illustration zu No 333 dar, denn der Text ist vokalisiert.

Städten nur Shkodra als Stätte literarischen Schaffens genannt wird. Dieses gegenüber der minutiösen Auflistung bei *Shuteriqi* (1976) eher holzschnittartig vergrößerte Bild, das auf Grund nur der besser konturierten Dichterpersönlichkeiten zustande kam, bietet Handhabe zu einer vorläufigen generalisierten Aussage.

(1) Weder in Nordalbanien (einschließlich des heutigen Kosovo), noch in Südalbanien (einschließlich Epirus und Makedonien) werden bei den alb. Christen bis zum Ende des 18. Jhs. irgendwelche literarischen Bestrebungen in der Muttersprache manifest. (2) Die Moslems als Träger der Stadtkultur begannen mit Literatur in orientalischen Sprachen²⁴). Das trifft für Kosovo ebenso wie für Albanien zu. (3) Im 18. Jahrhundert begann eine schöne Literatur in arabischer Schrift, aber alb. Sprache, und zwar in Südalbanien, namentlich in Berat. Diese Literatur weist von Anfang an einen weltlichen Charakter auf, ist aber der orientalischen Bildungswelt in Technik und Stoffen verpflichtet. (4) Das erstaunlich frühe Auftreten von Belletristik in orientalischen Sprachen und die um drei Jahrhunderte verzögerte Entwicklung einer Belletristik auf Albanisch bedarf einer Erklärung. Sie kann in zwei Richtungen gesucht werden: (a) der Stellung der Muttersprache in der Bildungswelt der Mohammedaner, (b) den religionssoziologischen und sozialökonomischen Verhältnissen im westlichen Balkan.

Das Schul- und Bildungswesen in der Türkei war auf die beiden Fremdsprachen Arabisch (Koran) und Persisch (Dichtung und Behördensprache) ausgerichtet. Das Türkische selbst spielte ja in der Türkei auch nur eine Rolle als mündliches Kommunikationsinstrument. Folglich kann man von den Albanern auch nicht erwarten, daß sie von ihrer Muttersprache mehr Gebrauch machten als die Türken selbst. Ferner war erst um 1700 der Prozeß der Islamisierung der Albaner soweit fortgeschritten, daß eine Mehrheit der Bevölkerung davon erfaßt war²⁵). Hier ist allerdings als Problem noch

²⁴) Z.B. *Priştineli Mesihî*, den auch die zitierte Alb. Literaturgeschichte nicht verschweigt (S. 191). Vgl. meine Ausführungen in *Balkan-Archiv* 6 (1981), S. 204f., wo ich mich auf Hasan Kaleshis Angaben bezog (Literatur in Anm. 4, ibidem). *Mesihî* wird auch bei A. Bombaci (op. cit., S. 322, 330—333) behandelt, aber ob es sich um den besten osmanischen Dichter handelt, bleibt fraglich. *Mesihî* ist an sich ein Appellativum und bedeutet „Christ“ (vom arab. Wort für „Messias“ abgeleitet). — Bombaci führt auch noch den Dichter *Yahya* aus Taşlıca/Pljevlja als Albaner auf (S. 345); ferner nennt er 2 Chronisten alb. Herkunft, den Großvesir *Lutfi* und seinen „Vorläufer“ *Ayas* (S. 357). Als „osmanischer Montesquieu“ wird (ibidem S. 392) ein *Kuçi Bey* aus Korça bezeichnet, der ein staatsphilosophisches Traktat hinterließ. Eine alb. Literaturgeschichte müßte eigentlich diese „osmanischen“ Autoren auch erfassen, so wie die Polen beispielsweise ihre lateinisch schreibenden Chronisten und Poeten auch nicht verschweigen. Genau dies bemängelte Hasan Kaleshi seinerzeit.

²⁵) „Diese Zahlen zeigen, daß der Islam bereits damals in der Hauptsache seine heutige Verbreitung in dem ehemals katholischen Albanien erreicht hatte.

offen, daß „Nordalbanien“, also der ehemals katholische Raum, früher und durchgreifender islamisiert wurde als der orthodoxe Süden — und trotzdem wird dort, im Süden, die erste Literatur in der Muttersprache greifbar. Dies führt uns letztlich auf das sozialökonomische Problem des Städtewesens Albaniens. Daß der Süden stärker urbanisiert war und ist als der Norden (unter Ausschluß von Kosovo), bleibt unbestritten. Nun spielt es aber eine Rolle, daß ausgerechnet diese Städte des Südens im 18. und zu Beginn des 19. Jhs. eine ökonomische Blüte erlebten, die bisher in den Einzelheiten nicht plausibel erklärt wurde. Wir gehen nämlich davon aus, daß nur in einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft mit hohem Surplus-Produkt die sozialökonomischen Voraussetzungen für einen Kulturbetrieb existieren, und offenbar bot Berat u. a. gerade diese Voraussetzungen in einem besonderen Maße.

Nun bleibt aber doch noch die Frage, warum beispielsweise in Prizren und Skopje, die früh als Städte entwickelt waren und auch hohe Schulen zur Vermittlung von Bildungsgütern beherbergten, sich nicht früher Tendenzen zur Schaffung einer alb. Literatur bemerkbar machten. Wir vermuten, daß hier die demographischen Verhältnisse auch in Anschlag gebracht werden müssen, denn weder damals, noch heute ist dieses Gebiet des alb. Siedlungsraumes voll albanisiert; und so nehmen wir auch einen hohen Anteil von sowohl bodenständigen Slawen als auch zugewanderten „Türken“ an, der es möglicherweise verhinderte, daß sich dort, in der Randlage, eine Aljamiado-Literatur rechtzeitig entwickelte, wo doch die Literatur gerade in orientalischen Sprachen dort so früh zur Blüte gelangte.

Wir halten schließlich (5) fest, daß im 19. Jh. die Aljamiado-Literatur der Albaner ihren zunächst überwiegend weltlichen Charakter verlor und mit Stoffen aus der Tradition der Derwische umfangreiche Werke gestaltete, die sich aus heutiger Sicht als Sackgassen der Literaturentwicklung darstellen. Denn um die Mitte des 19. Jhs. hatten bereits bürgerliche Kreise die nationale Frage bei den Albanern ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, und das führte einerseits zu einer Unterbewertung der eigentlichen Literatur (statt dessen: Schulbücher), andererseits zur Übernahme westlicher Muster (Rezeption der Romantik der Italoalbaner).

Freilich ging der Fortschritt des Islam auch während des ganzen 18. und 19. Jahrhunderts noch weiter. Aber er erfolgte von nun an mehr auf Kosten der griechisch-orthodoxen Kirche in Mittel- und Südalbanien.“ Georg Stadtmüller, Die Islamisierung bei den Albanern, *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, N. F., 3 (1955), H. 4, S. 420. „Damals“ bezieht sich auf 1703 bzw. 1708, und Stadtmüller verweist dabei in Anmerkung auf Jovan N. Tomić, Gradja za istoriju Gornje Arbanije, *Spomenik SKA* (Belgrad), 42 (1905), S. 51—77. Die von Stadtmüller ausgewerteten Quellen geben für die Chronologie und den Umfang der Islamisierung Südalbaniens fast nichts her; der Aufsatz ist also eigentlich nur auf den Wechsel vom Katholizismus zum Islam bezogen.

Wir haben es also noch mit dem literatursoziologischen Faktor zu tun, daß die Aljamiado-Literatur mehr an die städtischen Feudalherren (Höfe in Shkodra und Berat), die Literatur der Christen an städtische Handwerker und Kaufleute gebunden zu sein scheint, und wenn auch nur durch die Herkunft ihrer Träger. Hier wären eingehende Studien erforderlich, um jedem zu pauschalen Urteil die Spitze abzuberechnen. Nichtsdestoweniger ist es sicher nicht ohne Grund, daß eben die Aljamiado-Literatur mit lebensfreudiger Dichtung beginnt, während beispielsweise Schulbücher erst ganz zum Schluß und dann auch nur ausnahmsweise auftreten. Bei den Christen, die sich der Lateinschrift oder der griech. Buchstaben bedienen, verhält sich das eben genau umgekehrt.

Unklar bleibt, wieso sich im 19. Jh. zunehmend das inhaltliche Schwergewicht bei der Aljamiado-Literatur auf die „geistliche“ Epik verschiebt. *Muhamet Kyçyku* jedenfalls steht zeitlich noch in der Mitte der besagten Literaturtradition. Mit ihm beginnt das epische Schaffen größeren Ausmaßes²⁶⁾, aber noch nicht mit eindeutig religiös-islamischen Stoffen. Weder die „Erveheja“ noch das etwas längere Epos „Jusuf und Zelihá“ sind, wie wohl erbaulichen Charakters, als ausgesprochen religiös einzuschätzen. *Kyçykus* Stoffe sind nicht mehr oder weniger religiös als zahlreiche Werke auch der westeuropäischen Renaissance- und Barockkultur. Es handelt sich jedenfalls nicht um eine uns von den Bildungsvoraussetzungen her völlig verschlossene Welt.

Was uns *Kyçykus* Werke aber im Original, selbst bei guten Albanisch-Kenntnissen, nahezu unzugänglich macht, ist neben der Verschriftung vor allem der Wortschatz. Zu diesem Thema hat *Shuteriqi* einen Artikel verfaßt, mit dessen Thesen wir uns hier auseinandersetzen müssen.

2.4

In seiner Bibliographie weist *Shuteriqi* wiederholt darauf hin²⁷⁾, daß es in bezug auf die Sprachreinheit zwei Strömungen in der *bejtexhi*-Literatur gegeben habe. Diese These wird ausführlich entwickelt in einem Aufsatz

²⁶⁾ Der erste alb. *Mevlud* soll von *Hasan Zyko Kamberi* stammen (Dh. S. *Shuteriqi*, *Shkrimet shqipe*, No 439). Dessen Datierung ist aber ungewiß; vermutlich nicht vor den Hauptwerken von *Kyçyku-Çami*, obwohl *Kamperi* in der Literaturgeschichte vor *Kyçyku* plaziert ist. — Die Gattung ist an sich konventionell, und A. Bombaci (op. cit., S. 301—304) führt nicht nur albanische, sondern auch serbische, tscherkessische und griechische *Mevluds* an. Die Gattung, die Muhammads Geburt zum Gegenstand hat, wurde von *Süleyman Çelebi* begründet. Vgl. die Biobibliographie von Bursalı Mehmet Tahir: *Osmanlı müellifleri. İkinci cilt. İstanbul 1333*, Reprint Westmead, Farnborough, Hants., England 1971, S. 222, Anm. 1.

²⁷⁾ *Shkrimet shqipe ...*, S. 128 (No 112), S. 281 (No 459).

unter dem Titel „Zwei große Zweige in der literarischen Strömung unserer Bejt-Dichter, vom sprachlichen Blickwinkel her betrachtet“²⁸⁾. Wie aus der Zitierweise in den Anmerkungen hervorgeht, muß dieser Aufsatz lange vor der zweiten Auflage der Bibliographie (1976) verfaßt worden sein; den Ort und Zeitpunkt der Erstveröffentlichung konnten wir jedoch nicht ermitteln. Wichtig ist festzuhalten, daß *Domi* in den betr. Kapiteln der Literaturgeschichte²⁹⁾ diese These noch nicht vertrat. Es handelt sich anscheinend um eine Auffassung, die *Shuteriqi* im Laufe der 60er Jahre entwickelte und die, dank des Renommées ihres Urhebers, in der alb. Literatur- und Sprachgeschichtsforschung seither sicher eine zentrale Stellung einnimmt³⁰⁾.

Wir meinen, daß die These erstens auf ungenügendem Textmaterial (Menge) aufbaut und eher intuitiv gewonnen, als beispielsweise durch Auszählung gestützt wurde, und daß zweitens die ganze Fragestellung an die Literatur des 18. Jhs. mit den Wertvorstellungen des ausgehenden 19. Jhs. herantritt. Beiläufig sei erwähnt, daß man den spanischen Culteranismo (*Góngora*) oder den Stil des Italieners *Giambattista Marino* (1569—1625) auch platt als Problem des Vokabulars auffassen könnte. Bei den Albanern aber ist die Fragestellung insofern etwas anders als bei unseren Literatur-Manieristen³¹⁾, als der Sprachwandel nicht nur die literarische Ausdrucksweise, sondern auch die Volkssprache betrifft. Und da sind in der Tat die Wechselbeziehungen von Literatur und Umgangssprache so interessant, daß wir *Shuteriqis* These die gebührende Aufmerksamkeit zuteil werden lassen sollten.

Den Personenbestand der *bejtexhinj* teilt *Shuteriqi* in zwei Gruppen, wobei er aber keineswegs vollständig die Leute aufzählt, die er in seiner Bibliographie anführt:

- (a) Dichter, die sich „der Kultur der Besatzer unterworfen“ (S. 83) hatten — *Nezim Frakulla, Ismail Velabishti, Muhamet Kyçyku-Çami, Dalip Frashëri, Shahin Frashëri*.
- (b) Dichter, die sich am Sprachgebrauch des Volks orientierten — *Sulejman Naibi, Hysejn Dobraçi, Sali Pata, Zenel Bastari, Shemimiu*.
- (c) Eine Gruppe in Mittlerstellung — *Hasan Zyko Kamberi, Tahir Nasibi*.

²⁸⁾ Dh. S. *Shuteriqi*, *Autorë dhe tekste*. Tirana: Naim Frashëri 1977, S. 80—105.

²⁹⁾ Die von uns benutzte dritte Auflage ist eine Lizenzausgabe aus Prishtina (Jugoslawien). Die 1. Aufl. des Bandes I erschien 1959 in Tirana, und auf diese bezieht sich Dh. S. *Shuteriqi*, wenn er Mahir Domi als Autor nennt. Vgl. *Autorë dhe tekste* (1977), S. 103, Anm. 1.

³⁰⁾ Vgl. meinen Hinweis in A. Hetzer, *Aspekte der Subjektivität in der alb. Kulturpolitik* (1965—1975). Bremen: Übersee-Museum 1979, S. V. und *Südost-Forschungen* 37 (1978), S. 382f.

³¹⁾ Zum Begriff vgl. Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*. Hamburg 1959.

An dieser Aufzählung ist einiges auffällig; so sind die unter (b) genannten sämtlich Shkodraner — mit Ausnahme von *S. Naibi*. Von diesem nun heißt es erstens, daß „sehr wenig Gedichte von ihm bekannt sind und wir nicht wissen, welche davon Teil seines *Diwans* sind“; zweitens heißt es weiter, „in einem der Gedichte polemisiert der Verfasser mit Nezim, weil er die Sprache unter Turzismen erstickt“³²). Zwar wird der genannte Schmähvers nicht im Wortlaut wiedergegeben, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß jemand um 1750—60 seinen Rivalen um die Gunst des Publikums mit einem auf die Sprache bezüglichen Argument angegriffen habe³³). Man müßte freilich prüfen, aus welchem Jahr die betr. überlieferte HS stammt und wie zuverlässig Textüberlieferung und namentliche Zuschreibung sind. Soweit uns bekannt, sind Gedichte *Naibis* nur in Anthologien enthalten, die mindestens ein Jahrhundert nach dem Tode des Dichters (um 1771) zusammengestellt bzw. abgeschrieben wurden. *Domi* teilt mit, noch um 1944 sei ein kompletter „Diwan“ erhalten gewesen, dann aber verlorengegangen, bevor man ihn habe studieren können³⁴); die HS, die *Myderrizi* 1959 in *BSHSH*, No. 2, beschrieb, war das offenbar auch nicht³⁵). Wenn wir uns die anderen Dichter ansehen, die unter (b) aufgeführt werden, dann sieht es noch schlimmer aus. Von *Dobraçi* wurde 1871 bei *Zef Jubany* ein Beispiel veröffentlicht (es behandelt die Auseinandersetzung um Berat, 1785)³⁶); Gedichte von *Sali Pata* wurden von *Jubany* in *Dielli* (Boston) und *Albania* (Brüssel) um die Jahrhundertwende abgedruckt, aber konkretere Dokumente fehlen. Von *Zenel Bastari* ist gar kein Gedicht überliefert³⁷), und *Shemimiu* hat ein versifiziertes Wörterverzeichnis hinterlassen, das ja wohl eher als Sachbuch denn als Belletristik einzuordnen wäre.

Demgegenüber möchten wir die These so umformulieren: die Chance, eine „reine“ alb. Sprache in den Gedichten zu finden, ist um so größer, je weniger Text als Grundlage genommen wird. Von *Nezim* ist „unglücklicherweise“ viel erhalten, aber durch gezielte Auswahl lassen sich auch hier

³²) Dh. S. Shuteriqi, *Shkrimet shqipe ...*, S. 128.

³³) J. G. v. Hahn (op. cit., Bd. 2, S. 142) führt einen anderen Fall an, daß nämlich *Nezim* wegen eines poetischen Vergleichs der Gotteslästerung geziehen wurde.

³⁴) *Historia e Letërsisë shqipe*. Prishtina 1975, S. 205.

³⁵) Ich stütze mich auf die Angabe bei Dh. S. Shuteriqi, *Autorë dhe tekste*, S. 104, Anm. 7. Die Abhandlung O. Myderrizis war mir noch nicht zugänglich.

³⁶) Genau mit diesen Wirren beschäftigt sich auch die chronikhafte Aufzeichnung in der Berater HS An. S/22 F. Sie beginnt S. 47: Γράφω τὸν πόλεμον ὅπου ἔκαμεν ὁ ἀμέτ πασσᾶς κούρηις με τὸν μαχμοῦτ πασσάν σοκόδραν. Was die Chronik der Orthodoxen nüchtern festgehalten hat, wurde von den Moslems zu dichterischen Werken gestaltet.

³⁷) Dh. S. Shuteriqi, *Shkrimet shqipe ...*, erwähnt ihn nur unter No 175.

manipulierte Effekte erzielen. So z.B. druckt *von Hahn* unter „Lieder des Neçin“ folgendes Gedicht ab:

*M'u idhënuu byrazeri**
E me mue s' do të flasë;
Ç'i kam bamë una i mjeri?
Çare s'i gjetta sevdasë.*
Do të na pusin e do të na thonë:
Oysh ke shkuemë me dylberi?
Ve do t'i bâj për tën zonë,
Faj s'i kam pasë una i mjeri!³⁸⁾

Das Wort enthält drei offenkundige „Turzismen“ (*byrazer* und *dilber* sind eigentlich persisch), von denen aber nur zwei das diskriminierende Sternchen (*) tragen. Hat *von Hahn* die in der Lyrik übliche Anrede *dylber* „Liebling“ nicht als orientalisches Wort erkannt^{38a)}? — Diese drei Orientalismen stehen am Versende, so daß man annehmen könnte, sie seien des Reimes wegen verwendet worden. Das Reimschema lautet ABAB CACA und mischt Substantive mit Adjektiven (*byrazeri*, *i mjeri*), Verben mit Nomina (*thonë*, *zonë*). Dies wären in der orientalischen Poetik Regelverstöße. Das Metrum läßt sich weniger eindeutig als syllabisch bestimmen, denn die Verse enthalten zwischen 7 und 11 Silben. Damit kommen wir aber zur Frage der Textüberlieferung.

Der Wortlaut dieses Gedichtes stellt ein Gemisch aus toskischen und gegischen Formen dar, die sich nur teilweise auf den mutmaßlichen toskischen Urtext zurück umwandeln lassen, ohne die Silbenzahl zu verändern. *Idhënuu* — *hidhërua*, *bâmë* — *bërë*, *bâj* — *běj*, weisen jeweils dieselbe Silbenzahl auf. Bei *mue*³⁹⁾ — *mua*, *shkuemë* — *shkuarë*, sieht das schon anders aus. Und wenn wir noch *zonë* als Toskismus zu *zotin* und *pasë* als Ge-

³⁸⁾ J. G. v. Hahn (op. cit., Bd. 2, S. 145).

^{38a)} Die Bedeutung von *dylber* hat J. von Hahn wohl gewußt, denn er übersetzt den betr. Vers mit: „Wie verbringst du's mit dem Liebling?“ — Gedichte von *Nezim Frakulla* (toskisch!) sind enthalten in Yll Zajmi (Hrsg.): *Antologji e letërsisë së vjetër shqipe*. Prishtina 1972, S. 114—121. Dort werden auch zitiert: *S. Naibi* (S. 151—153), *H. Z. Kamberi* (S. 154—164) und *M. Kyçyku* (S. 174—183). In der an sich viel umfangreicheren Anthologie von Dh. S. Shuteriqi (*Antologjia e letërsisë shqipe*. Prishtina 1973) war wesentlich weniger Platz für die *bejtexhinj*: *Nezim* (S. 45—48), *H. Z. Kamberi* (S. 49—55), *M. Kyçyku-Çami* (S. 56—59). Textauszüge aus *Shahin Frashëris* „Muhtar-nameja“ habe ich nirgends gefunden; aus der „Hadikaja“ (1842) bietet M. Domi in der oben, Anm. 3 zitierten Literaturgeschichte (1975), S. 225 f. kurze Auszüge. Die ganze Aljamiado-Literatur ist, sofern überhaupt je bearbeitet, recht verstreut und nirgends als Gattung in einer Anthologie zusammengestellt worden.

³⁹⁾ J. G. von Hahn schrieb nach der Aussprache μου, ὄκοῦμε, was ich nach der üblichen Weise lateinschriftlich mit *ue* wiedergegeben habe.

gismus zu *pasurë* verändern wollten, hätten wir in beiden Richtungen Probleme. Mit anderen Worten: die gegischen Formen können kürzer sein, müssen es aber nicht in jedem Falle (*zonë* „den Herrn“ vs. *zotin*). Daher ist es berechtigt, die Authentizität der Gedichte, die *von Hahn* als solche von *Nezim* überliefert, in Frage zu stellen. Konsequenter hat *Rossi* (1946, S. 220) daher unter Bezugnahme auf die *Hahn'schen Nezim-Gedichte* den Schluß gezogen:

„Senza dubbio quei componimenti contengono elementi della poesia di Nezim e della poesia di imitazione orientale diffusa in Albania nei secoli XVI—XIX. [...] Ma nel complesso quegli otto componimenti non possono dirsi genuina poesia di Nezim; sono prodotti di una tradizione trasmessa oralmente con deformazioni e alterazioni sostanziali nel testo e nella struttura della strofa“.

Wir schließen uns dem an und behaupten, daß, wenn diese Gedichte „verderbt“ im Sinne des Purismus sind, es eben der Volksmund jener Zeit auch gewesen sein muß. *Shuteriqis* Klassifikation der *bejtexhinj* in solche volksnaher Ausdrucksweise und solche, die sich der Sprache des Eroberers unterwarfen, entbehrt also einer soliden textkritischen Grundlage. Aber selbst wenn wir den jeweiligen *textus receptus* als authentisches Dichterswort auffassen wollten, würde eine Wortschatzstatistik nicht zu dem von *Shuteriqi* aufgestellten Schema passen. Solange man die Frage der Lexik in bezug auf die *Aljamiado-Dichtung* als ein Problem der Quantität auffaßt, führt bereits der Ansatz in Absurditäten, wie wir noch zeigen werden.

Wenn sich nach *Shuteriqis* Ausführungen (1977) der Eindruck einstellt, die Gegen hätten „reiner“ geschrieben, so muß dies doppelt relativiert werden. Zum einen haben wir in der Literaturgeschichte (1975, S. 190) ein Verdikt über die klerikale Skutariner Literatur der Katholiken in der zweiten Hälfte des 19. Jhs., die besagt: „[...] man trug keine Sorge um die Pflege, Reinigung und Entwicklung der alb. Sprache, sondern sie schrieben in der gesprochenen Sprache der Stadt Shkodra, voller Turzismen“ (Hervorhebung von mir, A.H.)^{39a}). Wenn also schon die Katholiken so viele

^{39a}) Es ist keineswegs so, wie man aus den betr. Ausführungen der Literaturgeschichte schließen könnte, als habe erst die kath. Lit. des 19. Jhs. Turzismen aufzuweisen, vielmehr setzen sie bezeichnenderweise gehäuft mit den Akten des Alb. Konzils (*Concili Provintiaali o Cunvendi i Arbenit*. Roma 1706) ein. Vgl. Dh. S. *Shuteriqi*, *Shkrimet shqipe ...*, No 66 (mit Titelblatt-Faksimile). — Da diese Synode (a) gegen die Islamisierung gerichtet und (b) die Akten in Rom gedruckt wurden, ist es hier total verfehlt, von Unterwerfung unter den Eroberer zu sprechen, sofern die Albaner sich des vom Eroberer vermittelten Wortschatzes bedienen.

Turzismen in der Umgangssprache verwendeten, um so mehr dann doch sicher die Moslems! Eine Annäherung an die Volkssprache mußte, bevor die Albaner den künstlichen Gesichtspunkt der Artreinheit von der westlichen Indogermanistik übernommen hatten, stets auch Verunreinigung, Entartung beinhalten. Aber damit wird eine andere Fragestellung berührt, nämlich die Verzögerung in der Übernahme von Turzismen. Dann gewinnt das Problem eine sprachsoziologische Dimension.

Wenn wir heute noch davon ausgehen können, daß die alb. Volkssprache zumeist Turzismen dort verwendet, wo die Schriftsprache entweder „internationalen Wortschatz“ oder Neologismen vorsieht, dann bedeutet diese Schichtung des Wortschatzes, daß Schule, Lektüre, Massenmedien und Agitprop-Arbeit noch nicht vollständig die neue Sprache zu implantieren vermochten⁴⁰). Für das 18. Jh. aber möchten wir annehmen, daß ein Teil der Turzismen, die heute verbreitet sind, noch nicht „volkstümlich“ waren, weil nämlich die Landbevölkerung zu wenig Kontakt zu „echten“ Türken hatte und die Islamisierung, namentlich im Süden des Landes und in den Bergregionen, noch eher oberflächlich war und nicht von intensiver Betreuung durch weitgereiste „Hodschas“ begleitet wurde⁴¹).

Danach wäre das unbestreitbare Faktum, daß es nämlich mit orientalischen Wörtern überladene und „volksnähere“ *Texte* (nicht Autoren!) gibt, etwas anders zu interpretieren. Nicht die gezielte Arbeit an der nationalen Sprache wird sichtbar, sondern das Stadt-Land-Gefälle. Denn eben dieses

⁴⁰) Besonders aufschlußreich sind Textbücher von Volksstücken (Komödien) sowie satirische Erzählungen, weil hier die Ländler immer durch den Wortschatz charakterisiert werden. — Daß außerhalb Albaniens, aber in Reichweite seiner Rundfunk- und Fernsehsender die Turzismen noch in Blüte stehen, konnte ich 1977 feststellen, als ich in Ulcinj (Montenegro) zwei Wochen bei einer alb. Familie lebte. Diese Leute haben zwar Schulbildung, verstehen aber manche Neologismen der alb. Sprache einfach nicht. Gerade hier in diesem Milieu darf aber auch das Eindringen serbokroatischer Begriffe nicht verharmlost werden; die Turzismen bleiben den Denotaten des traditionellen Lebens vorbehalten, für Neues benutzt man slaw. Wörter.

⁴¹) Es ist wohl angebracht, das Werden der serbokroatischen Schriftsprache zum Kontrast heranzuziehen. *Vuk Karadžić* konnte zu Beginn des 19. Jhs. deshalb die neue Schriftsprache auf die Mundarten der Bauern gründen, weil diese, fernab vom städtischen Leben, weder vom Slawenoserbischen der Kirche, noch vom Jargon des Basars in Mitleidenschaft gezogen waren. Die Albaner zeichneten erst zu Beginn des 20. Jhs. ihre Kreshniken-Lieder auf, und dafür, daß die Skutariner um *Gjergj Fishta* sich an deren Wortschatz und Ausdruckswelt orientierten, wird diese Literatur heute gescholten. Was bei den Serben also 100 Jahre früher zweckmäßig und möglich war, mußte bei den Albanern bereits hundert Jahre später scheitern. Die alb. Schriftsprache, die maßgeblich auf dem Idiom der Korçarer Rilindja-Schriftsteller basiert, ist allen Beteuerungen zum Trotz das Werk von Intellektuellen und, anders als *Vuks* „*Srpske narodne pjesme*“, kein Spiegel des Volksmunds.

Gefälle läßt ja heute, nach 150—200 Jahren, den Schluß zu, daß die Volkssprache verderbt sei, die Schriftsprache hingegen einem Reinigungsprozeß unterzogen.

Damals muß es wohl so gewesen sein, daß die Turzismen erst in der Schicht der Gebildeten, bei den Städtern also sowie vereinzelt Hodschas und Derwischen auf dem Lande, bekannt waren. Folglich ist die Überhäufung mit Turzismen im 18. Jh. als Ausdruck (a) der Kenntnis vor allem persischer Vorbilder, (b) der feinen Lebensart zu werten. Im 19. Jh. hingegen muß die islamische Durchdringung der Landbevölkerung — über die Geistlichkeit — bereits so fortgeschritten gewesen sein, daß sich jetzt ein neuer Gegensatz aufzutun konnte: Turzismen waren bäurisch, während die feine Sprache der Emigranten (in Stambul, Bukarest usw.) als Muster für die nationale Erneuerung wirken konnte. Solange aber diese kulturpolitische Tendenz der *Rilindja*-Leute noch nicht Gemeingut aller Gebildeten war, existierte daneben noch eine ausklingende Aljamiado-Kultur, die nun wie in den anderen Ländern des nicht-arabischen Orients den „islamischen“ Wortschatz nach den Regeln der bodenständigen Syntax verknüpfte⁴²). Mit diesem Mischmasch werden wir es am Beispiel der „Erveheja“ auch schon zu tun haben.

Demnach sollten wir *Shuteriqis* Kategorie (a) der *bejtexhinj* chronologisch aufteilen, und zwar stellt *Nezims* Sprache ein völlig anderes Phänomen dar als die ähnlich überladene Sprache der beiden *Frashëris*. *Nezim* gehört noch in die Zeit des blühenden Städtewesens mit einer Kultur, die, wenn sie verfeinert sein sollte, zwangsläufig orientalischen Mustern folgen mußte. Die *Frashëris* aber sind mit dem Treiben der Derwische verknüpft, die zum sunnitischen Islam und zum Sultan nach Auflösung der Janitscharen und Verkündung der Tanzimat-Reformen (1839) in Opposition standen und somit objektiv als, wenngleich kurioser, Zweig der Nationalbewegung gelten müssen. *Muhamet Kyçyku* aber gehört in die Zeit, die eindeutig vor diesen Wirren liegt; er war ein welterfahrener Moslem, der elf Jahre im Nahen Osten verbracht haben soll, bevor er in seine Heimat Konispol zurückkehrte und dort als Hodscha wirkte. *Kyçykus* Wirken markiert den Beginn

⁴²) Daß es geradezu dümmlich ist, die späte Aljamiado-Literatur und die islamische Geistlichkeit pauschal als obskurantistisch, reaktionär usw. abzuqualifizieren, zeigt das Beispiel von *Haxhi Ymer Lutfi Paçarizi*, dessen Leben und Wirken H. Kaleshi (Prizren kao kulturni ..., S. 113f.) kurz skizziert. Der islamische Dichter und Mystiker agitierte 1920 in Skopje für die KPJ (!) und wurde von der serbischen Polizei entsprechend behandelt. Während man in jener Zeit in Albanien mit der nationalen Frage (Restitution des Staates und seines Territoriums) befaßt war, begrüßte *Paçarizi* die Oktoberrevolution, d.h. er wandte sich der sozialen Frage zu. Man erlebt immer wieder Überraschungen, wenn man in die Einzelheiten der Geschichte des alb. Islams eintritt; *Paçarizi* jedenfalls straft jede Klischeevorstellung Lügen.

der Verlagerung des kulturellen Schaffens aus den städtischen Zentren in kleinere Landgemeinden.

Shuteriqi leitet den angeblichen Paradigmenwechsel von Gruppe (a) zu Gruppe (b) aus einem veränderten Adressaten ab. Damit hat er sicher nicht ganz unrecht, denn die Landbevölkerung (die „Massen“) wurde seit den 30er Jahren des 19. Jhs. immer stärker in die objektive Rolle des Trägers der Nationalbewegung gedrängt, obwohl sie bewußtseinsmäßig noch völlig anders, nämlich traditionalistisch, orientiert war. Was wir in Frage stellen, ist die Behauptung, die Sprache der Brüder *Frashëri* (*Dalip* und *Shahin*) sei ein Indiz für die Unterwerfung unter die Kultur der Eroberer und die Trennung von den Massen. Es ist doch bezeichnend, daß er *Hasan Zyko Kamberi*, der auch aus Bektaschi-Kreisen hervorging, und dem Gründer der Tekke von Frashër, *Tahir Nasibiu*, von dem gar nichts Schriftliches erhalten blieb⁴³), mit der Gruppe c eine Mittelstellung zuweist.

Wir meinen, daß der literatursoziologische Ansatz, den *Shuteriqi* in seinem Aufsatz vorschlägt, fruchtbar weiter verfolgt werden kann, wenn man (a) die Textmenge vermehrt und auf exakten Editionen (statt unveröffentlichten, bei der Akademie hinterlegten Skripten) fußt, und (b) die Kriterien verfeinert. Man kann nicht plump einen geringen Prozentsatz an orientalischen Wörtern als Indiz für Volksnähe gelten lassen. Das Sprachverhalten des Volks ist nämlich als eine durchaus wandelbare Größe anzusehen; demgegenüber neigen die Albaner dazu, nur das an den Maßstäben der etymologischen Wortforschung gemessene „Reine“ zur Volksnähe zu stilisieren.

2.5

Bei soziolinguistischen Zusammenhängen gehen alb. Autoren in — wie wir meinen — eklatantem Widerspruch zu empirischen Fakten davon aus, daß Reinheit der Sprache gleichbedeutend mit Volksnähe sei. Das ist nur dann schlüssig, wenn man eben keinen empirischen Volksbegriff zugrundelegt. — Üblicherweise gilt ähnliches auch für literatursoziologische Fragestellungen, indem ein „progressiver“ Inhalt mit Volksverbundenheit (russ. *narodnost'*) assoziiert wird. Gleichwohl bietet sich das diesbezügliche Bild in *Shuteriqis* genanntem Aufsatz etwas differenzierter dar. Wir erfahren nämlich, daß (a) ein Teil dieser *bejtexhi*-Literatur in das Repertoire der Folklore übergegangen sei; der Verfasser fügt aber (b) sogleich hinzu, daß es „nicht schwer ist, sie [d.h. diese Kunstgedichte] unter dem traditionellen

⁴³) Das bei Dh. S. *Shuteriqi* (Aurorë dhe tekste ..., S. 95) zitierte Gedicht wurde neben einigen anderen „aus dem Volksmund“ aufgezeichnet. Vgl. auch idem, *Shkrimet shqipe*, S. 207, wo es über *Nasibis* Gedichte heißt „që mbahet mend në popull“.

Volksschaffen herauszufinden anhand der Art der Strophen, der Art der Behandlung des Sujets und des Sujets selbst⁴⁴). Ähnliche Hinweise finden wir auch in der Bibliographie (1976, No 440) und bei *Domi* in der Literaturgeschichte (1975, S. 214).

Das Eingeständnis, daß progressive Literatur nicht nur volkstümliche Quellen verwertete bzw. sich vom Geist des Volks beflügeln ließ, sondern umgekehrt auch aus der Kunstliteratur in die Folklore Eingang gefunden habe, stützt innerhalb von *Shuteriqis* Argumentation erstens die These von der Homogenität der Gruppe *b*; zweitens stellt es die Voraussetzung dafür dar, daß Gedichte, die im Volk noch bekannt sind (mündliche Überlieferung), zu Produkten der *bejt*-Dichter deklariert werden können, so daß verlorenes Material sich „aus dem Volksmund“ rekonstruieren läßt. Die Kriterien, an Hand derer — vom sprachlichen Argument abgesehen — diese Kunstlieder von den echten Volksliedern unterschieden werden können, expliziert *Shuteriqi* leider nicht im einzelnen. Fragen der Versifikation und des Stoffs (Sujets) könnten hier eine Rolle spielen, aber solange nicht in Einzeluntersuchungen der Nachweis geführt wird, daß Kunstlieder sich auf Grund formaler Kennzeichen aus dem Folklorematerial aussondern lassen, glauben wir es einfach nicht. Vielmehr hegen wir den umgekehrten Verdacht, den wir an den politischen Versen in der Berater HS⁴⁵) bestätigt sahen, daß man zunächst ein Standard-Volksmetrum (Achtsilbler) herauskristallisierte, und dann die überlieferten Kunstgedichte in dieses Schema von den jeweiligen Herausgebern, und zwar schon vor 1944, eingepaßt wurden. Unter Hinzuziehung der neugriechischen Vorlage läßt sich dies am Berater Kodex ziemlich überzeugend nachweisen, während wir in bezug auf orientalische Muster über zu wenig Erfahrung verfügen, um in Details der Verslehre eintreten zu können.

Wir möchten aber das Problem wenigstens anreißen, und zwar mit der Hinterfragung desjenigen Formbegriffs, von dem die *bejtexhi*-Literatur ihren Namen hat: *beyit*, *beyt*, *bayt*. Die englische Islam-Enzyklopädie diskutiert unter BAYT nur die Grundbedeutung („Wohnstätte“, pl. *büyüküt*), während uns die übertragene Bedeutung „Verspaar“ (*çift mısra*) interessiert. Unter *mısra*‘ versteht die türkische Verslehre in Übereinstimmung mit der arabischen und persischen „die Hälfte eines *bayt*“. Die Frage ist nun, wie man die beiden Einheiten *bayt/beyt* einerseits und *mısra*‘ (pl. *maşarı*‘) zu dem in Beziehung setzen soll, was die Albaner in ihren Ausgaben als Zeile (*varg*) und Strophe auffassen. Nach den Ausführungen in verschiedenen

⁴⁴) Dh. S. Shuteriqi, *Autorë dhe tekste ...*, S. 99.

⁴⁵) Das Gedicht Παροισταμένη τῷ σταυρῷ, alb. sowohl bei Shuteriqi in der Anthologie, als auch bei Yll Zajmi abgedruckt. Vgl. Anm. 38. Das Original in griech. Volkssprache hat Verszeilen zu 15 Silben; die Albaner edieren die Übersetzung aber als jambische Kurzzeilen (7—8 Silben), weil sie meinen, damit den volkstümlichen *tetërrokësh* zu treffen.

Handbüchern⁴⁶⁾ ist die Übersetzung *beyt* = Distichon deshalb als irreführend zu bezeichnen, weil das klassische griech. Distichon ja aus zwei Langzeilen, von denen die zweite eine Zäsur aufweist, besteht und daher eher einem orientalischen „Doppel-Beyt“ (*dübeytî*) entspricht. Genau das aber, nämlich die aus zwei Beyt und vier Mısrâ bestehende Einheit, erscheint in den alb. Textausgaben als vierzeilige *Strophe*, vornehmlich mit Kreuzreim. Wenn wir also die dem alb. *varg* entsprechende versifikatorische Einheit in der orientalischen Poetik suchen, dann ist es nicht das Beyt, sondern der „Türflügel“ (*mısrâ*).

Hier tut sich allerdings das Problem auf, daß die türkische Islam-Enzyklopädie (Istanbul, Bd. 8, 1960, S. 270) angibt, üblicherweise sollten *‘arūz* und *‘arab*, die jeweils letzten Versfüße (*taf‘ıl* oder *cuz’*) der beiden korrelierten „Türflügel“, in Metrum und Reim übereinstimmen. Dies läuft vor allem auf die Reimstruktur AABB CCDD hinaus, und tatsächlich sind die *mesnevî* der Orientalen, die in längeren mystischen (z.B. *Ğalâl-ud-Dîn Rûmî*), aber auch heroischen oder romantischen Poemen (Verserzählungen) verwendet werden, so gereimt, und wir nehmen an, daß solche Muster auch bei den Albanern wirksam gewesen sein müssen. Zu unserem Erstaunen überwiegt aber nach dem lateinschriftlich veröffentlichten Material zu urteilen der Kreuzreim (ABAB), und gelegentlich kommen auch Kehrreime (AAAB CCCB) vor⁴⁷⁾. Die „Erveheja“ des *Muhamet Kyçyku* weist Kreuzreime auf, fügt sich also durchaus in das übliche Bild.

Nach dieser Übersicht interpretieren wir, aus orientalischer Perspektive, den Aufbau einer albanischen *bejtexhi-Strophe* folgendermaßen:

⁴⁶⁾ J. A. Haywood — H. M. Nahmad, A new Arabic Grammar of the written language. London: Lund Humphries 1979, S. 455—461. A. Wahrmund, Praktisches Handbuch der neu-persischen Sprache. Gießen: Ricker 1898, S. 320—324; Henry Blochmann, The prosody of the Persians according to Saifi, Jami and other writers. Calcutta 1872. Reprint St. Leonards: Ad Orientem Ltd., Amsterdam: Philo Press 1970, S. 23f.; M. Farzaad, Persian poetic metres. A synthetic study with 94 tables. Leiden: Brill 1967, S. 124—127. — Zum Nachschlagen wenig geeignet ist G. W. Freytag, Darstellung der arabischen Verskunst mit 6 Anhängen. Osnabrück: Biblio-Verlag 1968. 557 S. (Erstveröffentlichung 1830).

Der Artikel *‘arūz* aus der tü. Islam-Enzyklopädie (Bd. 1) ist verkürzt übersetzt in *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Bd. II. Wiesbaden: F. Steiner 1964, S. 252—266, und behandelt die tü. Rezeption der quantifizierenden Metrik. Die eigentlich türkische syllabische Metrik (und Strophik) wird *ibidem*, S. 90—128 dargestellt. Die gattungsmäßig dazwischen stehende Trivialliteratur des *‘āşık* (bzw. *saz şairi*) einschließlich deren Metrik *ibidem*, S. 129—147 (von P. N. Boratav). Der Forschungsstand läßt also zu, etwaige orientalische Muster für die alb. Aljamiado-Literatur in Betracht zu ziehen, ohne selbständig in der tü. (Volks-)Literatur zu recherchieren.

⁴⁷⁾ Z.B. bei J. G. von Hahn, op. cit., Bd. 2, S. 143: *keq, heq, feleq, zîn; maa-mur, mesrur, nur, shahîrin* („Soliman, laß dir kein Leid zugehen“).

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami)

1. *beyt*: $\frac{1. \text{ misrâ} \quad A}{\text{letzter Fuß: } \text{‘arûz}}$ — $\frac{2. \text{ misrâ} \quad B}{\text{letzter Fuß: } \text{‘arb}}$

meşnevî (dübeytî):

2. *beyt*: 1. *misrâ* A — 2. *misrâ* B

Dieses Schema weicht in bezug auf die Reime von dem ab, was die Türken als „üblich“ (*umumî*) ansehen, und daher sollte man, wenn die Materie vertieft analysiert werden soll, bei dieser alb. Besonderheit ansetzen.

Ein weiterer zu verfolgender Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Umstand, daß die arabische und persische Metrik quantifizierend ist. Schon die Türken haben mit solchen Regeln Probleme, und so ist es nicht ausgeschlossen, daß Arabismen und Persismen aus metrischen Rücksichten im Vers verwendet werden mußten^{47a}).

Wir fassen unsere Thesen in bezug auf Volksdichtung und *beyt*-Literatur zusammen:

(1) Die *beyt*-Dichtung stellt eine der Quellen der alb. Volksdichtung dar. Diese ist ihrerseits nicht homogen — die *Kreshniken*-Lieder beispielsweise heben sich deutlich vom übrigen ab — und an Metrum, Reim, Bildern und Sujets läßt sich nicht mit Sicherheit ablesen, welche „Volks“-Lieder tatsächlich literarischen Ursprungs sind und welche nach den formalen und thematischen Vorgaben der *beytexhis* nachgestaltet wurden.

(2) Da sich die Volksdichtung der Albaner mit Ausnahme der *Kreshniken*-lieder von derjenigen der Griechen und der benachbarten Slawen formal deutlich zu unterscheiden scheint, muß mit einem beträchtlichen Anteil „gesunkenen Kulturguts“ aus der Werkstatt der *beyt*-Dichter gerechnet werden. Der *beytexhi*-Literatur als einer unter den in Frage kommenden Quellen ist also in der Forschung verstärkt Aufmerksamkeit zuzuwenden.

^{47a}) E. Rossi schreibt über die *trovatori*, zu denen er *Nezim Frakulla* rechnet: „La metrica e sillabica, ma appare il tentativo di inserirvi gli schemi della metrica quantitativa letteraria“, *Rivista degli studi orientali*, 21 (1946), S. 243. H. Kalessi hingegen behauptet in bezug auf die rd. 100 Jahre später verfaßten *Mevlude*, sie seien tatsächlich quantifizierend, ebenso das „Emn-i Vehbije“. *Pri-log poznavanju ...* (1956), S. 361f.; *Mevludi ...* (1958), S. 355; *Albanska Aljamiado književnost* (1970), S. 66—68. Mir scheint, daß beide Aussagen nicht unvereinbar sind; man müßte die alb. *Aljamiado*-Dichtung in zweierlei Richtung weiter untersuchen: (a) inwieweit orthographisch die arabisch-persischen Muster nachgeahmt werden, (b) welche syllabo-tonischen Rhythmen tatsächlich in den betr. Gedichten realisiert wurden. Ich stütze mich dabei auf die Beobachtung von Max Horten, daß die Türken beim Rezitieren ihrer Kunstdichtung die Längen als Ikten skandieren, was wir übrigens genauso in bezug auf die antike Dichtung tun. M. Horten, *Einführung in die türkische Sprache und Schrift*. Halle: M. Niemeyer 1916, S. 163—165. — Auf jeden Fall ist es unverzichtbar, daß man zukünftige metrische Untersuchungen zur alb. *Aljamiado*-Dichtung auf die Handschriften (oder Faksimiles davon) stützt, nicht auf die lateinschriftliche Wiedergabe!

(3) In einem Volk von überwiegend Analphabeten ist die Popularisierung vornehmlich auf mündlichen Vortrag zurückzuführen, und bekanntlich kommt es dabei zu Abänderungen des Wortlauts. Daher ist es gewagt, die *bejtexhi*-Literatur (a) nach dem „Volksmund“ zu rekonstruieren und (b) auf deren Wortlaut dann die These von den beiden besagten Strömungen zu gründen.

(4) Die frühen Aufzeichnungen (*Jubany, Mitko, Dine, F. Konica, Taipi*) sind sämtlich mit Vorbehalt auszuwerten. Weist doch *Shuteriqi* selbst (1977, S. 86) darauf hin, daß beispielsweise *Thimi Mitko* nachweislich „manchmal die Sprache angetastet“ habe. Wie weitgehend dies im Falle *Jani Vretos* erfolgt ist, werden wir im folgenden zu belegen Gelegenheit haben.

Nun sei noch angefügt, daß die mündliche Tradition nur ein Weg zur Popularisierung der *bejtexhi*-Literatur war. Unter No. 97 gibt *Shuteriqi* an, daß *Gjergj Pekmezi* „zu Beginn des Jahrhunderts in Elbasan eine Handschrift mit Liedern kaufte, von denen 55 Nezim zugeschrieben wurden. Sie waren in *griechischem Alphabet* abgeschrieben“⁴⁸). Dies ist nicht der einzige Beleg dafür, daß *bejtexhi*-Texte der Gruppe *a* in griech. Buchstaben tradiert wurden. So konnte der Verfasser dieser Arbeit im Tiranaer Staatsarchiv in eine fragmentarische Handschrift Einsicht nehmen, die aus dem Nachlaß von *Ilo Mitkë Qafëzezi* stammt⁴⁹). Es handelt sich um die „Muhtar-nameja“ des *Shahin Frashëri* in einer Abschrift von *Abdyl Sait*. Ursprünglich⁵⁰) war *I. M. Qafëzezi* davon ausgegangen, daß die Handschrift, die der auch anderweitig bekannte *Abdulla Ferhati*⁵¹) dem Korçaren brachte, von *Abdyl Be Delvina*, einem gräkophilen Moslem stammte, und zwar im Original in griech. Buchstaben. Diese Ansicht mußte *I. M. Qafëzezi* spätestens 1945 revidieren, weil er in Korça, auf der Suche nach einer osmanischen Vorlage, bei *Hysen Myteveli* mit einer Abschrift der „Muhtar-nameja“ des besagten *Shahin Frashëri* bekanntgemacht wurde⁵²). *I. M. Qafëzezi* begnügte sich dann mit der Erkenntnis, daß die HS von *Abdyl Sait*

⁴⁸) Dh. S. *Shuteriqi* bezieht sich (*Shkrimet shqipe ...*) auf den „Vorläufigen Bericht über das Studium des albanesischen Dialekts von Elbasan“, *Anzeiger der philosophisch-historischen Classe* (Wien) 1901.

⁴⁹) Fondi 826, Dosja 35 (viti 1940), 349 Blätter im Format 10 × 15 cm. Diese originale Abschrift ist mit 1885 datiert.

⁵⁰) Vgl. *Drita* (Tirana), 26. III. 1939, S. 4 (Fortsetzung in der Nummer vom 2. IV. 39) über den Fund, seine Umstände und erste Arbeitshypothesen betr. Entstehung und Bedeutung.

⁵¹) Er wird von Dh. S. *Shuteriqi* (*Shkrimet shqipe ...*) im Zusammenhang mit *Nezim Frakulla, Sulejman Temani* und *Hasan Zyko Kamberi* als Sammler, Entzifferer und Herausgeber einzelner Texte genannt.

⁵²) Vgl. den unveröffentlichten Artikel „Kondiku *Muhtar-name*. Hadh el Qitab *Muhtarname* i *Shahin be Frashërit*“ (Dossier 40, 23 Blätter, wovon Bl. 9—15 und Bl. 23 Dubletten sind), Zentrales Staatsarchiv (AQSH) Tirana.

aus Berat kein originales Werk darstelle, sondern eine — übrigens recht primitive — Abschrift des anderweitig bekannten Epos⁵³). *Shuteriqi* teilt mit, daß von der „Muhtar-nameja“ „mehrere Abschriften bekannt seien, z.B. die in der Nationalbibliothek mit der Signatur 89.A.167“⁵⁴). Bisher war nicht zu ermitteln, ob dies eben jene von *I. M. Qafëzezi* 1945 benutzte HS sei, aus der er in Dossier 40 (AQSH) fünf Seiten transkribiert hatte.

Das Beispiel *Pekmezi* ebenso wie dasjenige von *Ferhati/Qafëzezi* zeigen, daß (a) im 19. Jh. das griech. Alphabet jenseits aller unterstellten Gräko-philie in Südalbanien offenbar auch von Moslems benutzt wurde, um literarische Texte, die an sich zur Aljamiado-Literatur zu rechnen sind, unters Volk zu bringen. Die leichtere Erlernbarkeit der griech. Buchstaben (*harfe rumçe*) ebenso wie ihre stärkere Eindeutigkeit in der Lesart im Vergleich zur arab. Schrift brachte es wohl mit sich, daß sogar im Bereich der Derwische damit gearbeitet wurde. *Abdyl Sait* muß nämlich Moslem gewesen sein, und die besagte Abschrift wurde seinerzeit in einer Tekke gefunden. Ferner sehen wir (b), daß es sich bei den so popularisierten Texten keineswegs nur um solche der Gruppe *b* handelt, sondern gerade um Beispiele der „hermetischen“ Aljamiado-Literatur (Gruppe *a*). *Nezim*, den schon *von Hahn* (1854) in griech. Buchstaben abdruckte und von dem *Pekmezi* dann später Beispiele in griech. Schrift aus Elbasan mitnahm, war ja nicht nur der Begründer der alb. Literatur in arabischer Schrift, sondern auch ein Beispiel für lexikalische „Dunkelheit“; *Shahin Frashëri* schließlich, der, wie *Shuteriqi* betont, mit den berühmteren Brüdern *Naim* und *Sami* nicht verwandt gewesen sein soll⁵⁵), lieferte *Naim* eine Vorlage zum 1898 erschienenen Poem „Qerbelaja“. Das allein wäre Grund genug, daß man sich des Aljamiado-Werks entsinnt, auch wenn es, wie es heißt, vom literarischen Standpunkt schwach und steif⁵⁶) ausgefallen ist.

Wir sehen jedenfalls, daß von der Aljamiadischen Literatur der Albaner vielfältige Beziehungen sowohl zur sogenannten Volksdichtung als auch zur späteren Kunstdichtung der Zeit der nationalen Wiedergeburt reichen, und wir möchten behaupten, daß die alb. Literatur in arabischer Schrift geradezu den Schlüssel zu einer empirisch fundierten Volkskunde wie auch zur Literaturgeschichte in sich birgt.

⁵³) F. 826, D. 33, 630 Blätter (datiert: 10. XI. 1939), Handabschrift des Originals in griech. Buchstaben, nur z.T. lateinschriftlich transkribiert. AQSH; ursprünglich war dieses Material an die Albanologische Akademie Franz Xaver in Shkodra gesandt worden, ein Duplikat an die Bibliothek des damaligen Unterrichtsministeriums. *I. M. Qafëzezi* gibt an, daß es sich um 8000 Verse in *tetërrrokësh* (Achtsilbler) handele. *M. Domi* gibt an, daß *Shahin Frashëris* Vorlage dazu 12000 Verse umfaßt, was nach unserer Auffassung 3000 *mesnevî* entspricht.

⁵⁴) Dh. S. *Shuteriqi*, *Shkrimet shqipe ...*, S. 227.

⁵⁵) *Ibidem*, Anm. 1.

⁵⁶) *Historia e Letërsisë shqipe*. Prishtina 1975, S. 227.

3. Drei Ausgestaltungen desselben Themas

3.1 Die „Merhume“ im „Papageienbuch“ als Vorlage zur *Ervehé* in der albanischen Literatur

Das Thema des Gedichts „Erveheja“ von *Muhamet Kyçyku-Çami* ist vielleicht weltweit verbreitet, jedenfalls dort, wo ein vaterrechtlich begründetes Eherecht herrscht, das durch religiöse Glaubensvorstellungen sanktioniert und überhöht wurde. Es geht darum, daß eine Frau vorübergehend von ihrem Mann alleingelassen wird, allerlei Versuchungen zu bestehen hat, schließlich von abgewiesenen Freiern verleumdet und ins Unglück gestürzt wird. Damit die Geschichte aber ihre moralische Pointe gewinnt, muß die Frau nachher gerechtfertigt, das Ehepaar wieder zusammengeführt und durch Bestrafung der abgewiesenen Ehebrecher die Ordnung des sittlichen Kosmos wiederhergestellt werden. Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß wir mit der Genoveva-Sage in den deutschen Volksbüchern ein ganz ähnliches Thema kennen. Dort zieht der Ehemann auf einen Kreuzzug in den Orient und Genoveva wird im Wald mit einem kleinen Kind ausgesetzt, wo sie sich von Beeren ernährt und ihre Blöße mit ihrem bis zu den Fersen reichenden — blonden! — Haar bedeckt.

Diese Sage scheidet als Vorlage für die alb. Version natürlich aus, weil alle Einzelheiten nicht übereinstimmen. In unserem Text geht der Mann der *Ervehé* (in der determinierten Form *Erveheja*) in die Fremde (*në gurbet*), was man heute auf Albanisch als Arbeit in der Fremde versteht. Der andere Zweck, weshalb man sich in früheren Zeiten aus der Heimat entfernen konnte, war eine Reise zu den heiligen Stätten (Jerusalem oder Mekka — je nach Konfession). Kriegsdienst wäre eine unfreiwillige Reise gewesen, und davon ist in dem Gedicht nicht die Rede. *Erveheja* wird dann von ihrem Schwager (*i kunati*) bestürmt, sich ihm hinzugeben (*bëj zina*), was sie aber ablehnt. Dann beginnt ihr Leidensweg, der sie immer wieder auf liebeslüsterne Männer stoßen läßt. Schließlich findet sie den Ausweg, sich als Mann zu verkleiden, sich in ein Kloster (*tekke*) zurückzuziehen und dem Gebet ebenso wie gottgefälligen Werken zu leben. Dafür wird sie belohnt, indem sie dem alten König (*sulltan*) des fernen Landes auf den Thron folgen darf, und weil sie auch in dieser Stellung noch immer durch Gebet Krankheiten heilt, pilgern die Leute von weither zu ihr. So kommt es, daß ihr Mann sie mit allen Bösewichtern, die inzwischen der Zorn Gottes (*Allahu*) getroffen hat, aufsucht. Sie gibt sich zu erkennen, nachdem alle ihre Schuld (*gjynah*) bekannt haben, und lebt dann mit ihrem Manne vereint ein geruhsames Leben (*bënë dhe dudli [?] rahatë*).

In dem Gedicht kommt außer *Ervehé-ja* kein Eigenname vor, und so ist die Identifizierung einer Vorlage erschwert, wenn man Texte auf gut Glück durchsieht, ob sie als Muster für die alb. Bearbeitung in Frage kommen. Der Verfasser dieser Arbeit hat an anderer Stelle gemutmaßt, daß ein Werk

von *Hüsejin Vā'iz Kāşifî* als türkische Vorlage zu *M. Çamis* „Erveheja“ in Frage komme⁵⁷). Denn in V. 3 heißt es *në Revza e bën rivajet* — „im Rauza wird erzählt“. Weil es nun recht viele *Rauza*, nämlich „Gärten“, in der Literatur der Perser und Türken gibt, ist hier der Spekulation Tür und Tor geöffnet, um welchen davon es sich handele. Der *Vā'iz* kam in dem Moment in Frage, wo die Überprüfung an *Mirchonds* „Rauzatu'ş-şafā“ negativ verlaufen war: es kam niemand namens „Arwaha“ oder so ähnlich darin vor. Die Überprüfung an „Rauzatu'ş-şuhadā“ bzw. „Revzat-üş-şüheda“ blieb unmöglich, da der Text mir nicht zugänglich war.

Inzwischen hat sich die Suche erübrigt, denn *Rossi* hat bereits in einer ausführlichen Studie die Quellenfrage der „Erveheja“ angegangen⁵⁸). Es sei hier vermerkt, daß *Shuteriqi* (1976) diese Arbeit des italienischen Orientalisten nicht erfaßt, so daß sie in der Albanologie noch nicht registriert werden konnte. Solche interdisziplinären Kommunikationsprobleme lassen also bisweilen unnötige Doppelarbeiten entstehen, und wir können uns glücklich schätzen, noch rechtzeitig mit *Rossis* Ergebnissen bekannt geworden zu sein. Der Text, auf den *Rossi* verweist, ist nämlich seit über hundert Jahren auf Deutsch zugänglich, und so kann sich jeder, der möchte, am „Papageienbuch“ in der Übersetzung von *Rosen* über die Vorlage zur albanischen „Erveheja“ informieren⁵⁹). Daß es sich dabei um die mehr oder weniger direkte Vorlage und nicht um eine Parallelgestaltung in einem weitläufigen Stemma handelt, ergibt sich aus der weitgehenden Übereinstimmung der Handlung. Die geringfügigen Abweichungen werden wir weiter unten besprechen.

Rossi hat, wie auch *Schirò* in aller Kürze referiert⁶⁰), in der Vatikanischen Bibliothek die türkische Handschrift 140 durchgesehen und stieß dabei auf eine Erzählung, deren Handlungsablauf nach seiner Ansicht dafür spreche, daß *Çami* seinen Stoff hieraus geschöpft habe. Nun kennt *Rossi* eingeständenermaßen nur die alb. Fassung *Jani Vretos*, und wörtlich sagt er zweimal über die alb. Aljamiado-Fassung: „La novella non è nota nell'ori-

⁵⁷) Vgl. A. Bombaci, op. cit., S. 256f. Ibidem, S. 254 wird *Vā'iz* auch als Verfasser einer „*Hadīkatu's-su'adā*“ (Garten der Seligen) erwähnt, und wir vermuten, daß dieses Thema etwas mit den beiden Epen der Brüder *Shahin* und *Dalip Frashëri* zu tun habe. Es wird nämlich ausdrücklich auf die Geschichte von „Karbala“ verwiesen, was auf Albanisch *Qerbela* lautet.

⁵⁸) Ettore Rossi, La fonte turca della novella albanese „Erveheja“ di Muhamet Çami (sec. XVIII—XIX) e il tema di „Florence de Rome“ e di „Crescentia“, *Oriente Moderno* (Roma), Bd. 28, 1948, S. 143—153.

⁵⁹) Tuti-Nameh. „Das Papageienbuch“. Aus der türkischen Fassung von Georg Rosen. Leipzig: Insel 1972, S. 66—81. — 1979 erschien dieselbe Übersetzung auch im Westen (Insel-Taschenbuch, 424).

⁶⁰) Giuseppe Schirò jr., *Storia della letteratura albanese*. o.O. (Milano): Nuova Accademia 1959, S. 95.

ginale di Muhamet Çami [...]“ (S. 143), ferner: „redazione originale ora perduta“ (S. 147).

Da uns nun eine alb. Fassung in arabischer Schrift vorliegt, hat sich der Stand der Forschung soweit geändert, daß wir die Quellenfrage erneut angehen können. Unverständlicherweise nennt nämlich *Rossi* am Schluß seiner Abhandlung zwar auch das türkische „Tuti-name“⁶¹), bezieht diese Fassung aber nicht in seine detaillierte Erörterung ein.

Möglicherweise hatte *Rossi* deshalb Bedenken, weil im „Papageienbuch“ die tugendhafte Frau „Marḥūma“ genannt wird⁶²), in der Vatikanischen Fassung aber „Erveyyeh“. Nur, wir meinen, daß *Rossi* hier manipuliert hat. „Erveyyeh“ ist nämlich keine Transliteration nach dem arabisch geschriebenen Text, sondern eine interpolierte Lesart. *Rossi* nimmt an, daß es sich um eine verballhornte Lesung handelt (was an sich nicht selten vorkommt): die korrekte Lesung *'urwiyyah* bedeutet „Gemse“. Der italienische Orientalist nimmt aber unter Bezugnahme u. a. auf „Mille et un jours“ (hrsg. von *Pétis de la Croix*, Paris 1835, S. 190—201)^{62a}) eine Lesart *Aruya* bzw. *Haruya* als Ausgangsform für alb. *Ervehe-ja* an. Wir stoßen uns nicht an *Marhuma*, obwohl es ein etwas geschmackloser Name („die Verblichene“) wäre und meinen, daß in der Vatikanischen Handschrift streng genommen auch gar nicht *Erveyyeh* steht, sondern *'rwyh* — und das kann man *Urwiyya*, *Aruya*, *Erveye* usw. lesen.

Die alb. Form in der HS III F 36 lautet gewöhnlich *'rwħh*, aber in Vers 34 kommt ein einziges Mal *'rwħh* vor. Weil nun in turkalanbanischer Lesung *Ĥa* und *He* gleich lauten, verfolgte der Verfasser dieser Arbeit zunächst die Hypothese, dem Namen liege ein falsch feminisierter arab. Komparativ (*'arwah* „still“ oder *'arwa'* „edel“) zugrunde. Die Namen literarischer Figuren

⁶¹) „si può dire che da un originale probabilmente indiano sono derivate in Oriente versioni persiane (...), arabe (...), turche (nel *Tütināme* turco, nella redazione turca della raccolta *al-Farağ ba'd aš-šidda*). Da una di queste fonti turche, come s'è detto sopra, deriva il racconto albanese di *Erveheja* [...]“, E. Rossi, *La fonte ...*, S. 152f.

⁶²) Das Wort kommt gewöhnlich nur als Epithet zum Namen eines Verstorbenen vor wie im Dt. „seine Mutter selig“.

^{62a}) Mir liegt ein Reprint der engl. Übersetzung von M. Pétis de la Croix' Märchensammlung aus dem Jahre 1714 (!) vor. Darin hat die Erzählung von „Arouya“ außer dem Namen nichts mit dem Erveheja-Stoff gemein, wohl aber diejenige von Repsima, die E. Rossi, loc. cit., S. 151 auch erwähnt. Die engl. Fassung weist einen Schluß auf, der im türkischen „Tuti-name“ anders ist, aber genau *Çamis* Version entspricht: Erveheja wird Königin (*Queen of the Island*) und ihr Gatte Ministerpräsident. *The Persian and the Turkish Tales compleat. Translated formerly from those languages into French, by M. Petis de la Croix (...)* London 1714, Bd. 2, S. 700—726 (Nachdruck London 1972, faksimiliert). Wenn Pétis de la Croix nicht selbst den Schluß umgestaltet hat, dann muß er schon in seiner orientalischen Vorlage so gewesen sein, wie wir ihn um 1820 bei *Çami* wiederfinden!

im Orient sind nämlich gewöhnlich Appellativa, also „sprechende“ Namen. Angesichts der Vielfalt von Formen, in denen die Personennamen aus dem „Papageienbuch“, „1001 Nacht“ und „1001 Tag“ (*Hazār yak rüz*) überliefert sind, scheitern Etymologisierungsversuche jedoch rasch.

Leider teilt *Rossi* nichts über das Alter der türkischen Handschrift 140 mit, so daß wir skeptisch bleiben müssen, ob *Çami* diese Fassung überhaupt hat zu Gesicht bekommen können. Auf jeden Fall folgen wir der Hypothese, daß mit dem *revza/rauza* „Garten“, von dem in V. 3 der Tiranaer HS III F 36 als Quelle die Rede ist, das „Tuti-name“ in türkischer Fassung gemeint sei. Daß der Stoff daneben noch in einer Novellensammlung der altehrwürdigen Gattung *al-farağ ba'd aš-šiddah* verbreitet war, widerspricht dem keineswegs. Das „Tuti-name“ ist lediglich jünger, und daher kommt es einerseits dem Entstehungszeitraum der alb. „Erveheja“ näher, andererseits kann es auch Stoffe aus der von *Rossi* genannten Novellensammlung aufgenommen und umgestaltet haben. Auf jeden Fall weist das türkische „Papageienbuch“ in der Fassung, die *G. Rosen* um die Mitte des vorigen Jahrhunderts übersetzte, gravierende Abweichungen von den bekannten indischen und persischen Büchern desselben Namens auf⁶³).

Welches auch immer die unmittelbare Vorlage zu *Muhamet Kyçyku-Çamis* „Erveheja“ gewesen sein mag — eine Handschrift oder eine frühe lithographische Vervielfältigung⁶⁴) —, es handelt sich auf jeden Fall um ein

⁶³) Folgende deutsche Ausgaben ließen sich in der SuUB Bremen ermitteln: Die *Çukasaptati*. *Textus simplicior*. Aus dem Sanskrit übers. von Richard Schmidt. Kiel: C. F. Haeseler 1894. 102 S. In dieser Fassung wird der verliebten Frau verziehen, weil sie einem Zauber erlegen sei, und der Papagei sowie der Vogel Scharuk (tü. *Muscharik*) erweisen sich als von einem Fluch an die Erde gebunden. Im indischen *Textus ornator* tötet der Ehemann seine Frau nach der Heimkehr: *Şukasaptati*. Das indische Papageienbuch. Aus dem Sanskrit übers. von R. Schmidt. München: G. Müller 1913. XVI, 244 S. (Meisterwerke orientalischer Literaturen, 3). Eine illustrierte Ausgabe in der Übersetzung von W. Morgenroth (München: Winkler 1969. 324 S.) scheint auf dem *Textus simplicior* zu beruhen, jedenfalls ist der Schluß wie in der Ausgabe 1894. — Das persische Papageienbuch. Eine Sammlung persischer Märchen. Deutsch übers. von Carl Jakob Ludwig Iken. Berlin, Leipzig: J. Hegner o.J. (1905). XIV, 224 S. In keiner dieser Fassungen ließ sich die Erzählung „Marhuma“ ermitteln. In *Naḥšabîs* „Ṭūṭî-nāma“ gibt es eine Geschichte von Horsîd und ‘Uṭārid (33. Nacht), deren Ähnlichkeit zum Erveheja/Repsima-Stoff nicht zu verkennen ist. W. Pertsch leitet seine Inhaltsangabe aber mit den Worten ein: „Die Darstellung Nachschabîs, welche im Einzelnen von der der Türken vielfach abweicht [...]“, *ZDMG*, 21 (1867), S. 536.

⁶⁴) *G. Rosen* behauptet (Das Papageienbuch, S. 431), er habe nach einem Druck übersetzt, der im Hiğra-Jahr 1256 (= 1841) in Istanbul erschien. Dies bestätigt auch W. Pertsch (*ZDMG*, 21, 1867, S. 507) und fügt den bei *G. Rosen* fehlenden Namen des tü. Bearbeiters hinzu. Es handelt sich um *Sarı Abdullah Efendi*.

Werk „livresken“ Ursprungs, das auch selber wieder *livresk*, also Kunstdichtung ist. Ob es in Albanien im 18. und 19. Jh. die Institution des Geschichtenerzählers (*Meddāh*) gab, wissen wir nicht. Jedenfalls handelt es sich bei der „Erveheja“ nicht um ein Werk, das die Erzählung eines solchen *Meddāh* quasi protokollierte; aber es könnte seinerseits die Vorlage für einen *Meddāh* dargestellt haben, der dann auf dem Markte sein *rivayet* vortrug. Unsere Untersuchung zielt darauf, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß wir auf längere Sicht einerseits aus dem Fundus dessen, was die Albaner als „Folklore“ edieren, die Schöpfungen livresken Ursprungs identifizieren, andererseits in den „Diwanen“ und Epen/Poemen der Aljamiado-Handschriften die Stoffe volkstümlichen Ursprungs aussondern können⁶⁵). Erst dann läßt sich präzisieren, welche Wechselbeziehungen es einerseits zwischen Kunst- und Volksliteratur, andererseits zwischen albanischer und orientalischer Literatur gab.

Wenn wir den Text aus der Handschrift III F 36 mit der „Vorlage“ in *Rosens* Übersetzung (*Ervehe* vs. *Merhume*) vergleichen, dann müssen wir folgende Unterschiede hervorheben. (1) Die mit „Merhume“ oder „Marhûmah“ überschriebene Erzählung des Papageien ist eingebunden in eine Rahmengeschichte, die die Verhinderung eines Ehebruchs zum Gegenstand hat. In keiner der drei bekannten Fassungen des „Tuti-name“ gelingt es nämlich der sich einsam fühlenden Frau, zu ihrem Geliebten zu gelangen, weil der Papagei geschickt auf Hinhalten setzt⁶⁶). Von hierher ist dann der rigide Ton der Erzählungen, speziell derjenigen von „Merhume“, zu verstehen. Die Sittenstrenge wird quasi neutralisiert durch die die Rahmenerzählung⁶⁷) kennzeichnende Bosheit und Verliebtheit der Frau. Indem der Al-

⁶⁵) Zu der Vermutung, daß Untersuchungen in dieser Richtung erfolgversprechend seien, wurde der Verfasser dieser Arbeit durch einen Artikel von Hasan Kaleshi geführt: Orientalische Einflüsse in den albanischen Volkserzählungen, *Südost-Forschungen* 31 (1972), S. 267—301.

⁶⁶) Vgl. auch den Papagei als Tugendwächter, in: Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen. Zum erstenmal aus dem Urtext vollständig und treu übersetzt von Dr. Gustav Weil. Wiesbaden: R. Suchier 1978, Bd. 1, S. 33f. (Reprint der 7. Aufl.).

⁶⁷) Zu derselben Zeit, als *Çami* die Rahmenerzählung ausließ, schuf Jan Potocki den vielleicht kunstvollsten Roman der europäischen Literatur mit „orientalischem“ Aufbau: *Die Handschrift von Saragossa*. Frankfurt (M): Insel 1961. 876 S. — Die literarischen Moden sind im Orient und Okzident oft gegenläufig. Zu Beginn des 19. Jhs. konnte in der Türkei niemand ein ernstes Werk im Stil der einheimischen Märchensammlungen schreiben, und wahrscheinlich ist das der Grund für *Çamis* spezifische Bearbeitung. Man vergleiche zum Thema Wertschätzung der Märchen das, was Sebastian Beck noch 1917 schrieb, als er das Märchen „Ahmedin saadeti“ herausgab: „Es ist mir wohl bewußt, den Beifall meiner deutschen Landsleute zu finden, doch nie und nimmer den meiner türkischen Freunde. [...] Unter Tausenden von ihnen wird man kaum einen

baner den Rahmen wegläßt und nur die puritanische Erzählung in Versen nachgestaltet, gewinnt das Werk eine quasi-religiöse Note, während in der türk. Vorlage der Islam eher als Versatzstück fungiert. (2) Erstaunlicherweise läßt der Albaner das Motiv für die Reise des Ehemannes im Dunkeln, d.h. die Reise nach Mekka (*hağğ*), ebenso die Eigennamen der handelnden Personen: *Merdi-Salih* (Ehemann), *Fessâdj* (Schwager)⁶⁸. Der Beduine, sein Sklave, der Jüngling, der Schiffsherr und der Fürst (in *Rosens* Übersetzung) sind namenlos. Sie entsprechen mehr oder weniger genau dem *arapi*, *hizmetqari*, *delikallija*, *kapidani*, *sulltani* bei Çami. Ausgelassen hat der Albaner auch die Erwähnung von Jesus (*‘Īsā*), von dem es bei *Rosen* heißt:

„[...] durch ihren heiligen Hauch Wunder geschahen, wie sie sonst nur Jesus, der Hochbegrnadete, gewirkt hat [...]“ (S. 76)

(3) Für das Ausgelassene setzt Çami Elemente zwar nicht der Handlung, aber der Milieuschilderung ein, für die die *Rosensche* Übersetzung keine Parallele bietet. Dazu gehört vor allem die Beschreibung der Gerichtsverhandlung, denn wir lesen im „Tuti-name“ nur:

„Auf das Zeugnis der vier Mohammedaner verurteilte der Kadi die unglückliche Frau nach dem heiligen Gesetz zur Steinigung, und diese Sentenz wurde auch sofort ausgeführt [...]“ (S. 68f.)

(4) Der Schluß ist von Çami ganz umgestaltet worden, denn bei *Rosen* lesen wir, daß Merhume dem „Fürsten“ offenbart, daß sie eine Frau sei. Und davon, daß sie dem Herrscher auf den Thron folgt, kann also auch keine Rede sein. Hier hat der Albaner den erstaunlichsten Eingriff in die Handlung — und Tendenz? — der Erzählung vorgenommen. Im „Tuti-name“ endet die Geschichte damit, daß Gott Barmherzigkeit übte, die Reue der Übeltäter annahm. „Die Frau Merhûma aber und ihren frommen Gatten behielt der Fürst der Stadt drei Tage lang in seinem Palast zurück, um sie zu bewirten

finden, der von Tausend und einer Nacht mehr als den Titel kennt. Spricht man davon, dann wird die Sache mit einer verächtlichen Handbewegung und einer fast beleidigten Miene über eine solche Zumutung abgetan. [...] Sicher ist, den gebildeten Orientalen im allgemeinen und den Osmanen im besonderen überläuft bei dem Worte ‚Volksliteratur‘ oder gar bei dem Worte ‚Märchen‘ eine Gänsehaut. [...] Ein weiterer Grund liegt wohl in der Abneigung des modernen Türken gegen Phantastik an sich, die ihm, der nur nach Fortschritten lechzt, als ein unnützer und hemmender Ballast dünkt.“ Ahmeds Glück. Ein Märchen. Heidelberg: J. Groos 1917, S. VIII—IX passim (Der Islamische Orient. I.C. a. 1).

⁶⁸) Wahrscheinlich handelt es sich um sprechende Namen. Wenn man nämlich *Mard-i sâlih* liest, bedeutet es „frommer Mann“. *Fassâğ* scheint eine obszöne Konnotation zu haben. Der Schwager hat den Vornamen Abdallah bei G. Rosen (Das Papageienbuch, S. 76), was bei Çami im Plural als *‘ibâdu’llâh-në* (V. 604) vorkommt und „Knechte Gottes“ bedeutet.

und mit Ehren aller Art zu überhäufen.“ (S. 81) Danach kehrten die Eheleute in ihre Heimat zurück.

Wenn wir uns überlegen, was der Dichter wohl damit bezweckt haben mag, als er gewisse Passagen der Vorlage ausließ, andere Einzelheiten dafür einsetzte, so mag man das mit seinem Bestreben zu präziser Beschreibung der käuflichen weltlichen Justiz erklären. Die Tatsache, daß Ervehé bei *Çami* auch nicht vor dem Sultan ihr Geschlecht offenbart, sondern in der Männerrolle verharret, verleiht dem Thema innere Logik. Es ist ja nicht einzusehen, wieso sie etwa vor den Nachstellungen eines Mannes hätte sicher sein können, bloß weil er Herrscher ist. Aber die Umgestaltung des Ausgangs erscheint uns wiederum als märchenhaftes Element, das zu der wenig wohlwollenden Beschreibung der Scheriatgerichtsbarkeit nicht passen will. *Çami* nimmt, so können wir zusammenfassen, religiöse Elemente (*Hağğ*, *Jesus-Isa*) weg und baut die eher satirisch wirkende Gerichtsszene aus. Er gestaltet den konventionellen Schluß mit dem Fürsten und seinem „Diwan“ um und läßt Erveheja in eigener Person über die Übeltäter Gericht halten, nachdem sie den Sultan auf dem Thron bereits abgelöst hat. Märchenhaft sind beide Ausgänge, aber derjenige von *Çami* ist zweifellos einerseits effektvoller (weil weniger konventionell), andererseits hebt er damit das Ansehen der Frau in einer Weise, wie es die türk. Vorlage nicht vorschrieb. Damit stehen wir vor einem Interpretationsrätsel, das andere lösen mögen; jedenfalls ist das Faktische an der Umarbeitung durch den Dichter aus Konispol damit hinlänglich gekennzeichnet und aufgeführt.

3.2 Zur Poetik und Stilistik der Erveheja von 1820

Das in der Handschrift III F 36 (An/48.b) der „Erveheja“ angewandte System der Verschriftung in arabischen Buchstaben muß, soweit es diese Schrift zuläßt, als nahezu vollkommen bezeichnet werden. Wenn es in Einzelfällen doch zu Zweifeln in bezug auf die Vokale, seltener in bezug auf die Konsonanten kommt, dann liegt das nicht am System, sondern an dessen Handhabung durch den Schreiber.

Der Autor unterscheidet in der Schrift /k/:/k/, /g/:/ğ/, /n/:/ñ/, /ts/:/tš/, /dz/:/dž/, /r/:/R/ und sogar /e/:/ë/ bzw. [ɛ] vs. [ə]. Da er Tešdid zur Markierung von *rr* /R/ verwendet, aber nie Tešdid auf *Lam* setzt, halten wir es nicht für ausgeschlossen, daß in seiner Mundart die beiden *l*-Laute nicht unterschieden wurden. Denn ein Zeichen für *ll* /L/ bzw. /l/ kommt nur im Namen *Allah* vor, wo es aber rein konventionell ist.

/e/ wird im Wortanfang durch Elif, im Wortinnern und am Ende mit He verschriftet, wie es türkischem Brauch entspricht. Wenn eigens die Lesart /ë/ markiert werden soll, setzt der Schreiber ein *Fetha*, das nach rechts geneigt ist. Dies wurde seinerzeit von *Myderrizi* nicht erkannt.

Wie wir an Hand des Formenregisters, das 1135 Einheiten umfaßt, ermitteln konnten, wendet der Schreiber z.T. Verfahren aus der arab. und/oder

pers. Orthographie an, um kategorial anders gelagerte Fälle zu verschriften. Dies betrifft vor allem die determinierte Form und den Gelenkartikel des Albanischen, wofür die Verschriftung des arab. Nominativs (auf *-u*) bzw. des pers. *Ezāfets* (auf *-ī*, phonetisch [ε]) adaptiert werden. Daneben finden wir den alb. Wortausgang *-i* bzw. *-u* auch mit den Zeichen für die Konsonanten /j/ und /w/ markiert. Ähnliche Schwankungen treten auf in bezug auf den Wortausgang /e/, wenn eine Endung hinzutritt. Vor Akkusativ-*në* kann nämlich das *He* entfallen oder bleiben, ohne daß eine Regel ersichtlich würde.

Ein Problem in diesem System stellt — wie auch im Osmanischen — die Aneinanderschreibung mehrerer Wörter bzw. Formantien/Strukturwörter dar, und als Sonderfall davon sehen wir die Apokope vor den Strukturwörtern *i*, *e*, *u* an. Generell behaupten wir, daß Aneinanderschreibung immer dann vorliegt, wenn der Buchstabe *Elif* einem vokalisch anlautenden Strukturwort fehlt, z.B. *xhevapn'ua* „die Antwort ihnen“. Dies ist trivial, muß aber betont werden, weil bestimmte arab. Buchstaben nicht rechts- oder linksverbindbar sind, so daß die Graphik kein deutliches Bild ergibt. Wir gehen davon aus, daß der Schreiber beispielsweise *e bën* „(er) macht es“ (mit *Elif* für *e*) als aneinandergeschrieben auffaßt.

Wenn man diese „Regeln“ zugrundelegt, dann ergibt sich ohne weiteres die Möglichkeit, die Strukturwörter bzw. Endungen *i*, *e* auch dort zu interpolieren, wo sie in der Schrift „ausgelassen“ sind. Das Metrum bildet eine Möglichkeit zur Überprüfung, da wir jeweils von 8 Silben (Vokalen) pro Verszeile auszugehen haben. Wenn wir dennoch nicht in allen einzelnen Fällen die Vokale genau bestimmen können (z.B. *të*, *t'e*, *te*), so liegt es daran, daß der Schreiber orientalischem Brauch gemäß nur beim ersten Vorkommen durch *Fetha*, *Kesre*, *Zamme* und *Sükûn* die Eindeutigkeit herstellt. Bei weiteren Fällen, die *er* als unproblematisch erachtet, läßt er die Lesezeichen dann weg. Selten ausgelassen werden hingegen *Medd* für /a/, *Teşdîd* für Verdopplung (bei /R/) und *Hemze* bei Hiatus (z.B. *këceu*, *kadiu*).

Auf Grund dieses Befundes läßt sich sagen, daß die Mundart, die der Dichter/Schreiber zugrundelegt, in albanischen Wörtern statt /y/ durchweg *i*/, nur ausnahmsweise /u/ vorsieht (z.B. *dî* „zwei“). Im Akkusativ Sg. finden wir nur das Formans *-në*, das aber auch assimiliert auftritt (z.B. *hanxhar-rë* „den Dolch“, *hiqaje-në* „die Geschichte“). Im Aorist überwiegen „sigmatische“ Formen auch dort, wo die Normsprache sie heute nicht vorsieht (*u dukçë* „ich erschien“, V. 461). Ob es sich hier immer um mediale Formen handelt, müßte eigens geprüft werden⁶⁹). Ferner erscheint die 3.p.sg.conj.-

⁶⁹) In Fällen wie *u bëçë* ist die Diathese deshalb nicht eindeutig, weil *u* sowohl „ich“ heißen als auch Passiv-Marker sein kann, zumal die normale Form *bëra* „ich machte“ im Vers dahinter vorkommt (V. 749f., 799). Bei *u qeçë* „ich war“ ist die Bedeutung von *u* nicht zweifelhaft, denn es handelt sich um ein intransitives Verb (normsprachlich *unë qeshë*, V. 761). Eindeutig aktivisch ist die Form in *s'e gjeçë* (V. 664) „ich fand sie nicht“.

impf. immer ohne das Affix *-te*, so daß sich eine mit dem Präsens gleichlautende Endung ergibt (*t'arrin* „(er) käme“, V. 432). Ob das ohne Ausnahme auch für den Indikativ Impf. gilt, läßt sich auf Grund des seltenen Vorkommens von Imperfektformen schwer entscheiden⁷⁰).

Altes [l'] ist nur in *kër-malë* (V. 586, 659) erhalten, und altes *kl, gl* erscheint immer als /k/, /g/. Besonders dieser Umstand läßt uns Zweifel daran hegen, daß wir es mit reinem Çamisch aus *Kyçykyk* Heimatstadt Konispol zu tun haben.

Das Metrum ist eindeutig syllabisch, und zwar mit 8 Silben pro *misra* bzw. (Halb-)Vers. Die Fälle, in denen die Edition von *Myderrizi* (*Buletin për shkencat shoqërore*, 1957, No 1, S. 253—278) Abweichungen vom Achtsilbler erkennen läßt, erweisen sich beim Vergleich mit der Handschrift durchweg als Entzifferungs- bzw. Druckfehler⁷¹). Unklar und vielleicht emendationsbedürftig ist der Vers 846 mit dem nirgends belegten Wort *dudli* (< *dūd* „Maulbeerbaum; Rauch“?)⁷²).

⁷⁰) Die meisten Imperfektformen sind durch Umlaute oder andere Merkmale hinreichend identifiziert: *duaj* (18, 624) „(er) wollte“, *doj* (352, 492, 578, 628), *ish* „(er) war“ (417), *ip* „(er) gab“ (784), *kish* „(er) hatte“ (850), *thuj* „(er) sagte“ (125). Unklar ist, ob *i shëron* (V. 608) Impf. sein soll. Im Vers davor (V. 607) steht *vinë, shinë* „(sie) kamen, verkauften“, was wir als 3. p.pl. impf. act. lesen, so daß für *shëron* auch Imperfektbedeutung wahrscheinlich ist. In V. 611 steht *vinë i thonë*, wo Präsensbedeutung zu vermuten ist.

⁷¹) Einer der wenigen Verse, die bei O. Myderrizi (Erveheja ...) und in unserer Entzifferung nur auf sieben Silben kommen, ist 731: *tjatrë veç Ervehesë*. Nach dem Schriftbild darf man hier nicht *veçë* lesen. V. 635 wird erst dann zu kurz, wenn man Myderrizis Lesart nach der HS verbessert: es steht da *dhe sa dobi du'atë* „und wieviel Nutzen die Gebete“. Myderrizi las *s'kanë* für *sa*, und stellt damit den Sinn auf den Kopf: die Gebete haben keinen Nutzen! Man sollte am besten *do bij* lesen, und dann würde der Vers folgenden Sinn geben: „Und wieviel ich auch bete, Gott würde sie nicht annehmen (erhören)“. Dann hätte man auch eine Handhabe, ein *të* zu interpolieren, das freilich in der HS fehlt: *dhe sa do të bij du'atë*.

⁷²) In V. 281 schreibt O. Myderrizi (Erveheja ...) *Na kish*, während die HS deutlich *Ma kish* zeigt. In V. 460 lesen wir deutlich *ndo* statt *do*, was aber die Silbenzahl nicht tangiert. In V. 282 lesen wir *perdetë* „die Vorhänge“ statt des Phantomworts *prete* bei Myderrizi, so daß der Vers 8 Silben erhält. In V. 111 lesen wir *lipire palo murtati* „... alter Schurke“, was zugegebenermaßen wenig Sinn ergibt. Aber die Lesart *lierë palo murtati*, die Myderrizi anbietet, ist auch nicht zweckmäßiger, sofern es sich bei *lierë* um pt.pf. von *lyenj* „schmier“ handeln soll. Eine Fußnote fehlt an der Stelle in der Edition von 1957. Die einzige Lese-Alternative, die die Vokalisation des Wortes zuläßt, wäre *lipjerë*, wobei wir auf *Kesre, p, Ye* bestehen!

Wenn *ma* (V. 281) in der Handschrift nicht das Ergebnis einer Verschreibung darstellt, dann muß im Formenregister neben die Pronominalform „mir es“ noch *ma* als Konjunktion „aber“ eingefügt werden.

Die Reime folgen, wie schon erwähnt, ausnahmslos dem Schema ABAB. Daß es sich nicht um ein syllabo-tonisches Metrum handelt, ergibt sich aus zahlreichen Reimen vom Typus *bënetë — vërtëtë, dúhetë — përpjëtë*. Daher kann man auch aus dem Metrum keine Schlüsse auf die Betonung der Vokalfolgen *ua, ie* ziehen (Reimtypus: *barrë — digjuarë, gjallë — suallë*). Als bloße Assonanz muß das Reimpaar *radhë — faqebardhë* (V. 530, 532) gelten.

Von insgesamt 494 Wortformen, die einen Reim bilden, entfallen 194 auf solche orientalischen Ursprungs und 300 auf albanische Wörter (einschließlich der recht häufigen Gräzismen). Das entspricht einem Anteil von 39% der Orientalismen an den Reimen. Es ist nun keineswegs so, daß nur orientalische Wörter untereinander, die albanischen wiederum untereinander reimten. Auch sind nicht alle Reime grammatisch (*-uarë — -uarë*), ja nicht einmal gilt die Regel, daß gleiche Wortarten ausschließlich untereinander reimten. Ferner sind nicht alle Reime in dem Sinne orthographisch, daß bei den Reimen das Schriftbild in arab. Buchstaben völlig übereinstimmt. Sehen wir uns Beispiele an:

<i>devlet(i)</i>	—	<i>memleqet(i)</i>	(V.585, 587)
<i>sahat(i)</i>	—	<i>murat(i)</i>	(V.69, 71)
<i>vilajet</i>	—	<i>vërtet</i>	(V.177, 179)
<i>Islam</i>	—	<i>kam</i>	(V.457, 459)
<i>Allahu</i>	—	<i>gjYnahu</i>	(V.809, 811)
<i>masllahatë</i>	—	<i>patë</i>	(V.446, 448)
<i>nasihat</i>	—	<i>sahat</i>	(V.137, 139)
<i>çallëstisa</i>	—	<i>bitisa</i>	(V.122, 124)
<i>kunati</i>	—	<i>murtati</i>	(V.109, 111)
<i>mirë</i>	—	<i>fiqirrë</i>	(V.750, 752)
<i>qarë</i>	—	<i>hanxharrë</i>	(V.322, 324)
<i>parë</i>	—	<i>pazarrë</i>	(V.482, 484)
<i>xhYmert</i>	—	<i>humbet</i>	(V.257, 259)

Die eingeklammerten (i) bei *devlet(i)*, *sahat(i)* usw. sind als „Izafet-i“ geschrieben, nicht mit *Ye*. Bei *memleqet(i)* (V. 587) ist *Kesre* weggelassen, so daß sich allein aus dem Reim die Lesung von *i* im Auslaut ergibt. *Islam*, *kam* ist ein schönes Beispiel für den Reim von Substantiv und Verb. Unorthographisch sind die übrigen, wenn man mehr als den letzten Buchstaben berücksichtigt. Bei *fiqirrë*, *hanxharrë*, *pazarrë* ist durch *Tešdid* deutlich die Verdopplung des *r* markiert, so daß sich sogar ein auch lautlich nicht ganz korrekter Reim ergibt. Bei *murat(i)* und *murtati* liegt ein unorthographischer Reim vor, weil im Osmanischen hier *Dal* im Auslaut steht; die Treue gegenüber der Orthographie der Ausgangssprache geht also über die tatsächliche Lautung im Albanischen! *Xhumert — humbet* müssen wir als bloße Assonanz werten, sofern *xhumert* (tü. *cömert*) tatsächlich so ausge-

sprochen wird, wie es das Schriftbild nahelegt und *Myderrizi* transkribiert hat.

Unter Einschluß der Wörter *ati* „das Pferd“ (V. 209) und *gjidi* „du ...“ (V. 328), die erst nach Zusammenstellung des Formenregisters als Turzismen erkannt wurden, enthält das Gedicht insgesamt 232 orientalische Lexeme gegenüber 393 alb. Wörtern (einschließlich Gräzismen). Das sind 37%, und der Betrag weicht nicht sehr von dem Anteil der Orientalismen an den Reimen ab, den wir bereits ermittelt haben. Demnach sind die Reime ähnlich proportioniert wie der Gesamtwortschatz; und damit entfällt das Argument, die Albaner hätten orientalische Wörter nehmen müssen, weil ihr eigener Wortschatz zum Reimen nicht ausreichend entwickelt gewesen sei. Ebenso läßt sich durch einen Blick ins Register das Argument entkräften, die Albaner hätten überhaupt die orientalischen Wörter nötig gehabt, um sich dichterisch auszudrücken. Denn in vielen Fällen stoßen wir rasch auf Synonyme, die die Turzismen hätten ersetzen können — wenn der Dichter gewollt hätte. Nehmen wir ein paar Beispiele.

bitisa (V. 124)	— sos, mbarove
çallëstisa (V. 122)	— munda
delikallija (V. 777, 814)	— levend
fetvaja (V. 194)	— gjikim
fukaranë (V. 494)	— i mjerë
gjemia (V. 535)	— karavi
ilaçetë (V. 773)	— alfira
jaranë (V. 572)	— plagëtë
inandisi (V. 358)	— besove
silahnë (V. 544)	— armë
xhanë (V. 435, 496)	— shpirt, jetë, zojë
Ylqeja (V. 579, 591)	— vend, njeriz

In einigen Fällen stehen keine deutlichen Synonyme im Text, aber es läßt sich ohne weiteres auf deren Vorhandensein in der Sprache schließen. So setzt *përsëriti* (V. 44) das Adverb *përsëri* statt *gjene* „wieder, erneut“ voraus. Von *nderove* (V. 262) läßt sich auf *nder* statt *erzinë* „die Ehre“ schließen. Ob *çYnqë* „nachdem, weil“ und *hiç* „nichts“ hätten ersetzt werden können, ist nicht deutlich. *Mbase*, *sepse*; *asgjë* sind aber aus Elementen zusammengesetzt, die in der „Erveheja“ vorliegen. Dies alles läßt keine andere Deutung zu, als daß ein Stilwille am Werk war, der genau das Gegenteil von dem für ästhetisch wertvoll hielt, was der Generation der *Rilindja*-Leute rd. 60 Jahre später als gut und teuer galt.

Bei den Reimen waren die orientalischen Wörter mit 39% nur um 2% stärker vertreten als im Gesamtbestand des Wortschatzes der *Erveheja*. Dies ist deshalb erstaunlich, weil ja unter den echt albanischen eine ganze

Menge ist, die wenig Aussagekraft besitzt und daher für eine herausgehobene Position wie einen Versschluß kaum in Frage kommt. Mit Präpositionen, Adverbien, Konjunktionen usw. wird man ja kaum Reime bilden.

Wenn wir uns nun einer weiteren Ebene des Textes zuwenden, dann müssen wir zunächst feststellen, daß sog. *Ornatus*, also rhetorischer Schmuck der dichterischen Rede, kaum darin zu bemerken ist. Folgerichtig finden wir fast gar keine echten Epithete, d.h. Adjektive, die als schmückende Beiwörter den Text einerseits aufblähen, andererseits der Personencharakteristik dienen könnten. Zweimal kommt *të mjerënë Ervehenë* vor (V. 192, 499), womit ein gewisses Stereotyp („die arme Erveheja“) getroffen ist. Mehr als zweimaliges Vorkommen verzeichnen wir nur bei *bukurë* „schön“ (V. 16, 118, 594), aber keineswegs als Epitheta zur Titelheldin!

Wir wenden uns daher den spärlichen Attributen und Prädikatsnomen sowie den Vergleichen zu, weil sie einen gewissen Aufschluß über die dichterische Machart gewähren. Dabei fielen uns nur 33 Wendungen auf (Mehrfachvorkommen inbegriffen), was bei einem Text von 856 Versen recht wenig ist. Man kann also dem Gattungsbegriff „Vers-Novelle“, wie er üblicherweise in den Literaturgeschichten steht, nur beipflichten, denn dem Poem „Erveheja“ fehlt jede epische Ausschmückung.

Die mehrfach vorkommenden Attribute und Prädikatsnomen lassen sich in Antonym-Gruppen zusammenstellen, die die spartanisch einfache Faktur des Textes deutlich vor Augen führen.

(<i>të</i>) <i>ndirë</i> „schmutzig“ (V. 88, 268)	(<i>të</i>) <i>pastruarë</i> „sauber“ (163, 654)
(<i>i</i>) <i>pabesë</i> „ruchlos“ (84, 328)	<i>endershurë</i> „ehrbär“ (14)
<i>din-i batile</i> „gottlos“ (338)	<i>e urtë, akil</i> „brav, klug“ (V. 7)
<i>i marrë</i> „verrückt“ (V. 461)	<i>mbledh mende (fiqirrë)</i> „besonnen sein“ (sehr häufig)

Hervorgehoben haben wir die orientalischen Ausdrücke, die an den betriebspersoncharakterisierenden Textstellen vorkommen, und es sind wiederum, wie bei den Reimen, erstaunlich wenige. Denen gesellen sich auch nur noch *meshur* (13) „berühmt“, *mamur* (15, 596) „gedeihlich, blühend“, *në nazar* (17) „angesehen“ hinzu, wenn wir uns auf die Adjektive und attributiven Wendungen beziehen, die sich in kein Antonymschema fassen lassen. Sobald der Text etwas von seinem lapidaren Charakter abstreift, verstärkt sich der Eindruck des Makkaronismus:

Zuri udhënë dervenë / me silloji të qederit (V. 381f.)

„Sie machte sich auf die Landstraße mit Gedanken der Bitternis“

Ähnlich knapp ist die Ausbeute an Orientalismen bei der Auswertung der Vergleiche und Redensarten. Wir lesen

- posi hëna* „wie der Mond“ (V. 12)
si qirinë „wie Wachs“ (72)
si lugati dhezurë „wie der Werwolf entflammt“ (80)
posi ksifteri „wie ein Falke“ (210)
s'kish shoqe „sie war ohnegleichen“ (10)
ajnesi veli-ullah „wie eine Heilige, die Heiligkeit selbst“ (643).

Wenn man sich auf das Gut:Böse-Schema der Epitheta erst einmal eingelassen hat, weiß man jetzt sogleich, von wem die Rede ist: alle Männer sind lüstern und gottlos, sobald sie leichtes Spiel wittern. Tugendhaft ist nur Erveheja; daher muß sich „wie der Mond“ auf die Frau, „wie der Falke“ auf einen umherschweifenden Mann beziehen. Und Erveheja schließlich wird mit dem einen ganzen Vers füllenden *tü*. Ausdruck *aynesi*... geehrt, und der Vers reimt auf *niqah* (V. 641) „Ehe“.

Damit wollen wir diesen Teil der Untersuchung abschließen und halten fest, daß sich in keinem einzigen Bereich der Poetik und Rhetorik eine zwingende Notwendigkeit ermitteln ließ, den Text mit orientalischen Wörtern zu überladen. Weder haben wir ein auf graphische Gegebenheiten gegründetes metrisches Schema (sog. quantifizierende Metrik), noch orthographische (statt lautlicher) Reime, noch Stereotypen aus der orientalischen Poesie ermittelt, die an die Verwendung bestimmter Vokabeln gebunden wären. Mit dem alb. Wortschatz einschließlich der im Toskischen nicht ungewöhnlichen Gräzismen (*zojî, sillojî* u. ä.) ließ sich alles gut zum Ausdruck bringen, was der Dichter zu sagen hat. Tatsächlich aber finden wir mit 37% die Orientalismen zwar statistisch nicht in der Überzahl, aber an den gedanklich zentralen Stellen des Textes plaziert: nicht im Dekor, sondern im Kern der Handlung.

Gjene s'mund që të bën karar, Wieder konnte er sich nicht **entschließen**,
nga zemëra psherëtit, seufzte von Herzen
tek vëllaj u kthe tekrrar kehrte **wieder** zum Bruder zurück,
rixhanë ja përtëriti. wiederholte seine Bitte.

I bën rixha dike qarë: Er **bittet** ihn unter Tränen
 „**Amanet të lë shtëpinë!**“ „Ich **vertraue** dir das Haus **an!**“
Erdhi vakti për të ndarë, Die **Zeit** kam, Abschied zu nehmen,
s'mun të mban paraponinë. er konnte dem Wehklagen nicht Einhalt
 (V. 41—48) gebieten.

3.3 Die „Erveheja“ in der Bearbeitung von Jani Vreto

In den Literaturgeschichten wird gewöhnlich das wiederholt, was *Jani Vreto* seinerzeit im Vorwort seiner Ausgabe (Bukarest 1888) mitgeteilt hatte⁷³), und zwar daß die „Erveheja“ von *Muhamet Çami* unvollendet gelassen worden sei und daß *Hajdar* aus Gjirokastra (!) sie abgeschlossen habe. Wir werden vermutlich nie imstande sein, die Überlieferungslücke von *Çami* bis *Vreto* an Hand von Dokumenten zu schließen, aber an Hand der uns vorliegenden Texte lassen sich Aussagen von hoher Zuverlässigkeit treffen.

Wie bisher schon deutlich wurde, stützen wir uns auf die Handschrift III F 36 aus der Tiranaer Nationalbibliothek und den Abdruck beider Fassungen von 1957. Die Handschrift wurde von *Myderrizi* und später von *Shuteriqi* auf etwa 1820 datiert, kann aber auch jünger sein. Daß vermutlich eine weitere HS in Tirana vorhanden ist, wurde schon erwähnt. Die Behauptung, *Çami* habe den Text der „Erveheja“ nicht beendet, läßt sich an o.g. HS nicht bestätigen, denn die Vers-Novelle ist darin abgeschlossen. Freilich muß darauf hingewiesen werden, daß die letzten 3 Seiten des Textes in arab. Buchstaben nicht an S. 133 in der HS anschließen, sondern auf S. 170—168 (rückwärts paginiert) stehen. Daß dieser Teil von einem anderen Schreiber sein sollte als der Anfang, ist nicht recht einzusehen, denn die Handschrift sieht gleich aus, nur sind die Zeilen jetzt gedrängter geschrieben⁷⁴). Der Text beginnt auf S. 170 mit dem Vers *Edhe i foli sulltanit* (V. 693), und die weitreichenden Umarbeitungen, die stattgefunden haben müssen, betreffen die Seiten bzw. Verse davor. Die Echtheit der letzten drei Seiten anzuzweifeln nützt also wenig bei der Aufklärung der Fragen, die wir in Angriff nehmen. Solange eine zweite arabisch geschriebene Handschrift der „Erveheja“ nicht gefunden und analysiert ist, gehen wir davon aus, daß die uns vorliegende die Fassung ist, die vom Dichter beendet wurde, und daß alle Abweichungen davon irgendwann im Zeitraum zwischen 1820 und 1888 erfolgt sind. Das einzige Dokument, an Hand dessen die Abweichungen bestimmt werden können, ist die Druckausgabe bzw. ein zuverlässiger Nachdruck davon. Wir vermuten, daß in Einzelheiten *Myderrizis* Nachdruck Fehler enthält — z.B. auf S. 253 (V. 2) *morevet* statt

⁷³) Vgl. Filip Fishta in: *Shkrimtarët shqiptarë. Pjesa I*. Tirana: Botim i Ministris s'Arsimi 1941, S. 102f. Einen Auszug aus *Vretos* Vorwort bietet Fishta ibidem, S. 104f. Den Schluß nach *Hajdar*, der in der HS III F 36 fehlt, liefert er ibidem S. 106.

⁷⁴) Es wäre natürlich möglich, daß die HS III F 36 komplett von einem Nachdichter aus Gjirokastra angefertigt wurde. Das könnte auch erklären, warum darin so wenig eindeutig çamische Mundartformen vorkommen. Zurückweisen müssen wir nur die Ansicht, S. 146—133 stamme von anderer Hand als S. 170—168.

motevet — *zemanëra* —, arbeiten aber notgedrungen doch damit⁷⁵). Da alle Angaben bezüglich des *Hajdar* aus Gjirokastra nicht nachprüfbar sind, schreiben wir die Textgestalt, wie sie im Druck von 1888 herausgegeben wurde, dem *Jani Vreto* zu. Diese Unsicherheitsfaktoren im Auge behaltend schreiten wir zur Bestimmung der hauptsächlichen Umarbeitungsmerkmale.

Daß die bewußte Handschrift von *Kyçyku* stammt bzw. den von ihm verfaßten Text wiedergibt, schließen wir aus den beiden letzten „Strophen“ (Doppel-Beyt), die lauten:

<i>Hiqajeti u mbarua</i>	Die Geschichte ist zu Ende
<i>që kish gjithë këta derte;</i>	die all diese Plagen enthielt;
<i>Muhamedi u mendua,</i>	Mohammed dachte nach,
<i>shqip i foli dhe me bejte.</i>	sprach albanisch und in Versen.
<i>Shqip me bejte që i foli,</i>	Albanisch in Versen sprach er,
<i>ta digjojn'ata që z'dinë;</i>	daß die, die es nicht wissen, hören.
<i>bërnda ngaha Konispoli</i>	in Çuçat von Konispoli
<i>në Çuçat e ka shtëpinë.</i>	ist er zu Hause.
(V. 849—856)	

Damit ist sozusagen das „Copyright“ Teil des Gedicht-Textes, wie es in der damaligen Zeit nicht unüblich war. Bezeichnenderweise fehlt dieser Schluß bei *Vreto* ganz.

Die Fassung von 1888 enthält 884 Verse, diejenige unserer HS — 856. Nun könnte man meinen, die Differenz von 28 Versen bzw. 7 Strophen deute an, daß *Vreto* nur den Text ergänzt habe. In Wahrheit aber zeigt sich beim eingehenden Textvergleich, daß *Vreto* an fünf Stellen die Vorlage kürzte, an acht Stellen um eine Strophe ausführlicher ist, eine Strophe um rd. 70 Verse nach hinten versetzte und schließlich an fünf Stellen ganz umfangreiche Umarbeitungen vornahm. Dazu gehört auch die Abänderung des Schlusses, wobei die Weglassung von 8 Versen nur ein Aspekt ist. Da wir hier die „Erveheja“ nicht umfassend analysieren können, konzentrieren wir uns auf die Umarbeitungen. Sie machen nämlich deutlich, daß wir es kei-

⁷⁵) Mit Sicherheit hat O. Myderrizi die Strophen 222—226 aus *Vretos* Druck von 1888 ausgelassen, denn sein Abdruck umfaßt nur 221 Strophen in der rechten Spalte. Strophe 225—226 druckt Fishta (loc. cit., S. 107) ab. Darin sind alle Urheber aufgezählt: *Mehmet Çami* (*Hajdar* schreibt *Muhameti* wie in unserer HS), *Hodo Kastri* (= *Hajdar Gjirokastriti*) und *Vreto* selbst. Aus *Fishtas* Dokumentation ergibt sich, daß *Hajdar* Strophe 214 unserer HS weggelassen und dann 5 weitere hinzugefügt hat. Es heißt dort aber in diesem Zusatz, daß 3 Viertel (*hişşe*) von *Muhamet Çami* und 1 Viertel (*një hise*) von *Hajdar* stamme. Dieses Verhältnis von 3:1 der Textpartien kann nicht stimmen, wenn wir die Länge der HS III F 36 mit der Fassung *Vreto*-Myderrizi vergleichen. *Hajdar* kann nicht noch 25% hinzugefügt haben, wenn unsere HS den Zustand vor seiner Bearbeitung darstellt und er nicht gleichzeitig etwas weggelassen hat.

neswegs bloß mit der „Säuberung“ des Wortschatzes zu tun haben; vielmehr ist die literarische Substanz tangiert, und daß dabei ein von „Barbarismen“ nahezu freier Text herausgekommen ist, stellt nur ein vordergründiges Ergebnis dar.

Myderrizi druckte 1957 den Text so ab, daß links die „Original“-Fassung, rechts die Bearbeitung steht. Nur, die Strophen entsprechen sich von S. 254 an überhaupt nicht mehr, so daß der Effekt dieses Drucks in zwei Spalten völlig ins Leere geht. Um dies zu korrigieren, haben wir den Text zerschnitten und jeweils die einander entsprechenden Strophen gegenübergestellt, ohne die Reihenfolge zu berühren. Daher ergeben sich in der neuen Konkordanz Lücken, mal links (wenn *Vreto* ausführlicher ist), mal rechts (wenn *Vreto* radikal die Vorlage verstümmelt). Den Gang der Handlung, die Fabel, hat er nicht verfälscht; aber in nahezu allen ästhetischen Qualitäten paßt er das Gedicht dem Zeitgeschmack an. Wir wollen nun umgekehrt aus der Umarbeitung eben diesen Zeitgeschmack induktiv herausarbeiten.

Wäre es *Vreto* nur um Sprachreinheit gegangen, dann hätte es vollständig genügt, wenn er, wie wir es tatsächlich antreffen, einzelne Wörter ausgetauscht hätte. Wir lesen *mbëreti* „der König“ für *sulltani*, *shërbëtuar* „Dienner“ für *hizmetqar*, *gjykatore* „Gericht“ für *mahqeme/mehqeme*⁷⁶). In diesen Fällen weicht die Silbenzahl der ausgetauschten Wörter nicht einmal sehr ab, so daß gar keine metrisch bedingten Eingriffe in den Versbau erforderlich gewesen wären. *Delikallija* „Ritter“ ist freilich länger als *bujari*, und *mahqemë* kürzer als *gjykatore*; aber damit wäre ein geschickter Versemacher leicht fertig geworden, zumal das Albanische mit seinen kurzen Strukturwörtern hier genug Handhabe zur Manipulation bietet.

Schwieriger ist es schon, orientalische Reimwörter durch „albanische“ zu ersetzen, denn hier zieht die eine Änderung gleich eine weitere nach sich. Wir finden in V. 35 *Ty, vëlla, besë të zuna* „Dir, Bruder, nahm ich das Versprechen ab“, was *dhe tek ti u bëçë emin* (V. V. 31) entspricht. *Vreto* führt mit *zuna* (*zura*) einen Gegismus ein, und wir bemerken das noch an anderer Stelle, z.B. V. 878 (*Që pam ne me sy këtunë*). Oder handelt es sich im letzten Fall um ein verlängertes *këtu* „hier“? Jedenfalls reimen *zuna* auf *puna* und *këtunë* auf *punë*. Vermerken sollten wir auch, daß durch die Ersetzung von *u bëçë emin* „ich habe dich beauftragt, ich habe dir anvertraut“ durch *zuna besë* „ich habe dir das Treuegelöbnis abgenommen“ eine neue Tonart in das Gedicht kommt: *besa* ist eine nationale Devise, und die fehlt bei *Kyçyku-Çami* noch völlig.

⁷⁶) In der Umschrift bleibe ich nahe an der Vokalisierung der Turzismen, die New Redhouse (1979) bietet. Im vorliegenden Falle schreibt O. Myderrizi *mehqeme* trotz *h*, und bei *hizmetqar* läßt er immer das *t* aus, obwohl es im Text steht. Vermutlich entspricht seine Lesart besser der alb. Aussprache. — Für kurzes /y/ setzt Myderrizi immer *u*, ich hingegen *Y*. Es ist nämlich nicht sicher, ob jedes *tü. ü* in der HS als *u* gelesen werden sollte, zumal wenn es sich gar nicht um reines Tschamisch handelt.

Etwas anders gelagert ist der Fall von Strophe 4, wo *Vreto* mit zwei orientalischen Reimen fertigwerden mußte, aber gleich alle vier Reime austauschte:

<i>Bukurinë e kish mesh-hur</i>	<i>Me bukuri me mënt shumë</i>
<i>fort qe një zonj'e ndershurë;</i>	<i>Fort qe një zonjë e lëvduarë,</i>
<i>burrën'e kish bënë mamur</i>	<i>Me xhdo fjal' e me xhdo punë</i>
<i>dhe me huje të bukurë.</i>	<i>Burrën e kishte nderuarë.</i>

(V. 13—16)

Wir übersetzen die Fassung von 1820: „Sie hatte eine berühmte Schönheit, war eine sehr ehrbare Frau; ihren Mann hatte sie aufblühen lassen und mit schöner Gesittung.“ Die Anmerkung des Herausgebers besagt, daß *mamur* < tü. *ma^hmūr* „reich“ bedeute, hier aber „glücklich“, und wer der Besitzer der schönen „*huje*“ sei, bleibt unerklärt. In unserer Übersetzung gehen wir davon aus, daß Erveheja ihren Mann mit positiven Eigenschaften (*mamur*, *huje*) versehen hatte, aber es könnte auch sein, daß *huje të bukurë* „gefälliger Charakter“ sich noch auf Erveheja bezieht. Wie dem auch sei, *Vretos* Fassung besagt:

„Mit viel Schönheit und Verstand
war sie eine lobenswerte Frau,
mit jedem Wort und jeder Tat
hatte sie ihren Mann geehrt“.

Damit gewinnt die Charakterzeichnung von Erveheja einen Zug, der ihr in der Fassung von 1820 deshalb abgeht, weil darin kein einziger Mann als ehrenswert dargestellt ist: es sind alles mehr oder weniger Tiere, und nur des Propheten Gebot gebietet Erveheja die eheliche Treue! Wir meinen, daß die Fassung von 1888 hier die Person der Erveheja einem nationalen Ideal der albanischen Gesellschaft anpaßt, das besagt, daß der Mann Mittelpunkt der Familie sei. Alle positiven Eigenschaften, die eine Frau haben kann, leiten sich demnach davon ab, in welchem Maße sie dem Manne Ehre und Ansehen mehrt.

Wir bemerken bereits, daß die Analyse, die sich nicht von dem Vorurteil leiten läßt, alles Orientalische sei Zeugnis des Verfalls und der Verderbtheit, vor uns zwei recht konträr konzipierte Gedichte erstehen läßt. Wenden wir uns also ein paar markanten Stellen zu, wo *Vreto* sich bemüßigt fühlte, den Text seiner Vorlage weiter auszuspinnen und Einzelheiten hinzuzufügen. Da steht in Strophe 8, die in der Fassung von 1820 kein Gegenstück findet:

<i>Në qafë si gur mulliri,</i>	Tag und Nacht sollst du sein
<i>Të m'i gjëndesh natë e ditë,</i>	wie mit einem Mühlstein am Hals.
<i>Peshëzën e xhevahiri</i>	Hab Acht auf den Edelstein
<i>Të ma kesh si të di sitë.</i>	wie auf deine beiden Augen.

(V. 29—32)

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami)

Mit Interesse stellen wir fest, daß es ganz ohne Turzismen doch nicht abgeht, denn *Vreto* führt hier *xhevahir* „Juwel“ ein, was in der Vorlage nicht vorkommt. Wichtiger aber ist, daß er mit den beiden Vergleichen Mühlsstein = moralische Verantwortung, Juwel = Erveheja eine poetische Note in das Gedicht bringt, die der Fassung von 1820 völlig abgeht. Überdies ist „Juwel“ hier sogar eine Metapher, und von dieser rhetorischen Figur haben wir bei *Kyçyku* nicht ein einziges Beispiel finden können. Wir halten fest, daß die Vorlage ohne jeden Ornatus gestaltet ist, während die Bearbeitung Elemente des dichterischen Dekors einführt.

Die lapidare Ausdrucksweise der Urfassung wird durchweg in den Passagen ausgeschmückt, die *Vreto* hinzufügt. So steht im Vers 542 *rroba burrërishte veshi* „sie zog Männerkleidung an“ und bei *Vreto* lesen wir dann, um welche Kleider es sich handelte: albanische Ländlertracht selbstredend!

<i>Kësulë, tirq, gunë veshi</i>	Kappe, Filzhosen, Kotzen
<i>Si shërbëtuarë i falurë.</i>	zog sie an wie ein Knecht.

(V. 569 f.)

Wir könnten die Beispiele, die in diese Richtung gehen, weiter fortsetzen, müssen uns aber weitere Einzelheiten versagen. Generell gilt, daß *Vreto* sich in der Ausschmückung von Nebensächlichkeiten gefällt, wie es der epischen Dichtung zukommt, und dadurch verliert die „Erveheja“ den Novellencharakter, den die Literaturhistoriker an ihr so rühmen. Es sind Szenen ländlicher Idylle, die *Vreto* vor uns entfaltet. So steht in Vers 562 ursprünglich nur *zuri vënd atje më njanë* „sie nahm seitlich Platz“, und 1888 lesen wir:

<i>Ashtu dh'asaj i pëlqeu</i>	So gefiel ihr auch
<i>Një kopshtë mb'anë qytetit,</i>	ein Garten bei der Stadt,
<i>Shtëpi të vogëlë ngrehu</i>	So baute man auf Befehl
<i>Ashtu pas urdhrit mbëretit.</i>	des Königs ein Häuschen.

(V. 589—592)

Vom König umsorgt betet und heilt Erveheja in einer Hütte vor den Toren der Stadt, und Jung und Alt lieben sie (*i math i vogël' e duanë*, V. 604) — so stellt sich ein Mann der *Rilindja*-Zeit die tugendsame Frau im Glück vor.

Es erhebt sich nun dringend die Frage, welche Passagen der Fassung von 1820 *Vreto* denn ausgelassen habe. Dazu wenden wir uns den 5 großen Umarbeitungen zu. Die ersten beiden betreffen die Strafjustiz, und wir lesen in Vers 181 ff.:

<i>Qiti dhe shahit të rrerë</i>	Er brachte falsche Zeugen vor,
<i>që i pati paguarë</i>	die er bezahlt hatte,
<i>kadiu edhe të tjerë</i>	um den Kadi und die anderen
<i>mahsus për të besuarë.</i>	besonders zu beeinflussen.

<p><i>Dhe haqimi kur e digjoi e vështroi meselenë, dhe më huzurtë i dërgoi:⁷⁷⁾ „Ecë ta bini kahpenë!“ (V. 181—188)</i></p>	<p>Und als der Richter hörte und die Sache prüfte sandte er rasch (?) nach ihr: „Geht und bringt die Dirne!“</p>
---	--

Von diesem Textstück erscheint 1888 in V. 195 *Të cilët'i pat paguarë* „die er bezahlt hatte“ wieder, d.h. die Tatsache der Gerichtsverhandlung mit falschen Zeugen figuriert auch in der Bearbeitung, aber es ist kein *She-riats*-Gericht mehr!

In Vers 253 ff. steht:

*Po eja e bën merhamet
për riza të Perëndisë.
Mos e thua j ketë suhbet!
shejtani mos të ujdisë!*

*Se Allahu ishtë xhYmert,
një të mirë kush të binjë
për razi nukë ja humbet.
Zhdo njeri preps që ta dinjë.
(V. 253—260)*

Komm und laß Gnade walten
um Gottes willen.
Sag nicht dieses Wort,
Willige nicht dem Satan ein!

Denn Allah ist großherzig,
wer etwas Gutes tut,
geht mit seiner Einwilligung nicht zu-
grunde.
Jeder soll das wissen.

Dies sind Ervehejas Worte, die sie vor dem *Kadi* bzw. *Häkim* zu ihrer Verteidigung vorträgt, und wenn man die Verse aus dem Zusammenhang löst, dann gewinnen sie den Charakter einer religiösen Maxime. Diese Passage mußte aus der Bearbeitung 1888 gelöscht werden, weil die Nationalbewegung bereits den Islam hinter sich gelassen hatte. Im übrigen war *Vreto* natürlich auch orthodox, so daß die Motivation von hierher noch verstärkt wird. Demnach buchen wir einen Verlust an konkreter historischer Realität in bezug auf die Gerichtsbarkeit, und eine Retusche hinsichtlich des deutlich didaktisch-religiösen Charakters der Urfassung.

Nun könnte man meinen, die Verse seien deshalb berührt worden, weil sie vor Turzismen strotzen. Wir werden kurz das Gegenteil beweisen, denn der große Block IV der Textumarbeitung wird durch die Verse 573—596 bzw. 605—628 unterbrochen. Es handelt sich inhaltlich um die Stelle, wo Erveheja den „Sultan“ bzw. „König“ ablösen darf, was ja nur deshalb möglich ist, weil man sie für einen Mann hielt. In beiden Fassungen über-

⁷⁷⁾ Im Osmanischen bedeutet *huzurunda* „in seiner Gegenwart“, was aber im gegebenen Falle eher „auf der Stelle“ heißen sollte. Freilich kann *huzur* auch als *terminus technicus* „Audienz, Sitzung“ bedeuten, und so bleibt offen, wie man den Vers 187 lesen bzw. übersetzen sollte. Ein Blick in ein osmanisches Wörterbuch bringt natürlich nicht immer Erleuchtung in bezug auf die Bedeutung der Turzismen in einem Text aus der Provinz, da man mit Sinnverschiebungen rechnen muß.

einstimmend wird die Krankheit des Königs erzählt, und daß man den wohlthätigen Alten aus der Vorstadt zu seinem Nachfolger bestimmte.

Dhe si shkoi dica zaman,
devleti u bë sëmurë,
që nukë ju gjend dot derman
as që të shëroni kurrë.
[...]

U ngre foli dhe devleti,
xhevapn'ua dha Ylqesë,
*kabul bëni memleqeti*⁷⁸⁾
atë shejhun e teqesë.
(V. 573—6, 585—8)

U sëmur edhe mbëreti,
Ndë këmbë dot nukë ngrihej.
U plak, jetë më s'i mbeti,
s'ish punë të përterihej.
[...]

Dh'ata një gojësh i thonë:
„Duam'ay i mir'i kopshtit
„Pas teje të mbretëronjë
„M'uratë tënd'e të Zotit“.
(V. 605—8, 613—6)

Aus dem *shejhun'e teqesë* „der Alte vom Kloster“ ist der *mir'i kopshtit* „der Gute vom Garten“ geworden, was unsere Behauptung von der Ausdünnung der historischen Realität und der Idyllisierung oder märchenhaften Verniedlichung durch *Jani Vreto* bestätigt. Die oben hervorgehobenen Turzismen wurden also nicht einfach durch entsprechende alb. Wörter ersetzt, sondern beim Austausch der Vokabeln erfolgt gleichzeitig die Umdeutung des ganzen gedanklichen Gehalts.

Übrigens haben wir die Strophen verschoben, denn in der Fassung von 1820 schlägt der Sultan den Alten vom Kloster als seinen Nachfolger vor, während es bei *Vreto* in dem entsprechenden Vers heißt: *për atë njeri që zgjothtë* (V. 618) „für jenen Menschen, den IHR erwählt habt“. Auch das ist ein Element der *Rilindja*-Ideologie, die in der Idee des Wahlkönigtums gipfelt. Dafür war der Şeyh einer Tekke freilich untauglich.

Die Ideologie, die *Kyçyku* zum Rückgrat seines Gedichts macht, beinhaltet einen dank seiner Frömmigkeit den Menschen Wohltaten spendenden Sultan-Padischah — und das hat *Vreto* wiederum weggelassen, weil er anders akzentuiert. In V. 601—604 heißt es, nachdem Erveheja den Thron bestiegen hat, von ihr:

<i>Gjith'e muarrë haberrë:</i>	Alle vernahmen die Kunde:
<i>„Zoti na dha padishahnë!</i>	„Der Herr sandte uns einen Kaiser!
<i>„du'an'e bën menjëherë</i>	„Er spricht sofort ein Gebet
<i>„e shëron ibad-ullahnë.“</i>	„und heilt die Knechte Gottes.“

Erveheja wird so zur Verkörperung des Theokratie-Ideals, das bis heute im Nahen Osten immer wieder von neuem belebt wird, während *Vreto*

⁷⁸⁾ An dieser Stelle zeigt die HS auf *bëni* das erwähnte Zeichen für *ë*, weil man sonst *bini* „bringt“ lesen würde. Trotzdem verstehe ich den Sinn des Verses nicht. An sich müßte man erwarten: „die Regierung/das Reich akzeptiert diesen Alten vom Kloster“. Oder handelt es sich um Imp.pl. „macht!“?

mit seiner bereinigten Fassung nur einen Heilpraktiker auf dem Thron bietet.

Es ist daher jetzt schon fast überflüssig, noch auf die Änderung des Schlusses einzugehen. Am Ende der Audienz, bei der alle Übeltäter im Beisein des Ehemannes ihre Schandtaten eingestanden haben, ohne zu wissen, wer sich unter dem Sultan verbirgt, fügt der Dichter wieder eine Sentenz ein:

<i>Ja, vështo një herë hiqmet</i>	Vernimm einmal die Weisheit,
<i>punërat'e Perëndisë,</i>	die Taten Gottes,
<i>hakënë njeri s'e humbet,</i>	der Mensch verliert sein Recht nicht,
<i>tYrku preps ta inandisë.</i>	der Muslim soll das glauben.
(V. 829—832)	

Die Stelle zeigt deutlich das Wort *türk* im Sinne von Mohammedaner, wie es dem volkstümlichen Gebrauch bei den Südslawen bis heute entspricht. Dies war aber 1888 aus verschiedenen Gründen untragbar geworden. Zum einen hatte *Osmanlı* seit den Reformen von 1839 als überkonfessionell gemeinter Begriff für den weltlichen Untertan des Sultans das Wort *türk* verdrängt, und zum andern war gerade wegen der Mehrdeutigkeit des Begriffs seine Verwendung in einem patriotischen Literaturwerk der Albaner höchstens noch mit negativen Konnotationen möglich. Bei *Kyçyku-Çami* aber steht in aller Unschuld, daß er den Untertanen des Kalifen die Größe und Barmherzigkeit Allahs vor Augen führen will, und wenige Strophen weiter bekennt sich derselbe *Kyçyku-Çami* dazu, auf Albanisch zu dichten (*shqip i foli dhe me bejte*, V. 852). Der Schluß des Gedichts zeigt in aller Deutlichkeit den Paradigmenwechsel, der in der intellektuellen Welt der Albaner in der Zeit von *Ali Pascha* bis *Abdül Hamid* stattgefunden hat.

Auslassungen und Ausschmückungen der Ausgabe Jani Vretos (1888) im Vergleich zur Handschrift III F 36 der Nationalbibliothek Tirana (um 1820) nach der Ausgabe Myderrizi (1957)

Versnummer		
1820		1888
1—28		1—28
—		29—32
29—180		33—184
I 181—188		—
—		185—200
189—252		201—264
II 253—260		—
—		265—272

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami)

264—380	273—392
—	393—396
381—424	397—440
<hr/>	
III 425—432	—
—	441—448
433—496	449—512
—	513—516
497—548	517—568
<hr/>	
IVa —	569—576
549—556	577—584
557—572	—
—	585—604
<hr/>	
573—596	605—628
<hr/>	
IVb —	629—632
597—620	—
621—628	633—644
—	641—660
629—644	661—676
—	677—680
645—696	681—732
697—700	—
701—708	733—740
709—712	—
713—716	741—744
717—724	—
725—736	745—756
—	757—764
737—772	765—800
773—776	— (nach hinten versetzt)
—	801—804
777—780	—
781—820	805—844
—	845—848 (vorne weggenommen)
821—836	—
837—840	849—852
—	853—856
841—844	857—860
<hr/>	
V 845—848	—
—	861—884
849—856	—

4. Schlußfolgerungen

Wir haben uns von der Hypothese leiten lassen, daß die Umarbeitung einem Stilwillen entspreche und daß die sprachliche „Verderbtheit“ auch nicht auf linguistische Prämissen zurückzuführen sei. Was wir herausgearbeitet haben, könnte nun dahingehend gedeutet werden, daß es nur den „gedanklichen Gehalt“ betreffe, also die Gesellschaftsform und ihren literarischen Ausdruck. In Wahrheit aber gibt es in einem Literaturwerk gar keine andere als die sprachliche Ebene; und nur die Gesichtspunkte, unter denen diese analysiert werden kann, sind verschieden. Ein so harmlos wirkender Vokabelaustausch wie *mbret* statt *sulltan* hat ebenso stilbildende Bedeutung wie Auswirkungen auf den „Inhalt“.

Es wurde sukzessive dargelegt, daß *Vreto* „poetische“ Ausdrucksweise liebt, durch Ausdünnung der Beschreibung gesellschaftlicher Realität märchenhafte Züge einführt, die Stellung der Frau und die Rolle des Königs verändert sowie alles spezifisch Islamische tilgt. Die Ersetzung von *Allahu* durch *Zoti*, *Perëndija*, von *dua* durch *urata* usw. nehmen dem Werk zumindest „Lokalkolorit“. Die Behauptung, *Vreto* habe nur die Wortschatzebene tangiert, wäre dann schlüssig, wenn in der Tat die Orientalisten nur dieselbe „Kolorit“ schaffende Funktion innehätten, wie es in westeuropäischen Abenteuerromanen bisweilen der Fall ist. Der Hinweis auf die dahinterstehende Philosophie aber beweist das Gegenteil: wer die Wörter wegnimmt, tilgt die orientalische Realität und ersetzt sie durch eine raumzeitlich undefinierte Traumwelt. In unserem Falle handelt es sich um die nationale Sonderstellung der Albaner, die damals keine Realität war, sondern erst Inhalt politischen Wollens. Die Abkehr von der gesellschaftlichen Realität kann also eine progressive Funktion haben, insofern Zukunft antizipiert wird.

Wir müssen demnach festhalten, daß beide Fassungen der „Erveheja“ außer der Fabel nahezu nichts gemein haben, weil sie in der Art der Präsentation („Stil“) ebenso wie in den beschriebenen Einzelheiten (Charakter, Institutionen) voneinander abweichen. Der Angelpunkt für die Wandlung ist außerliterarisch, aber Literatur als Mittel der Propaganda läßt sich von den Inhalten nicht trennen. Propagandaschriften — und daher „volkstümlich“, weil an das Volk adressiert — sind beide Fassungen, aber die Tendenz ist gegensätzlich. Wir behaupten, daß die Ausschmückung des Textes durch einen, wenn auch bescheidenen Ornatus mit der Volkstümelei einhergeht. Umgekehrt sind die realistischen Verfahren ebenso an die „böse“ orientalisches-feudale Gesellschaftsordnung wie an die Glaubenswelt des Islam gebunden.

Rätselhaft und erst in einer weiteren Studie zu klären bleibt in diesem Zusammenhang der Wandel in bezug auf die Darstellung der Frau. Nach unserem westlichen Klischee kann eine Moslem-Gesellschaft gar kein posi-

tives Bild von der sozialen Stellung der Frau entwerfen⁷⁹). Daß das zumindest für die Literatur nicht uneingeschränkt zutreffen kann, läßt ein Blick in Tausendundeine Nacht (*Alf layla wa-layla*) erkennen⁸⁰). Darin sind Stoffe von Indien über Persien bis Ägypten aufgenommen und zu einem Ganzen verwoben, das der Frau keineswegs eine passiv-duldende, nicht einmal eine gesellschaftlich total zurückgezogene Stellung zuweist. Erinnern wir uns, daß die Rahmenerzählung den blutrünstigen Schah davon abhalten soll, seiner Eifersucht bzw. gekränkten Eitelkeit freien Lauf zu lassen.

Wenn wir also meinen, in der Umarbeitung durch *Jani Vreto* sozusagen eine Patriarchalisierung des Frauenbildes feststellen zu können, dann muß geklärt werden, ob im Werk *Kyçyku-Çamis* ein orientalisches Stereotyp oder die Einzelleistung eines Albaners überliefert ist. Die geradezu albernen Auslassungen von *Filip Fishta*⁸¹) finden jedenfalls nicht in der HS, sondern höchstens in der Fassung des Gedichts von 1888 eine Stütze. Anschei-

⁷⁹) Ältere Arbeiten zum Bild der Frau in den orientalischen Literaturen wirken auf uns heute oft ungewollt komisch, so z.B. Johann Jakob Meyer: Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte. Leipzig: W. Heims 1915. 18, 440 S.

Einen Leckerbissen für die Titelaufnahme (Katalogisierung) stellt ein unter Pseudonym veröffentlichtes Werk von Max Rudolf Kaufmann dar: Bey Oghlu: Türkische Frauen. Ihr Leben im Harem und im Spiegel türkischer Erzählungen. München: Delphin 1916. 128 S. Ich fand das Buch unter Oghlu, Hassan Bey im Alphabetischen Katalog, obwohl S. 5f. leicht erkennen ließ, daß es sich um ein Pseudonym handelt. Diese Absonderlichkeit ist jetzt bibliographisch festgeschrieben in: Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1911—1965. München: Saur 1979. Bd. 96, S. 300.

⁸⁰) In deutscher Übersetzung kursieren im wesentlichen drei Fassungen, und zwar die Weilsche, auf der viele populäre Kurzfassungen beruhen, diejenige von Max Henning (Reclam's Universalbibliothek um 1900 in 24 Bänden) und die von Enno Littmann (Wiesbaden: Insel 1953. 6 Bände). Letztere enthält ausführliche Erklärungen zur Textgeschichte sowie einen Personen-Index mit Belegstellen aus den einzelnen Bänden. Bibliographisch muß man den Titel unter „Erzählungen“, „Märchen“ und „Tausend ...“ suchen, weil der Einheitsachtitel „Alf layla ...“ nicht zugrundegelegt wird.

1966 lieferte der Insel-Verlag mit einem Nachtragsband von Felix Tauer nach der HS in der Bodleian Library weitere „Erzählungen aus den Tausendundein Nächten“ (324 S.). Seinerzeit enthielt schon die Reclam'sche Ausgabe (1895 ff.) in den Bänden 18—24 Nachträge u. a. aus Hindi-Fassungen! Eine einzige „Original“-Version gibt es also nicht. Übrigens soll der arab. Titel nach tü. *Bin bir gece* formuliert worden sein und einfach „sehr viele“ bedeuten.

⁸¹) Dies gilt für die Vergleiche mit Tringa, der Figur aus Gjergj Fishtas „Lahuta e Malcis“, die Filip Fishta, loc. cit., S. 96—102 anstellt. Dabei hebt er auf *besa* und *ndera* (Treue, Ehre) ab, obwohl wir gesehen haben, daß die betr. Wörter in unserer HS gar nicht vorkommen. Da steht *din* bzw. *inandis* und *erzi-a!*

nend war 1941 die Handschrift *III F 36*, die ja einen Sammelband darstellt, der viele Gedichte enthält, noch nicht für die Forschung erschlossen.

Die maßgebliche Verschiebung der Gattungszugehörigkeit der „Erveheja“ ist nicht durch eine „Politisierung“ bewirkt worden, sondern ergibt sich vielmehr daraus, daß um 1820 noch der Islam propagiert werden sollte. Erst ein Menschenalter später zeichnet sich der Paradigmenwechsel bei den Albanern ab, für den wir die Umarbeitung durch *Jani Vreto* als Beweis herangezogen haben. Wenn wir nun generell die Bedeutung der „Aljamiado“-Literatur der Albaner im Rahmen der Nationalbewegung prüfen, dann müssen wir zunächst eingestehen, daß sich von der „Erveheja“ her nur negative Aussagen treffen lassen. Kein einziges rein technisch-poetisches Verfahren, das in der HS zum Tragen kommt, läßt sich nämlich aus den uns bekannten orientalischen Vorlagen ohne weiteres ableiten. Es bleibt nur das Faktum, daß die Moslems als einzige tatsächlich dichterische Kunstwerke in jener Zeit herstellten, während die Christen entweder in ihrer Muttersprache gar nichts dichteten — oder es blieb dank der Ungunst der Zeit nichts in den Archiven und Bibliotheken erhalten.

Shuteriqis Hinweise auf Elemente der *bejt*-Dichtung in der alb. Folklore sind zu vage, als daß man damit arbeiten könnte⁸²). Wir vermuten, daß die Kenntnis nicht der osmanisch-persischen Kunstdichtung, sondern der Trivalliteratur und der mündlichen Volkskunst weitere Aufschlüsse wird geben können. Innerhalb der „Hierarchie“ der Orientalen steht nämlich die Aljamiado-Dichtung der Albaner nicht neben *Firdousi* und *Hafiz*, *Bākī* oder *Na‘īmā*, sondern gehört zu den Geschichtenerzählern (*Rawzahwān*)⁸³) der Perser oder den *saz şairleri* (Unterhaltungsdichtern) der Türken. Und die genießen in den Handbüchern, auf die der Nicht-Orientalist angewiesen ist, keine ausführliche Darstellung. Wenn die Frage also offen bleibt, so liegt das weniger am Gegenstand, als am Stande der Forschung.

Positiv läßt sich nur feststellen, daß die Fabel der „Erveheja“ in der Nationalbewegung tatsächlich aufgenommen wurde. Weil wir aber gesehen haben, daß nahezu alle weiteren Aspekte des Werks eine grundlegende Umakzentuierung hinnehmen mußten, ist das Ergebnis unbefriedigend. Erst durch Reihenuntersuchungen an anderen literarischen Stoffen, die eindeutig orientalischer Herkunft sind, dann aber bei den Albanern verschiedene Nachdichtungen erfuhren, wird sich ermitteln lassen, was über das Medium der Aljamiado-Literatur an sowohl technischen als auch gedanklichen Elementen in der Nationalbewegung verwendet wurde. Wie bereits oben erwähnt, wären die diversen *Hadikats* („Gärten“) aus der Überliefe-

⁸²) Es wären komparatistische Einzelstudien erforderlich wie z.B. diejenige von R. Menéndez Pidal über das *zējel* (*zağal*) bei den Spaniern und Nordafrikanern, in: *Poesía árabe y poesía Europea con otros estudios de literatura medieval*. Madrid: Espasa-Calpe, 4. Aufl., 1955, S. 9—78 (Colección Austral 190).

⁸³) Vgl. A. Bombaci, op. cit., S. 257.

Die „Erveheja“ von Muhamet Kyçyku (Çami)

zung der Schiiten, die den Mord an Husayn zum Gegenstand haben, ein dankbares Objekt. Denn hier sind sowohl verschiedene Handschriften als auch eine bis heute populär gebliebene „nationalisierte“ Fassung, nämlich *Naim Frashëris* „Qerbelaja“ erhalten geblieben.

Letztlich muß aber der ganze Fundus des alb. „Volksguts“ auf orientalische Quellen hin untersucht werden, wie es seinerzeit schon *Hasan Kaleshi* angedeutet hat. Es geht dabei um die Frage, ob der Orient mit seinen beiden Kultur-„Etagen“, der Buchkultur und der mündlichen Volkskultur, mehr als nur Rohmaterial lieferte. Erst dann wird sich nämlich die Frage beantworten lassen, ob der alb. „Volkscharakter“, wie er im 19. Jh. von Intellektuellen herausstilisiert wurde, nur die Vorstellungswelt, die einer bestimmten sozialökonomischen Entwicklungsstufe entspricht, hypostasierte oder ob der gesamte gedankliche Überbau der *Rilindja* ein Importgut aus dem Westen darstellt, das einem von den gesellschaftlichen Voraussetzungen her noch orientalistisch-feudalen Land einfach aufgepfropft wurde.