

Fremdes in fremden Sprachen

Herausgegeben von

Brigitte Jostes und
Jürgen Trabant

Wilhelm Fink Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Volkswagen-Stiftung

Die Deutsche Bibliothek – CIP- Einheitsaufnahme

Fremdes in fremden Sprachen / Hrsg.: Brigitte Jostes ; Jürgen Trabant.
– München : Fink, 2001
(Übergänge ; Bd. 43)
ISBN 3-7705-3545-6

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 3-7705-3545-6
© 2001 Wilhelm Fink Verlag, München
Gesamtherstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhalt

JÜRGEN TRABANT / BRIGITTE JOSTES Vorwort	7
<i>I. In die Tiefe der Zeit ...</i>	
BERNHARD WALDENFELS Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie	19
WILFRIED NIPPEL Die „Barbaren“ aus der Sicht der Griechen	43
HANS GRÜNBERGER Barbaren im Diskurs der Humanisten des 16. Jahrhunderts	57
THOMAS BAUER Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache	85
<i>II. In die Weite des Raums ...</i>	
EKKEHARD KÖNIG / PETER SIEMUND Identität und Alterität: Zur Semantik von <i>fremd</i> und ähnlichen Ausdrücken	109
NORBERT BORETZKY Eigenes und Fremdes im Romani	131
SIEGFRIED TORNOW Fremd in Osteuropa	151
GIANGUIDO MANZELLI Fremde in den uralischen Sprachen zwischen Gastlichkeit und Feindschaft	157

MAHAMANE L. ABDOULAYE / ELHADJI ARI AWAGANA
Verhaltensweisen gegenüber dem Fremden in vier Sprachen
der Sahelzone: Hausa, Kanuri, Songhay-Zarma, Fula 179

VIKTORIA ESCHBACH-SZABO
Das Fremde auf den fernen japanischen Inseln 205

III. Auf welchen Wegen?

THOMAS STOLZ / MARÍA MARTÍNEZ FONTDEVILA /
ANNA SABATER FUENTES
Global Fremd – Eine Tour durch die weltweite Fremde 229

BRIGITTE JOSTES
Fremdes als Gegenstand des vergleichenden
Sprachstudiums 245

Die Autoren 270

THOMAS BAUER

Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache

1. Fremdheitserfahrungen in der arabisch-islamischen Kultur

Die Erfahrung der Fremdheit kann dem Menschen auf zwei prinzipiell verschiedene Arten begegnen, je nachdem, ob einem das als fremd Empfundene als Objekt entgegentritt oder ob man sich selbst als fremd erlebt. Ich werde beide Erlebnisweisen von Fremdheit im folgenden als „objektive“ bzw. „subjektive“ (im nichtterminologischen Sinn) Fremdheitserfahrung bezeichnen. Von „objektiver“ Fremdheit spreche ich mithin dann, wenn man mit Fremden konfrontiert wird, was am häufigsten dann geschieht, wenn Fremde von Außen in den Bereich des Eigenen hereinkommen, oder wenn man das Bedürfnis verspürt, ein fremdes Außen vom vertrauten Eigenen abzugrenzen. Dagegen fühlt man sich im Falle der „subjektiven“ Fremdheitserfahrung selbst als Fremder.

Beide Erfahrungen sind wohl Angehörigen aller Kulturen vertraut, doch zeigt sich im Kulturvergleich rasch, daß in unterschiedlichen Kulturen diesen beiden Arten des Fremdheitserlebens ein jeweils sehr unterschiedlicher Stellenwert eingeräumt wird. Ganz ohne Zweifel hat unsere abendländische Kultur seit alters den außerhalb ihrer Grenzen existierenden oder von außen hereinkommenden Fremden ein im Vergleich zu den meisten anderen Kulturen ganz ungewöhnlich starkes Interesse entgegengebracht, und in der Gegenwart hat sich diese Tendenz wohl noch verstärkt. So wird zum einen durch den Ferntourismus und wohl mehr noch durch die Konfrontation mit Immigranten aus ärmeren Weltgegenden die Aufmerksamkeit für den Fremden als Objekt noch verstärkt, während andererseits die Globalisierung des westlichen Lebensstils und die modernen Reisemöglichkeiten eine „subjektive“ Fremdheitserfahrung für den wohlhabenden Angehörigen der westlichen Kultur kaum mehr entstehen lassen.

Ganz anders, ja im Grunde genau andersherum, verhält bzw. verhielt es sich in der Kultur des Islams, wobei sich die folgenden Ausführungen auf die Situation in der vormodernen islamischen Kultur in ihrer nachformativen Epoche beschränken, also etwa den Zeitraum vom 9. Jahrhundert bis zur Osmanenzeit (ab etwa 1500) abdecken und hier wiederum nur das Schrifttum in arabischer Sprache berücksichtigen. In den Diskursen dieser Kultur spielt, wie sich zeigen wird, die Gestaltung der „objektiven“ Fremdheitserfahrung eine ganz untergeordnete Rolle, während die der „subjektiven“ Fremdheitserfahrung einen wichtigen Stellenwert in verschiedenen Diskursen einnimmt.

2. Fremde Völker

Ich beginne aber mit ersterer, nämlich der Wahrnehmung von Angehörigen fremder Kulturen oder als mehr oder weniger fremd empfundener sozialer Gruppen¹

Als Quellenmaterial bieten sich vor allem zwei Gattungen des arabischen Schrifttums an, nämlich zum einen die zahlreichen Reiseberichte, zum anderen die geographische Literatur. Doch die Ausbeute ist geringer als erwartet. Die zahlreichen Reisen, die islamische Gelehrte unternommen haben, dienten in erster Linie (neben der Pilgerfahrt) der Vermehrung des Wissens in den Disziplinen der islamischen Wissenschaften, zu welchem Zweck Gelehrte in den entlegensten Winkeln der islamischen Welt aufgesucht wurden. Dort kam den Reisenden wohl auch manches fremd vor, aber es war doch stets nur die lokale Ausprägung der eigenen Kultur, mit der sie konfrontiert wurden und für die sie sich auch ausschließlich interessierten.² Selbst der berühmteste Reisende der islamischen

¹ Dem modernen europäischen Erkenntnisinteresse entsprechend existiert zu diesem Aspekt (im Gegensatz zu dem der „subjektiven“ Fremdheitserfahrung) eine relativ umfassende Sekundärliteratur. Eine ausgezeichnete Einführung und Zusammenfassung des Forschungsstandes mit weiteren Literaturhinweisen bietet Schoeler (1996).

² Die Situation wird prägnant zusammengefaßt von C.E. Bosworth: „Thus we have the paradox of considerable traffic within the Arab lands combined with an almost total lack of interest in, for example, the lands of northern Europe and northern Asia and of sub-Saharan Africa, regarded as *Dār al-Ḥarb* or *Dār al-Kufr*, the Abodes of War and Unbelief; since the medieval Muslim had everything necessary for salvation within his own closed world, curiosity about the outside lands was superfluous, if not indeed dangerous“ (Meisami /

Vormoderne, Ibn Baṭṭūṭa³ (8./14. Jh.)⁴, bildete hier keine Ausnahme. Sein Ehrgeiz und seine Neugier beschränkten sich im wesentlichen darauf, die gesamte islamische Welt bereist zu haben.

Auch das geographische Schrifttum weist in dieselbe Richtung. Natürlich kann eine Weltbeschreibung die Völker der fernen Klimazonen nicht einfach übergehen, doch dienen die Kapitel über solch „exotische“ Völker wie die Franken oder die Völker des subsaharischen Afrikas eher der Komplettierung des Weltbilds als der Stillung von Neugier. Die vorherrschende Haltung ist auch hier die der Indifferenz. Indifferenz bedeutet aber keineswegs Feindseligkeit. Anders als in Kulturen, wo man die Welt außerhalb der eigenen Grenzen von wilden, unberechenbaren und gefährlichen Barbaren bewohnt glaubte, lebten für den Muslim außerhalb des *Dār al-Islām*, also des dem Islam unterworfenen Gebiets, Völker, die vielleicht eines Tages noch dem Islam gewonnen werden könnten, von denen aber einstweilen, solange sie friedlich blieben, weder im Guten noch im Bösen viel zu erwarten war, wobei die Grenzen zwischen der Welt des Islams und des Nichtislams sowohl im geographischen wie auch im kulturellen Sinn fließend waren.

Diese Sachlage findet ihren Ausdruck in den sprachlichen Bezeichnungen. Wenn wir als Beispiel das umfangreiche Geschichts- und Geographiebuch des 245/956 verstorbenen Literaten al-Masʿūdī heranziehen (Masʿūdī: *Murūǧ*), dann stellen wir zunächst fest, daß es eine kollektive Bezeichnung für die Fremden schlichtweg nicht gibt.⁵ Al-Masʿūdī kann und will nichts anderes tun als die fremden Völker bei ihren jeweiligen Namen zu nennen. Einen Sammelbegriff, der die Griechen, Römer, Neger, Slawen, Langobarden, Chinesen und wie sie alle heißen zusammenfassen und als „Fremde“ den Eigenen gegen-

Starkey 1998: II, 779, s. v. *travel literature*). – Die markanteste Ausnahme ist wohl al-Bīrūnī's Interesse für Indien (vgl. ebd. I, 152f.).

³ Zu den kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Hintergründen der Reisen Ibn Baṭṭūṭas vgl. Netton (1996). Ibn Baṭṭūṭas Wahrnehmung von fremden Bräuchen in Westafrika behandelt ausführlich Heine (1996). Er resümiert: „Die Bewertungskriterien, mit denen Ibn Baṭṭūṭa an die westafrikanische Kultur herangeht, sind ausschließlich die ihrer Islamizität“ (Heine 1996: 140).

⁴ Wenn im Folgenden zwei Daten genannt werden, handelt es sich beim erstgenannten Datum um die Jahreszahl nach islamischer Zeitrechnung.

⁵ Vgl. auch Rosenthal (1997: 40) zu den Begriffen *ǧarīb* und *ǧnābī*: „The connotation of ‘other’ developed in English from ‘alien’ is, however, basically absent from either Arabic word“.

überstellen könnte, existiert nicht. Al-Mas'ūdī dürfte einen solchen Begriff allerdings auch nicht vermißt haben, ist ihm bei seinem Überblick über die Völker der Welt doch gerade daran gelegen, jedes Volk bei seinem ihm höchst eigenen Namen zu nennen und dazu seinen Platz im Stammbaum der Menschheit herauszufinden, jedem Volk also seinen Ort in der Schöpfungsordnung zuzuweisen.

Während die Fremden nicht als Kollektiv bezeichnet werden können, gibt es für die Mitglieder der eigenen Kulturen eine solche Bezeichnung schon. Es sind nämlich einfach die *Muslimūn* (dt. *Muslime*) oder *ahl al-Islām* (dt. *Leute des Islam*). Allerdings birgt auch diese Bezeichnung ihre Probleme. Einigermaßen eindeutig ist es, wenn al-Mas'ūdī an einer Stelle seines Buches davon spricht, daß die Stadt Kalah der Hafen sei, bis zu dem die Muslime (*ahl al-Islām*) aus Oman und Sirāf mit ihren Schiffen führen, um Handel mit den Chinesen zu treiben (Mas'ūdī: *Murūğ* § 336). Die arabischen und persischen Kaufleute des eigenen Kulturkreises, die sicherlich tatsächlich Muslime waren, werden durch die Kollektivbezeichnung, wörtlich 'Leute des Islams', den mit ihrem Volksnamen genannten Chinesen entgegengestellt. An anderer Stelle läßt sich al-Mas'ūdī über die Seltenheit des Elfenbeins aus und erklärt diese damit, daß das meiste Elfenbein aus dem Land der Neger über Oman nach Indien und China exportiert würde. „Wenn dem nicht so wäre“, fährt er fort, „gäbe es im Land des Islams (*ard al-islām*) viel Elfenbein“ (ebd. § 849). Die Bezeichnung *ard al-islām* ('Gebiet, Land des Islams') ist korrekt und trägt der Tatsache Rechnung, daß mit der Bezeichnung *ahl al-Islām* ja auf nichts anderes verwiesen wird als auf ein durchaus akzidentielles Merkmal, nämlich auf die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die keineswegs für alle Mitglieder der islamischen Kultur mit ihren bedeutenden christlichen und jüdischen Minderheiten gegeben war. Mag die Bezeichnung *ahl al-Islām* also auch dazu dienen, die Eigenen von den Fremden abzuheben, so bleibt diese Verwendung doch sekundär und die primäre Bedeutung als Bezeichnung einer Religionszugehörigkeit bleibt unmodifiziert erhalten. Deshalb kann durch das Wort *ahl al-Islām* die Konnotation des „Eigenen“ als Gegensatz zum „Fremden“ auch kaum zum Ausdruck gebracht werden.⁶ Dies zeigt sich

⁶ Bezeichnend ist, daß die modernen arabischen Wörter, die unseren Begriffen *Orient*, *Naher Osten* etc. entsprechen, durchweg Lehnübersetzungen aus dem Englischen sind.

besonders deutlich dann, wenn tatsächlich primär von der Religionszugehörigkeit die Rede ist. Wenn al-Mas'ūdī etwa über die Beğğa spricht, ein kuschitisches Volk Ostafrikas, bemerkt er, daß ein bestimmter Stamm der Beğğa muslimisch sei, während die übrigen Beğğa Ungläubige (*kuffār*) seien und ihre Götzenbilder anbeteten (ebd. § 876). Dadurch, daß ein Teil der Beğğa Muslime sind, werden sie dem Autor aber kaum weniger fremd, und es gehört nicht viel dazu sich vorzustellen, daß al-Mas'ūdī die Christen Bagdads weit weniger fremd empfunden hat als die muslimischen Beğğa. Die arabische Bezeichnung für Ungläubige, die dem Terminus *ahl al-Islām* entgegengesetzt wird, referiert lediglich auf ein exakt definiertes akzidentielles und jederzeit tilgbares Merkmal von Individuen und ist deshalb mit Begriffen wie dt. *die Fremden* oder *die Barbaren* nur schwer vergleichbar.

3. Die Fremden im Innern

Wenn wir den Blick nun von den Außengrenzen der islamischen Kultur nach innen richten, also nach distinkten Gruppen innerhalb der islamischen Kultur suchen, die kulturell und sprachlich „ausgegrenzt“ wurden, kommen wir zu einem ähnlichen Befund. Auch hier finden wir Begriffe, mit denen Menschen aufgrund eines bestimmten Merkmals definiert werden, ohne daß sie dadurch als Kollektiv dem Eigenen entgegengestellt würden. Solche Bezeichnungen verweisen etwa wiederum auf die Religionszugehörigkeit, bezeichnen Christen als Christen, Juden als Juden, oder stellen auch die Ungläubigen den Gläubigen gegenüber. Eine über das Merkmal der anderen Religionszugehörigkeit hinausgehende Fremdheit wird dadurch aber nicht impliziert. Auch die Hautfarbe konnte als Unterscheidungskriterium dienen. Allgemein galt: je heller desto schöner. Eine dunkle Hautfarbe wurde im allgemeinen als häßlich empfunden, nicht anders als übrigens auch blaue Augen. Doch trotz durchaus vorhandener Vorurteile kam es weder zu einer ausgefeilten Rassentheorie noch zu einer bewußten Rassendiskriminierung.⁷ Bestimmte Menschengruppen aufgrund ihres Aussehens als „Fremde“ dem eigenen Kollektiv entge-

⁷ Relativ stark ausgeprägt tritt uns die Wahrnehmung von Rasse in Handbüchern entgegen, die Ratschläge für den Kauf von Sklaven erteilen. Vgl. Rotter (1967), vgl. auch Heine (1996: 132f.) mit weiteren Angaben.

genzustellen war in der islamischen Vielvölkercultur ohnehin nicht möglich. Auch auf regionaler Ebene lassen sich keine Hinweise auf derartige Abgrenzungen finden. Ganz ähnliches gilt für sprachliche Unterscheidungsmerkmale. So spielte zur Zeit der arabischen Expansion im 7. und 8. Jh. die Dichotomie zwischen Arabern und Nicht-arabern eine große Rolle. Letztere wurden als *ʿuġm*, sg. *aʿġam* 'stumm, stammelnd' bezeichnet, d. h. 'nicht arabisch sprechend'. Der Begriff weist Ähnlichkeit zum griechischen *barbaros* auf, doch waren die Barbaren in diesem Falle die Zivilisierteren, denn es handelte sich bei den *ʿuġm* zumeist um Perser, die den Arabern zu dieser Zeit ihre durchaus überlegene Zivilisation entgegenhalten konnten. Die Spannungen zwischen Arabern und Persern dauerten eine Weile an⁸, ehe sie durch die außergewöhnliche Integrationskraft der islamischen Kultur entschärft wurden, dank der es immer wieder gelang, daß neue, zunächst als störend empfundene Phänomene, etwa neue religiöse Strömungen und Ideen wie das Sufitum, relativ rasch ins Eigene hineingenommen wurden. Das vorherrschende Problemlösungsmuster war in der Regel weniger der Versuch, das Fremde abzustoßen, sondern eher die Erweiterung dessen, was als das Eigene betrachtet wurde. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, ob diese große Integrationskraft der islamischen Kultur mit der dort herrschenden Wahrnehmung von Fremdheit zusammenhängt, oder ob letzteres die Konsequenz der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, die sich als Folge der Integration zahlreicher heterogener Gruppen ergeben haben.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß weder rassische noch sprachliche Merkmale dazu führten, eine derart konstituierte Gruppe unter einem Begriff ähnlich dem deutschen *Fremde* zu subsumieren. Ähnliches gilt für andere soziale Gruppen, etwa die Beduinen, die den Angehörigen der Stadtkultur reichlich fremd vorgekommen sein müssen, wie zahlreiche, z. T. recht gehässige, Anekdoten bezeugen.⁹ Dennoch gilt, daß, um es mit den Worten von Franz Rosenthal auszudrücken, „[o]ne might perhaps go as far as to claim that even where

⁸ Die *šūʿūbiyya*, jene Bewegung, die sich gegen die Vorherrschaft der Araber wandte, wurde relativ ausführlich studiert, wirft aber noch immer eine Reihe von grundsätzlichen Fragen auf. Einen Überblick gibt der Artikel *Shūʿūbiyya* von Susanne Enderwitz in Bosworth et al. (1954ff: Vol. IX, 513–516).

⁹ Eine ausführlichere Studie über das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur wird von mir vorbereitet.

„strangers’ are referred to as a group, it should be understood as a plurality of individuals rather than an organized group“ (Rosenthal 1997: 64).

4. Der Fremde (*ġarīb*) in der Fremde (*ġurba*)

Doch wo ist sie nun, die Wahrnehmung von Fremdheit in der islamischen Kultur? In der Konfrontation mit fremden Völkern oder sozialen Gruppen fanden wir sie kaum, ja wir finden sie primär überhaupt nicht in der Konfrontation mit Objekten, sondern als Teil der Wahrnehmung der eigenen Person. Und in diesem Zusammenhang ist Fremdheit nun Thema eines wohletablierten gesellschaftlichen und literarischen Diskurses und findet hier natürlich einen distinkten sprachlichen Ausdruck.¹⁰

Das Wort für dt. *fremd* und *Fremder* (einen Unterschied zwischen Substantiv und Adjektiv gibt es nicht) ist *ġarīb*¹¹. Ein Fremder wird man, wenn man sich in die *ġurba* (‘Fremde’) begibt bzw. sich in der *ġurba* (‘Fremde, Fremdheit’) befindet.¹² Die häufigste verbale Ablei-

¹⁰ Eine überaus gründliche und materialreiche Studie zu diesem Komplex ist Rosenthal (1997), die sich mit meinen Ausführungen naturgemäß stark überschneidet. Allerdings ist das jeweils zugrundeliegende Textkorpus so gut wie völlig unterschiedlich, weshalb nachfolgende Ausführungen dort, wo sie sich mit denjenigen Rosenthals decken, auch dazu dienen können, die Ergebnisse auf eine breitere Materialbasis zu stellen.

¹¹ Zu diesem Wort und einigen anderen Ausdrücken von peripherer Wichtigkeit vgl. Rosenthal (1997: 37–40).

¹² Vgl. z. B. folgende Definition des 328/940 verstorbenen Grammatikers Ibn al-Anbārī: „*ġarīb* bedeutet in der Sprache der Araber ‘weit entfernt von seinem Heimatland’ (*al-ġarīb ... fī kalām al-‘arab: al-mub‘ad min waṭanihi*). Ursprüngliche Bedeutung von *ġurba* ist ‘Entfernung’ (*bu‘d*)“ (Ibn al-Anbārī: *az-Zāhir*, Bd. I 294). – Falls die von Rosenthal (1997: 38) vermutete Etymologie stimmt, wonach die ursprüngliche, ältere semitische Bedeutung des Wortes *ġarīb* zunächst den Neuankömmling oder Eindringling bezeichnet, also den Fremden primär „from, so to speak, the receiving end“ sieht, und nicht, wie später im klassischen Arabischen, als „one who removed himself from his group and environment“, wäre dieser kulturbedingte semantische Wechsel in der Tat bemerkenswert. Ob allerdings die akkadische Entsprechung notgedrungen die ursprünglichere Bedeutung verkörpert, ist keineswegs sicher. Es scheint ebenfalls denkbar, für die arabische Wurzel *ġ-r-b* die Grundbedeutung ‘weggehen’ anzusetzen (woraus sich unmittelbar ergäbe *ġarīb* = ‘der Weggegangene’), die nicht nur in den arabischen Lexika gut bezeugt ist, sondern sich auch mit der gemeinsemitischen Bezeichnung des Sonnenuntergangs als *maġrib* vereinen läßt, der sich ja ebensogut als Weggang der Sonne wie als deren Eintritt begreifen läßt.

tung der Wurzel ist die Reflexivform *igtaraba* ('in die Fremde gehen', genauer noch: 'sich zum Fremden machen').

Ein solcher Fremder (*ġarīb*) zu sein, gehörte für die Angehörigen der vormodernen islamischen Stadtkultur zu den emotional aufwühlendsten, traumatisierendsten Erlebnissen. Gerade weil es eine in dieser sehr mobilen Gesellschaft durchaus häufige und gewöhnliche Erfahrung war, findet sie entsprechend starken Niederschlag in der Literatur. Auch im Reisebericht des Ibn Baṭṭūṭa werden wir nun fündig. Schon kurz nach dem Aufbruch zu seiner ersten Reise wird Ibn Baṭṭūṭa von einem Fremdheitserlebnis übermannt, als er nämlich in der Stadt Tunis eintrifft und kein Mensch ihm entgegenkamt, um ihn zu grüßen:

Nun gingen alle aufeinander zu, um sich zu begrüßen, nur mich grüßte keiner, weil mich keiner von ihnen kannte. Dies ließ mich in meiner Seele einen Schmerz verspüren, der es mir unmöglich machte, meine strömenden Tränen zurückzuhalten, und ich weinte bitterlich. Doch einer der Pilger bemerkte, wie mir zumute war und wandte sich mir zu mit einem Gruß und tröstete mich durch seine Gesellschaft (*inās*: das Herbeiführen von *uns* 'Vertrautheit', wozu später ausführlicher) (Ibn Baṭṭūṭa: *Riḥla* 17),¹³

worauf sich Ibn Baṭṭūṭas Sekretär gleich bemüßigt fühlt, ein ähnliches Erlebnis eines anderen Gelehrten mitzuteilen, der ebenfalls einem mitfühlenden Zeitgenossen – „möge es ihm Gott mit Gutem vergelten!“ – aufgefallen war, weil niemand ihn begrüßte, worauf jener zu ihm eilte, ihn grüßte und ihm Gesellschaft leistete und sprach: „Als ich sah, wie du abseits von den Menschen standest und keiner dich grüßte, merkte ich, daß du ein Fremder (*ġarīb*) bist, und ich wollte dich durch meine Gesellschaft trösten (*inās*)“ (ebd.).

Dieses Erlebnis des Fremdseins, der Einsamkeit und Verlassenheit ist auch ein häufig behandeltes Thema im *adab*, der 'unterhaltenden Bildungsliteratur'. Als Beispiel für den Fremdheitsdiskurs in diesem kulturgeschichtlich überaus ergiebigen Genre diene hier das Buch *al-Laṭā'if wa-z-zarā'if* des 429/1038 verstorbenen persischen (aber natürlich arabisch schreibenden) Literaten Abū Manṣūr at-Ta'ālibī. In diesem Buch legt at-Ta'ālibī in 77 Kapiteln dar, daß alles, was dem Menschen von der Liebe bis zum Tod widerfährt, zwei Seiten hat, eine gute und eine schlechte. Eines dieser Kapitel ist der *ġurba* gewidmet

¹³ Übersetzungen ohne weitere Nachweise wurden von mir selbst erstellt.

(S. 228–232). Ihm voran geht ein Kapitel über die Reise, durch die ja die Situation der Fremdheit in aller Regel herbeigeführt wird, und ihm folgt wiederum ein Kapitel über die Trennung, die ja am Anfang des Reiseantritts steht. Den Teil über die schlechten Seiten der Fremde beginnt at-Ta'ālibī mit einigen vielleicht nicht besonders tiefsinnigen, aber doch charakteristischen Prosamaximen wie den folgenden (Ta'ālibī: *Laṭā'if* 230):¹⁴

Ein Weiser sagte: Der Fremde ist wie ein Setzling, der sich von seinem Boden getrennt und nichts mehr zu trinken hat. Nun ist er welk und blütenlos, dürr und fruchtlos.

Es heißt: Der Fremde ist wie ein wildes Tier fern von seinem Revier: Jedem Jäger eine leichte Beute, jedem Raubtier ein bequemer Riß.

Ein anderer sagte: Der Fremde ist wie eine Vollwaise, die Vater und Mutter verloren hat. Keine Mutter ist nunmehr zärtlich zu ihr, kein Vater erbarmt sich mehr ihrer.

Es heißt: Armut im eigenen Land ist besser als Reichtum in der Fremde.

Wir sehen, daß Fremdheit zunächst und vor allem konstatiert wird durch den Verlust bzw. das Fehlen von sozialen Beziehungen, also der Trennung von Familie und Freunden. Beklagt werden zwei Defizite, die dieses Fehlen von sozialem Rückhalt aufreißt, nämlich zum einen ein emotionales Defizit, zum anderen der Verlust von Ansehen und Sicherheit, den der Wegfall der Absicherung durch die Familie nach sich zieht. Beides kommt auch schön zum Ausdruck in einem kurzen Gedicht, das at-Ta'ālibī zitiert, und das lautet (ebd. 232):

Ein Mann braucht eine Zuflucht bei Familie und Gefährten,
dort wo er sicher und geborgen findet sein Behagen.
Wer in die Ferne zieht, wird dort nicht respektiert. Man fürchtet
den Löwen kaum, wenn es ihn weit vom Lager hat verschlagen.

Die *dull*, *dilla* ('Demütigung, Erniedrigung'), die der Fremde zu ertragen hat, ist ein häufig behandeltes Thema.¹⁵ Andererseits scheint die Wirklichkeit nicht gar so trübe gewesen zu sein. Reisende loben immer wieder die Fürsorge, die dem Fremden in diesem oder jenem Teil der islamischen Welt zuteil wird, und Rosenthal resümiert, daß „happily, xenophobia is not a word that comes to mind in considering

¹⁴ Nach älteren Quellen auch bei Rosenthal (1997: 48).

¹⁵ Vgl. Rosenthal (1997: 42) mit Hinweis auf die Etymologie des deutschen Wortes *Elend*.

the situation and treatment of strangers in daily life“ (Rosenthal 1997: 73). Die Verhältnisse werden aber wohl unterschiedlich gewesen sein. Während der Reisende Ibn Ġubair die Fremdenfreundlichkeit in Nordsyrien ausdrücklich lobt (ebd. S. 68), beklagt sich der Grammatiker und Biograph al-Qiftī bitter über das Schicksal, das einem seiner Kollegen im Jemen widerfuhr, ein relativ gewöhnliches Gelehrtenschicksal, das sich nur durch sein bitteres Ende von demjenigen glücklicherer Kollegen unterschied. Al-Qiftī schreibt:

Ibn Abī Nūḥ al-Miṣrī [...] war der Meister der arabischen Sprachwissenschaft in Ägypten. Er fristete da jedoch ein kümmerliches Dasein und verließ deshalb im Jahr 585/1189 Ägypten. [...] Er reiste in den Hiġāz, vollzog die Pilgerfahrt und begab sich in den Jemen. Er ließ sich in Zabīd nieder [...] wo Jemeniten und andere von seinem Unterricht profitierten. Dann zog er aus Zabīd fort, als dort die Pest ausbrach, und nahm Wohnung in Dū l-Ġibla im Hochland, wo er Vater mehrerer Kinder wurde. Er starb – Gott erbarme sich seiner – im Jahr 600/1204 im Jemen, wo er seine Kinder zurückließ, die allesamt zugrunde gingen, weil die Jemeniten keine Tugend besitzen und der Fremde in ihrer Mitte verloren ist. So hat es mir ein vertrauenswürdiger Gewährsmann berichtet (Qiftī: *Inbāh* IV 191f.).¹⁶

Das also zu den schlechten Seiten der Fremde. Größere Schwierigkeiten bereitet at-Ṭa‘ālibī aber ganz eindeutig der Teil, in dem er die guten Seiten der Fremdheit besprechen muß. Das beinahe einzige Argument, das er hier gefunden hat, ist einfach die Umdrehung des obigen Spruches, es sei besser, zuhause arm zu sein als reich in der Fremde.¹⁷ Jetzt heißt es, besser als zuhause Not zu leiden, sei es allemal, in der Fremde sein Glück zu versuchen. Zitiert wird z. B. der Dichter Abū Firās (320–357/932–968), der übrigens, wenn auch unfreiwillig, wirklich einen großen Teil seines Lebens in der Fremde verbracht hat, nämlich in byzantinischer Kriegsgefangenschaft, und der dichtete (Ṭa‘ālibī: *Laṭā’if* 229):

Der Mensch erreicht nichts, sitzt zuhaus er fest.
Auch ein Falke fängt die Beute nicht im Nest!

Es wird also hier, wie in den meisten anderen Stellen dieses Abschnittes auch, die Notwendigkeit, sich in die Fremde zu begeben, kon-

¹⁶ Vielleicht ist statt *wa-dai‘at al-ġarīb* zu lesen: *wa-wadī‘(at) al-ġarīb* ‘wegen der erniedrigenden Behandlung des Fremden’.

¹⁷ Weiteres Material zu dieser vieldiskutierten Frage bei Rosenthal (1997: 40 und 49–53).

statiert, die freilich die Fremdheit als nichts anderes denn als notwendiges Übel erscheinen läßt, ohne ihr wirklich positive Seiten abgewinnen zu können. So auch in folgendem Gedicht (ebd. 229):

Die Heimat ist ein Nest, doch muß ich aus dem Hort,
den Lebensunterhalt mir zu erwerben, fort.
Wäre den Unterhalt erwerben keine Pflicht,
die kleinen Küken flöhen aus dem Neste nicht!

Man ist ein wenig erstaunt, daß diese Verse im Abschnitt über das Lob der Fremdheit stehen und nicht in dem über den Tadel der Fremdheit, aber bessere Stellen zum Preis der Fremdheit ließen sich wohl nicht finden.

Soweit also at-Ta'ālibī, dessen Material sich aus der arabischen Literatur noch leicht ergänzen ließe.¹⁸ Lediglich ein Nachtrag sei hier noch vorgenommen, nämlich zwei Verse des berühmten Gelehrten Yāqūt ar-Rūmī, der wußte, wovon er sprach, wenn er über Fremdheit dichtete. Er war in byzantinischem Gebiet aufgewachsen, wurde noch als Jugendlicher als Kriegsgefangener auf dem Sklavenmarkt verkauft, unternahm später zahlreiche Reisen, und schließlich blieb es ihm auch nicht erspart, vor den heranrückenden Mongolen zu fliehen, ehe er im Jahre 626/1229 in Aleppo verstarb. Von ihm also zwei Verse, die nicht von mir in Poesie umgegossen werden wollten (Yāqūt ar-Rūmī bei Qiftī: *Inbāh* IV 90):

Einer, die da über mein Weggehen weinte, sagte ich: Trag's standhaft!
Der Tod ist doch immer noch besser als ein Leben in Armut!

Entweder werde ich ein Vermögen erwerben oder aber in einem Land
sterben, in dem keine Tränen über meinem Grab vergossen werden.

Zunächst bieten die Verse nicht mehr als das schon bei at-Ta'ālibī ausgebreitete Argument, Fremdheit sei besser als Armut, doch stellen sie dann eine Verbindung her, der man im islamischen Schrifttum öfter begegnet, nämlich die Verbindung zwischen Fremde und Tod.¹⁹ Die auf das eigene Erleben zentrierte und stark emotionalisierte Wahrnehmung von Fremdheit kommt, wie ich meine, gut darin zum Ausdruck, daß als die äußerste Steigerung des Fremdheitserlebnisses der Tod in der Fremde gesehen wurde, eine perhorreszierte Vorstellung, bei der die Schrecken des Sterbens und des Todes ohne Beistand

¹⁸ Vgl. auch Rosenthal (1997: 42f.) nach anderen Quellen.

¹⁹ Weiteres Material hierzu ebd. 45f., 53f., 69f. und 75 (zu Anm. 154).

und Trauer von Familie und Freunden erlebt werden müssen! Hier konnte einzig noch die Religion Trost bieten. Wie für andere als außergewöhnlich grausam empfundene Todesumstände auch (z. B. Seuchentod oder Tod der Frau im Kindbett) wurde auch dem, der in der Fremde stirbt, der Status eines Märtyrers und damit der umstandslose Einzug in das Paradies zuerkannt. In solchen Fällen, wenn dem Koran keine eindeutige Antwort zu entnehmen ist, stützte man sich auf Ḥadīṭe, also auf mündliche Überlieferungen vom Propheten Muḥammad und seinen Zeitgenossen. In unserem Falle lautet das einschlägige Prophetenwort: *mautu l-ġarībi šahādatun*, 'Der Tod des Fremden gilt als Martyrium'.²⁰ Tröstlich ist auch folgender Ḥadīṭ, der da lautet:

Wenn Gott einen Gläubigen in der Fremde (*bi-bilādi ġurbatin*) abberuft, erläßt er ihm die Strafe aus Mitleid mit seiner Fremdheit (*li-ġurbatihi*), und er befiehlt den Engeln, ihn zu beweinen, weil sonst niemand da ist, der um ihn weint (Suyūṭī: *Šarḥ aṣ-ṣudūr* 135).

Wie in den Versen Yāqūts ist es auch wieder die Vorstellung, daß niemand am eigenen Grabe weint, ist es also das noch bis über den Tod hinaus dauernde Fehlen emotionaler Teilnahme, das als besonders schmerzhaft empfunden wird.

5. Fremd im eigenen Land

Diese Wahrnehmung des Fremdseins als subjektiver, vorwiegend emotionaler, d. h. durch das Gefühl der Fremdheit begründeter Zustand hat zur Einsicht geführt, daß man sich gar nicht vom Fleck rühren muß, um fremd zu sein. Entscheidend ist wiederum nicht, daß man bei anderen als Fremder gilt, sondern daß man sich selbst als Fremder fühlt. Diese Fremdheit kann man aber auch in der Heimat empfinden, und so ist es auch dem Ḥadīṭgelehrten al-Ḥaṭṭābī (319–388/931–998) in seiner Heimat, der südafghanischen Stadt Bust, gegangen, worüber er dichtet (Qifṭī: *Inbāh* I 160):

Die Fremdheit des Menschen entsteht nicht durch weite Entfernung, sondern durch den Mangel an Übereinstimmung.

²⁰ Daneben die Formulierungen *mautu ġurbatin šahādatun* 'der Tod (in) der Fremde ist ein/gilt als Martyrium' und *man māta ġarīban māta šahīdan* 'wer als Fremder stirbt, stirbt als Märtyrer' (al-Qurṭubī: *at-Taḍkira* 181). Vgl. auch Bauer (1999: 15).

Ich bin ein Fremder inmitten der Bewohner von Bust, obwohl unter ihnen meine Familie und meine Angehörigen sind!

Auf ganz ähnliche Weise entsteht das Gefühl der Fremdheit durch den Tod eines nahestehenden Menschen (um nochmals auf die Verbindung von Tod und Fremdheit zu sprechen zu kommen). In einem Trauergedicht auf den Tod seiner Schwester dichtet Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī (773–852/1372–1449), ebenfalls ein Ḥadīthgelehrter, aber aus viel späterer Zeit, folgenden Vers (Ibn Ḥaḡar: *Dīwān* 231):

wa-innī ḡarībun lau sakantu bi-baldatī / wa-innī waḥīdun lau rakantu ilā alfi//

Ein Fremder bin ich, auch wenn ich in meinem eigenen Land lebte; einsam bin ich, auch wenn ich mich auf tausend (Freunde) verlassen könnte!

Nicht anders ergeht es einem Menschen, der die ihm Gleichaltrigen überlebt hat (Dīnawarī: *Muḡālasa* § 1280):

idā mā nqaḏā l-qarnu l-laḏī anta minhumū / wa-ḡullifta fī qarnin fa-anta ḡarībū//

Wenn es zu Ende ist mit der Zeit, zu der du gehörst, und du in einer (neuen) Zeit noch übrig geblieben bist, dann bist du ein Fremder!

Fremdheit wird auch hier als subjektives Gefühl erlebt. Das Wort *ḡarīb* ('fremd') steht im Vers Ibn Ḥaḡars, wie auch sonst häufig, parallel zu *waḥīd* ('einzeln, vereinzelt, einsam').²¹ Dem ist noch ein weiterer Begriff an die Seite zu stellen, der eng mit dem Wort *ḡurba* assoziiert wird, nämlich das Wort *waḥṣa*. Als primäre Bedeutung von *waḥṣa* wird in den arabischen Lexika angegeben: *al-faraq min al-ḡalwa* ('die Furcht, die durch Einsamkeit entsteht', Ibn Manẓūr: *Lisān al-ʿArab* VI 368). *Waḥṣa* bezeichnet also das Gefühl der Verlassenheit, von daher die Einsamkeit im allgemeinen, den Kummer, etwa in Folge des Verlustes eines Freundes, und überhaupt, so eine andere Definition, 'den Zustand der Entfernung der Herzen vom Gefühl der Liebe und Zuneigung' (vgl. Lane 1863–1893: 2930). Das Wort *waḥṣa* gehört zu *waḥṣ* ('wild, wildes Tier' im Gegensatz zum zahmen,

²¹ Die enge Verbindung zwischen den Worten *ḡarīb* und *waḥīd* geht so weit, daß in der Märchensammlung von Tausendundeine Nacht „the combination *ḡarīb waḥīd* seems to have lost its connection to the status of stranger and becomes a metaphore for overpowering loneliness“ (Rosenthal: 1997: 69, Anm. 154).

vertraut gemachten Tier). Das Gegenteil zu *waḥṣa* ist *uns* ('Geselligkeit, Vertrautheit', vgl. Lane 1863–1893: 2930)²², ein Wort, das seine Verwandtschaft zum Wort *insān* ('Mensch') nicht verleugnen kann. Fremdheit wäre demnach ein Zustand, der zutiefst im Gegensatz zum Wesen des Menschen, nämlich als zivilisiertes und soziales Wesen, steht.

Aber auch das muß nicht immer negativ sein. Unter anderen Menschen ein Fremder zu sein heißt ja, sich von den anderen Menschen abzuheben, und dies geschieht oft dadurch, daß man sich über die anderen Menschen erhebt, über die anderen Menschen hinauswächst. Zum Preis eines gerade verstorbenen Fürsten aus der Mirdāsidendynastie kann der syrische Dichter Ibn Ḥaiyūs (394–473/1003–1080) deshalb sagen (Ibn Ḥaiyūs: *Dīwān* I 116):

kāna fī dā l-warā ġarīban wa-wāfā / qadarun lam yazidhu illā ġtirābā//

Er war ein Fremder unter den Menschen, und ihm wurde ein Schicksal zuteil, das ihn den Menschen noch weiter entfremdete.

Dieser gewissermaßen naturgegebenen Fremdheit des Fürsten steht die selbstgewählte Absonderung gegenüber, die als positiver Ausweg erscheint, wenn die Vorstellungen des Einzelnen in Widerspruch zu den Vorstellungen der Gemeinschaft treten. Auch diese Absonderung wird als Fremdheit beschrieben. Wir sahen dies oben an den Versen al-Ḥattābīs, der sich in seiner Heimatstadt Bust unverstanden fühlte – übrigens ein Beleg für den relativ fortgeschrittenen Individualismus in der islamischen Stadtkultur dieser Zeit. Wenig verwunderlich, daß auch der unkonventionelle Denker und Poet al-Ma'arrī (363–449/973–1058) den Fremdheitstopos bemüht, wenn er Kritik an der Lebenshaltung seiner Zeitgenossen übt, deren Werte er nicht zu teilen vermag. Schon im allerersten Vers seiner berühmten Gedichtsammlung *Luzūm mā lā yalzam* spricht der Dichter das Thema der Fremdheit an:

ulū l-fadli fī auṭānihim ġurabā'ū / tašiddu wa-tan'ā 'anhumū l-qurabā'ū//

²² Vgl. Ṭa'ālibī: *Laṭā'if* 228: *wa-ūhiš ahlaka idā kāna fī iḥāšika unsaka* 'Verlasse deine Familie, wenn du darin, sie zu verlassen, deine Vertrautheit findest'. Vgl. auch Rosenthal (1997: 42).

Die Männer welche Tugend und Edelsinn zielt, sind Fremdlinge unter den Ihren;
 Von den Verwandten verstossen, von den Nächsten gemieden müssen
 den Muth sie verlieren.²³

6. Die Fremdheit des Frommen

Besonders relevant wird diese Haltung im religiösen Kontext, wobei allerdings viele der zahlreichen einschlägigen Stellen kaum über das bereits Gesagte hinausgehen. So etwa auch, um nur ein Beispiel zu nennen, folgender erbauliche Ḥadīṭ, der ungefähr auf der Linie des zitierten Verses von al-Ma'arrī liegt, jedoch auch den Koran selbst in seinen beiden Erscheinungsformen als auswendig gelernter (im „Herzen“, d. h. im Gedächtnis aufbewahrter) und als niedergeschriebener Text zum Fremden werden läßt: „Drei sind Fremde: ein Koran im Herzen eines Schamlosen, ein Korankodex in einem Haus, in dem man nicht in ihm liest, und ein Rechtschaffener inmitten von Übeltätern“ (Dīnawarī: *Muḡālasa* § 2568).

Doch vor allem gab im religiösen Bereich ein berühmtes Prophetenwort Anlaß zum Nachdenken über das Thema Fremdheit. Es lautet:

bada'a l-Islāmu ḡarīban wa-sa-va'ūdu ḡarīban fa-ṭūbā li-l-ḡurahā'

Der Islam begann als Fremder und wird wieder zum Fremden werden
 – selig sind also die Fremden! (Ibn Raḡab: *Kaṣf al-kurba* 7).²⁴

Dieser Ausspruch Muḡammads ist mehrfach von Ḥadīṭgelehrten späterer Jahrhunderte kommentiert worden. Mir liegt der Kommentar des ḡanbalitischen Gelehrten Ibn Raḡab vor (736–795/1335–1392), ein schmales Büchlein, das den Titel trägt: *Kaṣf al-kurba fī waṣf ḡāl ahl al-ḡurba* ('Erleichterung für die, die der Kummer quält. Beschreibung, wie es sich mit den Leuten der Fremde verhält'). Ibn Raḡab erklärt zunächst die Bedeutung des Ḥadīṭ: Am Anfang, als Muḡammad mit seiner prophetischen Mission auftrat, nahmen nur wenige Menschen die neue Religion des Islams an, und diese Menschen waren folglich gewissermaßen Fremde in ihrer noch heidnischen Umwelt. Dann hat sich der Islam zwar durchgesetzt, doch

²³ Übersetzung von Kremer (1876: 306).

²⁴ Zu diesem Ḥadīṭ und seinen Varianten vgl. auch Rosenthal (1997: 59–63), zu den religiösen Aspekten von Fremdheit auch ebd. 54ff. (vor allem nach at-Tauḡidī).

wandten sich immer mehr Menschen einer weltlichen Lebensweise zu, eine Tendenz, die so lange anhalten wird, bis die durch den Propheten vorgelebte wahre islamische Lebensweise fast völlig in Vergessenheit geraten sein wird und die wenigen, die sie noch kennen und leben, wiederum Fremde in ihrer Welt sein werden. Hierauf läßt Ibn Rağab eine Reihe von Betrachtungen über die Fremdheit des Frommen in dieser Welt folgen. Ein Beispiel für einen frommen „Fremden“ liefert ihm schon aus relativ früher Zeit das Leben des Asketen Dāwūd at-Ṭāī (st. ca. 165/781–2),

bei dem der Blick seines Herzens den Blick der Augen verdeckte, so daß es schien, als würde er nicht das schauen, was ihr schaut, und als würdet ihr nicht das schauen, was er schaut. Deshalb wundertet ihr euch über ihn, und er wunderte sich über euch. Es entfremdete ihn von euch (*istauhaša*: wieder die Wurzel *whš* 'wild sein'), daß er (gewissermaßen) ein Lebender inmitten von Toten war (ebd. 61).

Natürlich versäumt es Ibn Rağab nicht, den Ḥadīṭ zu zitieren, wonach der Prophet gesagt hat: „Sei auf der Welt wie ein Fremder oder ein vorüberziehender Wanderer (...)“ (ebd. 69f.), eine Stelle, die an das Kirchenlied (nach Ps 119,19) *Wir sind nur Gast auf Erden* erinnert.²⁵ Doch wichtiger sind ihm Überlegungen zum Wesen der Fremdheit des wahren Frommen, die ihn zu einer tiefsinnigen Klassifikation der Fremdheit führen. Man müsse, so Ibn Rağab, zwei Arten von Fremdheit unterscheiden, eine äußere und eine innere (ebd. 72f.). Die äußere Fremdheit wäre z. B. die Fremdheit des Rechtschaffenen inmitten der Frevler, des Aufrichtigen inmitten der Heuchler, des Gelehrten inmitten der Unwissenden, des Entsagenden inmitten der Weltgierigen etc. Zu dieser, wie Ibn Rağab meint, „äußerlichen“ Fremdheit (die aber im Grunde auch schon innerlich definiert ist) komme nun bei ganz wenigen noch die „innere“ Fremdheit hinzu, die etwa darin bestünde, daß der gewöhnliche, zwar damit auch schon in dieser Welt fremde Religionsgelehrte oder Asket als Ziel seiner Bestrebungen eben die Gelehrsamkeit bzw. die Askese habe, während der wahre Erkennende kein anderes Ziel als Gott allein im Auge habe und nichts anderem daneben Raum gäbe. Die Erkennenden seien mithin die Fremden unter den Fremden (*ğurabā' al-ğurabā'*), und Ibn Rağab zitiert den Ausspruch des Sufis Yaḥyā ibn Mu'ād (st. 258/871–2), der

²⁵ Dies war eine gängige Haltung auch unter muslimischen Frommen, vgl. Rosenthal (1997: 37 und 54f.).

gesagt hat: „Der Asket ist ein Fremder im Diesseits, der Erkennende ein Fremder im Jenseits“ (ebd. 73) – ein erstaunlicher Spruch, der das Erleben der Fremdheit auch noch im Jenseits andauern läßt! Gemeint sei jedoch, so Ibn Rağab, daß der Erkennende weder von den (gewöhnlichen) Frommen noch von den Asketen erkannt werde, sondern nur von denen, deren Bestreben dem seinen gleiche. Dem Erkennenden könne es also widerfahren, daß er all diese *ğurabāt* ('Fremdheiten') in sich vereine, eine auch sprachlich interessante Stelle, weil sie uns einen Beleg für den sonst ungebräuchlichen Plural des Wortes *ğurba* liefert. Hier, im religiösen Bereich, hat das Konzept der Fremdheit mithin einen Höhepunkt an Verinnerlichung und Psychologisierung erfahren, die aber in dem ohnehin schon sehr subjektiven Fremdheitsbegriff der arabisch-islamischen Kultur angelegt war.

7. Fremde Wörter, erstaunliche Verse

Trotzdem gibt es Fälle, in denen der Begriff *ğarīb* auf eine objektive Gegebenheit verweist, und von diesen soll abschließend die Rede sein. Dabei handelt es sich nur selten um Menschen, denn wenn Menschen als *ğarīb* bezeichnet werden, denkt der Sprecher zumeist eben an die Erfahrung der eigenen Person als fremd.²⁶ Wenn also etwa von „den Fremden in dieser Stadt“ die Rede ist, sind zunächst die Leute gemeint, die sich selbst in dieser Stadt als Fremde fühlen, die hier das Schicksal der Fremdheit erleiden, und nicht so sehr die, die dem Sprecher unbekannt sind. Bei Sachen und Sachverhalten, die als *ğarīb* bezeichnet werden, verhält sich dies naturgemäß anders. Hier ist die Wirkung ausschlaggebend, die sie auf den Sprecher ausüben. Eine Sache ist also *ğarīb*, wenn sie Befremden auslöst, unverständlich ist, Erstaunen hervorruft, positives ebenso wie negatives.

Die häufigsten Verwendungsweisen von *ğarīb* in diesem Sinne beziehen sich auf sprachliche Sachverhalte. Dabei ist weniger von Fremdsprachen die Rede, die man, sofern man sich überhaupt dafür interessiert hat, ebenso wie die verschiedenen fremden Völker, bei ihrer jeweiligen spezifischen Bezeichnung genannt hat. Vielmehr geht es um fremde, d. h. unverständliche Wörter und Ausdrücke im Arabischen, also mithin wiederum um Fremdes als Teil des Eigenen.

²⁶ Daher kann Rosenthal (1997: 67) auch feststellen, daß „it might be concluded that strangers as a category were not much on the average person's mind“.

Auch hier greift der Fremdbegriff also nicht über die Grenzen des eigenen Kulturkreises hinaus. Das Fremde findet sich nun allerdings ganz im Zentrum des Eigenen, nämlich in Wörtern und Ausdrücken des älteren Arabischen aus der beduinisch geprägten Kultur der vorislamischen arabischen Halbinsel, die im Laufe der Herausbildung einer urbanen, überregionalen, multinationalen islamischen Kultur in Vergessenheit geraten waren. Drei Textgruppen sind hiervon betroffen. Zunächst ist die altarabische Dichtung zu nennen, die, auch wenn der literarische Geschmack bald andere Richtungen einschlagen sollte, noch über Jahrhunderte zumindest theoretisch als unübertroffenes Vorbild und Muster hochgehalten wurde. Die beiden anderen Textkorpora sind religiöser Natur, nämlich der Koran und der Ḥadīṭ, also die Basistexte des Islams schlechthin. Das Bedürfnis, diese Texte möglichst gründlich zu verstehen, förderte die Entwicklung der Lexikographie, die schon im 9. Jh. ein Niveau erreicht hatte, dessen sich Europa nicht vor dem 18. Jh. rühmen konnte. Als Teildisziplin der Lexikographie gilt die Wissenschaft von den *ġarībān*, den 'beiden Fremden', nämlich dem *ġarīb al-Qur'ān* und dem *ġarīb al-ḥadīṭ*, den 'fremden, schwerverständlichen Ausdrücken im Koran bzw. im Ḥadīṭ'. Diese Verwendungsweise des Wortes *ġarīb* wurde als übertragen empfunden, wie ein berühmter Verfasser eines *ġarīb al-ḥadīṭ*-Buches erläutert, nämlich kein geringerer als der uns mittlerweile schon bekannte al-Ḥaṭṭābī (jener, der sich in Bust als Fremder fühlte). Al-Ḥaṭṭābī definiert den Ausdruck *ġarīb* wie folgt:

Angewandt auf die Sprache bedeutet *ġarīb* 'dunkel/schwerverständlich' (*ġāmiḍ*), 'weit entfernt vom Verständnis' (*ba'īd 'ani l-fahm*), ebenso wie angewandt auf den Menschen *ġarīb* einer ist, der weit entfernt von seiner Heimat und getrennt von seinen Angehörigen ist. Auf die Sprache angewandt, kann man *ġarīb* also auf zwei verschiedene Weisen deuten: Erstens kann damit gemeint sein, daß die Bedeutung eines Ausdrucks fern liegt und dunkel ist, daß sie das Verständnis erst nach Überwinden einer Entfernung und dem Aufwenden großer Mühe erfaßt. Zweitens kann damit die Redeweise von Leuten aus abgesonderten arabischen Stämmen, die weit entfernt leben, gemeint sein, denn wenn ein Wort aus deren Dialekten auf uns kommt, kommt es uns fremd vor (*istaġrabnāhā*) (Ḥāġġī Ḥalīfa: *Kašf az-zunūn* II 199a).

Man sieht, daß wiederum nur der zweite Teil der Definition auf eine objektive Gegebenheit (die Entfernung der Wohnsitze) referiert, während der erste (zutreffendere) wiederum an einer subjektiven Erfah-

rung ansetzt, nämlich an der individuellen Anstrengung des Geistes, die nötig ist, um die Fremdheit des *ġarīb*-Ausdrucks zu überwinden.

Dieser Eindruck der Fremdheit und Seltsamkeit, der zur Bezeichnung eines Objekts und Sachverhalts als *ġarīb* führt, muß keineswegs negativ sein. So kann etwa ein besonders gelungener Vers, der beim Hörer Erstaunen auslöst, als *ġarīb* bezeichnet werden. Man muß das Wort in diesem Kontext etwa mit dt. *ungewöhnlich, merkwürdig, erstaunlich, wunderbar* übersetzen. „Der Dichter brachte hier etwas ‚Merkwürdiges, Erstaunliches‘ (*ġarīb*) zustande, etwas äußerst Neuartiges“, schreibt ein Autor (aṣ-Ṣafadī: *A‘yān al-‘aṣr wa-a‘wān an-naṣr* V 19) und stellt den Begriff *ġarīb* neben den Begriff *badī‘* (‘neuartig, zum erstenmal hervorgebracht, originell, wundervoll’), weil ja beides, das Fremde ebenso wie das Neue, Überraschung, Erstaunen und Interesse auslöst. Auch hier steht also die subjektive Wahrnehmung im Zentrum des Begriffes.

8. Zusammenfassung

Wir können zusammenfassen, daß Fremdheit in der vormodernen islamischen Kultur in erster Linie aus der Perspektive des sich selbst als fremd empfindenden Menschen gesehen wird, aus der Perspektive desjenigen also, der sich selbst in einer realen und emotionalen Distanz zu seiner Umwelt befindet oder eine Distanz zwischen einem Gegenstand oder Sachverhalt und der eigenen Wahrnehmung empfindet, wobei ersteres überwiegend negativ, letzteres gelegentlich auch positiv eingeschätzt wurde. Wichtig ist aber, daß die Erfahrung der Fremdheit ganz und gar vom sich oder etwas als fremd empfindenden Subjekt her gesehen wird. Die Bezeichnung einer Person, einer Sache oder eines Sachverhalts als *ġarīb* hat deshalb nicht die Abgrenzung eines (mehr oder weniger feindlichen) Außen gegen das Selbst zur Folge, sondern verweist vielmehr auf eine Leerstelle im Innern, d. h. im Selbst des Sprechers. Daraus ergibt sich zwangsläufig eine andere Strategie im Umgang mit dem Fremden als in der westlichen Moderne. Für diese hat Marianne Gronemeyer die These aufgestellt, daß der Wunsch nach Abschaffung alles Fremden, mithin also die Einebnung jeder Verschiedenheit und die Herstellung einer weltweiten Gleichförmigkeit, ein bestimmender Wesenszug der neuzeitlichen westlichen Kultur ist (Gronemeyer 1996: 147–158). Die davon grundverschie-

dene Wahrnehmung von Fremdheit in der islamischen Kultur kann zu dieser Konsequenz nicht führen. Der Wunsch nach Beseitigung der Fremdheit hat hier nicht das Bestreben, die Andersartigkeit der Objekte zu beseitigen, sondern eine im Subjekt vorhandene Leere zu füllen. Fremdheit ruft nicht nach aggressivem Vorgehen gegen das Nichtvertraute, sondern nach der Herstellung einer neuen Vertrautheit, etwa der Gewinnung von neuen Freunden, die am Grab des bislang Fremden weinen werden, oder von Vertrautheit mit Wörtern, die durch ihre Fremdartigkeit bislang eine Lücke im Verständnis der Welt gelassen haben. Es scheint mir durchaus wahrscheinlich, daß dieses andere Verständnis von Fremdheit für die Erklärung des andersartigen Verlaufs der islamischen Geschichte einerseits und der europäischen andererseits nicht ganz bedeutungslos sein könnte.

Bibliographie

Quellentexte

- ad-Dīnawarī, Abū Bakr Aḥmad ibn Marwān: *al-Muḡālasa wa-ḡawāhir al-‘ilm*. Ed. ‘Ubaida Mašhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. 10 Bde. Beirut: Dār Ibn Ḥazm 1998.
- Hāḡḡī, Ḥalīfa: *Kašf az-zunūn*. Ed. Beirut: Dār al-Fikr 1414/1994.
- Ibn al-Anbārī: *az-Zāhir fī ma‘ānī kalimāt an-nās*. Ed. Ḥātim Šāliḥ aḍ-Ḍāmin. 2 Bde. Bagdad: Dār aš-Šu‘ūn at-Ṭaqāfiyya l-‘Āmma² 1987.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad ibn ‘Abdallāh: *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Beirut: Dār Šādir 1960.
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī: *Dīwān*. Ed. Firdaus Nūr ‘Alī Ḥusain. Madīnat Našr: Dār al-Fikr al-‘Arabī 1996.
- Ibn Ḥaiyūs: *Dīwān Ibn Ḥaiyūs*. Ed. Ḥalīl Mardam Bek. 2 Bde. Damaskus: al-Maḡma‘ al-‘ilmī al-‘Arabī 1951.
- Ibn Manzūr: *Lisān al-‘Arab*. 15 Bde. Beirut: Dār Šādir 1955-56.
- Ibn Raḡab al-Ḥanbalī: *Kašf al-kurba fī wašf ḥāl ahl al-ḡurba*. Ed. Yusri ‘Abdalḡanī al-Biṣrī. Kairo o.J.
- al-Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī: *Murūḡ aḍ-ḍaḡab wa-ma‘ādin al-ḡauhar*. Ed. Charles Pellat. 7 Bde. Beirut: al-Ġāmi‘a al-Lubnāniyya 1965-1979
- al-Qiṭṭī, Ġamāladdīn ‘Alī ibn Yūsuf: *Inbāḡ ar-ruwāḡ ‘alā anbāḡ an-nuḡāḡ*. Ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāḡīm. 4 Bde. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī 1986.

- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad: *at-Taḍkira fī aḥwāl al-mautā wa-umūr al-āḥira*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya o.J.
- aṣ-Ṣafadī, Ḥalīl ibn Aibak: *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān an-naṣr*. Ed. ʿAlī Abū Zaid u. a. 6 Bde. Damaskus: Dār al-Fikr 1998.
- as-Suyūṭī, Ġalāladdīn: *Šarḥ aṣ-ṣudūr fī šarḥ ḥāl al-mautā wa-l-qubūr*. Beirut: Dār ar-Rašīd ³1986.
- aṭ-Ṭaʿālibī, Abū Maṣṣūr ʿAbdalmalik: *al-Laṭāʿif wa-z-zarāʿif*. Ed. Beirut: Dār al-Manāhil 1992.

Studien

- Bauer, Thomas (1999): Todesdiskurse im Islam. In: *Asiatische Studien* 53, 5–16.
- Bosworth, C. E. et al. (Hg.) (1954ff.): *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill.
- Gronemeyer, Marianne (1996): *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. ²Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heine, Peter (1996): Muslime und Fremde. Das westafrikanische Beispiel. In: Schuster (Hg.), 131–142.
- Kremer, Alfred von (1876): Ein Freidenker des Islam. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29, 304–321.
- Lane, Edward William (1863–1893): *An Arab – English Lexicon*. Book I Part 1–8. London, Edinburgh: Williams and Norgate.
- Meisami, J. S. / Starkey, P. (Hg.) (1998): *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2 vols. London, New York: Routledge.
- Netton, Ian Richard (1996): *Seek Knowledge. Thought and Travel in the House of Islam*. Surrey: Curzon Press.
- Rosenthal, Franz (1997): The Stranger in Medieval Islam. In: *Arabica* 44, 35–75.
- Rotter, Gernot (1967): *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss. Bonn.
- Schoeler, Gregor (1996): Der Fremde im Islam. In: Schuster (Hg.), 117–130.
- Schuster, Meinhard (Hg.) (1996): *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. (Coll. Rauricum, Bd. 4) Stuttgart/Leipzig: Teubner.