

# Vertraute Fremde

## Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts

Thomas Bauer

Das Thema „Fremdheit“ hat in den letzten Jahren eine Konjunktur in den Kulturwissenschaften erlebt. Man erkannte, daß sich Kulturen nicht nur durch das definieren, was sie als ihr Eigenes erkennen, sondern auch – und natürlich untrennbar davon – durch das, was sie als fremd ausgrenzen. Da jede Selbstdefinition immer auch eine Abgrenzung gegen Fremdes bedeutet, ist die Frage nach dem Verhältnis vom Eigenen zum Fremden in einer Kultur auch immer eine Frage nach deren Selbstverständnis:

Mit der Entfaltung und Entwicklung des Ich geht fortschreitend die Erfahrung verschiedener Grade von Fremdheit bzw. umgekehrt verschiedener Grade von Zugehörigkeit und Gebundenheit in größere oder kleinere Gruppen – Mutter/Kind, Familie, Sippe, Stamm, Staat, Geschlecht, Stand, Sprach- und Religionsgemeinschaft – Hand in Hand. Eigenes und Fremdes stehen von Anfang an in einem reziproken Verhältnis zueinander; sie bedingen einander, und oft wird das Fremde geradezu zum Instrument der Erkenntnis. Definitionen des Selbst, Wertungen, Ansprüche sind immer zugleich Abgrenzungen gegen Fremdes und neigen dazu, das Selbst in das Zentrum der Welt zu rücken.<sup>1</sup>

Die Frage nach dem, was die Angehörigen einer Kultur wie, wo und warum als fremd betrachten und wie sie mit diesem Fremden umgehen, ist deshalb zentral für das Verständnis jeder Kultur. Die Fremdhheitsforschung („Xenologie“)<sup>2</sup> erweist sich so als unverzichtbare Forschungsrichtung der Kulturwissenschaften.

Mittlerweile liegen auch mehrere islamwissenschaftliche Beiträge zum Thema Fremdheit vor, die die Richtung, in die arabistisch-islamwissenschaftliche Fremdheitsforschung zu gehen hat, klarer erkennen lassen.<sup>3</sup> Dabei zeigte sich u. a., daß das Interesse für die Fremde und die Fremden, die sich außerhalb des islamischen Raumes befanden, relativ gering war, zumindest, wenn man Europa als Vergleich

<sup>1</sup> Stutzinger, „Das Fremde und das Eigene: Antike“, 400.

<sup>2</sup> Vgl. Nünning, „Xenologie“, 576f.

<sup>3</sup> In chronologischer Reihenfolge: Heine, „Muslime und Fremde“, 131–142; Schoeler, „Fremde im Islam“, 117–130; Rosenthal, „Stranger“, 35–75; Bauer, „Fremdheit“, 85–105.

heranzieht. Hier liefern die „Barbaren“ schon in der Antike das Gegenbild zur eigenen Kultur. In der Literatur des Mittelalters ist der Orient ein beliebter Schauplatz des höfischen Romans und der Volksbücher. Einen noch größeren Stellenwert nimmt die Auseinandersetzung mit der Fremde in der europäischen Neuzeit ein, man denke nur an die Türkenschriften, die Türkenoperen, schließlich an den Orientalismus und den Kolonialismus des 19. Jhs, um nur diese wenigen Punkte zu nennen.

Ganz anders die vormoderne arabisch-islamische Kultur. Natürlich gab es geographische Schriften und Reiseberichte (in denen jedoch selten die Grenzen des *Dār al-Islām* überschritten wurden), aber in der schönen Literatur, in Dichtung und *adab*, kommen Völker, die außerhalb des islamischen Gebietes leben und auch wirklich als Fremde empfunden wurden, so gut wie nie vor. Aber wir dürfen nicht voreilig die Existenz eines Fremdheitsdiskurses in der klassisch-arabischen Literatur leugnen. Es ist keineswegs gesagt, daß Fremde immer von außen kommen müssen. Es gibt ja auch den Fall des „eigenen Fremden“, des Fremden innerhalb der eigenen Kultur also, und in diesem Bereich der „kulturinternen Alterität“<sup>4</sup> werden wir schnell fündig, und zwar gerade in literarischen Werken, z. B. in einer siebenbändigen Sammlung von Weisheiten, Anekdoten und Witzen des im Jahr 421/1030 verstorbenen Schriftstellers al-Ābī.<sup>5</sup> In diesem Werk findet sich folgende Anekdote:<sup>6</sup>

Ein Beduine ging auf den Sklavenmarkt, um eine Sklavin zu kaufen. Nachdem er eine gekauft hatte und wieder gehen wollte, rief ihn der Sklavenhändler (noch einmal zurück) und sagte: „Die Sklavin hat drei Charaktereigenschaften, (die du kennen solltest). Wenn sie dich nicht stören, (dann gilt der Handel), wenn aber doch, dann laß sie wieder.“ „Sag schon“, sprach der Beduine, und der Sklavenhändler fuhr fort: „Es kommt vor, daß sie einige Tage abwesend ist und dann wieder zurückkommt, wenn man nach ihr sucht.“ „Mir scheint“, sprach der Beduine, „du willst sagen, daß sie eine Ausreißerin ist?“ „Ja.“ „Das macht nichts. Kein Mensch kennt die Spuren selbst der kleinsten Lebewesen, und sei es auf blankem Stein, so gut wie wir. Egal welchen Weg sie nimmt, wir holen sie zurück! Was sonst noch?“ „Nun“, sprach der Sklavenhalter weiter, „es kommt vor, daß, wenn sie schläft, ein paar Tröpfchen von ihr heruntertropfen.“ „Mir scheint“, entgegnete der Beduine, „du willst sagen, daß sie ins Bett pißt?“ „Ja.“ „Das macht nichts. Bei uns hat sie zum Schlafen nichts als die bloße Erde. Soll sie pissen so viel sie will! Was sonst noch?“ „Nun“, fuhr der Sklavenhändler fort, „es kommt vor, daß sie mit Sachen spielt, die sie bei uns findet.“ „Mir scheint“, entgegnete der Beduine, „du willst sagen, daß sie stiehlt, was sie findet?“ „Ja.“ „Das macht nichts. Bei Gott! Bei uns findet sie nicht einmal genug zum Essen, wie dann erst

<sup>4</sup> Kühnel, „Das Fremde und das Eigene: Mittelalter“, 423.

<sup>5</sup> Al-Ābī, *Natr ad-durr* (zit. nach Band, Seite: Zeile).

<sup>6</sup> Zur Gattung der Anekdote und des Witzes im Arabischen vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*. Dort finden sich auch Ausführungen zu al-Ābī (Bd. 1, 38–44).

etwas, das sie stehlen könnte?“ Und er nahm die Sklavin bei der Hand und ging mit ihr davon.<sup>7</sup>

Der Sklavenhändler und der Beduine verfügen offensichtlich über verschiedene Maßstäbe bei der Beurteilung von Sklavinnen. Aus dieser Verschiedenheit entsteht eine Spannung, die sich beim Hörer der Geschichte im Lachen wieder löst. Dies geschieht allerdings nur unter der Voraussetzung, daß der Hörer die Maßstäbe des Sklavenhändlers teilt, nicht die des Beduinen. Der Hörer oder Leser der Anekdote hätte eine stehlende und bettnässende Ausreißerin jedenfalls nicht gekauft und lacht über jemanden, der sich ein solch offenkundig fehlerhaftes Sklavenexemplar nicht etwa von einem Betrüger aufschwätzen läßt, sondern sich ganz bewußt dafür entscheidet. Das Verhalten des Beduinen ist ihm ganz und gar fremd. Alle potentiellen Leser der von al-Ābī gesammelten Anekdoten werden also im Sklavenhändler die „Eigenen“, im Beduinen die „Fremden“ erkennen. Offenbar haben wir in dieser Einschätzung des Beduinen einen Fall soziokultureller Andersartigkeit vor uns, der den Text als xenologisch relevant erscheinen läßt. Prüfen wir diesen Befund an der Definition eines Mentalitätshistorikers:

Michael Harbsmeier hat einen ersten Versuch einer Präzisierung unternommen und „soziokulturelle Andersartigkeit“ als Abweichung in jenen elementaren Bereichen aufgefaßt, in denen „die Weisen des menschlichen Umgangs mit der Natur ... anders oder umgekehrt beschaffen sind“, wenn ferner die gesellschaftlichen „Relationen der nach Alter, Geschlecht, Stand, Rang, etc. differenzierten Individuen“ sich anders ausnehmen und schließlich diese Umgangsformen und Relationen als mögliche sowie biologisch oder gesellschaftlich reproduzierbare aufgefaßt werden.<sup>8</sup>

In der Tat erfüllt der Beduine unserer Anekdote die Kriterien, durch die Harbsmeier soziokulturelle Andersartigkeit definiert hat. Der Beduine unterscheidet sich nämlich sowohl in seinem Umgang mit der Natur von den Verhaltensweisen der Leser (die etwa keine Spuren lesen können und ihr Bett sauber halten) als auch in ihren Relationen zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, in unserem Falle also Sklaven, die die Leser selbstverständlich weder hungern noch davonlaufen lassen würden. Und natürlich betrifft diese Andersartigkeit nicht nur diesen einen (anonymen) Beduinen, vielmehr gehen die Leser selbstredend davon aus, daß die Andersartigkeit des Beduinen eben auf seinem Beduinentum beruht. Sie ist also, wie Harbsmeier verlangt, „biologisch oder gesellschaftlich reproduzierbar“.

Ohne Zweifel waren also die Beduinen für den zeitgenössischen Leser al-Ābīs Fremde.<sup>9</sup> Ja, bei einem genaueren Blick auf die sieben Bände al-Ābīs kann man sogar sagen, daß die Beduinen einigen Anspruch auf die Stellung als allerfremdeste

<sup>7</sup> Al-Ābī, VI/2, 483:2-9.

<sup>8</sup> Kühnel, „Das Fremde und das Eigene: Mittelalter“, 415 (zitiert wird Harbsmeier, „Reisebeschreibungen“).

<sup>9</sup> Auch der bei den Beduinen forschende Philologe fand sich wieder in „einer ihm fremden Welt“, vgl. Toral-Niehoff, „Der edle Beduine“, 290.

Fremde anmelden können. Zwar hat al-Ābī auch Kapitel mit Witzen über Schmarotzer, Effeminierte, Dummköpfe und Säufer, mit denen sich der Leser sicherlich auch nicht identifizieren kann, doch ist es bei diesen Personen stets nur eine einzige, zudem nicht biologisch oder gesellschaftlich reproduzierbare Eigenschaft oder Verhaltensweise, die die Distanz zum Publikum herstellt, also ihr Schmarotzertum, ihr Sexualverhalten, ihre Dummheit oder ihr Alkoholkonsum, nicht aber, wie im Falle der Beduinen, ihr gesamtes, sehr wohl gesellschaftlich reproduzierbares soziokulturelles Feld. Wieder anders verhält es sich mit den Weisheitsprüchen fremder (zumeist älterer) Völker, also der griechischen Philosophen, der alten Inder und Perser. Diese Weisheiten sollen das Publikum nicht *befremden*, sondern, ganz im Gegenteil, wird erwartet, daß sich der Leser mit ihnen identifiziert, daß er sich in ihnen wiedererkennt und sie sich *zu eigen* macht. Dadurch, daß diese Weisheiten bei Völkern außerhalb des islamischen Kulturkreises bekannt sind, wird ihre universelle Gültigkeit bestätigt, und sie gewinnen nur um so größere Autorität. Der Parameter der Fremdheit spielt keine spürbare Rolle.

Die Beduinen sind also bei al-Ābī die Gruppe, die sich am stärksten durch den Parameter Fremdheit auszeichnet. Es ist aber wohl auch jene Gruppe, die bei weitem das komplexeste Bild bietet. Die meisten Personengruppen werden in al-Ābīs Buch und in ähnlichen Sammlungen nur wegen einer einzigen Eigenschaft aufgeführt. Nicht so die Beduinen. Schon in unserer Anekdote fällt ja auf, daß der Witz nicht nur in der Fremdheit des Beduinen liegt, sondern auch in der virtuosen Art, wie der Beduine die euphemistischen Umschreibungen des Händlers in Klartext übersetzt. Der Beduine hat also zwar einen fremdartigen Lebensstil, ist aber keineswegs ein Dummkopf. Der Hörer lacht zwar auf Kosten des Beduinen, doch nicht, ohne daß ein Stückchen Anerkennung für seinen Scharfsinn mitschwingt.

Noch einen wichtigen Unterschied gibt es zwischen den Beduinen und den anderen anekdotenträchtigen Bevölkerungsgruppen in al-Ābīs Sammlung. Während nämlich von Schmarotzern, Effeminierten, Dummköpfen und Säufern ausschließlich witzige Anekdoten überliefert werden und von den alten Griechen, den Persern und Indern ausschließlich Weisheiten, erhalten die Beduinen sowohl ein Kapitel mit Witzen *als auch* eines mit Weisheiten.<sup>10</sup> Dieses Privileg genießen sonst nur „Eigene“ (nämlich Edle und Gelehrte), aber keine „Fremden“. Solche Beduinenweisheiten lassen in vielen Fällen überhaupt nichts Beduinisches erkennen. So heißt es etwa:

<sup>10</sup> Band 6, *bāb* 2: *Fiqar wa-hikam al-a'rab*, in: al-Ābī, VI/1, 54–84; *bāb* 11: *Naṣādir al-a'rab*, in: al-Ābī, VI/2, 465–493. Und nicht nur dies. Weitere, hier nicht behandelte Kapitel des 6. Bandes enthalten altarabische Reden und Aussprüche (z. T. auch von Beduinen), Gebete der Beduinen, Sprichwörter der Araber und andere Bereiche des altarabischen Erbes (Gestirnkunde, Namen von Pferden und Waffen), so daß man mit gewissem Recht Araber (*'arab*) und Beduinen (*a'rab*) als Hauptthema des sechsten Bandes bezeichnen kann. Vgl. auch Marzolph, *Arabia videns*, 41–43. – Zur Unterscheidung zwischen *'arab* und *a'rab*, die im 10. Jh. noch durchaus lebendig war, vgl. Leder, „Begrifflichkeit“, 11–40.

*(a) Beispiele für –Sprachtalent, +Weisheit, –Fremdheit:*

Ein Beduine sagte zu seinem Sohn, als dieser dumm daherredete: „Schweig, mein Sohn, denn Schweigen ist ein Schutzschild für die Zunge und ein Schleier für das Stammeln!“<sup>11</sup>

Al-Aṣmaī berichtet, daß er einen Beduinen sagen hörte: „Die ungeschicktesten Leute sind die, die es nicht verstehen, sich Freunde zu erwerben, doch noch ungeschickter sind die, die sich welche erworben hatten, sie aber dann verloren.“<sup>12</sup>

Ein Beduine sagte: „Laß dein Geheimnis nicht bei jemandem, der kein Geheimnis bei dir hat!“<sup>13</sup>

Ein Beduine sagte zu seinem Bruder: „Wenn dein Vermögen nicht für dich da ist, bist du für dein Vermögen da. Wenn du es nicht aufbrauchst, braucht es dich auf. Iß es also, bevor es dich aufißt!“<sup>14</sup>

Ein Beduine fragte, wie es um einen bestimmten Mann bestellt sei, und erhielt zur Antwort, dieser sei dumm und wohlversorgt (*aḥmaq marzūq*). „Bei Gott“, sprach er da, „das ist fürwahr der vollkommene Mensch!“<sup>15</sup>

Diese Anekdoten könnten auch von einem alten Perser oder einem islamischen Gelehrten stammen. Von Fremdheit ist hier nichts zu spüren. Beduinen spielen also keineswegs immer nur die Rolle des Fremden, sondern manchmal auch die des Weisen, dem man vielleicht gerade deshalb um so mehr Gehör schenkt, weil er in vielen seiner Lebensumstände anders ist, weshalb seine Aussagen dort, wo sie mit den eigenen Überzeugungen übereinstimmen, um so größere Glaubhaftigkeit beanspruchen können.

Neben Witzen und Anekdoten, deren Vorhandensein durch die Parameter „Fremdheit“ und „Weisheit“ erklärt werden können, finden sich bei al-Ābī aber auch Mitteilungen, die weder eine Pointe noch eine irgendwie geartete Weisheit erkennen lassen. Zu diesen zunächst sehr rätselhaft wirkenden Stücken, die meist in Reimprosa abgefaßt sind (die ich versuche nachzuahmen), gehören die folgenden:

*(b) Beispiele für +Sprachtalent, –Weisheit, –Fremdheit:*

Ein Beduine beschreibt einen Mann: „Das ist einer, auf den man im Frieden baut/ dessen Milde gepriesen wird hell und laut/doch dessen Feindschaft man schlecht verdaut.“<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Al-Ābī, VI/1, 60:7f.

<sup>12</sup> Ibid., 61:12f.

<sup>13</sup> Ibid., 66:4.

<sup>14</sup> Ibid., 72:15f.

<sup>15</sup> Ibid., 72:10f.

<sup>16</sup> Ibid., 64:13f.

„Der Soundso ist ein Löwe, wenn die Feindschaft geschürt/ein Regen, wenn er jemand mit seinen Wohltaten berührt/ein Mond, wenn er herbeigeführt/ein Stern, wenn er jemand des Weges führt/ein Gift, wenn Haß es zusammenrührt.“<sup>17</sup>

Ein Beispiel ohne Reimprosa:

Als man einem Beduinen gegenüber einen Stotterer erwähnte, meinte dieser: „Die anderen Leute haben ihre Schamteile zwischen den Beinen, er hat sie zwischen den Kiefern!“<sup>18</sup>

In diesen Fällen wird nichts anderes getan, als einen bestimmten Mann zu beschreiben, ein nicht weiter genanntes Individuum, bei dem es sich keineswegs um einen Beduinen handeln müßte. Eine witzige Pointe haben zumindest die ersten beiden Beispiele nicht, und auch nach einer tieferen Weisheit wird man vergeblich suchen. Der Grund, warum solche Beschreibungen zitiert werden, liegt wohl ausschließlich in ihrer sprachlichen Originalität und Kunstfertigkeit. Und damit sind wir auf jene Eigenschaft gestoßen, die ein gebildeter Städter des 10. Jh.s vielleicht zu allererst mit den Beduinen verbunden haben wird und die gleichzeitig das stärkste Gegengewicht zur Fremdheit der Beduinen gebildet haben muß. Die Rede ist von der sprachlichen Kompetenz, die man den Beduinen nachrühmte. Als Träger dieser sprachlichen Kompetenz repräsentieren die Beduinen sogar eine der beiden wichtigsten Wurzeln der arabisch-islamischen Kultur. Zwar ist der Islam eine ausgesprochen städtische Religion (was sich sogar im islamischen Recht niederschlägt, wo allen Ernstes die Frage diskutiert wird, ob das Zeugnis eines Beduinen gegen einen Seßhaften vor Gericht gültig ist),<sup>19</sup> und auch der Prophet Muḥammad war ein Städter und unterhielt zu den Beduinen ein Verhältnis voll von Mißtrauen und Feindschaft. Doch die arabisch-islamische Kultur wurde ebenso sehr durch die arabische Sprache und das Erbe der altarabischen Dichtung geprägt, die für Jahrhunderte das maßgebliche Literaturmodell schlechthin war. Und dieses sprachliche und literarische Erbe nun war durch und durch beduinisch geprägt. Viele jener Philologen, denen die Araber ihre autoritativen Grammatiken und Lexika verdankten, machten sich auf in die Wüste und befragten die Beduinen, die sie fanden, nach bestimmten grammatikalischen Konstruktionen und nach den einem Städter natürlich unverständlichen Wörtern für all jene Pflanzen, Tiere, Steine, Wolken und Wasserlöcher, die in den bewunderten Klassikern vorkamen.<sup>20</sup>

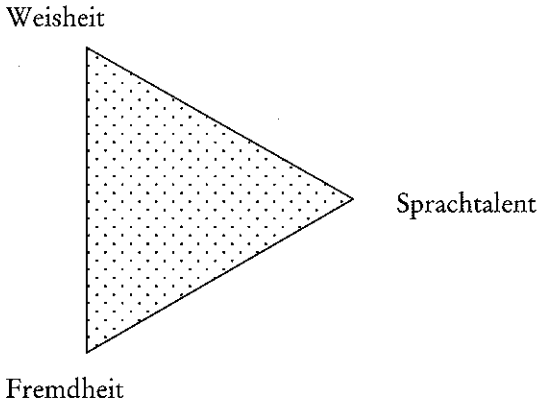
Dieses sprachliche Können ist also nun neben der „Fremdheit“ und der „Weisheit“ der dritte Grund, der für die Existenz einer Überlieferung in al-Ābīs Werk verantwortlich sein kann. Man kann dies graphisch in Form eines Dreiecks darstellen. Dieses „Beduinendreieck“ sieht folgendermaßen aus:

<sup>17</sup> Ibid., 65:9f.

<sup>18</sup> Ibid., 75:1f.

<sup>19</sup> Vgl. Leder, „Begrifflichkeit“, 33.

<sup>20</sup> Vgl. Toral-Niehoff, „Der edle Beduine“, 285–291, und Bauer, *Pflanzenbuch*, bes. 197ff., 230–235, 253–260.



Diese Graphik, so banal sie zunächst erscheinen mag, wird uns helfen, Überlieferungen einzuordnen, die sich dadurch auszeichnen, daß mehr als einer der drei Parameter betroffen ist. Die meisten bei al-Ābī angeführten Überlieferungen sind nämlich nicht an einem der Eckpunkte des Dreiecks zu orten, sondern auf einer der drei Seiten oder gar im Inneren. Dazu einige Beispiele:

(c) *Beispiele für +Sprachtalent, +Weisheit, -Fremdheit:*

Jemand erzählt, daß er einen Beduinen nach seiner Meinung über das Schicksal gefragt habe, worauf dieser antwortete: „Es gibt, was es stiehlt/es nimmt, was man erhielt/wie ein Knabe, der spielt.“<sup>21</sup>

Ein Beduinenausspruch: „Der Verstand gibt guten Rat/die Lust ist ein übler Advokat.“<sup>22</sup>

Das Sprachtalent offenbart sich zum einen in der Reimprosa, zum anderen in der anschaulichen und knappen Darstellung des Weisheitsspruchs. Solche Weisheiten haben nicht viel Beduinisches an sich.

(d) *Beispiele für -Sprachtalent, +Weisheit, +Fremdheit:*

Bei einigen anderen Weisheitssprüchen wird allerdings die Distanz des Beduinen zur Zivilisation spürbar. Die Konsequenz mag eher negativ sein, wie im folgenden Beispiel, dessen Aussage al-Ābī wohl kaum zur Nachahmung empfohlen haben wird, die sich aber durchaus an städtisch-islamische Diskurse über die Nichtigkeit der Welt und die Eitelkeit des Vermögens anschließen läßt. Als Ermahnung zum

<sup>21</sup> Al-Ābī, VI/1, 64:10f.

<sup>22</sup> Ibid., 67:15.

*zuhd* ist der Ausspruch positiv konnotiert, als „Lob der Faulheit“ negativ. Doch auf diese Weise reflektiert er die ganze Ambivalenz des islamischen Beduinenbilds:

Ein anderer Beduine sagte: „Ein kleines Vermögen, das von selbst zu mir kommt, ohne daß ich dafür Mühe aufwenden, den Arm ausstrecken oder den Blick niederschlagen müßte, ist mir lieber als ein großes Vermögen, das mit Plackerei und Mühsal erworben werden muß.“<sup>23</sup>

Oft genug wird die fremdartige Handlungsweise keineswegs negativ beurteilt, vielmehr dient sie zur kritischen Hinterfragung der eigenen Gewohnheiten, wie in folgendem Beispiel:

Abū l-‘Aynā’ erzählt: „Ich lud einmal einen Beduinen, der aus Medina gekommen war, zum Essen ein. Nachdem wir uns gesetzt hatten, begann ich, über die hohen Preise in diesem Jahr zu sprechen. Da zog der Beduine die Hand vom Essen weg, sagte: ‚Es zeugt von geringer Tugend (*laysa mina l-murū‘a*), dem Gast gegenüber die Höhe der Preise zu erwähnen‘, und stand auf. So sehr ich auch in ihn drang, um ihn zum Weiteressen zu bewegen, er weigerte sich und ging fort.“<sup>24</sup>

Ja, es gibt sogar Fälle, in denen feste kulturelle Normen durch Beduinen in Frage gestellt werden, wie in folgender Anekdote:

Ein Beduine trank Milch, während links von ihm sein Sohn und rechts von ihm ein anderer Mann saß. Als der Beduine nun zuerst seinem Sohn, dann dem anderen Mann einschenkte, sagte man zu ihm: „Der Brauch (*sunna*) will, daß man zuerst dem einschenkt, der rechts sitzt!“, worauf der Beduine entgegnete: „Ich habe aber festgestellt, daß mir der Sohn lieber ist als der Brauch.“<sup>25</sup>

(e) *Beispiel für +Sprachtalent, +Weisheit, +Fremdheit:*

Beduinen sind einfach und natürlich. Die überfeinerten Bräuche der Zivilisation sind ihnen fremd, aber auch die Ambitionen der Sesshaften. Vermögen bedeutet ihnen wenig, wie wir bereits sahen, und Ämter und Titel noch weniger. Folgender Beduine formuliert diese Einsicht in Reimprosa, so daß hier also alle drei Parameter – Sprachtalent, Weisheit, Fremdheit – gleichzeitig aktualisiert sind:

Ein Beduine, der eine Sklavin namens Zahra hatte, wurde gefragt, ob er Kalif sein möchte, wenn Zahra dafür ihr Leben lassen müßte. „Nein, bei Gott!“, rief er aus, und nach dem Grund gefragt, antwortete er: „Die Sklavin stirbt/und das Reich verdirbt!“<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Ibid., 62:1–3.

<sup>24</sup> Ibid., 78:9–12.

<sup>25</sup> Al-Ābī, VI/2, 486:13f.

<sup>26</sup> Al-Ābī, VI/1, 63:14–64:2; vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*, Bd. 2, Nr. 289.



## (f) Beispiele für +Sprachtalent, -Weisheit, +Fremdheit:

Besonders interessant sind jene Überlieferungen, in denen sich die Fremdheit des Beduinen gleichzeitig mit seiner sprachlichen Geschicklichkeit äußert, ohne daß der Hörer irgendeine Weisheit daraus ableiten könnte. Hierzu gehört etwa jene Anekdote, in der ein Beduine, der natürlich nicht lesen kann, dem Kalifen die Inschrift auf einem Meilenstein auf seine Weise „vorliest“:

Auf einer Reise in Begleitung eines Beduinen gelangte (der Kalif) Hišām zu einem Meilenstein, der beschriftet war. „Schau doch nach“, sprach er da zum Beduinen, „bei welcher Meile wir uns jetzt befinden.“ Der Beduine schaute sich den Meilenstein an, kehrte (zum Kalifen) zurück und sagte: „Auf dem Stein ist ein Krummstab (*mihğan*), ein Ring, dann drei Dinge, die wie die Zitzen einer Hündin aussehen, und schließlich hat es einen Kopf, der dem Schnabel eines Flughuhns gleicht.“ So erkannte der Kalif aus der Gestalt der Buchstaben, was darauf stand, ohne daß es der Beduine gewußt hat. Es war aber daraufgeschrieben: „fünf“ (خمسة).<sup>27</sup>

Auch Gegenstände der städtischen Zivilisation werden von Beduinen beschrieben, wie im folgenden Beispiel eine Laute. Der Hörer wird sich hier wohl weniger über die Unkenntnis der Beduinen amüsieren, als vielmehr die originelle Beschreibung eines ihm vertrauten Gegenstandes genießen, die diesen Gegenstand wieder fremd und in neuem Licht erscheinen läßt:

Ein Beduine hatte eine Laute gesehen und beschrieb sie seinen Gefährten, nachdem er in die Steppe zurückgekehrt war, wie folgt: „Ich sah ein Holz mit gewölbtem Rücken, flachem Bauch, dunkelgeädert Rinde, hohl, mit hängenden Ohren, seine Stirn hat es im Hintern, seine Augen auf der Brust, seine Därme außerhalb des Bauches. Mit diesen spricht es, sein Auge übersetzt es; es hat langgezogene Ohren und einen zugeschnürten Hals.“<sup>28</sup>

Aber auch ihre eigene entbehrrungsreiche Lebensweise in der Steppe wird in geschliffener Reimprosa wiedergegeben, und auch hier dürfte die Attraktivität für den Leser eher in der Formulierungskunst als in der Fremdheit gelegen haben. Der Beduinenauspruch ist nicht nur in Reimprosa abgefaßt, sondern enthält auch ausgesprochen „beduinisch“ klingende seltene Wörter (also *ğarīb*-Wortschatz):

Man fragte einen anderen: „Was hast du für den Winter vorbereitet?“, und er antwortete: „Durch Zittern die Kälte verjagen/zusammengekauert sich nicht zu rühren wagen/ein Brennen im hungrigen Magen (*šiddat ar-rī'da, wa-qurfuṣā' al-qī'da, wa-darab al-mī'da*).“<sup>29</sup>

Hier schließen sich weitere Aussprüche an, die den heutigen Leser ziemlich ratlos zurücklassen. Es handelt sich um Beschreibungen von Dingen, Lebewesen oder Situationen, die vor allem mit dem Leben in der Steppe Arabiens assoziiert werden,

<sup>27</sup> Al-Ābī, VI/1, 56:8–11.

<sup>28</sup> Ibid., 76:8–11.

<sup>29</sup> Ibid., 79:18f.; vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*, Bd. 2, Nr. 291.

also Beschreibungen von Menschen, Kamelen, Pflanzen, Wolken und Wettersituationen etc., die oft als Antwort auf die Frage „wer oder was ist die oder das beste x“ formuliert werden, oft, aber nicht immer, in Reimprosa abgefaßt sind, aber in jedem Fall durch ihren ausgefallenen Wortschatz charakterisiert sind, der wohl auch der Hauptgrund für ihre Überlieferung sein dürfte. Man kann also geradezu von „ethnolinguistischen“ Überlieferungen sprechen. Ich beschränke mich auf ein Beispiel, das am Ende sogar so etwas wie eine Pointe aufweist. Daß die ausgefallenen arabischen dattelkundlichen Fachausdrücke nicht adäquat ins Deutsche übersetzt werden können, versteht sich von selbst (ganz abgesehen davon, daß sich die Lexikographen über deren Bedeutung keineswegs immer einig sind). Die Überlieferung lautet also ungefähr so:

Al-Aṣmaʿī berichtet, er habe einen Beduinen sagen hören: „Unsere Datteln sind glatt und flachbasig (? *ḡurd futṣ*),<sup>30</sup> die Backenzähne versinken in ihnen, sie sind breit, gleichen Vogelzungen; man kaut sie im Mund und spürt ihre Süße noch im Knöchel.“<sup>31</sup>

(g) *Beispiele für -Sprachtalent, -Weisheit, +Fremdheit:*

Schließlich fehlen auch solche Überlieferungen nicht, in denen lediglich kuriose Eigentümlichkeiten der Beduinen berichtet werden, die weder witzig sind noch eine tiefere Weisheit verraten. Für diese rein „ethnologischen“ Berichte ließe sich folgendes Beispiel anführen:

Man fragte einen anderen: „Woran erkennt ihr an einem Knaben, daß er einmal Führungsqualitäten (*suʿdad*) entwickeln wird?“ Der Beduine antwortete: „Wenn ihm das Haar in die Stirne hängt, er eine lange Vorhaut hat, seinen Umhang unordentlich trägt und einen Tick hat:<sup>32</sup> dann zweifeln wir nicht daran, daß er zum *sayyid* geboren ist.“<sup>33</sup>

Diese Überlieferung stellt allerdings eine Ausnahme dar. Mit den politischen Verhältnissen bei den Beduinen beschäftigen sich die Intellektuellen in der Regel nicht. Bekannte Ausnahmen sind der Geograph al-Masʿūdī und natürlich Ibn Ḥaldūn.

Wodurch sich die Fremdheit der Beduinen aber hauptsächlich konstituiert, zeigen sehr deutlich die vielen Beduinenwitze, die ein ganzes Kapitel in al-Ābīs Sammlung einnehmen. Diese Witze, von denen wir einleitend bereits einen kennengelernt haben, beziehen ihre Pointe fast ausschließlich aus dem Kontrast zwischen der Fremdheit des Beduinen und der Angepaßtheit an die Zivilisation, die beim Hörer vorausgesetzt wird. Die beiden wichtigsten Themen dieser Witze sind Essen<sup>34</sup> und

<sup>30</sup> Vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2418a 5-7: „*tamra faṣṣāʾ* means *A date small in the drupe, having the base cleaving [to it]*.“

<sup>31</sup> Al-Ābī, VI/1, 72:12-14; ganz ähnlich ist *ibid.*, 70:1-3.

<sup>32</sup> *kānat fībi lūta*: vgl. WKAS, II, 1673f., bes. 1673b, 23-27.

<sup>33</sup> Al-Ābī, VI/1, 72:3-5.

<sup>34</sup> Eine umfassende Darstellung des Themas „Essen“ in der arabischen Literatur (u. a. auch in der Anekdotenliteratur) gibt van Gelder, *Of Dishes and Discourse*.

Religion. Diese merkwürdige Zusammenstellung erklärt sich wohl aus der Elementarität beider Tätigkeiten, also dem Essen als einer der elementarsten Tätigkeiten des Menschen im Umgang mit der Natur, und der Religion als dem Fundament der sozialen Ordnung.

Zunächst einige kulinarische Beispiele, die entweder die Unkenntnis des Beduinen oder seine Armut zum Thema haben:

Man brachte einem Beduinen eine Banane. Er untersuchte sie aufmerksam von allen Seiten und sagte schließlich: „Man weiß gar nicht, über wen man sich mehr wundern soll: über den, der sie zusammengenäht hat, oder über den, der sie gefüllt hat!“<sup>35</sup>

Ein Beduine wollte sich nach dem Essen die Hände nicht waschen und begründete dies mit den Worten: „Geruch weg ist wie Essen weg.“<sup>36</sup>

Frage an einen Beduinen: „Kennst du das Völlegefühl (*tuhma*)?“ „Was ist das?“ „Das hat man, wenn man sich so vollgegessen hat, daß man Beschwerden bekommt und nichts mehr hinunterbringt.“ „Gibt es das auch außerhalb des Paradieses?“<sup>37</sup>

Das nächste Beispiel spielt gleichzeitig mit dem Topos der Sprachreinheit der Beduinen. Zahlreiche Philologen haben bekanntlich die Beduinen nach schwierigen Ausdrücken der arabischen Sprache befragt. Das tut auch folgender Fragesteller:

„Wie nennt man bei euch die Suppe?“, fragte man einen Beduinen. „Heißbrühe (*sahm*).“ „Und wenn sie kalt wird?“ „Wir lassen sie nicht kalt werden!“<sup>38</sup>

Noch häufiger sind Anekdoten, in denen Beduinen Probleme mit den religiösen Normen haben. Sie kennen den Koran nicht, können die Propheten nicht aufzählen, führen die Riten des Gebets falsch aus u. s. w. Schließlich kann auch die Natur, d. h. die Lebensweise der Beduinen, die buchstabengetreue Erfüllung der Normen erschweren, wie in folgendem Beispiel:

An einem Sommertag sah ich, wie ein Beduine an einen Fluß kam, ins Wasser sprang, untertauchte, wieder herauskam, dann wieder untertauchte, dann wieder herauskam (u. s. w.). Und jedesmal, wenn er herauskam, löste er einen Knoten in einer Schnur, die er bei sich trug. „Was machst du denn da?“, fragte ich ihn, und er antwortete: „Die rituellen Unreinheiten, die ich mir im Winter zuziehe: ich merke sie mir (mit der Schnur) an, wie du siehst, und wasche sie im Sommer ab (wenn das Wasser warm ist).“<sup>39</sup>

Sehr beliebt sind Kombinationen der Themen Religion und Essen, wie im folgenden Beispiel, in dem eine Süßspeise namens *fālūdağ*, eine Art Honigkuchen, eine Rolle spielt:

<sup>35</sup> Al-Ābī, VI/2, 486:2f.

<sup>36</sup> Ibid., 491:1.

<sup>37</sup> Ibid., 491:2f.

<sup>38</sup> Ibid., 493:4f.; vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*, Bd. 2, Nr. 40.

<sup>39</sup> Al-Ābī, VI/2, 485:9–13; vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*, Bd. 2, Nr. 553.

Es wird erzählt, daß ein Mann ein Bankett gab, zu dem auch ein Beduine geladen war. Dieser Beduine nun aß, ohne auch nur einmal vom Essen aufzusehen, bis man Honigkuchen auftrug. Da hob er seinen Kopf und erblickte einen alten Mann, der sich von den übrigen Leuten abgesondert hatte. „Warum ißt dieser Alte denn nichts?“, fragte er. Als man ihm zur Antwort gab, er faste, fragte er weiter, was ihn denn zum Fasten triebe. Seine Motive seien, so wurde ihm beschrieben, der Wunsch nach Vergebung der Sünden und die Hoffnung, das Paradies zu erlangen. „Ja glaubt er denn“, rief da der Beduine aus, „daß ihm im Paradies etwas Besseres vorgesetzt wird als diese Honigkuchen?“<sup>40</sup>

Eine Kombination der Themen Religion und Sprachtalent findet sich in folgender Anekdote:

Einem Beduinen starb ein kleiner Sohn, und man sagte zu ihm: „Der wird dein Fürsprecher am Jüngsten Tag sein.“ Da entgegnete der Beduine: „Dann sind wir verloren! Der Kleine kann doch von uns allen am schlechtesten argumentieren und am ungeschicktesten antworten! Ich wäre schon froh, wenn er seine eigene Angelegenheit durchbrächte!“<sup>41</sup>

Beduinen nehmen die Aussagen der Religion wörtlich und begegnen ihnen mit entwaffnender Naivität. Für theologische Spitzfindigkeiten haben sie keinen Sinn. Der liebe Gott, der in der islamischen Hochtheologie durch eine komplizierte Attributenlehre der sinnlichen Anschauung ganz beraubt ist, wird bei ihnen zu einem Kumpel, mit dem man seine eigenen Geschäfte macht:

Einem Beduinen, der starke Schmerzen hatte, riet man, sich reumütig zu Gott zu wenden. „Ich bin keiner, der sich bei einem Handel übers Ohr hauen läßt“, antwortete er. „Erst will ich gesund werden, dann werde ich mich reumütig zeigen!“<sup>42</sup>

Ob sich hinter solchen Anekdoten manchmal nicht auch ein Stück Religionskritik verbirgt, die man den Beduinen in den Mund gelegt hat? Manche Koranverballhornungen lassen zumindest die Vermutung aufkommen, man habe mit Hilfe der Beduinen die Gelegenheit ergriffen, gefahrlos Scherz mit dem Heiligen zu treiben. An manchen Stellen erinnern die Beduinenanekdoten an den jüdischen Witz. Sehr schön etwa folgender:

Zwei Beduinen vollziehen die rituelle Umkreisung der Ka'ba. Dabei sagt der eine: „Oh Gott, gewähre mir Deine Barmherzigkeit und vergebe mir meine Sünden! Ich habe doch keinen außer Dir, der mir Barmherzigkeit erweisen könnte, aber Du hast doch noch viele andere Menschen, die Du bestrafen kannst!“ „Erledige deine Angelegenheit und lästere nicht über andere Leute!“, entgegnet der andere.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ibid., 482:3–6.

<sup>41</sup> Ibid., 486:11f.

<sup>42</sup> Ibid., 491:4f.

<sup>43</sup> Ibid., 479:1–3.

Neben dem Essen und der Religion spielen die anderen Themen nur eine untergeordnete Rolle. Abschließend deshalb nur noch zwei Beispiele:

Ein Beduine vom Stamm der Tamīm fuhr zusammen mit einem seiner Söhne auf einem Schiff, auf dem sich noch eine Gruppe anderer Passagiere befand. Der Beduine fragte sie nach ihrer Abstammung, und es stellte sich heraus, daß sie alle vom Stamm der Azd waren. Da ergriff der Beduine eine Eisenstange und begann, ein Loch in den Schiffsboden zu machen. „Ja was machst du denn da, Papa?“, fragte ihn da sein Sohn. „Ich versenke das Schiff“, antwortete er. „Aber dann ertrinken wir doch alle!“ „Mein lieber Sohn, macht es dich denn nicht glücklich, wenn wir zwei ertrinken, aber auch noch achtzehn Männer vom Stamm der Azd?“<sup>44</sup>

Hier ist es also noch einmal die soziale Ordnung der Beduinen, ihr übertriebener Stammesstolz also, der den Spott des aufgeklärten Städters findet. Die Fremdheit des Beduinen schließlich kommt in folgendem nicht besonders witzigen, dafür aber um so bezeichnenderen Ausspruch zum Ausdruck:

Man fragte einen Beduinen, ob er sich vor jemandem fürchte. „Ja“, antwortete er, „in der Wüste vor dem Wolf und unter den Sefßhaften vor dem Polizisten.“<sup>45</sup>

Fassen wir also zusammen, was wir dem Material ablesen können, das al-Ābī vor uns ausbreitet: Von allen sozialen Gruppen, denen er in seinem Buch mindestens ein Kapitel widmet, bieten die Beduinen zweifellos das komplexeste Bild. Einerseits sind sie Fremde, deren Fremdheit als Potential zur Gewinnung witziger Pointen genutzt wird. Da alle anderen Witzfiguren entweder etablierte Mitglieder der islamisch-städtischen Kultur sind oder Angehörige dieser Kultur, die einen spezifischen Defekt aufweisen (z. B. Dummheit oder Geiz), da es aber andererseits keine „Ausländerwitze“ gibt, also keine Chinesen- oder Türkenwitze (was ja nicht von vornherein ausgeschlossen ist), sind die Beduinen mithin von allen literarisch ausführlich thematisierten sozialen Gruppen die fremdeste. Die Beduinen in al-Ābīs Text sind fremd durch die Distanz, die sie zur zivilisierten Lebensweise des Städters haben. Als literarische Figuren liefern sie sowohl erbaulichen als auch erheiternden Stoff, der seine Wirkung oft, aber nicht immer, aus der Fremdheit der beduinischen Lebensform zieht. In ihrer Eigenschaft als Fremde eignen sich die Beduinen auch als Träger von Zivilisations- und sogar Religionskritik, doch ist dies alles in allem eine eher periphere Funktion. Hinzu kommt der Topos ihrer sprachlichen Reinheit, der sozusagen eine Brücke zwischen Fremdheit und eigenem Kulturerbe herstellt. Ein durchaus widersprüchliches Bild mithin.

Beduine zu sein war also das Äußerste an Fremdheit, das noch ausführlich in der arabischen Literatur seinen angestammten Platz finden konnte. Als fremd an der beduinischen Lebensweise wird zunächst der Umgang der Beduinen mit der Natur, ihr wenig kultivierter, den Naturgewalten wie Hunger und Kälte erbar-

<sup>44</sup> Ibid., 470:4–7.

<sup>45</sup> Ibid., 486:15. Das Gegensatzpaar ist *bādiya* vs. *ḥaḍra*.

mungslos ausgesetzter Lebenswandel empfunden; hinzu kommt ein nachlässiger Umgang mit religiösen Normen und ein naives Wörtlichnehmen religiöser Aussagen, woraus häufig eine tiefere, wenngleich vom Beduinen unbeabsichtigte Weisheit entspringt. In solchen Fällen kommt es vor, daß der einfältige und unverdorrene Naturbursche den überkultivierten Städtern einen Spiegel vorhält. Zu einem veritablen Gegenentwurf zur sozialen Wirklichkeit verdichtet sich dieses freilich selten. Beispiele des „einfachen Lebens“ zum Zwecke der Gesellschaftskritik lieferten auch nicht nur die Beduinen, sondern mindestens ebenso sehr die Asketen und Frommen der Frühzeit des Islam. Doch haben sich einige Topoi wie etwa der der keuschen Beduinenliebe fest in der arabischen Literatur verankert. Zu diesem Thema wird immer wieder ein Bericht al-Aṣmaʿīs zitiert:

Mir wurde überliefert, daß al-Aṣmaʿī berichtet: Ich fragte einmal einen Beduinen, was man bei ihnen unter Liebesleidenschaft (*ʿiṣq*) verstünde, und er antwortete: „Blick auf Blick, und wenn es zu Kuß auf Kuß kommt, dann ist das für uns das Paradies!“ „Bei uns“, entgegnete ich, „ist das anders.“ „Wie ist es denn bei euch?“, frage er zurück, und ich entgegnete: „Du machst ihre Beine breit und wirfst dich auf sie.“ „Du lieber Himmel!“, rief er da aus, „dann bist du kein Liebender, sondern einer, der einen Sohn will!“<sup>46</sup>

Die arabische Liebesdichtung und Liebesliteratur verdankt den Beduinen freilich Entscheidendes, nämlich das Konzept der ʿudritischen Liebe, die im beduinischen Milieu spielt. Doch lebten die ʿudritischen Helden im späten 7. und frühen 8. Jh. und waren damit für die Menschen des 10. Jh.s Bestandteil des arabischen Erbes – nicht anders als die altarabische Poesie –, aber keine lebendige Realität mehr.

Doch dieser Einwand gilt bis zu einem gewissen Grad ebenso für das gesamte von al-Ābī gesammelte Material. Dieses Material wurde zwar im 10. Jh. gelesen, spiegelt also sehr wohl wider, was einem gebildeten Menschen dieser Zeit in den Sinn kam, wenn von Beduinen die Rede war. Es ist aber größtenteils nicht im 10. Jh. entstanden. Vielmehr hat al-Ābī nur Überlieferungen zusammengetragen, die z. T. schon aus frühislamischer Zeit, etwa aus dem 7. Jh., stammen. Wenn man sich nun nach Schilderungen aktueller Begegnungen mit Beduinen umsieht, entdeckt man nicht viel, vor allem nicht viel Positives. Sehr schnell bekommt man den Eindruck, daß die Städter des 10. und 11. Jh.s vor allem die alten Beduinen der arabisch-islamischen Überlieferung als weisheitstragend ansahen, nicht aber ihre beduinischen Zeitgenossen, die sie eher mit jenem Beduinen gleichsetzten, der sich außer vor dem Wolf in der Wüste nur noch vor dem Polizisten fürchtet.

Ein schönes Beispiel für diesen desillusionierten Blick auf die Beduinen liefern das Werk und das Leben al-Mutanabbīs (st. 354/965), der weithin als der bedeutendste arabische Dichter gilt.<sup>47</sup> In seiner Karriere spielten Beduinen eine wichtige Rolle. Als Jugendlicher hielt er sich zwei Jahre unter den Banū Kalb auf, und obwohl man

<sup>46</sup> Al-Waššāʿ, *Kitāb al-Muwaššā*, 98f.; vgl. auch Marzolph, *Arabia ridens*, Bd. 2, Nr. 214.

<sup>47</sup> Vgl. Blachère, *Un poète arabe*; sowie Hamori, „al-Mutanabbī“, 769–772 (mit weiterer Literatur).

zu seiner Zeit sicherlich kein grammatikalisch „reines“ Arabisch mehr aus dem Munde der lebenden Beduinen erwerben konnte, scheint der Sprachnimbus der Beduinen noch immer nicht verblaßt gewesen zu sein.<sup>48</sup> Immerhin konnte man ja noch bei ihnen seinen Wortschatz erweitern. Nützlicher waren al-Mutanabbī sicherlich jene Beduinen, die sich an einem von ihm angezettelten Aufstand beteiligten, der allerdings scheiterte. Der Dichter kannte also seine Beduinen, als er, noch als junger Mann, unter ihnen Arbeitgeber fand. Einige seiner frühen Lobgedichte sind nämlich an Beduinenführer aus dem Raum nordöstlich von Aleppo gerichtet. Allerdings sucht man nach Versen, in denen al-Mutanabbī über das Beduinentum seiner Adressaten spricht, vergeblich. Mit keinem Wort erwähnt der auf sein Arabertum doch so stolze Dichter das Beduinentum der von ihm Gepriesenen. Keine der positiven Eigenschaften, die die Beduinen in den Weisheitsprüchen al-Ābīs aufweisen, wird von al-Mutanabbī erwähnt. Offensichtlich konnte er am Beduinentum seiner Adressaten nichts Lobenswertes erkennen, und offensichtlich ging er auch nicht davon aus, daß die Beduinenführer etwas Derartiges hören wollten.

Ganz anders nun, wenn die Beduinen auf der Seite der Feinde standen. Im Jahre 337/948 wurde al-Mutanabbī nämlich offizieller Lobdichter des Ḥamdānidenfürsten Sayfaddawla in der Stadt Aleppo. Das Verhältnis zwischen Fürst und Dichter war eng und freundschaftlich. Sayfaddawla war ein überaus erfolgreicher Förderer der Dichtkunst und der Wissenschaften, leider ein nicht ganz so erfolgreicher Feldherr. Meistens waren die Byzantiner seine Gegner. In den Gedichten, die al-Mutanabbī nach Sayfaddawlas Feldzügen gegen Byzanz verfaßt hat, erscheinen die Byzantiner als tapfere, ernstzunehmende und wohl auch hassenswerte Feinde, die Ungläubige sind und einige ungewöhnliche Institutionen (z. B. einen Kaiser) besitzen. Als Fremde aber, deren soziokulturelles Verhalten sich von dem eigenen auf befremdliche Weise unterscheiden würde, erscheinen sie nicht. Als aber Sayfaddawla einmal aufmüpfige Beduinen des Stammes der Kilāb mit einer militärischen Kampagne zur Räsion bringen mußte, dichtet al-Mutanabbī nach der Rückkehr des Feldherrn folgende Verse:<sup>49</sup>

3. *wa-aḥḍun li-l-ḥawāḍiri wa-l-bawādī/bi-dabṭin lam tu'awwadhu Nizārū//*
4. *tašammamuhū šamīma l-waḥši insan/wa-tunkiruhū fa-ya'rūbā nifārū//*
5. *wa-mā nqādat li-ḡayrika fī zamānin/fa-tadriya mā l-maqādatu wa-s-šaḡārū//*
6. *fa-qarraḥati l-maqāwidu difrayayhā/wa-ša'ara ḥaddahā hādā l-'idārū//*
43. *tufarriqubum wa-iyyāhu s-šaḡāyā/wa-yaḡma'uhum wa-iyyāhu n-niḡārū//*

<sup>48</sup> Vgl. Blachère, *Un poète arabe*, 27f., und Hamori, „al-Mutanabbī“, 769.

<sup>49</sup> Al-Ma'arrī, *Šarḥ Dīwān Abī ṭ-Tayyib al-Mutanabbī*, Bd. 3, 464f., 478.

3. Du übst über Seßhafte und Beduinen Macht aus durch eine Ordnung, die Nizār<sup>50</sup> so noch nicht erlebt hat!
  4. Sie (–die Beduinen–) wittern (diese Ordnung) so wie wilde Tiere Menschen wittern, und sie verabscheuen sie, worauf sie der Drang zu fliehen überkommt.
  5. Außer von dir haben sie sich noch niemals führen lassen. Wie hätten sie da lernen sollen, was es heißt, geführt und verächtlich von oben herab angeschaut zu werden?
  6. Schließlich aber haben die Leitstricke (die Haut um) ihre Hinterkopfdrüsen wund gescheuert, und dieser Zügelriemen da über den Kinnbacken hat ihre Wangen zur Seite gebogen.
43. Die Beduinen der Kilāb und Sayfaddawla trennt das Naturell, doch vereint beide die Herkunft!

Sehr drastisch bestätigt al-Mutanabbī das Bild der Beduinen als Fremde. Sie widersetzen sich der Ordnung, die sie, anders als die Seßhaften, nie zuvor kennengelernt haben. Die Beduinen werden dann sogar mit wilden Tieren gleichgesetzt, die, wenn sie menschliche Ordnung wittern, vom Fluchtinstinkt ergriffen werden. Die Byzantiner mögen üble Burschen sein, aber mit Tieren werden sie nie gleichgesetzt. Und al-Mutanabbī führt die Tiermetaphorik noch weiter, indem er, wieder ganz im Rahmen des „Beduinendreiecks“, die Fremdartigkeit mit dem Sprachtalent zusammenführt, oder, besser gesagt – und anders als bei al-Ābī –, das eine gegen das andere ausspielt. Zahlreiche Philologen sind bei den Beduinen eingekehrt, um sie nach den Wörtern für die Körperteile der Kamele und den Termini für Sättel und Geschirr zu fragen. Von solchen „Beduinenwörtern“ ist der vierte hier zitierte Vers (V. 6) voll (*difrā* ist so ein ganz typisches Wort). Aber auch das wird nun gegen sie gewandt und dient nur als Anlaß zum Spott. Die Beduinen sind vollends zum Tier geworden. Beduinen und Kamele sind nun schlichtweg dasselbe. Und das Kamel wird gebändigt, das Tier gezähmt und einschließlich seiner lexikalischen Wildheit in den eigenen Stricken gefesselt und der Zivilisation zugetrieben.

Der letzte Vers, der aus dem Schlußteil des Gedichts stammt, faßt alles noch einmal zusammen. Sayfaddawla ist selbst ein Araber und als solcher mit den Beduinen blutsverwandt. Das ist gut. Er ist aber kein Beduine. Zwischen beidem liegen die Schranken des Naturells. *Saḡiyya* wird gern mit dem Wort „Naturanlage“ übersetzt. Das ist nicht falsch, aber man darf nicht vergessen, daß die „Naturanlage“ nicht genetisch gedacht wird. Eher schon sind es, wie auch die Geographen hervorheben, das Klima und die Lebensumstände, die die Beduinen zu Wilden werden lassen.

Damit bleibt auch das Beduinenbild bei al-Mutanabbī zwiespältig. Zwar ist es eindeutig negativer als das bei al-Ābī. Viel Weisheit scheint man den zeitgenössischen Beduinen nicht mehr zugetraut zu haben. Der Eindruck von Wildheit und

<sup>50</sup> Nizār gilt als Stammvater der nordarabischen Stämme.



Widerspenstigkeit dagegen hat eher zugenommen. Trotzdem ist der Beduine nicht prinzipiell und unwiderrufflich fremd. Die Fremdheit ist behebbar, behebbar dadurch, daß der Beduine in die Ordnung der Zivilisation eingegliedert wird, was freiwillig aber nicht geschieht.

Überraschenderweise kam al-Mutanabbī wenige Jahre später auf ganz andere Weise auf das Thema Beduinen zurück. Dies geschieht wiederum in einem Lobgedicht, doch ist der Gepriesene ganz und gar kein Beduine, ja nicht einmal ein Araber, sondern der Iḥšīde Kāfūr, der afrikanischer (nubischer?) Abstammung war.<sup>51</sup> Bekanntlich war das Verhältnis des Dichters zu seinem neuen Mäzen nicht gut, und er spickte seine Lobgedichte auf Kāfūr mit mehr oder weniger versteckten Bosheiten. Vielleicht steckt auch Gehässigkeit dahinter, wenn al-Mutanabbī ausgerechnet in einem Gedicht auf den „un-arabischsten“ Adressaten, den er je hatte, den lautesten Preis auf die Beduinen anstimmt. Hier eine Auswahl der einschlägigen Verse.<sup>52</sup>

1. *mani l-ḡa'adiru fi ziyyi l-a'aribi/humru l-hulā wa-l-matāyā wa-l-ḡalābibi//*
2. *in kunta tas'alu šakkan fi ma'arifihā/fa-man balāka bi-tashīdin wa-ta'dībī//*
4. *sawā'irun rubba-mā sārāt hawādiḡuhā/mani'atan bayna ma'ūnin wa-madrūbī//*
5. *wa-rubba-mā waḡadat aydī l-maṭiyyi bihā/'alā naḡī'in mina l-fursāni maṣbūbī//*
8. *qad wāfaqū l-waḡša fi suknā marāti'ihā/wa-ḡalafūhā bi-taqwīdin wa-tatnībī//*
9. *ḡirānubā wa-humū šarru l-ḡiwāri lahā/wa-ṣaḡbuhā wa-humū šarru l-aṣāḡibi//*
10. *fu'ādu kulli muḡibbin fi buyūtibimū/wa-mālu kulli aḡīdi l-māli maḡrūbī//*
11. *mā awwḡuhu l-ḡadari l-mustahsinātu bihī/ka-awḡuḡi l-badawiyyāti r-ra'ābibi//*
12. *ḡusnu l-ḡadārati maḡlūbun bi-tatiriyatin/wa-fi l-badāwati ḡusnun ḡayru maḡlūbī//*
13. *ayna l-ma'izu mina l-ar'āmi nāziratan/wa-ḡayra nāziratin fi l-ḡusni wa-t-tībī//*
14. *afdi zib'a falātin mā'arafna bihā/madḡa l-kalāmi wa-lā ṣaḡba l-ḡawāḡibi//*

1. Wer sind die Gazellenkitze im Kleid der Beduinen, mit rotem Geschmeide, Reittier und Umhang?
2. Wenn du auch fragtest, zweifelnd, ob du sie erkennst: Wer sonst brachte dir Heim-suchung durch Schlaflosigkeit und Qual?
4. Sie ziehen umher, und gar manches Mal zieht ihre Sänfte, uneinnehmbar, zwischen Erstochenen und Erschlagenen einher.

<sup>51</sup> Vgl. Ehrenkreutz, „Kāfūr“, 418f.

<sup>52</sup> Al-Ma'arrī, *Ṣaḡḡ Dīwān Abī ṭ-Tayyib al-Mutanabbī*, Bd. 4, 41–47.

5. Und gar manches Mal trotten mit ihnen die Beine der Tiere durch das vergossene Blut von Reiterkriegern.
8. Sie gleichen den wilden Tieren darin, daß sie deren Weidegründe bewohnen; sie unterscheiden sich von ihnen durch das Abbrechen und das Aufspannen (von Zelten).
9. Sind sie auch ihre Nachbarn, so gewähren sie ihnen doch die schlechteste Gastfreundschaft; sind sie auch ihre Gefährten, so sind sie ihnen doch die übelsten Genossen!
10. In ihren Zelten sind die Herzen aller Liebenden und das Vermögen aller Beraubten und Ausgeplünderten.
11. Die Gesichter, die man bei den Seßhaften schön findet, sind nicht wie die Gesichter der füllig-zarten Beduinenfrauen:
12. Die Schönheit in der Seßhaftigkeit wird durch Kosmetik (künstlich) herbeigeführt, im Beduinentum findet sich Schönheit, die nicht (künstlich) herbeigeführt wird!<sup>53</sup>
13. Wie unterschiedlich sind doch Ziegen und Antilopen, hinsichtlich ihres Blickes, aber auch hinsichtlich anderer Dinge, in Schönheit und Wohlgeruch!
14. Ich will Lösegeld sein für die Gazellen der Steppe, die dort nicht auf ihren Worten herumkauen und ihre Augenbrauen nicht färben...

...und aus lauter Liebe zu den unverfälschten Beduinen Schönheiten verspricht der Dichter in Vers 16, sich nun auch selbst die grauen Haare nicht mehr färben zu wollen!

Die Passage stammt aus dem *nasīb*, also aus dem Qaṣīden-Einleitungsteil, der die Gestalt eines Liebesgedichts, das an altarabische Muster anknüpft, aufweist.<sup>54</sup> Deshalb ist das Auftauchen von Beduinenfrauen nicht von vornherein überraschend. Doch es sind nicht die Salmās und Nawārs des altarabischen *nasīb*, die al-Mutanabbī hier heraufbeschwört, sondern offensichtlich zeitgenössische Steppenbewohnerinnen, deren Beduinentum das Hauptthema dieser Verse bildet. Und an Wildheit stehen sie den Beduinen des vorher zitierten Gedichts um nichts nach. Daß die geliebte Person die Liebenden „tötet“, ist ein gängiges Motiv der Liebesdichtung. Aber eine solche Blutorgie, wie sie al-Mutanabbī hier anrichtet, überschreitet doch bei weitem die konventionellen thematischen Grenzen eines Liebesgedichts! Die Wildheit der Frauen spiegelt aber nur die Wildheit der Beduinen insgesamt wider, die die Beute ihrer Raubzüge in ihren Zelten horten (V. 10).<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Zum Gegensatzpaar *ḥadāra* vs. *badāwa* vgl. Leder, „Begrifflichkeit“, 26f.

<sup>54</sup> Vgl. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 185–197 (zum Unterschied *nasīb* vs. *ḡazal*).

<sup>55</sup> Neben der Weidewirtschaft und (gelegentlichem) Landbau ist, wie schon Ibn Ḥaldūn feststellt, auch Raub „eine selbstverständliche, nicht durch Gesetz und Sitte untersagte Erwerbsform“ (Leder, „Begrifflichkeit“, 25). Übrigens thematisiert al-Mutanabbī in diesen Versen, mit der einzigen Ausnahme des Landbaus, sämtliche Merkmale nomadischer Lebensform, die Leder an dieser Stelle anführt: (zeitweiliges) Leben im Steppenland; Mobilität zur Erschließung von

Wiederum werden die Beduinen mit Tieren verglichen (V. 8f.), von denen sie sich nur in Nuancen (dadurch, daß sie Zelte haben) unterscheiden, denen sie aber schlechte Nachbarn sind. Denn die Tugend der Gastfreundschaft üben sie den Tieren gegenüber nicht, weil sie sie jagen und töten.

Somit scheinen sich diese Beduinen wenig von denjenigen zu unterscheiden, die Sayfaddawla zur Rāson gebracht hat. Doch die Wildheit und Zivilisationsferne dieser Beduinen erscheint auf einmal *positiv*, weil sie den Sesshaften durch diese Wildheit überlegen sind. Die Beduinenfrauen sind – *qua* Tier – Antilopen und Gazellen, die Frauen der Ansässigen aber sind – Ziegen (V. 13)!<sup>56</sup> Sie parfümieren und schminken sich, sie kommen „hüftschwingend aus dem Bad heraus“ (V. 15: *barazna mina l-ḥammāmi mā'ilatan awrākahunna*) und verdrehen kokett die Sprache – wieder der Topos der beduinischen Sprachreinheit. Das alles haben die Beduinen nicht nötig. Sie stehen für Ehrlichkeit, für das Natürliche (*maṭbū'*) anstelle des Gekünstelten (*maṣnū'*), was freilich ein gerüttelt Maß Brutalität (man kann auch sagen: Kühnheit) einschließt.<sup>57</sup> Hier also repräsentieren die Beduinen den „edlen Wilden“, der immer wieder – von al-Ġāḥiẓ bis Ibn Ḥaldūn – den Städtern als den „Leuten der Verweichlichung und Bequemlichkeit“<sup>58</sup> gegenübergestellt wird. So propagiert auch al-Mutanabbī das Bild des wilden, unverzärtelten, wahrhaften Beduinen, mit dem er hier sichtbar sympathisiert, und er tut dies aller Wahrscheinlichkeit nach, um dem schwarzen Eunuchen Kāfūr „wahres Arabertum“ vor Augen zu führen und sich als dessen rechtmäßigen Repräsentanten auszuweisen.

Diesem – freilich ungewöhnlichen – *nasīb* folge nun noch ein *ġazal*, also ein Beispiel für ein selbständiges Liebesgedicht, das nicht in altarabischer Tradition steht und damit auch zur Gestaltung aktueller Liebeserlebnisse dienen kann. Es stammt von dem Bagdader Poeten as-Salāmī, der zu seinen Lebzeiten (336–393/948–1003) ein bekannter Dichter war, der u. a. durch Liebesgedichte auf ungewöhnliche Liebesobjekte hervorgetreten ist.<sup>59</sup> Ungewöhnlich war dabei nicht die Tatsache, daß die geliebte Person meist ein junger Mann ist – das war im 10. Jh. geradezu der Normalfall<sup>60</sup> – sondern die Tatsache, daß der Geliebte einer gesellschaftlichen Randgruppe angehört. Am bemerkenswertesten ist wohl ein Liebesgedicht auf einen Straßenräuber. Daneben findet sich nun auch ein Liebesgedicht auf

---

Ressourcen; Erwerbsquellen in einer Kombination aus Weidewirtschaft, Landbau, Beutewirtschaft.

<sup>56</sup> Die Ziegen repräsentieren die Sesshaften; an Kleinviehbeduinen denkt al-Mutanabbī also offensichtlich nicht.

<sup>57</sup> Auf das Gegensatzpaar *maṭbū'* – *maṣnū'* bringt al-Ma'arri den Vers „und *maṭbū'* ist besser als *maṣnū'*“ (al-Ma'arri, *Ṣarḥ Dīwān Abī ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī*, Bd. 4, 46).

<sup>58</sup> Vgl. Toral-Niehoff, „Der edle Beduine“, 283.

<sup>59</sup> Zu ihm vgl. GAS, II, 594.

<sup>60</sup> Vgl. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 150–184.

einen Beduinen. Das Gedicht ist bemerkenswert durch die geschickte Verknüpfung zwischen Beduinentopoi mit den gängigen Motiven der Liebesdichtung:<sup>61</sup>

1. *ta'allaqṭubū badawīyya l-lisā/ni wa-l-waǧhi wa-z-ziyyi ṭabṭa l-ǧinānī//*
2. *u'āniqu min qaddihī ṣa'datan/tarā l-labḥza minhā makāna s-sinānī//*
3. *adāra l-liṭāma 'alā taǧrihī/fa-ahdā š-šaḳīqa ilā l-uḳḥuwānī//*
4. *wa-misku dawā'ibihī sā'ilun/'alā āsi dibāǧihī l-ḥusruwānī//*
5. *yadūbu šṭiyāqan li-nabhi l-kilābi/idā hāǧanā ṭarabu l-ǧiṭrifānī//*
6. *uḥayyihī bi-l-wardi wa-l-yāsamīni/fa-yašbū ilā š-šihī wa-l-ayḥuqānī//*
7. *fa-yā badawīyyu siḥāmu l-ǧufūni/šara'na duyūfaka ḥawla l-ǧifānī//*
8. *fa-in kāna dīnuka ra'ya d-dīmāmi/fa-qul anta min dīmmatī fī amānī//*

1. Liebe ergriff mich – und nichts bringt mich davon ab – zu ihm, der er beduinisch ist in seinem Zungenschlag, seinem Gesicht und seiner Tracht.
2. In seiner Gestalt umarme ich eine Lanze, bei der man an der Stelle, wo die Spitze sein sollte, (seinen) Blick erkennen kann.
3. Er zieht sich den Gesichtsschleier über die Zähne und vereint so die Anemone mit der Kamille.
4. Der Moschus seiner Schläfenlocken fließt über die Myrthe des persischen Brokats (seiner Wangen).
5. Er schmilzt dahin vor Sehnsucht nach Hundegebell, während uns die Gemütsaufwallungen verfeinerter Lebensart erregen.
6. Mit Rosen und Jasmin entbiete ich meinen Gruß. Er aber liebt Wermut und Wüstenkraut!
7. Oh Beduine: Die Pfeile, die du aus deinen Augenlidern verschießt, haben deine Gäste um die Schüsseln herum niedergestreckt!
8. Wenn es aber dein Ethos ist, Schutzpflicht zu gewähren, dann sprich doch: „Du bist durch meine Schutzverpflichtung in Sicherheit!“

Gleich im ersten Vers wird die Fremdheit des Beduinen konstatiert. Fremd ist zunächst seine Sprache. Wie man sieht, ist für den grammatikalisch Gebildeten des 10. Jh.s die Sprache des Beduinen nicht mehr normativ, sondern nur noch fremd, genauso fremd wie die Kleidung des Beduinen (übrigens bezieht sich wohl auch die Anspielung auf das „beduinische Gesicht“ auf die Kleidung, nämlich auf den Gesichtsschleier, den bei manchen Beduinen auch die Männer zum Schutz vor Sonne und Staub tragen). Der zweite Vers enthält ausschließlich konventionelle Topoi der

<sup>61</sup> At-Ta'ālībī, *Yatīmat ad-dahr*, ed. Qumayḥa, Bd. 2, 474f., und ed. 'Abdalḥamīd, Bd. 2, 403f.

Liebesdichtung (den Vergleich Körper der geliebten Person mit der Lanze).<sup>62</sup> Das ist ein sehr altes Bild, das aber beduinischen Ursprungs ist, denn die Lanze ist die Waffe par excellence des Beduinen. In einem Liebesgedicht auf einen Weinschenken würde dieses Bild nicht weiter auffallen. In diesem Gedicht erinnert es aber, bewußt oder unbewußt, an den beduinischen Ursprung zahlreicher noch immer aktueller Dichtungstopoi. Der dritte Vers verbindet das beduinische Merkmal des Gesichtsschleiers mit traditionellen Motiven der Liebesdichtung (die Blütenblätter der Kamille sind ein Bild für die Zähne).<sup>63</sup> Der fünfte und der sechste Vers schließlich konfrontieren ganz direkt die Welt der Beduinen mit der der Städter: Hundegebell versus verfeinerte Lebensart, Rose und Jasmin versus Wüstengestrüpp. Der Pflanzename *aybuqān* ist wieder ein typisches „Beduinenwort“. Die eigentliche Pointe finden wir in den letzten beiden Versen. Das Gedicht weist eines der gängigsten Muster von Liebesgedichten auf, das darin besteht, daß zunächst die Unwiderstehlichkeit des Geliebten geschildert wird, und dann der Geliebte aufgefordert wird, seinen Widerstand aufzugeben. Dieser letzte Teil, die Bitte um Gunstgewährung,<sup>64</sup> wird von as-Salāmī nun mit Bezug auf die typisch beduinische Institution der Gastfreundschaft gestaltet. Die Hörer as-Salāmīs wußten ja, daß die Beduinen die Institution der Gastfreundschaft pflegen (auch al-Mutanabbī spielte darauf an). Dieser beduinische Ehrenkodex wird nun eingesetzt – wir würden sagen: mißbraucht – mit dem Ziel, den jungen Beduinen zur Erhöhung der Bitten des Liebenden zu bewegen. Die Hörer as-Salāmīs werden sich vor Lachen gebogen haben, nicht zuletzt deshalb, weil Homoerotik als zivilisatorische Verfeinerung galt, die bei den Beduinen auf wenig Gegenliebe stieß. Diese durchaus provokante Umwertung beduinischer Werte bei gleichzeitiger „Beduinisierung“ urbaner Liebesmuster entbehrt in der Tat nicht ihrer intellektuellen Reize.<sup>65</sup>

Nachdem wir also nun das Bild des Beduinen an vier verschiedenen Textgattungen überprüft haben, können wir zusammenfassen. Im 10. Jh. wurden die Beduinen von den Trägern der arabisch-islamischen Kultur als Fremde empfunden, als fremder noch als etwa die Byzantiner, die zwar sowohl Nichtmuslime als auch politische und militärische Feinde waren, aber dennoch als gebildet und zivilisiert gelten mußten. Die Fremdheit der Beduinen bestand gerade in ihrer Distanz zur Zivilisation. Diese Distanz äußerte sich zwar vielfach in *gesellschaftlichen* Bereichen, etwa in einer anderen politischen Organisationsstruktur, einer differenten Haltung zu religiösen Normen und in der Unkenntnis zivilisatorischer Selbstverständlichkeiten, doch wurde als Ursache dieser kulturellen Fremdheit die lebens-, oder

<sup>62</sup> Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, 315, 318. Die Lanzenspitze ist Vergleichsobjekt für den Blick, der sonst mit Pfeilen, Schwertern und Dolchen verglichen wird (vgl. *ibid.*, 289), hier aber mit der Lanzenspitze, um eine Begriffsharmonie (*murā'āt an-naẓīr*) zu erzeugen.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 302.

<sup>64</sup> Vgl. *ibid.*, 386ff.

<sup>65</sup> In späterer Zeit finden sich immer wieder Liebesgedichte und Epigramme auf Beduinen, z. B. *Dīwān aš-Šabb az-Zarīf*, 388 (Nr. 430), aš-Šafādī, *A'yan al-'aṣr wa-a'wān an-naṣr*, Bd. 5, 528–530 (ein Muwašṣaḥ von Hārūn ibn Mūsā auf eine Beduinin).

sagen wir besser, kulturfeindliche Umwelt namhaft gemacht. Die Fremdheit der Beduinen wurde also nicht rassisch oder genetisch bedingt noch sonst irgendwie prinzipiell unaufhebbar gedacht. Deshalb war es möglich, im Beduinen *gleichzeitig* den kulturell Fremden wie auch den Weisen und sogar den Nachkommen eines gemeinsamen Vorfahren (und zwar sowohl in blutmäßiger als auch kultureller Hinsicht) zu sehen. Die Fremdheit des Beduinen bleibt also ambivalent. Der Beduine ist zweifellos vor allem fremd, doch ist diese Fremdheit andererseits doch wieder etwas Vertrautes. Diese Fremdheit wird im 10. Jh. negativer wahrgenommen als in den Jahrhunderten zuvor, aber keineswegs als ausschließlich negativ. Diese Fremdheit ist naturgegeben, aber eben doch überwindbar. Vor allem: Eine solche zwiespältige Fremdheit eignet sich kaum, als Gegenbild, als Antithese zur eigenen Kultur zu fungieren, eignet sich mithin nur bedingt zur negativen Selbstdefinition.

Wenn nun mein Eindruck stimmt, daß nämlich die Beduinen die fremdesten Fremden sind, mit denen sich die klassisch-arabische islamische Kultur einigermaßen *intensiv* auseinandergesetzt hat, dann ergibt sich daraus der folgenreiche Schluß, daß die Konstruktion des Fremden in der arabisch-islamischen Kultur eben *nicht* die gleiche selbstdefinitive Funktion einnahm wie in der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur Europas. Eine genauere Untersuchung der Wahrnehmung des Fremden in der vormodernen arabisch-islamischen Welt könnte also zu dem Ergebnis führen, daß diese Kultur stärker durch Faktoren der Identität als durch solche der Differenz definiert war.

## Referenzen

- Ābī, Abū Sa'd Maṣṣūr ibn al-Ḥusayn al-: *Naṭr ad-durr*. Bd. I–VII. Ed. Muḥammad 'Alī Qurna (I–IV), Muḥammad Ibrāhīm 'Abdarrahmān (V), Sayyida Ḥāmid 'Abdal'āl (VI/1–2), Muṣṣūr Muḥammad al-Madanī (VII). Kairo 1980–1990.
- Bauer, Thomas: „Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache“, in: Brigitte Jostes/Jürgen Trabant (Hg.), *Fremdes in fremden Sprachen*. München 2001, 85–105.
- : *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal*. Wiesbaden 1998.
- : *Das Pflanzenbuch des Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Inhalt, Aufbau, Quellen*. Wiesbaden 1988.
- Blachère, Régis: *Un poète arabe du IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou t-Tayyib al-Motanabbi*. Paris 1935.

- Ehrenkreutz, A. S.: „Kāfūr“, in: *EI<sup>2</sup>*, IV, 418–419.
- GAS = Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band II. Leiden 1975.
- Gelder, Geert Jan van: *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*. Richmond 2000.
- Hamori, Andras: „al-Mutanabbī“, in: *EI<sup>2</sup>*, VII, 769–772.
- Harbsmeier, M.: „Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen“, in: A. Maczak/H. J. Teuteberg (Hg.), *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte*. Wolfenbüttel 1982, 1–20.
- Hawārī, Šalāḥaddīn al- (ed.): *Dīwān aš-Šābb az-Zarīf*. Beirut 1995.
- Heine, Peter: „Muslime und Fremde: Das westafrikanische Beispiel“, in: Meinhard Schuster (Hg.), *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. (Colloquium Rauricum, 4) Stuttgart, Leipzig 1996, 131–142.
- Kühnel, Harry: „Das Fremde und das Eigene: Mittelalter“, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1993, 415–428.
- Lane, Edward William: *An Arabic-English Lexicon*. London, Edinburgh 1863–1893.
- Leder, Stefan: „Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit. – Eine Annäherung“, in: *Orientalwissenschaftliche Hefte 3 (Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit)* 2002, 11–40.
- Ma‘arrī, Abū l-‘Alā’ al-: *Šarḥ Dīwān Abī t-Tayyib al-Mutanabbī: Mu‘ğiz Aḥmad*. Ed. ‘Abdalmağīd Diyāb. 4 Bde. Kairo 1986–1988.
- Marzolph, Ulrich: *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1992.
- Nünning, Ansgar: „Xenologie“, in: id. (Hg.), *Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart, Weimar 1998, 576–577.
- Rosenthal, Franz: „The Stranger in Medieval Islam“, in: *Arabica* 44 (1997), 35–75.
- Šafadī, Ḥalīl ibn Aibak aš-: *A‘yān al-‘ašr wa-a‘wān an-našr*. Ed. ‘Alī Abū Zayd u. a. 6 Bde. Damaskus 1997–1998.
- Schoeler, Gregor: „Der Fremde im Islam“, in: Meinhard Schuster (Hg.), *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. (Colloquium Rauricum, 4) Stuttgart, Leipzig 1996, 117–130.
- Stutzinger, Dagmar: „Das Fremde und das Eigene: Antike“, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1993, 400–415.

- Ṭaʿālibī, Abū Maṣūʿ ʿAbdalmalik aṭ-: *Yatīmat ad-dabr fī maḥāsini ahl al-ʿaṣr*. Ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa, 4 Bde, Beirut 1983; ed. Muḥammad Muḥyiddīn ʿAbdalḥamīd, 4 Bde. Kairo <sup>2</sup>1956.
- Toral-Niehoff, Isabel: „Der edle Beduine“, in: Monika Fludernik et al. (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*. Würzburg 2002, 281–295.
- Waššāʿ, Abū ṭ-Ṭaiyib Muḥammad ibn Iṣḥāq ibn Yaḥyā al-: *Kitāb al-Muwaššāʿ*. Ed. Kamāl Muṣṭafā. 2. Druck, Kairo 1372/1953.
- WKAS = Ullmann, Manfred (u. a.): *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Band II, Wiesbaden 1983.