

I Methoden und Ansätze

I.1 Einleitung

Diese Arbeit befasst sich mit der Figur des Beduinen in der arabischen hochsprachlichen Literatur. Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich vom 9.–12. Jahrhundert n. Chr., wobei vereinzelt auch spätere Texte in die Auswertung einbezogen wurden.

Unter „Figur“ ist ein komplexer Typus mit vielfältigen Eigenschaften zu verstehen, der allerdings keine individuellen Züge trägt. Die Anonymität der Beduinenfigur in den Quellen kann als typisches Charakteristikum einer Figur gelten. Die Typenfigur „Beduine“ ist der historischen Realität entsprungen und setzt in der Literatur ein Eigenleben fort. Der Beduine als Vertreter einer bestimmten sozioökonomischen Lebensweise ist demnach nicht Gegenstand dieser Studie, sondern die literarische Figur. Natürlich sind lebensweltliche Bezüge in der Phänomenologie der Figur ein wesentlicher Bestandteil. Sie dienen jedoch nicht zur ethnografischen Beschreibung des Beduinen. Vielmehr sollen zum ersten Mal in einem breit angelegten Überblick Themen vorgestellt werden, die in der arabischen Literatur des 9.–12. Jahrhunderts mit Hilfe der Beduinenfigur ver- bzw. behandelt werden konnten.

Methodisch gesehen wird in der vorliegenden Untersuchung ein Diskurs beschrieben. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass die Literatur einen bedeutenden Anteil am Diskurs hat, der wegen seiner Historizität fast nur noch anhand von literarischen Zeugnissen abgelesen werden kann. Die Produktion von Literatur ist diskursives Handeln. Ganz zweifellos haben Ansichten, die in der Literatur geprägt wurden bzw. in ihr einen Niederschlag fanden, Einfluss auf menschliches Verhalten in der Geschichte genommen, wenn auch der konkrete Nachweis oftmals nicht zu führen ist.

Die Beduinenfigur ist in den Quellen mit bestimmten, allerdings verschiedenen, arabischen Begriffen verbunden. „Beduinenfigur“ ist im Deutschen daher eine integrierende Bezeichnung, hinter sich jeweils unterschiedliche Termini der Quellen verbergen können. Sie wird aber nicht allein durch diese Nomenklatur gekennzeichnet. Vielmehr sind spezifische Eigenschaften und Verhaltensweisen, die in dieser Studie vorgestellt werden, Merkmale der Figur.

Das breite Spektrum an Quellen, das untersucht wird, verweist auf die weite Verbreitung und Intertextualität der Beduinenfigur und damit auf ihre die gesamte Literatur durchziehenden Bedeutungszusammenhänge. Die Interpretation der Beduinenfigur als ein Kollektivsymbol im arabischen Diskurs bezieht hier-

aus ihre Legitimität. Die umfassende Betrachtungsweise gewährt an vielen Stellen eine tief schürfendere Interpretation der Texte als dies durch Fokussierung auf nur einen Quellentyp möglich gewesen wäre. Allein aus Gründen des Materialreichtums kann die Darstellung unterschiedlicher literarischer Genres nur ausschnittsweise erfolgen und erhebt nicht den Anspruch auf vollständige Auslotung der jeweiligen Textsorte.

Ihren Ausgangspunkt fand die Untersuchung der Beduinenfigur arabischer Quellen in der Beobachtung einer Ambivalenz im Beduinenbild. D.h. beispielsweise, dass einerseits der heroische, edle Typus des Verse sprechenden Beduinen anzutreffen ist, andererseits ein rauer Geselle mit schlechtem Benehmen, der freche Reden führt. Diese Spannung, die die Figur innehat, ist nicht aufzulösen, sondern als das bedeutsamste Merkmal des Beduinenbildes überhaupt anzusehen. Mit Hilfe der Diskursanalyse lässt sich zeigen, dass die Beduinenfigur geeignet ist, widersprüchliche Positionen im Diskurs zu verhandeln. Ambivalenz zeigt sich mitunter in ein und demselben Text bzw. Diskursfragment. Diese Eigenschaft der Texte macht ihre Lektüre spannend.

Die Arbeit ist wie folgt aufgebaut. In einem ersten Teil werden die theoretischen und methodischen Ansätze dargestellt. Hier geht es vor allem um die Klärung des Diskurs- bzw. Kollektivsymbolbegriffes. Außerdem werden einige literaturwissenschaftliche Werkzeuge für die Arbeit benannt. Des Weiteren wird die vorhandene Forschung reflektiert und eine Positionierung zu ihr vorgenommen. In diesem Zusammenhang darf betont werden, dass keine monografischen Vorarbeiten über den literarischen Beduinen existieren, daher versteht sich diese Studie als Pionierarbeit auf ihrem Gebiet.

Im zweiten Teil wird ein Gesamtbild der Eigenschaften und Verhaltensweisen des Beduinen in den dieser Studie zugrunde liegenden Literaturgattungen entworfen. Damit soll begründet werden, dass die Beduinenfigur als Kollektivsymbol verstanden werden kann. Gleichzeitig wird der Nachweis für die Intertextualität der Figur geleistet. Die Bestimmung der Charakteristik des Beduinen im Diskurs führt zur Entwicklung einiger Themenkomplexe, bzw. Diskursstränge, in denen die Beduinenfigur eine Rolle spielt. Diese Themen werden im dritten Teil vorgestellt.

Im Anschluss an diesen Blick auf den Interdiskurs, der sich in der Literatur widerspiegelt, werden Textbeispiele aus unterschiedlichen Genres der arabischen Literatur interpretiert und diskutiert. Diese sollen einerseits die aufgestellten allgemeinen Spezifika bestätigen und andererseits die jeweilige besondere Ausprägung der Beduinenfigur und der mit ihr verbundenen Themen in einer bestimmten Textsorte, den Spezialdiskurs, zum Vorschein bringen.

I.2 Der Beduine – ein Kollektivsymbol im Diskurs der arabischen Gelehrten

„Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie aufmachen wollen und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen, einschließlich vielleicht derjenigen, aus der meine Bücher hervorgegangen sind – nun gut, umso besser.“¹

Diese Studie beabsichtigt keineswegs, den Foucaultschen Ansatz zu sprengen oder gar zu demontieren. Hier sollen lediglich einige Werkzeuge aus seiner Werkzeugkiste für die Diskursanalyse zum Einsatz kommen. Aufgrund der un- bzw. unterdefinierten Terminologie Foucaults ist es notwendig, zunächst den dieser Arbeit zugrunde liegenden Diskursbegriff zu klären.

Ohne Zweifel kann die arabische Literatur als Teil eines Diskurses in der Gesellschaft, die sie umgab, die sie formte und von der sie geformt wurde, aufgefasst werden. Den gesamten Diskurs einer Gesellschaft zu analysieren, ist selbst in zeitgenössischen Gesellschaften weder vom Aufwand her noch methodisch gesehen möglich.² Der soziale Diskurs des arabischen Mittelalters ist zu einem großen Teil ohne Wiederkehr in den historischen Tiefen verschwunden. Dazu gehört der (mündliche) Alltagsdiskurs. Ein Teil des gesamtgesellschaftlichen Diskurses, der der arabischen Gelehrten, kann jedoch anhand der Quellen nachvollzogen werden.

Der im Folgenden darzulegende Diskursbegriff orientiert sich größtenteils an Jägers Hand- und Arbeitsbuch „Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung“, Düsseldorf⁴ 2004, wo es heißt:

„Diskurse sollen hier [...] als eine artikulatorische Praxis begriffen werden, die soziale Verhältnisse nicht passiv repräsentiert, sondern diese als Fluß von sozialen Wissensvorräten durch die Zeit aktiv konstituiert und organisiert.“³

Der Diskurs wird

„selbst als gesellschaftliche und Gesellschaft bewegende Macht (Kraft, Power) verstanden.“⁴

Die bisherige Diskursanalyse ist stark an der Kommunikationsstruktur moderner Gesellschaften orientiert. Das heißt jedoch nicht, dass vormoderne Gesellschaften keine Diskurskultur aufwiesen. Jäger betont immer wieder, dass Dis-

¹ Foucault, *Mikrophysik*, 53.f

² Jäger, *KDA*, 199f.

³ *Ibid.*, 23.

⁴ *Ibid.*

kurse nicht aus dem Nichts entstehen, sondern eine Geschichte haben.⁵ Demzufolge müssen historische Diskurse mit einem angepassten Instrumentarium nachweisbar sein. So hält auch Marco Schöller die Diskursanalyse für eine geradezu ideale Methode, um „die Erforschung der islamischen Kultur auf eine neue [...] Grundlage zu stellen.“⁶

Die Idee zu dieser Studie entwickelte sich durch die Beobachtung eines Kollektivsymbols, nämlich das des Beduinen.

„Kollektivsymbolik' [ist] die Gesamtheit der so genannten ‚Bildlichkeit' einer Kultur, die Gesamtheit ihrer am weitesten verbreiteten Allegorien und Embleme, Metaphern, Exempelfälle, anschaulichen Modelle und orientierenden Topiken, Vergleiche und Analogien.“⁷

Der Begriff Kollektivsymbol kann für die folgenden in unterschiedlichen Disziplinen genutzten Termini stehen:

„Symbol, Allegorie, Emblem, Bild, Sinnbild, Sprachbild, Denkbild, Imago, Image, Archetyp, Modell, Vergleich, Gleichnis, Metapher, Katachrese“⁸.

Einzelne Kollektivsymbole sind

„kulturelle Stereotypen (häufig ‚Topoi' genannt), die *kollektiv* tradiert und benutzt werden.“⁹

Das heißt, dass die Kollektivsymbolik von jedem Individuum „erlernt“ und verstanden werden kann.

Aufgrund dieser Eigenschaft gibt die Ausprägung und Benutzung von Kollektivsymbolen Auskunft über Themen und Inhalte des Diskurses einer Gesellschaft. Das Kollektivsymbol nimmt Spannungen auf, integriert diese in Katachresen (Bildbrüchen) und bleibt dabei für die Wahrnehmung des Kollektivs verständlich bzw. sinnvoll.¹⁰ Besonders die Untersuchung dieser Brüche kann die Veränderungen im Diskurs aufdecken.

Anhand der Erkennungskriterien für die Kollektivsymbole kann „durchexerziert“ werden, dass es sich beim Beduinen in der klassischen arabischen Literatur tatsächlich um ein Kollektivsymbol handelt:¹¹

⁵ Z.B. Jäger, *KDA*, 188; im Schema *ibid.*, 133.

⁶ Schöller, *Methode*, 41.

⁷ Link, *Normalismus*, 25.

⁸ Becker u.a., „Kollektivsymbolik (II)“, 71.

⁹ Drews u.a., „Kollektivsymbolik“, 265.

¹⁰ Jäger, *KDA*, 134.

¹¹ Vgl. zu diesen Punkten Becker u.a., „Kollektivsymbolik (II)“, 71; ausführlich Jäger, *KDA*, 140. Die Reihenfolge der aufgelisteten Merkmale wurde hier verändert. S.B.

1. Visuelle Darstellbarkeit bzw. Ikonität. Dieses Kriterium bezieht sich nicht ausschließlich auf tatsächliche bildliche Darstellungen. Das Kollektivsymbol muss für die Vorstellbarkeit und Darstellbarkeit geeignet sein. Der Beduine ist zweifelsohne sehr gut dafür geeignet, als echtes „Bild in den Köpfen“ zu existieren. Für die hier vorzunehmende Analyse sind es besonders Beduinen-Motive, die aus dem Material extrahiert wurden und deren Zusammenschau die Ikonität der Figur ergeben.¹²
2. Indirekte Bedeutungsfunktion. „Das Bezeichnete selbst wird zum Träger einer zweiten Bedeutung.“¹³ Z.B. kann das Signifikat von Beduine „Sprachbegabung“ sein.
3. Erste und zweite Bedeutung sind motiviert. Das heißt, dass es einen Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen gibt, die sich aus den Eigenschaften der ersten Bedeutung ergibt. Z.B. gehört zur Beduinenkultur tatsächlich das Sprechen von Versen.
4. Ambiguität (Mehrdeutigkeit). Der Beduine kann verschiedene Bedeutungen annehmen, z.B. „Sprachbegabung“, „arabisches Erbe“, „Opposition“, „Unzivilisiertheit“. Doch ist es nicht nur die Ambiguität, die die Beduinenfigur auszeichnet, sondern gleichfalls ihre Ambivalenz. D.h. die verschiedenen Bedeutungen können unterschiedlich bewertet werden. Nicht nur, dass sich hoch bewertete „Sprachbegabung“ und abwertende „Unzivilisiertheit“ gegenüber stehen können. Beide Bedeutungen können, wie zu sehen sein wird, jeweils vorbildliche und abzulehnende Aspekte in sich bergen.
5. Kollektivsymbole „erzählen sich selbst weiter“¹⁴. Sie bilden semantische Ketten, z.B. Beduine, Kamel, Zelt, Lederschlauch, Milch.
6. Analogiebeziehungen zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem können möglich sein. Z.B. reitet der Beduine auf dem Kamel, so wie das arabische Erbe auf dem Wüstenleben (hier Signifikat von Kamel) beruht.

All dies bedeutet, dass verschiedene *Diskursstränge*¹⁵ bzw. Themen mit dem Kollektivsymbol „Beduine“ verbunden sind und, wenn man so will, den „Beduinen-Diskurs“ im arabischen Schrifttum ausbilden.¹⁶

¹² Zum Begriff Motiv und seiner Verwendung in dieser Arbeit vgl. I.2.3 Motive.

¹³ Jäger, *KDA*, 140.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 160ff.

¹⁶ Im Schöllerschen Sinn handelt es sich in diesem Fall um den Diskurstyp³, der durch seinen Redegegenstand gekennzeichnet wird und gattungsübergreifend zu betrachten ist. Schöller, *Methode*, 48.

„Ein Diskursstrang besteht aus Diskursfragmenten gleichen Themas.“¹⁷

Die Diskursfragmente sind Texte (schriftliche und „mündliche“), die den Diskurs ausmachen und die analysiert werden können. Welche Textarten in diese Studie aufgenommen wurden, soll noch erläutert werden.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen,

„daß Texte/Diskursfragmente nicht primär als etwas Individuelles zu betrachten sind. Wie die Individuen im gesellschaftlichen Zusammenhang konstituiert werden, so auch die von ihnen produzierten Texte (und sonstige Arbeitsprodukte). So gesehen sind Texte/Diskursfragmente gesellschaftliche Produkte.“¹⁹

Man könnte fast behaupten, dass der arabische Diskurs in dieser Hinsicht ideal ist, weil der Autor als Individuum fast völlig zugunsten seiner Eingliederung in die literarische Tradition verschwindet.

Die Wirkungen, die Diskurse auf das individuelle und kollektive Bewusstsein erzielen, resultieren nicht aus dem Einzeltext, sondern aus massenhafter Wiederholung.²⁰ In diesem Sinne wurde auch die vorliegende Untersuchung ausgeführt, die nicht autor- oder werkorientiert angelegt ist.

Trotzdem müssen Informationen zum Verfasser in die Analyse einfließen, um den Text im Diskurs zu positionieren. Jäger spricht von der *Diskursposition* der jeweiligen Produzenten des Diskursfragments, ihrem „ideologischen Standpunkt“.²¹ Gemeinsam ist allen Verfassern der hier untersuchten Literatur, dass sie dem Gelehrtenmilieu zugerechnet werden können. Wirkliche „ideologische Unterschiede“ können sich zum Beispiel in der Beurteilung der *šū‘ūbīya* zeigen, woraus sich spezifische Diskurspositionen ergeben können.²²

Die gelehrte Literatur bildet gleichsam eine Klammer um die *Diskursebenen*, in die der gesamte Diskurs unterteilt werden kann. Nach Jäger sind die Diskursebenen die sozialen Orte, von denen aus gesprochen wird.²³ Jägers Zuweisungen „akademische Ebene“, „Politiker“, „Medien“, „Alltag“ und „Erziehung“²⁴ sind auf moderne Gesellschaftsformen ausgerichtet und lassen zudem literarische Texte außer Acht. Da jedoch „auch Literatur [...] ideologisch“ ist „und von nicht geringer Bedeutung für die Struktur und die Inhalte des Interdiskurses“,²⁵

¹⁷ Jäger, *KDA*, 160.

¹⁸ I.2.1 Quellen der Diskursfragmente.

¹⁹ Jäger, *KDA*, 24.

²⁰ *Ibid.*, 170.

²¹ Vgl. *ibid.*, 165.

²² Vgl. zur *šū‘ūbīya* Besprechung von Enderwitz, *Rang* in I.3.2 Der kulturelle Beduine.

²³ Jäger, *KDA*, 163.

²⁴ *Ibid.*, 164.

²⁵ *Ibid.*, 186.

soll hier ein konkreter Vorschlag zur Einteilung des relevanten Untersuchungsmaterials gemacht werden. Der soziale Ort, die Diskursebene, von der aus das arabische Quellenmaterial produziert wurde, ist die gebildete Gesellschaftsschicht. Die weitere Unterteilung dieser Ebene ist sehr vorsichtig auszuführen und soll nur eine denkbare Möglichkeit darstellen. Z.B. könnte man also die Ebenen der Koranglehrten, der *ḥadīth*-Tradenten, der Philologen der Literaten, der Verwaltungsbeamten und der Historiker bilden. Vielleicht ließen sich einige von diesen zusammenfassen z.B. zur Ebene „Religiöse Gelehrte“ (*‘ulamā’*). Zwischen den Ebenen gibt es vielfältige Austauschbeziehungen. Sehr viele Gelehrte nehmen in „Personalunion“ am Diskurs auf verschiedenen Ebenen teil. Als Beispiele seien hier lediglich der Richter at-Tanūḥī, der *adab*-Werke verfasste,²⁶ und Ibn Kaṭīr, der als Historiker und Korankommentator wirkte, genannt.²⁷ Aus diesem Grund stellt sich die Frage, ob die Diskursebenen für den arabischen Diskurs des Mittelalters überhaupt sinnvoll anzuwenden sind.²⁸

Eine andere Perspektive gewinnt man durch den Begriff *Spezialdiskurse*. Sie sind wissenschaftliche Fachdiskurse, die auf den *Interdiskurs*, die Gesamtheit aller nichtwissenschaftlichen Diskurse, einwirken.²⁹ Im Falle der traditionellen arabischen Gelehrtenliteratur ist zu sagen, dass sich auch die Spezialdiskurse gegenseitig stark beeinflussen, bzw. dass die Motivik der Diskursfragmente zwischen ihnen ausgetauscht wird.

Wie bereits erwähnt, übt der Diskurs Macht auf das Bewusstsein der Mitglieder einer Gesellschaft und daraus folgend auf soziale Praktiken aus. Selbst der „herrschende Diskurs“ (S.B.) verfügt über einen Pluralismus und trägt zur selben Zeit unterstützende und entgegnarbeitende Elemente in sich. So kann sich der „Gegendiskurs“ als Teil des gesamten Diskurses auch mit der Zeit zum „herrschenden Diskurs“ verwandeln. Es gehört zur Charakteristik des Diskurses, dass seine Entwicklung nicht vom Individuum beeinflusst werden kann.³⁰ Der Diskurs „stellt eine eigene Wirklichkeit dar“³¹ und kann insofern ein eigenes Forschungsobjekt sein. Auch wenn mit Hilfe der Diskursanalyse bestimmte Entwicklungen prognostiziert werden können, sind *diskursive Ereignisse*³² und ihr Einfluss auf den Diskurs nicht vorhersehbar. Im hier vorliegen-

²⁶ Abū ‘Alī al Muḥassin Ibn Abī l Qāsim at Tanūḥī (st. 940): *al Farağ ba‘da š šidda, Nišwār al muḥāḍara*.

²⁷ Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kaṭīr (st. 1373): *Al Bidāya wa n nihāya* (Geschichtswerk), *Tafsīr al Qur‘ān al ‘azīm* (Korankommentar).

²⁸ Vgl. Foucault, *Archäologie*, 34f.

²⁹ Jäger, *KDA*, 159. *Interdiskurs* wäre nach Link ein aus den fachlichen Spezialdiskursen extrahiertes „stark selektives kulturelles allgemein wissen“, zit. n. Jäger, *KDA*, 131.

³⁰ Jäger, *KDA*, 148.

³¹ *Ibid.*, 146.

³² *Diskursive Ereignisse* sind Ereignisse, die besondere mediale Aufmerksamkeit erhalten und die „Richtung und Qualität des Diskursstranges“ beeinflussen. *Ibid.*, 162f.

den Fall, dem Bestreben einen Diskurs der arabischen Literatur in einem bestimmten Zeitalter nachzuzeichnen, ist die prognostizierende Funktion einer Diskursanalyse nicht von Bedeutung. Theoretisch lassen sich Folgeentwicklungen einwandfrei aus dem überlieferten Material ablesen. Praktisch ist die Forschungsaufgabe jedoch begrenzt und spätere Entwicklungen können teilweise vermutet, aber beim derzeitigen Forschungsstand nicht beigebracht werden.

I.2.1 Quellen der Diskursfragmente

Die dieser Studie zugrunde liegenden Quellen entstammen – wie bereits vorangestellt – größtenteils dem Zeitraum zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert. Dieser Abschnitt umschließt die so genannte Periode der klassischen arabischen Sprache bzw. Literatur. Sie wurde für gewöhnlich von der zweiten Hälfte des 3./8. bis ins ausgehende 5./10. Jahrhundert hinein datiert und als Höhepunkt origineller Produktion in der arabischen Literatur angesehen.³³ Heute stellt sich die Frage, ob diese Einteilung gerechtfertigt ist. Wie auch an Texten, die in dieser Studie aufgenommen wurden, zu sehen sein wird, stammen kunstvoll komponierte Stücke der Literatur gerade auch aus späterer Zeit. Die Eingrenzung dieser Untersuchung auf etwa den genannten Zeitraum ergab sich zum einen aus pragmatischen Gründen, die eine Auswahl aus der überwältigenden Fülle der Literatur notwendig machten. Zum anderen erlaubt erst der Blick in eine etwas längere Tradition, also über mehrere Jahrhunderte hinweg, Entwicklungen beim Umgang mit dem Material, inhaltlich oder formal, herauszufinden.

Die Abgrenzung einzelner Werke nach formalen Kriterien ist in der arabischen Literatur der genannten Epoche nicht immer leicht. Beispielsweise sind enzyklopädisch angeordnete Werke oftmals multithematisch und lassen sich demzufolge nicht ohne weiteres einordnen. Trotzdem können folgende Bereiche, aus denen Texte analysiert wurden, unterschieden werden:

- Der Koran
- Koranexegese
- *ḥadīṭ*-Literatur
- Der große Bereich der *adab*-Literatur, die zur Unterhaltung und Belehrung zusammengestellt wurde
- Philologische Werke
- Biografisch-historische Werke

³³ GAP, I, 43ff.

Für die Analyse zu dieser Studie galt eine Beschränkung auf ca. 100 repräsentative Texte, die aus einem Sammelkorpus von weit über 1000 Stellen ausgewählt wurden.³⁴ Ein Überblick über die konsultierten Quellen bietet das Quellenverzeichnis am Ende des Buches.³⁵

Die zur Auswertung herangezogenen Texte haben gemeinsam, dass sie motivische Verdichtungen ausprägen, die erlauben, allgemeine Züge des Beduinenbildes in den Quellen nachzuzeichnen. Ziel der Darstellung ist nicht, alle Sonderfälle zu dokumentieren. Vielmehr werden Texte vorgestellt, die jeweils einen speziellen Zug der Beduinenfigur besonders gut illustrieren. Die Bedeutung eines jeden Textes soll dabei nicht aus den Augen verloren werden, ohne jedoch Zeit und Kontext erschöpfend zu behandeln.

I.2.2 Gestalt der Diskursfragmente

Weder angestrebt noch im Bereich des Möglichen ist die Auswertung der einzelnen Quellenwerke. Nur in wenigen Fällen wird ausdrücklich Bezug auf einzelne Autoren oder Kompilatoren genommen. Die wichtigste Methode in der traditionellen arabischen Literaturproduktion bestand darin, Texte von Vorgängern aufzunehmen, neu anzuordnen oder umzuformen. Stefan Leder spricht in diesem Zusammenhang von Texten als „Module“, die eingesetzt werden können, aber nicht vorhanden sein müssen. Ihre Abwesenheit hinterlässt keine Lücke.³⁶ Mit dieser Methode der Verfasser arabischer Literatur wird der Anschluss an die Tradition gewährleistet und ermöglicht doch das Setzen neuer Akzente.³⁷ Die stete Berufung auf vorangegangene Autoritäten lässt den eigentlichen Verfasser eines Werkes scheinbar in den Hintergrund treten. So ist ein Bemühen um „Autorenlosigkeit“³⁸ zu erkennen.

³⁴ Genaueres zur Vorgehensweise, in der das Textkorpus erstellt wurde, ist dem *Arbeits und Ergebnisbericht für die Bewilligungsperiode 1.7.2001 30.6.2004* des SFB 586 „Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“, Projekt E2 „Das Bild des Beduinen in der arabischen Schriftkultur. Wahrnehmung der Nomadenkultur und des arabischen Erbes im Mittelalter“, Arbeitsbereich I „Der Beduine aus Sicht der islamischen Gelehrtenkultur“, 298ff, zu entnehmen.

³⁵ IX.2 Quellen.

³⁶ Leder, „Authorship“, 67.

³⁷ Vgl. Leder, „Heraklios“, 21. Vgl. zur Diskussion um Originalität im Umgang mit dem Text material Leder, „Authorship“, 71ff, der zwischen *transmission* und *adaptation* unterscheidet. Kilpatrick widmet eine ganze Untersuchung dem Handwerk eines Kompilators: *Making the Great Book of Songs. Compilation and the author's craft in Abū l Faraj al Iṣbahānī's Kitāb al aghānī* (2003). Zu *ahbār* und Diskurs vgl. Leder, „Prosa Dichtung“, 8, in Anschluss an Rosenthal.

³⁸ Leder, *Korpus Haiṭam*, 5.

„Prophetenlehre (Ḥadīṭ), Geschichtsschreibung, biographische Werke, die Bildungs- und Unterhaltungsliteratur des *adab*, Werke über Dichtung und Dichter, wie auch sprachkundlich orientierte Textsammlungen sind zu einem großen Teil ausschließlich oder überwiegend Kompilationen von Einzeltraditionen. Diese erscheinen als Notizen zu Sachverhalten, als Dikta von Autoritäten oder Apophthegmen, als Dokumente und Berichte zu historischen – oder in einen historischen Rahmen versetzten – Ereignissen, wie auch als szenische Darstellungen...“³⁹

Das Zitat benennt quasi die Textarten, die auch in der hiesigen Untersuchung eine Rolle spielen. Die Abgrenzung zwischen ihnen wird später nur wenig Berücksichtigung finden. Im Allgemeinen wird für die Einzelüberlieferung der Terminus „Text“ verwendet. Damit ist gleichzeitig ein Diskursfragment gemeint. Der größte Teil der analysierten Texte kann der narrativen oder *ahbār*-Literatur zugerechnet werden, weshalb an dieser Stelle eine kurze Darstellung des Begriffes vorgenommen werden soll. Obwohl sich „[d]as Erscheinungsbild der mit *ḥabar* bezeichneten Textform [...] einer eindeutigen begrifflichen Bestimmung“⁴⁰ entzieht, soll umrissen werden, was im Allgemeinen unter *ḥabar* verstanden wird.

Das arabische Nomen *ḥabar* bedeutet im Deutschen zunächst „Bericht“ oder „Geschichte“ – eine Bedeutung, die auf viele *ahbār* zutreffend ist. Es handelt sich dabei um ein Prosastück der arabischen Literatur, das allerdings auch Verse enthalten kann. Ansonsten gibt es für Inhalt und Aufbau des *ḥabar* keine festen Regeln.

„They [die *ahbār*] appear to reproduce the words and deeds of actual people“.⁴¹

Das heißt sie erwecken einen realistischen Anschein. Muḥammad al-Qāḍī nennt den *ḥabar* sogar „einen Gefangenen der Realität“.⁴² Für gewöhnlich erzeugt die beigegebene Überliefererkette einen Anspruch auf Authentizität, denn es handelt sich im letzten Glied um „Augenzeugenberichte“. Als literarische Form ist der *ḥabar* nicht gattungsbildend, sondern in fast allen Gebieten der arabischen Literatur zu Hause. Er ist ein „mobiles Textelement“.⁴³

Den formalen Charakter von *ahbār*-Literatur fasste Stefan Leder jüngst mit folgenden Worten zusammen:

„Narrative prose is very straightforward and succinct, observes a rather strict chronological order, and only provides short descriptive passages. The art of this prose consists in a terse and precise depiction of events and the extensive use of

³⁹ *Ibid.*, 1.

⁴⁰ Leder, „Prosa Dichtung“, 6.

⁴¹ Leder, „Prose, non fiction, medieval“, in *EAL* II, 617.

⁴² Qāḍī, *Ḥabar*, 594.

⁴³ Leder, „Prosa Dichtung“, 34.

direct speech, which is the principal instrument used to elucidate the characters' intentions and background."⁴⁴

Es wäre eine eigene Forschungsarbeit, die arabische Dichtung nach dem Bild des Beduinen durchzusehen. In dieser Studie sind die Verse in ihrer Beziehung zum Prosatext gesehen worden. Von der Bedeutung des Beduinen als Dichter wird noch zu sprechen sein. Dieses wichtige Element im Bild des Beduinen soll nicht unterschlagen werden, ist aber nicht der zentrale Fokus dieser Arbeit. Die Poesie wurde daher innerhalb dieser Untersuchung nur in Texten mit einem narrativen und einem poetischen Teil berücksichtigt. Dabei ging es nicht um die Auswertung der Verse im poetologischen Sinn, sondern eher um den Inhalt der Verse und ihr Verhältnis zum Erzähltext. In vielen der untersuchten Fälle, sind die Verse eine Komprimierung der Geschichte.⁴⁵ Denkt man an die Formelhaftigkeit der altarabischen Dichtung, so besteht, wie Wagner vorschlug, die Möglichkeit, dass Narration und Verse ursprünglich zu dem Zweck miteinander verbunden wurden, durch den Prosatext die Verse gewissermaßen zu erklären.⁴⁶ Im Laufe der Entwicklung von Erzählkonventionen erscheint ebenfalls denkbar, dass zunächst eine Prosaerzählung bestand, die mit Versen vervollkommenet wurde. Dies ist der hohen Wertschätzung, die die Dichtung in der arabischen Kultur genießt, geschuldet.

In diesem Sinne hat bereits Muḥammad al-Qāḍī (1998) seine Kategorien „*al-ḥabar ḥādīman li-š-šīʿr*“⁴⁷ und „*al-ḥabar mustahdīman li-š-šīʿr*“⁴⁸ entwickelt. D.h. die Beziehung zwischen Prosatext, dem *ḥabar*, und der Dichtung kann unterschiedlich gelagert sein. Entweder der *ḥabar* dient der Dichtung oder umgekehrt. Al-Qāḍī ordnet diese Möglichkeiten in eine historische Entwicklung der arabischen Literatur bzw. der *ahbār*-Literatur ein. Im ersten Jahrhundert der Hīgra herrschte die Dichtung vor. Im zweiten Jahrhundert sieht er, wie sich ein „Kampf“ zwischen Dichtung und Prosa entspinnt, aus dem im dritten Jahrhundert schließlich die Prosa als Siegerin hervorgeht.⁴⁹ Diese Stadien bedingen die unterschiedlichen Verhältnisse zwischen Prosa und Poesie in den *ahbār* der jeweiligen Entstehungszeit. Vielleicht muss noch hinzugefügt werden, dass die Entwicklungsschritte sich nicht ausschließlich auf schriftliche Literatur beziehen. Die verschriftliche Existenz des *ḥabars* beginne erst mit dem dritten Jahr-

⁴⁴ Leder, „Udhri Narrative“, 72f.

⁴⁵ Z.B. V.2.2.2 Der Beschützer der Hyäne.

⁴⁶ Die Notwendigkeit daraus ergäbe sich aus der wenig erfolgreichen Verbreitung von Erzählstoffen in der arabischen Dichtung. Wagner, *Grundzüge*, I, 161ff.

⁴⁷ Qāḍī, *Ḥabar*, 542. Auf den Seiten 542ff bringt al Qāḍī zahlreiche Beispiele an, die die Kompositionsmöglichkeiten von Dichtung und Prosatext belegen.

⁴⁸ *Ibid.*, 569.

⁴⁹ *Ibid.*, 571.

hundert der Hiğra.⁵⁰ Den Anlass für das Aufkommen von Prosa sieht al-Qāđī ähnlich wie Ewald Wagner in der Entwicklung der arabischen Gesellschaft nach dem Islam. Durch ihre Entfernung aus dem ursprünglichen Milieu konnte sie die Gedichte nicht mehr verstehen. Es gab ein Bedürfnis nach sprachlicher Erklärung und Deutung der Begriffe aus dem beduinischen Leben. Auch die dichterischen Anspielungen auf historische Ereignisse verlangten Erläuterungen.⁵¹ So entwickelte sich der zweiteilige *ħabar*.

Hingegen kommt Stefan Leder im Hinblick auf das Verhältnis von Erzählung und Poesie bei der Auswertung der Überlieferungen zur *‘Uđhrī love* zu einem Ergebnis, das auch auf anderes Überlieferungsgut der arabischen Literatur zutrifft und hilft, das Dilemma nach der Frage, welche Form der anderen vorausgegangen sein mag, zu überwinden:

„The narrative is not ‚servant‘ of poetry, in that it documents the situation in which a poetic uttering occurred. Instead, it functions in accordance with specific rules of its own genre of literary expression; narratives project poetry into a situational framework and also make use of poetry in order to attest to their validity.“⁵²

Der Beduine gilt als *der* Bewahrer und Sprecher von arabischer Dichtung schlechthin.⁵³ Dieser Befund ist gleichzeitig ein Motiv, das eine Verwendung in der Erzähltechnik findet. Viele Gedichte erhalten als Sprecher einen Beduinen, ohne dass eine andere Motivation dazu besteht. Die Beduinenfigur verkörpert den Sprecher von Versen schlechthin. Es ist zu beobachten, dass dem Beduinen neben anspruchsvollen Versen, die man mit dem Stil der vorislamischen Dichtung in Verbindung bringen kann, einfache Verse verschiedenster Couleur zugeschrieben werden. Insbesondere nicht autorisierte *rağaz*-Dichtung wird gerne einem beduinischen Sprecher zugeeignet. Der *rağaz* wird als ältestes Versmaß der arabischen Sprache betrachtet.⁵⁴ Vor dem Islam galt es seiner Einfachheit halber als „folkloristisch“ und ernsthafte Dichter gaben sich nicht mit ihm ab. Erst im 1. Jahrhundert nach der Hiğra wurde er für die lange Gedichtform entdeckt. Was gleichermaßen für die Prosa gilt und unten behandelt wird, ist die Möglichkeit, Verse, die schlecht oder anstößig sind, von einem Beduinen bemänteln zu lassen.⁵⁵ Die Anonymität des Beduinen und seine „Narrenfreiheit“ laden zu dieser Praxis ein. Sicherlich ist die Tatsache, dass sich die Schmähdichtung (*ħiğā‘*) aus dem *rağaz* entwickelte, ein weiterer Grund dafür.

⁵⁰ *Ibid.*, 540f.

⁵¹ *Ibid.*, 540.

⁵² Leder, „Misconceptions Surrounding a Concept“, 108.

⁵³ Vgl. V.1 Die hohe Sprachkultur: *al a‘rābī al faşīħ*.

⁵⁴ Vgl. für die folgenden Angaben zum *rağaz* Wagner, Grundzüge I, 43ff; Heinrichs, „Radjaz“, in *El²* VIII, 375–379.

⁵⁵ Klage über die langlebige böse Ehefrau TađĤ IX, 48, 384/Nr. 801.

Erzähltechnisch gesehen kann die beduinische Figur weitere Funktionen in einer Erzählung erfüllen. So dient sie als Ausrufezeichen in einem Text. Sie kündigt eine Wende in der Geschichte an oder, dass etwas Unerwartetes geschehen wird. Man könnte sie als Pointengeber bezeichnen. Die Pointe kann dabei geistreich oder aber stupide ausfallen. Diese erzähltechnische Funktion des Beduinen könnte einer der Gründe sein, warum die Beduinentexte über einen langen Zeitraum tradiert wurden, selbst als die Frage nach dem Verhältnis der Mehrheitsgesellschaft zu den Beduinen nicht mehr aktuell war bzw. als die „echten Beduinen“ nur noch als Räuber und Bedrohung der Zivilisation, anstatt als Zivilisationsbringer angesehen wurden. Die Beduinenfigur trägt zum Unterhaltungswert von Texten bei. Sie verspricht Abwechslung, da sie Anstoß erregt.

Die Einführung eines Beduinen geschieht in szenisch gestalteten Texten meist unvermittelt. Das hat jedoch nichts mit der Spezifik seiner Gestalt zu tun, sondern ist ein Merkmal für alle Protagonisten in dieser Textsorte der arabischen Literatur.

Ein Text kann eine Rahmenhandlung enthalten, die das Auftreten des Beduinen vorbereitet. Die *mağlis*-Situation, also eine Erzählrunde unter Männern, in der zu einem bestimmten Thema Geschichten erzählt werden, ist typisch für die gesamte klassisch-arabische Belletristik. In der religiösen Literatur gibt es den „erwarteten Beduinen“. Eine Gruppe von Prophetengefährten wünscht sich, dass ein Beduine vorbeikommen möge, um dem Propheten eine Frage zu stellen. Prompt tritt dieser auf die Szene und stellt seine Frage.⁵⁶ Es soll hier nicht um deren Inhalt gehen, sondern darum, dass das Bild des fragenden Beduinen bewusst eingesetzt wird. Der Wunsch nach ihm wird folgendermaßen ausgedrückt:

„Inna llāhu yanfa‘unā bi-l-a‘rābi wa-masā’ilihim”⁵⁷

„Wenn Gott zu unserem Nutzen doch Beduinen mit ihren Fragen bei uns vorbeischicken würde!”

Damit scheint sicher, dass ein beduinischer Auftritt als angenehmer und erbaulicher bzw. unterhaltsamer Zeitvertreib eingeschätzt wird. In diesem Sinne drückt sich auch die Überlieferung bei Muslim aus:

„Fa-kāna yu‘ğibunā an yağī‘a r-rağulu min ahli l-bādiya al-‘āqilu fa-yas’aluhu wa-naħnu nasma‘u”⁵⁸

„Wir erfreuten uns daran, dass ein weiser Mann aus der Steppe kam und (den Propheten) etwas fragte, während wir zuhörten.”

⁵⁶ MuŞ 1 (*īmān*), 3, Nr. 10; Tir 5 (*zakāh*), 2, Nr. 619; SuDurr VIII, 12, 12 19; IKTaf IV, 471, 15 22.

⁵⁷ SuDurr VIII, 12, 13; gering abweichend: IKTaf IV, 471, 18.

⁵⁸ MuŞ 1 (*īmān*), 3, Nr. 10/135, 1 2.

I.2.3 Motive

Wie bereits gesagt, muss sich ein für eine Kultur wirksames Kollektivsymbol zur bildlichen Darstellung bzw. zur Vorstellbarkeit eignen. Für eine Studie der Literatur ergibt sich daraus die Konsequenz, das literarische Bild des Beduinen mit Hilfe bestimmter Werkzeuge der Literaturwissenschaft kenntlich zu machen. Zu diesem Zweck kann die Beschreibung der Motive der Beduinenfigur dienen.

Die Beschäftigung mit Motiven in der Erzählliteratur ist ein traditionsreiches Unterfangen. Ihr Ursprung ist in der Erforschung volkstümlicher Literatur, besonders von Märchen, zu suchen. Dabei sind „Das Verzeichnis der Märchentypen“ (seit 1910) von Antti Aarne sowie der Motiv-Index des Volksmärchens von Stith Thompson (seit 1932) an prominenter Stelle zu nennen. Diese Arbeiten wurden von volkskundlichen Ideen inspiriert, untersuchten die Genese von Märchen und entdeckten die Wanderung von Motiven durch verschiedene Nationalliteraturen. Arthur Christensen beschrieb 1925 ein Motiv als Element der Erzählung, das auffällig ist und eine feste Prägung haben muss.⁵⁹ Es kehrt in der Tradition immer wieder, ist partiell ungebunden und daher auch austauschbar. Diese Definition stellte es frei, ob diese Elemente auf Figuren, Gegenstände oder Handlungen bezogen waren. Die Motive in Thompsons Index sind dementsprechend disparat und reichen beispielsweise von „Zaubernuss“ über „Von Zauber hervorgerufener Wind“ bis „Probe der Weisheit“.

Eine bis heute einflussreiche Arbeit ist Vladimir Propps *Morphologie des Märchens* von 1927. Er lehnte das Motiv als Strukturelement der Erzählung ab und stellte stattdessen ein handlungsorientiertes Modell des Erzählens vor, in dem die „Funktion“ die narrative Struktur einer Erzählung vorgibt. Die Idee Propps soll hier kurz demonstriert werden.

„Propp stellte Passagen aus verschiedenen Märchen wie die folgenden nebeneinander:

1. Der Zar gibt dem Burschen einen Adler. Dieser bringt den Burschen in ein anderes Reich.
2. Der Großvater gibt Sučenko ein Pferd. Das Pferd bringt Sučenko in ein anderes Reich.
3. Der Zauberer gibt Ivan ein kleines Boot. Das Boot bringt Ivan in ein anderes Reich.
4. Die Zarentochter gibt Ivan einen Ring. Die Burschen, die in dem Ring stecken, bringen Ivan in das fremde Zarenreich.

⁵⁹ Arthur Christensen: *Motif et thème: plan d'un dictionnaire des motifs, des contes populaires, des légendes et des fables*, Helsinki 1925.

Propp erkannte, dass in diesen Passagen zwar die Namen und Gestalten der Figuren variieren, aber stets dieselbe narrative (Teil-)Struktur vorliegt: die Versetzung des Helden in die Fremde durch die Gabe des Helfers. Ein solches invariantes Element, das im gesamten Textkorpus konstant bleibt, nannte Propp eine *Funktion...*⁶⁰

Mit anderen Worten: Die Funktion ist stabil und bestimmt die Abfolge von Ereignissen. Ein Märchen kann aus verschiedenen Funktionen bestehen. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, Funktionen einzuschieben oder wegzulassen. Wie das Motiv ist die Funktion unabhängig vom speziellen Text und lebt ihr Eigenleben in der Tradition.

Eine Antwort auf diese Kritik an der Motiv-Forschung gab Max Lüthi, der schrieb, dass auch Motive strukturbildend wirken und Spannungsbögen im Text aufbauen. Ein wichtiger Punkt Lüthis ist in diesem Zusammenhang die Funktion von Motiven, Themen zu bilden.⁶¹ Andersherum betrachtet bedeutet dies, dass die Themen der Literatur von bestimmten Motiven ausgeformt werden. Damit werden diese Motive zu Indikatoren für die Behandlung fester Themen.

Motive beeinflussen die Erzähltechnik und können daher Stil bestimmend für ganze Epochen sein. Für das Gebiet der in erster Linie europäischen Kunstliteratur entwickelte Elisabeth Frenzel einen Kanon von Motiven, den sie vor allem in literaturgeschichtlicher Hinsicht beleuchtete.⁶² Dabei sollte deutlich werden, dass die Motive unabhängig von einem bestimmten Stoff, spontan in der Literatur auftauchen.⁶³ Nach Durchsicht der von Frenzel zusammengestellten Motive konnten in einigen Artikeln Bezüge zum Beduinenbild hergestellt werden. Dies trifft auf die Typen-Motive „Sonderling“, „Rebell“, „Edler Wilder“⁶⁴ und „Weiser Narr“ zu. Der Beduine selber ist in Frenzels auf europäische Literaturen fokussiertem Motiv-Lexikon natürlich nicht anzutreffen. Z.B. bezeichnet der „Sonderling“ einen Menschentyp, der „ein vom Durchschnittlichen abweichendes Verhalten, eine partielle Unangepasstheit und ein Eigenbrötlerium an den Tag“ legt.⁶⁵ Weiter heißt es, dass er nach Ideen lebt, die nicht von der Allgemeinheit geteilt werden.⁶⁶ Dass diese Beschreibung auch auf die Figur des Beduinen zutreffen kann, wird sich im Folgenden noch zeigen. Hier ist auch schon die Grenze zwischen Frenzels „Sonderling“ und dem Beduinen zu ziehen, der Vertreter einer Gruppe ist, die seinen Lebensstil teilt und

⁶⁰ Martinez, *Erzähltheorie*, 138.

⁶¹ Lüthi, „Motiv“, 13ff.

⁶² Elisabeth Frenzel: *Motive der Weltliteratur*, 1. Aufl. Stuttgart 1976.

⁶³ Vgl. *ibid.*, IXf.

⁶⁴ Vgl. Toral Niehoff, „Edle Beduine“, Würzburg 2002, die Figuren des Edlen Wilden und des Beduinen gegeneinander abwägt. Vgl. I.3.2 Der kulturelle Beduine.

⁶⁵ Frenzel, *Motive*, 643.

⁶⁶ Vgl. *ibid.*, 643.

der unter bestimmten Umständen auch als ursprüngliche Lebensweise aller Araber angesehen wird. Diesem Aspekt ist dagegen bei Frenzel das Motiv „Arkadien“, das an ein Goldenes Zeitalter erinnert, verbunden.

Frenzel schreibt, dass bestimmte Motive mit Nationalliteraturen oder Gattungsarten einhergehen.⁶⁷ Da mit den oben vorgestellten Motiven weder die Ambivalenz des Beduinenbildes, noch die volle Ausprägung des Bildes befriedigend beschrieben werden kann, ist wohl von einer speziellen Beduinen-Motivik in der arabischen Literatur zu sprechen. Diese wiederum setzt sich aus verschiedenen Bausteinen zusammen. Nicht jeder Text bringt alle Aspekte des Beduinenbildes zum Vorschein. Zum Beduinen-Motiv müssten demnach konkrete „Untermotive“ gebildet werden. Diese konstituieren das Beduinenbild des jeweiligen Texts und können sich in immer wiederkehrenden Typen verdichten.

Im Gegensatz zu Frenzel lehnte Lüthi die Verknüpfung von Personen mit Motiven ab.⁶⁸ Dafür warb er, wie erwähnt, für die Berücksichtigung des engen Verhältnisses von Motiven und Themen. Beide Ansätze aus der Erzählforschung, Lüthi's und Frenzels, werden in dieser Studie berücksichtigt und auf die Diskursanalyse übertragen. Das Personenmotiv Beduine ist ein Kollektivsymbol. Er verleiht bestimmten in der Literatur verhandelten Themen bzw. Diskurssträngen ihre Ausprägung bzw. Konkretisierung.

Auf dem Gebiet der Arabistik erwähnte Eckart Stetter in *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ* (1965) das Motiv des „dummen Beduinen“. Im *ḥadīṭ* spiegele sich hier ein uralter Gegensatz zwischen Nomaden und Sesshaften wider. Beim Beduinen-Motiv handele sich dabei um den Reflex einer städtischen geprägten Erzählkultur.⁶⁹ Es sei:

„natürlich als Konzession an den Publikumsgeschmack der Stadt zu betrachten und erweist sich durch die fast ausnahmslos vorherrschende Tendenz und seine Häufigkeit als Topos der Traditionsliteratur.“⁷⁰

Wenn Stetter auch zu verdanken ist, dass er die Beduinenfigur im *ḥadīṭ* „entdeckte“, so greift doch seine Einschätzung zu kurz. Der „dumme Beduine“ überdeckt bei ihm die höchst differenziert zu bewertenden Motive des Beduinen in der Prophetenliteratur. Der Beduinen dient im *ḥadīṭ*, wie später noch zu zeigen sein wird, beileibe nicht nur als „veralberte“ Figur. Durch ihren Mund werden religiöse Konventionen hinterfragt und die lebensweltliche Umsetzbarkeit von religiös begründeten Geboten eingefordert.⁷¹ Diese Funktion des Beduinen

⁶⁷ *Ibid.*, XIII.

⁶⁸ Lüthi, „Motiv“, 17.

⁶⁹ Stetter, *Topoi und Schemata*, 29.

⁷⁰ *Ibid.*, 30.

⁷¹ Vgl. IV.4 Beduinen im *ḥadīṭ*.

geht über die schlichte Gegensätzlichkeit von nomadischen und sesshaften Lebensformen weit hinaus.

I.3 Forschungsstand: Nomade Beduine *a'rabī*

I.3.1 Nomadenforschung

Die zeitgenössische „Nomadenforschung“ hat sich gewandelt. Die Wechselbeziehungen zwischen den Lebensbereichen nomadischer und sesshafter Kulturen werden zunehmend in den Blick genommen. Die Gegensätzlichkeiten und Verflechtungen, die dabei beobachtet werden, können in folgenden Merkmalen zusammengefasst werden, die zugleich die wichtigsten Paradigma der historischen Nomadenforschung referieren und denen sich der Nomadenbegriff dieses Buches verpflichtet fühlt.

„In zahlreichen Feldern sozialen Handelns ist das Verhältnis beider [i.e. nomadischer und sesshafter Kulturen, S.B.] von tief greifender Wirksamkeit, die bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart anhält.

Die Gegensätze nehmen viel weniger als gemeinhin angenommen die Form militärischer Konfrontationen zwischen Großverbänden an als vielmehr die von struktureller Unterschiedlichkeit und von konkurrierenden Ordnungssystemen.

Die Gegensätze werden in den wechselseitigen Darstellungen häufig überdimensioniert und den realen Verhältnissen unangemessen abgebildet.

Die ökonomischen Austauschbeziehungen zwischen Nomaden und Sesshaften, die Interaktionen auf politischen, sozialen, sprachlichen und künstlerischen Handlungsfeldern, auch in Normsetzungen und Wertbildungen zeigen, wie stark beide Systemteile sich gegenseitig einbeziehen.

Die wenig eindeutigen Abgrenzungen und der häufige Wechsel zwischen den Lebensformen machen deutlich, dass ihre Potenziale sich aus einer engen Beziehung speisen.

Auch wo die moderne Entwicklung das (in historischen Verhältnissen gewöhnlich bewaffnet auftretende) Nomadentum pazifiziert oder gar marginalisiert hat, kann sich die extensive Weidewirtschaft als ökologisch angepasste Landschaftsnutzung zukunftsfruchtig erweisen.

Auch nach Minimierung bzw. gänzlichem Verschwinden der pastoralen Anteile kann die Idee der nomadischen Lebensform kulturelle oder gar politische Rele-

vanz im Sinne eines archaischen Leitbildes oder verklärten Gegenbildes bekommen.⁷²

Die vorliegende Studie enthält keine Beschreibung von Beduinen oder weiter gefasster von Nomaden in ihrer Umwelt. Sie beschäftigt sich mit der Wahrnehmung von Beduinen im Schrifttum Sesshafter. Abgesehen von den Textzeugnissen in denen sich diese Wahrnehmung niederschlägt, liegt der Fokus auf ideeller Kultur statt auf materieller. Dabei muss vorausgeschickt werden, dass manche Texte Element der materiellen Kultur beschreiben oder nennen. Dies dient der hier zu vertretenden Ansicht nach jedoch nicht zur Erhellung einer Lebensweise, sondern der Fest- und Zuschreibung bestimmter Verhaltensweisen zu einer Figur der Literatur.⁷³

Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Kulturen spielen – wie in den oben aufgelisteten Merkmalen zum Ausdruck kommt – nicht nur in ökonomischer Hinsicht eine Rolle. Ebenso bedeutend sind Identitäten, die sich vor dem Kontrast des jeweils Anderen konstruieren lassen. Hier variieren auf einem weiten Feld Abgrenzung und Vereinnahmung.

I.3.2 Der kulturelle Beduine

Eine der ersten Studien, die die Rolle des Beduinen in der arabischen Literatur fokussierte, veröffentlichte Joseph Sadan 1974 in der Zeitschrift *Fabula* unter der Überschrift *The ‚Nomad versus Sedentary‘ Framework in Arabic Literature*. Bereits im Titel wird ein wichtiger Ausgangspunkt Sadans angesprochen, nämlich dass es sich bei der polaren Darstellung von Nomaden und Sesshaften um ein literarisches *framework* handelt, also um ein literarisches Gefüge, anhand dessen sich Erzählungen strukturieren lassen. Es wird nichts darüber gesagt, ob es sich bei diesem Gerüst um eine Ableitung aus der Lebenswelt handelt.

Sadan stellt zwei Beduinengeschichten vor, die aus einer Anthologie des 17. Jahrhunderts stammen.⁷⁴ Wie er ausführt, hat man es hier mit Überlieferungen zu tun, deren einzelne Schichten, wenn nicht gar die ganze Textgestalt, bis in die klassische Periode der arabischen Literatur zurückreichen.⁷⁵ Sadans Aufsatz ist deutlich zweigeteilt, da die Figur des Beduinen in den Geschichten jeweils verschiedene Funktionen übernimmt. Beide fußen jedoch auf „a juxtaposition of

⁷² SFB 586 (Martin Luther Universität Halle Wittenberg/Universität Leipzig): Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt. Arbeits- und Ergebnisbericht, 5.

⁷³ Vgl. Leder, „Misleading Dichotomy“. Vgl. auch I.3.2 Der kulturelle Beduine.

⁷⁴ Aus al Iḥlidi/al Aṭlidi: *I'lām an nās bimā waqa'a li l Barāmika ma'a Banī l 'Abbās*.

⁷⁵ Zu den Quellen al Iḥlidi s. Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 62.

social and cultural differences".⁷⁶ Sadan macht dabei ältere Spuren eines nomadisch-sesshaften Konflikts und jüngere Spuren eines inner-sedentären Gegensatzes aus.⁷⁷ Beide Tendenzen führen als *framework*, als Gestaltungsprinzip, ihr Leben in der Literatur fort, obwohl der beduinisch-sedentäre Gegensatz geschichtlich betrachtet an Bedeutung verliert. Wie ist die Bewahrung dieses Gestaltungsprinzips zu erklären? Sadan führt drei wesentliche Gründe ins Feld:⁷⁸

1. Der auf beduinischer Lebensweise basierende kulturelle Hintergrund der arabisch-islamischen Zivilisation bleibt im Bewusstsein der Literaten und Rezipienten. Seine Elemente werden in eine grundsätzlich sesshafte Tradition eingefügt.
2. Nomadische Wanderbewegungen (z.B. die der Banū Hilāl im 11. Jahrhundert) bzw. Kontaktzonen zwischen Sesshaften und Nomaden tragen dazu bei, den Konflikt im Auge zu behalten.
3. Die These Sadans ist, dass sich der sesshafte Leser mit dem Beduinen identifiziert und in dieser Figur inner-sedentäre Gegensätze wie reich/arm, mächtig/schwach verarbeiten kann.⁷⁹

Hinsichtlich des letzten Punktes geht Sadan davon aus, dass der beduinisch-sedentäre Konflikt einer älteren Kulturstufe zuzurechnen ist als der inner-sedentäre und mit den islamischen Eroberungen beginnt. Er stützt sich dabei auf Régis Blachères Begriff der *acculturation*,⁸⁰ einen Prozess der kulturellen Verschmelzung christlicher, jüdischer und zoroastrischer Stadtkulturen mit der Kultur der „vainqueurs arabo-musulmans“, wobei Blachère davon ausgeht, dass der von ihnen mitgebrachte Islam „aux valeurs de la ‚bédouinité‘“ basiert.⁸¹ Nach dem Entstehen einer eigenen islamischen Stadtkultur, in der verschiedene Elemente zur Synthese kommen, treten innerstädtische soziale Spannungen auf.⁸² Die eigentlich aus dem beduinisch-sesshaften Konflikt herrührende Beduinenfigur wird beliebt als gewissermaßen oppositionelle Gestalt gegen Ungerechtigkeit, Bereicherung, Dummheit und Grausamkeit. Auf diesen Prozess bezieht sich auch die Behauptung Sadans, dass ältere Texte einerseits pro- sowie anti-beduinische Geschichten beinhalteten, während jüngere Texte, also Überlieferungen seit dem 9. Jahrhundert, eher pro-beduinisch seien.⁸³ D.h. Über-

⁷⁶ *Ibid.*, 59.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 59f.

⁷⁹ Vgl. *ibid.*, 59, 78, 85f.

⁸⁰ Blachère, „Acculturation“, *Arabica* 3 (1956), 265–247.

⁸¹ *Ibid.*, 249 und 260.

⁸² Vgl. Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 70, 78ff.

⁸³ *Ibid.*, 60.

lieferungen vor dem 9. Jahrhundert reflektierten den Diskurs zum beduinisch-sedentären Gegensatz, der von pro- bzw. anti-beduinisch eingestellten Kontrahenten ausgefochten wird. Spuren beider Richtungen finden sich in der Literatur. Nachdem der beduinisch-sedentäre Konflikt obsolet geworden und die islamische Kultur sich als Stadtkultur etabliert habe, wäre demnach nur noch das positive Beduinenbild übrig geblieben, weil es zur Selbstidentifizierung der Benachteiligten innerhalb der städtischen sozialen Stratifikation gedient habe. Die Erklärung Sadans, dass der Beduine in der städtischen Literatur als Figur populär bleibt, auf die auch innerstädtische Konflikte projiziert werden können, ist durchaus plausibel und weist über die nur dichotomische Sicht auf einen sedentär-nomadischen Konflikt hinaus. Unhaltbar ist die Auffassung, dass der Beduine in dieser Literatur zunehmend positiv dargestellt worden wäre. Die Konsultation eines breiten Spektrums an Quellen spricht ihr zuwider. Besonders in der Witzliteratur zeigt sich vielmehr, dass der Beduine Züge einer Spottfigur aufnimmt, die teilweise den Anschein von Beliebigkeit annimmt. D.h. hier stellt sich die Frage, ob der Beduine eine spezifische Witzfigur ist oder für jede Art von lächerlichem Verhalten herhalten muss.⁸⁴ 1989 fordert Sadan übrigens in einem weiteren Aufsatz „further investigations [...] on the various sides of the Bedouin's image”.⁸⁵ Sein Versuch ist es „to construct a literary model in which the hero is admired and hated at the same time”.⁸⁶ In der Analyse einiger Anekdoten eines Kapitels aus *Muḥāḍarāt al-udabā'* von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī zeigt er die Konstruktion des Gegensatzes zwischen dem unzivilisierten Beduinen und dem Städter, seine Dummheit, aber auch die plötzliche Umkehr dieses Verhältnisses zwischen Lachendem und Lächerlichem durch Schlagfertigkeit und dichterische Improvisation. Sadan stellt einige Überlegungen über die Verwendung des Beduinen als Witzfigur an. Er nennt die Auflockerung allzu ernsthaften Materials, die allgemeine Vertrautheit des Publikums mit dem wirklich lebenden Beduinen sowie Bemühungen um die Unterminierung des alt-arabischen Erbes z.B. durch die *šū'ūbīya*.⁸⁷

Den Wechsel der *patterns*, innersedentäre statt beduinisch-sedentäre Konflikte in der Literatur, sieht Sadan im Wirken des Autoren al-Ġāḥiz (150-250 d.H./767-868). Dieser habe eine deutlich pro-beduinische Tendenz und führe außerdem andere wichtige Figuren in die Literatur ein, die ureigenste städtische Gestalten sind, z.B. die des Geizigen; andere sind die des Schnorrers oder die

⁸⁴ Vgl. zu dieser Frage V.4 Beduinenwitze.

⁸⁵ Sadan, „Admirable and Ridiculous Hero”, 476.

⁸⁶ *Ibid.*, 483.

⁸⁷ *Ibid.*, 484. Zur *šū'ūbīya* vgl. Besprechung von Enderwitz, *Rang* in I.3.2 Der kulturelle Beduine.

Sängersklavin. Hierin zeigt sich die Etablierung der neuen typisch städtischen Kultur.⁸⁸

Die von Sadan besprochene Geschichte vom gewitzten Hühneraufteiler bezieht sich auf seine oben vorgetragenen Thesen und soll den Übergang zwischen den Konflikt-Typen markieren. Wie Sadan schreibt, ist das Bild des Beduinen der Geschichte durchaus widersprüchlich.⁸⁹

„It has both a sedentary anti-bedouin tone as well as a bedouin anti-sedentary tone.“⁹⁰

Zwar besiegt der Beduine den Gelehrten al-Aṣmaʿī auf sprachlichem Gebiet und übervorteilt ihn beim Teilen des Gastmahls, aber sein Auftreten ist unhöflich, er hat keine Essmanieren und trägt Züge des Schmarotzers. Es erscheint generell problematisch, mit den Kategorien pro- und anti-beduinisch zu arbeiten, insbesondere wenn sich diese auf ganze Texte beziehen. Die Unterscheidung ist nicht grundsätzlich durchführbar, da das Bild des Beduinen innerhalb ein und desselben Textes oft ambivalent ist. Die Kategorien sind zusätzlich unscharf, da eine Geschichte an sich nicht gegen oder für Beduinen sein kann. Sie wird lediglich dazu verwendet, die Verhaltensweisen von Beduinen in einem bestimmten Licht darzustellen. Selbst „anti-beduinische“ Texte beruhen auf der Beduinenfigur, die sie brauchen und nicht abschaffen wollen, und nehmen dadurch eine bestimmte Position im Diskurs ein.

Sadan stellt neben der Geschichte vom gewitzten Hühneraufteiler einen weiteren hochelaborierten Text aus al-Itlidīs Sammlung vor.⁹¹ Dieser repräsentiert

⁸⁸ Vgl. Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 79.

⁸⁹ Vgl. *ibid.*, 84f. Da Versionen des zweiten Teils der Geschichte durch die Übersetzungen von Rescher, *el adkiġāʿ*, 126f, und Weisweiler, *Kalifen*, 154ff, recht bekannt sind, hier nur eine Zusammenfassung: Al Aṣmaʿī ist bei einem angesehenen Scheich zu Gast. Ein ungeladener Beduine erscheint und stürzt sich auf das Essen. Al Aṣmaʿī will sich über den neuen Gast in Versen lustig machen, woraus ein dichterischer Wettbewerb zwischen ihm und dem Beduinen entsteht, aus dem der Beduine als Sieger hervorgeht. Al Aṣmaʿī lädt nun den Beduinen zu sich ein, woran sich die Hühneressensgeschichte anschließt. Der Beduine wird gebeten, das Hühnchen zu teilen und weist sich mit einer guten Begründung das beste Stück zu. Auch fünf Hühnchen versteht er mit einer raffinierten Rechnung zwischen sich und der Familie des Gastgebers so aufzuteilen, dass er den größten Anteil erhält. Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 77f; s.a. IĠAḍk 70, 8 25; Nuw 10, 223, 14 224, 16. Die Geschichte wird in V.4.3.2 Der Gewitzte noch einmal thematisiert.

⁹⁰ Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 78.

⁹¹ *Ibid.*, 63ff. Zum Inhalt: Der Kalif Hārūn ar Rašīd hält sich zur Pilgerfahrt in Mekka auf. Das Gebiet der Kaʿba ist abgesperrt, so dass er alleine den *tawāf* vollziehen kann. Plötzlich taucht ein Beduine auf. Er lässt sich vom *hāġib*, dem Kämmerer des Kalifen, mit dem Hinweis darauf, dass vor Gott alle gleich seien, nicht vertreiben und kommt Hārūn bei allen Verrichtungen der Wallfahrt zuvor. Schließlich lässt der Kalif ihn durch seinen *hāġib* zu sich rufen. Der Beduine verlangt, dass der Kalif selbst zu ihm kommen möge, wenn er etwas von ihm wolle. Hārūn lässt sich darauf und auf weitere der Etikette zuwider laufende Forderungen des Beduinen ein. Er stellt dem Beduinen eine Frage nach den Vorschriften des

einen über Jahrhunderte hinweg verlaufenden literarischen Entwicklungsprozess, der deutlich über die Frage nach ‚*Nomad versus Sedentary*‘ Framework hinausgeht. Sadan stellt folgendes Schema für die thematische Vielschichtigkeit des Textes, *conflicts* in seiner Terminologie, auf:⁹²

„Masks“ of Layers

1.) „Bedouin“ mask

conflicts

1.) Nomad vs. sedentary

2.) Arab vs. Persian

3.) Egalitarian vs. hierarchic

4.) Poor vs. rich

2.) „Sufi“ mask

5.) Faithful to religion vs. unfaithful

6.) Ascetics vs. mundane

3.) Real face

7.) Shi‘a (Alid) dynasty vs. Sunna

(orthodoxy Abbassid)

Dieses Schema verdeutlicht, dass nach Sadan die Beduinen-Maske eine von verschiedenen Rollen ist, die der zunächst anonyme Beduine der Geschichte ausfüllt. Die von Sadan aufgedeckten thematischen Schichten haben sicherlich ihre Berechtigung. Trotzdem bleibt die Frage, warum gerade die Figur des Beduinen als Protagonist der Geschichte ausgewählt wird. Es ist für die Sicht zu plädieren, dass der Beduine, so wie er in der Literatur auftritt, all die aufgezeigten Aspekte in seiner Figur binden kann. Der Protagonist trägt keine Masken, sondern ist ganz und gar er selbst. Sie stellen die zahlreichen in dieser Studie noch zu beschreibenden Nuancen des Beduinenbildes dar, die zu einem kunstvollen Mosaik verarbeitet wurden. Sadan zeigt bereits, dass der Gegensatz Nomaden und Sesshafte in der Literatur nur die Oberfläche eines vielfältigen Beduinenbildes ist und dass die Herausstellung dieses Konflikts den Blick auf die unter-

Gebets. Dieser antwortet mit einer Gegenfrage. Der Kalif muss um Erläuterung bitten und ist über die gelehrte Antwort höchst erstaunt. Der Beduine stellt nun seinerseits eine hinter sinnige Frage, die der Kalif nicht beantworten kann. Der Beduine knüpft die Forderung nach gerechter Herrschaft als Bedingung an die Auflösung des Rätsels. Der Kalif ist erneut von der Klugheit des Beduinen beeindruckt und möchte ihn beschenken. Der Beduine lehnt jede Belohnung ab mit dem Hinweis, dass sie nur aus unrechtmäßig erworbenem Gut bestehen könne und spricht ein Gedicht. Es kommt zur Enttarnung des Beduinen, dessen Identität sich als Mūsā ar Riḏā b. Ġa‘far aṣ Ṣaḏīq b. Muḥammad al Bākīr b. al Ḥusain b. ‘Alī b. Abī Ṭālib erweist.

⁹² Sadan, „Nomad versus Sedentary“, 73f.

schiedlichen diskursiven Zusammenhänge, in denen die literarische Figur des Beduinen auftritt, verbauen kann.

Isabel Toral-Niehoff's Überlegungen zum Beduinen-Diskurs in der arabischen Kultur stellen zum ersten Mal die Beduinenfigur in speziellen Zusammenhängen zum arabischen Diskurs dar.⁹³ Dabei geht sie von den Merkmalen des europäischen Edlen Wilden aus und fragt nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zum Edlen Beduinen.⁹⁴ Toral-Niehoff entwirft ein Panorama des Beduinenbildes in der arabisch-islamischen Kultur und stützt sich dabei auf unterschiedliche Quellen; größtenteils sind dies Studien an arabischen Werken, doch auch Beobachtungen aus dem zeitgenössischen öffentlichen Diskurs.

Ihre Betrachtungen bringen die Unterschiede zwischen dem Europäischen Edlen Wilden und dem Beduinen der arabischen Quellen deutlich hervor. Zunächst sei dabei zu berücksichtigen, dass die Araber den Gegensatz Zivilisation/Natur nicht im europäischen Sinne kennen. Stattdessen seien andere Dichotomien leitend: Nomade/Sesshafter, städtisch/ländlich, Muslim/ Nichtmuslim, Araber/Barbar.⁹⁵ Der eigentliche Gegensatz verlaufe zwischen Zivilisierten und Nicht-Zivilisierten, die wild sind und außerhalb des sozialen Gefüges stünden. Für Wilde, bzw. Fremde, die außerhalb der eigenen muslimischen Welt wohnen, ist quasi kein Interesse zu erkennen.⁹⁶ Dafür gäbe es ein auffälliges Beduinenbild, da

„der Beduine zwar den primitiven Kulturstufen zugeordnet wird, ihm allerdings von den Arabern Fähigkeiten zugeschrieben werden, die wir aus unserer Perspektive mit einer zivilisierten Lebensweise assoziieren würden, nämlich hervorragende rhetorische und sprachliche Fähigkeiten.“⁹⁷

⁹³ Isabel Toral Niehoff: „Der Edle Beduine“, in *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, hrg. v. Monika Fludernik u.a., Würzburg 2002, 295–281.

⁹⁴ Als typisch für den Diskurs über den Edlen Wilden wird angesehen, dass er ein eigentlich europäisches Phänomen ist, das zwar auf antike Wurzeln zurückgreift, seine besondere Ausprägung aber durch den europäischen Kolonialismus erhielt. In diesem Zusammenhang wird betont, dass die Konstruktion des Edlen Wilden nicht dem Umgang mit dem Anderen dienen sollte, sondern ausschließlich die Funktion der Selbstvergewisserung erfüllte. Es handelte sich um eine europäische monologisch gestaltete Geschichtserzählung. Dieser verlangte eine räumliche und zeitliche Distanz zu den vorgestellten Wilden und beschäftigte sich vor allem mit dem Gegensatz Natur/Kultur. Der naive Wilde wurde moralisch höher bewertet als der Europäer. Damit stand der Diskurs über den Edlen Wilden immer in einem engem Zusammenhang mit europäischer Zivilisationskritik in moralischer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht. Vgl. Kaufmann/Haslinger: „Edle Wilde“, in *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, hrg. v. Monika Fludernik u.a., Würzburg 2002, 13–30.

⁹⁵ Toral Niehoff, „Edle Beduine“, 281.

⁹⁶ *Ibid.*, 282.

⁹⁷ *Ibid.*, 283.

Um diese Ambivalenz rankt sich die Darstellung von Toral-Niehoff. Die wichtigsten Impulse erhält das bei Toral-Niehoff zweiseitige Beduinenbild – primitive Kulturstufe versus sprachliche Fähigkeiten – aus der Bewegung der *šū‘ūbīya*⁹⁸ und aus der Entwicklung der Wissenschaft der arabischen Philologie, die Impulse aus der *šū‘ūbīya*-Kontroverse aufgenommen hat. Die Ähnlichkeit zum europäischen Edlen Wilden bestehe in einem „kulturprimitivistischen Kontrastbild, das innerhalb eines Dekadenzmodells Ursprünglichkeit und Echtheit exemplifiziert.“⁹⁹ Diese Aussage wird durch die Ergebnisse der Studie von **Susanne Enderwitz** *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Identität. Der arabische Schriftsteller Abū ‘Utmān al-Ġāhiz (st. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft* (1979) gestützt. Der Beduine stehe zwischen städtischer Kultur und Natur, die er nämlich im Gegensatz zu den *zanġ* meistert, da diese der Natur hilflos ausgeliefert seien.¹⁰⁰

Für dieses Thema hat der Abschnitt *B. Die Einheit der Geschichte: Das Kitāb al-‘ašā (das Buch des Stockes)* von Enderwitz’ Buch besondere Relevanz. In Anlehnung an die genannte Schrift von al-Ġāhiz zeichnet die Autorin ein ambivalentes Bild der vorislamischen Araber nach. Das kommt z.B. in den von ihr gewählten Überschriften *Die Araber als Barbaren* und *Die Araber als Kulturvolk* zum Ausdruck.¹⁰¹ Im erstgenannten Abschnitt wird die auf den Stock (‘ašā) bezogene Argumentation der Vertreter der *šū‘ūbīya* vorgestellt. Dieser gilt ihnen als Symbol der Kulturlosigkeit. Von seiner ursprünglichen Verwendung als Universal-Werkzeug des Hirten und Waffe habe er sich in vielen Lebensbereichen der Araber als Relikt bewahrt. Der Einsatz des Stabes zur Begleitung der Rede scheint primitiv und lächerlich. In der Gegenargumentation al-Ġāhiz’, so Enderwitz, beschäftigt sich der Autor nur pflichtschuldig mit dem Stab und beschreibt z.B. die durchaus unterschiedlichen Lanzentypen der Araber. Der eigentliche Kern besteht in seiner Interpretation des Einsatzes von Steigbügeln, auf die die Araber angeblich bewusst verzichteten. Sie sprangen ohne jedes Hilfsmittel aufs Pferd und unterschieden sich damit von den Sesshaften, den „Leuten der Verweichlichung und der Bequemlichkeit“.¹⁰²

„Die von der *šū‘ūbīya* behauptete Opposition von nomadischer und städtischer oder sesshafter Lebensweise streitet al-Ġāhiz also keineswegs ab, aber sie erfährt bei ihm eine vollständige Umwertung. Überlegen waren nicht die sesshaften Zivili-

⁹⁸ Es handelt sich dabei um die Emanzipationsbewegung der nichtarabischen Verwaltungsschicht im arabisch islamischen Reich im 2. Jahrhundert d. H., die sich argumentativ gegen die Bevorzugung des Arabischen zur Wehr setzte. Literatur zur *šū‘ūbīya* neben Enderwitz, *Rang*; Goldziher, *Studien*, I; Gibb, „Significance“; Mottahedeh, „Shu‘ūbiya“; Norris, „Shu‘ūbiyyah“.

⁹⁹ Toral Niehoff, „Edle Beduine“, 283.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Enderwitz, *Rang*, 109 bzw. 118.

¹⁰² *Ibid.*, 119.

sationen den barbarischen Nomaden, sondern umgekehrt die vorislamisch-arabischen ‚Bewohner der Wüsten und die im freien Land Aufgezogenen‘ den ‚Leuten der Verweichlichung und der Bequemlichkeit‘. Der Grund dafür liegt in ihrer beider Verhältnis nicht nur zur umgebenden, sondern auch zur eigenen Natur. Die Araber, die einerseits in Unterschied zu den Wilden der Natur nicht hilflos ausgeliefert waren und über technische Hilfsmittel verfügten, unterwarfen sich andererseits nicht selbst der Technik. Ihre Unabhängigkeit bestand nach zwei Seiten hin: Sie brachen in ihrer Praxis fortwährend aus dem Rahmen standardisierter Technik aus und waren daher Herr der Natur und Herr ihrer selbst.“¹⁰³

Zwar bezieht sich al-Ġāhiz im *Kitāb al-‘aṣā* nicht direkt auf die Beduinen, aber aus der Beschreibung der vorislamischen Araber geht zweifelsfrei hervor, dass diese vor al-Ġāhiz’ innerem Auge standen. Explizit tauchen sie in der Schrift *Fī Manāqib at-Turk* auf. Dort werden die Araber, d.h. in diesem Fall die Beduinen, den Kaufleuten, Handwerkern und Ackerbauern gegenüber gestellt.

„Wie die Türken als die ‚Beduinen der Nichtaraber‘ (*wa-hum a‘rābu ‘l-‘aḡam*)¹⁰⁴ werden die Araber darin [d.h. in dieser Schrift von al-Ġāhiz] unterschieden von den Kaufleuten und Handwerkern, von den Ärzten und den Mathematikern, den Pflügnern – deren Tätigkeit sie für erniedrigend erachten – und den Säern als Menschen, die der Demütigung der Steuerausgabe ausgesetzt sind, von all denen, die auf Horten (*ḡam‘*) und Erwerb (*kasb*) aus sind, von denen, die an sich gerafft haben, was in ihren Händen ist und die das begehren, was andere besitzen, von denen, die ihren Lebensunterhalt mit den Zungen der Waagen verdienen, schließlich von denen, die sich mit Geldgeschäften abgeben.“¹⁰⁵

Positiv ausgedrückt, sind es folgende Gaben, über die die Araber (und wie man aus ihrem Charakter leicht schließen kann, sind beduinisch lebende Araber gemeint) verfügen:

„Sie haben einen scharfen Geist (*adhān hidād*) und eine kritische Seele (*nufūs munkira?*)^[106]. Als sie ihren Scharfsinn und ihre Kraft der Dichtung und der Beredsamkeit (*balāḡatu ‘l-manṭiq*), der Etymologie, der Flexion der Sprache, der Physiognomik durch das Aufspüren der Wesensmerkmale (*qiyāfatu ‘l-āṭar*) [...], der Erhaltung der Genealogie, der Lenkung durch die Sterne, der Schlußfolgerung aus Spuren, der Erforschung des Wetters [...], der Einsicht in das, was mit Pferden, Waffen und Kriegswerkzeugen zu tun hat, dem Bewahren alles Gehörten, dem Er-

¹⁰³ *Ibid.*, 119f.

¹⁰⁴ ĠRas I, 70f.

¹⁰⁵ Enderwitz, *Rang*, 121f.

¹⁰⁶ Gemeint sind Leute mit einem strengen Ehrenkodex, die alles, was diesem zuwider läuft, ablehnen. Auch *nufūs abīya* „stolz zurückweisend“ (Wehr).

wägen alles Wahrnehmbaren und dem Wissen um die Fehler und Ruhmestaten der Stämme zuwandten, erreichten sie darin die äußerste Grenze...¹⁰⁷

Bei al-Ġāhiz wird demnach das historische Arabertum in größte Nähe zum Beduinentum gerückt bzw. mit diesem sogar identifiziert.

Die *šū'ubīya*-Kontroverse erweckte demnach die Notwendigkeit der Umdeutung der Ġāhīlīya, des eigentlich dunklen vorislamischen Zeitalters, als Ursprung wahrer arabischer Identität. Dabei rekurrierte man besonders auf die Sprache bzw. die Poesie der vorislamischen Araber, d.h. der Beduinen.¹⁰⁸ Da auch der Koran in diesem den Beduinen zugewiesenen Idiom herabgesandt wurde, wurde ihre sprachliche Expertise bei der Deutung des Korans wichtig. Die angeblich reine arabische Sprache der Beduinen wurde dadurch zum Ideal, Sedentarisierung galt demgegenüber als Verfall.¹⁰⁹

Der Aufsatz *Vertraute Fremde. Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts* von Thomas Bauer ist eine literaturwissenschaftliche Untersuchung.¹¹⁰ Der Autor beschäftigt sich im ersten Abschnitt mit Prosa-Texten, die al-Ābīs *Naṭr ad-Durr* entnommen wurden, in einem zweiten Teil wird Dichtung besprochen.

Wichtigstes Axiom, auf das Bauer seine Argumentation aufbaut, ist die Identifizierung der Beduinen als diejenige Gruppe, die die Funktion des Fremden in der arabisch-islamischen Kultur übernehmen.¹¹¹ Der Beduine ist für Bauer der „allerfremdeste Fremde“.¹¹² Neben anderen Personengruppen in al-Ābīs Enzyklopädie, die Merkwürdigkeiten aufweisen wie Schmarotzer, Effemierte, Dummköpfe und Säufer, ist der Beduine derjenige, der nicht nur durch eine bestimmte „Macke“ gekennzeichnet ist. Mit Rückgriff auf eine Definition von Andersartigkeit von Harbsmeier sei festzustellen, dass der Beduine sich von diesen literarischen Figuren dadurch unterscheidet, dass er aus einem bestimmten soziokulturellen Feld stammt, das sich reproduziert.¹¹³ Fremdheit ist ihm somit angeboren.

„Die Beduinen sind also bei al-Ābī die Gruppe, die sich am stärksten durch den Parameter Fremdheit auszeichnet.“¹¹⁴

¹⁰⁷ ĠRas I, 70. Zit. n. Enderwitz, *Rang*, 133.

¹⁰⁸ Toral Niehoff, „Edle Beduine“, 285.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 286f. Zur Sprachexpertise der Beduinen vgl. V.1 Die hohe Sprachkultur: *al a' rābī al faṣīḥ*.

¹¹⁰ in *Shifts and Drifts in Nomad Sedentary Relations*, hrg. v. Stefan Leder u. Bernhard Streck., Wiesbaden 2005, 377–400.

¹¹¹ Vgl. Bauer, „Vertraute Fremde“, 377ff; Toral Niehoff, „Edle Beduine“, 282.

¹¹² Bauer, „Vertraute Fremde“, 379f.

¹¹³ Vgl. *ibid.*, 379.

¹¹⁴ *Ibid.*, 380.

Gleichzeitig ist es aber auch das komplexeste Bild einer Gruppe, das die Quellen bieten.¹¹⁵ Zu den Eigenschaften des Beduinen ist nämlich auch seine Weisheit zu rechnen. Dies sei ein Privileg, das sonst nur „Eigene“ genießen, nicht aber „Fremde“.¹¹⁶

„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.“¹¹⁷

Neben Fremdheit und Weisheit führt Bauer als dritte Seite des von ihm entworfenen „Beduinendreiecks“ das Sprachtalent ein. In der sprachlichen Originalität und Kunstfertigkeit des Beduinen präsentiert sich das altarabische Erbe. Dies sei das stärkste Gegengewicht zur Fremdheit.¹¹⁸ Ein Merkmal dieser Eigenschaft ist z.B. die Freude an „geschliffener Reimprosa“ und Verwendung von „beduinisch‘ klingenden seltenen Wörter[n] (also *garīb*-Wortschatz)“.¹¹⁹ Das zwischen den genannten drei Punkten eingezeichnete Dreieck soll als Hilfsmittel zum Verständnis von vielen Texten dienen, die mehr als nur einen der drei Parameter aufweisen.¹²⁰ So bestechend diese einfache Textbetrachtungsschablone auch sein mag, so verfügen die Parameter, um im mathematischen Bild zu bleiben, nicht über die gleichen Maßeinheiten. Die Fremdheit des Beduinen, so zeigt auch Bauer, beinhaltet Eigenschaften wie rüdes Benehmen oder Einfältigkeit. Seine Weisheit und das Sprachtalent gehören überwiegend zur Seite des Beduinen, mit dem sich der Leser identifizieren möchte, die Vertrautheit schaffen. Wäre nicht vielmehr das Modell eines Magnetfeldes vorzuziehen, dessen Pole, Fremdheit und Vertrautheit, sich gegenüberliegen? Bestimmte Eigenschaften – wie Weisheit und Sprachtalent – repräsentieren die Elektronen, die sich im magnetischen Feld zwischen den Polen befinden. Je nachdem, ob die Exklusion bzw. Abstoßung des Pols Fremdheit oder die Inklusion bzw. Anziehung des Pols Vertrautheit stärker wirkt, können Sprachtalent oder Weisheit eine neue Position im magnetischen Feld einnehmen. Dieses Modell soll verdeutlichen, dass es kein einfaches Beduinendreieck geben kann, sondern dass in den Texten mehr als drei Parameter gegeneinander verschoben sein können. Die Termini Inklusion/Exklusion beziehen sich dabei auf die Perspektive der Betrachter. Das sind die Produzenten und Rezipienten der Texte. Je nach Stand-

¹¹⁵ Vgl. *ibid.*

¹¹⁶ Vgl. *ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, 381.

¹¹⁸ Vgl. *ibid.*, 382f.

¹¹⁹ *Ibid.*, 385.

¹²⁰ Vgl. *ibid.*, 383.

punkt im Diskurs aber auch nach Themenzusammenhang überwiegt die Vereinnahmung oder die Ausgrenzung des Beduinen aus der eigenen Kultur.

Bauer stellt einige Themen der Literatur heraus, die durch den Beduinen zur Sprache gebracht werden. Dazu gehört die Zivilisationskritik, wobei beispielsweise religiös begründete Normen des Zusammenlebens hinterfragt werden:

„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.‘¹²¹

Sunna kann die Bedeutung fester Brauch, jenseits religiöser Konnotationen, tragen. In diesem Fall kann *sunna* aber mit seiner zweiten Bedeutung als Tradition des Propheten Muḥammad belegt werden. Ironischerweise gibt es eine in den *ḥadīṭ*-Sammlungen weit verbreitete Tradition, in der der Brauch des Einschenkens nach rechts ausgerechnet gegenüber einem Beduinen vertreten wird.

„...er sprach: ich hörte, wie Anas erzählte:

Der Gesandte Gottes kam einmal zu uns in dieses Haus und bat um etwas zu trinken. Wir molken für ihn eines unserer Schafe. Danach vermischte ich die Milch mit Wasser aus unserem Brunnen und gab sie ihm. Abū Bakr aber saß zu seiner Linken, ‘Umar ihm gegenüber und ein Beduine (*a‘rābīyun*) zu seiner Rechten. Als der Prophet getrunken hatte, sagte ‘Umar: ‚Gib Abū Bakr als Nächstem.‘ Er aber reichte dem Beduinen die restliche Milch. Dann sprach er: ‚Den rechts Sitzenden, den rechts Sitzenden, immer zuerst ihnen!‘

Anas sagte: ‚Das ist der Brauch (*sunna*). Das ist der Brauch.‘ Dreimal [sagte er das].¹²²

Vor dem Hintergrund dieses Textes erscheint die Bevorzugung des Sohnes nicht nur als Traditionsbruch, sondern geradezu als Blasphemie. Der Sohn, d.h. die eigene Abstammungslinie wird über das Vorbild Muḥammads gestellt. Das Denken in den alten Kategorien der Stammesgesellschaft wird bei dem Beduinen vorgeführt. Gleichzeitig zeigt es eine andere beduinische Eigenschaft. Der Beduine lässt sich nicht von anerkannten Verhaltensvorschriften aufhalten, wenn es darum geht, Nutzen aus einer Sache zu ziehen. Dies entspricht seiner prekären Lebenssituation, in der – in Bezug auf das Beispiel – nur wenige Kinder groß gezogen werden konnten.

¹²¹ ĀND VI/2, 486, 13f. Übers. nach Bauer, „Vertraute Fremde“, 384.

¹²² BuṢa 51 (*hibba*), 4, 2571. Vgl. Übers. nach Ferchl, *Ṣaḥīḥ*, 273; Der *ḥadīṭ* fand auch in anderen thematischen Kontexten Einzug, z.B. hinsichtlich der Speisevorschriften, wobei die Frage, was der Prophet getrunken hat, von größter Bedeutung ist. Vgl. BuṢa 42 (*musāqā*), 1, 2352; 74 (*aṣriba*), 14, 5612; MaMuw 31 (*ḡāmi‘*), 31, 2682; Dawu 25 (*aṣriba*), 19, 3726.

Im Zusammenhang mit dem Thema Religion formuliert Bauer vorsichtig:

„Ob sich hinter solchen Anekdoten manchmal nicht auch ein Stück Religionskritik verbirgt, die man dem 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.“¹²³

Das ist sicherlich eine zutreffende Einschätzung.¹²⁴

Im zweiten Teil seiner Untersuchung kommt Bauer auf Dichtung über den Beduinen zu sprechen. Insbesondere al-Mutanabbīs Verse zeugen von einer geradezu leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Beduinenfrage.¹²⁵ Bauer sieht hier mit dem Fortschreiten der Zeit, im Gegenteil zur These Sadans hinsichtlich der *adab*-Literatur, dass sich die Fremdheit verstärkt, indem das Element der Wildheit von Beduinen im Gegensatz zu Zivilisation und herrscherlich garantierter Ordnung hervortritt.

In seiner Schlussbemerkung resümiert Bauer, dass die Fremdheit des Beduinen ambivalent sei, da sich mit ihm auch Vertrautes verbinde, aber doch gegenüber der Vertrautheit überwiege.¹²⁶

„Eine solche zwiespältige Fremdheit eignet sich kaum, als Gegenbild, als Antithese zur eigenen Kultur zu fungieren, eignet sich mithin nur bedingt zur negativen Selbstdefinition.“¹²⁷

Hierauf ist zu fragen, warum dieses Fazit nur eine Seite des Beduinenbildes in den Blick genommen hat. Es dient eben nicht nur zur negativen Selbstdefinition der arabischen Kultur, sondern auch zur positiven. In dieser Doppelrolle liegt wohl auch der Grund für die Faszination, die die Beduinenfigur ausübt.

Die bisher vorgestellten Ansätze zeigen jeweils einige Facetten des Beduinenbildes. Zum Teil fast ratlos ist das Fazit, dass das Bild widersprüchlich oder zumindest ambivalent sei. Die wesentlichen Dichotomien die eine Rolle spielen sind nomadisch/sesshaft (Sadan), zivilisiert/unzivilisiert (Toral-Niehoff), arabisch/nichtarabisch (Enderwitz) sowie Fremdheit/Vertrautheit (Bauer). Hieran wird ersichtlich, dass das Kollektivsymbol Beduine im arabischen Diskurs mit mehr als einem Thema in Verbindung steht.

Aus diesem Befund ergeben sich zwei Eigenschaften der Beduinenfigur, die in der hier zu präsentierenden Untersuchung leitend waren.

¹²³ Bauer, „Vertraute Fremde“, 388.

¹²⁴ Vgl. Marzolph, „Qoran and Jocular Literature“; s. auch V.4.3.4 Der Einfältige.

¹²⁵ Vgl. Bauer, „Vertraute Fremde“, 391ff.

¹²⁶ Vgl. *ibid.*, 398.

¹²⁷ *Ibid.*

Die Ambivalenz der Figur scheint immer wieder auf, da der Beduine zum einen vorbildliche, zum anderen verachtenswerte Züge in sich vereint. Die unterschiedliche Bewertung beduinischer Haltungen oder Verhaltensweisen lassen sich, wie insbesondere im IV. und V. Kapitel zu zeigen sein wird, manchmal, jedoch nicht immer mit bestimmten literarischen Milieus in Zusammenhang bringen.

Die Ambiguität der Beduinenfigur kann deutlich anhand der bereits besprochenen Aufsätze abgelesen werden. Sie tatsächlich zu würdigen, heißt, ihre Mehrdeutigkeit zu beleuchten. Die thematische Vielschichtigkeit der Beduinenfigur und ihre mit Bedeutungen hochaufgeladene Existenz, wird in vielen der analysierten Texten hervortreten; im III. Kapitel soll jedoch einmal versucht werden, die Themenstränge zu isolieren.

Stefan Leder ebnete neulich einen Weg aus dem Dilemma bei der Frage inwiefern aus Texten auf die soziale Praxis geschlossen werden kann, indem er einen Ansatz von John R. Searl anwandte, dem zufolge durch kollektive Sprechakte die soziale Realität konstruiert werden kann.¹²⁸ Leders „Misleading dichotomy?“ wird eigentlich zu einer „leading dichotomy“, da die festgeschriebene Dichotomie zwischen Nomaden und Sesshaften die gesellschaftliche Stellung festlegt. Dass die Realität auch anders ausgesehen haben mag, kann Leder an einigen Beispielen belegen, diese nehmen jedoch nichts von der Wirkmacht des dichotomischen Weltbildes. Searls Ansatz ist damit kompatibel mit der bereits angesprochenen die „Gesellschaft bewegende[n] Macht“ des Diskurses.

Was Leder aufgrund einer textlichen Basis belegen kann, nämlich dass der ökonomische und soziale Alltag die Welt der Nomaden und Sesshafte nicht so stark voneinander geschieden hat, wie das leitende binäre Weltbild glauben lassen will, lässt sich mit den bereits dargelegten Befunden der historischen, geografischen und ethnologischen Forschung belegen.¹²⁹

I.3.3 Begrifflichkeit

Ehe die Begrifflichkeit arabischer Quellen zur Debatte steht, seien an dieser Stelle noch einige Bemerkungen zum im Deutschen verwendeten Terminus des „Beduinen“ eingefügt. Gemeint ist damit ein arabischer Kamelnomade. Als Übersetzung kann er u.a. für folgende unten vorzustellende Bezeichnungen dienen: *aʿrābī*, *badawī* bzw. *badāwī*, *rağul min ahl al-bādiya* und *ʿarabī*. Das Wort „Beduine“ gelangte über die Vermittlung des Französischen ins Deutsche.¹³⁰ Der

¹²⁸ Leder, „Misleading dichotomy“, 403.

¹²⁹ I.3.1 Nomadenforschung.

¹³⁰ Vgl. *Etymologisches Wörterbuch*, I, 138; Leder, „Nomadische Lebensformen“, 72.

bédouin ist wiederum eine Ableitung des arabischen Wortes *bedawīn* – einer dialektalen Pluralbildung von *badawī*.¹³¹ Die Etymologie datiert das Auftreten des Begriffes im Französischen bzw. in Europa auf die Zeit der Kreuzzüge, genauer ins ausgehende 12. Jahrhundert.¹³² Dies würde den damaligen (mündlichen) Sprachgebrauch im Arabischen belegen. Seine Bedeutung wird im Französischen mit „arabe du désert“ bzw. „habitant du désert“ widergegeben,¹³³ im Deutschen mit „(halb)nomadisierender Araber“.¹³⁴ Nordafrikanische Einflüsse sind beim Verfasser eines etymologischen Wörterbuchs anzunehmen, das dem *bédouin* neben der Bedeutung *nomade* auch *rural*, also ländlich, zuschreibt.¹³⁵ Diese Auffassung erinnert an die Klassifikation von Ibn Ḥaldūn, der die gesamte außerhalb der Städte liegende Zone als *badw* bezeichnet.¹³⁶ Von diesem Terminus lässt sich *badawī* ableiten.

Die klassische arabische Literatur hält eine Anzahl verschiedener Begriffe bereit, mit denen Beduinen bezeichnet werden können. Zu den berühmtesten gehören die Kollektivformen *‘arab* und *a‘rāb*. Die Frage nach der Unterscheidung beider Begriffe wurde in der Forschungsgeschichte schon mehrfach gestellt, ohne bei ihrer Beantwortung zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen.¹³⁷ Für die vorislamische und frühislamische Geschichte ist neuerdings die Arbeit *The Arabs in Antiquity* von Jan Retsö (2003) zu beachten. Mit Vehemenz wendet sich Retsö gegen die Annahme insbesondere älterer Forschungsliteratur, dass *‘arab*, gemeinhin mit „Araber“ übersetzt, ursprünglich eine Bezeichnung der Kamelnomaden gewesen sei. Andererseits leugnet er die enge Verbindung zwischen dem Begriff und der Kamelzucht nicht.¹³⁸ Genauso erkennt er für das Derivat der gleichen Wurzel *a‘rāb*, das bisher überwiegend als „Beduinen“ verstanden

¹³¹ *Etymologisches Wörterbuch*, I, 138. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs*, 14. Herz, *Dictionnaire*, 67, liegt zwar richtig in der Annahme, dass *bédouin* im Französischen von der arabischen Pluralform abstammt, was in den großen französischen etymologischen Wörterbüchern ignoriert wird, gibt aber die hochsprachliche Form *badawīyyūn* an, was wiederum keinen Sinn macht.

¹³² Baumgartner, *Dictionnaire étymologique et historique*, 80; Bloch, *Dictionnaire étymologique*, 65; *Etymologisches Wörterbuch*, I, 138. Eine Ausnahme bildet Dauzats *Nouveau dictionnaire*, 80, der den Begriff *bédouin* erstmalig in einem Werk des 16. Jahrhunderts verortet.

¹³³ Baumgartner, *Dictionnaire étymologique et historique*, 80; Bloch, *Dictionnaire étymologique*, 65; Dauzat, *Nouveau dictionnaire*, 80.

¹³⁴ *Etymologisches Wörterbuch*, I, 138.

¹³⁵ Herz, *Dictionnaire*, 67. Ausschließlich die Bedeutung „Landbewohner“ (*rural*) für *bédouin* gibt Benhamouda, *Mots*, 37, wider.

¹³⁶ IHMuq 120.

¹³⁷ Retsö, *Arabs in Antiquity*, 110. Vgl. seine Besprechung der verschiedenen Konzepte, die aus der Verwendung des Terminus *‘arab* abgelesen wurden, *ibid.* 105f.

¹³⁸ *Ibid.*, 107f, 116.

wurde, keinen Bezug zu nomadischem Leben an.¹³⁹ Er sieht in beiden Begriffen unterschiedliche Institutionen, die in vorislamischer Zeit eindeutig von einander zu unterscheiden waren, und danach in Vergessenheit gerieten. Die *a'rab* bildeten dabei aus sesshafter Perspektive eine Gruppe niederen Status, mit denen kaum Bündnisbeziehungen bestanden.¹⁴⁰

Die Nähe der beiden Kollektiv-Bezeichnungen *a'rab* und *'arab* ließ auch arabische Gelehrte auf eine enge Verbindung schließen. Der Philologe Ibn Manzūr verstand *a'rab* als Teilmenge von *'arab*. Die *a'rab* lebten in der Steppe, sind Nomaden und gehören den *'arab*, den Arabern an. Andererseits bringt er eine dichotomische Sicht zum Ausdruck, indem den *'arab* als Lebensraum die landwirtschaftliche Zone und die Städte, den *a'rab* aber die Steppe zugewiesen wird.¹⁴¹ Dabei entsteht ein gewisser Widerspruch, da die *a'rab* gleichzeitig den *'arab*, *ismu ġinsin*,¹⁴² also einem Volk bzw. einer Abstammungsgemeinschaft zugeordnet werden. Im Unterschied (*bilāf*) zu *'arab* findet man bei Ibn Manzūr *al-ʿaġm*.¹⁴³ Das *tertium comparationis* beider Begriffe bildet dabei insbesondere die Sprache.¹⁴⁴ Ein Antonym, welches der Philologe für *a'rabī* anführt, weist dagegen in eine ganz andere Richtung. Er zitiert dabei eine Tradition nach Muḥammad:

„tamattala fī ḥuṭbatihī muḥāġirun laisa bi-a'rabīyin ġa'ala al-muḥāġira dīda l-a'rabī“¹⁴⁵

„Der *muḥāġir* (das ist derjenige, der mit dem oder zum Propheten nach Medina zog) wurde zum Gegensatz von *a'rabī* (demjenigen, der in der Steppe blieb oder in sie zurückkehrte) erklärt“.

Hiermit ist ein rechtliches Problem des Status' der Gemeindemitglieder im frühen Islam angesprochen.¹⁴⁶

In der oft zitierten Aussage,

„Wenn zu einem Beduinen (*a'rabī*) gesagt wird ‚Du Araber‘ (*'arabī*), dann freut er sich.

Wenn aber zu einem Araber gesagt wird ‚Du Beduine‘, dann ärgert er sich.“¹⁴⁷,

¹³⁹ *Ibid.*, 92. Vgl. IV.1 *a'rab* im Koran.

¹⁴⁰ Retsö, *Arabs in Antiquity*, 93.

¹⁴¹ Das ist zusammengefasst der Standpunkt Ibn Manzūrs in Lisān I, 586 ff. Vgl. auch FaḥrTaf VI, 125, 1 3; QurTaf VIII, 233.

¹⁴² Lisān I, 586, 1. Sp.

¹⁴³ *Ibid.* I, 586, 1. Sp.; *ibid.* XII, 385, 2. Sp.

¹⁴⁴ Vgl. *ibid.* XII, 386f.

¹⁴⁵ *Ibid.* I, 587, 2. Sp.; FaḥrTaf VI, 125, 4; QurTaf VIII, 233, 15 16.

¹⁴⁶ Vgl. Steppat, „Those who believe“. Vgl. IV.4.2.1 Die Hiġra.

¹⁴⁷ Lisān I, 586, 2. Sp.

zeigt sich wiederum, dass ein *a‘rābī* gleichzeitig als *‘arabī* bezeichnet werden darf, der Umkehrschluss aber nicht immer möglich ist. Diese Sichtweise ist im Großteil der europäischen Forschungsliteratur übernommen worden, wenn auch die Probleme in der Unterscheidung beider Termini nie ganz ausgeräumt werden konnten.

In der zitierten Überlieferung deutet sich ein Gefälle in der Bewertung zwischen einem Araber und einem Beduinen an. Warum möchte der Beduine gerne ein Araber sein, während der Araber die Anrede als Beduine ablehnt? Diese Fragen sind Thema dieser Studie.

Was die *a‘rāb* innerhalb des hier relevanten Materials auszeichnet, ist nur in wenigen Fällen direkt im Zusammenhang mit einer bestimmten, genauer der nomadischen, Subsistenzweise zu sehen. Vielmehr ist darunter eine kulturelle Spezies zu verstehen, die durch eine spezifische Haltung charakterisiert ist. Da diese Haltung vielleicht im lebensweltlichen Kontext von Nomaden zu deuten ist, wird in dieser Studie zur Übersetzung der gebräuchliche Begriff „Beduine“ angewandt. Wie das „typisch Beduinische“ aussieht, wird noch zu zeigen sein. Im Gegensatz dazu ist der Terminus *‘arab* nicht eindeutig. Er kann als Steppenbewohner, Beduinen, Nomaden, Angehörige einer Nationalität oder eine Gruppe von Arabisch-Sprechern interpretiert werden.¹⁴⁸ Die Verhaltensweisen von diesen unterschiedlichen *‘arab* sind nicht homogen, sondern richten sich nach dem Verständnis des jeweiligen Texts.

Weniger kompliziert scheint der Fall bei den Ableitungen der Wurzel *b-d-w* zu sein, die alle eindeutig in Beziehung zum Steppenraum bzw. zum Leben in der Steppe stehen. Die Verbalform *badā* trägt die Bedeutung „offen hervortreten, zutage treten“ (auch *zahara*).¹⁴⁹ Dies lässt auf die Vorstellung von der Beschaffenheit der Steppe (*bādiya*) schließen. Unabhängig von der Etymologie des Wortes definieren die Lexikografen die *bādiya* durch zweierlei: 1. es gibt in ihr keine festen Siedlungen (*ḥaḍar*), 2. dafür enthält sie entlegene Weiden.¹⁵⁰ Steppe ist also kein „leerer Raum“. Die Menschen, die ihn bewohnen, sind allerdings mobil – ohne festen Wohnsitz – und sie betreiben Weidewirtschaft. Sie werden als *badw*, Einzahl *badawī* bezeichnet. Leder (2004) untersucht weitere Termini, die mit Weidewirtschaft bzw. beduinischem Leben zusammenhängen.¹⁵¹ Diese Fragen können bei der Behandlung des Beduinen in der Literatur mit einem gewissen Abstand betrachtet werden, da sich herausgestellt hat, dass der

¹⁴⁸ So zusammengefasst bei Retsö, *Arabs in Antiquity*, 107f. Er nennt außerdem eine bisher einflusslose etymologische Interpretation des Lexikologen Lane, die *‘arab* bezeichneten ein „mixed people“. *Ibid.*, 111.

¹⁴⁹ Lisān XIV, 65, 2. Sp. Vgl. zum Wortfeld der Wurzel *b d w* Leder, „Nomadische Lebensformen“, 77ff.

¹⁵⁰ So seit Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al ‘Ain*, VIII, 83.

¹⁵¹ Leder, „Nomadische Lebensformen“, 77ff.

Beduine meist unabhängig von einem Kontext dargestellt wird. Wichtig ist also nicht seine sozioökonomische Existenz, sondern Handlungsweisen sowie bestimmte Normen und Werte, die die Funktion des Beduinen in der Literatur festlegen.

Weitere Bezeichnungen für Beduinen sind *ahl al-bādiya* (Leute der Steppe), oder *ahl al-bawādī* (Leute der Steppen). *Ahl al-wabar* („Felleute“, d.h. Bewohner von Zelten, die aus Kamelhaar gewebt sind) und *ahl al-madar* (Leute des Lehms, d.h. Bewohner von aus Lehmziegeln errichteten Häusern) werden als antonymisches Begriffspaar genutzt und bedeuten „Beduinen und Sesshafte“.¹⁵² *Ahl aš-ša‘ar* wird in derselben Bedeutung wie *ahl al-wabar* verwendet. Ein weiteres Gegensatzpaar, das dichotomische Verhältnisse impliziert ist *ahl ad-dar‘* (Leute der Zitze, d.h. Tierhalter) versus *ahl ar-rif* (Leute des Ackers, d.h. Bauern).¹⁵³

Wie nach einer quantitativen Analyse zu sehen war, überwiegt der Begriff *a‘rābī* zahlenmäßig bei weitem andere erwähnte Termini im Untersuchungsmaterial, das zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert entstand. Innerhalb der vorliegenden Studie wird für den einzelnen Text die jeweilige Begrifflichkeit angegeben. Ein Bedeutungsunterschied beim Gebrauch der Begriffe im hier zugrundeliegenden Quellenmaterial konnte nicht festgestellt werden. Die Bezeichnungen des Beduinen sind austauschbar. So kann sich eine Figur, die als *rağul min ahl al-bādiya* eingeführt wurde im selben Text in einen *a‘rābī* verwandeln.¹⁵⁴ Bei einem Wortspiel, wie dem oben genannten zum *a‘rābī* versus *‘arabī*, wäre das natürlich nicht möglich, ohne den Sinn zu entstellen. Wie sich aus dem Gesagten ergibt, ist außer im quantitativen Bereich kein Unterschied zwischen einem *rağul min ahl al-bādiya*, einem *badawī* und einem *a‘rābī* hinsichtlich seiner Rolle zu erkennen. Es kann auch ein *šaiḥ* sein, der ganz eindeutig ein Beduine ist.¹⁵⁵ Daraus ergibt sich weiterhin, dass nicht allein eine Terminologie, sondern das Handeln, Sprechen und die Überzeugungen der beduinischen Figur ausschlaggebend für ihre Funktion im Text sein muss. Damit wird der Ansatz Leders aufgenommen,

„dass der Nomade nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig, eine bestimmte Wirtschaftsweise verkörpert, sondern als Angehöriger einer gesonderten kulturellen und sozialen Sphäre betrachtet wird. Er erscheint vielfach als Typus, d.h. exemplarische Verkörperung bestimmter Haltungen und Eigenschaften.“¹⁵⁶

¹⁵² Lisān V, 162, 271.

¹⁵³ BuṢa 76 (*tibb*), 29, Nr. 5727.

¹⁵⁴ *Ibid.* 41 (*muzāra‘a*), 20, Nr. 2348.

¹⁵⁵ ‘Uyūn III, 30, 9: „šaiḥun min al ḥaiy“. Weitere Bsp. in II.2 Das Erscheinungsbild von Beduinen.

¹⁵⁶ Leder, „Nomadische Lebensformen“, 89.

Sehr wohl sind Unterschiede in der Häufigkeit der Verwendung bestimmter Beduinen-Termini zwischen literarischen Gattungen bzw. auf dem Zeitstrahl zu erkennen. So ließ sich bei einer quantitativen Analyse mithilfe elektronischer Datenbanken feststellen, dass in der philologischen Literatur, der Begriff *a'rābī* weitaus häufiger vorkommt als *badawī*. Der beduinische Sprachexperte ist demnach der *a'rābī*. Auffällig war, dass beispielsweise in historischen und geografischen Werken im Durchschreiten der Jahrhunderte der *badawī* den *a'rābī* fast vollständig ersetzt. Es ist vermutet worden, dass dieser Wandel im Sprachgebrauch damit einhergeht, dass sich die negative Beurteilung des Beduinen verstärkt bzw. durchgesetzt hätte. Somit wäre der *a'rābī* als „edler Beduine“ und frühere Figur als der *badawī*, der „nomadischer Barbar“, zu betrachten. Wie aber anhand des hier analysierten Textkorpus' zu sehen sein wird, kann diese Unterscheidung nicht so einfach getroffen werden. Die Ambivalenz im Beduinenbild lässt sich seit seinem für uns fassbaren Eintritt in die Literatur nachweisen.

