

**FRANKFURTER WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE**  
**KULTURWISSENSCHAFTLICHE REIHE**  
**BAND 21/1**



ULRICH MARZOLPH

# ARABIA RIDENS

Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur  
im internationalen Traditionsgeflecht

Band 1: Darstellung



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Auf Anregung und unter Mitwirkung der Stadt Frankfurt am Main  
herausgegeben von der Wissenschaftlichen Gesellschaft  
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Arabia ridens* : die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht / Ulrich Marzolph. [Auf Anregung und unter Mitw. der Stadt Frankfurt am Main hrsg. von der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main]. – Frankfurt am Main : Klostermann.

(Frankfurter wissenschaftliche Beiträge : Kulturwissenschaftliche Reihe ; Bd. 21) –

ISBN 3-465-02550-4

NE: Marzolph, Ulrich; Wissenschaftliche Gesellschaft «Frankfurt, Main»;  
Frankfurter wissenschaftliche Beiträge / Kulturwissenschaftliche Reihe

Bd. 1. Darstellung. – 1992

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1992

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck: Druck Partner Rübemann GmbH, Heinsbach

Printed in Germany

## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT .....	VII
TERRA INCOGNITA	
Ein Überblick zur Erforschung der arabischen humoristischen Kurzprosa .....	1
AL-ADAB AL-HĀZIL	
Definitionen und Zielsetzungen zur Erschließung der arabischen humoristischen Kurzprosa .....	25
ARABIA RIDENS	
Rezeptionsschübe arabischer humoristischer Kurzprosa im internationalen Kontext .....	53
Relaisstationen der Tradierung in der arabischen Literatur .....	56
Die stofflichen Wurzeln der persischen humoristischen Kurzprosa .....	89
Arabische Witze an der Peripherie des islamischen Einflußbereiches ...	134
Vermittlungswege arabischen Materials in die europäische Überlieferung .....	173
Zusammenfassung: Aspekte der Vermittlung .....	234
ANHANG	
Für die europäische Überlieferung relevante Texte in Übersetzung .....	247
REGISTER	
1. Erzähltypen und -motive	
A. Erzähltypen nach AaTh .....	276
B. Erzählmotive nach Mot. ....	276
2. Behandelte Erzählungen des Materialteils .....	277
3. Arabische und persische Quellenwerke (chronologisch) .....	277
4. Namen, Autoren, Werke, Sachen .....	281

law lā ẓulmatu l-ḥaṭā'i, mā ašraqa nūru š-šawāb

Gäbe es nicht die Finsternis des Irrtums,  
so würde der Glanz des Richtigen nicht strahlen

(1144 Rabīʿ 1/622/1)

*Meinen Eltern*

## VORWORT

»Arabia ridens« ist eine stoffliche Untersuchung. Sie ist bemüht, die Wanderwege einer geographisch und zeitlich eingrenzbaren Anzahl humoristischer Erzählstoffe aufzuzeigen. Dabei stehen die an der Vermittlung beteiligten Instanzen und die Gesetzmäßigkeiten, denen die Vermittlung unterliegt, im Mittelpunkt. Eine solche Darstellung ist zwangsläufig eine Materialschlacht. Ohne eine solide Basis, die immer nur aus einer sorgfältigen und umfassenden Berücksichtigung originalsprachlicher Quellen erwachsen kann, bleiben weitergehende Folgerungen hinsichtlich der Herkunft oder der Wanderung von Erzählstoffen allzu oft im hypothetischen Bereich. Das hat die bisherige Forschung, die das arabische Material nur marginal zur Kenntnis genommen hat, immer wieder gezeigt.

Die Dokumentation der Verbreitungswege humoristischer Erzählstoffe läßt in ihrer Gesamtheit erkennen, daß die mittelalterliche arabische Literatur ein zentraler Umschlagplatz dieser Kurzprosa war. Zum einen rezipierte sie Erzählgut antiker, alter orientalischer und eigenständig arabischer Herkunft; zum anderen ist sie der Mittler, dem primär die islamisch-orientalische, aber auch, wenngleich in geringerem Ausmaß, die westliche Überlieferung einen erheblichen Teil ihres Materials verdankt. Die unvollständige Erschließung der arabischen Quellen erlaubt nur selten, alle Zwischenstufen der Tradierung zu rekonstruieren, so daß ein Text nur gelegentlich bis zu den Ursprüngen der arabischen Literatur im ausgehenden 8. Jh. zurückverfolgt werden kann. Auch die westlichen antiken und mittelalterlichen Werke sind nicht in dem Maß erschlossen, wie es aus komparatistischer Sicht wünschenswert wäre. Selbst unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen verdeutlichen die greifbaren Analogien, daß auch die mit humoristischen Inhalten befaßte Erzählforschung den gemeinsamen Wurzeln der benachbarten mediterranen Kulturräume orientalischer und okzidentalischer Prägung stärker Rechnung zu tragen hat, als dies bisher der Fall war. Die mittelalterliche arabische Literatur ist an der frühen Ausformung und Vermittlung des internationalen Repertoires humoristischer Kurzprosa in einem Ausmaß beteiligt, wie dies von keiner anderen mediterranen oder orientalischen Kultur behauptet werden kann.

Im folgenden wird der Platz des arabischen humoristischen Materials im internationalen Traditionsgeflecht beleuchtet. Dabei steht – in Anlehnung an eine Formulierung Rudolf Schendas zu Stand und Aufgaben des verwandten

Gebietes der Exemplaforſchung – die Frage danach im Vordergrund, 'wer welche Witze aus welchen Quellen bezogen hat und welche Witze aus welchen Gründen die weiteste Verbreitung fanden'<sup>1</sup>. Absolute Aussagen ſind nicht beabsichtigt, ſchon gar nicht die Poſtulierung einer neuen Theorie. Auch im Bereich der vergleichenden Erzählforſchung hat die hiſtorische Entwicklung des Faches gezeigt, wie wenig ſinnvoll ſtarre Theoriegebäude ſind, wie wenig Beſtand dogmatiſche Lehrsätze haben, ſelbſt wenn ihre grundlegenden Ideen durchaus ſinnvoll ſein mögen und befruchtend auf die weitere Forſchung wirken können. In dieſem Sinn ſoll im folgenden nicht etwa der 'indischen' oder 'indoeuropäiſchen', der 'anthropologiſchen', 'mythologiſchen' oder anderen halbvergeſſenen Theorien eine geographiſch oder analytiſch gewichtete 'arabiſche' Theorie entgegengeſtellt werden. Wenn ein ſolcher theoriebildender Aspekt überhaupt in Erwägung zu ziehen wäre, dann läge das Ziel der vorgelegten Darſtellungen darin, eine verſtärkte Sensibilisierung der zukünftigen Forſchung für den Sachverhalt der narrativen Akkulturation zu bewirken. Eine Reihe differenzierter Einzeluntersuchungen ſoll die prinzipiell nicht unbekannt<sup>2</sup> Erwägung ſtützen, daß mit dem Übergang eines Erzählſtoffes von einem Kulturraum in einen anderen entſcheidende Veränderungen inhaltlicher und formaler Art verbunden ſind, die nicht als Argument einer voneinander unabhängigen Entſtehung unterſchiedlicher Ausprägungen, einer Polygeſe, fehlinterpretiert werden dürfen. Dieſe Sichtweiſe kann in vielen Fällen an die Stelle eines deſkriptiven Konzeptes erzähleriſcher Ökotypen treten und als weſenhaftes Element zur Erklärung geſetiſcher Abhängigkeiten von als verwandt erkannten Erzählungen dienen.

Der Terminus der 'Akkulturation' bezeichnet im Umfeld der Kulturanthropologie und Ethnologie, dem er urſprünglich entſtammt, den aktiven Prozeß der Aneignung kultureller Werte durch Angehörige einer anderen oder fremden kulturellen Gruppe oder Schicht; im weitesten Sinn läßt ſich darunter der geſamte "Prozeß oder die einzelnen Stadien des Wandels kultureller Werte inſolge von Kontakten [...] zwiſchen verſchiedenen Bevölkerungsgruppen"<sup>3</sup> verſtehen. Im folgenden wird der Terminus hier mit der adjektivischen Qualiſikation 'narrativ' im Rahmen der Erzählforſchung

<sup>1</sup> Schenda, R.: Stand und Aufgaben der Exemplaforſchung. In: *Fabula* 10 (1969) 69-85: 84.

<sup>2</sup> Ausführlich Honko, L.: Four Forms of Adaptation of Tradition. In: *Studia Fennica* 26 (1981) 19-33.

<sup>3</sup> Dégh, L.: Akkulturation. In: *EM* 1 (1977) 234-239: 234. Zur Verwendung des Terminus im Rahmen der Islamwiſſenſchaft ſiehe zuletzt Sadan, J.: An Admirable and Ridiculous Hero. Some Notes on the Bedouin in Medieval Arabic Belles Lettres, on a Chapter of *Adab* by ar-Rāghib al-Iſfahānī, and on a Literary Model in Which Admiration and Mockery Coexist. In: *Poetics Today* 10 (1989) 471-492: 473 und die dort zitierte Literatur.

geprägt und findet nicht für mit Personen, sondern für mit Erzählungen verbundene Vorgänge Anwendung. Wenn von der 'Akkulturation einer Erzählung' die Rede sein wird, so bezeichnet der Terminus die spezielle Art der Adaptation von Erzählgut an unterschiedliche kulturelle Rahmenbedingungen; eine 'akkulturierte Fassung' einer Erzählung bedeutet demnach eine an die veränderten Erfordernisse des kulturellen Umfeldes adaptierte Fassung, die möglicherweise, aber durchaus nicht zwangsläufig in einer Assimilation resultieren kann. Akkulturation soll aber nicht als passiver Vorgang, die Resultate nicht als anonyme, schon gar nicht 'volkstümliche' Produkte verstanden werden. Selbst wenn Personen angesichts der Anonymität der Überlieferung meist wenig greifbar sind, darf nicht vergessen werden, daß hinter jedem Beleg ein Autor, das heißt ein individueller Schöpfer oder Überlieferer, eines erzählerischen Inhaltes steht, dem die jeweilige Ausprägung, also auch die nach den Kriterien der Akkulturation zu analysierende Fassung einer Erzählung zu verdanken ist.

Die Gefahr einer Überinterpretation kann auch hier nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Überall dort, wo sich die Argumentation in den Bereich des Spekulativen begibt, muß mit Skepsis oder Widerspruch gerechnet werden; und überall dort, wo nicht klare Beweise oder zumindest hochgradige Wahrscheinlichkeiten für eine Übernahme oder Abhängigkeit von Erzählungen vorliegen, kann auch die Erwägung einer narrativen Akkulturation nur ein mögliches Erklärungsmodell liefern. Insofern ist die vorliegende Darstellung ein Anfang. Neu zu erschließende Belege werden in Zukunft helfen, das entstandene Bild weiter zu differenzieren, und selbst ein sensationeller Fund, etwa die lateinische Übersetzung eines Werkes der arabischen adab-Literatur, kann nicht mit absoluter Sicherheit ausgeschlossen werden.

Bei einer Studie, die wie die vorliegende über einen langen Zeitraum entstanden ist, wird im Bewußtsein des Autors die Liste der nicht beleuchteten Aspekte länger als diejenige der berücksichtigten. Wenn im folgenden die Stoffe, das heißt die einzelnen Erzählungen und ihre Überlieferungsgeschichte, im Mittelpunkt stehen, so bedeutet das unter anderem, daß keine Untersuchung von Werken der Autoren und deren Einordnungen in den geschichtlichen Kontext vorgenommen wird; Fragen der Datierung, der Chronologie, der literarischen Abhängigkeiten und Beeinflussungen bleiben ungestellt; Aspekte wie derjenige der Mündlichkeit oder Schriftlichkeit von Überlieferung, der Aussagefähigkeit der angeführten Überlieferer, eines zu datierenden Ursprungs einzelner Belege werden nur marginal angesprochen. Ebenso wie die begrenzte Auswahl berücksichtigter relevanter Werke Lücken

zu tolerieren hat, muß auch das literarische Erzeugnis als solches, das immer ein individuelles Produkt eines spezifischen Autors ist, sich damit begnügen, im Schatten der in ihm enthaltenen humoristischen Erzählstoffe betrachtet zu werden. Diese Einschränkungen sind im Interesse der Darstellung notwendig, um bei der überlieferungsgeschichtlichen Betrachtung von mehreren tausend Einzelbelegen eine gewisse Übersichtlichkeit zu wahren. Es geht um die großen Ströme, die kleinen Flüsse und die Bächlein der Tradierung und Vermittlung humoristischen Materials, das sich aus arabischen Quellen herleitet. Das Wesen des Materials und die Charakterisierung der Werke, die es enthalten, müssen dabei einmal im Hintergrund stehen.

Auch die Liste der Desiderata ist über die Jahre nicht kürzer, sondern länger geworden. Insbesondere die Edition der mittelalterlichen arabischen Literatur befindet sich in einem beklagenswerten Zustand; nur einige wenige Textausgaben können mit Fug und Recht als kritische Editionen bezeichnet werden. Stellvertretend seien die Editionen von <sup>ʿ</sup>Uṭmān Būḡānīmī (Natr 7), Iḥsān <sup>ʿ</sup>Abbās (Taḍkira 1-2), May Yousef (Aḡwiba) und Wadād al-Qāḍī (Baṣāʾir 1-9) genannt. Hier liegen weitgehend verlässliche Textausgaben vor; und der Materialteil der Untersuchung verdankt ihrem Variantenapparat einen erheblichen Prozentsatz der angeführten Belege. Viele andere der vorliegenden Textausgaben sind kaum mehr als zum Druck gebrachte Manuskripte; sie bringen meist keinen Lesarten-, geschweige denn Variantenapparat, sind keineswegs durchgängig durch Indizes erschlossen und enthalten selbst bei Erstellung durch arabische Fachkräfte nur allzu oft Häufungen vermeidbarer Lesefehler. Hier liegt nach wie vor ein weites Aufgabengebiet für zukünftige arabistische Studien.

Dies gilt im übrigen auch für die persische und absolut für die türkische Literatur, wengleich hier die Liste der für die humoristische Kurzprosa zu berücksichtigenden Werke erheblich kürzer ist. Im Persischen fehlen Editionen solch wichtiger Werke wie <sup>ʿ</sup>Oufis monumentalem »Ġavāme<sup>ʿ</sup> al-ḥekāyāt« oder der für die Überlieferungsgeschichte zentralen »Resāle-ye delgošā« des <sup>ʿ</sup>Obeid-e Zākānī, im Türkischen ist eine Ausgabe der »Leṭāʾif« des Lāmeʿi Çelebi überfällig. Abgesehen von diesen Desiderata, die sich auf anerkannte literarische Werke beziehen, muß immer wieder festgestellt werden, daß die sogenannte populäre Literatur im Bereich der Sprachen des islamischen Kulturbereiches von der Forschung fast völlig ignoriert wird. Die Drucke der Volksbücher zählen mehr oder weniger zur 'grauen Literatur', sie sind gar nicht oder nur unter größeren Schwierigkeiten zu beschaffen; und kaum eines von ihnen hat je größere Aufmerksamkeit von seiten der orientalistischen Wissenschaft erfahren. Hier gilt es, sich die Erkenntnisse der volkskundlichen und germanistischen Ansätze zur Erforschung trivialer und populärer Litera-

tur in West-, Mittel- und Südosteuropa zu eigen zu machen und sie in entsprechend modifizierter Form auf die Erzeugnisse der islamisch-orientalischen Sprachen anzuwenden.

Schließlich war es diese billige Literatur, die vor allem im 19. Jh. viel gelesen wurde und bis heute viel gelesen wird. Und will man die islamische Kultur in ihrer gesamten Breite erfahren, dann muß man sich auch hier von der Ebene der allgemein anerkannten kulturellen Meisterleistungen in die 'Niederungen' der Volkskultur begeben. Noch mehr als die Erforschung der relevanten schriftlichen Erzeugnisse ist eine Dokumentation, Sichtung und Interpretation der mündlichen Überlieferung gefordert. Ohne daß man sich dabei der bereits in der mittelalterlichen arabischen Literatur bezeugten nostalgischen Klage nach den im Versiegen begriffenen Quellen anschließen muß, ist die Wichtigkeit einer Bestandsaufnahme für die Sicherung heute noch greifbaren Materials in den Vordergrund zu stellen. Dies gilt für den gesamten Bereich der islamisch-orientalischen Sprachen. Die vorhandenen Ansätze zur Erstellung umfangreicher Archive müssen ausgebaut, die Bestände langfristig für die internationale komparatistische Forschung zugänglich gemacht und von ihr rezipiert werden, damit der bislang allzu oft auf einzelne regionale Einheiten konzentrierte Rahmen gesprengt werden und die Erforschung der humoristischen Kurzprosa diese Region im Zusammenhang sehen kann.

Als drittes ist die Liste der Danksagungen, zu denen sich der Autor angenehm verpflichtet fühlt, lang geworden. Viele Kolleginnen und Kollegen haben über die vergangenen Jahre immer wieder mit Hinweisen, Anregungen, unterstützenden Ratschlägen oder konkreter Materialbeschaffung Hilfestellung geleistet. Stellvertretend für die zahlreichen Bibliotheken im In- und Ausland, die ihre teils recht seltenen Bestände großzügig verfügbar machten, seien die Kollegen Dr. Walter Werkmeister von der Universitätsbibliothek Tübingen sowie Dr. Werner Schwartz von der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen genannt. Herr Professor Dr. Werner Diem hat mir als Direktor des Orientalischen Seminars der Universität zu Köln durch eine Anstellung als wissenschaftlicher Mitarbeiter die wirtschaftliche Grundlage zur Initiation des Projektes verschafft und seine Entwicklung in der Anfangsphase stets mit ermunternder Kritik begleitet; nach meinem Wechsel nach Göttingen durfte ich auf wohlwollendes Interesse und Unterstützung der hiesigen Fachvertreter der Arabistik, Herrn Professor Dr. Tilman Nagel und Herrn Professor Dr. Peter Bachmann, zählen. Die in der »Enzyklopädie des Märchens«, einer Arbeitsstelle der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, an der ich selbst seit 1986 tätig bin, vorhandenen umfassenden Archive und die sorgfältig betreute Bibliothek mit einer

Fülle relevanter Publikationen schufen denkbar günstige Arbeitsvoraussetzungen. Die Mitarbeiter der Arbeitsstelle, der Arbeitsstellenleiter und Hauptherausgeber der »Enzyklopädie des Märchens« Herr Professor Dr. Rolf Wilhelm Brednich sowie meine Kollegen aus dem Redaktionsteam haben das Entstehen der Arbeit mit Wohlwollen und Entgegenkommen begleitet; Susanna Vida, Frauke Wedler, Kirsten Clahr und Christiane Marin waren in verschiedenen Phasen an der Erstellung des Typoskripts und beim abschließenden Korrekturlesen beteiligt. Frau Dr. Ingrid Tomkowiak hat sich der beträchtlichen Mühe unterzogen, das entstehende Buch zu lesen und kontinuierlich offene Fragen mit mir zu diskutieren. Ihnen allen, ohne die das Buch nicht in der vorliegenden Form entstanden wäre, sei hiermit auf das herzlichste gedankt. Schließlich gilt es, meiner Frau und meinen Kindern Dank auszusprechen für die Nachsicht, mit der sie in den vergangenen Jahren den mit dem Schreiben des Buches befaßten Ehemann und Vater ertragen haben.

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung einer Studie dar, die im November 1991 vom Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften der Universität Göttingen als Habilitationsschrift angenommen wurde. Daß die Arbeit so rasch nach ihrem Abschluß und in einer so schönen Form erscheinen kann, verdanke ich der lebenswürdigen Vermittlung und Fürsprache von Herrn Prof. Dr. Rudolf Sellheim, der sich für die Veröffentlichung im Rahmen der »Frankfurter Wissenschaftlichen Beiträge« eingesetzt hat. Der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, vertreten durch ihren Präsidenten Herrn Prof. Dr. Werner Thomas, gebührt mein aufrichtiger Dank dafür, daß sie mich mit der Veröffentlichung in der vorliegenden Reihe jeglicher finanziellen Sorge entbunden hat. Zuletzt sei schließlich auch dem Verlag Klostermann mein Dank ausgesprochen für die rasche und sorgfältige Ausführung des Druckes. Die von mir selbst mit einem elektronischen Textverarbeitungsprogramm (*NotaBene* 3.0) erstellte Druckvorlage erübrigte zwar die mühselige Arbeit des Satzes, dennoch bin ich mir der verantwortungsvollen Rolle des Verlages dankend bewußt. Abschließend bleibt die Hoffnung zu äußern, daß die computerbedingte gewisse Betriebsblindheit sich nicht allzu störend in typographischen oder gar inhaltlichen Unachtsamkeiten niedergeschlagen hat; für diese trage ausschließlich ich selbst die Verantwortung.

Als Erforscher humoristischer Kurzprosa kann ich mich des Verdachts nicht erwehren, daß die Qualität meiner eigenen Witze im Alltag sich proportional umgekehrt zur Intensität der Erforschung des arabischen Materials entwickelt hat. Allen, die hiervon in den vergangenen Jahren betroffen gewesen sein sollten, danke ich für ihr Verständnis. Humor ist eben, auch das ist eine Erkenntnis der vorliegenden Studie, nur bis zu einer gewissen Grenze nachvollziehbar.

Göttingen, im März 1992

Ulrich Marzolph



## TERRA INCOGNITA

### Ein Überblick zur Erforschung der arabischen humoristischen Kurzprosa \*

Die klassische arabische Literatur ist für die vergleichende Literaturwissenschaft europäischer Prägung nach wie vor weitgehend ein unbekanntes Gebiet. Zwar dokumentieren einige in den letzten Jahren vorgelegte Überblicke<sup>1</sup> das Erreichen eines gewissen Forschungsstandes, auch sie können aber gravierende Wissenslücken nicht füllen. Diese reichen von der Dokumentation und Edition arabischer Texte bis hin zu der Aufarbeitung von Kontext und Rezeptionsgeschichte. Nach wie vor bedarf es – wie erst kürzlich wieder durch María Rosa Menocals Studie zur Rolle der arabischen Literatur im europäischen Mittelalter<sup>2</sup> aufgezeigt – der Grundlagenermittlung, um die entscheidenden Faktoren und Zusammenhänge mit der arabischen Literatur für die Frühphase der europäischen Literaturen angemessen einschätzen zu können. Die folgende Darstellung beschäftigt sich mit einem Teilbereich dieses Problemfeldes, nämlich der Rolle der mittelalterlichen arabischen adab-Literatur im Traditionsgeflecht international dokumentierter humoristischer Kurzprosa. Ausgangspunkt der Untersuchung war über das

---

\* Zitierweise: Zur Auflösung der Kurztitel der orientalischen Werke siehe das Literaturverzeichnis am Schluß des zweiten Bandes; zitiert wird: Todesjahr des Autors (christliche Zeitrechnung) Kurztitel des Werkes Band/Seite/Zeile oder Band/Seite, Nummer bzw. Seite/Zeile oder Seite, Nummer. Sekundärliteratur wird bei der ersten Erwähnung mit vollen Angaben zitiert, bei weiteren Erwähnungen nur mit dem Namen des Autors und gegebenenfalls einem leicht zu entschlüsselnden Kurztitel; auch hier gilt, daß Seitenzahlen ohne Komma, Verweise auf Nummern mit Komma angeschlossen werden.

Die Umschrift des Arabischen richtet sich im wesentlichen nach den Empfehlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Für das Persische gelten abweichend die Konsonanten *s, z, ž* und *v* sowie als Vokale *a, ä, e, i, o* und *u*.

<sup>1</sup> Horst, H.: Die Entstehung der adab-Literatur und ihre Arten. In: Gätje, H. (ed.): Grundriß der Arabischen Philologie 2: Literaturwissenschaft. Wiesbaden 1987, 208-220; Ashtiany, J./Johnstone, T.M./Latham, J.D./Serjeant, R.D./Smith, G.R. (edd.): 'Abbasid Belles-Lettres (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney 1990; Fähndrich, H.: Der Begriff »adab« und sein literarischer Niederschlag. In: Heinrichs, W. (ed.): Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. 5: Orientalisches Mittelalter. Wiesbaden 1990, 326-345.

<sup>2</sup> Menocal, M.R.: The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage. Philadelphia 1987; dazu Meisami, J.S.: Arabic Culture and Medieval European Literature. In: Journal of the American Oriental Society 111,2 (1991) 343-351.

generell zu konstatierende Dilemma der unzureichenden Erkenntnislage hinaus folgende Erwägung:

Die Suche nach den historischen Wurzeln des europäischen Erzählreper-toires, wie sie im Rahmen der vergleichenden Erzählforschung betrieben wird, ergibt für den Bereich der humoristischen Kurzprosa in vielen Fällen eine retrospektive Überlieferungskette, die – wenngleich oft lückenhaft – im wesentlichen von der rezenten mündlichen Überlieferung des 19./20. Jh.s über die Schwanksammlungen in den europäischen Volkssprachen (16.-19. Jh.) und die humanistische, d.h. lateinische Fazetienliteratur (15./16. Jh.) zurückreicht bis zu den gleichfalls lateinischen Exempelsammlungen des ausgehenden Mittelalters (13.-15. Jh.). Außer bei denjenigen Fällen, in denen sich Erzählungen bis in die antiken Literaturen zurückverfolgen lassen, bricht die Überlieferungskette im Mittelalter häufig ab. In Erweiterung des regionalen Rahmens sind bereits seit längerer Zeit nachgewiesene oder vermutete Bindeglieder zum arabischen Kulturraum bekannt, etwa in Gestalt der Anfang des 12. Jh.s kompilierten »Disciplina clericalis« des Petrus Alphonsi<sup>3</sup>, eines zum Christentum konvertierten spanischen Juden, oder der »Sermones« des Jacques de Vitry (gest. 1240)<sup>4</sup>, der als Bischof von Akko selbst lange Jahre in der Levante verbrachte. In diesen und ähnlichen Sammlungen sind viele Erzählstoffe enthalten, die den Blick der Forschung immer wieder auf den Orient lenkten.

Das Interesse galt hierbei vor allem den Monumenten orientalischer Erzählkunst – »Kalila wa-Dimna«<sup>5</sup>, dem »Sindbad-Näme«<sup>6</sup>, den Erzählungen aus »Tausendundeinenacht«<sup>7</sup>. Während die beiden erstgenannten Fürstenspiegel ihren Weg in die europäischen Volkssprachen zum Teil über bereits

<sup>3</sup> Petrus Alfonsi: Die Kunst, vernünftig zu leben (*Disciplina clericalis*). Dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen von E. Hermes. Zürich/Stuttgart 1970; Schwarzbaum, H.: International Folklore Motifs in Petrus Alfonsi's »Disciplina Clericalis«. In: Sefarad 21 (1961) 267-299, 22 (1962) 17-59, 321-344, 23 (1963) 54-73, Nachdruck in id.: Jewish Folklore between East and West, ed. E. Yassif. Beer-Sheva 1989, 239-358; Spies, O.: Arabische Stoffe in der *Disciplina Clericalis*. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 21 (1973) 170-199.

<sup>4</sup> Crane, T.F.: *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*. London 1890; Frenken, G.: *Die Exempla des Jakob von Vitry*. München 1914; Greven, J.: *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*. Heidelberg 1914; Bremond, C.: Jacques de Vitry. In: EM 7 (im Druck).

<sup>5</sup> Grotzfeld, H. und S.: Kalila und Dimna. In: EM 7 (in Vorbereitung).

<sup>6</sup> Perry, B.E.: The Origin of the Book of Sindbad. In: *Fabula* 3 (1960) 1-94; Belcher, S.: The Diffusion of the Book of Sindbad. *ibid.* 28 (1987) 34-58.

<sup>7</sup> Grotzfeld, H. und S.: *Die Erzählungen aus »Tausendundeiner Nacht«*. Darmstadt 1984; Walther, W.: *Tausend und eine Nacht*. München/Zürich 1987.

früh vorliegende lateinische Übersetzungen («Directorium vitae humanae», 13. Jh.; »Historia de septem sapientibus«, Anfang 12. Jh.) nahmen, so beginnt die Geschichte der Rezeption von »Tausendundeinenacht« erst mit dem Beginn des 18. Jh.s. Den drei Erzählsammlungen ist gemeinsam, daß sie – wenngleich aus unterschiedlichen Gesichtspunkten – den Geschmack des europäischen Lesepublikums trafen. Dieser stand im Mittelalter hauptsächlich in Zusammenhang mit moralischen und didaktischen Absichten: »Kalila wa-Dimna« und das »Sindbād-Nāme« sind Sammlungen lehrreicher und erbaulicher Geschichten, meist mit angefügter expliziter 'Moral'; selbst das Material etwa aus dem Bereich der Ehebruchschwänke dient dem erzieherischen Aspekt des Ganzen. Demgegenüber erschien »Tausendundeinenacht« zu einer Zeit in Europa, als der Publikumsgeschmack zuvorderst von der französischen Modeerscheinung des *conte de fées*<sup>8</sup> geprägt war: Begünstigt durch die Aufklärung war eine nach Märchenhaftem hungernde und mehr vom Geheimnisvollen und Pittoresken faszinierte denn am Belehrenden interessierte Leserschicht erwachsen, die den idealen Nährboden für die Rezeption solcher Erzählungen bildete, wie »Tausendundeinenacht« sie bot.

Nebenbei bemerkt, ist es bezeichnend, daß ausgerechnet für einige der in der späteren europäischen Überlieferung am weitesten verbreiteten Geschichten aus »Tausendundeinenacht« – "Aladin und die Wunderlampe"<sup>9</sup> und "Ali Baba und die vierzig Räuber"<sup>10</sup> – kein frühes arabisches Original nachgewiesen werden kann. Die Ansicht, daß deren angegebener Lieferant, der syrische Maronit Hannā Diyāb (um 1700) "aus dem gleichen Fundus anonymer Erzählliteratur des Vorderen Orients schöpfte, aus dem auch die einzelnen Kompilatoren von Tausendundeinenacht im 17. und 18. Jh. ihr Korpus zusammenstellten"<sup>11</sup>, ist berechtigt. Es wäre aber auch durchaus nichts Ungewöhnliches für das zeitgenössische Verständnis eines Herkunftsnachweises, wenn Antoine Galland als Herausgeber den Erzähler als fiktive Gewährsperson für möglicherweise erst im Zuge der orientalisierenden europäischen Literatur entstandene, im Extremfall von ihm selbst verfaßte, zumindest aber stark redigierte Erzählungen anführte. Dieser Gedanke ist insofern bedeutsam, als das Publikum im zweiten Fall letztlich eigenes

<sup>8</sup> Dammann, G.: *Conte de(s) fées*. In: EM 3 (1981) 131-149; Grätz, M.: *Das Märchen in der deutschen Aufklärung. Vom Feenmärchen zum Volksmärchen*. (Diss. Göttingen 1984) Stuttgart 1988.

<sup>9</sup> Ranke, K.: *Alad(d)in* (AaTh 561). In: EM 1 (1977) 240-247.

<sup>10</sup> id.: *Ali Baba und die vierzig Räuber* (AaTh 676 + AaTh 954). *ibid.* 302-311; vgl. hierzu Walthar 105.

<sup>11</sup> Grotzfeld, H.: *Hannā Diyāb*. In: EM 6 (1990) 485-487; vgl. auch id.: Galland, Antoine. In: EM 5 (1987) 660-662.

Gedankengut in einem fremdartigen Erscheinungsbild rezipiert hätte. Da das Publikum dem Fremden aufgrund der Umstände der Zeit mit grundsätzlicher Aufgeschlossenheit und Sympathie gegenüberstand, ist dies ungleich leichter und mit größerer Dauerhaftigkeit denkbar, als daß es sich mit wirklich fremden Vorstellungswelten auseinanderzusetzen gehabt hätte, so sehr sie auch den eigenen verwandt gewesen sein mögen. In vergleichbarer Weise führen auch andere orientalisierende Erzählensammlungen fiktive Autoren an: Die in italienischer Sprache erschienene »Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo« (1557) hat angeblich ein als Christoforo Armeno bezeichneter Autor verfaßt<sup>12</sup>; die von François Pétis de la Croix herausgegebenen »Mille et un jours« (1710-12)<sup>13</sup> sollen von dem persischen Derwisch Moclès<sup>14</sup> erzählt worden sein.

Abgesehen von diesem allgemeinen Aspekt der Rezeption weisen die drei genannten Sammlungen auch formale Übereinstimmungen auf. Sie präsentieren sich zunächst durch eine umspannende Rahmenerzählung als Einheit, enthalten dann aber eine Vielzahl unterschiedlicher Geschichten, die oft komplex strukturiert und sprachlich ausgefeilt sind. Auch in der Wortwahl, etwa bei der metaphernreichen Schilderung außergewöhnlicher Personen oder der Darstellung von Situationen, weisen sie einen hohen Grad künstlerischer Prägung auf. Durch diese Eigenschaften entsprachen sie am ehesten den ästhetischen, seit Beginn des Kulturkontaktes nicht zuletzt von orientalisierenden Phantasien geprägten Vorstellungen der europäischen Leser. Ihre Rezeption beim lesenden Publikum bewirkte, daß sie zunächst auch im Mittelpunkt jenes wissenschaftlichen Interesses standen, das sich mit der Klärung inhaltlicher und stofflicher Abhängigkeiten beschäftigte. Abgesehen von der initiatorischen Wirkung solcher Werke hat die von ihnen ausgehende

<sup>12</sup> Ranke, K./Schenda, R.: Christoforo Armeno. In: EM 2 (1979) 1400-1404; Cerulli, E.: Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557. Rom 1975; Piemontese, A.M.: Le fonti orientali del Peregrinaggio di Christoforo Armeno e gli Otto Paradisi di Amîr Khusrau da Delhi. In: Filologia e Critica 12 (1987) 185-221.

<sup>13</sup> Pétis de la Croix, F.: Les mille et un jours. Contes persans. Texte établi, avec une introduction, des notices, une bibliographie, des jugements et une chronologie par P. Sebag. Paris 1980.

<sup>14</sup> Die bisherige Forschung hat sich mit dem Namen nicht beschäftigt. Dabei bietet er möglicherweise den einfachsten Zugang zur (mittlerweile entschlüsselten) Autorschaft. Moclès ist die Transliteration des persischen Wortes moğleş (arabisch muğliš), das in der grundsätzlichen Bedeutung "ergeben, untertänig" insbesondere in der Verbindung moğleş-e šomā "Ihr Ergebener" als höfliche Umschreibung für "Ich" benutzt wird; es kann somit als Pseudonym des heute als Verfasser feststehenden Herausgebers der Sammlung verstanden werden.

Faszination aber zumindest insofern einen schädlichen Nebeneffekt gehabt, als der Blick auf narrative Kleinformen fast völlig verstellt wurde.

Unabhängig von den Untersuchungen der großen orientalischen Erzählensammlungen haben Studien der Wanderung einzelner Erzählstoffe gelegentlich auf eine Mittlerrolle der arabischen Literatur hingewiesen<sup>15</sup> und der Vermutung den Weg bereitet, daß sich bei intensiver Suche eine größere Anzahl von im europäischen Raum vertretenen Erzählstoffen in früheren arabischen Quellen finden liesse. Am deutlichsten hat der Göttinger Orientalist Mark Lidzbarski 1918 das Anliegen formuliert, "die zahlreichen in der arabischen Unterhaltungsliteratur gebotenen kleineren Novellen, Geschichten und Anekdoten [...] der vergleichenden literarischen Forschung zugänglich"<sup>16</sup> zu machen. Lidzbarskis Wunsch blieb lange Zeit ein Desideratum.

Das Ergebnis der unter diesem Gesichtspunkt begonnenen Sichtung der arabischen adab-Literatur<sup>17</sup> erfüllte einerseits die von Lidzbarski geäußerte Vermutung, andererseits war es in mancher Hinsicht ertragreicher als erwartet. Sie lieferte nicht nur überraschend viele arabische Frühbelege für das europäische Erzählgut, sondern gleichzeitig für Erzählungen, die bislang nur in der rezenten Überlieferung der Länder des Vorderen Orients belegt waren. Hierdurch erwies sich die arabische adab-Literatur zusätzlich als essentieller Materialfundus für die orientalische Überlieferung, dessen Ausstrahlungskraft – etwa über Zwischenglieder in der persischen Literatur – bis in die zeitgenössische mündliche Überlieferung des indischen Subkontinents reichen kann. Dieser über die ursprüngliche Fragestellung hinausgehende Gesichtspunkt ließ es angebracht erscheinen, von einer 'externen', das heißt implizit eurozentrischen Sichtweise zu einer dezidiert 'arabozentrischen' überzugehen. Wenngleich die einzelnen Elemente identisch bleiben, bedeutet dies eine Umkehrung der Perspektive: Es geht weniger darum, die arabische Literatur als Materiallieferant für die europäische Überlieferung zu betrach-

<sup>15</sup> z.B. zu AaTh 1215: Gödeke, K.: *Asinus vulgi*. In: *Orient und Occident* 1 (1862) 531-560 sowie Gildemeister, J.: *Zum Asinus vulgi*. *ibid.* 733-734; zu AaTh 1501: Storost, J.: *Zur Aristoteles-Sage im Mittelalter*. In: *Monumentum Bambergense*. Festschrift B. Kraft. München 1955, 298-348; zu AaTh 1585: Oliver, T.E.: *Some Analogues of Maistre Pathelin*. In: *Journal of American Folklore* 22 (1909) 395-430; zu AaTh 1610: Reinhard, J.R.: *Strokes Shared*. In: *Journal of American Folk-Lore* 36 (1923) 380-400; zu AaTh 1626: Baum, P.F.: *The Three Dreams or "Dream-Bread" Story*. In: *Journal of American Folk-Lore* 30 (1917) 378-410; zu AaTh 1645: Haarmann, U.: *Der Schatz im Haupte des Götzen*. In: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift H.R. Roemer. ed. U. Haarmann/P. Bachmann. Beirut 1979: 179-229.

<sup>16</sup> Lidzbarski, M.: *Ein Desideratum*. In: *Der Islam* 8 (1918) 300-301, Zitat 301.

<sup>17</sup> Marzolph, U.: *Motiv-Index der arabischen literarischen Anekdote*. In: *Fabula* 24 (1983) 276-277 und *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133 (1983) \*3\*-4\*.

ten. Vielmehr stehen jetzt die arabischen Quellen im Mittelpunkt; sowohl die europäische als auch die vorderorientalische Überlieferung sind nur relevant, wenn sie als aus dem mittelalterlichen arabischen Material erwachsen oder mit ihm zusammenhängend verstanden werden können.

Das Traditionsgeflecht, in welchem dem humoristischen Material der mittelalterlichen arabischen Literatur ein ihm entsprechender Platz zuzuordnen ist, erstreckt sich geographisch vom westlichen Europa über Nordafrika und die Levante bis zum indischen Subkontinent und den islamischen Einflußbereichen Zentralasiens sowie zeitlich von der Antike über das Mittelalter bis in die unmittelbare Gegenwart. Die Vielzahl von Einzelaspekten, die mit der Aufgabenstellung angesprochen sind, erfordert zunächst eine Reihe von Definitionen und Abgrenzungen. Erst danach kann dazu übergegangen werden, die konkreten Verflechtungen von Ost und West anhand der Diskussion von Regionen, Epochen, Autoren, Werken und ausgewählten Erzählungen darzustellen. Der folgende Überblick soll zunächst einleitend die bisherigen Anstrengungen zur Erforschung der humoristischen Kurzprosa überhaupt und derjenigen des arabischen Kulturbereiches insbesondere skizzieren. Von Relevanz ist dabei, entsprechend dem generellen thematischen Anliegen, weniger eine formal-analytische oder auch eine sozio-kulturelle Beschäftigung mit dem Material als vielmehr ein philologisch-komparatistischer Blickwinkel. Hierfür liefern weder die grundlegenden Arbeiten zu den Themenbereichen Humor, Komik und Witz von philosophischer oder psychologischer Seite noch etwa neuere systematische oder interpretatorische Überlegungen aus dem Bereich der Volkskunde wesentliche Beiträge.

Als die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm<sup>18</sup> zu Beginn des 19. Jh.s durch die Herausgabe und Kommentierung ihrer »Kinder- und Hausmärchen« die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Belangen der Volkserzählung eröffneten und die heute als vergleichende oder auch volkskundliche Erzählforschung bezeichnete Fachrichtung initiierten, standen lange Zeit zunächst diejenigen Texte im Mittelpunkt des Interesses, die aufgrund ihrer Inhalte und Darstellungsweise am faszinierendsten und die wegen ihrer vielschichtigen Bezüge und Interpretationsmöglichkeiten am ergiebigsten schienen. Besonders um das Märchen mit seiner oft selbstverständlichen Integration des Außergewöhnlichen und Übernatürlichen, das heute nach wie vor einen zentralen Platz in der historisch ausgerichteten Erzählforschung einnimmt,

---

<sup>18</sup> Denecke, L.: Grimm, Jacob Ludwig Carl. In: EM 6 (1990) 171-186; id.: Grimm, Wilhelm Carl. *ibid.* 186-195.

entstand eine große Anzahl von Darstellungen, Untersuchungen und grundlegenden Theorien. Schon die gleichfalls mit – verschiedenen – Aspekten des Übernatürlichen befaßten Erzählgattungen der Sage<sup>19</sup> und Legende<sup>20</sup> fanden in der Forschung nicht in gleichem Maße wie das Märchen Aufmerksamkeit. Bei den narrativen Kleinformen widmete man sich hauptsächlich der Fabel<sup>21</sup> aufgrund ihrer konkret nachweisbaren antiken Verbindungen. Darüber hinaus war sie in Gestalt des im indischen Fürstenspiegel »Pañcatantra« enthaltenen Materials einer der Ausgangspunkte von Theodor Benfey's sogenannter Indischer Theorie<sup>22</sup>, die in der als 'geographisch-historisch' bezeichneten Forschungsrichtung<sup>23</sup> bis heute nachwirkt.

Hingegen fand sich, nach bedeutenden Anfängen durch Hermann Österley<sup>24</sup> und Reinhold Köhler<sup>25</sup>, erst gegen Ende des 19. Jh.s in Johannes Bolte (1858-1937)<sup>26</sup> ein Anwalt für die humoristische Kurzprosa. Bolte widmete sich anhand der deutschsprachigen Sammlungen des 16. Jh.s besonders den Bereichen Schwank und Witz. Mit den vor Materialfülle strotzenden Belegreihen seiner kommentierten Ausgaben<sup>27</sup> bietet Bolte die unerläßliche Materialgrundlage, ohne die heute jegliche komparatistische Beschäftigung mit dem Thema müßig wäre. Mehr noch: Indem er als einer der ganz wenigen umfassend belesenen Forscher seiner Fachrichtung Belege sowohl aus den mittelalterlichen Quellen als auch aus der rezenten mündlichen Überliefe-

<sup>19</sup> Röhrich, L.: Sage. Stuttgart (1966) <sup>2</sup>1971; Petzoldt, L. (ed.): Vergleichende Sagenforschung. Darmstadt 1969; Schenda, R./ten Doornkaat, H.: Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Studien zur Produktion volkstümlicher Geschichte und Geschichten vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Bern/Stuttgart 1988.

<sup>20</sup> Rosenfeld, H.: Legende. Stuttgart (1961) <sup>4</sup>1982; Karlinger, F.: Legendenforschung. Ausgaben und Ergebnisse. Darmstadt 1986.

<sup>21</sup> Dithmar, R.: Fabel. In: EM 4 (1984) 727-745; id.: Fabelbücher. *ibid.* 745-764; Dicke, G./Grubmüller, K.: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen. München 1987.

<sup>22</sup> Benfey, T.: *Pantschatantra* 1-2. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Leipzig 1859 (Nachdruck Hildesheim 1966); Pfeiffer, M.: Indische Theorie. In: EM 7,1 (1991) 151-157.

<sup>23</sup> Röhrich, L.: Geographisch-historische Methode. In: EM 5 (1987) 1012-1030.

<sup>24</sup> Oesterley, H. (ed.): *Shakespeare's Jest Book. A Hundred Merry Tales, from the Only Perfect Copy Known*. London 1866; id. (ed.): Schimpf und Ernst. Von Johannes Pauli. Stuttgart 1866 (Nachdruck Amsterdam 1967); id. (ed.): Kirchhof, H.W.: *Wendunmuth* 1-7 (in 5). Tübingen 1889.

<sup>25</sup> Köhler, R.: *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* 1-3. ed. J. Bolte. Weimar 1898-1900.

<sup>26</sup> Lixfeld, H.: Bolte, Johannes. In: EM 2 (1979) 603-605.

<sup>27</sup> Valentin Schumann: *Nachtbüchlein* (1559). Tübingen 1893; Jacob Freys Gartengesellschaft (1556). Tübingen 1896; Martin Montanus: *Schwankbücher* (1557-1566). Tübingen 1899; Georg Wickrams Werke 1-8. Tübingen 1901-1906; Johannes Pauli; Schimpff und Ernst 1-2. Berlin 1924.

rung des gesamten europäischen und – soweit ihm sprachlich zugänglich – des außereuropäischen Raumes zusammentrug, schuf er eine der zentralen Voraussetzungen für die Diskussion der Frage des Wechselspiels zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit aus der Perspektive der Erzählforschung. An ihr entzündete sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s der Gelehrtenstreit zwischen Walter Anderson (1885-1962)<sup>28</sup> als Vertreter der Priorität des Mündlichen und Albert Wesselski (1867-1931)<sup>29</sup> als Verfechter literarischer Einflüsse<sup>30</sup>. Die 1985 erfolgte Einrichtung des interdisziplinären Sonderforschungsbereiches 321 "Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit" an der Universität Freiburg im Breisgau zeigt, daß dem Problemfeld heute noch – nicht nur aus Sicht der Erzählforschung – eine große Relevanz beigemessen wird<sup>31</sup>. Die auch im vorliegenden Kontext wichtige Frage der Priorität von Mündlichkeit oder Schriftlichkeit, in der islamkundlichen Forschung besonders auf die schriftlich vorliegende Literatur der ersten islamischen Jahrhunderte angewandt, wird bei der Diskussion der Quellen des arabischen Materials und seines Nachlebens fortwährend zu bedenken sein<sup>32</sup>.

Boltes kommentierte Textausgaben stellen einen ersten Höhepunkt in der Erforschung der humoristischen Kurzprosa dar. Vor ihnen liegt im wesentlichen die lange Zeit, in der Anekdote, Schwank und Witz als amüsantes Kuriosum galten, kaum aber als Ausgangspunkt ernsthafter Überlegungen angesehen wurden. Seien es die Anekdotensammlungen im Frankreich des 17. und 18. Jh.s oder die beliebten Blütenlesen humoristischer Kurzprosa aus antiken Autoren bis hin etwa zu Moritz Gottlieb Saphirs umfassendem »Conversations-Lexikon für Geist, Witz und Humor« (1852)<sup>33</sup> – meist stand die Wirkung des Materials im Vordergrund. Aus dem orientalistischen

<sup>28</sup> Ranke, K.: Anderson, Walter. In: EM 1 (1977) 493-494.

<sup>29</sup> Rypka, J.: Obituary. † Albert Wesselski. In: Archiv Orientální 11 (1939) 155-165.

<sup>30</sup> Wesselski, A.: Der Knabenkönig und das kluge Mädchen. (Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1, Beiheft) Prag 1929; Rez. hierzu von W. Anderson in der Zeitschrift Hessische Blätter für Volkskunde 28 (1929) 206-214; Nikiforov, A.J.: Teorija skazki Al'berta Vesel'skogo. In: Sovjetskaja Etnografija (1934) Heft 3, 46-63; Anderson, W.: Zu Albert Wesselski's Angriffen auf die finnische folkloristische Forschungsmethode. Tartu 1935; Kiefer, E.E.: Albert Wesselski and Recent Folktales Theories. Bloomington 1947.

<sup>31</sup> Raible, W. In: Mitteilungen des deutschen Germanisten-Verbandes (1986) 14-23; Röhrich, L./Lindig, E. (edd.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Tübingen 1989.

<sup>32</sup> Zuletzt hierzu Sellheim, R.: Materialien zur arabischen Literaturgeschichte 2. Stuttgart 1987: 99 f.

<sup>33</sup> [Saphir, M.G.:] Conversations-Lexikon für Geist, Witz und Humor. Dresden 1852 (stark erweiterte Neuauflage, herausgegeben von A. Glaßbrenner 1-4 in 2. Berlin <sup>3</sup>1893).

Umfeld wären hier repräsentativ etwa die Sammlungen von Antoine Galland (1694)<sup>34</sup>, Jonathan Scott (1800)<sup>35</sup> oder Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1813)<sup>36</sup> zu nennen.

Einen ersten Anstoß dazu, humoristische Literatur zum Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Betrachtung zu erheben, bilden einige Veröffentlichungen aus dem angelsächsischen Raum, so insbesondere von James Orchard Halliwell (1820-1889)<sup>37</sup> und William Carew Hazlitt (1834-1913)<sup>38</sup>. Beiden war, mit unterschiedlicher Gewichtung und Intensität, an der Erschließung des Werkes des berühmtesten Dichters englischer Sprache, William Shakespeare, gelegen. Bei Halliwell steht noch das Material als unterhaltsames Dokument der Zeit im Vordergrund, etwa in seiner Anthologie von Witzen, die man sich seiner Ansicht nach in den Kaffeehäusern in Cambridge im 17. Jh. erzählt hat<sup>39</sup>. Demgegenüber bemüht sich Hazlitt bereits um eine vollständige und ansatzweise kommentierte Dokumentation alter englischer Schwankbücher<sup>40</sup>. In einer separaten Studie zur humoristischen Literatur<sup>41</sup> widmet er sich als einer der ersten Forscher dieser vernachlässigten literarischen Gattung. Das zeitgenössisch distanzierte Verhältnis zum behandelten Objekt wird unter anderem daran erkenntlich, daß Hazlitt sich in den einleitenden Kapiteln noch genötigt sieht, den "Real Use and Importance of Jests and Anecdotes" zu begründen sowie explizit zum Aspekt "Justification for the Present Undertaking" Stellung zu nehmen. Anschließend skizziert sein Buch alle damals wesentlich erscheinenden Aspekte humoristischer Kurzprosa, von der antiken Literatur bis hin zu den englischen Schwankbüchern. Vom komparatistischen Standpunkt aus ist besonders Hazlitts Haltung zur Herkunft der Erzählstoffe bemerkenswert. Er äußert sich klar für eine Wandertheorie und charakterisiert den "process of affiliation" als "necessarily cognate to that of corruption": "The emigrant tale, whether from one part of the world, or from one book, or another, is bound to

---

<sup>34</sup> Galland, A.: Les paroles remarquables, les bon mots et les maximes des orientaux. Traduction de leurs ouvrages en Arabe, en Persan et en Turc. Paris 1694.

<sup>35</sup> Scott, J.: Tales, Anecdotes, and Letters. Translated from the Arabic and Persian. London 1800.

<sup>36</sup> Rosenöl 1-2. Stg./Tübingen 1813 [recte 1815]; Hoffmann, B.: Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. In: EM 6 (1990) 427-430.

<sup>37</sup> Reichl, K.: Halliwell, James Orchard. In: EM 6 (1990) 406-407.

<sup>38</sup> Bies, W.: Hazlitt, William Carew. In: EM 6 (1990) 629-631.

<sup>39</sup> Halliwell, J.O. (ed.): The Jokes of the Cambridge Coffee Houses in the Seventeenth Century. Cambridge 1840.

<sup>40</sup> Hazlitt, W.C.: Shakespeare Jest-Books 1-3. London 1864.

<sup>41</sup> id.: Studies in Jocular Literature. London 1890.

undergo a change of garb or one in the *dramatis personæ*."<sup>42</sup> Dieser Aspekt der Assimilation und Akkulturation hat für den Nachweis möglicher Etappen der Wanderung von Erzählstoffen zentrale Bedeutung.

Im Bereich der orientalistischen Disziplinen kommt dem gebürtigen Schotten William Alexander Clouston (1843-1896)<sup>43</sup> das Verdienst zu, als erster mit entsprechendem Nachdruck auf die Verbindungen zwischen dem (vorder-)orientalischen und dem europäischen Schwankgut aufmerksam gemacht zu haben. Der als Zeitungskolumnist in Glasgow tätige Clouston hatte sich autodidaktisch Kenntnisse der orientalischen Sprachen, insbesondere wohl des Persischen, erworben und war darüber hinaus mit den erzählkundlichen Theorien seiner Zeit gut vertraut. Dies ermöglichte es ihm, in bis dahin nicht geübtem Maßstab orientalische Quellen in seine komparatistischen Anmerkungen und Überlegungen einzubeziehen. Cloustons »Book of Noodles« (1888)<sup>44</sup> stellt zwar konzeptionell einen Kommentar des seit dem 16. Jh. gedruckten englischen Schwankbuches über die von ihm so bezeichneten "Gothamite drolleries" dar, bezieht darüber hinaus aber auch den »Philogelos«, die einzig erhaltene Witzsammlung der griechischen Antike aus dem fünften nachchristlichen Jahrhundert, ein und liefert eine Fülle von Parallelen zu diversen orientalischen 'Witzbolden', insbesondere aus dem indischen, aber auch aus dem arabischen, persischen und türkischen Raum. Speziell mit dem orientalischen Witz hat Clouston sich wenig später in einer kurzen Darstellung<sup>45</sup> befaßt; hier bemüht er sich, durch Heranziehung vieler Einzeltexte – deren Quellen allerdings meist leider sehr im Unkonkreten bleiben – die Wesenszüge des orientalischen Humors zu skizzieren, oft mit Verweis auf Parallelen in den westlichen Literaturen.

Waren Cloustons Ansätze zwar verdienstvoll, aber doch zu vage, als daß ihnen über das historische Interesse hinaus bleibender Wert zukäme, so erschien 1895 mit Martin Hartmanns (1851-1918) Aufsatz »Schwänke und Schnurren im islamischen Orient«<sup>46</sup> ein erster Versuch der grundlegenden Darstellung. Hartmann konzentriert sich, der Forschungslage gemäß, auf die ihm zugänglichen Schwanksammlungen – im wesentlichen die Streiche der

---

<sup>42</sup> *ibid.*, 120.

<sup>43</sup> Newall, V.: Clouston, William Alexander. In: EM 3 (1981) 79-80.

<sup>44</sup> Clouston, W.A.: *The Book of Noodles: Stories of Simpletons; or, Fools and Their Follies*. London 1888.

<sup>45</sup> *id.*: *Oriental Wit and Humor*. In: *id.*: *Flowers from a Persian Garden, and Other Papers*. London 1890: 57-119.

<sup>46</sup> Hartmann, M.: *Schwänke und Schnurren im islamischen Orient*. In: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 5 (1895) 40-67.

bekanntes vorderorientalisches Schwankhelden Nasreddin Hoca<sup>47</sup> und Qarāqūš<sup>48</sup>. Nachdem er einleitend auf die bestehenden Lücken in der Materialerfassung besonders für den Bereich der orientalischen Literaturen verwiesen hat, wendet sich Hartmann eindeutig gegen den etwa von Jean Adolphe Decourdemanche (1844-1915) vertretenen Agnostizismus. Dieser, u.a. mit auch heute noch wichtigen Übersetzungen der Schwänke Nasreddin Hocas nach türkischen gedruckten und handschriftlichen Quellen (1876, 1878)<sup>49</sup> hervorgetreten, hatte ähnlich sarkastisch wie nach ihm der breiter rezipierte und letztlich für den Niedergang der Komparatistik in Frankreich mitverantwortliche Joseph Bédier (1864-1938)<sup>50</sup> die Ansicht vertreten, daß komparatistische Studien völlig nutzlos seien. Gegenüber dem von Decourdemanche als "faire en pure perte dépense de temps"<sup>51</sup> bezeichneten Vorhaben plädiert Hartmann für eine intensive Sichtung der unterschiedlichen literarischen Quellen des islamisch-orientalischen Raumes, um hierdurch Material für weitergehende Studien zur Vorstellungswelt und Mentalität der Völker des Orients zu gewinnen.

Der Arabist und Erzählforscher René Basset (1855-1924)<sup>52</sup> war der erste, der sich diesem Desiderat intensiver widmete. Bereits 1882 hatte er die von Auguste Mouliéras gesammelten »Fourberies de Si Djeh'a« mit einem tabellarischen Vergleich der türkischen, arabischen und berberischen Fassungen der Schwänke des Nasreddin Hoca (arabisch Ġuḥā, berberisch Si Djeh'a) ver-

<sup>47</sup> Marzolph, U./Baldauf, I.: Hodscha Nasreddin. In: EM 6 (1990) 1127-1151.

<sup>48</sup> Casanova, P.: Karakoūch. In: Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française du Caire 6. Paris 1897: 447-491; Pellat, C.: Karākūsh. In: EI<sup>2</sup> 4 (1978) 613 f.; Ḥamza, °A.: Iḥikam Qarāqūš. Kairo 1945. Belege aus rezenter Überlieferung (Auswahl): Hanauer, J.E.: Folklore of the Holy Land. Moslem, Christian and Jewish. ed. M. Pickthall. London 1935: 120-124, 7; Campbell, C.G.: Told in the Market Place. London 1954: 40-43; aṣ-Šūfī, A.: Ḥikāyāt al-Mawṣil aš-ša'bīya (Volkserzählungen aus Mossul). Bagdad 1962: 122-125; Al Azharia Jahn, S.: Arabische Volksmärchen. Berlin 1970: 269, 37; Qaṣīr, Y.A.: al-Ḥikāya wal-insān (Die Erzählung und der Mensch). Bagdad 1390/1970: 46 f.; Hurreiz, S.H.: Ja'alīyyīn Folktales. An Interplay of African, Arabian, and Islamic Elements 2. Diss. Bloomington 1972: 399, 63; al-Shahī, A./Moore, F.C.T.: Wisdom from the Nile. A Collection of Folk Stories from Northern and Central Sudan. Oxford 1978: 211, 70. Neuestes arabisches Elaborat zu Qarāqūš ist ein illustriertes Heft in der Reihe von Witzbüchlein des Verlages al-Markaz al-°arabī lin-našr wat-tawzī° mit insgesamt 76 Geschichten ohne Quellenangabe: al-Bayūmī, °A.: Nawādir Qarāqūš (Geschichten von Qarāqūš). Alexandrien/Kairo (ca. 1990).

<sup>49</sup> Decourdemanche, J.A.: Les plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja. Brüssel 1876 (Paris<sup>2</sup>1908); id.: Sottisier de Nasr-Eddin-Hodja, bouffon de Tamerlan. Brüssel 1878; Spies, O.: Decourdemanche, J.-A. In: EM 3 (1981) 369-370.

<sup>50</sup> Tenèze, M.-L.: Bédier, Joseph. In: EM 2 (1979) 21-25.

<sup>51</sup> Decourdemanche, Sottisier XI.

<sup>52</sup> Lacoste-Dujardin, C.: Basset, René. In: EM 1 (1979) 1319-1321.

sehen, ergänzt durch ausführliche Verweise auf Parallelen in der klassischen arabischen Literatur und moderne Sammlungen aus dem arabischen Raum einerseits sowie in den westlichen Literaturen andererseits<sup>53</sup>. Eine große Zahl seiner in der »Revue des traditions populaires« verstreut erschienenen kleinen Beiträge mit ausführlich kommentierten Übersetzungen aus arabischen Vorlagen wurde erst kurz nach seinem Tod in drei voluminösen Bänden herausgegeben<sup>54</sup>. Etwa die Hälfte der darin enthaltenen Erzählungen ist humoristischer Natur; teils entstammen sie zwar – wie schon Hartmanns Material – wiederum nur einer modernen (arabischen) Version der Nasreddin-Schwänke und sind also nur mit Einschränkung als 'arabisch' zu werten; überwiegend hat Basset aber aus dem großen Fundus der ihm in gedruckten Ausgaben und als Manuskript zugänglichen arabischen mittelalterlichen Literatur geschöpft. So konnte er einige der wichtigsten arabischen Sammlungen berücksichtigen und das Material mittels seiner intimen Kenntnisse auch der westlichen Literaturen sowohl in den arabischen als auch in den okzidentalen Kontext einbinden. Seine kommentierte Anthologie ist auch heute noch für die vergleichende Erzählforschung ergiebig. Stith Thompson hat sie sowohl für seinen internationalen Motivatlas<sup>55</sup> als auch für die von ihm durchgeführte zweite Revision des internationalen Typenkataloges<sup>56</sup> ausgewertet.

Neben Bolte für den Bereich der europäischen Schwanküberlieferung und Basset für das Gebiet der arabischen Literatur hat sich vor allem Albert Wesselski um die komparatistische Erforschung der humoristischen Kurzprosa verdient gemacht. In der von ihm betreuten Reihe »Narren, Gaukler und Volksliebliche« gab Wesselski neben den umfassend kommentierten Sammlungen »Die Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto« (1910) sowie »Die Begebenheiten der beiden Gonella« (1920) die bis heute unübertroffene Zusammenstellung »Der Hodscha Nasreddin« (1911) heraus, in der er "türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke" zusammentrug und mit erschöpfenden komparatistischen Anmerkungen versah. Der Wert von Wesselskis Kommentaren ergibt sich nicht nur aus der Menge des

<sup>53</sup> Basset, R.: Recherches sur Si Djoh'a et les anecdotes qui lui sont attribuées. In: Mouliéras, A.: Les Fourberies de Si Djeh'a. Contes Kabyles. Paris 1892: 1-79 und 183-187; zur Neuauflage Paris 1987 vgl. meine Rez. in: Fabula 30 (1989) 153-154.

<sup>54</sup> Basset, R.: Mille et un contes, récits et légendes arabes 1-3. Paris 1924-26.

<sup>55</sup> Thompson, S.: Motiv-Index of Folk-Literature 1-6. Kopenhagen 1955-58 (= Mot.).

<sup>56</sup> The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (...) Translated and Enlarged by S. Thompson. (FF Communications 184) Helsinki 1961 (3<sup>1973</sup>) (= AaTh).

zusammengetragenen Materials, sondern vor allem durch dessen Breite: Wesselski war in der Lage, Texte aus allen gängigen west-, ost- und südeuropäischen Sprachen zu erfassen und las das Lateinische der mittelalterlichen Quellen mit einer ebensogroßen Selbstverständlichkeit wie etwa die modernen Balkansprachen oder das ältere Französisch. Allerdings beherrschte Wesselski offensichtlich keine orientalische Sprache so gut, daß er entsprechende Werke im Original hätte lesen können. Abgesehen davon entging ihm jedoch kaum eine Publikation, die im Zusammenhang mit seinen Interessen stand, und durch die verstreuten Aufsätze Bassets sowie durch die intensiv von ihm durchgearbeitete französische Übersetzung von Maṣʿūdī's »Murūğ ad-dāhab«<sup>57</sup> erschloß sich ihm ein bedeutender Teil der arabischen Literatur. Wesselski ist einer der wenigen, die in der Lage waren und sich bemühten, dem arabischen Erbe sein volles Gewicht zukommen zu lassen. Dies bewies er nicht zuletzt auch in den Kommentaren zu seinen Auswahlgaben von Erzählungen aus dem mittelalterlichen lateinischen Schrifttum<sup>58</sup>. Wesselskis »Hodscha Nasreddin« wurde gleichfalls von Stith Thompson ausgewertet und bildet zusammen mit den Angaben aus dem Werk Bassets sowie aus Victor Chauvins systematischer Erschließung der großen arabischen Erzählensammlungen<sup>59</sup> den Grundstock für das in den internationalen Verzeichnissen der vergleichenden Erzählforschung erfaßte Material aus dem islamischen Orient.

Die humoristische Kurzprosa des mit dem arabischen historisch wie inhaltlich eng verbundenen persischen Raumes beginnt sich der westlichen Forschung gegen Ende des 19. Jh.s zunächst mit »The Wit and Humour of the Persians« (Bombay 1894) des Parsen Mehrjibhai Noshewanji Kuka zu erschließen. Hierbei handelt es sich um eine ausführliche Anthologie recht frei übersetzter humoristischer Texte aus persischen Quellen ohne jeglichen Kommentar. Die erste Auflage des Buches war von so gravierenden Unachtsamkeiten gekennzeichnet, daß sie für die zweite Auflage (Bombay 1923, 2<sup>1937</sup>) unter dem Titel »Wit, Humour & Fancy of Persia« grundlegend überarbeitet werden mußte. Demgegenüber vermittelt eine Reihe kleinerer Arbeiten des dänischen Iranisten Arthur Christensen (1875-1945)<sup>60</sup> einen profunden Eindruck von der Wesensart des persischen humoristischen

<sup>57</sup> Maçoudi: Les prairies d'or. Übers. C. Barbier de Meynard/Pavet de Courteille 1-9. Paris 1861-1877.

<sup>58</sup> Wesselski, A.: Märchen des Mittelalters. Berlin 1925; id.: Mönchslatein. Erzählungen aus geistlichen Schriften des XIII. Jahrhunderts. Leipzig 1909.

<sup>59</sup> Chauvin, V.: Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. 1-12. Liège 1892-1922.

<sup>60</sup> Holbek, B.: Christensen, Arthur Emmanuel. In: EM 2 (1979) 1380-1382.

Materials. Christensen, der auch für das Gebiet der vergleichenden Erzählforschung als bedeutender, wenngleich nicht besonders folgenreicher Theoretiker gilt, präsentierte die erste kommentierte Sammlung humoristischer Erzählungen aus der – soweit man davon bei den von einem gebildeten Informanten vorgetragenen Geschichten sprechen darf – mündlichen Überlieferung des Orients<sup>61</sup>, wies auf die literarische persische Überlieferung der Erzählungen um den arabischen Ġuḥā (persisch meist Ġuḥi) bin<sup>62</sup>, skizzierte unter anderem – hauptsächlich anhand zeitgenössischer persischer Schwankbücher – Dummenschwänke in der persischen populären Überlieferung<sup>63</sup> und machte auf die Schwanksammlung des bedeutendsten persischen Satirikers, die »Resāle-ye delgošā« des ʿObeid-e Zākāni (gest. 772/1371), aufmerksam<sup>64</sup>.

In einer kurzen Abhandlung, die nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden soll und die ansonsten sowohl wegen ihrer schmalen Materialgrundlage als auch wegen der vorwiegend deskriptiven Darstellung vernachlässigt werden darf, gab David Samuel Margoliouth eine knappe Einführung in den Bereich der arabischen humoristischen Kurzprosa<sup>65</sup>. Gleichermäßen marginal ist die Veröffentlichung von Charles Owen, bei der es sich schlicht um eine unkommentierte Teilübersetzung der Anekdoten des neunten Kapitels des zweiten Buches von Ābīs Erzählungenzyklopädie, die später ausführlicher zu besprechen sein wird, handelt<sup>66</sup>. Hingegen liegt für die humoristische Kurzprosa im Bereich der mittelalterlichen arabischen Literatur mit Franz Rosenthals Buch »Humor in Early Islam« (Leiden 1956) eine Darstellung vor, wie sie ausführlicher und gründlicher kaum sein könnte.

Rosenthal präsentiert zunächst die »Materials for the Study of Muslim Humor«, die er hauptsächlich anhand von Namenslisten historischer 'Witzbolde' in der mittelalterlichen arabischen Literatur erschließt. Seine einleitend vorgetragene Kritik am folkloristischen Ansatz Wesselskis und

<sup>61</sup> Christensen, A.: *Contes persans en langue populaire*. Kopenhagen 1918; vom selben Informanten sammelte später auch Henri Massé, siehe dessen *Contes en Persan populaire, recueillis et traduits*. In: *Journal Asiatique* 206 (1925) 71-157.

<sup>62</sup> Christensen, A.: *Jūhī in the Persian Literature*. In: *ʿAjab-Nāme*. Festschr. E.G. Browne. Cambridge 1922, 129-136; auch id.: *Djoha, en orientalsk Till Uglspejl*. Kop. 1931.

<sup>63</sup> id.: *Les sots dans la tradition populaire des Persans*. In: *Acta Orientalia* 1 (1923) 43-75.

<sup>64</sup> id.: *Remarques sur les facéties de ʿUbaīd-i-Zākānī, avec des extraits de la Risāla-i-dilgušā*. In: *Acta Orientalia* 3 (1924) 1-37; id.: *En persisk satiriker fra mongolertiden*. Kopenhagen 1924.

<sup>65</sup> Margoliouth, D.S.: *Wit and Humour in Arabic Authors*. In: *Islamic Culture* 1 (1927) 522-534.

<sup>66</sup> Owen, C.: *Arabian Wit and Wisdom from Abu Saʿid [!]* al-Ābīs *Kitāb Nathr ad-durar*. In: *Journal of the American Oriental Society* 54 (1934) 240-275.

Bassets, die beide ausschließlich große Materialsammlungen zusammengetragen hätten, ohne den Versuch einer historischen Sichtung zu unternehmen, ist prinzipiell berechtigt; Rosenthal übersieht aber den grundsätzlichen Wert ihrer Studien als 'Steinbruch' für die spätere Forschung, der das durch sie erschlossene Material oft räumlich nicht verfügbar oder sprachlich nicht zugänglich ist. Dem komparatistischen Ansatz der beiden Folkloristen stellt Rosenthal eine von philologischer Akribie bestimmte erschöpfende Sichtung der mittelalterlichen arabischen literarischen Quellen entgegen, wobei er sich exemplarisch auf den Prototyp des Geizhalses, den Witzbold Ašc'ab (gest. nach 154/771), konzentriert. Unter Hinzuziehung von Material aus anderen Werken entwickelt Rosenthal eine Skizze der historischen Persönlichkeit Ašc'abs und der sich langsam hieraus ergebenden populären Sichtweise, der 'Ašc'ab legend', die im übrigen in der arabischen Welt bis auf den heutigen Tag vorherrscht. Rosenthals Arbeit stellt den Meilenstein auf dem Gebiet der Erforschung der humoristischen arabischen Kurzprosa dar; an ihr hat sich jede spätere Studie zu messen. Gegenüber Basset und Wesselski, die sich bemüht hatten, das arabische Material in einen internationalen Kontext einzuordnen, ist er derjenige, der den arabischen Quellen aus sich heraus ihren vollen Wert zukommen läßt. Zwangsläufig vernachlässigt er dabei die aus dem arabischen Material erwachsenden und über es hinausgehenden Vergleichsmöglichkeiten, die er seinen Vorgängern vorgeworfen hat, und erschwert dadurch eine Einordnung des arabischen Materials in den internationalen Kontext.

Während die volkskundliche Erzählforschung seit den 60er Jahren des 20. Jh.s verstärkt Ansätze zu einer analytischen Betrachtung humoristischen Materials<sup>67</sup> entwickelte, wurden im Bereich der islamisch-orientalischen

<sup>67</sup> Literatúrauswahl: formale Aspekte: Bausinger, H.: Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen. In: *Fabula* 9 (1967) 118-136; Neumann, S.: Volksprosa mit komischem Inhalt. Zur Problematik ihres Gehalts und ihrer Differenzierung. *ibid.*, 137-148; sozialkritische Aspekte: Lixfeld, H.: Witz und Aggression. Zur Begriffsbestimmung und Funktion der Textsorte. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978) 1-19; *id.*: Zielformen im Witz. Zur Variabilität und Stabilität in der Erzählüberlieferung. In: *Fabula* 20 (1979) 107-115; Albrecht, R.: Was ist der Unterschied zwischen Türken und Juden? Anti-Türkenwitze in der BRD. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 78 (1982) 220-229; Lixfeld, H.: Witz und soziale Wirklichkeit. Bemerkungen zur interdisziplinären Witzforschung. In: *Fabula* 25 (1984) 183-213; Nierenberg, J.: "Ich möchte das Geschwür loswerden". Türkenhaß in Witzten in der BRD. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 78 (1982) 229-240; sozio-kulturell: Moser-Rath, E.: "Lustige Gesellschaft". Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext. Stuttgart 1984; Neumann, N.: Vom Schwank zum Witz. Zum Wandel der Pointe seit dem 16. Jahrhundert. Frankfurt/New York 1986; allgemein: Röhrich, L.: *Der Witz. Seine Formen und Funktionen. Mit tausend Beispielen in Wort und Bild.* Stuttgart 1977 (München 1980).

Disziplinen einzig einige gefällige Anthologien arabischer Witze und Schwänke vorgelegt, so diejenigen von Sam Kabbani<sup>68</sup> und Max Weisweiler<sup>69</sup>, die ohne ernsthafte Auswirkung auf das weitere Studium des Themas blieben. Derartige Zusammenstellungen sind, ebenso wie die schon zu Anfang des 20. Jh.s erschienenen Heftchen mit deutschen Übersetzungen aus der seit Mitte des 19. Jh.s populären persischsprachigen Schwanksammlung »İtekayât-e latîf«, publikumsgerechte und marktorientierte Publikationen, die keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben und bestenfalls eine allgemein gehaltene Einleitung, aber keinen Kommentar, oft noch nicht einmal einen exakt verifizierbaren Quellennachweis enthalten. Auch einige frühere Veröffentlichungen aus sachkundiger orientalistischer Feder krankten an dem mangelnden Interesse, die historischen Wurzeln zeitgenössischen Witzgutes aufzuarbeiten, so etwa diejenigen von Enno Littmann<sup>70</sup> oder von Albert Dietrich<sup>71</sup>. Während Littmann, zu dessen vielfältigen Hauptarbeitsgebieten auch die Aufarbeitung der arabischen Erzählüberlieferung<sup>72</sup> gehörte, die von seinem ägyptischen Informanten erzählten Witze größtenteils zutreffend aus den Anfang des 20. Jh.s in Ägypten verbreiteten Witzheftchen ableitete, mochte Dietrich den Wert einer historischen Einbettung zeitgenössischer Witze nicht anerkennen; nach ihm verhalten sich "die erzählten Schwänke [...] zu ihrer gedruckten Fixierung nicht anders als unsere volksläufigen Witze zu ihrem Abdruck in Witzblättern oder illustrierten Zeitschriften. Der Druck der Schwänke ist weiter nichts als ihr erstarrtes Abbild und hat für ihre Entstehung gar keine, für ihre Verbeitung keine große Bedeutung."<sup>73</sup> Offensichtlich fällt es einem aus traditioneller Philologie erwachsenen Fachgebiet wie dem der islamkundlichen Literaturwissenschaft nicht leicht, die humoristische Literatur zum Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Bemühungen zu erheben. Angesichts der Tatsache, daß die Schwankforschung den orientalistischen Gelehrten oft als zwar amüsanter, aber nicht ganz ernst zu nehmender

<sup>68</sup> Kabbani, S.: *Altarabische Eseleien. Humor aus dem frühen Islam*. Herrenalb 1965.

<sup>69</sup> Weisweiler, M.: *Von Kalifen, Spaßmachern und klugen Haremsdamen. Arabischer Humor, aus altarabischen Quellen gesammelt*. Düsseldorf/Köln 1963.

<sup>70</sup> Littmann, E.: *Arabische Märchen und Schwänke aus Ägypten*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Klasse der Literatur 1955, 2). Mainz 1955.

<sup>71</sup> Dietrich, A.: *Damaszener Schwänke*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 106 (1956) 317-344.

<sup>72</sup> Neben seiner bis heute gültigen deutschen Standardübersetzung *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (1-6. Wiesbaden 1953 und öfter) sind u.a. zu erwähnen: Littmann, E.: *Modern Arabic Tales. 1: Arabic Text*. Leyden 1905; id.: *Arabische Beduinenerzählungen*. Straßburg 1908 (Nachdruck Hildesheim/New York 1977); id.: *Arabische Märchen*. Aus mündlicher Überlieferung. Leipzig [ca. 1955].

<sup>73</sup> Dietrich 321.

Zeitvertreib galt und gilt<sup>74</sup>, kann man sich gelegentlich des, allerdings wohl doch zu pessimistischen, Eindruckes nicht erwehren, "die Motivforschung, wie sie damals nicht nur [Rudi] Paret's Lehrer [Enno] Littmann, sondern auch sein Kommilitone Otto Spies und der große Hellmut Ritter betrieben," habe sich "für den Augenblick fast völlig aus der Islamkunde verabschiedet"<sup>75</sup>.

Erst seit dem Ende der 70er Jahre wird im Zuge der Anwendung neuer Methoden auf arabisches Material die Beschäftigung mit der arabischen humoristischen Kurzprosa neu belebt, etwa in Form der historischen Fragestellung durch Hartmut Fähndrich, des auf die Thematik 'Geiz' angewandten strukturalistischen Ansatzes durch Fedwa Malti-Douglas oder der aus der Germanistik erwachsenen formalen Analyse einer humoristischen Erzählung durch Stefan Leder<sup>76</sup>. Solchen Studien dient allerdings das humoristische Material mehr zur Exemplifizierung der angewandten Methodik, als daß es aus sich heraus interessierte; das heißt, letztlich ist es weniger relevant, ob die Methodik an humoristischem Material oder an solchem aus anderen Bereichen angewandt wird. Zeitlich parallel zu diesen neuen Interpretationsansätzen hat sich der Autor der vorliegenden Studie in einer Reihe von Abhandlungen bemüht, die historischen Bezüge des arabischen Materials im internationalen Kontext aufzuzeigen, so im Vergleich mit dem griechischen

<sup>74</sup> siehe z.B. Brockelmann, C.: Eine altarabische Version der Geschichte vom Wunderbaum. In: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 8 (1908) 237 f.; Grunebaum, G.E. von: Der Schmetterling, der mit dem Fuß stapfte. In: id.: Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden 1955, 78 f. (zu der dort besprochenen Erzählung, die auch bei 1405 Hayāt 1/294/-8 = Ü Jayakar 1/679/7 sowie 15Jh Mustatraf 2/238/7 = Ü Rat 2/258/5 angeführt wird, vgl. noch Schwarzbaum, H.: Studies in Jewish and World Folklore. Berlin 1968: 139, 80 und Ritter, H.: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Attār. Leiden 1955 [<sup>2</sup>1978] 385 f.; Mattock, J.: The Survival of Elements of a Western Sub-Culture in the Memoirs of Usāma b. Munqid. In: La signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8<sup>m</sup>e congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants. Aix en Provence 1976, 157-160; Köhbach, M.: Ein populäres Schwankmotiv in der geographischen Literatur des Vorderen Orients. In: Rocznik Orientalistyczny 44 (1985) 107-112.

<sup>75</sup> van Ess, J.: Nachruf R. Paret. In: Der Islam 61 (1984) 1-7, Zitat 4.

<sup>76</sup> Fähndrich, H.: Compromising the Caliph. Analysis of Several Versions of an Anecdote about Abū Dulāma and al-Manṣūr. In: Journal of Arabic Literature 8 (1977) 36-47; Malti-Douglas, F.: Structures of Avarice. The Bukhalā<sup>3</sup> in Medieval Arabic Literature. Leiden 1985. Zum Thema 'Geiz' aus erzählkundlicher Perspektive siehe Marzolph, U.: Geiz, Geizhals. In: EM 5 (1987) 948-957; Leder, S.: Prosa-Dichtung in der aḥbār Überlieferung, Narrative Analyse einer Satire. In: Der Islam 64 (1987) 6-41. Hier sei auch verwiesen auf die 1991 im Entstehen begriffene Dissertation Ludwig Ammans (Freiburg, Breisgau) zum Thema: Lachen und Scherzen im Islam des Mittelalters.

»Philogelos«<sup>77</sup> und dem syrisch geschriebenen Buch der »Ergötzlichen Erzählungen« des Bar Hebräus (gest. 1286)<sup>78</sup> sowie durch die Untersuchung der historischen Entwicklung solch populärer Schwankhelden des islamischen Orients wie des arabischen Weisen Narren Buhlül<sup>79</sup> und des arabischen Ğuḥa, Vorläufer des türkischen Nasreddin Hoca wie auch des persischen Mollā Naṣraddin<sup>80</sup>. Abschließend wäre noch zu verweisen auf einige neuere Publikationen, die zumindest insofern relevant sind, als ihr Quellenmaterial teilweise mit dem hier zugrundegelegten übereinstimmt; sie dokumentieren – aus den völlig unterschiedlichen Perspektiven der theologischen Argumentation bzw. des politischen Witzes – die Bandbreite der Verwendung humoristischer Kurzprosa in den arabischen Quellen<sup>81</sup>.

In der vorangegangenen Übersicht finden zwei Aspekte keine Erwähnung. Dies ist zum einen der Bereich der türkischen humoristischen Kurzprosa; zum anderen sind dies thematisch relevante Publikationen in den orientalischen Sprachen. Diese beiden Bereiche sind aus unterschiedlichen Gründen nicht ausführlich dargestellt.

Forschungen zum türkischen Witz konzentrieren sich seit jeher in einem solchen Ausmaß auf die Gestalt des Nasreddin Hoca, daß in der wissenschaftlichen Diskussion kaum noch etwas anderes Platz findet. Dies trifft sowohl auf die türkische als auch die turkologische Forschung zu. Noch nicht einmal

<sup>77</sup> Marzolph, U.: Philogelos arabikos. Zum Nachleben der antiken Witzesammlung in der mittelalterlichen arabischen Literatur. In: *Der Islam* 64 (1987) 185-230.

<sup>78</sup> id.: Die Quelle der Ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus. In: *Oriens Christianus* 69 (1985) 81-125.

<sup>79</sup> id.: Der Weise Narr Buhlül. Wiesbaden 1983; id.: The Making of a Legend: Literary Sources on Behlül-e Dâna. In: *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler* 1. ed. F. Habcı. Ankara 1985, 549-553; id.: Der Weise Narr Buhlül in den modernen Volksliteraturen der islamischen Länder. In: *Fabula* 28 (1987) 72-89.

<sup>80</sup> id.: Cuha, the Arab Nasreddin, in *Mediaeval Arabic Literature*. In: *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. 2: Halk Edebiyatı. Ankara 1986, 251-258; id.: Zur Überlieferung der Nasreddin Hoca-Schwänke außerhalb des türkischen Sprachraumes. In: *Türkische Sprachen und Kulturen. Materialien der 1. Deutschen Turkologen-Konferenz*. ed. I. Baldauf/K. Kreiser/S. Tezcan. Wiesbaden 1990, 275-285; id.: Persian Nasreddiniana. A Critical Review of Their History and Sources. In: *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1990, 239-247.

<sup>81</sup> van Ess, J.: Theorie und Anekdote. Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985) 22-54; Stewart, D.: The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri (d. 1112/1701). In: *Iranian Studies* 22, 4 (1989) 47-81; Kishtainy, Kh.: Arab Political Humour. London/New York/Melbourne 1985; id.: The Arab Humorous Press. In: *Ur* (1985) Heft 1, 48-50; Gay-Para, P.: La guerre du rire. In: *Cahiers de littérature orale* 20 (1986) 103-129.

ein so wichtiges Werk wie die »Leṭāʿif« des Lāmeʿī Çelebi (gest. 939/1532)<sup>82</sup>, dem eine beträchtliche Breitenwirkung unterstellt werden darf, ist untersucht. Selbst der bislang einzige publizierte Versuch einer vergleichenden historischen Sichtung des Nasreddin-Materials<sup>83</sup> wurde nicht weiterverfolgt – offenbar hatte hier der große Anteil obszönen Materials eine abschreckende Wirkung. Andererseits ist die innertürkische Nasreddin-Forschung dermaßen stark von folklorisierenden Tendenzen geprägt, daß auch hier historische Studien nicht Fuß fassen können. In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß der aus dem deutschsprachigen Raum erwachsene Gebrauch solch stereotypisierender Bezeichnungen wie vor allem der des 'türkischen Eulenspiegel' einen beträchtlichen Flurschaden verursacht haben: Sie haben seit Anbeginn eine Konzentration der Auseinandersetzung auf die Herausarbeitung der 'Wesenheit' des Schwankhelden mit seinen Eigenschaften und vermeintlichen Charakterzügen begünstigt; das Interesse an den literarhistorischen Bezügen, die zwangsläufig einen solchen Ansatz erheblich relativieren, wurde unter diesem Einfluß als unerheblich oder sogar störend verdrängt<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Kut Alpay, G.: Lāmiʿī Chelebī and His Works. In: *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976) 73-93: 83, 10; Tezcan, N.: Bursalı Lāmiʿī Çelebi. In: *Türkoloji Dergisi* 8,1 (1979) 305-343. Die Ausgabe Lāmiʿ-żade Abdullah: Lātifeler. ed. Y. Çahşkan. Istanbul 1978 bringt 145 Anekdoten des Werkes in – bis auf die Verse – türkeitürkischer Übersetzung. Das für einen populären Leserkreis gedachte Buch enthält keinerlei kritischen Kommentar.

<sup>83</sup> Burill, K.R.F.: The Nasreddin Hoca Stories. 1: An Early Ottoman Manuscript at the University of Groningen. In: *Archivum Ottomanicum* 2 (1970) 7-114; einzige spätere Publikation der Verfasserin zum Thema: ead.: Humour and the Persona of Nasreddin Hoca. In: I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri. Ankara 1990, 57-68. P.N. Boratav hat den Plan eines umfassenden Quellenwerkes von Nasreddin-Anekdoten aus allen handschriftlichen und gedruckten Quellen des orientalischen Raumes angekündigt: Nasreddin Hoca fıkraları için bir "kaynak kitap" tasarısı (Projekt eines 'Qu.werks' für die N.H.-Anekdoten). In: *Boğaziçi Üniversitesi Halkbilimi Yılığ* (1975) 39-45.

<sup>84</sup> Symptomatisch etwa: Karahasan, M.K.: Nasreddin Hoca'nın Tarihsel Kişiliği ve Mizahmm Etik ve Estetik, Toplumsal ve Eğitimsel Değer ve Önemi (Die historische Persönlichkeit Nasreddin Hocas und die ethische, ästhetische, soziale und erzieherische Bedeutung seines Humors). In: *Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*. Ankara 1990: 187-207; Topçu, S.: Nasreddin Hoca Fıkralarında Mizah Anlayışının Psikolojik ve Tasavvufi Kaynakları (Psychologische und mystische Quellen des Humors in den Anekdoten von Nasreddin Hoca). *ibid.* 343-353; Türkmen, F.: Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Söz ve Hareket Komığı, Hoca'ya Ait Fıkraların Ayırılması İçin Bir Metod Denemesi (Die Komik der Sprache und Handlung in den Anekdoten von Nasreddin Hoca. Versuch einer Methode zur Verifizierung der Authentizität von Hoca-Anekdoten). *ibid.* 361-369.

Arabische Publikationen zum Thema, die seit den 70er Jahren in wachsender Zahl vorliegen, haben für die Komparatistik wenig erbracht<sup>85</sup>. Sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit der Präsentation der Wesensart des arabischen humoristischen Materials, gelegentlich unter spezieller Berücksichtigung einzelner Autoren<sup>86</sup>, und kommen selten über einen deskriptiven Ansatz hinaus. Sie mögen bedeutsam sein etwa für Fragen der Mentalitätsforschung, sind ihrerseits aber oft mehr Dokument einer Kontinuität der inhaltlichen Ausrichtung, als daß sie von einer kritisch geprägten und historisch gewichteten Auseinandersetzung mit dem Material zeugen. Ausdrücklich ausgenommen von dieser Einschätzung seien die Abhandlungen des – auch Arabisch publizierenden – Joseph Sadan (Yūsuf Sādān), so vor allem sein Buch über die stereotype Figur des Lästigen (taqīl, pl. tuqalā<sup>87</sup>). Sadan verfügt sowohl über eine intime Kenntnis der originalsprachlichen mittelalterlichen Werke als auch der europäischsprachigen Sekundärliteratur. Darüber hinaus bemüht er sich, auch der nicht als 'klassisch' eingestuften arabischen Literatur seit dem 16. Jh. eine angemessene Würdigung zuteil werden zu lassen, und versucht damit, der Legitimation einer weitgehend vorherrschenden Nichtbeachtung der Literatur der osmanischen Epoche, die oft als Verfallsstufe verstanden wird, entgegenzuwirken<sup>88</sup>. Seine aufwendigen

<sup>85</sup> Auswahl in chronologischer Reihenfolge: Malā'ika, Š.: *Ḍawū l-fukāha fī t-tārīḫ* (Historische Witzbolde). Bagdad 1948; Ḍayf, Š.: *al-Fukāha fī Mišr* (Der Humor in Ägypten). Kairo 1958; Furayḥa, A.: *al-Fukāha 'inda l-'arab* (Der Humor bei den Arabern). Beirut 1962; al-Ḥūfī, A.: *al-Fukāha fī l-adab*. Uṣūlūhā wa-anwā'uhā (Der Humor in der Literatur. Seine Wurzeln und seine Arten). Kairo 1986/1966; id.: *al-Fukāha fī l-adab al-'arabī wa-ba'ḏu dallālātihā* (Der Humor in der Literatur und einige seiner Bedeutungen). (Ġāmi'at Umdurmān al-islāmīya. Muḥāḍarat al-mawsim aṭ-ṭaqāfī lil-'amm al-ġāmi'ī 1966/1967); Abū 'Isā, F.M.M.: *al-Fukāha fī l-adab al-'arabī*. Dirāsāt wa-waṭā'iq (Der Humor in der arabischen Literatur. Untersuchungen und Zeugnisse). Algiers 1390/1970; al-'Aṭarī, 'A.: *Adabunā aḍ-ḍāḥik* (Unsere lachende Literatur). Beirut 1970; Hatem, A.: *Aspects de l'humour arabe*. Genf 1970; al-Ḥalīlī, 'A.: *an-Nukta al-'arabīya wa-maḍāmīnuhā al-muḥtalifa* (Der arabische Witz und seine verschiedenen Inhalte). 'Akka 1979; Ḥaryūš, H.: *Adab al-fukāha al-andalusī* (Die andalusische humoristische Literatur). Yarmūk 1402/1982; Furayḥa, A.: *an-Nukta al-lubnānīya* (Der libanesischer Witz). Beirut 1988; vgl. ferner al-Gawharī, M.: *Maṣādir dirāsāt al-fūklūr al-'arabī* (Quellen zum Studium der arabischen Folklore). Kairo 1978: 595-605.

<sup>86</sup> z.B. 'Ubayd, A.: *Adab al-fukāha 'inda l-Ġāḥiḏ* (Humor bei al-Ġāḥiḏ). Kairo 1402/1982; 'Abdarrahmān, 'A.: *Adab al-fukāha 'inda l-'arab wa-Kitāb Ḥadā'iq al-azāḥir li-bn 'Ašim* (Der Humor bei den Arabern und das Kitāb Ḥadā'iq al-azāḥir von Ibn 'Ašim). In: *Awraq* 4 (1981) 19-34.

<sup>87</sup> Sādān, Y.: *al-Adab al-'arabī al-hāzil wa-nawādir aṭ-tuqalā'* (Die arabische humoristische Literatur und die Geschichten über Lästige). Tel Aviv 1983 (Dirāsāt wa-nuṣūṣ adabīya 5).

<sup>88</sup> Neuerdings vgl. hierzu z.B. Bosworth, C.E.: *Bahā' al-Dīn al-'Amīlī and His Literary Anthologies*. Manchester 1989; Rezension J. Stewart in *Studia Iranica* 19 (1990) 275-282.

Arbeiten mit unpubliziertem handschriftlichem Material können in gleichem Maße wie etwa Bassets Forschungen als Pionierarbeit bezeichnet werden.

Ähnliches wie für die arabischen Veröffentlichungen trifft im übrigen auf jüngere persische Publikationen zu. Bei ihnen handelt es sich meist um Anthologien aus bunt zusammengewürfelten Quellen, oft unter zusätzlicher Vermischung von bodenständigem Material mit solchem aus westlichen Quellen<sup>89</sup>. Während zum verwandten Thema der Satire in der persischen Dichtung vor kurzer Zeit eine grundlegende Abhandlung erschien<sup>90</sup>, ist mit der Aufarbeitung der humoristischen Kurzprosa – bis auf eine einführende Studie von ʿAlī Aṣḡar Ḥalabī<sup>91</sup> – weder in der inneriranischen noch in der iranistischen Forschung ernsthaft begonnen worden<sup>92</sup>.

Betrachtet man die allgemeinere westliche Forschungsliteratur, so hat es den Anschein, als habe Lidzbarskis Feststellung, die arabische humoristische Kurzprosa sei "in Europa außerhalb orientalistischer Kreise fast ganz unbekannt"<sup>93</sup> wenig an Aktualität eingebüßt. Es ist schon blamabel, wenn eine Einführung mit grundlegendem Anspruch wie Heinz Grothes Bändchen »Anekdote« für den arabischen Raum, der immerhin nicht "vergessen werden

<sup>89</sup> Soruṣ, A.: Maǧmuʿe-ye laṭāʿef (Sammelband von Anekdoten). Teheran 1334/1955; Bāqerzāde "Boqāʿ": Laṭifehā. Šāmel-e 1001 mouduʿ [...] (Anekdoten. Enthaltend 1001 Themen [...]). Teheran <sup>2</sup>1361/1982; Fardād, M.: Gaṅḡine-ye laṭāʿef (Schatzkammer der Anekdoten). ed. M.Ī. Tasbiḥi. Teheran 1363/1984.

<sup>90</sup> Javadi, H.: Satire in Persian Literature. London/Toronto 1988; siehe auch die vorherigen Veröffentlichungen desselben Verfassers: Ğavadi, H.: Ṭanz va-enteqād dar dāstānhā-ye heyvānāt (Satire und Kritik in Tiergeschichten). In: Ketāb-e Alef-Bāʿ 4 (1353/1974) 1-22; id.: Ṭanz va-enteqād-e eǧtemāʿi dar adabiyāt-e fārsi piš az Mašrutiyat (Satire und Gesellschaftskritik in der persischen Literatur vor der konstitutionellen Periode). In: Āyande 7 (1360/1981) 335-343, 661-668, 809-815; Maḏhab va ṭanz (Religion und Satire). Berkeley 1360/1981; allgemein siehe auch Sprachman, P.: Persian Satire, Parody and Burlesque. In: Yarshater, E. (ed.): Persian Literature. New York 1988: 226-248.

<sup>91</sup> Iḥlabī, ʿA.A.: Moqaddameʿi bar ṭanz va šuḥ-e ṭabʿi dar Iran (Einführung zu Humor und Satire in Iran). Teheran 1364/1985; siehe auch die (unveröffentlichte) Ph.D. Dissertation desselben Autors: Halabī, A.A.: The Development of Humour and Satire in Persia with Special Reference to ʿUbaid Zākāni. Edinburgh 1980.

<sup>92</sup> Auswahl von Studien zu unterschiedlichen Aspekten (chronologisch): Hasan, H.: Persian Wit and Repartee. In: Visvabharati Quarterly N.S. 8 (1942-43) 157-169, 25 (1960) 130-143; Vahman, F.: Dāstānhā-ye ablahān (Geschichten von Dummen). In: Soḡan 9 (1348/1969) 755-765, 897-911; Friedl, E.: Boir AhmadMockery: A Research Note. In: Iranian Studies 10 (1977) 281-286; Farzan, M.: Another Way of Laughter. A Collection of Sufi Humor. New York 1973 (unkritisch); Radhayrapetian, J.: Political Humor: Its Function and Significance in the Iranian Revolution. In: Folklore and Mythology Studies 7 (1983) 24-39; Bromberger, C.: Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. In: Cahiers de Littérature Orale 20 (1986) 73-99.

<sup>93</sup> Lidzbarski, Desideratum 300.

darf<sup>94</sup>, als Autorität einzig und allein die zwar sachkundige, aber doch zu sehr überblicksartige Einleitung zum entsprechenden Kapitel aus einer Sammlung »Anekdoten der Weltliteratur« zu zitieren weiß<sup>95</sup>. Nebenbei sei korrigiert, daß die von Grothe erwähnten und hier gleichfalls im Interessensbereich liegenden Publikationen von Francis Gladwin (1801), Georg Rosen (1843) und Johannes Hertel (1922), wie im übrigen gleichfalls diejenigen von Georg Heyne (1914) sowie weitgehend Georg L. Leszczyński (1918), verschiedene Fassungen ein und desselben persischen Büchleins, nämlich der bereits erwähnten »Ḥekāyāt-e laṭīf«, übersetzen<sup>96</sup>; dies wird später zu behandeln sein. Erich Straßner, Autor des Bandes »Schwank« in derselben Reihe grundlegender Einführungen, erwähnt zumindest alle wichtigen Publikationen zur arabischen humoristischen Kurzprosa<sup>97</sup>. Befremdlicher Weise widmet er aber der arabischen Überlieferung keinen eigenen Abschnitt – im Gegensatz zu den Überlieferungen Ägyptens, Israels, Indiens und Griechenlands, die er kurz skizziert. Dies angesichts der auch Grothe zugänglichen Tatsache, daß die arabische Literatur – abgesehen von der chinesischen<sup>98</sup> – das wohl größte mittelalterliche Korpus humoristischer Kurzprosa weltweit aufzuweisen hat.

Autoren aus anderen Bereichen weisen oft kaum mehr Sachkenntnis auf und treten dem Gegenstand häufig mit unkritischer, gelegentlich schon euphorisch zu nennender Sympathie gegenüber. Der Anglist John Wardroper z.B. hat prinzipiell nicht Unrecht, wenn er von einem "ancient and constantly refreshed Mediterranean joke pool, from which Western Europe drew what appealed to it"<sup>99</sup> spricht; nur muß es Außenstehenden schwer fallen, eine solch weitreichende Einschätzung einzig vermittelt des von ihm angeführten Verweises auf die »Disciplina clericalis« nachzuvollziehen. Ähnlich enthu-

<sup>94</sup> Grothe, H.: Anekdote. (Sammlung Metzler 101) Stuttgart <sup>2</sup>1984, 70-71, Zitat 70.

<sup>95</sup> Hindermann, F. (ed.): Anekdoten der Weltliteratur. Zürich 1980, 93-95.

<sup>96</sup> Gladwin, F.: The Persian Moonshee. London 1801 (Erstausgabe der Texte 1795); Rosen, F.A.: Elementa persica. ed. G.Rosen. Leipzig 1843; Hertel, J.: Zweiundneunzig Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien. Aus dem Persischen übersetzt. Leipzig 1922; Heyne, A.: Geschichten und Schwänke aus dem Orient. Aus dem Persischen übersetzt. Dresden/Leipzig 1914; Leszczyński, G.L.: "Hikayat". Persische Schnurren. Berlin 1918.

<sup>97</sup> Straßner, E.: Schwank. (Sammlung Metzler 77) Stuttgart <sup>2</sup>1978, 20-21.

<sup>98</sup> Eichhorn, W.: Die älteste Sammlung chinesischer Witze. Eine Studie zur Literatur- und Kulturgeschichte des 2ten und 3ten Jahrhunderts. In: ZDMG 94 (1940) 34-58; Übersicht über die älteren chinesischen Quellen bei Levy, H.: Chinese Sex Jokes in Traditional Times. (Asian Folklore and Social Life Monographs 58) Taipei 1974, 304-326. In Vorbereitung befindet sich eine Darstellung zum chinesischen Witz von C. Harbsmeier (Oslo): The Joke in Chinese History (preliminary version 1984); siehe auch id.: Humor in Ancient Chinese Philosophy. In: Philosophy East and West 39 (1989) 289-309.

<sup>99</sup> Wardroper, J.: Jest upon Jest. A Selection from the Jestbooks and Collections of Merry Tales Published from the Reign of Richard III to George III. London 1970, 16.

siastisch äußert sich Gershon Legman, der in seiner umfassenden Darstellung zum sogenannten 'unanständigen' Witz des öfteren auf eine 'Levantine connection' Bezug nimmt<sup>100</sup>. Legmans Postulat einer "transmission of the extraordinary erotic stories of Ancient Greece to the Arab world, and from the Arab world to Spain, Italy, and the rest of Europe"<sup>101</sup> trifft aus seiner Sicht allgemein für einen Großteil des in Europa verbreiteten humoristischen Erzählgutes zu: "That is the main bridge for western European folktales and jokes, and any such tale or joke that can be traced at all will generally be found to follow backward this same itinerary: through France, to Italy (and Spain), and thence to the Levant."<sup>102</sup> Dabei basiert Legmans Urteil unter anderem auf der von ihm als "truly remarkable collection"<sup>103</sup> bezeichneten Sammlung »Histoires arabes«<sup>104</sup>, die auf weite Strecken den Eindruck eines populär gestalteten Plagiats von Bassets wenige Jahre zuvor, auffälligerweise gleichfalls in französischer Sprache publizierter fundierter Anthologie erweckt.

Demgegenüber nimmt sich ein dezenteres Urteil wie dasjenige des Volkskundlers Leopold Schmidt akzeptabel aus, der in den einleitenden Worten zur Präsentation seiner Abhandlungen zum Schwank bemerkt: "Der unfassbar breite Strom der orientalischen Motive hat auch gerade damals, zur Zeit der ottomanischen Besetzung Italiens, zu fließen begonnen. Seine Verbreitung und Vertiefung durch die Kreuzzüge vermag man sich kaum vorzustellen."<sup>105</sup> Hiermit spricht Schmidt in geraffter Form einige der zentralen Übermittlungsmomente humoristischen Erzählgutes an, die weiter unten zu behandeln sein werden. Abschließend erwähnt sei noch die kurze Passage zu "Schwank und Witz" in dem von Otto Spies verfaßten Abriß "Arabisch-Islamische Erzählstoffe" (1977) im ersten Band der »Enzyklopädie des Märchens«<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Legman, G.: No Laughing Matter. An Analysis of Sexual Humor 1-2. Bloomington 1982 (Nachdr. der Ausg. New York 1968/1975, ursprünglich unter dem Titel Rationale of the Dirty Joke), z.B. Band 1/25, 189, 712.

<sup>101</sup> *ibid.* 1/26.

<sup>102</sup> *ibid.* 1/25.

<sup>103</sup> *ibid.*

<sup>104</sup> Khati Cheglou (Pseudonym): Histoires Arabes. (Bibliothèque du Bon Vivant) Paris 1927. Das Buch ist extrem selten, noch nicht einmal die Pariser Bibliothèque Nationale besitzt es. Das einzige nachweisbare Exemplar wurde mir freundlicherweise von der San Francisco Public Library in Kopie zur Verfügung gestellt. Bibliographischer Nachweis in: Catalog of the Schmulowitz Collection of Wit and Humor (SCOWAH). San Francisco 1962, 290 (dort fehlerhaft als Cheglon, Khati).

<sup>105</sup> Schmidt, L.: Die Volkserzählung. Berlin 1963, 302.

<sup>106</sup> Spies, O.: Arabisch-Islamische Erzählstoffe. In: EM 1 (1979) 685-718, hier 702-704.

Spies, ein vorzüglicher Kenner der Materie<sup>107</sup>, skizziert in der gebotenen Kürze alles Wesentliche. Besonders dankenswert ist dabei die Auflistung von arabischen Werken des 9.-17. Jh., deren Berücksichtigung für das Thema zentrale Bedeutung hat<sup>108</sup>. Es fällt auf, daß für keinen einzigen der dort angeführten Autoren nach Maßgabe der revidierten Fassung der Stichwortliste der »Enzyklopädie des Märchens« (1985) ein eigener Artikel vorgesehen war<sup>109</sup> – wengleich zumindest die wirkungsgeschichtlich wichtigen Autoren Ibn al-Ġawzī und al-Ibšīhī mittlerweile mit eigenen Artikeln vertreten sind<sup>110</sup>. Dieses Dilemma ist nach wie vor kennzeichnend für die allgemein verbreitete Einschätzung der Rolle der arabischen Literatur im internationalen Kontext. Es gipfelt darin, daß ein solch zentraler Autor wie Ibn al-Ġawzī, dessen literarische Werke eine ganze Reihe von Frühbelegen für das europäische humoristische Erzählgut<sup>111</sup> aufweisen, in kaum einem allgemeinen Nachschlagewerk gewürdigt wird, noch nicht einmal etwa in der nach Autoren geordneten Neuauflage von »Kindlers Literatur Lexikon«<sup>112</sup>.

Der vorangegangene Überblick verdeutlicht, daß von einer Durchdringung des Gegenstandes der orientalischen, speziell der arabischen humoristischen Kurzprosa nach dem bisherigen Forschungsstand nicht die Rede sein kann. Bestenfalls das Feld ist abgesteckt. Das zu bearbeitende Material ist bekannt, aber die zu bewältigenden Aufgaben sind noch nicht in Angriff genommen worden. Bevor dies in der folgenden Darstellung versucht wird, sind in einem zweiten einleitenden Kapitel zunächst eine Reihe von Definitionen und Zielsetzungen anzusprechen, deren Klärung den Boden für die weitere Erforschung der arabischen humoristischen Kurzprosa bereitet.

<sup>107</sup> id.: Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Walldorf 1952.

<sup>108</sup> Zu korrigieren: Das Buch des Ibn al-Ġawzī zu Dummen heißt Aḥbār al-Iḥmāqā (nicht ḥumqā<sup>3</sup> oder korrekterweise ḥumaqā<sup>3</sup>); Šākīr al-Baṭlūnī, dessen Todesjahr von Spies nach Brockelmann, GAL S 2/13 mit 1473 angegeben wird, lebte nach der Korrektur in GAL S 2/758, 12 in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Nach wie vor brauchbar ist auch Heller, B.: Arabische Motive in deutschen Märchen und Märchendichtungen. In: Handwörterbuch des deutschen Märchens 2. Berlin 1940: 93-108.

<sup>109</sup> Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Stichwortliste. Stand 1985. Berlin/New York o.J. Der einzige dort aufgeführte arabische Autor ist ad-Damīrī; siehe Spies, O./Ranke, K.: Damīrī. In: EM 1 (1977) 219-223.

<sup>110</sup> Marzolph, U.: Ibn al-Ġawzī. In: EM 7, 1 (1991) 1-6; id.: Ibšīhī. *ibid.*, 6-10.

<sup>111</sup> id.: 'Erlaubter Zeitvertreib'. Die Anekdotensammlungen des Ibn al-Ġawzī. In: Fabula 32 (1991) 165-180.

<sup>112</sup> Negativanzeige: Kindlers Neues Literatur Lexikon. ed. W. Jens. Band 8. München 1990.

## AL-ADAB AL-HÄZIL

### Definitionen und Zielsetzungen zur Erschließung der arabischen humoristischen Kurzprosa

In der gesamten Darstellung wird weitestgehend konsequent der Terminus 'humoristische Kurzprosa' angewandt. Dies geschieht unter einer zweifachen Prämisse:

Zum einen wird es grundsätzlich als ratsam angesehen, die Thematik nicht von vornherein durch Anwendung allzu konkret gefaßter und mit relativ klaren Konnotationen belegter Gattungsbegriffe einzugrenzen. Der als übergreifender Terminus gewählte Begriff der humoristischen Kurzprosa soll einer solchen Einengung vorbeugen. Er wird zuvorderst aus dem Bemühen heraus verwendet, dem Selbstverständnis des untersuchten Materials entgegenzukommen, das bei einer Anwendung des traditionellen Gattungskanons der europäischen Literaturwissenschaften oft zu heterogen wäre, um als Einheit gesehen werden zu können. Da die gesichteten Werke sich aber hinsichtlich ihres Materials eindeutig als Einheit verstehen, war es angebracht, einen Terminus zu benutzen, der dies widerspiegelt.

Als zweite grundlegende Voraussetzung gilt die Gewißheit, daß sich die aus der europäischen, speziell der germanistischen Literaturwissenschaft erwachsene Terminologie nicht ohne weiteres auf einen anderen kulturellen Kontext übertragen läßt. Hat schon die germanistische Literaturwissenschaft gewisse Schwierigkeiten, etwa exakt zu definieren, wo der Schwank endet und der Witz beginnt<sup>1</sup>, so darf hier kein Versuch der Definition verschiedener Gattungen humoristischer Kurzprosa für den Bereich der mittelalterlichen arabischen Literatur erwartet werden. Die innerarabische historische und zeitgenössische Terminologie ist zu uneinheitlich und zu wenig exakt faßbar, als daß sie im Sinne der Definition einer Gattung Verwendung finden könnte. Alle auftretenden Termini leben zwar von semantischen Konnotationen, die auf den humoristischen Bereich abzielen, sie sind aber nie im Sinn einer konkreten Definition oder Abgrenzung zu verstehen<sup>2</sup>. So führt <sup>c</sup>Abdel-<sup>c</sup>Aziz <sup>c</sup>Abdel-Meguid, der die Terminologie zum Bereich 'Erzählung, Geschichte' zusammengestellt hat, unter anderem den Begriff der 'nādīra' an, die er als "a

---

<sup>1</sup> Bebermeyer, G.: Schwank (epischer). In: *Realexikon der deutschen Literaturgeschichte* 3. Berlin/New York <sup>2</sup>1977, 688-708; Renner, K.N.: Witz. *ibid.* 4 (1984) 919-930.

<sup>2</sup> Fährdrich, H.E.: *Man and Men in Ibn Khallikān. A Literary Approach to the Wafayāt al-a'yān*. Diss. Los Angeles 1972, 39-50; Malti-Douglas 17-21.

short, witty, subtle, and amusing anecdote"<sup>3</sup> definiert. Das zugrundeliegende Bedeutungsfeld der Wurzel NDR hat hier den Inhalt 'selten, ungewöhnlich, außergewöhnlich'; eine 'nādira' wäre also zuerst eine Erzählung über eine seltene und außergewöhnliche Begebenheit, die nicht zwangsläufig humoristisch sein muß, es durch eine gewisse terminologische Verengung aber de facto oft ist. Ähnlich verhält es sich bei Begriffen wie 'laṭīfa' (Bedeutungsfeld der Wurzel LTF: 'fein, elegant, geistvoll'; insofern auch 'prägnant, pointiert') oder 'mulḥa' (MLH: 'salzig', d.h. 'angenehm', auch 'witzig'). Termini mit konkreten humoristischen Konnotationen wie 'fukāha' (FKH: 'heiter, fröhlich, lustig, humorvoll') oder 'muḍḥika' (DḤK: 'lachen') sind relativ junge Prägungen und haben für das mittelalterliche Material keine immanente Bedeutung. Insofern verwendet die orientalistische Forschung in jüngerer Zeit nicht ohne guten Grund den allgemein gehaltenen Gattungsbegriff des 'ḥabar', wörtlich 'Nachricht', für jegliche Art der kürzeren Prosaerzählung<sup>4</sup>. Ḥabar bezeichnet zunächst historische Texte ebenso wie fiktive, seriöse ebenso wie humoristische. Zwar besitzt der Terminus eine gewisse Tendenz zum ernsthaften Bereich (ḤBR: 'erfahren [haben], kennen'), er ist aber in den mittelalterlichen Quellen zumindest so flexibel, daß Ibn al-Ġawzī ihn als Oberbegriff in den Titeln der drei von ihm verfaßten Sammlungen teils eindeutig humoristischer Texte – »Aḥbār al-Adkiyā«, »Aḥbār al-Ḥamqā«, »Aḥbār az-Zirāf« – verankern konnte. Im vorliegenden Kontext ist der umfassende Terminus ḥabar wenig geeignet. In Anlehnung an die bestehende Terminologie könnte man immerhin sagen, daß der Begriff humoristische Kurzprosa einen humoristisch akzentuierten ḥabar impliziert. Der unter anderem von Yūsuf Sādān benutzte arabische Terminus 'al-adab al-hāzil' trifft diesen Sinn relativ genau, zielt darüber hinaus in Anbetracht der weitgespannten Bedeutung des Wortes 'adab'<sup>5</sup> aber eher auf einen Gattungsbegriff für literarische Werke als die Charakteristik einer Textgattung.

Wenn der neu geprägte Terminus im Vordergrund steht, so bedeutet das allerdings nicht, daß er ausschließlich Verwendung findet. Eine gewisse Abwechslung des sprachlichen Ausdrucks erfordert im folgenden die Benut-

<sup>3</sup> °Abdel-Meguid, °A.: A Survey of the Terms Used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'. In: Islamic Quarterly 1 (1954) 195-204, Zitat 202; vgl. auch id.: The Modern Arabic Short Story. Its Emergence, Development and Form. Kairo o.J, 11-27.

<sup>4</sup> Leder 7 f.; Yousef, M.A.: Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abī °Awn. Ein Werk der klassisch-arabischen Adab-Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse. Berlin 1988, 80-102.

<sup>5</sup> Bonebakker, S.A.: Early Arabic Literature and the Term adab. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984) 389-421; Pellat, C.: Adab. In: Encyclopædia Iranica 1. London/New York 1985, 439-444; Malti-Douglas 7-16.

zung vertrauter Termini wie Anekdote, Schwank oder Witz. Diese sind jedoch meist nicht als Bezug auf konkret umreißbare Gattungen zu verstehen. Gleichwohl steht das Bemühen im Vordergrund, keine allzu krassen Gegensätze zu den terminologischen Gepflogenheiten der europäischen Literaturwissenschaften entstehen zu lassen; d.h. als 'Anekdote' wird meist eine humoristische Kurzerzählung bezeichnet, die eine (vorgeblich) historische Situation darstellt und/oder einen historischen bzw. pseudo-historischen Protagonisten besitzt; der 'Schwank', verstanden als volkssprachliche Variante der lateinischen 'Fazetie', wird aufgefaßt als charakterisiert durch eine Hinwendung zur, oft derben, Handlung, während dem 'Witz' ein Minimum an Handlung genügt und er in seiner kürzesten Form – wie auch die Anekdote – oft einem in einer besonderen Situation hervorgebrachten Ausspruch, dem 'Apothegma' nahekommt.

Der als allgemein gehaltener Oberbegriff verstandene Terminus 'humoristische Kurzprosa' bedarf hinsichtlich des verwendeten Eigenschaftswortes einer ausführlichen Erläuterung. Dieses basiert zunächst einmal auf einem sehr weit gefaßten Verständnis von 'Humor' als derjenigen psychischen Disposition, die es dem Individuum ermöglicht, Konflikte prägnant darzustellen und die prägnante Darstellung von Konflikten zu würdigen<sup>6</sup>. 'Humoristisch' als dazugehöriges Adjektiv soll zum Ausdruck bringen, daß der Besitz von Humor sowie die Fähigkeit zu seiner Anwendung Grundvoraussetzungen zum Umgang mit dem betreffenden Sachverhalt darstellen. Im vorliegenden Zusammenhang charakterisiert das Adjektiv diejenigen literarischen Erzeugnisse, deren Rezeption normalerweise die Existenz der Grunddisposition Humor voraussetzt sowie mit der Fähigkeit einer Umsetzung von Humor in eine angemessene Handlung verbunden ist. Das bedeutet nicht zwangsläufig, daß die so charakterisierten Texte gleichzeitig auch komisch sein müssen. Einem Rezipienten aus dem westlichen Kulturkreis des 20. Jh.s werden im Gegenteil die im Materialteil angeführten Texte nur selten als so komisch erscheinen, daß er darüber lachen kann oder will. Das liegt zum einen daran, daß nur wenige der Texte den durch kulturell spezifische Erfahrungen geprägten Erfordernissen des zeitgenössischen Publikums einer westlichen Industriegesellschaft so sehr entsprechen, daß sie in der Lage wären, eine solche Reaktion hervorzurufen; selbst ein geschulter Blick vermag die

---

<sup>6</sup> Dieses Verständnis von Humor steht im wesentlichen in Einklang mit den gängigen literaturwissenschaftlichen und volkscundlichen Definitionen; s. hierzu Röhrich, Witz; Feinberg, L.: *The Secret of Humor*. Amsterdam 1978 (205: "The secret of humor is playful aggression"). Die allgemein grundlegende Literatur hierzu ist angeführt bei Wehse, R.: Humor. In: EM 6 (1990) 1312-1317.

humoristischen Implikationen mancher Texte auf Anhieb oft nicht zu erkennen. Zum anderen ist Komik nur eines der möglichen Charakteristika des Materials, das hier als humoristische Kurzprosa verstanden wird.

Ebenso wie die prägnante Darstellung von Konflikten nicht zwangsläufig komisch sein muß, beinhaltet die grundsätzliche Fähigkeit, die prägnante Darstellung von Konflikten zu würdigen, nicht unbedingt, daß diese Würdigung durch Lachen erfolgen muß bzw. daß die Fähigkeit zum Einsatz von Lachen in jedem Fall zur Anwendung gelangt. Das Spektrum denkbarer Reaktionen eines Rezipienten humoristischer Kurzprosa ist wesentlich breiter. Die Lösung der einem humoristischen Konflikt innewohnenden Spannung setzt als Minimalerfordernis eine Art wohlwollender Anerkennung voraus, die sich in einer Vielzahl differenzierter Verhaltensweisen äußern kann, etwa von einem verwunderten Kopfschütteln über ein zustimmendes Nicken bis hin zu einem enthusiastisch geäußerten Beifall. Lachen ist ebenso subjektiv wie jede andere Reaktion, die nicht nur von der Vorgabe bestimmter Texte abhängig ist, sondern von einer ganzen Reihe anderer Faktoren, unter denen die allgemeine und momentane psychische Verfassung des Rezipienten einen zentralen Stellenwert einnimmt. Lachen trägt gegenüber anderen Reaktionen nach der gängigen Definition dazu bei, einen aufgestauten Konflikt befreiend zu lösen. Es darf aber bezweifelt werden, ob das humoristische Material der arabischen adab-Literatur ausschließlich oder zumindest ursächlich einen auf den Rezipienten emotionell übertragbaren Konflikt und dessen humoristische Auflösung intendiert. Vielmehr steht oft die Kunst des geschliffenen Wortes im Mittelpunkt. Die mit der Pointe verbundene überraschende Wendung des Geschehens ist gelegentlich sekundär, die pointierte Formulierung des Geschehens besitzt nicht selten eine größere Wertigkeit als das Geschehen selbst. So ist das gemeinsame Kriterium, das möglichst alle hier berücksichtigten Texte 'humoristischer Kurzprosa' erfüllen sollen, dasjenige, daß der Leser oder Hörer gefordert ist, das Verständnis des jeweiligen Textes vermittels Anwendung der ihm individuell eigenen Grunddisposition Humor zu bewerkstelligen, und dies normalerweise auch tut.

Auch in den Fällen, in denen Lachen als Reaktion in Frage kommt, darf nicht übersehen werden, daß jede Reaktion nur unter Berücksichtigung aller offensichtlichen und immanenten Kulturkonstanten angemessen imaginiert werden kann, wobei sich diese im übrigen primär aus dem jeweiligen zeitlichen und räumlichen Kontext herzuleiten haben. Im Falle von Material aus der mittelalterlichen arabischen adab-Literatur bedeutet dies, daß sich die Frage einer möglichen oder angemessenen Reaktion an den Gegebenheiten der mittelalterlichen arabisch-islamischen Welt zu orientieren hat. Dort wird Lachen ebenso wie das gesamte humoristische Umfeld ausgesprochen ambi-

valent beurteilt. Eine eher puristische Sichtweise betrachtet lautes Lachen als unziemliches Verhalten und zollt den ernsthaften Asketen und humorlosen Tyrannen der islamischen Geschichte, von denen gelegentlich kolportiert wird, sie hätten nur ein einziges Mal in ihrem Leben gelacht, unterschwelligem Respekt<sup>7</sup>. So erzählt ʿAmr b. ʿUbayd von al-Ḥasan al-Baṣrī, er habe ihn nur ein einziges Mal in seinem Leben lachen sehen<sup>8</sup>; von al-Ḥaḡḡāḡ heißt es stereotyp, er habe 'weder im Ernst noch im Scherz' gelacht<sup>9</sup>. Dem steht die ausgesprochen lebensbejahende Haltung des Propheten Mohammed gegenüber, dessen Freude an harmlosen Scherzen von vielen Autoren im Sinne einer Rechtfertigung angeführt wird; von ihm heißt es, daß er zu lachen pflegte 'bis seine Backenzähne sichtbar wurden'<sup>10</sup>. Darüber hinaus ist in späterer Zeit das abschließende Lachen des Zuhörers oft integraler Bestandteil humoristischer Erzählungen, und es gipfelt in einer Vielzahl stereotyper Beschreibungen exzessiven Lachens wie: er lachte 'ḥattā stalqā (ʿalā zahrih)'/'bis er auf den Rücken fiel'<sup>11</sup>, 'ḥattā kāda yasquṭu ʿan zahri dābbathi'/'bis er fast vom Rücken seines Pferdes fiel'<sup>12</sup>, 'ḥattā kāda yuḡṣā ʿalayh'/'bis er fast ohnmächtig wurde'<sup>13</sup>, 'ḥattā faḥaṣa bi-riḡlayhi (al-ard)'/'bis er mit seinen Beinen den Boden aufgrub'<sup>14</sup>, 'ḥattā kāda yabūlu fī ṭawbihi'/'bis er sich fast in die Hose pißte'<sup>15</sup>.

Der substantivische Bestandteil des verwendeten Oberbegriffes bietet weniger terminologische Schwierigkeiten. Er besagt zum einen, daß schwerpunktmäßig kurze Texte in Betracht kommen. Kurz bedeutet im konkreten Fall meist, daß die Texte wenige Zeilen umfassen, oft nur eine einzige Zeile, und daß sie extrem selten länger als etwa 10-15 Zeilen in Manuskript oder Druck sind. Es kann zwar im Verlauf der schriftlichen Überlieferung eines Textes zu unterschiedlich langen Ausgestaltungen kommen, so daß auch längere Formulierungen eines an anderer Stelle kurzen Textes berücksichtigt

<sup>7</sup> vgl. Mot. F 591: *Person who never laughs*.

<sup>8</sup> 1144 Rabʿ 2/674/-3 = 15Jh Mustatraf 1/390/6 = Ü Rat 1/557/8.

<sup>9</sup> 889 ʿUyün 2/50/15, 2/160/10; 1015 Ğamʿ 85/1; 1030 Naṭr 7/242/5.

<sup>10</sup> Sellheim, R.: *Das Lächeln des Propheten*. In: *Festschrift A. Jensen*. München 1964: 621-630.

<sup>11</sup> Fāhndrich, Abū Dulāma 43 f.; 868 Bigāl 34/5; 889 ʿUyün 3/204/14 (ar-Rašīd); 940 ʿIqd 3/497/19 (ar-Rašīd), 4/40/5 (Hišām b. ʿAbdalmalik); 10Jh Maḥāsin Bayhaqī 505/5 (Abū l-ʿAbbās); 1015 Ğamʿ 122/-6 (al-Mutawakkil); 1023 Imtāʿ 2/204/8; 1201 Ḥamqā 140/2 (al-Mahdī), 144/6 (ar-Rašīd); 15Jh Mustatraf 2/514/16 (Maʿn b. Zāʿida).

<sup>12</sup> 940 ʿIqd 3/431/5 (Mālik b. Ṭawq).

<sup>13</sup> 1000 Ğalīs 3/15/6 (al-Maʿmūn); 1030 Naṭr 4/251/4 (al-Muktafi).

<sup>14</sup> 889 ʿUyün 1/171/15, 1/320/3 (ʿAbdalmalik); 10Jh Maḥāsin Bayhaqī 494/1 (al-Maʿmūn); 1108 Muḥādarāt 4/424/-7 (al-Maʿmūn); 1201 Zīrāf 84/-2 (Mūsā b. ʿĪsā); 15Jh Mustatraf 2/516/-6 (ar-Rašīd).

<sup>15</sup> 889 ʿUyün 1/71/2 (Abū l-Baydāʿ; 1.Pers.sing.); 1201 Ḥamqā 135/2 (anonym).

werden müssen, tendenziell gilt das Interesse aber eher kürzeren als längeren Texten. Sehr lange zusammenhängende narrative Darstellungen kennt die mittelalterliche arabische Literatur nur in Form der Volksromane oder der komplex strukturierten Geschichten, wie sie etwa in den Erzählungen aus »Tausendundeinenacht« vertreten sind; sie liegen – sofern sie nicht ihrerseits kleinere, in sich geschlossene humoristische Einheiten enthalten – außerhalb des intendierten Untersuchungsfeldes.

Humoristische Tendenzen können sich in unterschiedlichen literarischen Formen äußern. Insofern schien zum anderen die Beschränkung auf Erzählungen in Prosa notwendig, um das weite und völlig anders geartete Gebiet der humoristischen Dichtung auszugrenzen<sup>16</sup>. Die im Material berücksichtigten Erzählungen, besonders diejenigen um Dichter wie etwa den als Witzbold bekannten Abū Dulāma<sup>17</sup>, enthalten zwar gelegentlich auch poetisches Material; es ist jedoch nie substantieller Bestandteil der Erzählung, viel weniger noch der Pointe. Erzählungen, in denen dies der Fall ist, wurden nicht berücksichtigt, da sonst konsequenterweise der Bereich der alt-arabischen und frühislamischen Dichtung hätte erschlossen werden müssen.

Im übrigen muß man sich vergegenwärtigen, daß die hier geprägte Begrifflichkeit den – nachträglich erarbeiteten – theoretischen Unterbau einer pragmatischen Definition darstellt, die sich an den inhaltlichen Vorgaben der internationalen Verzeichnisse der Erzählforschung orientiert. Richtlinien waren hierbei die Gruppe *Jokes and Anecdotes* (AaTh 1200-1999) des Typenregisters sowie die Kategorien J: *The Wise and the Foolish*, K: *Deceptions* und X: *Humor* des »Motiv-Index« von Stith Thompson. Berücksichtigt wurden also die Texte, die unter diesen Kategorien angeführt sind, bzw. solche, die analoge Inhalte oder Strukturen zu den dort angeführten aufweisen. Eine ursprünglich in Erwägung gezogene weitgehende Beschränkung auf Erzählungen, die bereits im »Motiv-Index« angeführt sind, war aus verschiedenen Gründen nicht sinnvoll. Abgesehen von den weiter unten angeführten praktischen Überlegungen wäre auch aus gewissermaßen 'ideologischer' Sicht die Gefahr zu groß gewesen, die anhand der Forschungslage vorgegebenen eurozentrischen Rahmenbedingungen festzuschreiben. Gleichwohl ermöglicht die praktizierte inhaltliche Orientierung an den komparatistischen Standardwerken am ehesten den internationalen Vergleich.

<sup>16</sup> Siehe z.B.: Sawa, G.D.: *Musical Humour in the Kitāb al-Aghānī*. In: *Logos Islamikos*. Festschrift G.M. Wickens. ed. R.M. Savory/D.A. Agius. Toronto 1984: 35-50.

<sup>17</sup> Ben Cheneb, M.: *Abū Dolāma. Poète bouffon de la cour des premiers califes abbassides*. (Diss.) Alger 1922.

Die oben ausgeführten terminologischen Differenzierungen sind aus der praktischen Arbeit am Material entstanden. Ursprünglich war das Projekt der Erschließung dieses Materials unter dem Titel "Motiv-Index der arabischen literarischen Anekdote" angekündigt mit der Zielsetzung, eine "möglichst umfassende motivmäßige Aufschlüsselung der in der arabischen schöngeistigen (*adab*-)Literatur angeführten Anekdoten"<sup>18</sup> zu erarbeiten. Das in der publizierten Ankündigung skizzierte Vorhaben ist im wesentlichen wie ursprünglich geplant durchgeführt und in der Erschließung des Materialbestandes 1989 abgeschlossen worden. Es hat allerdings einige Konkretisierungen und Modifikationen erfahren, die in der Frühphase der Bearbeitung noch nicht abschätzbar waren.

Dies betrifft zunächst den Oberbegriff, unter dem die Archivierung des Materials vorgenommen wurde. Aus den obigen Überlegungen zur Terminologie geht hervor, daß von dem im Arbeitstitel des Projektes genannten zu speziellen Begriff der literarischen Anekdote Abstand genommen werden mußte. Es ging von Anfang an nicht nur darum, Anekdoten um bestimmte historische oder pseudo-historische Personen aufzuarbeiten, sondern es sollte eine große Bandbreite an humoristischem Material erschlossen werden. Nachdem die gesamten Implikationen dieses Ansatzes offenbar geworden waren, wurde der für das Archiv bis heute gültige Arbeitstitel abgeändert in "Die humoristische Kurzprosa der (frühen) Abbasidenzeit"<sup>19</sup>. Die zeitliche Konkretisierung entspricht dabei der ursprünglich beabsichtigten Begrenzung: Die islamische Dynastie der Abbasiden (749-1258) erlebte sowohl den Beginn der arabischen Literatur als auch ihre Blütezeit; der Bruch in der literarischen Entwicklung war durch den Einfall der Mongolen ursächlich mit dem Ende der Dynastie verbunden. Die aus islamischer Perspektive erwachsene zeitliche Eingrenzung ist mit unterschiedlichem Hintergrund auch für die europäische Sichtweise von Bedeutung: Mit dem Einsetzen der Kreuzzüge (erster Kreuzzug 1096-1099) erweiterten sich die Möglichkeiten für einen intensiveren Kulturaustausch zwischen dem Orient und dem Okzident und somit für eine wechselseitige Beeinflussung beträchtlich. Wenn die Materialerfassung also zu einem Zeitpunkt etwa ein Jahrhundert nach dem Beginn der Kreuzzüge abgeschlossen wird, so kann davon ausgegangen werden, daß eine Beeinflussung der arabischen Überlieferung durch die mittelalterliche

---

<sup>18</sup> Marzolph, *Motif-Index \*3\** bzw. 275.

<sup>19</sup> So erwähnt bei Marzolph, U.: Arabische Witze als Quelle für die materielle Kultur der frühen Abbasidenzeit? In: XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge. ed. W. Diem/A. Falaturi. Stuttgart 1990: 283-298, hier 284.

europäische noch weitgehend auszuschließen ist, daß also primär autochthon arabisches Material erfaßt wird.

Die zweite wichtige Modifikation betrifft das untersuchte Textkorpus. Nachdem die ergiebigsten relevanten Werke der Abbasidenzeit weitgehend durchgearbeitet waren, stellte sich bei näherer Betrachtung einzelner späterer Werke des 15. und 17. Jh.s heraus, daß diese einerseits zwar "fast ausschließlich schon früher Belegtes neu arrangieren"<sup>20</sup>, andererseits aber für einen erheblichen Anteil der Traditionspermanenz arabischer humoristischer Kurzprosa bis in die jüngste Gegenwart hinein verantwortlich zeichnen. Um diesem Aspekt gerecht zu werden, durften sie nicht, wie ursprünglich beabsichtigt, unberücksichtigt bleiben. Nachdem so das 'Nachleben' des humoristischen Materials ins Blickfeld gerückt war, lag es nahe, diese Perspektive weiter auszuarbeiten. Daher wurden ausgewählte populäre arabische Veröffentlichungen des 19. und 20. Jh.s ebenso berücksichtigt wie mittelalterliche Werke und neuere Publikationen aus dem unmittelbar benachbarten persischen Kulturkreis und – soweit die unzureichende Forschungslage dies zuläßt – ansatzweise die rezente mündliche Überlieferung der Länder des islamischen Einflußbereiches.

Von der Frühphase des Projektes bis zu seinem vorläufigen Abschluß konstant blieb als begleitender Faktor der Blick auf potentielle Vergleiche mit dem in den europäischen Literaturen vertretenen Material. Um dieses weite Feld mit einiger Zuverlässigkeit abdecken zu können, wurden an erster Stelle die relevanten Typenverzeichnisse der vergleichenden Erzählforschung für den Bereich der Exempelliteratur<sup>21</sup>, der italienischen Novelle<sup>22</sup> und des spanischen Schelmenromans<sup>23</sup> durchgearbeitet; auch die Indices zu den Anekdoten im finnischen Erzählarchiv<sup>24</sup> und zu den estnischen antiklerikalen Schwänken<sup>25</sup> lieferten eine Anzahl von Parallelen. Darüber hinaus wurden die wirkungsgeschichtlich zentralen Schwanksammlungen von Poggio

---

<sup>20</sup> Marzolph, Motif-Index 276.

<sup>21</sup> Keller, J.E.: Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla. Knoxville, Tennessee 1949; Tubach, F.C.: Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (Folklore Fellows Communications 204). Helsinki 1969.

<sup>22</sup> Rotunda, D.P.: Motif-Index of the Italian Novella in Prose. Bloomington, Indiana 1942.

<sup>23</sup> Childers, J.W.: Tales from Spanish Picaresque Novels. A Motif-Index. Albany 1977; siehe auch id.: Motif-Index of the Cuentos of Juan Timoneda. Bloomington 1948.

<sup>24</sup> Rausmaa, P.-L.: A Catalogue of Anecdotes (NIF Publications 3). Turku 1973.

<sup>25</sup> Raudsep, L.: Antiklerikale estnische Schwänke. Typen- und Variantenverzeichnis. Tallinn 1969.

Bracciolini<sup>26</sup> und Johannes Pauli<sup>27</sup> ausgewertet; die umfassenden Kommentare dieser Editionen erschließen eine Fülle weiterer Quellen. Als besonders wertvoll erwies es sich, daß in der Abschlußphase des Projektes noch der systematische Zugang zu dem von Elfriede Moser(-Rath) erstellten Textarchiv der deutschen Schwankliteratur des 17./18. Jhs mit über 20 000 Texten gesichtet werden konnte<sup>28</sup>. Über diese grundlegenden Vergleichsmöglichkeiten hinaus fanden sich immer wieder vereinzelte Belege bei der Lektüre der diversen Primär- und Sekundärwerke zum Bereich der europäischen Schwank- und Witzliteratur.

Die Auswahl der zu exzerpierenden Werke war generell – wie schon die Auswahl der Texte – von pragmatischen Erwägungen bestimmt. Auch hier steht das Interesse am Stoff im Vordergrund, zu seinen Gunsten verlieren anders gewichtete theoretische Differenzierungen an Relevanz. So war es weder beabsichtigt, den Umgang bestimmter Autoren oder Werke mit dem Material zu untersuchen, noch etwa kontextorientierte Fragestellungen zu verfolgen oder gattungstypisch relevantes Material – das nicht unbedingt humoristischer Natur sein muß – auszuwerten. Vielmehr ging es im Verlauf des Projektes weitestgehend darum, das definitiv relativ klar einzugrenzende humoristische Material aus denjenigen Werken zu extrahieren, die es in möglichst konzentrierter Form enthalten. Allgemein standen zunächst diejenigen Werke der adab-Literatur, der arabischen 'belles-lettres', im Mittelpunkt, die im weitesten Sinn als der Unterhaltungsliteratur angehörig gewertet werden können. Als Ausgangspunkt dienten dabei die Bücher, die den bis dato vorliegenden Übersetzungen und Untersuchungen, etwa von Weisweiler, Kabbani oder Rosenthal zugrunde liegen. Anhand dieses ersten Zugangs wurden bei einer bibliographischen Sichtung weitere potentiell interessante Werke erschlossen, bis sich ein Korpus herausbildete, das etwa 30 Werke des 9.-12. Jhs umfaßte.

---

<sup>26</sup> Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Bracciolini. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von A. Semerau. Lpz. 1905 (hiernach im folgenden zitiert); Die Facezien des Poggio Fiorentino. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von H. Floerke. Mit einem literaturhistorischen Anhang von A. Wesselski. München 1906.

<sup>27</sup> Pauli, J.: Schimpff und Ernst 1-2. ed. J. Bolte. Berlin 1924 (Nachdruck Hildesheim/New York 1972).

<sup>28</sup> Sowohl die archivierten Texte als auch die nach Themenbereichen und Schlagworten spezifizierte Systematik befinden sich jetzt in den Archiven der Enzyklopädie des Märchens, Göttingen.

Manche Leser werden sicher einige Werke aus dem Gebiet der mittelalterlichen arabischen Literatur vermissen, deren Auswertung sie erwartet hätten. Neben dem als Ganzes unberücksichtigt gebliebenen Bereich der Maqāmen-Literatur<sup>29</sup> wären hier etwa zu nennen: »Murūğ ad-dahab« von al-Masʿūdī (gest. 345/956), »al-Aḡānī« von Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 356/965), »Nišwār al-muḥāḍara« und »al-Farağ baʿd aš-šidda«<sup>30</sup> von at-Tanūḥī (gest. 384/994), »Mağmaʿ al-amṭāl« von al-Maydānī (gest. 518/1124)<sup>31</sup>, »at-Taḍkira« von Ibn Ḥamdūn (gest. 562/1167). Über die angeführten Titel hinaus wäre insbesondere auch der Aspekt der Vermittlung humoristischer Erzählstoffe in Werken anderer literarischer Kategorien beachtenswert. So war ursprünglich geplant, möglichst noch repräsentative Werke aus dem Bereich der biographischen Literatur auszuwerten, etwa »Wafayāt al-aʿyān« von Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282), »ʿUyūn at-tawārīḫ« und »Fawāt al-wafayāt« von al-Kutubī (gest. 764/1363) oder »al-Waḥī bil-wafayāt« von aš-Šafadī (gest. 764/1363). Auch an eine Berücksichtigung der historischen, geographischen, theologischen, philosophischen, mystischen bis hin zur mathematischen Literatur oder den Gnomologien<sup>32</sup> wäre zu denken. Die gesamte arabische literarische Produktion aller Gattungen ist mehr oder minder von kleinen narrativen Einheiten durchdrungen. Zuvörderst das geschichtliche Denken wird von einem Denken in Geschichten bestimmt<sup>33</sup>. Darüber hinaus werden auch in anderen Zusammenhängen immer wieder Erzählungen angeführt; bald stehen sie als Reflex der hauptsächlichen Intention im Vordergrund, bald dienen sie zur Absicherung der Argumentation und zur Illustrierung des Gedankenganges und bleiben mehr im Hintergrund. Daß diese Erzählungen auch humoristischen Inhalts sein können, wenngleich

<sup>29</sup> Zuletzt hierzu u.a. Malti-Douglas, F.: Maqāmāt and adab: "Al-Maqāma al-Maḍriyya" of al-Hamadhānī. In: Journal of the American Oriental Society 105 (1985) 247-258. Zur Verarbeitung von Anekdoten in der Maqāmen-Literatur s. demnächst auch Wild, S.: Die zehnte Maqāme des Ibn Nāqiyā. In: Festschrift E. Wagner (im Druck).

<sup>30</sup> siehe Wiener, A.: Die Farağ baʿd aš-šidda-Literatur. In: Der Islam 4 (1913) 270-298, 387-420; Schippers, A.: "Tales with a Good Ending" in Arabic Literature: Narrative Art and Theory of the Arabic World. In: Quaderni di Studi Arabi 4 (1986) 57-70.

<sup>31</sup> Zu dem als Ganzes weitgehend unberücksichtigt gebliebenen Gebiet der Sprichwörter-sammlungen s. Sellheim, R.: Maṭhal. In: EI<sup>2</sup> 6, 111-112 (1989) 815-825.

<sup>32</sup> Gutas, D.: Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. New Haven, Connecticut 1975; id.: Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope. In: Journal of the American Oriental Society 101 (1981) 49-86.

<sup>33</sup> Zum Sachverhalt aus europäischer Perspektive: Brückner, W.: Historien und Historie. In: id. (ed.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin 1974: 13-123; id.: Historie, Historienliteratur. In: EM 6 (1990) 1088-1091.

sie es oft nicht sind, liegt in der Natur der Sache. Insofern käme für eine Auswertung potentiell jedes arabische Werk in Betracht.

Die Frage, ob der zu treibende Aufwand in vertretbarem Verhältnis zu der zu erwartenden Ausbeute steht, muß jedoch ab einem gewissen Zeitpunkt aus praktischen Erwägungen negativ beantwortet werden. Dieser Zeitpunkt scheint mit der vorliegenden Auswahl erreicht. Das Textkorpus, auf dem die vorliegende Untersuchung basiert, ist keineswegs erschöpfend; das haben die vorangegangenen Hinweise verdeutlicht. Insofern werden auch die angesprochenen Aspekte und die aufgezeigten Ergebnisse nicht den Anspruch erfüllen können, endgültig zu sein: Jedes zusätzlich erschlossene Werk der arabischen Literatur kann potentiell neues humoristisches Material enthalten, das vielleicht die Überlieferungsgeschichte einer speziellen Erzählung entscheidend bereichert. Den weiterhin existierenden Desiderata steht jedoch hier zumindest ein Textkorpus gegenüber, das sowohl hinsichtlich der ausgewerteten Werke als auch in bezug auf die untersuchten Texte repräsentativ ist. Das Bewußtsein der Tatsache, daß auch das vorliegende Textkorpus keine abschließenden Resultate bieten kann, verbindet sich daher mit der Hoffnung, über eine allgemeine Darstellung der Position und Rolle der arabischen humoristischen Kurzprosa im internationalen Kontext hinaus die wesentlichen Züge des besonderen Beitrages der arabischen Literatur zur internationalen humoristischen Kultur aufzeigen zu können.

Um das Werkkorpus transparent zu machen, gibt die folgende Übersicht eine chronologische Abfolge (nach dem Todesjahr des Autors) derjenigen ergiebigen Werke, die systematisch ausgewertet wurden.

255/868	al-Bayān wat-tabyīn (al-Ġāhiz)
255/868	al-Qawl fi l-bigāl (al-Ġāhiz)
255/868	al-Buḥalā° (al-Ġāhiz)
255/868	Mufāḥarāt al-ġawārī wal-gilmān (al-Ġāhiz)
255/868	al-Ḥayawān (al-Ġāhiz)
276/889	al-Ašriba (Ibn Qutayba)
276/889	°Uyūn al-aḥbār (Ibn Qutayba)
285/898	al-Kāmil (fi t-tārīḥ) (al-Mubarrad)
322/934	al-Aġwiba al-muskita (Ibn abī °Awn)
328/940	al-°Iqd (al-farīd) (Ibn °Abdrabbih)
4/10Jh	al-Maḥāsin wal-masāwī (al-Bayhaqī)
4/10Jh	al-Maḥāsin wal-aḍḍād (Pseudo-Ġāhiz)
390/1000	al-Ġalīs aš-šaliḥ (Mu°āfa ibn Zakariyā)
406/1015	°Uqalā° al-maġānīn (an-Naysābūrī)
407/1015	Ġam° al-ġawāhir (al-Ḥuṣṣrī)
414/1023	al-Bašā°ir waḍ-ḍaḥā°ir (at-Tawḥīdī)
421/1030	Naṭr ad-durr (al-Ābī)
429/1038	Laṭā°if al-luṭf (= Laṭā°if az-zurafā°) (at-Ta°alībī)
429/1038	Ṭimār al-qulūb (aṭ-Ta°alībī)

463/1071	al-Buḥalā° (al-Ḥaṭīb al-Baġdādī)
463/1071	at-Taṭṭil (al-Ḥaṭīb al-Baġdādī)
463/1071	Baḥġat al-maġālīs (Ibn °Abdalbarr)
502/1108	Muḥāḍarāt al-udabā° (ar-Rāġib al-Iṣfahānī) <sup>34</sup>
538/1144	Rabī° al-abrār (az-Zamaḥṣarī)
550/1155	Ra°s-māl an-nadīm (Ibn Bāba)
597/1201	Aḥbār al-Adkiyā° (Ibn al-Ġawzī)
597/1201	Aḥbār al-Ḥamqā (Ibn al-Ġawzī)
597/1201	Aḥbār az-Zirāf (Ibn al-Ġawzī)

Eine Unterteilung dieser Werke nach Kategorien ist problematisch, da eine Vielzahl von literarischen Gattungen betroffen ist, deren Grenzen oft fließend ineinander übergehen. Immerhin lassen sich schwerpunktmäßig thematische und systematische Ausrichtungen innerhalb der Werke feststellen, die eine Einteilung nach zunächst zwei Kriterien erlauben in Werke mit einem mehr partikularen und solche mit einem mehr enzyklopädischen Anspruch. Der ersten Gruppe gehören alle Werke zu spezifischen Einzelthemen an, insbesondere zu Personengruppen und Charakteristika: Geiz/Geizhalse (»al-Buḥalā°« von al-Ġaḥiẓ wie von al-Ḥaṭīb al-Baġdādī); Schnorrer (»at-Taṭṭil« von al-Ḥaṭīb al-Baġdādī); Weise Narren (»°Uqalā° al-maġānīn« von an-Naysābūrī); Protobeispiele der späteren Entwicklung dieser Gattung sind die drei Anekdotensammlungen von Ibn al-Ġawzī zu Scharfsinnigen (»Aḥbār al-Adkiyā°«), Geistreichen (»Aḥbār az-Zirāf«) und Dummen (»Aḥbār al-Ḥamqā«). Ganz ähnlich wie zu den Personen gibt es auch Werke, die sich mit Themen aus anderen Bereichen beschäftigen, so Tieren: Maultiere (»al-Qawl fī l-biġāl« von al-Ġaḥiẓ); Hunde (»Faḍl al-kilāb« von Ibn al-Marzubān); oder Sachthemen: Trinken und Getränke (»al-Ašriba« von Ibn Qutayba). Eine Untergruppe der Werke mit partikularem Anspruch stellt die jeweils besprochenen Einzelthemen antithetisch dar<sup>35</sup>: Hiervon enthalten »al-

<sup>34</sup> Die Datierung von ar-Rāġib al-Iṣfahānī folgt dem bislang weitgehend geläufigen Usus. Bereits 1974 hat Wilferd Madelung (Madelung, W.: Ar-Rāġib al-Iṣfahānī und die Ethik al-Gazālīs. In: Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Festschrift F. Meier. ed. R. Gramlich. Wiesbaden 1974: 152-163, hier 156 f.) darauf aufmerksam gemacht, daß der Autor höchstwahrscheinlich erheblich früher, wahrscheinlich sogar Anfang des 5./11. Jhs., datiert werden muß. Während in neuerer Zeit A. al-°Aġamī dem alten Usus folgt (ar-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Mufaḍḍal: Kitāb aḍ-Ḍarī°a ilā makārim aš-šī°a. ed. A. al-°Aġamī. Kairo/al-Manšūra 1405/1985), treten andere Herausgeber für die Frühdatierung ein. Die dabei gemachten Angaben werden als zu unspezifisch erachtet, als daß die Datierung übernommen werden könnte. Dies betrifft ar-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. Mufaḍḍal b. Muḥammad [!]: Maġma° al-balāġa 1-2. ed. °U.°A. as-Sarīsī. °Ammān 1406/1986: 29 sowie die Diskussion von W. al-Qāḍī in ihrer Ausgabe von 1023 Bašā°ir 9/274.

<sup>35</sup> Géries, I.: Un Genre littéraire arabe: al-Maḥāsin wa-l-masāwī. Paris 1977.

Maḥāsīn wal-masāwī« von al-Bayhaqī sowie das al-Ġāḥiẓ zugeschriebene, sehr wahrscheinlich aber erst nach al-Bayhaqī entstandene »al-Maḥāsīn wal-addād« ansehnliche Mengen humoristischen Materials.

Werke mit enzyklopädischem Anspruch bemühen sich demgegenüber, mehr oder minder systematisch möglichst viele verschiedene als wesentlich erachtete Aspekte eingehend abzuhandeln<sup>36</sup>. Diese Werke können insofern der Unterhaltungsliteratur zugerechnet werden, als sie meist eine bunte Mischung von belehrenden und unterhaltenden Passagen enthalten, teils mit einer die narrativen Partien verbindenden Argumentation, meist aber nur in Form von kurzen Erzählungen, deren angemessenes Verständnis dem Leser durch den Kontext nahegelegt wird. Diesem Typ sind von den hier ausgewerteten Werken »<sup>c</sup>Uyūn al-aḥbār« von Ibn Qutayba, »al-<sup>c</sup>Iqd (al-farīd)« von Ibn <sup>c</sup>Abdrabbih, »al-Baṣā'ir waḍ-ḍaḥā'ir« von at-Tawḥīdī, »Muḥāḍarāt al-udabā'<sup>3</sup>« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« von az-Zamaḥṣarī und »Ra's-māl an-nadīm« von Ibn Bāba zuzurechnen. Als Untergruppe der Enzyklopädien können diejenigen Werke gewertet werden, die sich – gewissermaßen wiederum partikular, aber mit einer über das Exemplarische hinausgehenden umfassenden Zielsetzung – einer relativ klar eingrenzba- ren Thematik widmen, so etwa »al-Ḥayawān« von al-Ġāḥiẓ der Zoographie<sup>37</sup> oder »Timār al-qulūb« von at-Ta<sup>c</sup>ālībī dem Gebiet der sprichwörtlichen Redewendungen. Dieser Unterkategorie der Enzyklopädien sind auch einige Werke zuzuordnen, die sich mit relativ strenger Systematik konsequent dem Bereich der humoristischen Kurzprosa widmen und insofern hier zentrale Relevanz besitzen. Dies sind »al-Aḡwiba al-muskita« von Ibn abī <sup>c</sup>Awn und »Naṭr ad-durr« von al-Ābī, auch »Laṭā'if al-luṭf« (»Laṭā'if az-zurafā'<sup>3</sup>«)<sup>38</sup> von at-Ta<sup>c</sup>ālībī wäre trotz seines geringen Umfanges zu dieser Gruppe zu rechnen.

Zwischen den beiden schwerpunktmäßig zu differenzierenden Typen anzusiedeln ist eine Reihe von Werken, die zwar eine große Fülle von Themen ansprechen, gleichzeitig aber derart stark assoziativ geprägt sind, daß eine Systematik sich nur schwer erschließt. Hierzu zählt an erster Stelle »al-Bayān wat-tabyīn« von al-Ġāḥiẓ, das Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) zusammen mit

<sup>36</sup> Pellat, C.: Les Encyclopédies dans le monde arabe [1966]. In: id.: Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam. London 1976: 631-638; Kilpatrick, H.: A Genre in Classical Arabic Literature. The adab Encyclopedia. In: Union Européenne des Arabisants et Islamisants. 10th Congress. Proceedings. ed. R. Hillenbrand. Edinburgh 1982: 34-42.

<sup>37</sup> Allgemein hierzu s. Eisenstein, H.: Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur. Berlin 1991.

<sup>38</sup> Abū Raḥma, Ḥ.: Ma<sup>c</sup>a t-Ta<sup>c</sup>ālībī wa-kitābihi llaḍī wusima bihi "Laṭā'if al-luṭf". In: Maḡallat Maḡma<sup>c</sup> al-luḡa al-<sup>c</sup>arabīya bi-Dimaṣq 21 (1986) 751-808.

»Adab al-kātib« von Ibn Qutayba, »al-Kāmil (fī t-tārīḥ)« von al-Mubarrad und dem »K. an-Nawādir« von al-Qālī zu den vier bedeutendsten adab-Werken rechnet<sup>39</sup>; darüber hinaus »al-Ġalīs aš-šāliḥ« von Muʿāfā b. Zakarīyā<sup>40</sup>, »Ġamʿ al-ġawāhir« von al-Ḥuṣrī<sup>41</sup> oder »Bahġat al-maġālis« von Ibn ʿAbdalbarr<sup>42</sup>.

Besonders »Naṭr ad-durr« enthält eine dermaßen große Menge an humoristischem Material, daß das Werk ohne Einschränkung als 'Witze-Enzyklopädie' bezeichnet werden kann. Als solche stand es chronologisch am Anfang der Erfassung des archivierten Materials und lieferte einen erheblichen Anteil der Belege.

Das »K. Naṭr ad-durr« von al-Ābī war bis vor kurzem nur durch einige wenig beachtete Veröffentlichungen bekannt. Carl Brockelmann, der das Werk in seiner Geschichte der arabischen Litteratur ursprünglich als "Anthologie in Vers und Prosa, in kurzen, nach dem Inhalt zusammengeordneten Stücken, die ein vielseitiges Interesse bieten"<sup>43</sup> charakterisiert hatte, bezeichnete es später fälschlicherweise als einen "Auszug aus dem k. al-Ādāb des b. al-Muʿtazz"<sup>44</sup>. Bereits 1934 hatte Charles Owen die Reichhaltigkeit des in »Naṭr ad-durr« enthaltenen Materials aufgezeigt, indem er (nach dem Manuskript der Landberg-Sammlung der Universität Yale) eine Auswahlübersetzung der Anekdoten des neunten Kapitels des zweiten Buches vorlegte; seine Publikation entbehrt allerdings – bis auf ein rudimentäres Vorwort – jeglicher kritischen Bemerkung. Die Neuauflage der »Encyclopedia of Islam«, deren erster Band 1954 erschien, erwähnt al-Ābī nicht. 1960 zeigte A.B. Chalidov das Manuskript des Orientalischen Instituts der Akademie der Wissenschaften in Leningrad an, das Buch 2 ab Kapitel 7, Buch 3 und Buch 6 umfaßt<sup>45</sup>. 1963 stellte Othman Boughanmi – ohne die Publikation

<sup>39</sup> Ibn Khaldūn. Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima) 1-3. Übers. V. Monteil. Beirut 1968: 3/1263.

<sup>40</sup> Dietrich, A.: Das Kitāb al-Ġalīs wa-l-anīs des Muʿāfā, ein wertvolles altes Adab-Werk. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 105 (1955) 271-286.

<sup>41</sup> Bouyahia, C.: Le Rôle decisif d'Ibrāhīm al-Ḥuṣrī essor littéraire en occident Musulman au V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle. In: Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists 6 (1970) 223-229.

<sup>42</sup> Pinilla, R.: Una obra andalusi de adab: la Bahġat al-maġālis de Ibn ʿAbd al-Barr (s. XI JC). In: Šarq al-Andalus 6 (1989) 83-101.

<sup>43</sup> Brockelmann, GAL 1/429 f.

<sup>44</sup> ibid. S 3/593.

<sup>45</sup> Chalidov, A.B.: Antologija al-Ābī v rukopisi Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSSR. In: Issledovanija po istorii kul'tury narodov Vostoka. Festschrift I.A. Orbeli. Moskva 1960: 487-491.

Chalidovs zu kennen – in seiner Münchner Dissertation das Werk vor und edierte einen Teil des siebten Bandes<sup>46</sup>. Boughanmis Edition ist hinsichtlich des Apparates zwar vorbildlich, stützt sich aber auf einen lückenhaften Mikrofilm – ein Manko, das der Autor bedauerlicherweise auch in der arabischen Gesamtedition des siebten Bandes<sup>47</sup> nicht als solches erkannt hat. Obwohl nach diesen Vorarbeiten die Bedeutung al-Ābis im Rahmen der arabischen Literatur allgemein erkannt gewesen sein sollte, behandelt die »Encyclopedia of Islam« ihn auch in dem 1980 erschienenen ersten Faszikel des Supplement-Bandes nicht. Anfang der 80er Jahre erwähnt die »Encyclopædia Iranica« al-Ābī – da es sich um einen iranischen Autor handelt – immerhin mit einem eigenen Artikel<sup>48</sup>; hierbei scheint es sich aber mehr um eine Pflichtübung zu handeln: Der Autor des Artikels kennt noch nicht einmal die Dissertation Boughanmis. Gleich zwei Arbeiten beschäftigen sich Mitte der 80er Jahre unabhängig voneinander mit den im sechsten Band angeführten Sprichwörtern<sup>49</sup>. Seit Anfang 1980 wird das Werk unter der ursprünglichen Leitung von ʿAlī Muḥammad al-Biḡāwī nach dem Kairoer Mikrofilm der Handschrift Istanbul, Köprülü 1403, herausgegeben; der letzte Band wurde 1991 vorgelegt. Von einer Edition zu sprechen, wäre in Anbetracht des geringen kritischen Standards etwas hoch gegriffen<sup>50</sup>; zumindest ist der Text in der gedruckten Ausgabe leicht greifbar und durch die beigefügten Indices erschließbar. Zu Beginn des Projektes lagen – neben der unabhängig publizierten Edition des siebten Bandes durch Boughanmi – erst zwei Bände der Kairoer Textausgabe vor, die Bände 3-6 konnten als Xerokopie des im "Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften" in Frankfurt vorhandenen Mikrofilms der Istanbul Handschrift bearbeitet werden.

Die Bedeutung von al-Ābis Werk als umfassende Erzählungs- und insbesondere Witze-Enzyklopädie ist erst ansatzweise erschlossen. Die Rezeption im arabischen Raum dürfte bis weit in die Neuzeit reichen – konkret nachweisbar ist sie etwa noch in an-Nuwayrīs (gest. 732/1332) »Nihāyat al-arab« oder as-Suyūfīs (gest. 911/1505) »Tuḥfat al-muḡālis«. Auch die weitreichenden stofflichen Überschneidungen mit der ungefähr gleich-

<sup>46</sup> Boughanmi, O.: Studien über al-Ābī und sein Werk Naṭr ad-durr. Phil. Diss. München 1963.

<sup>47</sup> al-Ābī, Abū Saʿd Maṣūr b. al-Ḥusayn: Naṭr ad-durr. ... al-muḡallad as-sābiʿ. ed. ʿU. Būḡānmi. Tunis 1983.

<sup>48</sup> Mazzaoui, M.M.: Ābī, Abū Saʿd. In: Encyclopaedia Iranica 1 (1982) 217 f.

<sup>49</sup> Ġanāyim, M.: al-Bāb at-tānī ʿaṣar: amṭāl al-ʿamma min kitāb al-Ābī: Naṭr ad-durr. In: al-Karmil 6 (1985) 165-187; Ġan Tich Chong Ban: Arabskie posloviy v pogovorki v antologii al-Ābi načala XI v. (po rukopisi LO IV AN SSSR). Avtoreferat Moskau 1986.

<sup>50</sup> Auch eine wichtige Textlücke in Band 7 wurde von dem Herausgeber trotz bestehender Vorarbeiten nicht geschlossen; vgl. hierzu Marzolph, Bar Hebräus 95 f.

zeitig kompilierten Enzyklopädie »al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir« von at-Tawḥīdī bedürfen noch einer Klärung. Ein erst kürzlich aufgedeckter außergewöhnlicher Aspekt der Rezeption von al-Ābī's Werk besteht darin, daß es die konkrete Vorlage für den Großteil des syrisch geschriebenen »Buches der Ergötzlichen Erzählungen« des Bar Hebräus darstellt<sup>51</sup>. Aufgrund dieser Entdeckung muß die bisher gängige Wertung, daß Bar Hebräus die Geschichten seines Buches "aus sehr verschiedenen Literaturen und Sprachen zusammengetragen"<sup>52</sup> habe, als Wunschvorstellung der orientalistischen Forschung grundlegend revidiert werden. Um einen Eindruck von der Materialfülle des Werkes zu vermitteln, wird nachstehend eine vollständige Inhaltsübersicht der Kapitel (abwāb) aller sieben Bücher (fuṣūl) gegeben. Die mit einem Asterisk (\*) versehenen Kapitel enthalten hauptsächlich humoristisches Material; sie wurden im Rahmen des Projektes mit circa 2200 einzelnen Erzählungen ausgewertet.

- |       |   |
|-------|---|
| 1.1   | Koran   |
| 1.2   | Mohammed  |
| 1.3   | °Alī  |
| 1.4   | Die (schiiischen) Imame                         |
| 1.5   | Einzelne Hāšimiden                              |
| 2.1   | Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq                              |
| 2.2   | °Umar b. al-Ḥaṭṭāb                              |
| 2.3   | °Uṭmān b. °Affān                                |
| 2.4   | Prophetengenossen                               |
| 2.5   | °Umar b. °Abdal°azīz                            |
| 2.6   | Verschiedene berühmte und ehrenwerte Personen   |
| 2.7*  | Schlagfertige Antworten (al-ḡawābāt al-muskita) |
| 2.8*  | Angebliche Propheten (mutanabbī'ūn)             |
| 2.9*  | Dummheiten der Medinenser                       |
| 2.10* | Schnorrer (tuḥaylīyūn) und Gefräßige (akala)    |
| 3.1   | Mu°āwiya b. abī Sufyān                          |
| 3.2   | Marwān b. al-Ḥakam                              |
| 3.3   | Die hāšimidischen Kalifen (= °Abbāsiden)        |
| 3.4   | Verschiedene Umayyaden                          |
| 3.5   | Nachkommen des Ibn az-Zubayr                    |
| 3.6*  | Abū l°Aynā°                                     |
| 3.7*  | Muzabbid  |
| 3.8*  | Abū l-Ḥārīt Ḡummayn                             |
| 3.9*  | al-Ḡammāz                                       |
| 3.10* | Verrückte (maḡānīn)                             |
| 3.11* | Geizige (buḥalā°)                               |
| 3.12* | Spitzbuben (ṣuṭṭār)                             |

<sup>51</sup> Marzolph, Bar Hebräus.

<sup>52</sup> Degen, R.: Barhebräus. In: EM 1 (1977) 1238-1242, hier 1249 f.

- 3.13\* Dumme Briefe
- 4.1 Ehrenwerte Frauen
- 4.2 Kluge Aussprüche und Antworten von Frauen
- 4.3 Listen und Betrügereien
- 4.4 Aussprüche der Weisen (hukamā<sup>2</sup>)
- 4.5 Weise Aussprüche in der Form von Geboten und Verboten
- 4.6 Weise Aussprüche, die mit "Derjeniger, welcher" (man) beginnen
- 4.7 Herrschaft und Untertanen
- 4.8\* Scherzbolde unter den Frauen und Sklavinnen
- 4.9\* Volkstümliche Prediger (quṣṣāṣ)
- 4.10\* Schürzenjäger (aṣḥāb an-nisā<sup>2</sup>) und Hurenböcke
- 5.1 Ziyād b. abīhi
- 5.2 al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf
- 5.3 al-Aḥnaf b. Qays
- 5.4 al-Muhallab
- 5.5 Abū Muslim
- 5.6 Verschiedene Lokalherrscher (umarā<sup>2</sup>)
- 5.7 Sekretäre und Wesire
- 5.8 Richter
- 5.9 al-Ḥasan al-Baṣrī
- 5.10 Verschiedene Schiiten
- 5.11 Verschiedene Ḥārīḡiten
- 5.12\* Sprach- und Schreibfehler
- 5.13\* Grammatikfehler (lahn)
- 5.14\* Männliche Prostituierte/Transvestiten (muḥannaṭūn)
- 5.15\* Aktive Homosexuelle/Päderasten (lāṭa)
- 5.16\* Passive Homosexuelle (baḡḡā<sup>2</sup>ūn)
- 5.17\* Ġuḥā
- 5.18\* Aṣ<sup>2</sup>ab
- 5.19\* Bettler
- 5.20\* Lehrer
- 5.21\* Knaben
- 5.22\* Männliche Sklaven
- 6.1 Sprachgewandheit der Beduinen
- 6.2 Weisheit der Beduinen
- 6.3\* Gebete der Beduinen
- 6.4 Sprichwörter der Beduinen
- 6.5 Astrologische Kenntnisse der Beduinen
- 6.6 Wahrsager der Beduinen
- 6.7 Wer etwas zuerst gemacht hat (awā<sup>2</sup>il)
- 6.8 Vermächtnisse der Beduinen
- 6.9 Namen für Pferde bei den Beduinen
- 6.10 Namen für Schwerter bei den Beduinen
- 6.11\* Geschichten von Beduinen
- 6.12 Populäre Sprichwörter (amṭāl al-<sup>2</sup>amma was-sufl)
- 6.13\* Säufer (aṣḥāb aṣ-ṣarāb) und Betrunkene
- 6.14\* Lügen der Beduinen und anderer
- 6.15\* Scherzbolde (maḡḡān)
- 6.16\* Laute (ḡurrāt) und leise (fussā<sup>2</sup>) Furzer
- 7.1 Weisheiten der vorislamischen Propheten, der Weise Luqman

7.2*	Weisheiten der griechischen Philosophen
7.3*	Weisheiten der Perser
7.4*	(Muslimische) Asketen
7.5*	(Muslimische) Gebildete und Gelehrte
7.6	Gute und schlechte Seiten des Bedeutend-Seins
7.7*	Güte und Freigebigkeit
7.8*	Tapferkeit und Feigheit
7.9*	Schöne und häßliche Namen
7.10	(Feinsinnige) Anspielungen (in der Dichtung)
7.11	Weisheiten der Inder
7.12*	Traumdeutung, Wahrsagung, Orakel
7.13	Dichtungen, die belohnt wurden
7.14*	Tierfabeln
7.15*	Muslimische Scholastiker (mutakallimūn)
7.16*	Abū l-ʿIbar
7.17*	Abū l-ʿAnbas
7.18*	Prediger, Gebetsrufer und Vorbeter
7.19*	Verachtenswerte Berufe (aṣ-ṣināʿat al-ḥaṣīsa)
7.20*	Ibn abī ʿAlīq
7.21*	Diebe und Bestohlene
7.22*	Dumme (ḥamqā) und Einfältige (muḡaffalūn)
7.23*	Ibn abī l-Gaṣṣās
7.24*	Sektierer und Fanatiker
7.25*	Ärzte
7.26*	Merkwürdige Ereignisse

Anhand der angeführten Übersicht können einige der wesentlichen Charakteristika von al-ʿAbī's Enzyklopädie verdeutlicht werden. Zunächst einmal ist festzustellen, daß sich jeder Band schwerpunktmäßig einer bestimmten Thematik widmet, die zumindest in den nicht humoristischen Partien relativ klar erkennbar ist: Band 1 behandelt neben zwei der Glaubensgrundlagen des Islam – Koran und normatives Verhalten (sunna) des Propheten Mohammed – die zentrale Voraussetzung des islamischen Glaubens schiitischer Prägung, die darin besteht, Mohammeds Schwiegersohn ʿAlī sowie dessen männliche Nachkommen als einzig gerechtfertigte Nachfolger Mohammeds anzusehen; in Band 2 wird die Frühzeit des Islam anhand der sogenannten 'rechtgeleiteten Kalifen' (al-ḥulafāʾ ar-rāṣidūn) und der frühen Prophetengenossen behandelt; Band 3 führt über den ersten (Muʿāwīya b. abī Sufyān) und vierten (Marwān b. al-Ḥakam) Kalifen der omayyadischen Dynastie zu den bedeutenden Herrschern der noch zu Lebzeiten des Autors herrschenden Dynastie der Abbasiden; Band 4 widmet sich aus teils recht krass unterschiedlicher Perspektive den Frauen; für Band 5 kann die Thematik 'außergewöhnliche Gestalten der islamischen Geschichte' als verbindendes

Element gelten; Band 6 handelt über Beduinen; Band 7 beinhaltet mehrere Kapitel aus dem Bereich der Weisheitsliteratur. Die Stellung der humoristischen Kapitel in Anschluß an die 'seriösen' Abschnitte wirkt insgesamt mehr zufällig als systematisch, in ihrer Beziehung untereinander teils ausgesprochen unpassend. Um nur ein Beispiel anzuführen: Das Kapitel über den als muḥannaṭ bekannten Muzabbid (Buch 3, Kapitel 7) hätte inhaltlich besser zu den entsprechenden Partien in Buch 5 (Kapitel 14-16) gepaßt; andererseits ist eine inhaltliche Verbindung von der Thematik der Homosexualität zu den zentralen Schwankhelden Ġuḥā (Buch 5, Kapitel 17) und Ašʿab (Buch 5, Kapitel 18) nicht nachvollziehbar. Als das in sich am konsequentesten erstellte Buch kann das sechste gelten, das sich ausschließlich – allerdings wie alle anderen Bücher zunächst von seriöser, dann von humoristischer Seite – den Beduinen widmet: Hier stellen auch die vulgären Kapitel über Säufer (Kapitel 13) und Furzer (Kapitel 16) keinen Bruch dar, waren es doch gerade die Beduinen, denen man solche Charakteristika in der populären Sichtweise ausgesprochen gerne unterschoß<sup>53</sup>.

Hinsichtlich der Komposition des Werkes besteht sowohl im Ganzen als auch innerhalb jedes einzelnen Bandes eine deutliche Unterscheidung im Niveau, vom Autor als bewußte Mischung von 'Scherz und Ernst' beabsichtigt. Nur Band 1 enthält nichts derartiges, da al-Ābī es – wie er in der Vorrede des zweiten Bandes argumentiert – als unpassend empfand, die Kapitel zu Mohammed und den Prophetengenossen durch Scherzhaftes zu unterbrechen<sup>54</sup>. Von dieser Ausnahme abgesehen, bringen alle folgenden Bände etwa zur Hälfte ausgesprochen humoristisches Material. Dabei ist festzustellen, daß al-Ābī zwar die traditionellen und vor ihm von anderen Autoren behandelten Themenbereiche humoristischer Kurzprosa kennt und aufgreift (Verspottung der Medinenser; Schnorrer; Geizige; Lehrer etc.), andererseits aber auch keine Scheu davor zeigt, nach heutigem moralischem Verständnis ausgesprochen vulgäre und obszöne Bereiche so ausführlich darzustellen, wie das vor ihm noch nicht geschehen ist. In keinem anderen publizierten Werk der mittelalterlichen arabischen Literatur findet sich eine derartige Vielfalt humoristischer Kurzerzählungen; schon gar nicht solcher, die die Schamgrenze so deutlich provozieren wie die Kapitel zum außerehelichen Beischlaf (Buch 4, Kapitel 10), zu Homosexuellen (Buch 5, Kapitel 14-16) oder Furzern (Buch 6, Kapitel 16).

<sup>53</sup> Zum Bild des Beduinen in den arabischen Quellen siehe Sadan, J.: The "Nomad versus Sedentary" Framework in Arabic Literature. In: *Fabula* 15 (1974) 57-86; id., *Admirable Hero*.

<sup>54</sup> 1030 *Natṛ* 2/10/1.

An dieser Stelle muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß die mittelalterliche arabische humoristische Literatur den heute als 'unanständig' empfundenen Themenbereichen vielfach ebenso unbefangen gegenüberstand wie im europäischen Raum etwa die lateinische Fazetie oder die italienische Novelle des 14.-16. Jh.s. Diejenigen Erzählungen mit sexueller oder skatologischer Thematik, die heute mit deutlich negativer moralischer Qualifizierung als vulgär oder obszön, teils sogar als pornographisch gewertet werden mögen, wurden aus zeitimmanenter Sicht nicht zwangsläufig ebenso verstanden. Die Tatsache, daß Erzählungen aus diesem Bereich als humoristisch gelten, reflektiert zwar einen gewissen Konflikt mit der Realität, das Selbstverständnis bei der Präsentation der Texte läßt aber keine Anzeichen von Tabuisierung erkennen. Dies ist im übrigen eine Schwierigkeit, der sich die Übersetzer solcher Texte auf unterschiedliche Weise entzogen: Durch Auslassung als allzu anstößig empfundener Passagen oder durch die Wiedergabe in der "respectable obscurity"<sup>55</sup> der lateinischen Sprache, die nur dem über den Verdacht der Pornographie erhabenen Wissenschaftler zugänglich sein soll.

Innerhalb der einzelnen Kapitel zeichnet sich die Darstellung in Naṭr ad-durr durch eine außerordentliche Kompaktheit aus: Kein überleitender Satz, keine Interpretation, keine Zusammenfassung oder ähnliches unterbricht die Präsentation der einzelnen Texte. Die Anthologie stellt sich somit als Destillat dar. Dies gilt im übrigen nicht nur für die humoristischen Kapitel, sondern auch für die Kapitel mit historischer oder anderer seriöser Thematik. Zu Recht wehrt sich der Autor in seiner Vorrede gegen den möglicherweise entstandenen Eindruck des (imaginären) Lesers seiner vorherigen – nicht erhaltenen und unter Umständen sogar nur fiktiven – großen Anthologie »Nuzhat al-adīb«, er habe dabei "die Absicht gehabt, wie andere zuvor (nur) ein Buch zu verfassen, worauf er es in Abschnitte und Kapitel unterteile, damit in ihm Prosa von Poesie und Ernst von Scherz"<sup>56</sup> zu unterscheiden seien. Vielmehr habe er großen Wert darauf gelegt, die große Fülle des vorliegenden Materials sorgfältiger Abwägung zu unterziehen und habe dann nur das Treffendste aus jedem Bereich aufgenommen. Diesem Anspruch wird das Naṭr ad-durr sowohl hinsichtlich seiner Kompaktheit und Intensität als auch in Bezug auf die Vielfalt der behandelten Themen vollends gerecht.

Die etwa 2 200 aus al-Ābī's Werk exzerpierten Anekdoten, Witze, Schwänke und Apophthegmata stellen den Grundstock des Archivs dar. Sie

<sup>55</sup> The Laughable Stories collected by Mār Gregory John Bar-Hebrāus. Übers. E.A. Wallis Budge. London 1897, VIII.

<sup>56</sup> 1030 Naṭr 1/25/7.

prägten durch die Reinheit der Präsentation ihres Materials entscheidend das weitere inhaltliche Verständnis dessen, was im Verlauf des Projektes als humoristisch aufgefaßt wurde und als solches zu berücksichtigen war. Dabei galt die Suche zunächst weiteren Werken, die ähnliches Material in vergleichbarer Dichte enthalten sollten. Humoristisches Material findet sich, wie erwähnt, in vielen unterschiedlichen Gattungen und Werken der arabischen mittelalterlichen Literatur. In der überwiegenden Anzahl von Fällen ist es jedoch mit seriösem Material vermischt und stellt nur einen, oft den unwesentlicheren Teil dar. Dieses Kompositionsprinzip, bezeichnet als 'al-ğidd wal-hazl' / 'Scherz und Ernst', basiert auf der Prämisse, daß belehrende Inhalte eher vermittelt werden können, wenn sie durch unterhaltende Unterbrechungen aufgelockert werden<sup>57</sup>. Al-Ābī kennt das Prinzip zwar und gibt auch vor, sich nach ihm zu richten; indem er aber Scherzhafte von Ernsthaftem säuberlich getrennt in verschiedenen Kapiteln anführt, vergrößert er die sich abwechselnden Einheiten so sehr, daß die ursprüngliche Intention der Abwechslung kaum mehr gegeben ist.

Nach al-Ābīs »Naṣr ad-durr« sind die einzigen Werke, für die dieses Kriterium geltend gemacht werden kann, die drei Anekdotensammlungen des Ibn al-Ġawzī. Auch dort ist das Material jeweils systematisch gegliedert, auch dort wird es ohne jegliche Unterbrechung seitens des Autors präsentiert. Konkret faßbare Unterschiede liegen im unterschiedlichen Umfang, in der Tatsache, daß Ibn al-Ġawzī sich jeweils nur auf ein spezifisches Thema beschränkt, und nicht zuletzt auch in der unterschiedlichen Zielsetzung der Kompilatoren. Während al-Ābī keiner umfassenden Argumentation bedurfte, um die Präsenz humoristischen Materials zu rechtfertigen, und sein ganzes Werk freimütig als Anthologie zum genüßlichen Gebrauch ausgeben durfte, sieht sich Ibn al-Ġawzī als traditionalistischer Gelehrter genötigt, auf den erzieherischen Wert des guten Beispiels als Vorbild wie auch des schlechten als Abschreckung zu verweisen<sup>58</sup>. Für ihn gilt die mit der humoristischen Kurzprosa verbundene Entspannung – von al-Ābī noch schlicht als Kontrastmittel eingesetzt – als 'erlaubter Zeitvertreib', dem man sich im Gegensatz zum Genuß berausender Getränke, zum Tanzen oder Singen auch nach sittenstrengen Kriterien hingeben dürfe. Äußerlich gesehen erweckt diese

<sup>57</sup> Pellat, C.: Seriousness and Humour in Early Islam. In: *Islamic Studies* 3 (1963) 353-362; id.: *al-Djidd wa'l-Hazl*. In: *EI*<sup>2</sup> 2 (1965) 536. Zur Koninuität der Maxime 'Scherz und Ernst' von der Antike über die mittelalterliche Literatur bis zu den deutschen Schwankbüchern des 17./18. Jh.s siehe Curtius, E.R.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern <sup>2</sup>1954: 419-434; Moser-Rath, Schwank 45-48.

<sup>58</sup> Marzolph, *Ibn al-Gauzī*.

Argumentation noch Glaubwürdigkeit: Ibn al-Ġawzīs Lebenswandel als Gelehrter und Prediger steht in vollem Einklang damit. Vom Material aus betrachtet wirkt sie insbesondere in seinem Buch über die Dummen jedoch eher wie eine Parodie ihrer selbst, angeführt, um den Schein traditionalistischer Aufrichtigkeit zu wahren und sich nicht dem Vorwurf oberflächlichen Amüsemments aussetzen zu müssen.

Von den annähernd 2 000 Einzelerzählungen der drei Sammlungen des Ibn al-Ġawzī wurden etwa 800 Stücke humoristischer Kurzprosa archiviert. Damit war bereits mehr als die Hälfte der bei Abschluß des Projektes aufgenommenen unterschiedlichen Erzählungen erarbeitet. Das so erschlossene Material lieferte ein stabiles Gerüst für die weitere intensive Suche nach Varianten der bereits vorliegenden Erzählungen sowie weiterem Erzählgut ähnlicher Prägung. Als nächster Schritt wurden die großen adab-Enzyklopädien gesichtet, in chronologischer Reihenfolge der Einarbeitung: »al-Bayān wat-tabyīn« von al-Ġāhiz, »<sup>c</sup>Uyūn al-aḥbār« von Ibn Qutayba, »al-<sup>c</sup>Iqd (al-farīd)« von Ibn <sup>c</sup>Abdrabbih, »al-Baṣā'ir wa-d-daḥā'ir« von at-Tawḥīdī, »Bahḡat al-maḡālīs« von Ibn <sup>c</sup>Abdalbarr, »Muḡaḍarāt al-udabā'<sup>3</sup>« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« von az-Zamaḡṣarī und »Ra<sup>3</sup>s-māl an-nadīm« von Ibn Bāba. Wenngleich alle diese Werke unter dem Oberbegriff der Enzyklopädie zusammengefaßt werden können, so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie untereinander sehr unterschiedliche Strukturen aufweisen. Es ist ein weiter Weg von al-Ġāhiz, dessen ausgesprochen virtuoser Umgang mit sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten wie mit thematischen Schwerpunkten allzu leicht den Eindruck erwecken kann, sein Werk sei "völlig unsystematisch und mit unzähligen Abschweifungen"<sup>59</sup>, bis hin zu ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, dessen Enzyklopädie aus einzelnen thematisch begrenzten Kapiteln besteht, die stereotyp mit Koranzitaten und Aussprüchen des Propheten Mohammed beginnen und sich dann in einer derart massiven Häufung von Gedichtzitaten und rudimentär verknüpften Zitaten und Erzählungen ergehen, daß es gelegentlich schwerfällt, den Autor nicht als geistlosen 'Materialhuber' zu taxieren. Allgemein differiert der Einsatz humoristischen Materials von Autor zu Autor, bedingt sowohl durch die jeweilige Thematik als auch durch die unterschiedlichen Darstellungsarten der Autoren. Im vorliegenden Rahmen sollen keine detaillierten Analysen der betroffenen Werke vorgenommen werden. Jedes von ihnen besitzt charakteristische Spezifika, die es von den anderen Werken hinsichtlich der Systematik abgrenzen. Das alle Werke trotz ihrer Verschiedenheit verbindende Moment, das es

<sup>59</sup> Horst 217.

erlaubt, sie als eine Einheit zu sehen, ist das von ihnen benutzte Material. Es sei nochmals darauf verwiesen, daß im folgenden nicht die einzelnen Werke und ihr individueller Umgang mit dem Material als vielmehr das in den Werken enthaltene Material um seiner selbst willen interessiert, daß also der stoffliche Aspekt im Vordergrund steht. Unter diesem Aspekt sind die Enzyklopädien insofern von Relevanz, als in ihnen unter wechselnden Vorzeichen immer auch humoristisches Material zum Tragen kommt.

Die Durcharbeitung der Enzyklopädien ergab eine Fülle von Belegen zu den in dem vorher erschlossenen Material vorhandenen Erzählungen sowie eine große Anzahl neuer humoristischer Geschichten, die das Korpus auf circa 5000 separate narrative Einheiten erhöhte. Etwa weitere 600 Erzählungen wurden bis zum Abschluß des Projektes aus einer größeren Anzahl kleiner Werke erarbeitet, wobei ein Großteil aus dem frühen Buch über schlagfertige Antworten »al-Ağwiba al-muskita« des Ibn abī ʿAwn stammt. Diese Sammlung liegt seit 1985 in einer ersten gedruckten Ausgabe vor, die aber auf einem fragmentarischen Manuskript basiert, wodurch erhebliche Teile des Anfangs fehlen<sup>60</sup>. Die bereits seit längerem angekündigte Ausgabe durch Wadād al-Qāḍī<sup>61</sup> ist bislang noch nicht erschienen, hingegen hat May A. Yousef mit ihrer Dissertation von 1988<sup>62</sup> eine Edition vorgelegt, die besonders hinsichtlich des Parallelstellenapparates beispielhaft ist. Ibn abī ʿAwns Schrift ist zwar von relativ geringem Umfang, enthält mit knapp 1400 Erzählungen jedoch eine beachtliche Menge an Material, das zu einem erheblichen Anteil humoristischer Natur ist. Gemeinsames Kriterium der vom Autor aufgenommenen Geschichten ist die in ihnen enthaltene 'schlagfertige', das heißt den verbalen Gegner zum Schweigen bringende (muskita ist das Partizip aktiv zum IV. Verbalstamm mit kausativer Bedeutung der Wurzel SKT: schweigen) Antwort; diese kann grundsätzlich ernsthaften (ğiddī) oder scherzhaften (hazālī) Charakter besitzen. Zum ernststen Bereich zählen die Anekdoten zu den Philosophen und Weisen (Nr. 664-759), zu Griechen (Nr. 760-770), Asketen (Nr. 771-870) und Theologen (Nr. 871-913). Mit den Kapiteln über Beduinen (Nr. 914-993) und Frauen (Nr. 994-1061) werden nach dem zeitgenössischen kulturellen Selbstverständnis ansatzweise humoristische Bereiche angesprochen; diese erscheinen in dem Kapitel über Homosexuelle und Medinenser (Nr. 1062-1118) im Hinblick auf die zu vermutende

<sup>60</sup> Ibn abī ʿAwn, Ibrāhīm b. Muḥammad [gest. 322/934]: K. al-Ağwiba al-muskita. ed. M. ʿA. Aḥmad. Kairo 1985.

<sup>61</sup> Ibn Ḥamdūn, Muḥammad b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. ʿAlī: at-Taḍkira al-ḥamdūniya 2. ed. I. ʿAbbās. Beirut 1984: 9 und 541.

<sup>62</sup> Yousef.

Popularität vulgärer Inhalte verstärkt. Ein Kapitel zu nicht weiter differenzierten lustigen Antworten (Nr. 1119-1394) beschließt das Buch. Yousef verweist darauf, daß das »K. al-Ağwiba al-muskita« von einer ganzen Reihe späterer adab-Werke ausgeschrieben wurde<sup>63</sup>. Wenn sich im Einzelfall auch nur mit relativ großem Aufwand klären läßt, ob spätere Autoren wirklich aus den »-Ağwiba« oder einem anderen Werk zitieren, vermittelt die Auflistung der Parallelstellen doch einen potentiellen Eindruck der Nachwirkung des Werkes, die sich von al-Ābīs »Naṭr ad-durr« über ar-Rāğib al-Işfahānīs »Muḥādarāt al-udabāʿ« bis hin zu al-Ibšihīs »al-Mustaṭraf« belegen läßt. Nicht nur für humoristische Inhalte enthält das Werk eine Reihe von Frühbelegen für Erzählungen, die in der Folgezeit erhebliche Verbreitung erfahren haben, und hat somit für stoffgeschichtliche Studien eine besondere Bedeutung.

Das Archiv wurde nach Einarbeitung einiger späterer Werke, so auch al-Ibšihīs »al-Mustaṭraf« aus dem 15. Jh. und dem anonymen »Nuzhat al-udabāʿ« aus dem 17. Jh., abgeschlossen. Es enthält in der jetzigen Form etwa 5 600 verschiedene Einheiten humoristischer Kurzprosa in etwa 11 500 Belegen. Das gesamte Korpus ist zum zuverlässigen Auffinden von Parallelversionen sowie zur Orientierung über die inhaltlichen Aspekte des Materials durch eine Reihe von Registern erschlossen: Schlagwörter (circa 2 000 mit circa 17 000 Eintragungen); Personen-, Stammes- und Ortsnamen (circa 3 500); Koranstellen; Erzähltypen nach AaTh (circa 120) und Erzählmotive nach Mot. (circa 300). Im Vergleich zu thematisch verwandten Archiven aus dem Bereich der volkskundlichen Schwankforschung wird der Umfang des arabischen Archivs möglicherweise als gering erachtet werden. So erfaßt etwa das Archiv Moser(-Rath) in Göttingen weit über 20 000, das Archiv Röhrich in Freiburg mehr als 40 000 Einzelbelege. Bei diesen großen Zahlen muß berücksichtigt werden, daß die Archive den Inhalt der von ihnen durchgearbeiteten Sammlungen vollständig wiedergeben. Der Versuch, ein ebensolches Verfahren auf die arabischen Quellen anzuwenden, hätte jeden zu bewältigenden Rahmen gesprengt. Um das Projekt überhaupt realisieren zu können, sind demgegenüber hier nur die humoristischen Texte exzerpiert worden, die selten die Mehrzahl, oft hingegen weniger als ein Zehntel des gesichteten Materials darstellen. Der Bearbeiter kann sich angesichts des praktizierten selektiven Vorgehens des – durchaus bewußten – Vorwurfs einer gewissen Subjektivität nicht erwehren. Es rechtfertigt sich durch den pragmatischen Ansatz, das Material innerhalb eines überschaubaren zeit-

<sup>63</sup> ead. 132-139.

lichen Rahmens in möglichst konziser Form verfügbar und benutzbar zu machen.

Wie erwähnt, war es ursprünglich beabsichtigt, das gesamte aus den mittelalterlichen arabischen Quellen erarbeitete Material in ein System zu bringen, welches sich an den von Stith Thompsons »Motif-Index of Folk-Literature« vorgegebenen Kriterien orientieren sollte. Im Verlauf des Projektes stellte sich immer mehr heraus, daß eine solche Vorgabe nur schwer praktikabel und zudem nur begrenzt sinnvoll ist. Zentraler Punkt der Argumentation sind hier weniger die zahlreichen Inkonsistenzen in Thompsons Katalog, die Kritiker bereits öfter herausgestellt haben, von der schwer nachvollziehbaren Zuordnung einzelner Motive zu bestimmten Motivkomplexen bis hin zu der teilweise daraus resultierenden Kennzeichnung identischer Erzählungen mit unterschiedlichen Motivnummern<sup>64</sup>. Dieser Kritik gegenüber wird hier eher die pragmatische Ansicht vertreten, daß grundsätzlich jede Art von systematischer Erfassung sinnvoll ist, so sehr sie auch im Einzelfall Nachteile in der praktischen Ausführung haben könnte; hingegen ist die spezielle Problematik der Erfassung vorderorientalischer, insbesondere arabischer humoristischer Kurzprosa im »Motif-Index« bedeutsamer. Thompson hat für die zweite, heute noch gültige Auflage für das Erzählgut des arabisch-islamischen Raumes im wesentlichen drei Werke ausgewertet. Hierbei lieferte Chauvins »Bibliographie« ausführliche Aufschlüsselungen der großen orientalischen Erzählsammlungen mit dem in ihnen enthaltenen Material aus dem Bereich von Fabel, Märchen, Legende und historischer Erzählung. Damit ist das Dilemma bereits umrissen: Chauvin liefert im Bereich der humoristischen Kurzprosa wenig Belege. Hierfür zeichnet neben Bassets großer Anthologie vor allem Wesselskis kommentierte Schwanksammlung verantwortlich, die insbesondere im Bereich des Buchstaben J: *The Wise and the Foolish* häufig zitiert wird. Wesselski bringt zwar massiv humoristisches Material, aber die in den komparatistischen Anmerkungen angeführten Nachweise stützen sich für den orientalischen Raum nur in Ausnahmefällen auf die Originalquellen, oft auf die durch Basset publizierten Texte; der Wert von Wesselskis Apparat lag aus Thompsons Sicht wohl hauptsächlich darin, daß er die Verbindungen im europäischen Raum erschließt. Bassets Anthologie, die einen soliden Eindruck von der Wesensart arabischer humoristischer Kurzprosa vermittelt, ist hingegen von Thompson nur ansatzweise ausgewertet: Auch hier interessierten vorrangig diejenigen Texte, für die Verbindungen zum europäischen

---

<sup>64</sup> Zur Problematik siehe Uther, H.-J.: Einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand der Klassifizierung von Volkserzählungen. In: *Fabula* 25 (1984) 308-320.

Erzählgut nachgewiesen werden konnten, sei es von Basset direkt oder anhand der von Thompson zusätzlich durchgearbeiteten Quellen aus dem europäischen Raum. Diejenigen Erzählungen, die hauptsächlich im arabischen oder zumindest vorderorientalischen Raum verblieben sind, wurden im »Motif-Index« nur in Ausnahmefällen berücksichtigt.

Ein nicht zu vernachlässigender inhaltlicher Aspekt ist schließlich noch, daß Thompson "particularly those [jests] whose only point is obscenity"<sup>65</sup> bewußt ausgeschlossen hatte. Für den Vergleich mit dem arabischen Material ist dies insofern von Bedeutung, als die arabischen Quellen – darauf wurde bereits verwiesen – heute möglicherweise als obszön empfundene Themen und Darstellungen mit einer großen Unbefangenheit behandeln und diese somit einen nicht unerheblichen Anteil des Materials darstellen. Aufgrund der geschilderten Art selektiver Auswertung finden von den insgesamt etwa 5 600 Einzelerzählungen des arabischen Materials nur etwa 300, das heißt circa 5%, Entsprechungen in der Motivaufschlüsselung nach dem Thompsonschen System. Obwohl bereits nach der ursprünglichen Konzeption darüber Klarheit bestand, "daß das von Thompson vorgegebene Schema in bestimmten Kategorien beträchtliche Erweiterungen erfahren wird, um den Besonderheiten der arabischen Anekdote gerecht werden zu können"<sup>66</sup>, schien eine solche Erweiterung, die die Übersichtlichkeit des Systems und damit das System als solches erheblich in Frage gestellt hätte, wenig sinnvoll. War somit eine konkrete Anlehnung an das Thompsonsche Verzeichnis verworfen, so bestand die Zielsetzung der Erstellung eines Motivindexes zunächst weiterhin.

Da sie letztlich doch nicht zum Tragen kamen, ist es müßig, die verschiedenen Schritte der Orientierung an bereits vorliegenden, ähnlich gearteten Versuchen intensiv zu besprechen. Hier wäre an erster Stelle Elfriede Moser(-Raths) Entwurf<sup>67</sup> zu nennen, der "im Zusammenhang mit der systematischen Exzerpierung der deutschen Schwank- und Unterhaltungsliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts" entstanden ist und "kein ad hoc aufgestelltes Programm, sondern ein aus der Praxis entwickeltes System" umreißt. Der Katalog bietet eine relativ feingliedrige Aufschlüsselung der Motivgruppen "Verhaltensweisen/Charaktereigenschaften; Lebenslauf/Familienleben; Sozialkritik in Standes- und Berufsgruppen/Arbeitsleben", in die sich mit einigen Modifikationen auch das arabische Schwankgut einfügen ließe. Für

<sup>65</sup> Mot. 1/16 f.

<sup>66</sup> Marzolph, Motiv-Index 276.

<sup>67</sup> Moser-Rath, E.: Schwank, Witz, Anekdote. Entwurf zu einer Katalogisierung nach Typen und Motiven. Göttingen (maschinenschriftlich) 1969, Zitate 1.

Erzählungen aus dem Bereich der Ehebruchschwänke bieten die Arbeiten von Klaus Roth<sup>68</sup> oder Rainer Wehse<sup>69</sup> brauchbare Ansätze, für den 'unanständigen' Witz im allgemeinen wäre von den systematischen Überlegungen Gershon Legmans<sup>70</sup> zu profitieren. Allerdings stellt sich bei jedem neu zu konzipierenden oder zumindest an die individuellen Verhältnisse zu adaptierenden System neben der Frage der Benutzbarkeit diejenige nach der Aussagekraft einer rein katalogartigen Auflistung für den Benutzer. Sicherlich besitzt jeder derartige Katalog seine Meriten, indem er ein begrenztes Quellenmaterial, das unter normalen Umständen nur schwer erreichbar ist, in seinen Grundzügen erschließt. Dennoch bleibt das so präsentierte Material gewissermaßen tot: Man erfährt wenig oder nichts über die Quellen und die Rezeption, über den individuellen Umgang von Autoren mit den Erzählungen oder die spezifischen Überlieferungsstränge. Antworten zu diesen zeitgemäßen Fragestellungen eröffnen sich erst, wenn man das griffig aufgearbeitete Material intensiv benutzt, das heißt letztlich doch nicht umhin kann, zu den Originalquellen zu greifen.

Dabei muß wiederum darauf verwiesen werden, daß sich die Erforschung der arabischen humoristischen Kurzprosa in einem Anfangsstadium befindet; an eine umfassende Interpretation des Materials, wie sie etwa Elfriede Moser(-Rath) für die deutsche Schwankliteratur des 17. und 18. Jh.s vorgelegt hat<sup>71</sup>, ist noch nicht zu denken. Für den europäischen, insbesondere den deutschsprachigen Raum gibt es derart viele und intensive Arbeiten, daß sich die an das Material herangetragenen Fragestellungen ständig differenzieren können, aber auch müssen. Für den arabisch-orientalischen Raum bedarf es hingegen zunächst der Erschließung der Grundlagen, um den Weg für weitergehende Überlegungen zu ebnet.

Um eine ausschließlich katalogähnliche Auflistung zu vermeiden, gleichzeitig aber möglichst viel Material vorzustellen, wurde hier ein Mittelweg gewählt. Dieser besteht in der Zweiteilung der Präsentation. Der erste Teil erörtert die Stellung des arabischen Materials im internationalen Kontext anhand von Überlieferungsschüben, die sich im orientalischen Raum eher regional, in den westlichen Literaturen eher zeitlich beziehungsweise an ver-

<sup>68</sup> Roth, K.: Ehebruchschwänke in Liedform. Eine Untersuchung zur deutsch- und englischsprachigen Schwankballade. München 1977.

<sup>69</sup> Wehse, R.: Schwanklied und Flugblatt in Großbritannien. Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1979.

<sup>70</sup> Legman, G.: No Laughing Matter. An Analysis of Sexual Humor 1-2. Bloomington 1982 (Nachdr. der Ausg. New York 1968/1975, ursprünglich unter dem Titel *Rationale of the Dirty Joke*)

<sup>71</sup> Moser-Rath, Schwank.

schiedenen Gattungen demonstrieren lassen. Jedes Kapitel behandelt dabei eingangs exemplarisch und in ausführlicher Form die Überlieferungsgeschichte einer Erzählung, an der sich für den jeweiligen Kontext wichtige Aspekte besprechen lassen. Anschließend werden im Überblick unter Berücksichtigung weiterer Erzählungen diejenigen Werke behandelt, die für die Überlieferung des betreffenden Teilbereiches besondere Bedeutung besitzen. Der zweite Teil stellt in Kurzform diejenigen Texte des Archivs vor, welche den Kriterien der im ersten Teil ausführlicher besprochenen Erzählungen entsprechen; das heißt, er enthält alle diejenigen Erzählungen des Archivs, die Parallelen in den außerhalb des arabischen Korpus untersuchten Sammlungen orientalischer oder okzidentalischer Provenienz besitzen. Nicht jede der im Materialteil angeführten Erzählungen weist eine gleich reiche Überlieferungsgeschichte auf. Dennoch gibt es viele, deren Darstellung gleich ergiebig sein könnte, hier aber aus Platzgründen unterbleiben muß. Die angeführten Belege vermitteln in solchen Fällen Anhaltspunkte, anhand derer eine ausführliche Überlieferungsgeschichte erarbeitet werden kann.

## ARABIA RIDENS

### Rezeptionsschübe arabischer humoristischer Kurzprosa im internationalen Kontext

Die arabische Kultur trat in mehr als einer Hinsicht das Erbe der Antike an. Die Rezeption der antiken Wissenschaften, zuvorderst der Philosophie, wurde durch ausgedehnte Übersetzungsaktivitäten seit dem 9. Jh. gefördert, und gäbe es nicht die arabischen Übersetzungen antiker Autoren, so wäre das sich uns erschließende Bild von den Wurzeln unserer heutigen Kultur in manchem noch fragmentarischer, als es aufgrund der Quellenlage ohnehin bleiben muß. In denjenigen Bereichen, in denen konkrete Übersetzungen vorliegen, läßt sich ein 'Nachleben' der antiken Quellen am ehesten dokumentieren. Aber es wurde bei weitem nicht alles übersetzt, was den arabischen Gelehrten bekannt und zugänglich war: Man beschränkte sich auf Werke wissenschaftlichen Charakters, Schönegeistiges und Unterhaltendes blieb unberücksichtigt. Doch auch hier, in den Bereichen, in denen keine konkreten Spuren einer Rezeption antiker Vorlagen greifbar sind, kann und muß davon ausgegangen werden, daß eine solche stattgefunden hat<sup>1</sup>.

Exemplarisch für die humoristische Kurzprosa ist an anderer Stelle ein potentiell denkbares Nachleben der griechischen Witzesammlung »Philogelos« diskutiert worden. Hier lassen sich konkrete Übermittlungsschritte nur dann eruieren, wenn Material aus dem Bereich der islamischen Unterrichtstradition betroffen ist, das heißt in diesem Fall Material aus den Gnomologien. Das trifft etwa zu für die Erzählung »Philogelos« § 140, in der ein Witzbold einen unfähigen Lehrer ermahnt: Als der Lehrer auf die Frage, warum er nicht das Zitherspielen lehre, antwortet, weil er es nicht verstehe, muß er sich die weitere Frage gefallen lassen, warum er denn das Lesen und Schreiben unterrichte, wo er es doch offensichtlich ebensowenig verstehe. Diese Anekdote findet sich, offensichtlich nach antiker Vorlage, analog in der arabischen Weisheitsliteratur, allerdings nicht in Werken aus dem Bereich der adab-Literatur<sup>2</sup>. Darüber hinaus lassen sich zahlreiche Parallelen und Analogien zu antiken Erzählungen nachweisen, die aber entweder in der motivischen Ausführung zu sehr differieren, als daß zwangsläufig von einem

---

<sup>1</sup> Rundgren, F.: Arabische Literatur und orientalische Antike. In: *Orientalia Suecana* 19-20 (1970-71) 81-124; Hägg, T.: *The Oriental Reception of Greek Novels. A Survey with some Preliminary Considerations*. In: *Symbolae Osloenses* 61 (1986) 99-131.

<sup>2</sup> Marzolph, Philogelos 214 f.

direkten Zusammenhang mit einer antiken Vorlage ausgegangen werden müßte, oder die zwar antike Themen oder Wertvorstellungen aufgreifen, diese aber in einer Form vorlegen, die sich in den antiken Literaturen so nicht nachweisen läßt. Allerdings – das muß einschränkend sehr deutlich gesagt werden – ist das in den griechischen und lateinischen literarischen Werken enthaltene humoristische Material keineswegs erschöpfend aufgearbeitet. Man hat eher den Eindruck, als befände sich seine Erschließung nach wie vor im Zustand der 'Blütenlesen', dominiert zum einen von primär philologischen Interessen wie zum anderen von einer offensichtlichen Abneigung gegen eine umfassende komparatistische Auswertung. Bevor diese nicht von der Seite der klassischen Philologien geleistet ist, läßt sich wenig Definitives über die humoristische Kurzprosa griechischer und lateinischer Sprache im allgemeinen und ihre Bedeutung für die arabischen Quellen im speziellen sagen. Noch nicht einmal Ausmaß und Umfang einer mit Sicherheit ergiebigen antiken Tradition humoristischer Kurzprosa lassen sich exakt fassen. Angesichts dieser Situation kann man mit vollem Recht behaupten, daß die arabische Literatur die reichhaltigste Überlieferung humoristischer Kurzprosa im gesamten mediterranen Raum besitzt.

An den betreffenden Stellen werden im folgenden spezifische Details zu den antiken Wurzeln arabischer Witze nachzutragen sein, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden soll. Festzuhalten bleibt, daß der Orient nicht nur – wie von Karel Horálek in seinem trotz des Titels viel zu wenig programmatischen Aufsatz "Ex oriente fabula"<sup>3</sup> formuliert – Heimat des Märchens, ja der Erzählung schlechthin ist. Vielmehr muß er auch, und damit ist insbesondere der arabische Orient gemeint, als Umschlagplatz eines Großteiles der humoristischen Kurzprosa des indoeuropäischen, vor allem des mediterranen Kulturkreises gelten, da sich diese in der Literatur arabischer Sprache zeitlich relativ früh und zudem außergewöhnlich reich dokumentieren läßt. Bereits vor mehr als tausend Jahren weist die arabische Literatur ein überquellendes Arsenal humoristischer Kurzerzählungen auf, die in vielen Fällen über unterschiedliche Ketten von Zwischengliedern – sei es im Orient, sei es im Okzident, gelegentlich auch unabhängig voneinander in beiden Regionen – bis in die jüngste Gegenwart hinein am Leben erhalten wurden. Diese im Regelfall schriftlichen Zwischenglieder in die verschiedenen Richtungen gilt es im folgenden aufzuzeigen, denn ihnen verdankt die Nachwelt

<sup>3</sup> Horálek, K.: Ex oriente fabula. K italským faceciím v slovanském folklóru (Zu den italienischen Fazetien in der slavischen Folklore). In: *Slavia* 55, 2 (1986) 128-132. Zu weiteren Arbeiten Horáleks auf dem Gebiet der orientalistischen Erzählforschung siehe Gašparíková, V.: Horálek, Karel. In: *EM* 6 (1990) 1243-1245.

die außerordentliche Traditionspermanenz – in manchen Fällen ist man fast versucht, von Resistenz zu sprechen – spezifischer Ausprägungen humoristischer Darstellungen in kurzer Prosaform.

Es ist naheliegend, zunächst die Nachwirkung der arabischen Erzählungen in demjenigen Kulturbereich zu betrachten, in dem sie ursprünglich beheimatet sind. Dies betrifft den gesamten von der islamischen Kultur geprägten Raum, der sich von der Iberischen Halbinsel über Nord- und Ostafrika einerseits, den Balkan und Kleinasien andererseits bis zur Levante und weiter über den Mittleren Osten bis hin in die muslimischen Gebiete des Kaukasus, Zentralasiens und des Indischen Subkontinents erstreckt. Für die folgende Darstellung erweist es sich als zweckdienlich, dabei zwischen drei Schwerpunkten zu unterscheiden: An erster Stelle steht der arabische Bereich. Darauf folgt der direkt auf dem arabischen beruhende persische Raum. An dritter Stelle wird die Peripherie betrachtet; hierunter wird hauptsächlich der indische Subkontinent verstanden, darüber hinaus finden auch die Überlieferungen anderer Völker des islamischen Kulturkreises Erwähnung. Das Gebiet der türkischen Literatur wird aufgrund der bestehenden Forschungslage weitestgehend ausgeklammert.

## Relaisstationen der Tradierung humoristischer Kurzprosa in der arabischen Literatur

Die wohl im 17. Jh. kompilierte arabische Anthologie »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« enthält eine Anekdote, die in der Übersetzung R. Bassets folgenden Wortlaut hat:

Un homme monta un jour sa mule pour aller à quelque affaire, mais elle prit un autre chemin que celui où il voulait passer, et il ne put rien contre elle, tant elle avait la tête dure. Quelqu'un lui dit: "Où vas-tu? – Où ma mule a affaire."<sup>4</sup>

Interessanterweise enthält die Pariser Handschrift der »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>«, nach der Basset übersetzt<sup>5</sup>, in einem anderen Kapitel eine fast wörtlich hiermit übereinstimmende Fassung, deren Protagonist diesmal aber nicht wie vorher ein namenloser Dummkopf (muğaffal), sondern der seit dem 9. Jh. bekannte Tölpel Ğuḥā ist:

Man erzählt, daß er [d.h. Ğuḥā] einmal ein widerspenstiges Maultier bestieg, um sich auf ihm zu einer Besorgung zu begeben. Das Maultier aber ging mit ihm durch und nahm einen anderen Weg. Einer seiner Freunde traf ihn und rief: "Wohin, Ğuḥā?" Er antwortete: "Dorthin, wo das Maultier etwas zu erledigen hat!"<sup>6</sup>

Basset war diese Erzählung aus zwei zeitgenössischen arabischen Druckausgaben der Ğuḥā-Anekdoten geläufig. Darüber hinaus verwies er auf die Anführung in Wesselskis Sammlung<sup>7</sup>, wo sie zusätzlich zu einer von Basset bereits früher publizierten arabischen Fassung<sup>8</sup> aus je einer türkischen (zwei Fassungen)<sup>9</sup>, serbischen und kroatischen Ausgabe der Nasreddin-Schwänke belegt ist. Basset erkannte auch, daß sich die Anekdote bereits im Werk »Der Cyniker« findet, das dem im 2. Jh.n.Chr. schreibenden Lukian zugeschrieben wird:

---

<sup>4</sup> Basset 1/525, 211.

<sup>5</sup> Paris, Bibliothèque nationale, Ms. arabe 3594, Kap. 16, fol. 131 b/3.

<sup>6</sup> *ibid.*, Kap. 22, fol. 16 a/7.

<sup>7</sup> Wesselski, Nasreddin 2/6 und 181, 343.

<sup>8</sup> *Revue des Traditions Populaires* 16 (1901) 460, DLXIII; vgl. auch Basset, R.: *Contribution à l'histoire du Sottisier de Nasr Eddin Hodja*. In: *Keleti Szemle* 1 (1900) 219-225: 222, 18.

<sup>9</sup> Tewfik, M.: *Die Schwänke des Naḥr-ed-din und Buadem*. Übers. E. Müllendorf. Leipzig 1890: 78, 93; Menzel, T.: *Mehmed Tevfik's Buadem-Schwänke*. In: *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 9 (1911) 124-159: 125, 132.

[..]. Your situation is just like what they say happened to the man who mounted a mad horse. For it rushed off, carrying him with it; and he couldn't dismount again because the horse kept running. Then someone who met them asked him where he was off to, and he replied, "Wherever this fellow decides," indicating the horse.<sup>10</sup>

Obwohl die Zuschreibung des Werkes zu Lukian nicht unumstritten ist, darf dieser Text als Nachweis dafür gelten, daß die Anekdote bereits im Altertum bekannt war. Den zeitlichen Gegenpol bildet eine spezifische Prägung im jüdischen Bereich, die für Sigmund Freud, der unter anderem ja auch das Standardwerk der psychologischen Witzforschung verfaßte, eine Art 'Lieblingwitz' dargestellt zu haben scheint – immerhin bezieht er sich dreimal im Laufe von 23 Jahren darauf<sup>11</sup>. Hier liegt also ein Text vor, der eine bald 2000jährige Geschichte aufweist.

Für die arabische Überlieferung war Gustav Edmund von Grunebaum, der die Anekdote unter Berufung auf Basset als Beleg dafür zitiert, "how striking details survived apart from their true context", durchaus berechtigt, von einer "anecdote of the Juḥā circle"<sup>12</sup> zu sprechen, wenn er auch das wahre Alter und den Grad der Verbreitung im arabischen Kontext nicht einschätzen konnte. Den frühesten arabischen Beleg enthält Anfang des 11. Jhs das Ğuḥā-Kapitel des »Naṭr ad-durr« von al-Ābī:

(Ğuḥas) Maultier ging eines Tages mit ihm durch und nahm einen anderen Weg als den, den er wollte. Einer seiner Freunde traf ihn und sagte: "Wohin willst du, Abū l-Ğuḥn?" Er entgegnete: "Dorthin, wo das des Maultier etwas zu erledigen hat!"<sup>13</sup>

Von diesem Zeitpunkt ab ist die Anekdote kontinuierlicher Bestandteil aller größeren Sammlungen von Ğuḥā-Anekdoten bis zum Beginn des Druckzeitalters: Sie findet sich in der Ğuḥā-Biographie in »Uyūn at-tawāriḥ« von al-Kutubī<sup>14</sup>, im (anonymen) »Lubāb Naṭr ad-durr« (15. Jh.)<sup>15</sup>, in »Tuḥfat al-muġālīs« von as-Suyūṭī<sup>16</sup> und in »Iršād man naḥā ilā nawādir Ğuḥā« des Yūsuf ibn al-Wakīl al-Mīlawī<sup>17</sup>. Sie erscheint ebenso in den ersten gedruckten

<sup>10</sup> Lucian. With an English translation by M.D. MacLeod 8. London/Cambridge, Massachusetts 1967, 409.

<sup>11</sup> vgl. Reik, T.: Freud and Jewish Wit. In: Psychoanalysis 2 (1954) 12-20: 14; Oring, E.: The Jokes of Sigmund Freud: A Study in Humor and Jewish identity. Philadelphia 1984, 52 f.

<sup>12</sup> Grunebaum, G.E. von: Greek Form Elements in the Arabian Nights. In: Journal of the American Oriental Society 62 (1942) 277-292: 279.

<sup>13</sup> 1030 Naṭr 5/308/7.

<sup>14</sup> Uyūn at-tawāriḥ, Istanbul, Ms. Ahmet III 2922/6, fol. 74 b/-1.

<sup>15</sup> 15Jh Lubāb, fol. 78 a/8.

<sup>16</sup> 1505 Tuḥfa 348/-3.

<sup>17</sup> London, British Museum, Ms. Or. 6646, fol 10 b/-3; Ms. Yale, Landberg 258, fol 100 a/8.

Ausgaben von Ġuḥā/Nasreddin-Anekdoten in Arabisch<sup>18</sup> wie in Persisch<sup>19</sup>, ist aber auffälligerweise nicht in den türkisch-osmanischen Ausgaben und dem überwiegenden Teil derjenigen des türkischen Einflußbereiches enthalten. So gehört die Anekdote zwar seit langem zur arabischen Ġuḥā-Tradition, sie ist aber nicht Bestandteil des Korpus von Nasreddin-Geschichten geworden. Weder für den arabischen Raum noch für die benachbarten Regionen liegen Belege aus rezenter mündlicher Überlieferung vor.

Bisher frühester Beleg für das Bekanntsein der Erzählung im westlichen Europa ist die von Rotunda belegte Anführung in der zwölften Novelle des Franco Sacchetti (ca. 1332-1400); dort antwortet in einem weitschweifig geschilderten Kontext der auf dem durchgehenden Maultier (ronzino) Gefragte auf den Zuruf: "dove il meni tu?" mit den Worten "Anzi elli mena me."<sup>20</sup> Ab dem 17. Jh. finden sich mehrfach Schwänke, die das Motiv des durchgehenden Reittiers in unterschiedlichen Situationen verwenden, so etwa in einer 1670 erschienenen französischen Sammlung<sup>21</sup>, in einer Predigt des fränkischen Predigers Conrad Purselt (1644-1706)<sup>22</sup> oder in den deutschen Schwanksammlungen des 17./18. Jhs, so als einer der ersten in dem 1670 erschienenen »Fasciculus facetiarum«:

Ein Pfaff wurde einmals beruffen/ zu einem Krancken ins nechste Dorff oder Flecken zu kommen. Nach dem er sich nun auf den Weg machte/ und unterwegs über Wasser müste/ kame er dahin/ und sahe/ daß der Steg/ darüber man gehen müste/ abgeworfen war/ wurde aber in selbiger gegend eines Müllers ansichtig/ welcher einen Esel bey sich hätte/ denselben bat er/ daß er ihm doch seinen Esel lehnen möchte/ damit er durchs Wasser reisen köndte. Der Müller gab ihm zur Antwort: Seinem Esel wäre nicht gar wol zu trawen/ er wolte ihm solchen sonst gerne lehnen. Der Pfaff hielt inständig an/ daß er ihm damit willfahren wolte/ welches der Müller geschehen ließ. Nach dem nun der Pfaff aufsaß/ und durch das Wasser hindurch kam/ fieng der Esel an/ nach seiner gewonheit in vollem Currier zu lauffen/ dann die Mühle nicht weit darvon war. Als nun der Pfaff so Sporenstreichs durch das Dorff/ dahin er kommen solte/ ritte/ dann er den Esel nicht auffhalten kondte/ rieffen ihm die Leute zu: Herzchen hieher/ hieher/ wo wolt ihr nauß? O/ sagte der Pfaff/ das weiß Gott und der Esel.<sup>23</sup>

Einen Pfarrer als Protagonisten bringt gleichfalls der häufig für das Baltikum (51 estnische Belege) sowie ähnlich für Rumänien nachgewiesene

<sup>18</sup> Hāḍā [!] nawādir al-Ḥuḡa Naṣraddīn Afandī Ġuḥā ar-Rūmī. Kairo 1280/1864: 3/7.

<sup>19</sup> ohne Titel. o.O. 1299/1881, fol. 4 b/10.

<sup>20</sup> Le Novelle di Franco Sacchetti. Mailand 1874: 39 f., 12.

<sup>21</sup> Roger Bontemps en Belle humeur. Köln 1670: 357; zitiert bei Wesselski, Nasreddin 2/181 f.

<sup>22</sup> Moser-Rath, E.: Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes. Berlin 1964: 281 f. und 472, 129.

<sup>23</sup> Fasciculus facetiarum 1 [1670]: 33 f., 23.

'antiklerikale' Schwank AaTh 1849\*: *The Priest on the Cow's Tail*<sup>24</sup>. Dieser ist bis auf den Austausch des Reittieres gegen eine Kuh so ähnlich strukturiert, daß eine konkrete Verwandtschaft mit der antiken Anekdote vermutet werden kann. Einer der jüngsten Nachweise der Erzählung findet sich in einer Schwanksammlung aus dem Bonner Land<sup>25</sup>.

Mit dem »Nuzhat al-udabāʿ« im 17. Jh. sowie den Druckausgaben der Ġuḥā-Schwänke seit Mitte des 19. Jh.s sind bereits zwei potentielle Relaisstationen der Tradierung humoristischer Kurzprosa im arabischen Raum angesprochen. Der ursprünglich aus dem Nachrichtenwesen stammende Begriff der Relaisstation könnte im vorliegenden Kontext unpassend erscheinen, er drückt aber exakt denjenigen Sachverhalt aus, den die betreffenden Sammlungen erfüllen: Zum einen beziehen sie sich auf die vorherige Tradition, indem sie aus ihr schöpfen und das in ihr vorhandene Material verwerten; zum anderen versehen sie es durch die ihnen zugekommene Popularität und die daraus resultierende Verbreitung mit frischer Kraft, die kommenden Jahrzehnte oder Jahrhunderte so lange zu überdauern, bis es wiederum aufgegriffen wird.

Für den Bereich der arabischen humoristischen Literatur gilt dabei als allgemeine Voraussetzung zunächst, daß die bekannteren mittelalterlichen Werke bis in die unmittelbare Neuzeit nie an Bedeutung verloren haben. Aus den Werken von al-Ġāḥiẓ etwa schöpfen arabische Autoren im 10. Jh. mit einer ebensogroßen Hochachtung und Selbstverständlichkeit wie im 20. Jh. Nicht alle mittelalterlichen Werke sind aber dermaßen einflußreich, und nur wenige können eine ununterbrochene intensive Tradierung in handschriftlicher Form vorweisen, die eine Rezeption direkt aus den Originalwerken zu jeder Zeit ermöglicht hätte. Der überwiegende Teil der humoristischen Inhalte der mittelalterlichen arabischen Literatur überlebte die Jahrhunderte hingegen in Form immer wieder neuer Kompilationen unterschiedlicher Popularität. Viele dieser Werke sind heute weitgehend vergessen. Sie werden zwar in den Handschriftensammlungen der großen Bibliotheken aufbewahrt, stehen aber nicht mehr in direktem Kontakt mit der rezenten Überlieferung.

<sup>24</sup> Arājs, K./Medne, A.: *Latviešu pasaku tipu rādītājs* (The Types of the Latvian Folktales). Riga 1977, 1849\*; Raudsep, 381; Stroescu, S.C.: *La Typologie bibliographique des facéties roumaines 1-2*. Bukarest 1969, 4348.

<sup>25</sup> Dietz, J.: *Lachende Heimat. Schwänke und Schnurren aus dem Bonner Land*. Bonn 1951: 31, 72.

Eine der wichtigen Ausnahmen ist die adab-Enzyklopädie »al-Mustaṭraf fi kull fann mustaṭraf« von Bahāʿaddīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. Aḥmad b. Maṅṣūr al-İbšīhī aus der ersten Hälfte des 15. Jh.s; ein zentrales Werk, das sowohl den humoristischen Inhalten der frühen mittelalterlichen Werke verpflichtet ist als auch konstant über die Jahrhunderte bis in die unmittelbare Neuzeit gelesen wird. In Erinnerung an ein von mir vor bald zehn Jahren mit dem palästinensischen Literaturwissenschaftler İḥsān ʿAbbās zu diesem Thema geführtes Gespräch könnte man den »-Mustaṭraf« für große Teile des arabischen Raumes durchaus als eine Art 'Hausschatz' bezeichnen. İḥsān ʿAbbās allerdings hegte eine intensive Abneigung gegen das Werk, da es für lange Jahre – wie in vielen anderen Haushalten gleichfalls üblich – neben dem Koran das einzige Buch war, das ihm als lesehungrigem Jugendlichen zur Verfügung stand. Die handschriftliche Tradition des »-Mustaṭraf« ist in ihrer Reichhaltigkeit kaum zu überblicken, seit dem 19. Jh. ist das Buch allein über 20 mal gedruckt worden<sup>26</sup>. Es ist bezeichnend, daß für ein Werk mit solch zentraler Bedeutung noch keine kritische Edition in Angriff genommen wurde. Die Vorworte der in den letzten Jahren erschienenen arabischen Ausgaben<sup>27</sup> bringen zwar knappe Skizzen der wenigen bekannten Lebensumstände des Autors sowie allgemein gehaltene Charakteristiken des Werkes, lassen aber weder durch eine Erörterung der Überlieferungsgeschichte noch zumindest durch dem Werk beigegebene Indices eine kritische Auseinandersetzung der Herausgeber mit dem Text vermuten. Zwar ist für dieses Dilemma der teilweise desolate Zustand der innerarabischen Philologie verantwortlich; immerhin kann die Tatsache aber auch als symptomatisch dafür interpretiert werden, daß der Umgang mit dem »-Mustaṭraf« selbst heute noch in der arabischen Welt einen so großen Grad von unmittelbarer Vertrautheit und Selbstverständlichkeit voraussetzt, daß ein kritischer Abstand noch nicht entstehen konnte.

»al-Mustaṭraf« ist eine Enzyklopädie, die sich keiner strengen Ordnung unterwirft. Josef Freiherr von Hammer-Purgstall, der den Inhalt des Werkes nach der türkischen Übersetzung (1261-63/1845-47) ausführlich vorgestellt hat, übersetzt den Titel ebenso blumig wie das Original mit "das Entzückende aus allen Kenntnissen Pflückende"<sup>28</sup>. In insgesamt 84 Kapiteln präsentiert das

<sup>26</sup> Brockelmann, GAL 2/68 f.; S 2/55.

<sup>27</sup> ʿA.A. aṭ-Ṭabbāʿ. Beirut 1401/1981; 1-2. ed. M. Qumayḥa. Beirut 1403/1983.

<sup>28</sup> Hammer-Purgstall, J. von: Über die in den letzten vier Jahren 1845, 46, 47 und 48 zu Constantinopel erschienenen Werke. In: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 3,2 (1849) hier 255-261 und 266-273, Zitat 255.

Werk "tout ce qu'un Musulman moyen doit savoir"<sup>29</sup>. al-Ibšīhī beginnt zwar traditionell mit den 'Grundpfeilern' der islamischen Religion (Kap. 1) und dem Koran (Kap. 3), kommt aber rasch zu den profaneren Bereichen der allgemeinen guten Sitten (āḍāb; Kap. 5) und fährt fort mit der Abhandlung von Sprichwörtern, Rhetorik und schlagfertigen Antworten (al-aḡwiba al-muskita; Kap. 6-8). Daran schließt sich eine breite Palette ethischer und moralischer Themen, die neben einer Diskussion von Tugenden und Untugenden (Kap. 19: Gerechtigkeit; 20: Ungerechtigkeit; 23: Gute und schlechte Charaktereigenschaften; 26: Zurückhaltung und Bescheidenheit; 27: Stolz; 28: Anmaßung; etc.) auch eher Kurioses wie Mirabilien (63: Wunder der Schöpfung; 64: Ġinn; 65: Wunder der Meere; 66: Wunder des Festlandes) und gewagtere Bereiche wie Musik und Tanz (Kap. 68-70, 72), die Liebe (Kap. 71) und den Wein (Kap. 74) behandeln. Nachdem der Autor sich mit Kapiteln mit Scherzen und Anekdoten (Kap. 75-76) vollends auf eine populäre Ebene begeben hat, mahnt er zur Besinnung auf die Endlichkeit des Daseins (Kap. 78: Schicksal; 79: Rückkehr zu Gott; 80: Krankheit; 81: Tod; 82: Geduld) und beschließt sein Werk mit einem Kapitel (Kap. 84) zum Lobpreis des Propheten Mohammed.

Die kaum überschaubare Fülle traditionellen arabischen Erzählmaterials, die al-Ibšīhī in seinem Werk verarbeitet hat, ist zu einem erheblichen Anteil humoristischer Natur. Besonders die Kapitel über witzige Aussprüche und Anekdoten (Kap. 75-76) sind im vorliegenden Zusammenhang ergiebig, aber auch andere Abschnitte enthalten humoristisches Material, so vor allem etwa Kapitel 8 zu den schlagfertigen Antworten, in dem sich der Autor mittelbar auf das entsprechende Werk des Ibn abī ʿAwn stützt<sup>30</sup>. Im Vorwort erwähnt al-Ibšīhī ausdrücklich die Enzyklopädien »Rabīʿ al-abrār« von az-Zamaḡṣārī sowie »al-ʿIqd (al-farīd)« von Ibn ʿAbdrabbih als Vorbilder, denen er einen Großteil des Materials verdankt<sup>31</sup>. Darüber hinaus schöpft er aus allen ihm

<sup>29</sup> Pellat, *Encyclopédies* 642.

<sup>30</sup> Im Materialteil sind 279 humoristische Texte des -Mustaṭraf enthalten, die sich in arabischen Werken des 9.-12.Jhs nachweisen ließen. Davon finden sich 12 u.a. in al-Aḡwiba al-muskita (Material Nr. 48, 99, 237, 243, 246, 257, 261, 268, 275, 340, 345, 351) sowie 26 weitere sowohl dort als auch in Rabīʿ al-abrār (Nr. 3, 73, 123, 131, 140, 152, 160, 196, 198, 227, 242, 245, 250, 259, 260, 264, 265, 266, 269, 292, 303, 304, 307, 325, 336, 348).

<sup>31</sup> 34 Parallelen zum -ʿIqd (Material Nr. 48, 49, 60, 67, 94, 95, 99, 114, 132, 158, 159, 186, 188, 200, 203, 206, 226, 357, 361, 366, 374, 375, 376, 377, 382, 384, 386, 387, 388, 391, 392, 395, 397, 399), 114 zu Rabīʿ al-abrār (1, 3, 52, 64, 84, 89, 110, 118, 123, 135, 140, 152, 156, 185, 194, 196, 211, 218, 229, 242, 245, 250, 260, 264, 265, 269, 292, 303, 304, 307, 325, 336, 348, 414, 432, 453, 468, 474, 485, 489, 497, 504, 513, 533, 534, 535, 549, 550, 552, 553, 555, 562, 568, 569, 584, 585, 588, 592, 598, 604, 605, 607, 608, 617, 621, 622, 625, 632, 636, 661, 662, 681, 689, 702, 705, 710, 715, 718, 726, 748, 764, 785, 811, 837, 918, 1022, 1027, 1029, 1041, 1067, 1083, 1104, 1130, 1133, 1137, 1139, 1142, 1143, 1144, 1145, 1146, 1147, 1149, 1151, 1152,

zugänglichen Kompilationen früherer Autoren, die er meist nicht namentlich anführt. Es sei im übrigen darauf hingewiesen, daß es unangebracht wäre, bei einem solchen Vorgehen von Plagierung zu sprechen. Das Konzept des Plagiats (*sariqa*) ist der arabischen Literatur zwar nicht fremd, wird aber fast ausschließlich im Bereich der Dichtung angewandt<sup>32</sup>. Im hier betroffenen Bereich der Kompilationsliteratur gilt es hingegen als zulässig und rechtmäßig, die von früheren Autoren zusammengestellten Erzählungen auszuwerten und nach eigenen Kriterien neu zu arrangieren. Eben diese Tatsache ist wesentlich für diese Art von Literatur, und das Vorgehen eines jeden einzelnen Autors wird durch das kollektive Verhalten aller legitimiert. Literarische Individualität besteht nicht in dem, was, sondern bestenfalls darin, wie es dargeboten wird. Das Rohmaterial wird als Allgemeingut betrachtet, die Leistung eines Autors besteht überwiegend in der individuellen Art der Präsentation.

Der »-Mustaṭraf« ist wohl nicht zuletzt deshalb so populär geworden, weil er im Gegensatz zu anderen *adab*-Enzyklopädien nicht ein mehrbändiges Monument darstellt, sondern seine außerordentlich vielfältigen Informationen in beträchtlicher Kompaktheit darbietet. Bei dem Versuch der Einschätzung der Popularität eines solchen Werkes darf nicht nur davon ausgegangen werden, daß es den Benutzern in den diversen öffentlichen oder privaten Bibliotheken zur Verfügung stand. Gerade ein so kompaktes Werk wie der »-Mustaṭraf« bietet sich dazu an, seine Dienste auch als ständiger Begleiter des lesefähigen Publikums – im ursprünglichen Sinn als "Vademecum" – zu leisten, wodurch ihm bei gesteigerter Mobilität ein erheblich größerer potentieller Wirkungskreis zukommt, als wenn er nur ortsgebunden verfügbar wäre.

Der »-Mustaṭraf« erfüllt in idealtypischer Weise die unter dem Begriff Relaisstation formulierten Voraussetzungen. Einerseits verarbeitet er das Material vorheriger Autoren und bringt es in eine Form, die ihm durch die Gesamtkonzeption des Werkes eine größere Verbreitung ermöglicht. Andererseits bewirkt die Popularität des Werkes, daß das in ihm enthaltene Material weitertradiert wird, was grundsätzlich auf zwei Arten geschehen kann: Denkbar ist zunächst der Weg der mündlichen Überlieferung, die, aus dem schriftlich fixierten Text des »-Mustaṭraf« schöpfend, dessen Inhalte oral

---

1154, 1156, 1157, 1159, 1160, 1161, 1162, 1163, 1165) und 27 weitere zu beiden Quellen (Nr. 4, 62, 70, 73, 86, 115, 122, 131, 138, 144, 153, 160, 161, 198, 207, 215, 223, 227, 228, 259, 266, 356, 360, 381, 390, 396, 410).

<sup>32</sup> Grunebaum, G.E. von: The Concept of Plagiarism in Arabic Theory. In: *Journal of the Near Eastern Society* 3 (1944) 234-253; Heinrichs, W.: An Evaluation of *sariqa*. In: *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-88) 357-368.

vermittelt. Ohne den Aspekt der Dauerhaftigkeit ausdiskutieren zu wollen, muß mit ziemlicher Sicherheit davon ausgegangen werden, daß eine solche Überlieferung ohne fortwährende Unterstützung und Wiederbelebung durch die schriftliche Vorlage von relativ kurzer Dauer wäre: Zu groß ist deren direkte und mittelbare Konkurrenz. Abgesehen davon liegen keinerlei Zeugnisse vor, die eine mündliche Überlieferung von Inhalten aus dem »-Mustaṭraf« eindeutig belegen würden. Demgegenüber ist die zweite denkbare Art der Überlieferung, diejenige auf schriftlichem Weg, im Gegensatz zur weitgehend hypothetischen ersten relativ klar nachweisbar: Der »-Mustaṭraf« dient seinerseits fortwährend als 'Steinbruch' späterer Kompilationen selbst der neuesten Zeit, wie etwa der 1980 erschienenen achtbändigen Sammlung in Prachtausstattung »al-Adab aḍ-ḍāḥik« von ʿAlī Murūwa (Mroueh)<sup>33</sup>.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen einige humoristische Kurzerzählungen des »-Mustaṭraf«, die sich zwar nicht in früheren arabischen oder orientalischen Werken nachweisen lassen, zu denen es aber aus anderen Quellenbereichen Parallelen gibt. Die erste von ihnen steht zu Beginn des Kapitels 34 über Geizige:

Was (den als sprichwörtlichen Geizkragen bekannten) Ḥumayd al-Arqaṭ angeht, so pflegte er seine Gäste zu verunglimpfen und sich schamlos ihnen gegenüber zu benehmen. Als einmal Gäste bei ihm waren, gab er ihnen Datteln zu essen. Danach verunglimpfte er sie, indem er behauptete, sie hätten sie zusammen mit den Kernen aufgegessen<sup>34</sup>.

Die Anekdote ist in der persischen Literatur in einer leicht ausführlicheren Form spätestens im 16. Jh. bekannt. ʿAlī Ṣafī zitiert sie im Kapitel zu 'Schwänken (moṭāyēbe) des Propheten Mohammed mit seinem rechtmäßigen Nachfolger (waṣī; das heißt ʿAlī b. abī Ṭālib)' folgendermaßen:

Man hörte von einem Gelehrten, der sagte, er habe in einem vertrauenswürdigen Buch (folgende Anekdote) gesehen:

Eines Tages saßen der Prophet (Mohammed) und ḥaẓrat-e amir (ʿAlī) zusammen und aßen Datteln. Mohammed legte von jeder Dattel, die er gegessen hatte, den Kern vor ʿAlī, ohne daß jener es bemerkte. Als die Datteln zu Ende waren, hatten sich vor ʿAlī sehr viele Kerne angesammelt, während vor Mohammed überhaupt keine lagen. Da sagte Mohammed scherzhaft zu ʿAlī: "Man kaṭura nawāhu fa-huwa akūl."; das heißt, derjenige, vor dem viele Kerne angesammelt sind, ist ein Vielfraß. ʿAlī erwiderte: "Man akala nawāhu fa-huwa akūl."; das heißt, derjenige, der die Kerne mitgegessen hat, ist ein Vielfraß.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Murūwa, ʿA.: al-Adab aḍ-ḍāḥik. mawsūʿa fi 8 aǧzāʿ. ar-Riyāḍ 1980.

<sup>34</sup> 15Jh Mustaṭraf 1/373/-11 = Ü Rat 1/533/-7.

<sup>35</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 9/2 (1,2,1).

Diese Fassung, die in ähnlicher Form von Jonathan Scott übersetzt wird<sup>36</sup> und sich seit Beginn des 19. Jhs in den diversen Ausgaben des persischen Schwankbuches »Ĥekāyāt-e laṭīf«<sup>37</sup> findet, mutet an wie der orientalische Reflex einer Erzählung, die zuerst bei Josephus Flavius (1. Jh.n.Chr.)<sup>38</sup> nachgewiesen ist und die ihren Weg über die »Disciplina clericalis«<sup>39</sup> in die altfranzösischen Fabliaux und (von dort?) über die Fazetie und die italienische Novelle in die neuzeitliche Schwankliteratur genommen hat<sup>40</sup>. Dort sind lediglich die Requisiten anders ausgestaltet, indem es sich um das Essen von Fleisch bzw. den darin enthaltenen Knochen handelt. Es ist zu vermuten, daß sowohl der »-Mustaṭraf« als auch Šafi die in den Grundzügen übereinstimmende Fassung aus einer früheren arabischen Vorlage schöpfen; welche das gewesen sein könnte, muß vorerst unklar bleiben. In der traditionellen arabischen Literatur zum Thema der Geizigen findet sich die Anekdote jedenfalls nicht<sup>41</sup>, wenn auch bereits das »K. al-Aġānī« von Abū l-Faraġ al-İřfahānī den Protagonisten des arabischen Textes, Ĥumayd al-Arqaṭ, zu den stereotypen 'vier geizigen Arabern' zählt<sup>42</sup>.

Thompson hat unter Mot. J 1468 nach dem Schwankbuch von Johannes Pauli<sup>43</sup> eine Anekdote aufgenommen, die von einem großen Fresser berichtet; nachdem dieser Unmengen an Essen verzehrt hat, entschuldigt er sich beim Fortgehen dafür, daß es ihm heute nicht besonders gut gehe: Beim nächsten Mal wolle er erst richtig zulangen. Die Anekdote begegnet nach den Anmerkungen von Bolte zuerst in der Predigtsammlung des Bernardinus de Bustis<sup>44</sup> und ist später unter anderem von Hans Sachs, Hans Wilhelm Kirchhof und Abraham a Sancta Clara bearbeitet worden. Der »-Mustaṭraf« verzeichnet im 35. Kapitel, etwa zeitgleich mit der Anführung in »Ĥadāʿiq

<sup>36</sup> Scott 336.

<sup>37</sup> Chauvin 9/29, 19; Hertel 43, 30; Heyne 33, 31; Leszczyński 58, 39; auch bei Semenov, Ju./Lebedev, K.: Skazki i stichy Afganistana. Moskau 1958: 149, 44; Jason, Jewish Oriental und Jason, Iraq 1572 \*K.

<sup>38</sup> Ranke, K.: European Anecdotes and Jests. Copenhagen 1972: 57 und 150, 71.

<sup>39</sup> Schwarzbaum, Disciplina clericalis, 21.

<sup>40</sup> Wesselski, A.: Die Legende um Dante. Weimar 1921: 84, 38; Rotunda J 1289.12; Poggio, 58. Vgl. noch Szabó, L.: Kolalappische Volksdichtung [1]. Göttingen 1966: 107, 29; Vülčev, V.: Čitūr Petūr i Nastradin Chodža. Sofia 1975: 46 (zu °Ali Šafi); 294, 159 sowie ähnlich 248, 85.

<sup>41</sup> Negativbefunde: 868 Buḡalā°Ġāḡiz; 1071 Buḡalā°Ĥaṭīb.

<sup>42</sup> 965 Aġānī 2/46/8. Die anderen drei genannten sind: al-Ĥuṭay'a, Abū l-Aswad ad-Du'ālī, Ĥālid b. Šafwān. Siehe auch Pellat, C.: Bukh. In: EI<sup>2</sup> 1 (1960) 1297.

<sup>43</sup> Pauli/Bolte, 249.

<sup>44</sup> angegebene Quelle: Bernardinus de Bustis: Rosarium sermonum 1. Hagenau 1500: fol. 26 d, 1.

al-azāhir«<sup>45</sup> und mit Sicherheit einige Jahrzehnte vor der frühesten europäischen Variante, folgenden Text:

Ein Mann kam zu der Zelle eines Einsiedlers. Der Einsiedler bot ihm vier Brote (zum Essen) an und ging fort, um (gekochte) Linsen für ihn zu besorgen. Als er mit ihnen wiederkam, fand er, daß der Gast das Brot bereits gegessen hatte. Da ging er wieder, holte Brot, fand aber, daß er die Linsen schon gegessen hatte. So tat er es zehnmal. Darauf fragte der Einsiedler ihn: "Wohin reist du?" Der Gast antwortete: "Nach Jordanien." – "Warum?" – "Man hat mir berichtet, daß es dort einen geschickten Arzt gibt. Den will ich um etwas bitten, was meinen Magen heilt, denn ich habe immer so wenig Appetit." Darauf sagte der Einsiedler: "Ich habe einen Wunsch an dich." – "Und was ist er?" – "Wenn du dort warst und dein Magen geheilt ist, dann komme auf dem Rückweg nicht bei mir vorbei!"<sup>46</sup>

Die Anekdote ist – wohl direkt aus dem »-Mustaṭraf« – in den arabischen Schwankbüchern des frühen 20. Jhs mehrfach belegt<sup>47</sup>, findet sich aber auch schon 1864 in der ersten arabischen Druckausgabe der Ġuḥā-Schwänke<sup>48</sup>. Über die Anekdotensammlung des ʿAlī Ṣafī<sup>49</sup> hat sie Eingang in den persischen Kulturraum gefunden; Mitte des 20. Jhs wird sie in einer sowjetischen Publikation aus afghanischer (pashto) Quelle vorgelegt<sup>50</sup>.

Dieselbe Publikation bringt auch einen weiteren Geizigenschwank<sup>51</sup>, der dem »-Mustaṭraf« entstammt, allerdings ohne daß sich ein konkreter Vermittlungsweg erschließen ließe. In dieser Geschichte will der Geizige den Gast überlisten und bietet ihm den Honig ohne Brot an, in der Hoffnung, er werde aus Höflichkeit ablehnen. Als der Gast wider Erwarten beginnt, den Honig auch ohne Brot zu essen, will ihn der Geizige durch die Erinnerung an einen ärztlichen Rat davon abhalten: "Tu das nicht; das verbrennt das Herz." Der Gast beschwichtigt ihn: "Ja, das ist richtig – aber deins!"<sup>52</sup>

<sup>45</sup> 1427 Ḥadāʾiq 227/-6.

<sup>46</sup> 15Jh Mustaṭraf 1/393/11 = Ü Rat 1/561/9; hiernach auch übersetzt bei Basset, Contes 1/251, 3 mit Verweis u.a. auf 1840 Nafḥa 30/-10 = Ü Rescher 235, 59. In der weiterhin dort angeführten türkischen Fassung (ʿAğāʾib al-maʾāṭir von Aḥmad b. Hamdam) ist der Protagonist der stereotype Vielfraß Maysara; zu diesem siehe 1030 Naṭr 2/249/7 = 1144 Rabʿ 2/682/-5 = 15Jh Mustaṭraf 1/393/5 = Ü Rat 1/560/-1 sowie 1030 Naṭr 2/249/10 = 15Jh Mustaṭraf 1/391/5 = Ü Rat 1/558/17 = Basset, Contes 1/482, 178.

<sup>47</sup> Littmann 120 und 182, 35 (6 Belege).

<sup>48</sup> 1864 Nawādir Ġuḥā 13/6.

<sup>49</sup> 1532 Latāʾef Ṣafī 205/8 (8,5,2).

<sup>50</sup> Lebedev, K.A.: Die Teppichtasche. Märchen und Geschichten aus Afghanistan. Kassel 1986: 177.

<sup>51</sup> ibid. 178; Semenov/Lebedev 132.

<sup>52</sup> 15Jh Mustaṭraf 1/399/9 = Ü Rat 1/569/-7; 1840 Nafḥa 6/10 = Ü Rescher 206, 6; Basset, Contes 1/258, 10.

Der Schwank ist auch in einem der arabischen Schwankbücher vom Anfang des 20. Jh.s enthalten<sup>53</sup>.

Als letztes sei noch auf die im »-Mustaṭraf« enthaltene islamisierte Version der antiken "Friedensfabel" (AaTh 62)<sup>54</sup> verwiesen. Diese findet sich zwar bereits in früheren<sup>55</sup> als auch späteren<sup>56</sup> arabischen Quellen, hat aber wohl direkt aus dem »-Mustaṭraf« Eingang in die neuere arabische<sup>57</sup> und persische<sup>58</sup> Überlieferung gefunden.

Die angeführten Beispiele können nur einen annähernden Eindruck von der Wirkungsmächtigkeit des »-Mustaṭraf« auf die arabische Überlieferung der späteren Jahrhunderte vermitteln. Im untersuchten Material läßt sie sich in allen systematisch gesichteten späteren Werken mit unterschiedlicher Intensität feststellen, so in »Nuzhat al-udabāʿ«<sup>59</sup>, in den »Nawādir« von al-Qalyūbi<sup>60</sup>, in »Nafḥat al-Yaman« von aš-Širwāni<sup>61</sup>, der ersten Druckausgabe der »Nawādir Ğuḥā«<sup>62</sup>, den Schwankbüchern des frühen 20. Jh.s<sup>63</sup> bis hin zur rezenten mündlichen Überlieferung des arabischen Raumes<sup>64</sup>. Natürlich – das sei hier stellvertretend für alle weiteren Male klargestellt, an denen ähnliche Aspekte der Überlieferung diskutiert werden – kann eine solche pauschale Übersicht wie die hier gegebene nicht im einzelnen klären, ob die zitierten Werke den »-Mustaṭraf« oder eine andere, vielleicht bereits von diesem selbst exzerpierte Quelle ausschreiben. Das hauptsächliche Interesse der vorgelegten Untersuchung liegt wie gesagt nicht darin, die Wirkungsgeschichte einzelner Werke zu untersuchen, sondern die breiten Ströme der Überlieferung zu verfolgen. Daher wollen und können die angeführten Daten nur Schwerpunkte aufzeigen. Deren konkrete Relevanz müßte anhand detaillierter Untersuchungen der einzelnen Werke oder Erzählungen abgesichert werden.

<sup>53</sup> 1910 ca. Muṭrib az-zurafāʿ 7, 19.

<sup>54</sup> Schwarzbaum, H.: Friedensfabel. In: EM 5 (1987) 341-346: 343.

<sup>55</sup> 1426 Ḥadāʿiq 133/3.

<sup>56</sup> 17Jh Nuzha 109 b/8.

<sup>57</sup> z.B. 1910 ca. Muṭrib az-zurafāʿ 10, 30; 1910 ca. Zarīf al-maʿānī 26, 52. vgl. auch Brockelmann 102 f.; Histoires arabes 174.

<sup>58</sup> Marzolph, Typologie, \*62.

<sup>59</sup> Material Nr. 62, 64, 110, 111, 186, 205, 246, 303, 336, 340, 388, 390, 391, 472, 489, 513, 549, 552, 553, 622, 705, 745, 747, 755, 811, 840, 932, 1034, 1102, 1114, 1133, 1145, 1215.

<sup>60</sup> Material Nr. 111, 245, 261, 388, 390, 391, 455, 472, 588, 605, 932, 1081, 1102, 1199.

<sup>61</sup> Material Nr. 52, 86, 88, 89, 96, 152, 422, 442, 455, 472, 568, 588, 605, 615, 932, 1133, 1199.

<sup>62</sup> Material Nr. 67, 167, 215, 390, 475, 504, 513, 553, 617, 689, 715, 718, 811, 919, 938, 1222.

<sup>63</sup> Material Nr. 164, 246, 337, 344, 388, 390, 391, 460, 513, 644, 895, 904, 932, 1079, 1158, 1222.

<sup>64</sup> Material Nr. 390, 468, 811, 932.

Weniger folgenreich für die innerarabische Tradierung als der »-Mustatraf« ist das eingangs des Kapitels erwähnte Werk »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>«. Seine Bedeutung liegt vor allem darin, daß es von der westlichen Orientalistik relativ früh und intensiv rezipiert wurde. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß es in der revidierten Fassung der Stichwortliste der »Enzyklopädie des Märchens« von 1985 – seinerzeit wohl auf Vorschlag von Otto Spies aufgenommen – neben dem Stichwort "Damīri" das einzige Stichwort darstellte, das explizit einem arabischen Autor bzw. Werk gewidmet war. Es sei hier stellvertretend für die arabischen Werke der Osmanenzeit besprochen.

Bereits Anfang des 19. Jhs hatte Hammer-Purgstall einige Anekdoten des Werkes in seiner Anthologie »Rosenöl«<sup>65</sup> übersetzt. Er betrachtete das Werk als "das witzigste dieser Art, das dem Uebersetzer in die Hände gekommen" ist und wies "als eine literarische Seltenheit" aufmerksam darauf hin, "daß sich darin der Stoff mehrerer, von Boccace und Lafontaine bearbeiteten Erzählungen findet, die also auch mit dem Stoff so mancher Rittergeschichten durch die Kreuzzüge oder durch die spanischen Araber aus dem Orient zu uns herübergekommen sind"<sup>66</sup>. Gustav Flügel, der den Inhalt des Werkes 1860 nach der heute in der Londoner British Library aufbewahrten Handschrift Ms. or. 1357 beschrieb, taxierte den Inhalt wesentlich zurückhaltender, ja mit deutlicher Distanz gegenüber den von ihm offenbar als pornographisch empfundenen "ärgsten Frivolitäten [...], die in ihrer Naivetät so derb, rückhaltslos und aller Scham bar sind, dass die Janitscharen keine reichere Fundgrube für ihren Geschmack und ihre Vademecum hätten auffinden können"<sup>67</sup>. Zwar könnte man Flügel insofern recht geben, als das »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« Erzählungen enthält, die bis an die Grenzen des Pornographischen reichen<sup>68</sup>;

<sup>65</sup> Rosenöl 1-2. Stuttgart/Tübingen 1813 [recte 1815]. Nachdruck Hildesheim/New York 1971. Das Original ist anonym erschienen. Die Übersetzungen aus Nuzhat al-udabā<sup>3</sup> stehen 301-318 als Nr. CLXXIII-CXCVIII. Im folgenden eine Konkordanz der übersetzten Stücke nach dem Ms. Gotha orient A 2706 (Nummern von Rosenöl in arabischen Ziffern; Angaben des Manuskriptes nach Kapitel und Nummer): 173 = 5/11; 174 = 14/19; 175 = 14/24; 176 = 4/22; 177 = 17/32; 178 = 16/18; 179 = 17/9; 180 = 16/20; 181 = 2/6; 182 = 22/10; 183 = 22/28; 184 = 28/2; 185 = 28/3; 186 = 28/7; 187 = 28/8 und andere; 188 = 25/1; 189 = 24/17; 190 = 24/20; 191 = 26/13; 192 = 18/2 (oder 24/13); 193 = 6/3; 194 = 6/12; 195 = 17/13; 196 = 17/16; 197 = 17/30; 198 = 25/7.

<sup>66</sup> *ibid.*, XV, Nr. V: "Philologenlust und Fremdenschmaus."

<sup>67</sup> Flügel, G.: Einige bisher wenig oder gar nicht bekannte arabische und türkische Handschriften. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 14 (1860) 527-546: 534-538, dieses und die folgenden Zitate 535.

<sup>68</sup> z.B. die neunte Erzählung im Kap. 15 (Lücke in der Gothaer Handschrift; Ms. Paris, Bibliothèque nationale arabe 6008, fol. 43 b/-4), die schildert, wie ein Mann mehrere Frauen beschläft, bis sein Glied blutig ist; hierauf bedienen sie sich an seiner großen Nase.

allerdings irrte er, wenn er meinte, daß die Sammlung "zum Theil völlig neue Stoffe in den Kreis dieser Gattung Literatur" einführe; einer Gattung, deren Repräsentanten "früherhin vorzugsweise bei der Wahl auf klassische Sprache und klassische Gedanken Rücksicht genommen" hätten und in der "als Träger derselben nur angesehene Männer der Vorzeit figurirten". Ganz im Gegenteil ist kaum einer der im »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« ausgeführten Themenbereiche neu, wie schon ein Vergleich der Inhaltsübersicht mit derjenigen des fast sieben Jahrhunderte früher kompilierten »Naṭr ad-durr« zeigt. Das »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« enthält im einzelnen die folgenden Kapitel (inhaltlich entsprechende Kapitel von »Naṭr ad-durr« in Klammern):

1. Gelehrte und Juristen
2. Lehrer
3. Grammatiker (5.12, 5.13)
4. Angebliche Propheten (2.8)
5. Ärzte (7.25)
6. Beduinen (6.11)
7. Männliche Sklaven (5.22)
8. Räuber und Spitzbuben (3.12, 4.3, 7.21)
9. Dichter
10. Lügner und Schwätzer (6.14)
11. Geizige (3.11)
12. Schnorrer (2.10)
13. Lästige
14. Schlagfertige Antworten (2.7)
15. Junge Burschen und hübsche Mädchen (5.21)
16. Erheiternde Geschichten
17. Heiratsvermittler und Kuppler (4.10)
18. Dumme (7.22)
19. Nächtliche (homosexuelle) 'Schleicher' (5.14)
20. Furzer (6.16)
21. Männliche Prostituierte und passive Homosexuelle (5.14-16)
22. Guḥā (5.17)
23. Abū l-<sup>c</sup>Aynā (3.6)
24. Mazyad (= Muzabbid; 3.7)
25. al-Gāhiz
26. Aš<sup>c</sup>ab (5.18)
27. Tierfabeln (7.14)
28. Populäre Redewendungen

Basset, der später extensiv aus dem Werk übersetzt hat<sup>69</sup>, gab 1900 eine vollständige Auflistung der Anekdoten des Kapitels 22 zu Guḥā<sup>70</sup> nach einer

<sup>69</sup> Basset, Contes, passim.

<sup>70</sup> Basset, Contribution.

der Pariser Handschriften (arabe 3594) heraus und schätzte die Entstehungszeit des Werkes auf kaum später als den Beginn des 18. Jh.s. Allerdings konnte auch er nichts Neues zur Klärung der Autorfrage, bei Hammer-Purgstall als 'von einem Gelehrten aus Halep zusammengetragen' angeführt, beitragen; im übrigen hat Basset in seinen »Mille et un contes« ausgiebig aus derselben Pariser Handschrift übersetzt. Brockelmann, der die Gothaer Handschrift kannte, führt deren Datierung von 1106/1695 als spätmöglichstes Verfassungsdatum an<sup>71</sup>. Mit den seither bekannt gewordenen Abschriften liegen mir mittlerweile sechs mehr oder weniger vollständige Manuskripte des Werkes vor<sup>72</sup>, allerdings nennt keines von ihnen einen Autor, und auch die angeführten Datierungen sind später als die der Gothaer Handschrift<sup>73</sup>. Hingegen läßt eine defekte Berliner Handschrift vermuten, daß die Schrift möglicherweise schon gegen Mitte des 11./17. Jhs verfaßt wurde. Direkt im Anschluß an das mit 1064/1653 datierte Autograph eines Muḥammad b. Aḥmad Iyās al-Ḥanaḥī ausgewiesene »K. al-Ġawāhīr al-farīda fī n-nawādir al-mufīda« "Buch der einzigartigen Juwelen; Nützliche Erzählungen" enthält das Manuskript in derselben Handschrift unter dem Titel »Kitāb fī n-nawādir al-muḍḥika wal-hazalīyāt al-muṭriba« "Lustige Erzählungen und ergötzliche Späße" einen Text, der wie eine kurze Vorstudie zu dem später als »Nuzhat al-udabāʿ« ausgeführten Werk anmutet<sup>74</sup>. Er führt nach einer knappen Einleitung in einer Inhaltsübersicht bereits alle späteren 28 Kapitel an, allerdings ist die Handschrift nur bis kurz nach Beginn des zehnten Kapitels erhalten. Innerhalb der einzelnen Kapitel entspricht das Material im wesentlichen dem auch später angeführten, jedoch sind entschieden weniger Erzählungen, meist vom Anfang der jeweiligen Kapitel, enthalten. Auffällig ist zudem, daß das Manuskript einige Anekdoten anführt, die in keiner der späteren ausführlicheren Fassungen enthalten sind<sup>75</sup>. Die große Anzahl grammatischer und inhaltlicher Unachtsamkeiten und Fehler läßt es fraglich erscheinen, ob es sich wirklich um ein Autograph des Autors oder nicht vielmehr um

<sup>71</sup> Brockelmann, GAL S 2/414.

<sup>72</sup> Paris, Bibliothèque nationale 3594 (von Basset benutzt), 6008, 6710; London, British Museum or. 1357; Cambridge or. 1256; Gotha orient A 2706.

<sup>73</sup> Cambridge or. 1256 (9. Rabīʿ I. 1119/10. Juni 1707); Paris, Bibliothèque nationale 6710 (23. Raġab 1173/12. März 1760).

<sup>74</sup> Ahlwardt, W.: Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 19: Verzeichnis der arabischen Handschriften 7. Berlin 1895: 406, 8427 (We. 145, 2: fol. 43 b-68 a).

<sup>75</sup> fol. 45 b/-2; 56 b/1; 65 a/1. Der Text fol. 65 a/1 ist der arabische Erstbeleg für Mot. J 2672, die bereits im 16. Jh. im türkischen Repertoire zu Nasreddin Hoca bekannte Anekdote vom 'Streit um die Decke'; siehe Wesselski, Nasreddin 44 und 230, 77; Burrill 42, 52; 1864 Nawādir Guḥā 30/-1.

eine spätere Abschrift eines Autographs handelt. Das genaue Verhältnis der Berliner Handschrift zum späteren Werk bedarf noch einer eingehenden Untersuchung.

Das »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« enthält etwa 540 meist relativ knappe Erzählungen, von denen die meisten humoristischen Inhalts sind. Über 200 davon lassen sich im Archivmaterial nachweisen. Als wirklich neu sind die im mittelalterlichen Material nicht nachweisbaren Erzählungen aber nicht anzusehen. Sie bedienen sich der vorgegebenen Themen und Figuren, karikieren dieselben Verhaltensweisen und lachen unter Verwendung derselben Protagonisten über dieselben Dummheiten wie das frühere Material. Möglicherweise läßt sich bei weiterer Suche ein größerer Teil von ihnen in früheren Werken nachweisen, in gewisser Hinsicht scheint dies aber unerheblich: Indem das »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« einen Großteil seiner Anekdoten direkt aus den älteren Quellen schöpft und die übrigen so formuliert, daß sie in Sprache und Inhalt nicht von den älteren zu unterscheiden sind, dokumentiert es die Langlebigkeit von deren Einfluß.

Abgesehen von diesem Aspekt der Reproduktion verdient das Repertoire des »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« in zweierlei Hinsicht Aufmerksamkeit. Zum einen weist es eine ganze Reihe von Parallelen zu international verbreiteten Erzählungen auf, die vorher nicht in der arabischen Überlieferung belegt sind. Dies betrifft zum Beispiel AaTh 57: *Rabe und Käse*<sup>76</sup>, AaTh 1380: *Blindfüttern*<sup>77</sup> oder AaTh 1661: *Die dreifache Steuer*<sup>78</sup>. Teilweise sind derartige Erzählungen zeitlich früher in persischen Quellen nachgewiesen, wie etwa AaTh 1834: *Pfarrer mit der feinen Stimme*<sup>79</sup> oder AaTh 1626: *Traubrot*<sup>80</sup>. Dies ist der

<sup>76</sup> 17Jh Nuzha 111 a/1.

<sup>77</sup> 17Jh Nuzha 92 a/-5. Nicht in der Auflistung der Varianten bei Reinartz, M.: *Genese, Struktur und Variabilität eines sogenannten Ehebruchschwanks (Blindfüttern aus Untreue. AT 1380)*. Diss. Freiburg 1970: 207-434. Die Kritik zu dieser Untersuchung ist zusammengefaßt bei Uther, H.-J.: *Behinderte in populären Erzählungen*. Berlin/New York 1981: 91 f. Auf die Fassung der Nuzhat al-udabā<sup>3</sup> geht wohl auch die des Büchleins Nawādir ‘an Ġuḥā hazalīya "Lustige Geschichten über Ġuḥā" (Ms. Manchester, John Rylands or. [204] 657: fol. 86 a-100 b, hier 91 b/9) zurück.

<sup>78</sup> 17Jh Nuzha 74 b/9; Chauvin 9/19, 5; Wesselski, Nasreddin 2/28 und 194, 382; Basset, Contes 1/521, 208.

<sup>79</sup> 17Jh Nuzha 20 b/11 (Schafhirte); orientalischer Erstbeleg: 1371 Laṭā’efZākāni 347/-9, pers. 223.

<sup>80</sup> 17Jh Nuzha 123 b/5; orientalischer Erstbeleg 1273 Maḡnavi 6, Vers 2376. Die bei Foruzānfar, B.: *Ma’āḥez-e qeşaş va taṃṣilāt-e Maḡnavi*. Teheran 1333/1954 (31362/1983): 210, 244 angegebene Version nach den Maqālāt des Šams-e Tabrizi (zitiert wird Ms. Fātiḥ, fol. 107) findet sich nicht in der Edition des Buches (Maqālāt-e Šams-e Tabrizi. ed. M.‘A. Movaḥhed. Teheran 2536/1977). Wenn B. Heller zum Ursprung der Geschichte bemerkt: "Die Pilgerfahrt nach Mekka verrät arabischen Ursprung"(95), verkennt er den Sachverhalt der Akkulturation.

zweite Gesichtspunkt, der eine intensivere Repertoireuntersuchung des »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« lohnenswert erscheinen läßt. Zusätzlich zu den bereits angeführten gibt es nämlich eine ganze Reihe von – in der orientalischen Überlieferung verbliebenen – Texten, die früher bereits in persischen Quellen belegt sind, so in den Anekdotensammlungen von <sup>c</sup>Obeid-e Zākāni<sup>81</sup> oder <sup>c</sup>Ali Šafī<sup>82</sup>. Nur in seltenen Fällen lassen sich Verbindungen so klar aufzeigen wie für die Bemerkung des um Hilfe angegangenen Herrschers zu dem Mann, der den Segen des morgendlichen Frühaufstehens nutzen wollte, aber von Räubern überfallen wurde: Da sind die Räuber eben noch früher als du aufgestanden<sup>83</sup>. Die entsprechende Erzählung findet sich zuerst im persischen »Marzbān-Nāme« des Sa<sup>c</sup>daddin Varāvini (Anfang 7./13. Jh.)<sup>84</sup> und konnte dem Autor der »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« über dessen von Ibn <sup>c</sup>Arabšāh (gest. 854/1450) angefertigte arabische Übersetzung »Fākihat al-ḥulafā<sup>3</sup>« bekannt sein<sup>85</sup>. Für die anderen angeführten Parallelen mit persischen Werken kommen grundsätzlich zwei Erklärungsansätze in Betracht: Entweder geht der Text des »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« auf den persischen Text zurück, mittelbar oder durch eine direkte Übersetzung; oder beide Texte gehen auf eine ältere, in diesem Fall arabische Fassung zurück. Die zweite Möglichkeit kann insofern einige Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, als das persische Material oft – wie unten näher ausgeführt – Reflex älterer arabischer Quellen ist. Allerdings darf dieser Sachverhalt nicht als zwangsläufig gelten; er muß im Einzelfall solange als hypothetisch angesehen werden, wie keine konkrete ältere Quelle nachgewiesen ist.

Über die Rezeption des »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« im arabischen Umkreis ist bisher wenig bekannt. Ein Zufallsfund dokumentiert immerhin, daß das Werk bereits relativ kurz nach seiner Abfassung bis nach Indien bekannt war: Das 1122/1710 verfaßte »Mubhiḡ an-nufūs wa-mubliḡ al-<sup>c</sup>abūs fī nawādir al-ḥikāyāt wa-ḡarā<sup>3</sup>ib al-musāmarāt« eines Muḥammad b. <sup>c</sup>Abdallāh b. Muḥammad b. Ğum<sup>c</sup>a al-Hindī al-Lāḥūrī beginnt mit den Worten "wa-laqaḍ ra<sup>3</sup>aytu fī ..."/"Ich habe gesehen in ...", worauf der Titel »K. Nuzhat al-udabā<sup>3</sup> wa-salwat al-gurabā<sup>3</sup>« folgt<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> 17Jh Nuzha 88 b/-2 = 1371 Laṭā<sup>3</sup>efZākāni 338/-10, pers. 165; 99 b/5 = 318/-10, pers. 45; 102 b/3 = 347/-4, pers. 224.

<sup>82</sup> 17Jh Nuzha 23 b/-2 = 1532 Laṭā<sup>3</sup>efŠafī 207/6 (8,5,7); 36 b/5 = 365/-7 (12,3,4).

<sup>83</sup> Mot. J 1394.2; Basset, Contes 2/394, 120. Moderne Variante bei Histoires arabes 96.

<sup>84</sup> Marzbān-Nāme. ed. Ḥ.Ḥ. Rahbar. Teheran <sup>2</sup>1366: 246 f.

<sup>85</sup> Chauvin 2/196, 26.

<sup>86</sup> Rosen, V.: Les Manuscrits Arabes de l'Institut des Langues Orientales décrits. Saint-Pétersbourg 1877. Nachdruck Amsterdam 1971, Band 1/55 f., 112; Kurzerwähnung hiernach bei Brockelmann, GAL 2/416 (2548).

Zwei spätere Stationen der Überlieferung wurden im Archivmaterial berücksichtigt, da sie in deutscher Übersetzung durch Oskar Rescher relativ bequem greifbar sind und bereits Mitte des 19. Jhs Eingang in die orientalistische Forschung gefunden haben. Dies sind die Anekdotensammlungen von al-Qalyūbī<sup>87</sup> und aš-Širwānī<sup>88</sup>. Rescher fand es notwendig, seine Übersetzung beider Werke damit zu begründen, daß Qalyūbīs Buch "manch' schätzenswerten, kleinen Beitrag zur Legendenliteratur und Folkloristik"<sup>89</sup> biete, wengleich er die Gewißheit vorwegnahm, keiner seiner Leser werde in ihrem Verfasser "eine Schriftstellerpersönlichkeit suchen wollen, denn der Kompilator dieses mixtum compositum von Geschichten, Anekdoten, Gebeten, Sprüchen usw. hat wohl kaum etwas anderes geleistet, als die ihm vorliegenden älteren Quellen auszuschreiben". Wengleich Reschers Einschätzung mit der auch heute noch in der Orientalistik gängigen Wertung literarischer Meriten übereinstimmt, ist sie bedenklich: Wenn die Kompilation eines Werkes nicht als schriftstellerische Leistung gewürdigt wird, was bleibt dann übrig von einem Großteil der unterhaltenden Werke der arabischen adab-Literatur? Anders formuliert: Die hauptsächliche Wesensart dieser Gattung von Literatur besteht gerade darin, altbekannte Stoffe zu kompilieren. Wenn man diese Wesensart stigmatisiert, spricht man der Kompilationsliteratur die Daseinsberechtigung ab und degradiert sie zu einem bestenfalls amüsanten Kuriosum. Das hieße aber eindeutig, sowohl ihren Sinn und Wert als auch ihre Wirkung im autochthonen Kontext falsch einzuschätzen. Gerade solch ein vom Umfang her kleines Buch wie das von al-Qalyūbī besitzt gute Voraussetzungen dafür, massenhaft verbreitet und viel gelesen zu werden. Insofern trüge es als Bestandteil der populären Lesestoffe vital zu einer Formung und Festigung populärer Vorstellungen bei, die – das läßt sich an der Kontinuität der Tradierung des Materials feststellen – bis in die heutige Zeit Relevanz besitzen. Dieses Gebiet, aus dem Blickwinkel der volkkundlichen Erzählforschung für den europäischen Raum in solch grundlegenden Arbeiten wie denen Rudolf Schendas<sup>90</sup> erschlossen, ist von der islamkundlichen Literaturwissenschaft bislang völlig vernachlässigt worden.

<sup>87</sup> Brockelmann, GAL 2/365 (2479) sowie S 2/492 führt etwa 20 lithographische und gedruckte orientalische Ausgaben seit 1274/1857 an.

<sup>88</sup> *ibid.* S 2/851: 13 Ausgaben seit 1811; erste angeführte Übersetzung durch Phillot, D.C.: *Breezes from Yemen*. Calcutta 1907.

<sup>89</sup> Dieses und das folgende Zitat NawādirQalyūbī I.

<sup>90</sup> Schenda, R.: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. Frankfurt am Main 31988; *id.*: *Die Lesestoffe der kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19. und 20. Jh.* München 1976.

Obwohl Rescher sich hierzu nicht äußert, dürfte er aus demselben wie dem oben angeführten Anlaß seiner Übersetzung von al-Qalyūbīs »Nawādir« die Übersetzung der Geschichten und Anekdoten aus aš-Širwānīs »Nafḥat al-Yaman« »in freier, gekürzter Wiedergabe"<sup>91</sup> beigegeben haben. Auch hierbei handelt es sich um ein ausgesprochen kurzes Werk, das in anekdotischer Form eine Fülle von historischen, belehrenden und amüsanten Informationen bringt. Der Autor hatte Anfang des 19. Jhs. "eine Lehrerstelle für arabische Literatur am Fort William College"<sup>92</sup> in Kalkutta inne und war insofern mit den Inhalten der mittelalterlichen arabischen Literatur vertraut. Seine persische Abstammung – er war Urenkel eines Ministers von Nadir Šāh (1148/1736-1160/1747) – kommt u.a. zum Tragen in der im Arabischen singulären Anführung eines Schwanks, der auf Ġalāladdin Rumi und Faridaddin ʿAṭṭār zurückgeht: Die alte Frau 'pflegt' den entflohenen Falken des Herrschers, indem sie ihm wie einem 'ordentlichen' Vogel Schnabel und Krallen stützt<sup>93</sup>. Das Material der Werke von al-Qalyūbī und aš-Širwānī, so auch die angeführten humoristischen Texte, überschneidet sich teilweise<sup>94</sup>.

Mit der Einführung des Drucks mit beweglichen Lettern in der arabischen Welt im 19. Jh. erwachsen auch für die Verbreitung humoristischer Erzählinhalte neue Möglichkeiten. Wie weit dies gehen konnte, zeigt am eindringlichsten die Geschichte der Druckfassungen der Ġuḥā-Schwänke, deren erste 1280/1864 in Kairo erschien<sup>95</sup>. Ġuḥā, über den es nach dem Buchhändlerverzeichnis »al-Fihrist« des Ibn an-Nadīm bereits im 11. Jh. ein Büchlein gab, ist seit dem 9. Jh. in der arabischen Literatur belegt<sup>96</sup>. Das Repertoire der ihm zugeschriebenen Anekdoten hat sich dabei im Laufe der Jahrhunderte ständig erweitert: Die erste erhaltene zusammenfassende Darstellung im 11. Jh. in »Naṭr ad-durr« bringt bereits 46 Anekdoten, Ibn al-Ġawzī im 12. Jh. kennt 14 zusätzliche, das »Lubāb Naṭr ad-durr« im 15. Jh., das sich als Exzerpt aus dem Grundwerk ausgibt, aber viel neues Material bringt, 10 weitere Anekdoten. Das Kapitel zu Ġuḥā in »Nuzhat al-udabāʿ« enthält 31

<sup>91</sup> 1840 Nafḥa 202/5.

<sup>92</sup> Brockelmann, GAL S 2/850 f. Allgemein zur Bedeutung des Fort William College siehe Kopf, D.: British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835. Berkeley/Los Angeles 1969: 65-126.

<sup>93</sup> 1840 Nafḥa 62/14 = Ü Rescher 273, 124. Weitere Nachweise: 1273 Maṣnavi 2, Vers 323 und 4, Vers 2628; Foruzānfar, 39; Ritter 340; Chauvin 3/60, 24; Wesselski, Nasreddin 1/20 und 213, 37; vgl. *ibid.* 2/21 und 193, 377; Semenov/Lebedev, 161; Lebedev 158 f. M. 09. 7919.

<sup>94</sup> Material Nr. 133, 367, 427, 455, 472, 588, 605, 932, 1199.

<sup>95</sup> Ellis, A.G.: Catalogue of Arabic Books in the British Museum 2. London (1901) 1967: 426.

<sup>96</sup> Hierzu und zum folgenden Marzolph, Überlieferung.

Erzählungen, davon 17 vorher nicht belegt; im gleichfalls im 17. Jh. entstandenen »Iršād man nahā ilā nawādir Ğuḥā« des Yūsuf b. al-Wakīl al-Mīlawī finden sich bereits 73 Texte, davon immerhin 41 in früheren Quellen belegt. Mit den wohl im 19. Jh. verfaßten sexuellen Schwänken des in ägyptischer Umgangssprache verfaßten Heftes »Nawādir ʿan Ğuḥā hazalīya«<sup>97</sup> ist das Gesamtrepertoire der Ğuḥā in der arabischen Literatur zugeschriebenen Erzählungen auf etwa 120 angewachsen.

Der anonyme Herausgeber der ersten gedruckten Ausgabe vollzieht demgegenüber einen relativ klaren Bruch mit der autochthon arabischen Überlieferung. Er legt primär die Übersetzung des türkischen 'Volksbuches' von Nasreddin Hoca vor, das zuerst 1253/1837 gedruckt wurde und bis 1850 etwa zehnmal im Druck erschien<sup>98</sup>: 100 der in der arabischen Ausgabe enthaltenen 233 Schwänke halten sich in Reihenfolge und Wortlaut an die türkische Vorlage<sup>99</sup>. Von den verbleibenden 133 Schwänken lassen sich nach Maßgabe des Archivs 59 in arabischen Werken des 9.-12. Jh.s nachweisen. Nur 10 von ihnen gehören bereits in den mittelalterlichen Quellen zum Ğuḥā-Korpus<sup>100</sup>, die restlichen stehen dort zu namenlosen oder weniger bekannten Protagonisten, zum Teil auch zu bekannten Narrenfiguren wie Habbanāqa<sup>101</sup>, Ašʿab<sup>102</sup>, Buhlūl<sup>103</sup>, Muzabbid<sup>104</sup> oder Ibn al-Ġaššāš<sup>105</sup>. Indem sie hier Ğuḥā zugeschrieben werden, geschieht zweierlei: Zum einen werden die Geschichten dadurch, daß sie aus den mittelalterlichen Quellen direkt in einer neuzeitlichen Publikation angeführt werden, gewissermaßen aus der Versenkung gehoben. Zum anderen – und das ist für ihr Weiterleben von entscheidender Bedeutung – werden sie mit der Anführung in dem populären Büchlein von Ğuḥā-Schwänken in einen Kontext gebracht, der ihnen von vornherein eine große Aufmerksamkeit sichert und ihnen nahezu eine Garantie dafür verschafft, im Schlepptau der bereits bestehenden Popularität des Protagonisten

<sup>97</sup> fol. 86 a-100 b.

<sup>98</sup> siehe Constantin, G.I.: "Nasr ed-Din Khodja" chez les Turcs, les peuples balkaniques et les Roumains. In: *Der Islam* 43 (1967) 90-133: 93, Anm. 18; Bozyığıt, A.E.: *Nasreddin Hoca Bibliografyası*. Ankara 1987, 128-144.

<sup>99</sup> Grundlage des Vergleichs sind die von K. Biniakowski und P. Schünemann im Rahmen einer Kölner Seminararbeit (1986) zum Thema "Die Schwanksammlungen um Nasreddin Hoca bzw. Ğuḥā in den jeweils ersten Druckausgaben in Osmanisch, Arabisch und Persisch" erstellten Tabellen.

<sup>100</sup> Material Nr. 564, 577, 665, 867, 869, 876, 877, 881, 888, 1208.

<sup>101</sup> Material Nr. 23.

<sup>102</sup> Material Nr. 176, 430, 435, 462, 502, 504.

<sup>103</sup> Material Nr. 355, 393, 476, 716.

<sup>104</sup> Material Nr. 197, 505, 513, 769.

<sup>105</sup> Material Nr. 521, 1003.

weiter verbreitet zu werden. Ähnlich wie der anonyme Herausgeber dieser Ausgabe ist später auch Hikmat Šarīf aṭ-Ṭarābulī, der Kompilator der heute noch in der arabischen Welt maßgeblichen Ausgabe<sup>106</sup>, verfahren. Seine Sammlung umfaßt 390 Erzählungen<sup>107</sup>, von denen sich insgesamt 116 im Archivmaterial nachweisen lassen; 36 von ihnen sind mit der Ausgabe 1864 identisch<sup>108</sup>. Durch die Ğuḥā-Schwänke hat die mittelalterliche humoristische Kurzprosa einen kraftvollen Motor erhalten, der mancher Erzählung ein Überleben bis in die rezente mündliche Überlieferung ermöglichte<sup>109</sup>. Drei von ihnen, deren Verbreitung sich über den regionalen Rahmen hinaus erstreckt, seien in aller Kürze besprochen.

Am eklatantesten ist der Fall der als AaTh 1373: *Die gewogene Katze* bekannten Erzählung<sup>110</sup>. Der Herausgeber der 1864er-Ausgabe hat sie offensichtlich direkt aus dem »K. al-Buḥalāʿ« von al-Ġāḥiẓ entlehnt, dem einzig nachweisbaren Vorkommen der Erzählung in den frühen arabischen Quellen überhaupt. Dort steht sie in einer Form, die äußerlich auf das 8. Jh. weist: Der Erzähler ist ein Neffe des Muʿtaziliten Wāṣil b. ʿAṭāʿ, der 131/748 gestorben ist.

Ġaʿfar, der Sohn der Schwester von Wāṣil, erzählte:

Ich sagte zu Abū ʿUyayna: "Derjenige hat recht gehandelt, der seine Frau nach dem Fleisch fragte, und als sie sagte: 'Die Katze hat es gegessen', die Katze wog, worauf er sagte: 'Das ist das Fleisch, (aber) wo ist die Katze?'"<sup>111</sup>

Wesselski weist die in Handlung umgesetzte Variante dieses Textes in jeweils einer arabischen, berberischen, türkischen, ungarischen, serbischen und kroatischen Ausgabe der Nasreddin-Schwänke nach<sup>112</sup>. Nasreddin/Ġuḥā

<sup>106</sup> Nawādir Ğuḥā al-kubrā. ġamaʿahū wa-rattabahū [...]. Kairo 1927, Reprographischer Nachdruck Beirut 1980 (als zweite Auflage gezählt). Das Buch ist mehrfach ohne Nennung des Herausgebers und mit verändertem Satzspiegel in unterschiedlichen Auszügen gedruckt. Die Ausgabe ist Grundlage der Repertoireuntersuchung durch Farrāġ, ʿA.: Aḥbār Ğuḥā. Kairo (ca. 1954); deren als Nachdruck (ṭabʿa) ausgegebene zweite (Kairo o.J.) und dritte (Kairo 1980) ausgegebene Auflagen sind nach westlichen Kriterien Neudrucke mit jeweils verändertem Satzspiegel.

<sup>107</sup> Die Zählung der Geschichten springt bei fortlaufender Seitenzählung (S. 238-241) von Nr. 343 auf 374 (statt 344).

<sup>108</sup> Material Nr. 13, 23, 164, 167, 176, 355, 390, 393, 394, 430, 462, 475, 481, 502, 506, 515, 521, 564, 577, 617, 665, 689, 716, 769, 797, 802, 867, 869, 876, 877, 881, 888, 904, 1003, 1065, 1218.

<sup>109</sup> Material Nr. 390, 393, 475, 501, 502, 543, 811, 1065, 1240.

<sup>110</sup> Marzolph, U.: Katze: Die gewogene K. (AaTh 1373). In: EM 7 (in Vorbereitung).

<sup>111</sup> 868 BuḥalāʿĠāḥiẓ 145/3.

<sup>112</sup> Nachweise zu den folgenden Textaussagen, sofern nicht angeführt, siehe Material Nr. 65.

diente auch als Vehikel für moderne marokkanische<sup>113</sup>, tadschikische<sup>114</sup>, persische<sup>115</sup> sowie zumindest eine der beiden von Nai-Tung Ting angeführten chinesischen<sup>116</sup> Fassungen. Eine neuere Durchsicht internationaler Ausgaben zeigt, daß die Erzählung wohl die am häufigsten illustrierte des Nasreddin-Korpus überhaupt darstellt<sup>117</sup>. Über die Anführung im »Maṣnavi« des Ġalāl-addin Rumi ist sie auch im persischen Raum heimisch geworden; in der klassischen persischen Literatur wird sie außer von Rumi noch von Ġāmi<sup>118</sup> angeführt<sup>119</sup>. Die Archive der »Enzyklopädie des Märchens« enthalten eine ganze Reihe weiterer Angaben für die Verbreitung der Erzählung im europäischen Raum, die einige außergewöhnliche Aspekte aufweist: Die zahlreichen ungarischen Belege ab Mitte des 19. Jhs.<sup>120</sup> mögen sich noch ebenso wie die italienischen<sup>121</sup> durch die unmittelbare Nachbarschaft des orientalischen Raumes erklären lassen. Daß die Erzählung in übereinstimmender Form seit Mitte des 19. Jhs im friesischen<sup>122</sup> und holländischen<sup>123</sup> Raum bekannt ist,

<sup>113</sup> Destaing, E.: *Textes arabes en parler des Chleuchs du Sous (Maroc)*. Paris 1937: 56-59 und 147, 27 (žěħa u l qeṭṭ). Eine Variante aus Ägypten (ohne Quellenangabe) bei Bushnaq, I.: *Arab Folktales*. Harmondsworth 1987, 255.

<sup>114</sup> Dechoti, A.: *Tadžikskij narodnyj jumor*. Stalinabad 1958, 42 f.

<sup>115</sup> Ramažāni, M.: *Mollā Našroddin*. Teheran <sup>5</sup>1339/1960: 86.

<sup>116</sup> In der Zeitschrift *Min-ze tuan-jie* (Februar 1962) 48; vgl. Ting, N.-T.: *A Type Index of Chinese Folktales in the oral Traditions and Major Works of Non-Religious Classical Literature*. Helsinki 1978, 1373 (Beleg 2).

<sup>117</sup> Auswahl in alphabetischer Reihenfolge: Asadipur, B.: *Mollā Našroddin*. Teheran 1354/1975: 7 (persisch); Christensen, Djoha 31 (dänische Übersetzung aus dem Arabischen); Déjeux, J.: *Djoh'a hier et aujourd'hui*. Sherbrooke 1978: 28 (arab.); Ġuħā yas'alū: *ayna l-laħma?* (Ġuħā fragt: Wo ist das Fleisch?) Kairo [ca. 1985] (arabisches Kinderbüchlein in 14 Bildern mit hochsprachlich vokalisiertem Text); Kadič, R.: 101 *Nasrudin-Hodžina Šala*. Sarajevo 1968: 77 (serbokroatisch); Shah, I.: *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasrudin*. London 1966: 25; Tachmasib, M.G.: *Anekdoty Molly Nasreddina*. Baku 1958: 157 (russisch nach dem Azerbaidchanischen).

<sup>118</sup> Hinweis darauf bei Clouston, Wit 80; Text zitiert bei Kuka 1937: 141, 11 A. Kritische Ausgabe: Ġāmi, Nuroddin 'Abdarraħmān b. Aħmad: *Maṣnavi-ye Haft ourang*. ed. M. Modarres Gilāni. Teheran 1337/1958: 213 (daftar 2, ourang 1).

<sup>119</sup> Der von Wesselski, *Nasreddin* 2/185, 348 nach "Horn, S. 71" (= Horn, P.: *Zu Hodža Nasreddins Schwänken*. In: *Keleti Szemle* 1 [1900] 66-72) angeführte Verweis auf Zākāni beruht auf einem Mißverständnis Wesselskis.

<sup>120</sup> György, L.: *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai*. Budapest 1934: 139 f., 95.

<sup>121</sup> Cirese, A.M./Serafini, L.: *Tradizioni orali non cantate*. Rom 1975, 1373 (1 Kalabrien, 2 Sizilien).

<sup>122</sup> Kooi, J. van der: *Volkverhalen in Friesland*. *Lectuur en mondelinge overlevering*. Een *Typencatalogus*. Diss. Groningen 1984, 1373.

<sup>123</sup> *Nieuwe Provinciale Groninger Almanach, voor het jaar 1869*. Veendam [1868], 24 f.; *Steenwijker Almanak, voor het jaar 1893*, Steenwijk [1892], 21.

könnte andererseits seinen Ursprung in der Anführung in holländischen Kalendern haben; Jurjen van der Kooi schreibt mir hierzu, daß deren "Anekdotenzugaben [...] öfters Erzählungen aus orientalischen und sogar fernöstlichen"<sup>124</sup> Quellen enthalten<sup>125</sup>. Wenn diese Übermittlungsstufe geklärt werden kann, liefert sie vielleicht auch Aufschluß über den Ursprung der seit Anfang des 20. Jhs bekannten irischen<sup>126</sup> oder lettischen<sup>127</sup> Belege.

Bereits die erste türkische Druckausgabe von 1837<sup>128</sup>, aus der sowohl die arabische Ausgabe von 1864 als auch aṭ-Tarābulṣī schöpfen, enthält die im internationalen Typenverzeichnis als AaTh 1592 B: *Topf hat ein Kind* klassifizierte Geschichte: Nasreddin leiht sich von seinem Nachbarn einen großen Topf und behauptet bei der Rückgabe, dieser habe einen kleinen Topf als Kind geboren. Später entleiht er den großen Topf wieder, läßt aber mit der Rückgabe auf sich warten. Dem Nachbarn gegenüber behauptet er, der Topf sei gestorben. Als der Nachbar sich wundert, wie ein Topf denn sterben könne, kann Nasreddin zu recht darauf verweisen, daß der Nachbar selbst ja auch an die Geburt des kleinen Topfes geglaubt habe. In dieser Form ist die Erzählung im gesamten islamischen Einflußbereich von Tunesien<sup>129</sup> bis China<sup>130</sup> verbreitet<sup>131</sup>, wobei die Belege aus dem Balkan<sup>132</sup> sowie von den kanadischen Sephardim<sup>133</sup> besonderes Augenmerk verdienen. Dem israelischen Erzählforscher Haim Schwarzbaum, der in gewohnt gelehrter Weise zahlreiche weitere Nachweise zu diesem Erzähltyp anführte, ist auch die Anführung in Rosenthals Studie zu Ašʿab nicht verborgen geblieben<sup>134</sup>. Es

<sup>124</sup> Briefliche Mitteilung van der Kooi vom 2.10.1988.

<sup>125</sup> siehe auch Kooi, J. van der: Een rechter tie-zaak in Drenthe. Chinese volksverhalen in het westen; een probleemveld. In: Driemaandelijke Bladen voor taal en volksleven in het oosten van Nederland 39 (1987) 133-157.

<sup>126</sup> O Súilleabháin, S./Christiansen, R.T.: The Types of the Irish Folktale. Helsinki 1963, 1373.

<sup>127</sup> Arājs/Medne, 1373 (1 Beleg).

<sup>128</sup> 11/7; siehe Wesselski, Nasreddin 1/19 und 213, 35.

<sup>129</sup> Stumme, H.: Tunisische Märchen und Gedichte 2. Leipzig 1893: 130.

<sup>130</sup> Ting, 1592 B.

<sup>131</sup> Weitere Ergänzungen zu den Angaben bei AaTh: Nowak, U.: Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens. Diss. Freiburg 1969, 386; Jason, H.: Types of Jewish-Oriental Tales. In: Fabula 7 (1965) 115-224; Jason, H.: Types of Indic Oral Tales. Supplement. Helsinki 1989.

<sup>132</sup> Stroescu, 4772 A und 5524; Lambertz, M.: Albanische Märchen. Wien 1922: 61, 19; Karadžić, V.S.: Srpske narodne pripovetke. Belgrad 1937: 242, 14; Bošković-Stulli, M.: Narodne pripovijetke. Zagreb 1963: 242, 91; Parpulova, L./Dobrova, D.: Narodni prikazki. Sofia 1982: 351-354.

<sup>133</sup> Elbaz, A.E.: Folktales of the Canadian Sephardim. Toronto/Montreal/Winnipeg/Vancouver 1982: 65, 23.

<sup>134</sup> Rosenthal, Humor 126 f., 146; Schwarzbaum, Studies 104, zu 18.

erweist sich allerdings als unglücklich, daß Schwarzbaum die Diskussion zu diesem Erzähltyp mit der des 'Haupttyps' AaTh 1592: *Mäuse fressen Eisen* und darüber hinaus allgemein mit dem Thema der Schein- und Schattenbußen verknüpft; so geht die eigentliche Bedeutung des Hinweises, der von ihm nicht weiter erörtert wird, unter.

War bei Basset noch das biographische Lexikon »Fawāt al-wafayāt« von al-Kutubī aus dem 14. Jh. als ältester Beleg angeführt<sup>135</sup>, so übersetzte Rosenthal aus der im 11. Jh. entstandenen »Taʿrīḥ Baġdād« von al-Ḥaṭīb al-Baġdādī. Beide Versionen haben den stereotypen Geizhals Ašʿab als Protagonisten, Requisit ist eine Geldmünze. Die Geschichte dürfte in dieser spezifischen Form wenig früher entstanden sein und zählt auf jeden Fall zu den apokryphen Ašʿab-Erzählungen. Sie findet sich zusätzlich zu den bisher bekannten Belegen in den Werken dreier Autoren, die im ersten Drittel des 11. Jh.s verstorben sind: Während das »Ġamʿ al-ġawāhir« von al-Ḥuṣrī eine kürzere Fassung enthält, bringen »al-Baṣāʿir waḍ-ḍaḥāʿir« von at-Tawḥīdī und »Naṭr ad-durr« von al-Ābī einen fast wörtlich übereinstimmenden Text:

Ašʿab sagte:

Ein Mädchen brachte mir einen Dīnār und sagte: "Dieser soll als Depositum bei dir sein." Da legte ich ihn in die Falte der Matratze. Sie kam nach einigen Tagen wieder und sagte: "Gib mir den Dīnār!" Ich erwiderte: "Heb die Matratze hoch und nimm sein Kind." Ich hatte nämlich an der Seite des Dīnārs einen Dirham hingelegt. Da ließ sie den Dīnār liegen und nahm den Dirham. Nach einigen Tagen kam sie wieder und fand einen weiteren Dirham, auch diesen nahm sie. Als sie zum dritten Mal kam (passierte) das gleiche. Als ich sie aber zum vierten Mal sah, weinte ich. Sie fragte: "Was läßt dich weinen?" Ich erwiderte: "Dein Dīnār ist im Wochenbett gestorben." Sie rief: "Gelobt sei Gott! (Seit wann) stirbt denn ein Dīnār im Wochenbett?" Ich entgegnete: Du Liederliche! Du glaubst daran, daß er gebiert, aber du schenkst dem Wochenbett keinen Glauben?"<sup>136</sup>

Ašʿabs Frau fand einmal einen Dīnār und brachte ihn zu ihm. Er sagte: "Händige ihn mir aus, damit er dir jede Woche zwei Dirham gebiert." Sie händigte ihn ihm aus, worauf er ihr jede Woche zwei Dirham ausbezahlte. Als sie ihn aber den Dīnār in der vierten Woche von ihm verlangte, erwiderte er: "Er ist im Wochenbett gestorben." Sie rief: "Weh mir wegen dir! Wie kann denn der Dīnār sterben?" Er antwortete: "Weh dir wegen deiner Familie. Wie kannst du denn daran glauben, daß er gebiert, aber leugnen, daß er im Wochenbett stirbt?"<sup>137</sup>

Die Pointe dieser Erzählung basiert darauf, daß der arabische Dirham als Silbermünze einen erheblich geringeren Wert als der goldene Dīnār besitzt. Selbst wenn Ašʿab einige Münzen von geringerem Wert ausgegeben hat, so

<sup>135</sup> Basset, *Contes* 1/304, 39.

<sup>136</sup> 1023 Baṣāʿir 2/241/10; 1030 Naṭr 5/316/4; 1332 Nihāya 4/27/1.

<sup>137</sup> 1022 Ġamʿ 199/6.

macht er letztlich doch Profit. Diese Erläuterung verdeutlicht, warum für ein langfristiges und überregionales Überleben der Erzählung eine Änderung des Requisites notwendig war. Selbst wenn der unterschiedliche Wert der angeführten Münzen grundsätzlich bewußt ist, so ist ihr Verhältnis untereinander regional und im Lauf der Zeit zu schwankend, als daß eine eindeutige, nicht klärungsbedürftige Relation auf Dauer gesichert wäre. Nur ein spontanes Verständnis der angewandten List ermöglicht aber dauerhafte Popularität. Mit den in der späteren Fassung angeführten Töpfen wurde eine außerordentlich glückliche Wahl getroffen: Hierdurch läßt sich die Geschichte auch bildlich in einprägsamer Form darstellen. Durch das leicht zu erinnernde Bild wird ebenso leicht die zugehörige Geschichte in Erinnerung gerufen.

Der Weg, den diese Erzählung genommen hat, läßt sich also folgendermaßen nachzeichnen: Etwa im ausgehenden 10. Jh. zuerst belegt, ist sie seit dem 11. Jh. fester Bestandteil der apokryphen Ašab-Biographie. Zu einem nicht näher zu definierenden Zeitpunkt, spätestens jedoch mit der ersten türkischen Druckausgabe 1837 – sie findet sich noch nicht in den frühesten türkischen Handschriften im 16. Jh.<sup>138</sup> – ist sie unter Veränderung des Requisites dem türkischen Nasreddin Hoca zugeschrieben worden. Von dort hat sie Eingang gefunden in die arabischen Ausgaben. Aufgrund von Nasreddins Popularität hat sie sich im gesamten islamischen Einflußbereich verbreiten können.

Im Orient nur spärlich belegt, dafür in der westlichen Überlieferung um so häufiger, ist der Schwank AaTh 1553: *Ochse für fünf Pfennig*, der in der Fassung bei Johannes Pauli (1522) folgendermaßen lautet<sup>139</sup>:

Es war ein reicher Bauer, der spach zu seiner Frawn, da er sterben solt: 'Ich verlaß dir Gutz genug und wil kein Testament machen, den ein Ding wil ich dich bitten. Den Ochsen, der Mertz heißt, den soltu verkauffen, und was du für Gelt daruß löst, das soltu den armen Lüten geben.' Die Frau sprach: 'Ja, ich wil es thun.' Da nun der Sibent ußkam, da nam die Frau den Ochsen an ein Seil und band im ein Hanen uff den Schwantz und fur damit zu Marck. Die Metziger kamen und griffen den Ochsen, wie feißt er wer, und fragetten die Frawn, wie sie den Ochsen geb. Sie sprach: 'Wer den Ochsen kaufft, der muß den Hannen auch kauffen; ich verkauff keins on das ander.' Sie bot den Hanen umb 13 Guldin und den Ochsen umb ein Crützer. Der Kauff ward gemacht, und man gab ir 12 Guldin für den Hanen, und ein Crützer, der thet fünff Heller, für den Ochsen. Die 12 Guldin behielt die Frau, und die fünff Heller gab sie fünff armen Menschen umb Gottes willen, wie sie es verheißten het.

<sup>138</sup> Negativanzeige: Burill.

<sup>139</sup> Pauli/Bolte, 462.

Die bislang ältesten bekannten Fassungen dieses Schwankes wies Bolte nach im «Esope» der Marie de France (12. Jh.), der ersten volkssprachlichen Fabelsammlung des europäischen Mittelalters, die sich ihrerseits auf eine wohl im 11. Jh. entstandene Bearbeitung der Fabeln des sogenannten Romulus stützt<sup>140</sup>, sowie in der homiletischen Enzyklopädie »Summa predicantium« (E 8, 17) des John Bromyard (14. Jh.)<sup>141</sup>. Pauli, der den Schwank aus der Exempelliteratur<sup>142</sup> aufgriff, wurde von der späteren Schwankliteratur<sup>143</sup> immer wieder ausgeschrieben und sorgte so für seine Verbreitung im europäischen Raum<sup>144</sup>. Grundsätzlich deutet die Anführung in der auf antiker Tradition beruhenden Fabelsammlung der Marie de France natürlich auf die Antike; solange die Erzählung dort nicht explizit nachgewiesen werden kann, sind aber auch andere Ursprünge denkbar. Völlig abwegig ist es aufgrund der Belegsituation, von einer "typisch jüdischen Anekdote"<sup>145</sup> zu reden. Wenn auch Bassets Vermutung, die Erzählung sei "sans doute par l'Espagne"<sup>146</sup> von der arabischen Literatur in die Novellen des »Heptameron« der Marguerite de Navarra (16. Jh.) gelangt, durch die bereits existierende Tradition lateinischer Sprache nicht unbedingt stichhaltig ist, so bleibt doch festzuhalten, daß die von ihm angeführte Fassung aus der Sprichwörtersammlung »Mağma<sup>c</sup> al-amtāl« von al-Maydānī zeitgleich mit den frühesten europäischen Fassungen steht. Eine endgültige Entscheidung über die zeitliche Priorität läßt sich noch nicht fällen, aber die mit fünf Belegen relativ große Häufigkeit in arabischen Quellen des 11./12. Jh.s läßt vermuten, daß der Schwank dort bereits auf eine längere Tradition zurückblicken kann. Dabei darf es wenig stören, daß hier als Requisite Kamel und Katze genannt werden: Jeder Text paßt sich zwangsläufig seinem kulturellen Kontext an. Dabei entspricht es den arabischen Gegebenheiten, daß mit dem Kamel als wertvollstem Besitz eines nomadisierenden Beduinen eine Katze als wenig geschätztes, weil an die städtische Gesellschaft gebundenes und dort zudem reichlich vorhandenes Haustier kontrastiert

<sup>140</sup> siehe auch Schwarzbaum, H.: *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan*. Kiron 1979: 55 und 451.

<sup>141</sup> siehe EM 2 (1979) 800.

<sup>142</sup> vgl. Dvořák, K.: *Soupis staročeských exempel*. Prag 1978, 1463\*.

<sup>143</sup> Moser-Rath, Schwank 406 und 457, 144.

<sup>144</sup> Ergänzend zu den Angaben bei AaTh: Arājs/Medne; Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka (= SUS). ed. L.G. Barag/I.P. Berezovskij/K.P. Kabašnikov/N.V. Novikov. Leningrad 1979; van der Kooij; Stroescu, 4851.

<sup>145</sup> Scheiber, A.: *Alte Geschichten in neuem Gewande. Fünfte Mitteilung* [1971]. In: id.: *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*. Budapest 1985: 322-328, hier 325, zu 15.

<sup>146</sup> Basset, *Contes* 2/427, 143.

wird<sup>147</sup>. Während Ibn al-Ġawzī im »K. al-Adkiyā<sup>3</sup>« und dem »K. Aḥbār al-Zirāf« den Text wortreicher ausführt, bringen die früheren Quellen eine kürzere Fassung:

Es war einmal ein Mann, von dem hatte sich ein Kamel verlaufen. Da schwor er, wenn er es finde, es für einen Dirham zu verkaufen. Er fand es wieder, konnte sich aber nicht dazu überwinden, es (tatsächlich) für einen Dirham zu verkaufen. So ergriff er eine Katze, band sie an den Hals des Kamels und begann, es (zum Kauf) auszurufen: "Das Kamel für einen Dirham und die Katze für 500 Dirham. Ich verkaufe sie aber nur zusammen." Ein Passant sagte zu ihm: "Wie billig doch das Kamel ist, wäre nur nicht sein Halsband!"<sup>148</sup>

In Kufa lebte eine Frau, für deren Mann der Lebensunterhalt schwierig geworden war. Da sagte sie zu ihm: "Geh doch fort, ziehe in den Ländern umher und bitte um die Gnade Gottes." Der Mann zog nach Syrien und verdiente dort 300 Dirham; hiermit kaufte er ein lebhaftes Kamel. Das Kamel war aber dünnbehaart, so daß er sich (später) ärgerte und darüber erzürnte, sowie über seine Frau, die ihm zum Ausziehen geraten hatte. Er schwor – bei der Scheidung – es am Tage seiner Rückkehr nach Kufa tatsächlich für einen Dirham zu verkaufen. Später aber bereute er dies und erzählte es seiner Frau. Die ergriff eine Katze, band sie am Hals des Kamels fest und sagte: "Bring es auf den Markt und rufe es zum Verkauf aus: 'Wer kauft diese Katze für 300 Dirham und das Kamel für 1 Dirham; ich trenne sie nicht voneinander.'" Dies tat der Mann. Da kam ein Beduine, der ging um das Kamel herum und sagte: "Wie schön du doch bist; wäre da nur nicht diese Katze an deinem Hals!"<sup>149</sup>

In bezug auf die Brückenfunktion der Ausgaben der Ġuḥā-Schwänke liegt hier wiederum ein Fall vor, in dem zunächst der Herausgeber der Ausgabe 1864 den Text aus der mittelalterlichen arabischen Literatur – und zwar in einer der kürzeren Fassungen – entlehnte; auf ihn stützten sich dann über die Ausgabe von aṭ-Ṭarābulṣī alle weiteren arabischen Ausgaben, so auch die von Wesselski zitierte<sup>150</sup>. Der vorgenommene Wechsel des Requisites (Esel statt Kamel) ist durch die stereotype Darstellung Nasreddins mit seinem Esel bedingt. Aus diesen arabischen Vorlagen wird der Schwank dann in die – allerdings nur vage belegte – mündliche Überlieferung des arabischen Raumes gelangt sein<sup>151</sup>. Auch die erste persische Übersetzung der Nasreddin-Schwänke von 1299/1881<sup>152</sup> sowie die maßgebliche Ausgabe von Moḥammad

<sup>147</sup> Zur Widerspiegelung der unterschiedlichen Preise für Kamele bzw. Katzen im Witz siehe Marzolph, Witze 291 f., Anm. 49 und 53.

<sup>148</sup> 1108 Muḥādarāt 2/470/6; 1124 Maḡma<sup>c</sup> 3/251, 3790; 12Jh Asad 158/-7 = Ü Rotter 172/5.

<sup>149</sup> 1201 Adkiyā<sup>a</sup> 109/13; 1201 Zirāf 150/6.

<sup>150</sup> Wesselski, Nasreddin 2/16 und 188, 370. Wesselski nennt im übrigen nur eine weitere (serbische) Fassung zu Nasreddin.

<sup>151</sup> Nowak, 445; Brandt, E.V.: 69 tunesische eventyr. Kopenhagen (ca. 1950) 90.

<sup>152</sup> o.O. 1299/1881, fol. 34 a/6.

Ramazāni<sup>153</sup> stützen sich darauf. Die bereits seit dem 15. Jh. im »Bahārestān« des Ğāmi vorliegende persische Fassung des Schwankes, ihrerseits Grundlage der Anführung in dem populären Büchlein »Ĥekāyāt-e laṭif« von 1801<sup>154</sup>, wurde damit obsolet.

Als eine der letzten Stationen der Tradierung humoristischer Kurzprosa in der arabischen Literatur sind die 'fröhlichen Lebensbegleiter' des frühen 20. Jhs zu nennen. Es handelt sich dabei um dünne Heftchen von oft nur wenigen Druckbogen in billigster Qualität, die von den in der Nähe der al-Azhar Moschee in Kairo gelegenen Buchhandlungen und Verlagen vertrieben wurden. Enno Littmann, dessen kleine Sammlung solcher populären Drucke nach den heute in der Universitätsbibliothek Tübingen<sup>155</sup> aufbewahrten Exemplaren berücksichtigt werden konnte, hat ihre reimenden Titel in der ihm eigenen treffenden Weise übersetzt<sup>156</sup>:

- Das Buch des Krähens der Hühnchen von lustigen Anekdoten und Erzählungen (III; K. *Ṣiyāḥ al-kaṭākīt fī n-nawādir al-muḍḥika wal-ḥawādīt*)
- Der Dolmetsch des Nachdenkens über Erzählungen und Rätsel (III a; *Turġumān aḍ-ḍamīr fī l-ḥawādīt wal-fawāzīr*)
- Der schlaue Witzteufel, lustige Anekdoten und Erzählungen (VI; *al-ʿIfrīt an-nifrīt fī muḍḥik an-nawādir wal-ḥawādīt*)
- Die Blumenkarawane von Geschichten und Anekdoten (VIII; *Kārawān al-aẓāhir fī l-ḥikāyāt wan-nawādir*)
- Die Unterhaltung zu bereiten für mondhelle, nächtliche Zeiten, umfassend schöne Geschichten, fröhliche Anekdoten und bildende Rätsel (IX; *as-Samar fī layālī l-qamar wa-yaḥṭawī ʿalā ḥikāyāt ẓarīfa wa-nawādir fukāḥīya wa-ḥikāyāt adabīya*)
- Fröhliche Klänge über belustigende Anekdoten und Gesänge (X; *Laṭāʿif al-aqwāl fī muḍḥik an-nawādir wal-aẓġāl*)
- Das Entzücken der witzigen Leute (XI; *Muṭrib aẓ-ẓurafāʿ*)
- Die Unterhaltung des Tischgenossen: Geschichten, Anekdoten und Rätsel (XIII; *Samīr an-nadīm fī l-ḥikāyāt wan-nawādir wal-fawāzīr*)
- Die Unterhaltung in Nächten und an Tagen: Erzählungen, Anekdoten und Liederbeilagen (XIV; *Samīr al-layl wan-nahār fī l-ḥawādīt wan-nawādir wal-ašʿār*)
- Das Buch, das anmutige Gedanken enthält, in Erzählungen und in der Liederwelt (XVI; *Zarīf al-maʿānī fī l-ḥawādīt wal-aġānī*)
- Die neue Zivilisation des Fellachen (XVII; *Tamaddun al-fallāḥ*)

<sup>153</sup> Ramazāni 202 f.

<sup>154</sup> Hertel 79, 80.

<sup>155</sup> Hauptsächlich unter den Signaturen Ci IX 800 und 14 A 9808.

<sup>156</sup> Reihenfolge entsprechend Littman 134. Die mit einem Asterisk gekennzeichneten Werke wurden ausgewertet (s. Register des Materialteils).

Die Unterhaltung durch Geschichten und Rätsel (XIX; as-Samīr fī l-ḥawādīt wal-fawāzīr)  
 Unterhaltung der Reisenden: Geschichten, Erzählungen, Anekdoten und Spiele (Samīr ar-  
 rukkāb fī l-ḥikāyāt wal-ḥawādīt wan-nawādir wal-alʿāb)<sup>157</sup>

Es ist dankenswert, daß kürzlich Latif Khayyat anhand der reichhaltigen Sammlung der Oriental Division der New York Public Library auf die Wichtigkeit dieser von ihm als 'chapbooks' bezeichneten Quellen hingewiesen hat, wenn er auch – wie das Beispiel Littmanns zeigt – Unrecht damit hat, die europäische Forschung ihrer Nichtbeachtung zu beschuldigen<sup>158</sup>. Die von Littmann mitgeteilten Schwänke sind primär nach der Aufzeichnung seines Gewährsmannes Maḥmūd Ṣidqī entstanden, "der früher Abschreiber an der Khedivial-Bibliothek gewesen war, aber seine Stellung verloren hatte, seit das Abschreiben durch die Photokopie ersetzt wurde". Er wird charakterisiert als sehr guter "Kenner seiner gesprochenen Muttersprache sowie der arabischen Literatursprache"<sup>159</sup>. Nach einem Vergleich der von ihm produzierten Texte mit dem in den Schwankbüchern enthaltenen Material hielt Littmann es für "möglich, daß mein Gewährsmann manche seiner Texte den gedruckten Heften entnommen hat [...]; aber diese Annahme ist nicht immer notwendig, da viele der Geschichten so volksläufig sind, daß die Drucke nur ein fixiertes Abbild von ihnen darstellen"<sup>160</sup>. Hier drängt sich aus heutiger Sicht nochmals die bereits eingangs angesprochene Frage auf, ob der Druck der Geschichten wirklich nichts weiter als "erstarrtes Abbild"<sup>161</sup> eines volkstümlichen Textes ist oder ob nicht vielmehr die Geschichten erst durch die ständige Produktion im Druck populär geworden sind. Absolute Antworten sind auch hier sicher fehl am Platze, denn beiden Möglichkeiten muß grundsätzlich Platz eingeräumt werden. Zumindest muß aber mit einer kontinuierlichen gegenseitigen Befruchtung der mündlichen Überlieferung durch die Drucke sowie umgekehrt der Drucke durch die mündliche Überlieferung gerechnet werden. Andererseits, und darum geht es hier primär, schöpfen vor allem die Drucke aus älteren schriftlichen Fixierungen. Während Khayyat sich bei seiner Charakterisierung des Materials nicht über mögliche Quellen ausläßt, versucht Littmann anhand der Abweichungen der einzelnen Texte sowie sporadischer Hinweise auf die mittelalterliche arabische Literatur (anhand von Bassets Anthologie) einen Eindruck davon zu vermitteln, "in welchen Bahnen

<sup>157</sup> Nicht in der Auflistung bei Littmann 134 f., aber 177 zu Nr. 16 erwähnt.

<sup>158</sup> Khayyat, L.: The Style and Contents of Arabic Folk Material in Chapbooks in the New York Public Library. In: *Fabula* 28 (1987) 59-71, hier 59.

<sup>159</sup> Zitate Littmann 135.

<sup>160</sup> *ibid.* 169.

<sup>161</sup> Dietrich 321.

diese volkstümliche arabische Anekdotenliteratur verläuft<sup>162</sup>. Die hier vorgelegte Auswertung kann für 43 der in den Schwankbüchern gedruckten Texte Vorlagen in mittelalterlichen Quellen nachweisen<sup>163</sup>. Zu ihnen gehört eine ganze Reihe von Erzählungen, die nicht nur im Orient, sondern international verbreitet sind. Als Beispiele hierfür seien die folgenden Nummern des Archivs angeführt:

- 166 = Möglicherweise Vorbild für AaTh 1213: *The Pent Cuckoo*
- 469 = AaTh 1501: *Aristoteles und Phyllis*
- 481 = Islamische Variante von AaTh 830 C: *Gottes Segen*
- 869 = Mot. J 1483.2: *Where his mule will*
- 932 = AaTh 51: *Löwenanteil*
- 973 = Variante zu AaTh 1862: *Pferd fasten lehren*
- 977 = AaTh 1288 A: *Esel zählen*
- 1232 = AaTh 1698 I: *Visiting the Sick*
- 1240 = AaTh 1529: *Dieb als Esel*

Auch für den Bereich der Schwankbücher lohnt es sich, noch einige Erzählungen zu besprechen, für die zwar keine Parallelen im Korpus existieren, deren Vorkommen in diesen Quellen aber aus unterschiedlichen Gründen bemerkenswert ist.

Insgesamt viermal ist der Schwank vom Wissenschaftler (Philologen) belegt, der dem ihn übersetzenden Fährmann klarmachen will, daß jener sein halbes Leben vergeudet habe, da er nichts von Wissenschaft (Grammatik) verstehe; als das Boot sinkt, macht der Fährmann ihm seinerseits klar, daß er jetzt besser Schwimmen gelernt hätte, denn sonst sei sein ganzes Leben vergeudet<sup>164</sup>. Der Schwank geht zurück auf das »Maṣnavi« des Ġalāladdin Rumi<sup>165</sup> und ist auch in der 'herzerfreuenden Schrift' des ʿObeid-e Zākāni<sup>166</sup> enthalten. Der Zusammenhang der fünf seit 1913 vorliegenden rumänischen Varianten<sup>167</sup>, ebenso aufgebaut wie ein sudetendeutscher Text<sup>168</sup>, mit der orientalischen Überlieferung bedarf noch der Klärung.

<sup>162</sup> *ibid.* 170.

<sup>163</sup> Zusammenfassend: Material Nr. 18, 88, 164, 166, 172, 246, 281, 337, 344, 390, 391, 403, 404, 412, 460, 469, 481, 491, 513, 514, 517, 644, 716, 743, 751, 822, 869, 895, 904, 906, 916, 932, 973, 977, 997, 1035, 1071, 1079, 1158, 1222, 1230, 1232, 1240.

<sup>164</sup> 1900 ca. as-Samar 22/7; 1900 ca. Samīr an-nadīm 18/1; 1910 ca. Laṭāʿif al-aqwāl 10/7; 1910 ca. Samīr al-layl 14/11.

<sup>165</sup> 1273 Maṣnavi 1, 2835; Foruzānfar, 23.

<sup>166</sup> 1371 Laṭāʿif Zākāni 349/3, pers. 232.

<sup>167</sup> Stroescu, 5658.

<sup>168</sup> Jungbauer, G.: Das Volk erzählt. Sudetendeutsche Sagen, Märchen und Schwänke. Karlsbad/Leipzig 1943, 331 f.

Aus dem »Nafḥat al-Yaman« stammt möglicherweise die Anekdote, in welcher der Protagonist (hier Abū Nuwās) ein Ei 'legen' soll. Er ist zwar nicht wie alle anderen vor ihm darauf vorbereitet, zieht sich aber schlagfertig aus der Klemme, indem er kräht und behauptet, daß so viele Hühner doch wohl einen Hahn bräuchten<sup>169</sup>. Die Geschichte, deren Pointe einer der Fazetien Poggios<sup>170</sup> ähnelt, findet sich in der ersten türkischen Druckausgabe der Nasreddin-Schwänke zwar noch nicht, ist aber wohl spätestens seit der Ausgabe 1857, nach der sie Wesselski bringt<sup>171</sup>, fester Bestandteil des Nasreddin-Repertoires geworden<sup>172</sup>.

Hingewiesen sei noch auf die Fassungen zu AaTh 1675: *Ochse als Bürgermeister*<sup>173</sup>, AaTh 1862 A: *Flohpulver*<sup>174</sup> sowie zu der von Kurt Ranke als AaTh 921 A\*: *The Frank Thief* klassifizierten Erzählung<sup>175</sup>. Für alle diese Erzählungen stellen die Anführungen in den Schwankbüchern ein potentielles Bindeglied zur mündlichen Überlieferung dar.

Die zeitgenössische Produktion von Witz- und Schwankbüchern in der arabischen Welt ist unüberschaubar groß. Nach wie vor ist die mittelalterliche Tradition insofern ungebrochen, als es reihenweise Autoren gibt, die ihr Material aus eben diesen Quellen neu kompilieren und dem Publikum mit unterschiedlicher Argumentation und Zielsetzung vorlegen. Eines der jüngsten Beispiele ist die bereits zitierte umfassende Witzenzyklopädie von ʿAlī Murūwa; daneben sei eine nicht ganz zufällige kleine Auswahl von mir zugänglichen Titeln der letzten Jahrzehnte angeführt<sup>176</sup>. Sie alle berufen sich

<sup>169</sup> 1840 Nafḥa 51/-4 = Ü Rescher 260, 99; 1910 as-Samīr 36/6; auch 1846 Latāʿef-e ʿağibe 11, 54; Ingrams, W.H.: Abu Nuwas in Life and Legend. Port-Louis, Mauritius 1933; Jason, Iraq 921 \*K.

<sup>170</sup> Poggio, 196 = Rotunda J 1263.1.6 (Kommentar des römischen Kardinals über den griechischen, der sich nicht rasieren will: Bei so vielen Ziegen kann man auch einen Bock tolerieren).

<sup>171</sup> Wesselski, Nasreddin 1/14 und 211, 26.

<sup>172</sup> z.B. 1927 Nawādir Ġuḥā 22, 32; Ramazāni 4 f., 2. Weitere Nachweise: Basset, Contes 1/315, 47; Hartmann 64; Nowak, 389.

<sup>173</sup> Hier Esel als Qāḍī: 1910 as-Samīr 24/11.

<sup>174</sup> 1903 Tamaddun al-fallāḥ 16/-7. Nach Uther, H.-J.: Flohpulver. In: EM 4 (1984) 1308-1310: 1308 "scheint die bislang älteste nachweisbare Fassung" bei dem italienischen Novellisten Lodovico Carbone (1435-1482) vorzuliegen. Ergänzend hierzu u.a. Stroescu, 3894; Reichl, K.: Märchen aus Sinkiang. Köln 1986: 114, 24 (uighurisch).

<sup>175</sup> 1900 ca. Samīr an-nadīm 16/-5; Ranke, K.: Dieb: Der aufrichtige D. In: EM 3 (1981) 639 f.

<sup>176</sup> In chronologischer Reihenfolge: Riḍwān, A.M.: Ṭarāʿif al-ʿArab (Späße der Araber). Kairo 1364/1945; Yūsuf, M.: Ḥikāyāt ʿarabiya (Arabische Geschichten). Kairo (ca. 1964). ʿAbdalmāğīd, A.: Riḥla maʿa ḡ-ḡurafāʿ (Eine Reise mit den Feinsinnigen). Kairo 1976; al-Uḥaydib, ʿA.M.: K. an-Nukat waṭ-ṭarāʿif (Scherze und Späße) 1-3. ar-Riyāḍ 31403-03/1983-84; at-Takrītī, R.ʿA.: Ṭarāʿif al-aṭibbāʿ (Späße der Ärzte). Beirut 21404/1984; Nuwaywāt, M. al-

mehr oder weniger pauschal auf mittelalterliche Quellen, führen aber nie einen exakt verifizierbaren Nachweis an. So spricht aus ihnen das Bewußtsein, daß das mittelalterliche Erbe arabischer humoristischer Kurzprosa nach wie vor so sehr zum lebendigen Gemeingut rechnet, daß ein philologisch exakter Beleg nicht für notwendig erachtet wird.

Es ist bedauerlich, nichtsdestoweniger aber sehr erklärlich, daß sich nur ein schwacher Reflex der mittelalterlichen Quellen im modernen mündlichen Witzgut nachweisen läßt. Dies ist zum einen in der Natur der Gattung begründet: Die mündliche Anführung von Witzen ist stark kontext- und situationsbedingt; daher sind sie flüchtiges Erzählgut und entziehen sich leicht der Dokumentation auch durch den erfahrenen Feldforscher. Darüber hinaus zeichnet zuvorderst die nachlässige, ja ablehnende Haltung der Sammler für die mangelnde Belegsituation verantwortlich. Bedenkt man, daß es auch in der westlichen Forschung extrem wenige komparatistisch annotierte Sammlungen von Witzen aus neuerer Überlieferung gibt<sup>177</sup>, so wird auch die Haltung der orientalistischen Forscher verständlich. Ihnen dient Erzählmaterial nach wie vor primär als sprachwissenschaftliches Muster zur Demonstration dialektaler Eigenheiten. Sofern es um seiner selbst gesammelt wird, liegt das Interesse eindeutig im Bereich des phantastischen Erzählguts, humoristische Kurzprosa wird als bestenfalls amüsantes, gelegentlich aber ausdrücklich unerwünschtes Nebenprodukt aufgefaßt. Symptomatisch für diese Einstellung ist eine Aussage, die der Schilderung von Werner Daums Anstrengungen entnommen ist, bei einem Feldforschungsaufenthalt im Jemen (wann?) Märchen zu sammeln: "Und das, was ich überall hörte, das interessierte mich nicht: Anekdoten aller Art, witzige Erzählungen [...]. Es war unendlich enttäuschend."<sup>178</sup>

---

Aḥmadī: Ṭarāʾif wa-mulaḥ (Späße und Witze). Beirut 1989; Zwei größere Editionsprojekte, die auch humoristisches Material enthalten, sind mir derzeit bekannt: as-Sammān, M. al-Ḥ.: Ḡamāl al-ḥawāṭir fi l-adab wan-nawādir (Die Schönheit der Gedanken: Über Bildung und Geschichten) (4: fi l-alḡāz an-nawādir [Über Rätselgeschichten]; 5: fi ʿaḡāʾib al-kawn wa-ḡarāʾib an-nawādir [Über Wunder der Schöpfung und merkwürdige Geschichten]). ed. ʿA. Rabbāḥ, bisher erschienen in fünf Bänden Damaskus/Beirut 1-3: <sup>3</sup>1410/1989, 4-5: 1410/1989; sowie Amīn, Ḥ.: Alf Ḥikāya wa-ḥikāya min al-adab al-ʿarabī al-qadīm (1001 Erzählungen aus der alten arabischen Literatur), bisher vorliegend in zwei Bänden Beirut/Kairo 1404/1984, 1409/1989. Siehe auch 63, Anm. 33 sowie allgemein 20, Anm. 85.

<sup>177</sup> Siehe z.B. Dance, D.C.: Shuckin' and Jivin'. Folklore from Contemporary Black Americans. Bloomington 1978; id.: Folklore from Contemporary Jamaicans. Knoxville 1985; Banc, C./Dundes, A.: First Prize: Fifteen Years. An Annotated Collection of Romanian Political Jokes. London/Toronto 1986; Baker, R.L.: Jokelore. Humorous Folktales from Indiana. Bloomington/Indianapolis 1986.

<sup>178</sup> Daum, W.: Märchen aus dem Jemen. Köln 1983: 229.

Unter dieser Voraussetzung erstaunt es wenig, daß sich nur eine verschwindend kleine Anzahl von Arbeiten speziell mit dem Gebiet der humoristischen Kurzprosa in der neueren arabischen Überlieferung beschäftigt. Selbst auf die Gefahr hin, etwas übersehen zu haben, kann ich neben dem bereits erwähnten Aufsatz von Dietrich hierzu einzig einen kurzen Aufsatz von Ḥamīd Maḡīd Haddū über Witze in der nordjemenitischen Hauptstadt Ṣanʿā<sup>179</sup> sowie die Magisterarbeit von Maria Prieler zum Thema der Saʿūdīs, der 'ägyptischen Ostfriesen'<sup>180</sup>, anführen. Zu den Witzen aller drei Arbeiten gibt es so gut wie kein Material aus mittelalterlichen Quellen. Dietrich bringt einen Nachweis der auch bei Littmann angeführten Anekdote vom Schnorrer, der sich vom Mitessen auch dadurch nicht abhalten lassen will, daß man ihm weismacht, man esse Gift<sup>181</sup>; Haddū führt Varianten der international relativ selten belegten Erzählung AaTh 1294: *Kopf in der Kanne* (Erstbeleg bei Ibn al-Ġawzī)<sup>182</sup> sowie des zuerst bei Jacques de Vitry nachgewiesenen, aber auch schon ʿObeid-e Zākāni und dem Autor des »Nuzhat al-udabāʿ« bekannten Schwankes AaTh 1834: *Pfarrer mit der feinen Stimme*<sup>183</sup> an. Die Arbeit von Prieler belegt zwar keine neuzeitlichen Varianten mittelalterlichen Texte, enthält aber eine Variante des sonst im arabischen Raum nicht nachgewiesenen Schwankes AaTh 1697: *We Three; For Money*<sup>184</sup>. Die darüber hinaus gesichteten europäischsprachigen Sammlungen von Erzählgut aus dem arabischen Raum bringen wenig mehr<sup>185</sup>. Am ergiebigsten ist noch die von Hasan El Shamy angeführte moderne ägyptische Fassung eines Witzes, der seit den frühesten arabischen Belegen im 10. Jh. nicht zuletzt auch im persischen Raum eine erhebliche Resonanz erfahren hat<sup>186</sup>. El-Shamys Informant wird angegeben als ein (namentlich nicht genannter) "male university student"<sup>187</sup>,

<sup>179</sup> Haddū, Ḥ.M.: Mulaḥ wa-fukāhāt šaʿbīya ṣanʿānīya (Volkstümliche Witze und Schwänke aus Ṣanʿā). In: at-Turāṭ aš-šaʿbī (1973) 43-48.

<sup>180</sup> Prieler, M.: 100 Saidi-Witze. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades [...]. Wien 1985.

<sup>181</sup> Material Nr. 403.

<sup>182</sup> Material Nr. 1221; weitere Belege siehe Marzolph, U.: Kopf in der Kanne. In: EM 7 (in Vorbereitung).

<sup>183</sup> 1371 Laṭāʿef Zākāni 347/-9, pers. 223; 17Jh Nuzha 20 b/11; Haddū 47 f., 15. Zu weiteren orientalischen Belegen siehe 131, Anm. 129.

<sup>184</sup> Tomkowiak, I.: Handel mit dem Teufel. In: EM 6 (1990) 453-459: 455.

<sup>185</sup> Chronologisch: Stumme (1893); Nowak, U.: Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens. Diss. Freiburg 1969; Al Azharia Jahn, S.: Arabische Volksmärchen. Berlin 1970; Scelles-Millie, J.: Contes arabes du Maghreb. Paris 1970; El Shamy, H.: Folktales of Egypt. Chicago/London 1980. Siehe Material Nr. 66, 90, 97, 252, 255, 350, 353, 390, 393, 427, 445, 468, 475, 499, 501, 502, 543, 811, 932, 1050, 1059, 1065, 1166, 1180, 1193, 1198, 1240.

<sup>186</sup> Material Nr. 353.

<sup>187</sup> El Shamy: 230, 66.

der als solcher natürlich leicht mit der mittelalterlichen arabischen Literatur vertraut sein konnte. Dieses Beispiel zeigt – analog etwa zu dem oben zitierten Fall von AaTh 1373<sup>188</sup> – einmal mehr, wie groß die Wandergeschwindigkeit humoristischer Kurzprosa sein kann: Eben noch schlummerte ein Text verborgen in einem nur wenigen Spezialisten bekannten mittelalterlichen Werk, im nächsten Moment ist er schon als Bestandteil der 'mündlichen Überlieferung' von einem Feldforscher dokumentiert.

Viele der in den vorangegangenen Abschnitten getroffenen grundsätzlichen Bemerkungen gelten auch für die im folgenden zu besprechenden Bereiche. Sie sollen nicht jedesmal ausführlich wiederholt werden. Die zentralen Einzelaspekte, die bei der Überlieferung der arabischen humoristischen Kurzprosa im internationalen Kontext zu beachten sind, werden am Schluß der Abhandlung noch einmal zusammenfassend erörtert.

---

<sup>188</sup> Siehe oben 75.

## Die stofflichen Wurzeln der persischen humoristischen Kurzprosa

In seiner Abhandlung über den Witz zitiert Sigmund Freud folgende Anekdote über den als 'Serenissimus' verehrten österreichischen Kaiser Franz Josef (regierte 1867-1916):

Serenissimus macht eine Reise durch seine Staaten und bemerkt in der Menge einen Mann, der seiner eigenen hohen Person auffällig ähnlich sieht. Er winkt ihn heran, um ihn zu fragen: "Hat Seine Mutter wohl einmal in der Residenz gedient?" – "Nein, Durchlaucht," lautet die Antwort, "aber mein Vater."<sup>1</sup>

Freud führt die Anekdote an zur Illustration des von ihm im Zusammenhang mit den Techniken des Witzes benutzten Begriffes der 'Unifizierung', worunter er einen Vorgang versteht, der "neue und unerwartete Einheiten" herstellt, "Beziehungen von Vorstellungen zueinander, und Definitionen durcheinander oder durch die Beziehung auf ein gemeinsames Drittes"<sup>2</sup>. Der inhaltliche Hintergrund de

Anekdote schien ihm dabei allem Anschein nach für seine Leser nicht erklärungsbedürftig. Es handelt sich um eine Fassung des variationsreichen Themas der angezweifelten ehelichen Geburt, bzw. konkreter der unterstellten unehelichen Abstammung<sup>3</sup>. Der Kaiser gibt dem ihm ähnelnden Untertan huldvoll zu verstehen, daß er – der Untertan – seine Zeugung wohl der Ehre einer geschlechtlichen Vereinigung des kaiserlichen Vaters mit seiner Mutter, einer Frau aus dem Volk, zu verdanken habe. Der Untertan hält dem eine Feststellung der Fakten entgegen: Nicht seine Mutter, wohl aber sein Vater habe bei Hofe gedient. Der Widerspruch gegen die kaiserliche Unterstellung und die gleichzeitige 'Retourkutsche' sind unmißverständlich. Wenn die Ähnlichkeit von Kaiser und Untertan auf der Zeugung durch einen gemeinsamen Vorfahren beruhen soll, dann kann sie unter den gegebenen Umständen nur durch einen außerehelichen Beischlaf der kaiserlichen Mutter mit dem Vater des Untertanen begründet werden. Zwei Interpretationen wären denkbar. Zum einen könnte der Untertan andeuten, daß hierbei die Zeugung des Kaisers selbst vonstatten ging; damit

---

<sup>1</sup> Freud, S.: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten [1905]. Frankfurt 1958: 55. Zu 'Serenissimus' im Witz liegt mir ein kleines Heftchen (7,5 x 11,2 cm) aus der Reihe 'In der Westentasche' (Nr. 75) vor: Serenissimus spricht! Lustiges aus hohem und höchstem Munde, nebst Witzern, die man bisher nicht erzählen durfte. Gesammelt und herausgegeben von Poldi Schmidt. Mühlhausen i. Thür. o.J. Der zitierte Witz ist dort nicht enthalten.

<sup>2</sup> Freud 54, vgl. auch 84 und 95.

<sup>3</sup> vgl. Moser-Rath, E.: Bastard. In: EM 1 (1977) 1321-1324.

würde er die Unterstellung der eigenen illegitimen Abkunft widerlegen und kontern, daß – wenn überhaupt einer von beiden – wohl der Kaiser Produkt eines außerehelichen Beischlafes sein müsse. Diese Lösung setzt nicht nur Schlagfertigkeit voraus, sondern auch ein erhebliches Selbstbewußtsein und Vertrauen in die herrscherliche Güte, eine so krasse öffentliche Brüskierung ungeschoren passieren zu lassen; gleichwohl entspräche sie am ehesten dem Bedürfnis des Witzes nach einer einfachen parallelen Struktur. Demgegenüber wäre als harmlosere Deutung auch denkbar, wengleich relativ unwahrscheinlich, daß der Untertan feinsinnig seine eigene Zeugung als Nachkomme der kaiserlichen Mutter legitimieren will. Damit bliebe die Ehre des Kaisers selbst unangetastet; die leidtragende, weil des außerehelichen Geschlechtsverkehrs beschuldigte Person wäre 'nur' seine Mutter. Gleichzeitig könnte auch der Untertan seine Würde bewahren, denn schließlich gilt der außereheliche Beischlaf eines Mannes (Vater des Untertanen) in einer patriarchalischen Gesellschaft als normal, wenn nicht sogar ehrenhaft, der einer Frau (Mutter des Kaisers) hingegen als Schande<sup>4</sup>.

Der Text übermittelt in extrem komprimierter Form eine Vielzahl überzeitlicher Aspekte, die in ihren sexualgeschichtlichen, soziologischen, historischen und politischen Implikationen hier nicht im einzelnen besprochen werden können. Für die im folgenden zur Debatte stehenden Überlegungen zur Textgeschichte und Tradierung ist jedoch zumindest eine soziologische Prämisse festzuhalten: Die Anekdote muß sich auch beim Überschreiten sprachlicher, kultureller oder religiöser Grenzen in einem Kontext bewegen, der vergleichbare Kriterien in der Bewertung von Sexualität einerseits und Abstammung andererseits kennt. Wären diese Kriterien entscheidend anders ausgeprägt – denkbar z. B. in einer matrilinear definierten Gesellschaft – so wäre die Anekdote desjenigen Faktors beraubt, der ihr Überleben sichert.

Freud war offensichtlich – wie bei anderen der von ihm zitierten Beispiele auch – nicht gegenwärtig, daß die Anekdote eine beträchtliche literarische Tradition besitzt. Diese ist für die westlichen Literaturen in der bisherigen Forschung durch stattliche komparatistische Belegreihen dokumentiert<sup>5</sup>. Demnach liegt der Ursprung der Anekdote in der antiken Literatur, wo sie

<sup>4</sup> Roth, K.: Ehebruch. In: EM 3 (1981) 1042-1055; id.: Ehebruchschwänke- und witze. In: EM 3 (1981) 1068-1077.

<sup>5</sup> Pauli/Bolte, 502.

zum ersten Mal in den um das Jahr 31 n.Chr. vollendeten »Facta et dicta memorabilia« des Valerius Maximus nachweisbar ist<sup>6</sup>:

In Sicilien fand sich bekanntlich ein Mensch, welcher dem Prätor sehr ähnlich war, aber den Schalk spielte. Der Prokonsul sagte nämlich, er wundere sich, daß er ihm so ähnlich sehe, da sein Vater nie in diese Provinz gekommen sey. Da versetzte Jener: "wohl, aber mein Vater kam häufig nach Rom." Während also der Prokonsul die Tugend der Mutter dieses Mannes scherzhaft verdächtigte, warf Dieser den Verdacht auf die Mutter des Erstern zurück, und rächte sich zu kühn für einen Menschen, welcher den Römischen Ruthen und Beilen untergeben war.

Relativ bald nach Valerius Maximus wird die Anekdote angeführt von Plinius d.Ä. und Plutarch<sup>7</sup>, später von Solinus (3.Jh.) und Macrobius (5.Jh.)<sup>8</sup>. Auf die »Saturnalia« (2, 4, 20) des Macrobius stützt sich die Fassung der im frühen 14.Jh. kompilierten »Mensa philosophica« (4, 5, 3)<sup>9</sup>, deren witzige Geschichten bereits 1576 in englischer Übersetzung im Schwankbuch »The Schoolemaster or Teacher of Table Philosophie« vorlagen<sup>10</sup>. Über die humanistische Rezeption des Valerius Maximus, etwa bei Erasmus von Rotterdam (1466-1536) oder Johannes Agricola (1494-1566), läßt sich die Verbreitung der Anekdote mit einer Fülle von Nachweisen vor allem in den Schwanksammlungen des 16.-19.Jh.s verfolgen<sup>11</sup>.

Die Verbindung zur orientalischen Überlieferung ergibt sich über einen knappen Hinweis Boltes im Kommentar zu dem in Johannes Paulis Schwanksammlung »Schimpff und Ernst« (1525) enthaltenen Text. Bolte verweist als letztes auf die Anfang des 19.Jh.s herausgegebene englische Sammlung orientalischer Erzählungen von Scott, die einen – offensichtlich dem Zeitgeschmack entsprechend bearbeiteten – Text enthält<sup>12</sup>:

A certain sultaun hearing that a man of wit was reckoned in person very like himself, was curious to see him, and sent for him to court. Upon his introduction, he said, "I remember your mother well. She was a handsome woman, and used to attend the harams of the sultaun and nobility with rich goods and jewellery, as a dullalla, reaping much profit from her honourable calling." The wit, understanding the sultaun's allusion, replied, "Not so; my mother was a secluded woman, who never left her house, and knew nothing of trade; but my father was an eminent designer, who was frequently called to the gardens of the royal and

<sup>6</sup> Valerius Maximus Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten. Übers. F. Hoffmann. Stuttgart 1828/29: Buch 9, Kapitel 14, Externa 3.

<sup>7</sup> Stempling, E.: Antiker Humor. München 1939: 24.

<sup>8</sup> vgl. auch Süß, W.: Lachen, Komik und Witz in der Antike. Zürich/Stuttgart 1969, 51 f.

<sup>9</sup> Tubach, 833.

<sup>10</sup> Wardroper, 111.

<sup>11</sup> Rotunda J 1274; György, 91.

<sup>12</sup> Scott 300-301.

noble harams, to lay out, sow flowers, and plant trees." The sultaun admired his wit, and made him one of his intimate courtiers.

Als Quelle dieses Textes nennt der ursprüngliche Herausgeber ein Buch namens "Uzzulleaut Ubbeed Zhakaunee". Welches Werk Scott hiermit exakt meint, ist nicht zu ermitteln. Der Titel dürfte als »Hazaliyāt-e ʿObeid-e Zākāni« zu rekonstruieren sein; dies ist eine der gängigen Bezeichnungen für die Witzsammlung des im 14. Jh. lebenden persischen Satirikers ʿObeid-e Zākāni. Allerdings scheint es sich bei dem von Scott benutzten Manuskript um eine eigentümliche Auswahl – vielleicht um eine erweiterte Zusammenstellung 'im Stil' Zākānis – gehandelt zu haben, denn viele der von ihm übersetzten Anekdoten finden sich nicht in den heute gedruckt vorliegenden Fassungen. Die hier betroffene Anekdote steht allerdings bei Zākāni unter den persischen laṭāʿef:

In [der in Ostpersien gelegenen Provinz] Ḥorāsān war einmal ein Statthalter namens Ḥalaf. Zu diesem sagte man: "Der Soundso hat genau das gleiche Aussehen wie du." Er ließ ihn zu sich bringen und fragte ihn: "Hat deine Mutter nicht Handel betrieben, und kam sie nicht an die Höfe der Großen?" – "Nein", antwortete der Gefragte, "meine Mutter war eine arme Frau. Sie ging nie außer Haus. Aber mein Vater pflegte in den Gärten der Großen zu arbeiten und war dort als Wasserträger beschäftigt."

Hier liegt somit ein im Handlungsablauf entsprechendes Gegenstück zu der antiken Anekdote bei einem persischen Autor des 14. Jh.s vor. Zākānis Schwanksammlung schöpft, wie andere anekdotische Werke persischer Autoren, zu einem erheblichen Teil aus der arabisch geschriebenen Kompilationsliteratur. Im vorliegenden Fall entlehnt Zākāni seine Fassung der Anekdote mit großer Wahrscheinlichkeit der arabischen Enzyklopädie »Muḥāḍarāt al-udabāʾ« seines im ausgehenden 11. Jh. lebenden Landsmannes ar-Rāḡib al-İṣfahānī, der er auch sonst viel Material verdankt<sup>13</sup>. Dort wird die Anekdote verkürzt wiedergegeben nach der in der arabischen Überlieferung gängigen 'Normalfassung'<sup>14</sup>. Deren Weg wiederum läßt sich zurückverfolgen bis zu dem Werk »al-Aḡwiba al-muskita« des Ibn abī ʿAwn, der den Text in der folgenden Form zitiert<sup>15</sup>:

Kuthayyir rezitierte einmal ein Gedicht. Darauf fragte (der ebenfalls anwesende) al-Farazdaq ihn: "Abū Ṣaḥr, verkehrte deine Mutter eigentlich in Basra?" Er entgegnete: "Meine Mutter nicht, aber mein Vater pflegte häufig dorthin zu reisen."

<sup>13</sup> vgl. die Nachweise bei Halabi 252-274.

<sup>14</sup> 1108 Muḥāḍarāt 3/240/5.

<sup>15</sup> 934 Aḡwiba 195, 1152. Weitere Nachweise siehe Material Nr. 315.

Dies ist zunächst anhand der textimmanenten Anzeichen eine genuin arabische Anekdote. Sowohl die handelnden Personen als auch der genannte Ort sind nur in arabischen Kontext eindeutig zu identifizieren. Das Wissen um die zeitliche Priorität der antiken Belege legt dennoch eine Verbindung der arabischen Anekdote mit der antiken nahe. Eine solche Hypothese muß vor einer weiteren Argumentation dem Einwand Rechnung tragen, daß die Anekdote einen international verständlichen, gewissermaßen allgemein menschlichen Sachverhalt behandelt. Der Tatbestand der unterstellten unehelichen Abkunft des Gegners ist ebensowenig spezifisch arabisch wie antik, er ist zu jeder Zeit und in vielen Kulturen denkbar. Dieser Einwand gegen eine vermutete Verbindung der Belege ist zwar berechtigt, er darf aber nicht als Grundlage der Annahme gelten, daß jedwede Behandlung der Thematik zwangsläufig unabhängig von anderen entstanden sein müsse und daß selbst die Entstehung ähnlich verlaufender Ausprägungen in weit auseinanderliegenden Kulturräumen notwendig und unumgänglich sei, da die kulturellen Grundlagen vergleichbar und die der Thematik zur Verfügung stehenden Ausdrucksmöglichkeiten begrenzt seien. Vielmehr sollte zunächst unvoreingenommen damit gerechnet werden, daß eine direkte Verbindung unterschiedlicher Belege vorliegen kann, und eine Argumentationshilfe dafür gesucht werden, daß die Belege eine so spezifische personale und örtliche Ausprägung erfahren haben.

Ein solcher Ansatz führt zu dem Ergebnis, daß die arabische Anekdote wohl nichts anderes darstellt, als eine an arabische Verhältnisse angegliche Version der antiken Anekdote. Die ursprüngliche Anekdote ist inhaltlich auch in einem arabischen Kontext durchaus geistreich. Ihre Identifikationsmöglichkeiten werden aber dadurch eingeschränkt, daß die bei Valerius Maximus angeführten Örtlichkeiten in einem für den arabischen Rezipienten fremden Kontext (Sizilien, Rom) angesiedelt sind. Eine reine arabische Übersetzung der antiken Fassung würde somit immer eine Übersetzung bleiben. Um die implizite Brisanz der Anekdote in einem geänderten sprachlichen und kulturellen Umfeld voll zum Tragen zu bringen, war es somit unumgänglich, sie auf einen arabischen Ort zu beziehen und arabische Akteure einzusetzen. Analog taten dies ja auch die späteren westlichen Fassungen: Während die Personen bei Valerius Maximus noch namenlos sind, nennt z. B. die »Mensa philosophica« (14.Jh.) Julius Caesar, Johannes Pauli (1525) Octavianus, das »Exilium melancholiae« (1643) Papst Bonifatius VIII. und das »Vademecum« (1765) Augustus.

Dabei ist die personale und örtliche Wahl der arabischen Fassung ausgesprochen glücklich ausgefallen: Basra ist neben Kufa eines der berühmtesten Zentren arabischer Kultur; Kutayyir (gest. 105/723) und al-Farazdaq

(gest. um 110/728) sind zwei wohlbekannte Dichter der Omayyadenzeit; und insbesondere zu al-Farazdaq paßt der Ablauf der Handlung als Variation des *hiġāʿ*, der klassisch arabischen Schmähdichtung<sup>16</sup>, der von ihm in seiner lebenslangen literarischen Fehde mit Ğarīr (gest. 111/729) perfektioniert wurde. Die Tatsache, daß es sich bei der arabischen Fassung um eine Adaptation handelt, erklärt sich also aus der Notwendigkeit, den Rahmen einer geistreichen Anekdote mit ebenso treffenden und unverwechselbar zu assoziierenden namentlichen Angaben zu füllen. Die neue Fassung enthält zwar das sinngebende Gerüst der Vorlage in unveränderter Form, hat aber die spezifizierenden Komponenten soweit vertauscht, daß ein fremder Ursprung nicht mehr erkennbar ist.

Der gleiche Vorgang der Akkulturation, das heißt der Anpassung an veränderte kulturelle Rahmenbedingungen, hat bei Zākāni stattgefunden. Auch hier trifft zu, daß Zākāni nicht einfach eine von ihm als Vorlage benutzte arabische Anekdote in persischer Übersetzung wiedergeben konnte: Sowohl das Personal (die arabischen Dichter Kuṭayyir und al-Farazdaq) als auch die Lokalisierung (die arabische Stadt Basra) sind so eindeutig auf den arabischen Kontext zugeschnitten, daß sie einem persischen Publikum nicht mehr unbedingt verständlich gewesen wären. Auch hier mußte also eine Transformation stattfinden. Diese ist bei Zākāni allerdings nicht so überzeugend gelungen wie in der arabischen Adaptation. Offensichtlich scheute es der ansonsten nicht gerade für seine Zurückhaltung bekannte persische Satiriker, die Anekdote allzu konkret zu münzen, so daß er lieber zu einer relativ anonymen Herrscherfigur in immerhin unmißverständlich persischer Umgebung Zuflucht nahm.

Die neupersische Literatur ist seit ihrem Beginn im 10. Jh. nicht nur in stofflicher Hinsicht eng mit der arabischen Literatur verbunden. ‘Obeid-e Zākānis ‘herzerfreuende Schrift’ stellt dabei speziell für die Vermittlung arabischer humoristischer Inhalte in die persische Literatur der islamischen Epoche eines der wesentlichen Bindeglieder dar. Seine Sammlung von Witzen und Anekdoten ist in ihrer Kompaktheit bis in die jüngste Zeit ein singuläres Produkt der Rezeption humoristischer Inhalte aus arabischen Quellen geblieben. Obwohl in ihrer spezifischen Ausformung einzigartig, ist sie doch eines der repräsentativen Werke dieses speziellen Zweiges der Rezeption, für den hier – analog zum Verfahren bei den arabischen Quellen

<sup>16</sup> Allg. siehe Gelder, G.J. van: *The Bad and the Ugly: Attitudes towards Invective Poetry (hiġāʿ) in Classical Arabic Literature*. Leiden 1988.

– die Formulierung der angeführten Erzählungen in Prosa als maßgebliches Kriterium vorausgesetzt wird. Bevor die relevanten Werke dieser Kategorie besprochen werden, soll kurz auf zwei entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Aspekte der Rezeption arabischer humoristischer Inhalte durch persische Autoren hingewiesen werden. Deren erster ist allgemeiner Natur; er betrifft zwar persische Autoren, nicht aber Werke persischer Sprache.

Bis ins 7./12. Jh. hatte die arabische Sprache in bestimmten literarischen Gattungen die Position einer lingua franca inne<sup>17</sup>, und so ist ein nicht unerheblicher Teil der Autoren, die ihre Werke in arabischer Sprache verfaßten, persischer Herkunft<sup>18</sup>. Dazu zählen aus dem Bereich der adab-Literatur von den hier betroffenen Autoren Ibn Qutayba<sup>19</sup>, an-Naysābūrī<sup>20</sup>, at-Tawhīdī<sup>21</sup> und al-Ābī, der auf Persisch eine Geschichte des in der Nähe des heutigen Teheran gelegenen Herrschersitzes der Dynastie der Būyiden Rei (arab. ar-Rayy) verfaßte<sup>22</sup>, ebenso wie at-Taʿālibī<sup>23</sup>, ar-Rāḡib al-İsfahānī<sup>24</sup> und az-Zamahšarī<sup>25</sup>. Sie alle entstammen dem persischen Kulturraum, verbrachten einen Großteil ihres Lebens in ihm und waren in unterschiedlichem Ausmaß von ihm geprägt. Die arabische Sprache wurde von ihnen zur Abfassung ihrer Werke benutzt, um ein Publikum zu erreichen, dem im gesamten islamischen Raum das Arabische als Kommunikationsmittel diente. Der Frage, inwieweit die von den persischen Autoren in arabi-

<sup>17</sup> Bosworth, C.E.: The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in the 10th and Early 11th Centuries. In: al-Abhath 27 (1978/79) 59-75.

<sup>18</sup> Siehe die Überblicke bei Rypka, J. (ed.): Iranische Literaturgeschichte. Leipzig 1959: 138 und 169 und 236 f.; Šafā, Z.: Tārīḡ-e adabiyāt dar Irān (Iranische Literaturgeschichte) 1. Teheran 1351/1972: 182-189 und 637-645; ibid. 2. Teheran 1336/1957: 1037-1040.

<sup>19</sup> Lecomte, G.: Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre, ses idées. Damaskus 1965.

<sup>20</sup> Der von ihm behandelten Thematik der 'Weisen Narren' ist die Sondernummer (Viženāme-ye ʿoqalāʿe maḡānin be monāsebat-e hezāromin dar-gozašt-e Abū l-Qāsem-e Ḥasan-e Neišāburi) der persischen Zeitschrift »Maʿāref« 4,2 (1366/1987) gewidmet.

<sup>21</sup> Bergé, M.: Structure et signification du Kitāb al-Bašāʿir wa l-ḡaḡāʿir d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī (m. 414/1023). In: Annales Islamologiques 10 (1972) 53-62; id.: Le corpus tawhīdien. Essai d'inventaire et de classement. ibid. 13 (1977) 43-72; id.: Histoire des études tawhīdiennes du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s. au milieu du XIII<sup>e</sup>/XIX<sup>e</sup> s. Étude chronologique et critique des sources anciennes. ibid. 73-100; id.: Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawhīdī. Damaskus 1979. Beleg einer bis in die Gegenwart reichenden Rezeption des Autors im persischen Raum ist z.B. Zākāvati Qarāgozlu, ʿA.R.: Laṭāʿefi az Abū Ḥayyān-e Tawhīdī (Einige Anekdoten von Abū Ḥayyān at-Tawhīdī). In: Našr-e dāneš 7,3 (1367/1988) 32-36.

<sup>22</sup> Das Werk als solches ist verloren. Zu Fragmenten siehe Karimān, H.: Rei-ye bāstān (Das alte Rei) 1-2. Teheran 1345/1966, 1349/1970.

<sup>23</sup> Al-Samarrai, Q.: Some Biographical Notes on al-Thaʿālibī. In: Bibliotheca Orientalis 32, 3/4 (1975) 175-186.

<sup>24</sup> Brockelmann, GAL 1/289 (2343) und S 1/505 f.

<sup>25</sup> Brockelmann, GAL 1/289-293 und S 1/507-513.

scher Sprache angeführten humoristischen Inhalte möglicherweise nicht aus arabischen, sondern aus persischen Quellen stammen oder von solchen beeinflusst sind, soll hier vorerst nicht näher nachgegangen werden; sie wird abschließend als allgemeiner Aspekt der Überlieferung humoristischer Kurzprosa im vorderorientalischen Raum zu reflektieren sein.

Abgesehen von diesem allgemeinen Aspekt ist die Rezeption humoristischer Inhalte in der neupersischen Literatur in zwei Perioden aufzuteilen, die – vergleichbar mit der Situation in der arabischen Literatur – im wesentlichen durch den Mongolensturm Anfang des 13. Jhs. voneinander getrennt werden. Vor diesem Einschnitt liegt eine Zeitspanne der produktiven Rezeption, charakterisiert durch einen aktiven interpretatorischen Einsatz humoristischer Inhalte aus arabischen Quellen besonders in der persischen mystischen Dichtung. Hierfür sind insbesondere die Werke von Faridaddin <sup>ʿ</sup>Aṭṭār und Ğalāladdin Rumi repräsentativ. Wenngleich schon Anfang des 13. Jhs. in Moḥammad <sup>ʿ</sup>Oufis »Ĝavāme<sup>ʿ</sup> al-ḥekāyāt« ein Prosa-Werk vorliegt, in dem – unter anderem – massiv humoristische Erzählungen aus arabischen Quellen in die persische Literatur eingeführt werden<sup>26</sup>, so ist eine Adaptation in Prosa doch eher das Charakteristikum der späteren Zeit. Diese trägt im Gegensatz zur produktiven Verarbeitung der Vorlagen in der mystischen Dichtung eher das Signum der Reproduktion, der Übertragung arabischer humoristischer Erzählinhalte in die persische Sprache, ohne sie den spezifisch persischen kulturellen Eigenheiten oder Bedürfnissen signifikant anzupassen. Als Protobeispiele für diese inhaltlich ergiebigere Periode werden die Werke von <sup>ʿ</sup>Obeid-e Zākāni, <sup>ʿ</sup>Abdarraḥmān Ğāmi und Faḥraddin <sup>ʿ</sup>Alī Ṣāfi ausführlicher besprochen.

Den persischen mystischen Dichtern diente humoristisches Material stets dazu, ihre Ideenwelt zu veranschaulichen. Sie bedienten sich seiner, um die Folgen weltlichen Denkens und menschlichen Verhaltens zu demonstrieren, als konkrete Versinnbildlichung der von ihnen intendierten mystischen Inhalte. Nie setzten sie humoristische Inhalte um ihrer selbst willen ein. Vielmehr verstanden sie es – mit den Worten Hellmut Ritters – auf mannigfache Weise, "banale weltliche geschichten [...] in bedeutungsschwere symbolische erzählungen zu verwandeln"<sup>27</sup>. Damit unterscheidet sich ihr Gebrauch des

<sup>26</sup> Allg. siehe Nizāmu'd-dīn, M.: Introduction to the Jawāmi<sup>ʿ</sup>u'l-ḥikāyāt wa lawāmi<sup>ʿ</sup>u'r-riwāyāt of Saḍīdu'd-dīn Muḥammad al-<sup>ʿ</sup>Awfī. London 1929; diese 'Einführung' enthält eine vollständige Auflistung aller 2113 Erzählungen der 100 Kapitel des Werkes. Zu den bisher vorliegenden Teilausgaben und -editionen siehe die Edition [von Buch 1, Kapitel 5] durch Ğ. Si<sup>ʿ</sup>ār. Teheran 1366/1987: 10.

<sup>27</sup> H. Ritter in seiner Besprechung von Foruzānfar. In: Oriens 8 (1955) 356-358, hier 358.

Materials in zweierlei Hinsicht von dem in den bisher besprochenen arabischen Quellen: Zum einen geht es zunächst grundsätzlich um eine Einbindung der Inhalte in einen umfassenderen argumentativen Kontext. Dies ist in vergleichbarer Weise in den erwähnten Quellen aus dem Bereich der adab-Literatur etwa in »al-Bayān wat-tabyīn« oder dem »K. al-Ḥayawān« von al-Ġāhiz der Fall. Im Gegensatz zu der dortigen lockeren Reihung narrativer Inhalte werden hier jedoch – mit unterschiedlichen Graden von Konsequenz bei verschiedenen Autoren – einzelne Erzählungen konkret interpretativ eingesetzt. Dies hat Ritter für die Geschichten im Werk des Faridaddin ʿAṭṭār ausführlich demonstriert<sup>28</sup>. Auch die arabische Literatur kennt natürlich einen solchen interpretativen Einsatz humoristischer Erzählungen, etwa in Werken theologischer, philosophischer oder mystischer Natur; diese liegen hier außerhalb des Untersuchungsbereiches. Die Anführung humoristischen Materials in der persischen mystischen Dichtung unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht signifikant von derjenigen in solchen arabischen Werken: Zum einen sind die Erzählungen nicht nur in eine fremde Sprache übersetzt, sondern sie sind auch von der ursprünglichen Prosa in Poesie übertragen. Dies ist zwangsläufig verbunden mit einer Abänderung des ursprünglichen Wortlautes, meist einer Erweiterung, so daß aus einer in der arabischen Vorlage extrem knappen Erzählung oft eine wesentlich längere persische resultiert. Allerdings gewinnen die Texte durch das veränderte Äußere zusätzlichen Reiz: Nicht mehr nur der Inhalt ist ansprechend, sondern viel mehr noch die Form, in welcher der Inhalt präsentiert wird. Dieser Gesichtspunkt bewirkt erheblich erweiterte Rezeptionsmöglichkeiten. In der arabischen Überlieferung besteht bis in die Moderne eine relativ enge Verhaftung mit den mittelalterlichen Quellen: Ihr Material ist fast ausschließlich nur insofern als 'lebendig' zu bezeichnen, als zeitgenössische Autoren daraus schöpfen. Demgegenüber besitzen die Werke der persischen mystischen Dichter auch heute noch einen hohen Grad an Popularität, und mit den Werken 'lebt' auch das in ihnen verwendete Material. Bedeutsam ist dabei vor allem die Tatsache, daß Popularität in diesem Zusammenhang nicht unbedingt und nicht zuvörderst bedeutet, daß die Werke nach einer handschriftlichen oder gedruckten Vorlage viel gelesen werden. In einer Gesellschaft wie der persischen, die bis heute ein hohes Maß an Gedächtniskultur – nach westlichen Maßstäben

<sup>28</sup> Siehe Material Nr. 53, 91, 98, 145, 168, 221, 287, 301, 333, 341, 359, 369, 370, 393, 415, 436, 525, 587, 623, 624, 721, 734, 736, 754, 777, 924, 955, 982, 997, 1023, 1076, 1142, 1246. Allg. siehe auch Boyle, J.A.: Popular Literature and Folklore in ʿAṭṭār's Mathnavī. In: *Colloquio italo-iranico sul poeta mistico Farīduddīn ʿAṭṭār* (Roma, 24.-25.3.1977). Rom 1978, 57-70.

würde man es wohl Illiteratentum nennen – bewahrt hat<sup>29</sup>, drückt sich Popularität vor allem darin aus, daß die populären Werke bei oder nach einem Akt des Vorlesens oder Vorsprechens erinnert und aus der erlernten Erinnerung rezitiert werden. Ḥaṭṭār wird dabei offensichtlich mehr als Klassiker der mystischen Theorie empfunden, hauptsächlich Rumi ist es, der in seiner spontanen Emotionalität eine große Breitenwirkung erzielen konnte – wenn man von den im vorliegenden Kontext weniger ergiebigen, ansonsten aber gleichfalls sehr geschätzten Dichtern Ḥāfeẓ und Saʿdī einmal absieht.

Ḡalāladdin Rumis »Maṣnavi«, ein sechsbändiges Opus von insgesamt mehr als 25 000 Versen, wurde der Überlieferung nach vom Autor aus dem Stegreif diktiert. Es ist ein in der Vielfalt seiner Themen und der Farbigkeit seiner Sprache einmaliges Werk in der persischen Literatur, das bis heute große Wertschätzung genießt. Jedes Schulkind in Iran wird die Anfangsverse des Werkes kennen, die das Klagen der von ihrem Ursprung, dem Schilf, getrennten Rohrflöte (nei) beschreiben. Johann Wolfgang von Goethe, der Rumis Werk als ungeordnetes Sammelsurium verschiedenartigster Erzählungen charakterisierte, wollte es "diesem großen Geiste nicht verargen, wenn er sich in's Abstruse wendet." Goethe hat wohl Recht damit, daß Rumi die Vielzahl seiner Geschichten anführt, "um eine geheimnißvolle Lehre eingängig zu machen, von der er selbst keine deutliche Rechenschaft zu geben weiß"<sup>30</sup>, denn Rumis mystisches Denken verschließt sich einer streng systematischen Darstellung. Es sind eher die von ihm zur Exemplifizierung seiner Ideen angeführten Geschichten, die den ansprechenden Charakter des Werkes ausmachen: Legenden und historische Erzählungen schöpft Rumi aus arabischen und persischen, teils wohl auch aus jüdischen Quellen, bei Tiergeschichten und Fabeln stützt er sich auf indische oder griechische Quellen, die ihm durch die arabische Literatur vermittelt wurden; die nicht wenigen humoristischen Erzählungen schöpft er oft direkt aus arabischen Vorlagen, teils greift er auf die Vermittlung durch die Werke Ḥaṭṭārs zurück<sup>31</sup>. Aufgrund seiner bis heute andauernden Beliebtheit stellt Rumis »Maṣnavi« auch im Bereich der humoristischen Kurzprosa ein wichtiges Bindeglied zwischen der mittelalterlichen

<sup>29</sup> Bassiri-Movassagh, Sch.: Grundschule im Iran. Ziele und ihre Verwirklichung. Historische Betrachtung und empirische Untersuchung. (Diss. Köln 1978) Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1979.

<sup>30</sup> Goethes Werke 7. Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West = östlichen Divans. Weimar 1888, 59 f., siehe auch Schimmel, A.: The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rūmī. London/The Hague <sup>2</sup>1980, 389.

<sup>31</sup> Marzolph, U.: Popular Narratives in Ḡalāloddīn Rumi's Maṣnavi. In: 14th Congress of the Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants. Budapest 1988 (im Druck).

arabischen und der neueren persischen Überlieferung dar. Von den 15 Erzählungen des Archivs, zu denen Parallelen im »Maṣnavi« nachgewiesen sind<sup>32</sup>, sind zumindest vier noch in der persischen mündlichen Überlieferung des 20. Jhs belegt<sup>33</sup>.

Abgesehen von dem konkreten Zusammenhang mit arabischen Quellen enthält das »Maṣnavi« einige ansonsten im Arabischen nicht oder nur später nachgewiesene Frühbelege für Erzählungen, die in der Folgezeit – teilweise auch im europäischen Bereich – erhebliche Verbreitung erlangt haben. Im vorherigen Zusammenhang bereits genannt wurden die Erzählungen von der Frau, die den entflohenen Falken des Herrschers 'pfl egt', sowie diejenige von dem Philologen in der Fähre<sup>34</sup>. Darüber hinaus ist insbesondere auf folgende Erzählungen zu verweisen:

Die Geschichte vom kahlköpfigen Papagei (AaTh 237) berichtet von einem Papagei, der wegen der Übertretung eines Verbots von seinem Herrn die Kopffedern ausgerissen bekam; als er später einmal einen kahlköpfigen Bettler sieht, meint er, jenem sei das gleiche Schicksal wie ihm selbst widerfahren (Maṣnavi Buch 1, Vers 247). Clouston, der die Erzählung nach dem »Maṣnavi« anführt, meint, ohne allerdings eine Quelle zu nennen, sie sei aus den "early Italian novelists" zu kennen und folgert etwas leichtfertig, sie sei "doubtless introduced by Venetian merchants from the Levant"<sup>35</sup>. Tatsächlich findet sich der früheste Nachweis in den europäischen Literaturen 1372 bei Geoffrey de La Tour-Landry<sup>36</sup>. Die Erzählung ist über Zwischenglieder in der Schwankliteratur mit vielfältigen Variationen bis in die rezente mündliche Überlieferung europäischer Länder nachweisbar<sup>37</sup>. Im persischen Raum ist sie in einem der Schwankbücher des frühen 20. Jhs<sup>38</sup> sowie in dem durch Christensen mündlich gesammelten Material belegt<sup>39</sup>.

Möglicherweise indischen Ursprungs ist eine andere Papageiengeschichte, in welcher der in Gefangenschaft gehaltene kluge Vogel sich tot stellt, um so die Freiheit zu erlangen (AaTh 233 A: *Birds Escape by Shamming Death*;

<sup>32</sup> Material Nr. 65, 163, 165, 183, 313, 340, 343, 344, 347, 369, 624, 636, 721, 932, 1185, 1188.

<sup>33</sup> Material Nr. 165, 369, 932, 1185. Für weitere Beispiele zur Nachwirkung des Maṣnavi siehe Anḡavi, A.: *Tamšil va maṣal 1*. Teheran <sup>2</sup>2537/1978: 5, 113, 272, 297 sq.; Vakiliyān, A.: *Tamšil va maṣal 2*. Teheran 1366/1987: 53, 74 sq., 86, 102, 114, 143, 153.

<sup>34</sup> Siehe oben 84, Anm. 164-168.

<sup>35</sup> Clouston, Wit 114-116, hier 115. Negativanzeige für die italienische Novelle: Rotunda.

<sup>36</sup> Nachweise bei Mot. J 551.5 = Pauli/Bolte, 6; Legman 1/85.

<sup>37</sup> Lixfeld, H.: Elster (Papagei) und Sau. In: EM 3 (1981) 1367-1372. Zu ergänzen: van der Kooi (19 Belege).

<sup>38</sup> Leszczyński 71, 51 (angegebene Quelle: Ketāb-e šad hekāyat. ed. 'Abdufattāh al-Ḥoseini al-Qāderi. Bombay 1902).

<sup>39</sup> Christensen, Contes 63, 7 = Marzolph, Typologie, \*237.

Maṣnavi 1, 1547). Die Erzählung ist in der persischen Literatur bereits im 12. Jh. bekannt, so im Korankommentar des Abū l-Futūḥ (vollendet nach 510/1116) oder bei dem Dichter Ḥāqāni (gest. ca. 595/1199)<sup>40</sup>; Rumi schöpft sie offenbar aus dem »Asrār-Nāme« des ʿAṭṭār<sup>41</sup>. Im persischen Raum ist sie im Schwankbuch »Šad ḥekāyat«<sup>42</sup> sowie aus Afghanistan<sup>43</sup> und von den Tadschiken<sup>44</sup> belegt. Bindeglieder zur europäischen Überlieferung<sup>45</sup>, die unter anderem auch die »Squire's Tale« in Geoffrey Chaucers »Canterbury Tales« umschließt, finden sich Anfang des 13. Jh.s bei Alexander Neckam sowie bei dem jüdischen Autor Berechja ha-Nakdan<sup>46</sup>. Da bislang keine arabische Fassung nachgewiesen wurde, ist die Annahme Albert C. Friends, diese beiden Autoren hätten unter Umständen aus einer "story derived from the Arabic and carried back to England at the time of the Third Crusade"<sup>47</sup> geschöpft, nur eine sympathische Hypothese.

Im Persischen sprichwörtlich geworden ist die 'Freundschaft des Bären' (dusti-ye ḥāle-ye ḥerse)<sup>48</sup>, die darin besteht, daß das dankbare Tier bei dem wohlgemeinten Versuch, die Fliegen vom Gesicht des Schlafenden zu vertreiben, seinem menschlichen Freund mit einem Felsbrocken den Kopf zerschmettert (AaTh 163 A\*; Maṣnavi 2, 1932). Die Erzählung geht auf die buddhistischen »Jātakas« zurück und ist sowohl in der Überlieferung des Orients wie auch Europas reichlich vertreten<sup>49</sup>.

Rumis »Maṣnavi« enthält weiterhin Erstbelege für solch international weitverbreitete Erzählungen wie die von den 'schadhaften Gesellen' (AaTh 1716\*, AaTh 1965; Maṣnavi 3, 2609)<sup>50</sup> oder für die Geschichte vom König, der unerkannt die Räuber bei einem Einbruch begleitet (AaTh 951 C, AaTh 951 A\*; Maṣnavi 6, 2816)<sup>51</sup>. Durch den Tod des Autors unvollendet geblieben ist die

<sup>40</sup> Foruzānfar 18-20, 14; Ḥāqāni: Tuḥfat al-ʿirāqayn. ed. Y. Qarib. Teheran 1333/1954, 213/2.

<sup>41</sup> Ritter 583.

<sup>42</sup> Leszczyński 66, 48.

<sup>43</sup> Lebedev 191. Die Fassung bei Lorimer, D.L.R.: The Burushaski Language 2. Oslo/Leipzig/Paris/London/Cambridge, Massachusetts 1935: 400-403 entspricht bis auf den Schluß exakt dem Maṣnavi.

<sup>44</sup> Svod tadžikskogo folklora 1. ed. I. Levin/Dž. Rabiev/M. Javič. Moskau 1981: 203 f.

<sup>45</sup> Dicke, G./Grubmüller, K.: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. München 1987, 453.

<sup>46</sup> Schwarzbaum, Fables 367 f.

<sup>47</sup> Friend, A.C.: The Tale of the Captive Bird and the Traveler. Nequam, Berechiah, and Chaucer's Squire's Tale. In: *Medievalia et Humanistica* N.S. 1 (1970) 57-65: 62.

<sup>48</sup> Z.B. Burqa'i, Y.: Kāveši dar amšāl va ḥekam-e fārsi (Untersuchung der persischen Sprichwörter und Redensarten). Teheran 1351/1972, 261-264.

<sup>49</sup> Uther, H.-J.: Fliege auf des Richters Nase. In: EM 4 (1984) 1284-1290; Marzolph, Rumi.

<sup>50</sup> Boratav, P.N.: Gesellen: Die schadhaften G. In: EM 5 (1987) 1147-1151.

<sup>51</sup> Marzolph, U.: König und Räuber. In: EM 7 (in Vorbereitung).

Geschichte vom Faulheitswettbewerb (AaTh 1950; Maḡnavi 6, 4877)<sup>52</sup>. Der Schwank von dem 'Geräusch, das morgen ankommt' ist unter anderem in der Anekdotensammlung des ʿAlī Ṣafī<sup>53</sup> wie auch in einem persischen Witzbuch Mitte des 20. Jh.s<sup>54</sup> enthalten und findet sich noch in der zeitgenössischen mündlichen Überlieferung Irans<sup>55</sup> sowie eines irakischen Juden<sup>56</sup>. Der italienische Polygraph Lodovico Domenichi lokalisiert diese Erzählung im 16. Jh. singular (sogar mit Angabe eines Straßennamens) in Rom<sup>57</sup>; intensiver ist die Überlieferung im balkanischen Raum, bei der zumindest teilweise die Zuschreibung zu Nasreddin Hoca als Protagonist eine Rolle spielt<sup>58</sup>.

Wie die angeführten Beispiele zusätzlich zeigen, muß, abgesehen von einer direkten Spiegelung der Inhalte der persischen mystischen Dichtung in der mündlichen Überlieferung, davon ausgegangen werden, daß die klassischen Werke der persischen Literatur späteren Bearbeitungen in Prosa als Vorlage dienten. Diese konnten dann ihrerseits in die mündliche Überlieferung wirken. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß die Texte dieser Bücher nur in Ausnahmefällen Prosafassungen von Vorlagen aus der Dichtung darstellen; der Normalfall ist nach wie vor die direktere Adaptation aus bereits in Prosa vorliegenden Versionen teils in arabischer, teils in persischer Sprache. Auf einige solcher Sammlungen, denen eine gewisse Breitenwirkung zugeschrieben werden darf, sei im folgenden eingegangen.

Grundsätzlich steht der produktiven Adaptation arabischer humoristischer Inhalte in der Dichtung eine reproduktive Übernahme in Prosa-Werken gegenüber. Das wurde bereits festgestellt. Eines der ersten relevanten Werke, das erwähnte »Ġavāmeʿ al-ḡekāyāt« des ʿOufī, ist im vorliegenden Zusammenhang dennoch nur ansatzweise berücksichtigt worden. Es ist zwar ein frühes und zudem sehr umfangreiches Werk und wäre insofern für eine konkrete Untersuchung der Quellenlage gut geeignet; die Masse seines Materials hätte jedoch im Vergleich zu dem anderer berücksichtigter Werke

<sup>52</sup> Moser-Rath, E.: Faulheitswettbewerb. In: EM 4 (1984) 890-905 (älteste angeführte Fassung: Gesta Romanorum; ca. Anfang 14. Jh.).

<sup>53</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 365/6 (12,3,2).

<sup>54</sup> Āzar-Yazdi, M.: Labḡand. šāmel-e 1010 dāstān-e fokāhi [...] (Lächeln. 1010 lustige Erzählungen [...]). Teheran 1333/1954: 87.

<sup>55</sup> Marzolph, Typologie, \*1624\* (Anmerkung); Vakiliyān, A.: Tamṣil va maṣāl 2. Teheran 1366/1987: 105 und 143.

<sup>56</sup> Jason, H.: Folktales of the Jews of Iraq. Or Yehuda 1988, 1525 \*T.

<sup>57</sup> Speroni, C.: Wit and Wisdom of the Italian Renaissance. Berkeley/Los Angeles 1964: 199 (Ausgabe 1562: fol. 92 b/6).

<sup>58</sup> Wesselski, Nasreddin 2/174 und 234, 514; Bošković-Stulli 262, 111; Stroescu, 5384 (6 Belege).

falsche Gewichtungen entstehen lassen: Immerhin enthält das Buch weit über 2 000 Einzelerzählungen, von denen ein erheblicher Teil auf arabische Vorlagen zurückgehen dürfte. Aus diesem Grund und gleichfalls aufgrund der Tatsache, daß bis heute keine vollständige Edition des Textes vorliegt, wurde gewissermaßen nur eine 'Stichprobe' vorgenommen. Hierfür dienten die Erzählungen des letzten Kapitels, "On Pieces of Humour and the Facetiousness of Eminent Persons", die nach den Inhaltsangaben bei M. Nizāmu'd-dīn auf arabische Vorlagen überprüft wurden. Dabei stellte sich zum einen heraus, daß von den 39 Erzählungen dieses Kapitels zumindest 23 im arabischen Material des Archivs belegt sind; einige weitere vermutete Vorlagen konnten aufgrund der zu knappen oder nicht eindeutigen Inhaltsangaben nicht verifiziert werden. Zum anderen zeigte sich, daß ein Teil der Erzählungen dieses Kapitels eine Auswahl aus dem »Naṭr ad-durr« von al-Ābī darstellt: Dort stehen die bei ʿOufi einleitend zu Mohammed und den Prophetengenossen vollständig sowie eine Reihe der abschließend angeführten Erzählungen bereits in der bei ʿOufi gegebenen Reihenfolge<sup>59</sup>. Dies belegt eine Nachwirkung von al-Ābīs Witze-Enzyklopädie auch über den Bereich der arabischen Sprache hinaus. Wie intensiv die konkrete stoffliche Abhängigkeit der »Ġavāmeʿ al-ḥekāyāt« von diesem spezifischen arabischen Werk ist, kann allerdings nur durch einen umfassenden Vergleich geklärt werden. Im übrigen führt ʿOufi selbst einleitend zu einer Anekdote des Kapitels "Über den Makel des Geizes und Geschichten von Geizigen" (Buch 3, Kapitel 9) das "Ketāb-e Naṭr ad-durar" eines "Abū Naṣr-e Taʿlabī" als Quelle an<sup>60</sup>. Mit dem Autor wird der bekannte Vielschreiber at-Taʿalibī, gemeint sein, der allerdings die kunya Abū Manṣūr führt; ein Werk dieses Namens wird ihm, soweit sich dies beurteilen läßt, nicht zugeschrieben<sup>61</sup>. In Anbetracht der hier nachgewiesenen Übereinstimmungen mit dem Werk von al-Ābī dürfte mithin feststehen, daß ʿOufi – dessen ungenaue Angaben auch in anderen Fällen die Identifizierung seiner Quellen erschweren – den

<sup>59</sup> 1232 Ġavāmeʿ, 2075 = 1030 Naṭr 2/131/1; 2076 = 2/131/3; 2077 = 2/132/4; 2078 = 2/132/-3; 2079 = 2/133/-7; 2080 = 2/133/-1; 2081 = 2/135/-1; 2082 = 2/136/11; 2083 = 2/141/-4; 2084 = 2/143/1; 2108 = 2/164/2; 2109 = 2/165/4; 2110 = 2/165/-3; 2111 = 2/166/5; 2112 = 2/166/-7.

<sup>60</sup> ʿOufi, Sadidaddin: Ġavāmeʿ al-ḥekāyāt va lavāmeʿ ar-revāyāt. ġeld-e avval az qesm-e sevvom [Buch 3, Kapitel 1-11]. ed. Bānu Moṣaffā "Karimi". Teheran 1352/1973: 263/4. Siehe auch die Auflistungen der insgesamt von ʿOufi mit Namen zitierten Werke *ibid.*: Vorwort 49, 90 sowie bei Nizāmu'd-dīn 276, 91 und 221, 1634.

<sup>61</sup> Siehe auch die Werkliste in Tamṭīl 15. Diese Werkliste ist allerdings keineswegs vollständig. Zwei zufällige Ergänzungen aus dem Bereich der humoristischen Werke sind: Ġurar an-nawādir (zitiert bei 1201 Ḥamqā 31/9), Mulaḥ an-nawādir (zitiert von ʿOufi; siehe Nizāmu'd-dīn 276, 90).

falschen Autor des Werkes »Naṭr ad-durr« anführt. Dies wird auch bestätigt durch Nizāmu'd-dīn's Feststellung, daß 'Oufis Texte sich in denjenigen Fällen, in denen eine konkrete Vorlage nachgewiesen werden kann, durch "fidelity and intelligent adaptation"<sup>62</sup> auszeichnen. Eine Verwechslung der Autoren könnte dadurch begünstigt worden sein, daß al-Ābī ebenfalls den Namen Maṣṣūr führt, wenngleich als ism. Erwartungsgemäß findet sich die betreffende von 'Oufi zitierte Anekdote denn auch in dessen Werk im Kapitel über Geizige (Buch 3, Kapitel 11)<sup>63</sup>.

'Oufis Werk ist eine Anekdotensammlung enzyklopädischen Maßstabs. Als solche teilt sie in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht das Schicksal der arabischen Vorläufer, deren Nachleben sich oft darauf beschränkt, als Materialfundus für spätere Kompilationen ausgeschlachtet zu werden; wie sie ist 'Oufis Buch zu voluminös, als daß es aus sich heraus eine weite Verbreitung und die in ihm angeführten Geschichten damit wirkliche Popularität erlangen könnte. Eines der frühesten persischen Werke, für die dies geltend gemacht werden kann, ist 'Obeid-e Zākānī's »Resāle-ye delgoša«.

'Obeidallāh Nezāmaddin, persisch meist kurz 'Obeid-e Zākānī genannt, ist der persische Satiriker schlechthin<sup>64</sup>. Neben einer ganzen Reihe ausgeprägt satirischer und sozialkritischer Schriften, in denen er rücksichtslos und mit scharfer Zunge vor keiner erkennbaren Barriere Halt macht, hat er auch das eher unscheinbare Büchlein »Resāle-ye delgoša« "Herzerfreuende Schrift" verfaßt. Es enthält in der hier zitierten Ausgabe 359 Erzählungen, die in zwei Abschnitten unterschiedlicher Sprache präsentiert werden: Arabische (ḥekāyāt-e 'arabī; 93 Nr.) und persische (ḥekāyāt-e fārsī; 266 Nr.) Anekdoten. Die Quellen der Erzählungen der »Resāle-ye delgoša« sind erst ansatzweise erforscht. P. Horn hat bereits 1900 auf Analogien im (späteren) Repertoire der Nasreddin Hoca-Geschichten hingewiesen<sup>65</sup>; A. Christensen hat sich zwei Jahrzehnte danach etwas intensiver mit den Anekdoten befaßt, allerdings ohne eventuelle Quellen oder Vorlagen im Sinn zu haben<sup>66</sup>. Speziell auf die möglichen Vorlagen hat bisher vor allem Ali Asghar Halabi in seiner wenig bekannten Edinburgher Dissertation das Augenmerk gerichtet<sup>67</sup>; eine umfassende Aufarbeitung dieses Komplexes durch Maḥmūd Omīdsālār ist

<sup>62</sup> Nizāmu'd-dīn 35.

<sup>63</sup> 1030 Naṭr 3/279/6; Material Nr. 66.

<sup>64</sup> Die beste Studie über ihn ist Sprachman, P.R.: *The Comic Works of 'Ubayd-i Zākānī: A Study of Medieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire*. Diss. Chicago 1981.

<sup>65</sup> Horn.

<sup>66</sup> Christensen, *Remarques*; siehe auch id., *Jūhī* und id., *Sots*.

<sup>67</sup> Halabi; zur *Resāle-ye delgoša* besonders 176-184 und 251-274.

angekündigt<sup>68</sup>. Allgemein gilt, daß die Texte alle sehr kurz sind und zu einem erheblichen Anteil, bei den arabischen Anekdoten mehrheitlich, auf arabische Vorlagen zurückgehen.

Halabi weist für 56 der 93 arabischen Anekdoten arabische Vorlagen nach; als Quellen führt er an: »Muḥāḍarāt al-udabāʾ« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī (56), »ʿUyūn al-aḥbār« von Ibn Qutayba (5), »al-Bayān wat-tabyīn« und »al-Ḥayawān« von al-Ġāḥiẓ (5) sowie »Aḥbār az-Zirāf« von Ibn al-Ġawzī (5). Diese Angaben scheinen relativ vage zu sein, denn zum einen wird nirgends erläutert, worin der Unterschied besteht zwischen einer Vorlage und einer zufälligen Parallele – die ja auch in dem Fall, daß sie zeitlich früher liegt, nicht notwendigerweise eine Vorlage sein muß; zum anderen stimmt diese Aussage nicht mit den Angaben des späteren Teils, in dem die entsprechenden Texte übersetzt werden, überein. Ähnlich ungefähr sind wohl die Angaben zu den persischen Anekdoten zu verstehen, bei denen Halabi für 269 Texte seiner Ausgabe insgesamt 64 arabische Parallelen nachweist. Wenn diese Hinweise somit auch nicht unbedingt als exakt zu verstehen sind, so zeigen sie doch eine eindeutige Tendenz an: Die arabischen Texte beruhen hauptsächlich auf arabischen Vorlagen, die persischen hingegen nur zu einem Bruchteil, etwa zu 30 %; die mit Abstand häufigste Vorlage ist dabei »Muḥāḍarāt al-udabāʾ« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī.

Diese Aussagen werden durch den Vergleich mit dem arabischen Archiv grundsätzlich bestätigt, wenngleich sie erheblich zu differenzieren sind. Selbstverständlich dürfen auch die folgenden Hinweise nicht als endgültig verstanden werden; sie sind unter einem anderen Gesichtspunkt als dem einer Quellenanalyse der »Resāle-ye delgošā« entstanden und haben daher für diese auch nur insofern Wert, als sie Richtungen aufzeigen, denen eine künftige derartige Analyse Aufmerksamkeit widmen sollte. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild: Das Archiv enthält insgesamt 150 Parallelen zu den Anekdoten der »Resāle-ye delgošā« (73 bei den arabischen, 77 bei den persischen), das heißt zu etwa 40% der dort enthaltenen Anekdoten. »Muḥāḍarāt al-udabāʾ« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī ist nach wie vor eines der Werke, zu dem eine erhebliche Anzahl von Übereinstimmungen besteht (insgesamt 71 = 39+32)<sup>69</sup>. Das Werk, in dem sich am häufigsten Parallelen finden, ist

<sup>68</sup> Omidsālār, M.: Molāḥazāti dar bāre-ye laṭāʿef-e ʿObeid-e Zākāni dar "Resāle-ye delgošā". In: Iran Name 6, 2 (1988) 228-247.

<sup>69</sup> arabisch: Material Nr. 52, 53, 77, 79, 108, 169, 239, 304, 326, 334, 352, 432, 481, 515, 516, 559, 697, 706, 740, 787, 833, 849, 923, 982, 1045, 1046, 1051, 1054, 1073, 1085, 1086, 1087, 1089, 1090, 1098, 1099, 1100, 1104, 1125; persisch: 76, 86, 92, 106, 127, 171, 199, 208, 217, 315, 316, 331, 340, 384, 507, 672, 701, 707, 753, 799, 831, 897, 961, 1013, 1029, 1088, 1091, 1093, 1096, 1107, 1110, 1123.

hingegen »Naṭr ad-durr« von al-Ābī (81 = 43+38)<sup>70</sup>. Allerdings muß man sich davor hüten, aus dieser Tatsache vorschnell auf eine konkrete Vorlage schließen zu wollen, denn einerseits sind 37 Erzählungen beiden Werken gemeinsam<sup>71</sup>, andererseits kommen – wenngleich zahlenmäßig in deutlichem Abstand – auch eine ganze Reihe anderer Werke als Quellen in Betracht, die zum Teil dieselben Anekdoten enthalten. Die wichtigsten von ihnen sind (in der Reihenfolge der Häufigkeit von Parallelen): »al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir« (36)<sup>72</sup>, »Rabīʿ al-abrār« (36)<sup>73</sup>, »al-Aḡwiba al-muskita« (22)<sup>74</sup>, »Aḥbār az-Zirāf« (22)<sup>75</sup>, »Aḥbār al-Adkiyāʾ« (20)<sup>76</sup>, »Ġamʿ al-ḡawāhir« (17)<sup>77</sup>, »al-ʿIqd al-farīd« (16)<sup>78</sup>, »ʿUyūn al-aḥbār« (14)<sup>79</sup>, »Aḥbār al-Ḥamqā« (12)<sup>80</sup>. Wenn gleich Parallelen zu aufeinanderfolgenden Anekdoten aus einem bestimmten Werk die Entlehnung aus eben diesem Werk wahrscheinlich machen, muß die letzte Entscheidung über die mögliche Vorlage immer dem konkreten Vergleich der Texte überlassen bleiben<sup>81</sup>.

Ähnlich differenziert wie die Frage der arabischen Vorlagen für die Anekdoten in der »Resāle-ye delgošā« muß auch der Aspekt ihres Nachlebens gesehen werden. 32 der aus dem Arabischen geschöpften Texte finden sich im

<sup>70</sup> arabisch: Material Nr. 40, 53, 77, 79, 100, 169, 195, 210, 239, 241, 295, 300, 303, 304, 318, 326, 334, 373, 432, 481, 515, 516, 549, 559, 675, 697, 728, 740, 748, 754, 787, 817, 833, 848, 849, 896, 899, 900, 908, 911, 913, 923, 982; persisch: Nr. 76, 106, 127, 171, 199, 208, 316, 331, 390, 421, 460, 507, 519, 527, 545, 552, 553, 574, 577, 631, 649, 672, 701, 707, 745, 753, 799, 831, 858, 897, 922, 937, 945, 955, 956, 961, 963, 1013.

<sup>71</sup> Material Nr. 53, 76, 77, 79, 106, 127, 169, 171, 199, 208, 239, 304, 316, 326, 331, 334, 432, 481, 507, 515, 516, 559, 672, 697, 701, 707, 740, 753, 787, 799, 831, 833, 849, 897, 923, 961, 982, 1013.

<sup>72</sup> Material Nr. 76, 77, 171, 208, 210, 303, 334, 390, 421, 432, 515, 535, 537, 545, 549, 552, 553, 556, 559, 574, 577, 580, 631, 632, 649, 672, 675, 685, 686, 687, 697, 701, 706, 707, 718.

<sup>73</sup> Material Nr. 40, 52, 79, 86, 92, 108, 199, 210, 241, 300, 303, 304, 331, 390, 432, 515, 535, 549, 552, 553, 556, 577, 580, 631, 632, 649, 675, 701, 718, 728, 748, 898, 1029, 1104, 1123, 1140.

<sup>74</sup> Material Nr. 45, 79, 92, 106, 216, 239, 241, 295, 300, 303, 304, 314, 315, 316, 318, 326, 328, 331, 334, 335, 340, 352.

<sup>75</sup> Material Nr. 45, 52, 79, 86, 106, 171, 300, 316, 331, 384, 507, 516, 552, 580, 701, 728, 1141, 1179, 1188, 1189, 1191, 1192.

<sup>76</sup> Material Nr. 52, 79, 86, 295, 304, 316, 331, 340, 432, 435, 507, 552, 701, 817, 1166, 1179, 1188, 1189, 1191, 1192.

<sup>77</sup> Material Nr. 86, 169, 300, 304, 314, 331, 364, 390, 421, 432, 491, 507, 509, 514, 515, 516, 519.

<sup>78</sup> Material Nr. 45, 86, 106, 108, 171, 182, 195, 208, 210, 364, 371, 373, 384, 390, 401, 409.

<sup>79</sup> Material Nr. 40, 79, 86, 106, 127, 169, 171, 182, 195, 199, 208, 210, 216, 217.

<sup>80</sup> Material Nr. 92, 169, 481, 514, 519, 649, 753, 908, 937, 982, 1215, 1217.

<sup>81</sup> Siehe etwa die Komplexe Material Nr. 314, 315, 316, 318 (zu al-Aḡwiba al-muskita) oder Nr. 1188, 1189, 1191, 1192 (zu Aḥbār al-Adkiyāʾ bzw. Aḥbār az-Zirāf).

16. Jh. in den »Laṭāʿef« des ʿAli Ṣafī<sup>82</sup>, wobei berücksichtigt werden muß, daß ʿAli Ṣafī wesentlich mehr Material direkt aus arabischen Quellen genommen hat, daß also auch die mit der »Resāle-ye delgošā« übereinstimmenden Anekdoten nicht notwendigerweise aus dieser entlehnt sein müssen. 17 Texte haben Entsprechungen in dem Schwankbuch »Laṭāʿef-e ʿaḡibe« von 1846<sup>83</sup>, wobei auch hier die konkrete Vorlage nicht unbedingt die »Resāle-ye delgošā« sein muß, denn einerseits sind 15 dieser Texte auch in den »Laṭāʿef« des ʿAli Ṣafī enthalten<sup>84</sup>, andererseits weist das Schwankbuch insgesamt eine größere Übereinstimmung mit dem Repertoire des letztgenannten Werkes auf<sup>85</sup>, was natürlich wiederum zumindest zum Teil durch die größere Menge des darin enthaltenen Materials bedingt sein kann.

Es bleibt festzuhalten, daß die »Resāle-ye delgošā« zu einem erheblichen Teil auf arabischem Material basiert und somit als potentielles Bindeglied, d.h. als Vermittler arabischer humoristischer Kurzprosa in den persischen Kontext, einen hohen Stellenwert besitzt. Die Vermittlung verläuft dabei in zwei grundsätzlich verschiedenartigen Bahnen, die sich zunächst einmal durch das Argument der benutzten Sprache voneinander trennen lassen: Diejenigen Anekdoten, die in arabischer Sprache dargeboten werden, bekennen sich offen zu ihrem Ursprung in den arabischen Quellen, der sich nach dem bisherigen Wissensstand in ca. 80% der Fälle (73 von 93) konkret nachweisen läßt. Diese arabischen Anekdoten sind nur dem gebildeten persischen Leser zugänglich und können daher nur auf diesen als Rezipienten und Überlieferer abzielen. Bestenfalls in den Ausgaben, die eine persische Übersetzung der arabischen Texte enthalten, sind sie auch dem Leser, der nur Kenntnisse der persischen Sprache besitzt, verständlich; dies ist aber ein modernes Phänomen und kommt insofern für die historische Diskussion nicht in Betracht.

Demgegenüber sind die Anekdoten, die in persischer Sprache angeführt werden, in zweierlei Hinsicht von anderer Natur. Zum einen betrifft dies den offensichtlichen Aspekt der Sprache. Die persische Sprache als Vehikel der Vermittlung hat zunächst einmal keinerlei Aussagekraft für die möglichen Vorlagen dieser Anekdoten. Wie die Untersuchung der Quellen zeigt, beruht auch bei den persischen Texten ein nicht unerheblicher Anteil – wenngleich bedeutend geringer als bei den arabischen Texten – auf arabischen Vorlagen.

<sup>82</sup> Material Nr. 40, 92, 127, 171, 199, 300, 303, 304, 340, 390, 432, 435, 507, 514, 515, 552, 580, 649, 675, 697, 718, 745, 754, 799, 817, 848, 899, 900, 937, 961, 982, 1029, 1104, 1179.

<sup>83</sup> Material Nr. 127, 328, 340, 507, 515, 552, 649, 672, 675, 697, 718, 745, 817, 899, 900, 937, 982.

<sup>84</sup> Nicht bei Ṣafī: Material Nr. 328, 672.

<sup>85</sup> Insgesamt 41 Nr.: Material Nr. 127, 156, 225, 243, 257, 281, 307, 319, 340, 489, 497, 507, 515, 532, 533, 552, 560, 581, 604, 611, 649, 661, 675, 697, 715, 716, 718, 743, 745, 757, 817, 899, 900, 937, 982, 1009, 1039, 1129, 1130, 1133, 1232.

Die Adaptation besteht also primär in der sprachlichen Transponierung der Texte. Das Beispiel der zu Beginn des Kapitels ausführlich diskutierten Anekdote hat aber zum anderen verdeutlicht, daß Adaptation auch auf subtileren Ebenen verlaufen kann, die im Resultat den betreffenden Text nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich als autochthon erscheinen lassen. Eines der entscheidenden Mittel hierfür ist der Austausch der Handlungsträger. Wie H. Javadi zu seiner Auswahlübersetzung der »Resāle-ye delgošā« richtig feststellt, handelt der Großteil der arabischen Anekdoten im Umkreis der omayyadischen und frühen abbasidischen Kalifen; der Kontext ist also eindeutig arabisch und liegt zeitlich erheblich vor <sup>o</sup>Obeid-e Zakānis Periode<sup>86</sup>. Demgegenüber beziehen sich die persischen Anekdoten mehr auf persische Persönlichkeiten des 13./14. Jh.s und sind im weiteren Sinn als zeitgenössisch für den Autor zu bezeichnen. Nun muß, um die Ebene der kulturellen Adaptation, der Akkulturation, nochmals zu verdeutlichen, nicht jede in persischer Sprache ausgeführte Anekdote, die in einem persischen Kontext spielt, zwangsläufig persischen Ursprungs sein. Das hat bereits das obige Beispiel gezeigt, in dem die arabischen Protagonisten der Vorlage, al-Farazqad und Kuṭayyir, durch den Statthalter Ḥalaf der Provinz Ḥorāsān ersetzt wurden. Javadi folgerte: "Obviously, the stories about Mahmud and his jester Talhak as well as other Persian stories of an earlier period were not likely to be found in Arabic joke books, and they are collected by <sup>o</sup>Obeid himself."<sup>87</sup> Während man gelten lassen kann, daß <sup>o</sup>Obeid-e Zakāni die Geschichten aus unterschiedlichen Vorlagen zusammentrug oder auch selbst erfand, so muß ganz entschieden festgehalten werden, daß die alleinige Anführung eines persischen Protagonisten ebensowenig wie die Sprache Aussagekraft für die Herkunft hat.

Die meisten der persischen Anekdoten, die sich in arabischen Quellen nachweisen lassen, werden von <sup>o</sup>Obeid-e Zakāni mit arabischen Handlungsträgern oder anonym angeführt; einzig 19 Geschichten besitzen Protagonisten, die in einem eindeutig persischen Kontext angesiedelt sind. Am häufigsten ist die Nennung des Ṭalḥak, einer Art Hofnarr unter dem Ġaznaviden Sulṭān Maḥmud (998-1030). Ihm werden insgesamt – wie bereits Christensen feststellte – 21 Geschichten zugeschrieben<sup>88</sup>. Von diesen sind

<sup>86</sup> <sup>o</sup>Obeid-e Zakani. *The Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*. Übers. H. Javadi. Piedmont, California 1985, 123.

<sup>87</sup> *ibid.* 123.

<sup>88</sup> Christensen, *Remarques* 18. Zu Ṭalḥak, dessen Name möglicherweise Ursprung des modernen persischen Wortes für (Hof-)Narr, *dalqak*, ist, siehe Nurbaḡš, Ḥ.: *Dalqakhā-ye mašhure darbāri va-mašharehā-ye douregard az zamān-e dur tā avāḡer-e aḥd-e Qāḡār* (Berühmte Hofnarren und umherziehende Spaßmacher von den alten Zeiten bis zur Ära der Qāḡāren). Teheran <sup>2</sup>1363/1984.

immerhin sechs eindeutig arabischen Ursprungs; sie stehen in den arabischen Vorlagen zu unterschiedlichen Protagonisten<sup>89</sup>. Fünf weitere Anekdoten haben namentlich genannte Akteure, wenngleich der Statthalter (ḥākem) Ḥalaf in Ḥorāsān und der Statthalter Šamsaddin in Neišāpur<sup>90</sup> sowie der schon in den »Maqālāt« des Šams-e Tabrizi erwähnte Abu Bakr-e Rabbāni<sup>91</sup> wenig konkretisierbar sind. Alle anderen Geschichten arabischen Ursprungs, die persisches Lokalkolorit erhielten, haben Einwohner bestimmter Regionen als Protagonisten, wobei es ʿObeid-e Zākāni offensichtlich besonderes Vergnügen bereitet, die Einwohner von Qazvin, seiner Heimatstadt, stereotyp als ausgewachsene Dummköpfe zu charakterisieren<sup>92</sup>. Somit ist den bisher angeführten persischen Anekdoten aus arabischen Quellen ein Kriterium gemeinsam: Ihre neuen Protagonisten sind relativ anonym. Bis auf eine Ausnahme ist keine ältere arabische Anekdote einer relativ eindeutig zu identifizierenden, womöglich einer zeitgenössischen Persönlichkeit zugeschrieben. Dies ist insofern beachtenswert, als ʿObeid-e Zākāni bekanntermaßen keineswegs davor zurückschreckte, auch hervorragende Zeitgenossen mit seinem Spott zu bedenken; Josef van Ess hat dies am Beispiel der Anekdoten um den Oberrichter und Gelehrten ʿAḏudaddīn al-Īǧī (gest. 756/1355) aufgezeigt<sup>93</sup>. Die Ausnahme betrifft eine Anekdote zu dem besonders als Astronomen berühmten Quṭbaddīn aš-Širāzī (gest. 710/1311), in der dieser beim homosexuellen Beischlaf überrascht wird<sup>94</sup>. Ein aus heutiger Sicht impliziter moralischer Vorwurf ist darin allerdings nicht zu sehen, denn Homosexualität wurde bei den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen "nicht als Andersartigkeit, sondern als Alternative faute de mieux"<sup>95</sup> verstanden.

<sup>89</sup> Material Nr. 171, 384, 491, 707, 961, 1191.

<sup>90</sup> Material Nr. 315 und 1013.

<sup>91</sup> Material Nr. 955 und 963. Zu dieser Person siehe Maqālāt 166 und 251 und 350. Dort wird er als Zeitgenosse von Ġuḥi/Ġuḥā angeführt.

<sup>92</sup> Material Nr. 514, 519, 553, 574, 718, 754; in Nr. 364 ist der Protagonist aus Ardabil. Siehe hierzu Christensen, Sots 57-60 und id., Remarques 29-30; zu Ortsneckereien im modernen Iran, die sich auf die Stadt Rašt konzentrieren, siehe Bromberger.

<sup>93</sup> Ess, J. van: Anekdoten um ʿAḏudaddīn al-Īǧī. In: Die arabische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift H.R. Roemer. ed. P. Bachmann/U. Haarmann. Beirut 1979: 126-131.

<sup>94</sup> Material Nr. 858.

<sup>95</sup> Ess, Anekdoten 129. Allgemein hierzu vgl. auch Baldauf, I.: Die Knabenliebe in Mittelasien. Bačabozlik. Berlin 1988. Zu Homosexualität im Rahmen der Volkserzählung siehe Marzolph, U.: Homophilie. In: EM 6 (1990) 1218-1224.

Auch für die »Resāle-ye delgošā« lohnt es sich, zumindest kurz auf einige Geschichten einzugehen, zu denen zwar keine arabischen Vorlagen nachweisbar sind, die aber für die spätere Überlieferung Bedeutung besitzen.

Zu dem bereits erwähnten Abu Bakr-e Rabbāni bringt °Obeid-e Zākāni eine Anekdote vom Dieb, der nichts zu Stehlen findet und sich selbst bestiehlt, um in Übung zu bleiben<sup>96</sup>; einen übereinstimmenden Text führt J.O. Halliwell in seiner Sammlung von Witzen aus dem 17. Jh. zu einem Schneider an<sup>97</sup> – einem der Berufe, die in der populären Überlieferung stereotyp als diebisch charakterisiert werden<sup>98</sup>.

P. Horn hat in einer kurzen Abhandlung darauf hingewiesen, daß die »Resāle-ye delgošā« einige frühe Nachweise für Geschichten enthält, die später als Bestandteil des Repertoires zu Nasreddin Hoca erscheinen. Der historischen Rolle, die bei der Ausprägung dieses Repertoires den im Arabischen bereits seit dem 9. Jh. belegten Anekdoten um Ğuḥā zukommt, stand Horn relativ gleichgültig gegenüber; bei der Geschichte, in der der Richter ausprobiert, ob man sich selbst ins Ohr beißen könne, merkt er den Wechsel der Protagonisten zwar an, kommentiert aber lapidar: "So wechseln solche Anekdoten ihre Herren."<sup>99</sup> Dabei enthält die »Resāle-ye delgošā« verstreut immerhin zehn Anekdoten zu Ğuḥā, persisch Ğuḥi, die zumindest zum Teil in der Folgezeit Bestandteil des Standardrepertoires zu Nasreddin Hoca wurden. Hierauf hat später Christensen, der die »Resāle-ye delgošā« erst nach der Abfassung seines Aufsatzes über Ğuḥi in der persischen Literatur gelesen hat, hingewiesen<sup>100</sup>. Es ist wichtig anzumerken, daß von den zehn Ğuḥi-Geschichten nur eine einzige dem vorher belegten arabischen Repertoire zu Ğuḥā entstammt<sup>101</sup>; in allen anderen Fällen hat erst °Obeid-e Zākāni Ğuḥi als Protagonisten eingesetzt. Dies gilt auch für die Geschichte, in der Ğuḥi als Lehrling eines Schneiders Honig nascht, den der Meister als Gift ausgegeben hatte:

In seiner Jugend arbeitete Ğuḥi einige Tage bei einem Schneider. Eines Tages brachte der Meister einen Krug mit Honig in den Laden. Danach wollte er zu einer Besorgung gehen und sagte zu Ğuḥi: "In diesem Krug ist Gift. Vorsicht, daß du nicht davon ißt, denn davon würdest du sterben!" Ğuḥi erwiderte: "Was habe ich denn damit zu schaffen?" Als der Meister gegangen war, gab Ğuḥi einige Stoffstücke (als Pfand) zum Geldwechsler, kaufte ein paar Brotreste und aß damit den ganzen Honig auf. Als der Meister zurückkam und die

<sup>96</sup> 1371 Laṭā'efZākāni 313/5, pers. 13; siehe Horn 68 f.

<sup>97</sup> Halliwell 65.

<sup>98</sup> Moser-Rath, E.: Handwerker. In: EM 6 (1990) 472-481: 478.

<sup>99</sup> Horn 71. Nachweise siehe Material Nr. 895.

<sup>100</sup> Christensen, Remarques 8-11.

<sup>101</sup> Material Nr. 577.

Flicken von ihm verlangte, sagte er: "Schlag mich nicht, dann will ich auch die Wahrheit sagen. Als ich einen Moment lang nicht aufpaßte, hat ein Gauner den Stoff gestohlen. Da hatte ich Angst, daß du mich schlagen würdest, wenn du wiederkommst. So nahm ich mir vor, das Gift zu essen, damit ich gestorben wäre, wenn du wiederkommst. Das ganze Gift, das in dem Krug war, habe ich gegessen, aber noch immer lebe ich. Den Rest (der Geschichte) kennst du selbst."<sup>102</sup>

Dies ist die bisher früheste bekannte Variante zu AaTh 1313: *Mann glaubt sich tot*. Eine arabische Vorlage ist gegen die Feststellung von Otto Spies nicht nachweisbar<sup>103</sup>. Da sich der Schwank in ähnlicher Ausprägung in der rezenten mündlichen Überlieferung Japans und Koreas<sup>104</sup>, mithin im Fernen Osten, findet, ist arabischer Ursprung auch nicht unbedingt wahrscheinlich. Selbst wenn Wesselski zu der Version in den Novellen des Girolamo Morlini (Neapel 1520) feststellt, daß jener "in dieser Erzählung ein Volksmärchen mitgeteilt [habe], dessen Bearbeitung durch Abstemius [gest. ca. 1505/08<sup>105</sup>; frühester europäischer Beleg] ihm wahrscheinlich nicht unbekannt gewesen ist"<sup>106</sup>, so geht es zu weit, daraus zu folgern, Morlini habe "nach Wesselski aus mündlichen orientalischen Quellen geschöpft"<sup>107</sup>.

Ein Nachleben des griechischen »Philogelos« ist festzustellen bei dem Witz von dem Qazvini, dem die belagerten Feinde mit einem großen Stein seinen Schild zerschmettern: Er beschwert sich vorwurfsvoll, ob sie eigentlich blind seien, daß sie noch nicht einmal einen so großen Schutzschild wie den seinen sähen – sie hätten ihn ja leicht verletzen können<sup>108</sup>. Im »Philogelos« (§ 217) heißt es:

Einen anderer (Boxer) schrieb aus Feigheit auf seine Stirn: "Lebenswichtige Stelle!". Als er nun viele Hiebe bekam, sagte er zu den Anwesenden: "Kann der etwa nicht lesen und schlägt mich tot?"<sup>109</sup>

Wiederum Bestandteil der Nasreddin-Überlieferung ist der Rat geworden, den ein Mann einem anderen zu dessen Augenschmerz gibt: Als ihn selbst vor

<sup>102</sup> 1371 Laṭā'efZākāni 314/7, pers. 20.

<sup>103</sup> Spies, O.: Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Waldorf 1952, 38.

<sup>104</sup> Ikeda, H.: A Type and Motif-Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki 1971, 1313 (30 Varianten); Zaborowski, H.-J.: Märchen aus Korea. München <sup>2</sup>1988: 11,4.

<sup>105</sup> Rehermann, E.H.: Abstemius, Laurentius. In: EM 1 (1977) 30-34.

<sup>106</sup> Die Novellen Girolamo Morlinis. Übers. A. Wesselski. München 1908: 299, zu 49.

<sup>107</sup> Spies, Stoffe 38.

<sup>108</sup> 1371 Laṭā'efZākāni 315/-3, pers. 29.

<sup>109</sup> Übersetzung nach Philogelos (ed. Thierfelder) 109.

einiger Zeit ein Zahn schmerzte, habe er den Zahn ausgerissen<sup>110</sup>. Möglicherweise besteht hierfür ein Zusammenhang mit einem ebenso kurzen Text, den Ibn al-Ġawzī in seinem »K. Aḥbār al-Ḥamqā« als eigenes Erlebnis anführt:

Ich besuchte eines Tages einige meiner Freunde; unter ihnen war ein Augenleidender, und mich begleitete irgendein Dummkopf. Der Dummkopf fragte (den Kranken): "Wie geht es deinem Auge?" Jener antwortete: "Es bereitet mir Schmerzen." Darauf sagte (der Dummkopf): "Bei Gott! Den N.N. schmerzte auch sein Auge einige Tage; dann verlor er es." Da schämte ich mich und beeilte mich fortzugehen.<sup>111</sup>

Dieser Text steht in der Tradition der vielfältig variierten Erzählungen zu dummen Krankenbesuchern, die den Kranken mit ihren unbedachten Kommentaren lästig fallen<sup>112</sup>. Kurt Ranke hat den Schwank in der französischen Grammatik von Joham Valentin Meidinger (zuerst Dessau 1783) nachgewiesen<sup>113</sup>, die übrigens auch die – gleichfalls früher und anderweitig in der deutschen (schriftlichen) Überlieferung belegte – auf °Obeid-e Zākāni zurückgehende Geschichte vom Prahler kennt, der gefragt wird, warum er einen Fuß, und nicht wie die anderen Kämpfer den Kopf des angeblich von ihm getöteten Feindes als Trophäe mitbringe; er antwortet: "Als ich ankam, hatte man den Kopf bereits mitgenommen."<sup>114</sup> Der Schwank vom ausgerissenen Auge ist auch aus Rumänien<sup>115</sup> und Afghanistan<sup>116</sup> nachgewiesen. Das französische Büchlein »Histoires arabes« führt eine analog verlaufende singuläre Variante an, in der ein Dummkopf vom Land um Rat wegen der in der Stadt von einer Prostituierten erworbenen Geschlechtskrankheit fragt<sup>117</sup>.

Erzählungen von Tölpeln, die von anderen Männern geschwangerte Frauen heiraten, gehören zum Standardreperoire der Weltliteratur. Die Version der »Resāle-ye delgošā« spiegelt sich in Varianten aus der deutschen Schwankliteratur des 17./18. Jh.s, in denen "dem überraschten Vater tröstlich versichert [wird], sein Sohn werde auch künftig anderen voraus sein und einen

<sup>110</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 318/12, pers. 43. Mot. J 2412.2 nach Wesselski, Nasreddin 1/72 und 244, 136; hierauf stützt sich wohl auch Kabbani 114, 71 (zu Ġuḥā).

<sup>111</sup> 1201 Ḥamqā 157/11.

<sup>112</sup> vgl. Marzolph, Philogelos 203, zu § 34.

<sup>113</sup> Ranke, K.: Via grammatica. In: Fabula 20 (1979) 160-169: 165, 78.

<sup>114</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 318/4, pers. 41; Ranke, Via grammatica 163, 28 (mit Verweis auf eine ukrainische Variante bei Andreev, N.P.: Ukazatel' skazočnych po sisteme Aarne. Leningrad 1929, \*2083).

<sup>115</sup> Stroescu, 4385.

<sup>116</sup> Semenov/Lebedev 162 f.

<sup>117</sup> Histoires arabes 104.

guten Kurier abgeben"<sup>118</sup>; bei °Obeid-e Zākāni ist es der Vater selbst, der seinem Sohn den Namen 'Schnellläufer' (čāpār) geben will<sup>119</sup>. °Obeid-e Zākānis Mißachtung falscher Gelehrsamkeit findet Ausdruck in der Verspottung eines ungelehrigen Sohnes durch einen vagabundierenden Artisten: Der Vater droht dem Sohn, ihn in die Schule zu stecken, damit er Gelehrter werde und als solcher sein Leben in Not und Unglück zubringen müsse, falls er nicht endlich einige Kunststücke einstudiere<sup>120</sup>; in europäischen Texten wird ein vergleichbarer Grundgedanke ausgedrückt: Wer zu dumm ist, um einen anständigen Beruf zu erlernen, wird eben Priester<sup>121</sup>. Die Geschichte vom Richter, der mit einem Topf voll Dreck, bedeckt durch eine dünne Schicht Honig bestochen wird, ist von Decourdemanche aus dem Repertoire der türkischen Geschichten zu Nasreddin-Hoca nachgewiesen worden<sup>122</sup>.

Der Schwank vom Armen, der es sich nicht leisten kann zu frieren, ist bislang in der europäischen Überlieferung zuerst in den »Facetiae« des Poggio belegt und hat zahlreiche Bearbeitungen in den späteren europäischen Schwankbüchern erfahren<sup>123</sup>:

Sultān Maḥmud sagte einmal während eines kalten Winters zu Ṭalḥak: "Was nützt dir eigentlich dein dünnes Gewand (gāme-ye yek lā) bei dieser Kälte, wo ich doch selbst mit all diesen (verschiedenen) Gewändern noch friere?" Er antwortete: "O Herrscher! Du mußt es nur wie ich machen, dann wirst du auch nicht frieren." – "Was hast du denn gemacht?" – "Ich habe alle Gewänder angezogen, die ich besitze."<sup>124</sup>

Inwieweit der persische Text unter Umständen von einer arabischen Vorlage abhängt, aus der auch Poggio schöpft, läßt sich nach derzeitigem Wissensstand ebenso wenig konkret fassen, wie im Fall der als AaTh 1834: *Pfarrer mit der feinen Stimme* bekannten Anekdote:

Ein Prediger sprach einmal von der Kanzel, wobei einer der Versammelten heftig weinte. Der Prediger sagte: "Ihr Versammelten! Lernt doch die Wahrhaftigkeit dieses Mannes, der aus lauter Gram so viel weint." Da erhob sich der Mann und erwiderte: Mein Herr! Ich weiß nicht recht, was Ihr da sagt. Aber ich hatte eine rote Ziege, und ihr Bart sah aus

<sup>118</sup> Moser-Rath, E.: Dreimonatskind. In: EM 3 (1981) 887-889: 887.

<sup>119</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 320/15, pers. 56; auch bei 1532 LaṭāʿefŠafi 333/4 (10,10,9) und hiernach 1846 Laṭāʿef-e ʿaḡibe 11, 53.

<sup>120</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 322/9, pers. 67 = Ü Lewis 348.

<sup>121</sup> Ergänzend zu AaTh: Arājs/Medne; Rausmaa, 1834 A\*; Raudsep, 423; Stroescu, 5618.

<sup>122</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 336/7, pers. 146; Wesselski, Nasreddin 1/91 und 252, 170; vgl. Moser-Rath, E.: Bestechung. In: EM 2 (1979) 209-214: 211 (Mot. J 1192.2).

<sup>123</sup> Nachweise siehe Rotunda J 1289.16; Heinrich Bebels Schwänke 2. Übers. A. Wesselski. München/Leipzig 1907: 87 und 159, 2; Martin Montanus: Schwankbücher (1557-1566). ed. J. Bolte. Tübingen 1899: 41 und 570, 17; Pauli/Bolte, 513.

<sup>124</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 340/-1, pers. 183.

wie Euer Bart. Jetzt ist es zwei Tage her, daß sie krepirt ist. Jedesmal, wenn Ihr den Bart bewegt, muß ich an diese Ziege denken; dann überwältigt mich das Weinen."<sup>125</sup>

Die Belege zu dieser Erzählung aus der jüngeren orientalischen Überlieferung (Türkei, Kaukasus, Afghanistan, Indien)<sup>126</sup> gehen möglicherweise auf Vermittlung des Schwankbuches »Hekāyāt-e laṭīf«<sup>127</sup> zurück. In der europäischen Überlieferung ist die Erzählung bereits vor °Obeid-e Zākāni bei Jacques de Vitry belegt<sup>128</sup>. Da einerseits Jacques de Vitry – wie weiter unten zu diskutieren sein wird – durchaus eine Rolle bei der Vermittlung arabischer humoristischer Kurzprosa gespielt hat und andererseits °Obeid-e Zākāni stark von arabischen Quellen abhängig ist, könnte dieses Zusammentreffen durchaus als Indiz einer eventuell existierenden frühen arabischen Variante ausgelegt werden. Wenn auch eine solche bislang nicht bekannt ist, so enthält immerhin das »Nuzhat al-udabā°« im 17. Jh. eben diese Geschichte<sup>129</sup>, wie im übrigen eine ganze Reihe weiterer Schwänke der »Resāle-ye delgošā«, die sich zumeist schon in früheren arabischen Quellen finden<sup>130</sup>. Dies macht es um einiges wahrscheinlicher, daß sich auch für die hier angeführten Beispiele entsprechende Texte schon in der mittelalterlichen arabischen Literatur finden könnten. Ähnliches gilt für den bereits mehrfach erwähnten Schwank vom Philologen in der Fährē<sup>131</sup>.

Es muß daran erinnert werden, daß auch in anderen Fällen, in denen Geschichten von °Obeid-e Zākāni bislang als singuläre islamisch-orientalische Varianten der europäischen Überlieferung gegenübergestellt wurden, diese auf konkret nachweisbaren arabischen Vorlagen beruhen, die ihrerseits

<sup>125</sup> 1371 Laṭā°efZākāni 347/-9, pers. 223.

<sup>126</sup> Pekotsch, L.: Erinnerungen. Türkische Geschichten und Begebenheiten 1-2. Wien 1911, 10; Bgažba, Ch.S.: Afganskie skazki. Suchumi 1959: 309, 84; Semenov/Lebedev 50; Thompson, S./Balys, J.: The Oral Tales of India. Bloomington 1958, X 436; Swynnerton, C.: Romantic Tales from the Panjāb [...]. London <sup>2</sup>1908: 157. Siehe auch den pakistanischen Beleg bei Newall, V.: Narrative as an Image of Cultural Transition. Portrait of an Asian Storyteller. In: Fabula 26 (1985) 98-103: 101.

<sup>127</sup> Heyne 34, 33; Hertel 42, 28; Leszczyński 25, 11.

<sup>128</sup> Jacques de Vitry/Crane 157, 56. Zu den europäischen Belegen u.a. ferner: György, 249; Stroescu, 3865; Schwarzbaum, Studies 61 und 257 f.; van der Kooi, 1834; Neumann, N.: Vom Schwank zum Witz. Zum Wandel der Pointe seit dem 16. Jahrhundert. Frankfurt/New York 1986: 22-39.

<sup>129</sup> 17Jh Nuzha 20 b/11. Aus arabischer Überlieferung existiert auch ein Beleg für Algerien, siehe Basset 1/308, 43; ferner Histoires arabes 59.

<sup>130</sup> z.B. 1371 Laṭā°efZākāni 338/-10, pers. 165 = 17Jh Nuzha 88 b/-2; 347/-4, pers. 224 = 102 b/3. Ferner Material Nr. 303, 316, 334, 340, 390, 401, 409, 491, 509, 519, 549, 552, 552, 559, 577, 649, 728, 745, 898, 908, 1098, 1215, 1217.

<sup>131</sup> siehe oben 84, Anm. 164-168 und 99, Anm. 34.

Grundlage der europäischen Überlieferung sein könnten. Dies gilt unter anderem für die Erzählungen von der 'schrecklichen Drohung', bei der es sich allerdings nicht – wie oben ausgeführt – um eine "alte arabische Goha-Anekdote"<sup>132</sup> handelt, wie auch für den später zu besprechenden Schwank von den drei Frauen, die schildern, wodurch sie den Anbruch des Morgens bemerken<sup>133</sup>. In allen angemarkten Fällen wäre ein arabisches Zwischenstück das logische Verbindungsglied zwischen dem relativ frühen Nachweis bei <sup>c</sup>Obeid-e Zākāni und den meist späteren europäischen Belegen. Aus der Tatsache, daß solche arabischen Texte bisher nicht nachgewiesen sind, darf nicht vorschnell darauf geschlossen werden, sie hätten nie existiert. Im Gegenteil macht die weitgehende Abhängigkeit <sup>c</sup>Obeid-e Zākānis von arabischen Vorlagen wahrscheinlich, daß zukünftige Forschungen noch manche arabische Parallele aufdecken werden.

Nūraddin <sup>c</sup>Abdarrahmān Ğāmi (gest. 898/1482) ist nicht unbedingt einer der bedeutendsten, zumindest aber ein "ungemein fruchtbarer Dichter und Gelehrter"<sup>134</sup>, der sich in praktisch allen Dichtungsgattungen wie auch vielen wissenschaftlichen Forschungsbereichen betätigte. Er pflegte enge Beziehungen zum Hof von Herat, wo ihm auch der Wesir <sup>c</sup>Ali-Šir Navāʿi freundschaftlich verbunden war. Neben einer ansehnlichen Menge größerer Werke verfaßte er auch das Büchlein »Bahārestān« "Der Frühlingsgarten". Im Vorwort bekennt der Autor sich offen zu der Inspiration durch den berühmten »Golestān« "Rosengarten" des Mošleḥaddin Sa<sup>c</sup>di, dessen Meisterschaft er sich bescheiden unterordnet. Ğāmis »Bahārestān« ist eine bunte Mischung von Passagen in Prosa und Poesie, weisen Sprüchen und belehrenden Geschichten, wie sie in dieser Zusammenstellung charakteristisch für die persische Literatur ist. Das Werk ist unterteilt in acht Gärten (rouze) mit – im wörtlichen Sinn – blumenreichen Überschriften. Das erste Kapitel z.B. mit dem Titel "Verbreitung des Duftes der wohlriechenden Pflanzen, die geschnitten wurden in den Gärten derjenigen, welche den Weg des Heils vor sich schauen und am Hof der Heiligkeit den Ehrenplatz einnehmen" handelt über Mystiker.

<sup>132</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 355/4, pers. 265; Ranke, K.: Der Schwank von der schrecklichen Drohung [1960]. In: id.: Die Welt der Einfachen Formen. B./N.Y. 1978: 244-162, hier 252-256, Zitat 252.

<sup>133</sup> 1371 LaṭāʿefZākāni 349/15, pers. 235; Ranke, K.: Schwank und Witz als Schwundstufe [1955]. In: id.: Die Welt der Einfachen Formen. B./N.Y. 1978, 61-78: 67 f.

<sup>134</sup> Rypka 277.

Obwohl fast alle Kapitel manche Anekdote enthalten, die als humoristisch bezeichnet werden könnte, interessiert im vorliegenden Zusammenhang besonders das sechste Kapitel, betitelt "Wehen der Zephire von geistreichen Berichten und der Wohlgerüche von witzigen Geschichten, welches die Knospe der Lippen zum Lachen bringt und die Blüte der Herzen aufspringen läßt". Es enthält – je nach Ausgabe – etwa 40 mehrheitlich als *moṭāyēbe* "witzige Geschichte" bezeichnete humoristische Erzählungen. Henri Massé, der den Bahārestān ins Französische übersetzte, sah in diesem Kapitel hauptsächlich satirische und sozialkritische Tendenzen: "on y verra Djāmī raillant toutes les incompétences; professeurs ignorants, médecins inexpérimentés, poètes médiocres lui servent de cible en des historiettes parfois plaisantes; Djāmī s'y montre plein du mépris de la sottise présomptueuse."<sup>135</sup> Manche der Geschichten werden teilweise auch heute noch – dies als Parallele zu einer Einstellung, wie sie schon anhand der Übersetzung der »Ergötzlichen Erzählungen« des Barhebräus begegnet ist<sup>136</sup> – als moralisch anstößig empfunden, so von dem letzten persischen Herausgeber Esmāʿil Ḥākemi. Er bemerkt, daß das sechste Kapitel "einige witzige Geschichten in sich vereinigt, die beim Leser Verwunderung und Zweifel am pädagogischen Geschmack Ğāmis erwecken"; eine Tatsache, die ihm gleichzeitig als Rechtfertigung dafür dient, "von der Anführung einiger Geschichten Abstand zu nehmen"<sup>137</sup>. Hinsichtlich der Quellen des »Bahārestān« war sich bereits Massé der Tatsache bewußt, daß die Anekdoten zum Teil "empruntées à des ouvrages arabes"<sup>138</sup> sind. Man kann ihm recht geben, daß dabei dem »-Mustaṭraf« von al-Ibšīhī eine besondere Bedeutung zukommt, denn tatsächlich steht eine ganze Reihe von Geschichten im »Bahārestān« in gleicher oder ähnlicher Reihenfolge wie dort<sup>139</sup>. Darüber hinaus kann aber festgestellt werden, daß von den insgesamt 39 Erzählungen des »Bahārestān«, die sich im Archiv-

<sup>135</sup> Djami. *Le Béharistan*. Übers. H. Massé. Paris 1925: 36 f.

<sup>136</sup> Siehe oben 44, Anm. 55.

<sup>137</sup> Bahārestān-e Ğāmi. ed. E. Ḥākemi. Teheran 1367/1978: 14. Die Ausgabe fußt auf einem Manuskript der Malek-Bibliothek, datiert von 986/1578, das vom Herausgeber als "offenbar ältestes Manuskript" (*zāheran aqdam-e nosaḥ*: 17) ausgegeben wird. Die am Orientalischen Institut der tadschikischen Akademie der Wissenschaften entstandene kritische Ausgabe durch A. Afšarżād (Abdarrachman Džami: *Bacharistan*. Moskau 1987), die auf fünf alten Manuskripten basiert (ältestes datiert 895/1489, mithin zu Lebzeiten des Autors) wurde mir erst nach Abschluß der Archivarbeit zugänglich.

<sup>138</sup> Übers. Massé 37.

<sup>139</sup> Siehe Material Nr. 1133 (15Jh *Mustaṭraf* 2/57/2 = 1492 Bahārestān 79/-1), 336 (2/57/-11 = 80/6), 1104 (2/57/-6 = 80/6); 485 (2/504/-2 = 75/9), 118 (2/505/2 = 75/7); 60 (1/389/-10 = 81/-8), 67 (1/389/-4 = 77/7).

material finden, fast zwei Drittel Analogien in »Naṭr ad-durr« besitzen<sup>140</sup>; 16 von ihnen haben Entsprechungen in »Muḥāḍarāt al-udabāʿ«<sup>141</sup> und nur 12 in »al-Mustaṭraf«<sup>142</sup>. Wie in anderen Fällen auch kann hier nur ein intensives Sichten und Vergleichen der verschiedenen in Frage kommenden Quellen Klarheit über die effektiven Abhängigkeiten verschaffen.

Auch hinsichtlich eines Nachlebens der Anekdoten des »Bahārestān« ist es schwierig, definitive Aussagen zu treffen. Von den 14 Geschichten des »Bahārestān«, die in der schriftlichen oder mündlichen persischen Überlieferung des 19./20. Jh.s belegt sind, stehen elf auch in dem anschließend zu besprechenden wesentlich umfangreicheren Werk des ʿAli Ṣafi<sup>143</sup>. Von den verbliebenen drei steht der bei Christensen nach seinem belesenen Gewährsmann angeführte Scherz des Propheten Mohammed schon bei ʿOufi<sup>144</sup>, einzig für die zwei restlichen, in Schwankbüchern angeführten Geschichten läßt sich keine andere persische Quelle nachweisen<sup>145</sup>. Möglicherweise ist aber trotz der weitgehenden Übereinstimmung mit der Anekdotensammlung des ʿAli Ṣafi davon auszugehen, daß in den angeführten Fällen dem »Bahārestān« als Quelle der späteren Anführungen der Vorzug zu geben ist: Bei ihm handelt es sich schließlich um ein relativ überschaubares, häufig gelesenes und somit wohl auch häufig memoriertes Buch.

Wie massiv die direkte stoffliche Abhängigkeit von arabischen Quellen in der persischen Literatur sein konnte und wie lange sie in einer solchen Intensität vorherrschte, dokumentiert eindringlich die Anekdotensammlung »Laṭāʿef aṭ-tavāʿef« des Faḥraddin ʿAlī b. Ḥusayn al-Kāšifī, genannt »Ṣafi« (gest. 939/1532). Der Autor ist Sohn des als Vāʿeẓ Kāšefī bekannten Verfassers der schwülstigen »Kalila und Dimna«-Übersetzung »Anvār-e Soheili« "Die Lichter des Soheili"<sup>146</sup>. ʿAli Ṣafis Werk findet in den gängigen persischen Literaturgeschichten kaum Erwähnung<sup>147</sup>, da es erst durch die 1957 vor-

<sup>140</sup> Material Nr. 23, 60, 118, 131, 164, 302, 312, 319, 336, 342, 394, 442, 485, 581, 586, 636, 644, 676, 682, 716, 739, 741, 742, 743, 768, 828.

<sup>141</sup> Material Nr. 60, 67, 118, 131, 152, 227, 312, 485, 586, 676, 716, 739, 741, 742, 1065, 1104.

<sup>142</sup> Material Nr. 60, 67, 118, 131, 152, 227, 336, 442, 485, 636, 1104, 1133.

<sup>143</sup> Material Nr. 227, 302, 309, 319, 336, 442, 485, 581, 644, 716, 741, 743, 1065, 1133. Davon nicht bei Ṣafi: Nr. 227, 485, 1065.

<sup>144</sup> Material Nr. 485.

<sup>145</sup> Material Nr. 227, 1065.

<sup>146</sup> Yousofi, Gh.H.: Kāshifī. Kamāl al-dīn. In: EI<sup>2</sup> 4 (1978) 704 f.

<sup>147</sup> Negativanzeigen: Browne, E.G.: A Literary History of Persia 4. Cambridge 1959; Nafisi, S.: Tārīḥ-e nazm va naṣr dar Irān va dar zabān-e fārsi 1-2. [Teheran] 1343/1964; Bahār, M.T.: Sabk-šenāsi 1-3. Teheran <sup>4</sup>2535/1976; Kurzerwähnungen bei Rypka 305; aṭ-Ṭīhrānī, Āqā Buzurg: aḍ-Ḍarīʿa ilā taṣānīf aš-šīʿa 18. ed. A. al-Munzawī. an-Naḡaf/Teheran 1387/1967: 315, 274 (Hinweis auf Manuskripte); Ṣafā, Z.: Tārīḥ-e adabiyāt dar Irān 4. Teheran

gelegte Edition von A. Golčín-Ma<sup>c</sup>āni größere Bekanntheit erlangte. Überraschenderweise ist es – durch die 1966 vorgelegte russische Übersetzung – aber in Osteuropa schon früh rezipiert, so in der Nasreddin-Studie von Veličko Vülčev<sup>148</sup>. Das wenige, was über den Autor bekannt ist, faßt der Herausgeber in seiner Einleitung zusammen; hier sei nur soviel erwähnt, daß <sup>c</sup>Ali Šafi offenbar wie sein Vater Prediger (vā<sup>c</sup>ez) in Herat war und als junger Mann zweimal die Reise nach Samarqand zu <sup>c</sup>Ubaydallāh Ahrār, dem šayḥ des mystischen Ordens der Naqšbandīya, unternahm. Seine Anekdotensammlung widmete er dem Moḥammad Solṭān, einem Lokalherrscher zwischen Herat und Ġazna, in dessen Obhut er sich nach der miterlebten langen Belagerung Herats durch den Uzbeken <sup>c</sup>Ubaydallāh im Jahre 938/1531 begab. Das Buch ist ganz entgegen "dem Zeitgeschmack, der Schwulst verlangte"<sup>149</sup> geschrieben und wird vom Herausgeber besonders wegen seiner schlichten und klaren Sprache sowie der großen Menge darin enthaltener Informationen über die zeitgenössischen Verhältnisse geschätzt<sup>150</sup>.

Šafis Anekdotensammlung zeigt schon am Aufbau, daß sie arabischen Vorlagen verpflichtet ist. 14 Kapitel (bāb) mit differierender Anzahl von Abschnitten (faṣl) unterschiedlicher Länge beschäftigen sich mit allen Themenbereichen, die man auch in entsprechenden früheren arabischen Werken findet (Anzahl der Abschnitte in Klammern):

1. Mohammed und die Prophetengenossen (8)
2. Die schiitischen Imame (12)
3. Herrscher (10)
4. Wesire (6)
5. Höflinge: Gebildete, Sekretäre, Vertraute (6)
6. Beduinen (5)
7. Mystiker, Gelehrte, Richter (8)
8. Weise, Traumdeuter, Wahrsager (8)
9. Dichter
10. Feinsinnige (zarifān; 11)
11. Geizige, Schnorrer (5)
12. Gierige, Diebe, Bettler, Blinde, Taube (8)
13. Kinder, Diener, Dienerinnen (7)
14. Dumme (ablahān), Lügner, angebliche Propheten, Verrückte (7)

---

1364/1985, 436. Etwas ausführlicher einzig Ethé, H.: Neupersische Literatur. In: Grundriß der iranischen Philologie. ed. W. Geiger/E. Kuhn. Strassburg 1896-1904, 212-368: 332.

<sup>148</sup> Ali Šafi: Zanimatel'nye rasskazy o raznykh ljudach. Übers. M. Zand. Moskau 1966; Vülčev 46-50.

<sup>149</sup> Rypka 300 zu <sup>c</sup>Ali Šafis Vater Vā<sup>c</sup>ez Kāšefi.

<sup>150</sup> Laṭā<sup>c</sup>efŠafi Vorwort 14.

Während den ersten beiden Kapiteln die allgemeine islamische Geschichte bzw. die speziellen Interessen der persischen Legitimation schiitischer Prägung zugrunde liegen, dominiert in den meisten anderen Kapiteln das arabische Element. Šafi beabsichtigt offenbar meist keine Akkulturation arabischer Erzählungen an den persischen Kontext. Vielmehr beläßt er bis auf Ausnahmen (siehe z.B. die unten diskutierte Anekdote zum Gast, der nach Wasser verlangt) den ursprünglichen Zusammenhang, fügt allerdings öfter als spezifisches Element am Schluß der Kapitel einzelne Anekdoten mit persischen Protagonisten teilweise aus lokaler Umgebung<sup>151</sup> und gelegentlich nach eigener Erfahrung<sup>152</sup> an. Diese allgemeine Feststellung bestätigt sich auch in der weitgehenden stofflichen Abhängigkeit von arabischen Quellen. Um diese zu verdeutlichen, wurden nach Maßgabe der folgenden Auflistung schwerpunktmäßig die Abschnitte mit humoristischem Material ausgewertet (Anzahl der einzelnen Anekdoten in Klammern).

- 6.1. Beduinen und Herrscher (13)
- 6.2. Beduinen und Richter, Vorbeter etc. (11)
- 6.3. Verschiedene Witze zu Beduinen (13)
- 6.4. Beredte Beduinen(6)
- 7.4. Kluge Richter (7)
- 7.5. Šurayh (4)
- 7.6. Iyās b. Mu'āwiya (4)
- 7.7. Rechtsgelehrte (6)
- 7.8. Prediger (4)
- 8.1. Ältere Weise (6)
- 8.2. Neuere Weise (9)
- 8.3. Weise Aussprüche (13)
- 8.5. Scharfsinnige Heilungen durch Ärzte (10)
- 8.6. Sterndeuter (5)
- 10.1. Feinsinnige und Herrscher (16)
- 10.2. Feinsinnige und bedeutende Persönlichkeiten (10)
- 10.3. Feinsinnige unter sich (8)
- 10.4. Feinsinnige und Reiche, Geizige (9)
- 10.5. Feinsinnige und Lästige (gerāngānān), Langweilige (mardom-e bāred; 22)
- 10.6. Feinsinnige und Häßliche (6)
- 10.7. Feinsinnige und Beduinen (4)
- 10.8. Feinsinnige und andere Leute (9)
- 10.9. Diverses zu Feinsinnigen (20)
- 10.10. Feinsinnige und Frauen (12)
- 10.11. Feinsinnige Frauen (12)
- 11.1. Sa'īd b. Hārūn (1)

<sup>151</sup> Z.B. 1532 Laṭā'ef Šafi 297/9 (Der Dichter Kamāladdin Binā'ī und der Wesir 'Ali-Šir Navā'ī); 301/4 (zu Moulānā Herad-e Mo'arref in Herat).

<sup>152</sup> Z.B. 1532 Laṭā'ef Šafi 190/4 (Erzähler: raqem-e in ḥarf "Der Schreiber dieser Zeilen").

- 11.2. Geizige unter sich (2)
- 11.3. Aussprüche von Geizigen (11)
- 11.4. Schnorrer und der Koran (4)
- 11.5. Geistreiche Schnorrer (13)
- 12.1. Qāleb aṣ-ṣaḥra (2)
- 12.2. Ašʿab (13)
- 12.3. Diebe (4)
- 12.4. Bettler (8)
- 12.7. Schieler, Einäugige, Blinde (14)
- 12.8. Taube (3)
- 13.1. Kinder und Herrscher (7)
- 13.2. Kinder und bedeutende Persönlichkeiten (8)
- 13.3. Kinder und Eltern (10)
- 13.4. Diener und Herrscher (5)
- 13.5. Diener und diverse Leute (5)
- 13.6. Dienerinnen und Herrscher (4)
- 13.7. Dienerinnen und diverse Leute (5)
- 14.1. Dummheit bei Herrschern und deren Nachkommen (3)
- 14.2. Dumme (24)
- 14.3. Lügner (4)
- 14.4. Angebliche Propheten (6)
- 14.5. Verrückte und Herrscher (7)
- 14.6. Verrückte und bedeutende Persönlichkeiten (7)
- 14.5. Diverses zu Verrückten (10)

Für 180 dieser 419 Geschichten weist das Archiv konkrete arabische Vorlagen auf, mithin für 43%. Nicht gerechnet wird dabei die erhebliche Anzahl derjenigen Texte, die analog zu arabischen Vorlagen aufgebaut sind oder solchen nur in etwa entsprechen. Hierzu zählen die vielen Anekdoten zu den auch in den arabischen Quellen stereotyp angeführten Protagonisten, für die sich im Archiv keine direkten Entsprechungen finden. Es muß nochmals daran erinnert werden, daß der Vergleich mit dem Archivmaterial, das selbst unter spezifischen Bedingungen entstanden ist und gewissermaßen einen Filter durchlaufen hat, nur bedingt aussagefähig sein kann für die Quellen anderer Werke, die ursprünglich nicht im Mittelpunkt der Materialsuche standen. Insofern ist zu vermuten, daß die effektive Abhängigkeit des Werkes von arabischen Vorlagen noch bedeutend größer ist als hier nachgewiesen. Der Autor selbst gibt nur spärlich Hinweise auf die von ihm ausgewerteten Werke. Die vom Herausgeber zusammengestellte Liste der vom Autor zitierten Bücher enthält immerhin fünf Titel des Archivs. Die »-Taḍkira« des Ibn Ḥamdūn sowie »Naṭr ad-durar« – vom Herausgeber (nach der Angabe in »Kašf az-zumūn«) fälschlich als Werk von at-Tanūḥī bezeichnet – zitiert ʿAlī Ṣafī sekundär nach den Angaben in »Kašf al-gumma« des Bahāʿaddīn ʿAlī b.

ʿĪsā Arbālī (gest. 693/1293)<sup>153</sup>; obwohl er mittelbar dem »Naṭr ad-durr« den Großteil seines humoristischen Materials verdankt<sup>154</sup>, hat er das Werk wohl nicht in Händen gehabt. Hingegen scheint er die angeführten Werke »Timār al-qulūb«, »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« sowie »Navāder-e Ta<sup>c</sup>labī« aus eigener Erfahrung zu kennen.

Die zitierte Anekdote zwischen Abū l-ʿAynā<sup>3</sup> und Ibn abī Du<sup>3</sup>ād, die ʿAlī Ṣafī nach dem »Timār al-qulūb« von aṭ-Ta<sup>c</sup>alībī anführt, steht dort zur Erläuterung der sprichwörtlichen Redensart von der 'Hand Gottes' (Q 48/10: "Gottes Hand ist über ihrer Hand")<sup>155</sup>. ʿAlī Ṣafī übersetzt die Vorlage im wesentlichen, fügt allerdings für die dem persischen Kontext spontan nicht geläufigen Charaktere sowie für die arabisch zitierten Koranverse kurze Erklärungen bzw. Übersetzungen ein.

Auch die vier nach dem »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« zitierten Geschichten<sup>156</sup> finden sich alle in der angegebenen Quelle: Die erste ist eine kurze Bemerkung zu dem Witzbold Nu<sup>c</sup>aymān<sup>157</sup>. Die zweite ist die Erzählung vom Gast, der nach einem Getränk verlangt, nach dem man sich sehnt, wenn es daran mangelt, und das man verachtet, wenn es vorhanden ist; der Gastgeber erkennt, daß der Gast Wasser will<sup>158</sup>. ʿAlī Ṣafī überträgt die Vorlage in zweierlei Hinsicht recht großzügig: Zum einen tauscht er die Handlungsträger der Vorlage, in der aš-Ša<sup>c</sup>bī bei Qutayba b. Muslim zu Gast ist, aus gegen eine ungenannte Persönlichkeit (yeki az fozalā-ye ʿarab) als Gast bei 'Emām Ḥasan', das heißt dem zweiten schiitischen Imām al-Ḥasan b. ʿAlī; dieser Austausch ist möglicherweise durch die Tatsache begünstigt, daß in »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« kurz vorher sowie unmittelbar folgend zwei Anekdoten zu ʿAlī b. abī Ṭālib, dem Vater des Ḥasan, stehen. Zum anderen gibt ʿAlī Ṣafī den ursprünglich stark gerafften Wortlaut des pointierten Satzes, der im Arabischen nur vier Worte umfaßt (a<sup>c</sup>azzu mafqūdan wa-ahwanu mawḡudan) – teils wohl auch durch sprachliche Zwänge bedingt – in einer weitschweifigen Formulierung wieder, die jegliche Prägnanz vermissen läßt: Hier zählt mehr der Inhalt des rätsel-

<sup>153</sup> Darīfa 18 (1387/1967): 47, 619.

<sup>154</sup> Insgesamt weist das Archiv 111 Parallelen zu Naṭr ad-durr nach: 8, 12, 21, 23, 40, 47, 60, 66, 70, 72, 114, 119, 127, 156, 164, 166, 168, 171, 174, 176, 178, 190, 197, 199, 243, 245, 254, 263, 280, 300, 302, 303, 304, 307, 311, 317, 319, 323, 332, 336, 363, 390, 394, 406, 408, 423, 432, 442, 447, 462, 487, 488, 489, 497, 504, 507, 513, 535, 532, 552, 560, 568, 573, 579, 581, 589, 608, 624, 644, 649, 651, 661, 675, 694, 697, 715, 716, 729, 733, 735, 741, 742, 743, 745, 747, 749, 754, 757, 769, 770, 783, 797, 799, 808, 811, 817, 828, 835, 839, 848, 899, 900, 905, 909, 937, 961, 977, 982, 986, 999, 1009.

<sup>155</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 113/-4 = 1038 Timār 33/4.

<sup>156</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 29/5; 37/-6; 84/8; 314/12.

<sup>157</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 29/5 = 1144 Rabī<sup>c</sup> 4/173/12.

<sup>158</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 37/-6 = 1144 Rabī<sup>c</sup> 1/219/-1.

haften Satzes, der im übrigen schon bei Ibn Qutayba nachgewiesen ist<sup>159</sup>, als seine Form. Die dritte und vierte der betreffenden Anekdoten sind im Archivmaterial nachgewiesen<sup>160</sup>. Über diese konkret angeführten Abhängigkeiten hinaus ist »Rabīʿ al-abrār« nach »Naṭr ad-durr« dasjenige Werk, zu dem »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« mit insgesamt 91 Texten die meisten Parallelen aufweist<sup>161</sup>.

Das letzte der relevanten Werke, von ʿAli Ṣafī an sechs Stellen als »Navāder-e Taʿlabī« zitiert, ist nicht mit Sicherheit zu identifizieren<sup>162</sup>. Das Archiv weist einzig für zwei Texte arabische Parallelen nach<sup>163</sup>, was aber auch darin begründet liegt, daß die anderen kurzen Texte bei der Erstellung des Archivs nicht als humoristisch angesehen und daher nicht erfaßt wurden. Nur einer von beiden ist in einem Werk von aṭ-Taʿalībī nachgewiesen, dem in der Tradition der antithetischen Maḥāsīn-Werke stehenden »Taḥsīn al-qabīḥ wa-taqbīḥ al-ḥasan« "Lob des Schlechten und Tadel des Guten"<sup>164</sup>. Da aṭ-Taʿalībī als ausgesprochener Vielschreiber und Plagiator seiner eigenen Werke gilt, der immer wieder ähnliches Material unter wechselnden Vorzeichen zu neuen Büchern kompilierte, ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß sich die von ʿAli Ṣafī zitierten Anekdoten in einem dieser Werke finden. Zu der unter den Titeln »Laṭāʿif al-luṭf« bzw. »Laṭāʿif az-ẓurafāʿ« edierten Anekdotensammlung von aṭ-Taʿalībī weist das Werk des ʿAli Ṣafī jedenfalls eine Reihe von Übereinstimmungen auf<sup>165</sup>.

Hinsichtlich der von ʿAli Ṣafī benutzten persischen Quellen ist bereits auf die Parallelen zu ʿObeid-e Zākānis »Resāle-ye delgošā« hingewiesen worden. Wenn dazu angemerkt wurde, daß die mit der »Resāle-ye delgošā« übereinstimmenden Anekdoten nicht notwendigerweise aus dieser entlehnt sein müssen, so trifft dies nach wie vor zu<sup>166</sup>. Allerdings bezeugt eine Reihe von Parallelen, zu denen sich keine arabischen Vorlagen finden, daß ʿAli Ṣafī zum

<sup>159</sup> 889 ʿUyūn 2/200/9 (aš-Šaʿbī bei Salm b. Qutayba).

<sup>160</sup> Material Nr. 138 und 1134.

<sup>161</sup> Material Nr. 2, 8, 40, 47, 70, 72, 87, 92, 105, 115, 119, 125, 138, 146, 156, 176, 178, 190, 197, 199, 201, 245, 262, 300, 303, 304, 307, 311, 317, 319, 323, 324, 330, 332, 336, 363, 381, 390, 432, 447, 461, 487, 488, 489, 497, 504, 513, 515, 532, 533, 552, 560, 568, 573, 580, 589, 604, 608, 611, 624, 635, 649, 651, 661, 675, 689, 715, 716, 718, 729, 735, 811, 839, 899, 999, 1021, 1028, 1029, 1040, 1104, 1106, 1129, 1130, 1133, 1134, 1135, 1136, 1138, 1155, 1158, 1237.

<sup>162</sup> 1532 Laṭāʿef Ṣafī 89/3 (3,8,1); 193/3 (8,1,1); 195/3 (8,2,1); 198/9 (8,3,9); 311/3 (10,5,1); 313/3 (10,5,10).

<sup>163</sup> Material Nr. 115 und 461.

<sup>164</sup> 1038 Taḥsīn 118/1.

<sup>165</sup> Material Nr. 70, 190, 245, 289, 307, 381, 432, 573, 817, 1020, 1021.

<sup>166</sup> Siehe oben 106, Anm. 83-85.

Teil auch direkt aus der »Resāle-ye delgošā« exzerpiert hat<sup>167</sup> – es wäre in der Tat verwunderlich, wenn er das Werk seines berühmten Vorgängers nicht ausgeschlachtet hätte. Gleiches gilt im übrigen für das Verhältnis der »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« zu Ğāmis »Bahārestān«: Neben 18 Übereinstimmungen aus dem arabischen Material finden sich zumindest fünf Parallelen zu Erzählungen des »Bahārestān«, für die keine arabische Vorlage nachweisbar ist<sup>168</sup>.

An anderer Stelle ist bereits auf das in der bisherigen Forschung kaum beachtete kleine Repertoire von Ğuḥā-Geschichten in »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« hingewiesen worden<sup>169</sup>. Von den insgesamt elf Geschichten lassen sich sieben im Archivmaterial nachweisen<sup>170</sup>; eine gehört bereits seit der frühen türkischen handschriftlichen Überlieferung zum Repertoire der Nasreddin Hoca-Geschichten<sup>171</sup>; bei den drei weiteren handelt es sich nach bisherigem Kenntnisstand um Erstbelege<sup>172</sup>. Dies bedarf im Zusammenhang mit einer längst überfälligen historischen Sichtung des Nasreddin-Repertoires noch einer eingehenden Untersuchung.

Was ein Nachleben der Anekdotensammlung des ʿAli Ṣafi angeht, so läßt sich dies am deutlichsten an den persischen Schwankbüchern aufzeigen, die seit Beginn des 19.Jhs in zunehmender Zahl erscheinen. Besonders das 1258/1842 in Lucknow erschienene Büchlein »Laṭāʿef-e ʿaḡibe« weist so zahlreiche Parallelen im Repertoire auf, daß sich die Vermutung einer direkten Exzerption von »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« förmlich aufdrängt: Bei einem Gesamtumfang des Schwankbuches von 106 Geschichten lassen sich 41 auf die aus »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« belegten Archivtexte zurückführen<sup>173</sup>. Auch

<sup>167</sup> 1532 LaṭāʿefṢafi 179/-8 (7,3,3) = 1371 LaṭāʿefZākāni 329/3, pers. 105; 180/11 (7,3,5) = 340/12, pers. 180; 206/-7 (8,5,5) = 350/13, pers. 240; 296/-11 (10,1,12) = 337/-10, pers. 157; 308/-3 (10,4,9) = 347/1, pers. 221; 312/-7 (10,8,3) = 344/-8, pers. 208; 325/6 (10,9,2) = 336/-6, pers. 150; 325/-3 (10,9,6) = 336/-7, pers. 149; 328/-7 (10,9,20) = 311/-4, pers. 5; 329/3 (10,10,1) = 323/1, pers. 70; 332/-4 (10,10,7) = 326/-5, pers. 90; 333/4 (10,10,9) = 320/15, pers. 56; 408/6 (14,2,6) = 343/-10, pers. 202; 409/-1 (14,2,15) = 331/6, pers. 118; 411/-9 (14,2,21) = 330/-6, pers. 115; 415/-9 (14,4,3) = 323/15, pers. 74; 418/4 (14,5,5) = 322/3, pers. 65.

<sup>168</sup> 1532 LaṭāʿefṢafi 143/10 (6,1,13) = 1492 Bahārestān 76/1; 206/-3 (8,5,6) = 87/8; 207/-6 (8,5,10) = 85/2; 407/-5 (14,2,2) = 83/8; 408/1 (14,2,4) = 83/4.

<sup>169</sup> Marzolph, Nasreddiniana 242.

<sup>170</sup> 1532 LaṭāʿefṢafi 153/3 (6,3,13) = 302; 327/-2 (10,9,17) = 770; 337/8 (10,11,10) = 828; 337/16 (10,11,12) = 1133; 390/13 (13,3,7) = 581; 390/-9 (13,3,8) = 899; 390/-5 (13,3,9) = 340.

<sup>171</sup> 1532 LaṭāʿefṢafi 324/3 (10,8,9) = Burill 83, 32.

<sup>172</sup> 1532 LaṭāʿefṢafi 328/4 (10,9,17); 328/8 (10,9,18); 390/10 (13,3,6).

<sup>173</sup> Siehe oben 106, Anm. 85.

andere Schwankbücher, so die diversen Fassungen von »Ĥekāyāt-e laṭif«<sup>174</sup> oder »Reyāz al-ḥekāyāt«<sup>175</sup> kommen als Vermittler von Material arabischen Ursprungs aus »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« in Frage. Die hierzu nur gelegentlich belegte (mündliche) Überlieferung des 20. Jh.s dürfte wohl auf solche Zwischenglieder zurückzuführen sein; dies gilt zumindest für das von Christensen gesammelte Material<sup>176</sup> sowie für die von Semenov und Lebedev publizierten afghanischen Texte<sup>177</sup>. Nur für einen der im 20. Jh. belegten Texte arabischen Ursprungs aus »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« läßt sich kein plausibles Zwischenstück in der späteren schriftlichen persischen Überlieferung nachweisen<sup>178</sup>.

Anstelle einer Auflistung des Umfeldes einzelner Erzählungen aus »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« sei hier nur ein Text angeführt, der auch für dieses Werk demonstriert, wie weit sich internationale Verflechtungen erstrecken können.

Ein schlauer Mann kam einmal zu einem Dorf des Landes Ġūr. Nördlich von diesem Dorf sah er einen Berg, der war so hoch, daß das ganze Dorf davon im Schatten lag. Da sagte er zu den Einwohnern: "Was meint ihr dazu, wenn ich diesen Berg von eurem Dorf wegziehe und eurem Dorf damit ein sonniges Klima verschaffe?" Sie erwiderten: "Dann hättest du für uns eine wunderbare Wohltat vollbracht; denn weil es so wenig Sonne gibt, herrscht bei uns im Dorf meist das Wechselfieber und die Pest." Der Mann sagte: "Ich selbst werde diese Tat vollbringen unter der Bedingung, daß ihr mich ein Jahr lang bewirtet und mir alles besorgt an Essen oder Früchten, was ich will. Und nachdem ich diesen Berg beiseite geschafft haben werde, müßt ihr mir noch 1000 Dinar als Wegzehrung geben." Die Leute erwiderten: "Dazu verpflichten wir uns." Danach bedienten sie ihn ein Jahr lang. Als das Jahr zu Ende ging, kamen sie zu ihm und forderten ihn auf, aufzustehen und sein Versprechen zu erfüllen. Er erwiderte: "Geht und sucht in allen Häusern, und überall wo ihr Seile und Stricke findet, seien sie kurz oder lang (wörtlich: ein Gaz oder 100 Gaz), bringt sie alle zu mir." Die Leute gingen fort und brachten kiloweise (ḥarwāhā) Seile. Er forderte sie auf, alle an den Enden (sar) aneinander zu knüpfen, dann sagte er: "Legt dieses lange Seil nun um den Berg." Das taten sie. Danach ergriff er beide Enden des Seiles, stellte sich hinter den Berg und sagte: "Alle Leute des Dorfes, Frauen und Männer, klein und groß, alt und jung soll erscheinen." Als alle gekommen waren, sagte er: "Ergreift alle den Rand des Berges, strengt euch an, hebt ihn auf einmal hoch und legt ihn auf meinen Rücken, damit ich ihn wegtrage und in eine Grube werfe." Die Leute erwiderten: "Bist du denn verrückt? Wie können wir denn einen so großen Berg hochheben und auf deinen Rücken legen?" Er erwiderte: "Verrückt seid ihr (doch wohl), die ihr ihn mit zwei-, dreitausend Menschen nicht heben könnt, mir aber zur Aufgabe macht, ihn alleine fortzutragen."<sup>179</sup>

<sup>174</sup> Material Nr. 71, 309, 336, 442, 447, 487, 624, 644, 649, 689, 741, 743, 1009.

<sup>175</sup> Material Nr. 166, 302, 770, 977, 982, 1133.

<sup>176</sup> Christensen, Contes = Material Nr. 487, 1232.

<sup>177</sup> Semenov/Lebedev; Lebedev = Material Nr. 257, 309, 381, 442, 487, 644, 649, 741, 743, 982, 1232, 1237.

<sup>178</sup> Material Nr. 381; positiv ferner bei Nr. 87 (bereits früh in der persischen Literatur bekannt), 304 (Resāle-ye delgošā), 447 und 977 (Schwankbücher).

<sup>179</sup> 1532 LaṭāʿefŠafī 322/13.

Der indische Motivkatalog von S. Thompson und J. Balys führt eine analoge Erzählung Ende des 19. Jhs für die Volksgruppe der Telugu im süd-östlichen Indien an<sup>180</sup>. Der zuerst 1897 von G.R. Subram[an]jah Pantulu publizierte Text<sup>181</sup> ist in der lokalen Ausgestaltung so stark assimiliert, daß zunächst kein Verdacht auf eine außerindische Herkunft entstehen müßte.

While King Nandana was wielding sway over Malabar, a wrestler approached him and said that he had toiled hard and learnt the art of fencing and other similar arts, could fight with wild animals, and could even walk with a huge mountain on his head. But he had found no one, except the king, who could give him the wages due to his powers. He had come therefore to the king's presence to represent his grievances and earn a proper livelihood. The king heard him and thought that such a warrior would be servicable to him, and engaged his services at a hundred pagodas a month.

There was a huge mountain near the city infested with wild beasts which were causing great havoc among the people. The king therefore sent for the wrestler and said: – "You declared, you know, that you could carry a mountain on your shoulders. A mountain there is in the neighbourhood, which is the cause of much suffering to the people. Take it away to a distant spot and return hither."

The wrestler assented to the proposal, and on the next day at dawn, the king took him with his ministers, priest, and a retinue of soldiers to the vicinity of the mountain. The wrestler girded up his waistband, tied his turban and stood ready. The king saw him and asked him why he hesitated, and called upon him to take the mountain on his head and go.

The wrestler replied: – "Sir, I humbly gave you to understand that I could carry the mountain on my head, but I did not say that I could lift it up. Kindly command your soldiers therefore to tear the mountain up and keep it on my head, and I will then carry it to whatever place you may command me."

Obwohl keine weiteren Varianten oder mögliche Zwischenglieder nachgewiesen sind, geht der indische Text wohl letztlich auf die fast vier Jahrhunderte frühere Anführung bei ʿAli Šafi zurück. Die Änderungen bei den Handlungsträgern, der Lokalisierung und der spezifischen Formulierung der indischen Variante sind dabei unerheblich; sie sind nichts weiter als Ausdruck einer vom kulturellen Kontext bedingten Assimilation. Ausschlaggebender Beweis für eine konkrete Verbindung der Texte ist der exakt entsprechende Aufbau der Pointe. Darüber hinaus enthält die Sammlung weitere Texte, die konkrete Verbindungen zu verschiedenen der persischsprachigen potentiellen Verbindungsinstanzen arabischer humoristischer Kurzprosa aufweisen. Dies wird im folgenden Kapitel zum Nachleben des arabischen Schwankgutes an

<sup>180</sup> Mot. H 1149.9; Thompson/Balys geben als Quelle an: Subram[an]jah Pantulu, G.R.S.: *Folklore of the Telugu*. Madras <sup>3</sup>1905, 8. Nach MacDonald, M.R.: *A Storyteller's Sourcebook*. Detroit 1982: 188 ist der Text ebenfalls abgedruckt bei Withers, C.: *A World of Nonsense. Strange and Humorous Tales from Many Lands*. New York 1968: 76 f.

<sup>181</sup> Subram[an]jah Pantulu, G.R.: *Some Notes on the Folklore of the Telugu*. In: *Indian Antiquary* 26 (1897) 25-28: hier 26, 2.

der Peripherie des islamischen Einflußbereiches näher darzustellen sein.

ʿAli Šafis Anekdotensammlung hat in der Folgezeit manche Nachahmer gefunden, deren teils monumentale Werke ebenso wie diese für die weitere Vermittlung humoristischer Stoffe aus arabischen Vorlagen in der persischen Überlieferung Sorge trugen<sup>182</sup>. Ein spätes Resultat dieser Nachwirkung kann in dem ähnlich wie ʿAli Šafis Werk betitelten »Laṭāʿef va zaraʿef« eines anonymen Verfassers gesehen werden<sup>183</sup>. Mit verstärktem Einsatz des Buchdrucks seit Beginn des 19. Jh.s reduzieren sich allerdings die Umfänge solcher Sammlungen zusehends. Die voluminöse Unterhaltungszyklopädie schrumpft auch im persischen Bereich zum handlichen Reisebegleiter, dem leichtgewichtigen Schwankbuch.

Dem dänischen Iranisten Arthur Christensen gebührt das Verdienst, die persischen Schwankbücher in die Forschung eingebracht zu haben. Christensen hatte 1914 während seines Aufenthaltes in Teheran einen Lehrer angestellt, der mit ihm täglich persische Konversation übte. Er selbst beschreibt ihn als unerschöpfliche Mine von Witzen und Schwänken: "Au cours de ces heures de conversation, j'observais qu'il possédait un fonds inépuisable d'historiettes et d'anecdotes, qu'il savait raconter avec une gaieté assez fine et absolument sans prétensions littéraires"<sup>184</sup>. Gleichzeitig bemerkte Christensen, daß viele der ihm erzählten Geschichten sich auch in "des collections d'anecdotes modernes comme le Riyāz-el-ḥikāyāt, les Laṭāʿif u zaraʿif ou les Ḥikāyāt u laṭāʿif"<sup>185</sup> fanden. Wie aus den bibliographischen Nachweisen der in den folgenden Jahren von Christensen erschienenen Arbeiten zur persischen humoristischen Kurzprosa hervorgeht, erwarb er einige dieser Sammlungen und wertete sie aus<sup>186</sup>. Besonders das etwas umfangreichere Schwankbuch »Reyāz al-ḥekāyāt« wird von ihm häufig zitiert. Es ist nach dem Vorbild solcher Werke wie ʿAli Šafis »Laṭāʿef aṭ-ṭavāʿef« im wesentlichen ständisch gegliedert, behandelt in seinen 21 Kapiteln aber auch neue, bisher nicht selbständig ausgewiesene Themenbereiche.

1. Eblis
2. Frauen
3. Verrückte
4. Neider

<sup>182</sup> Ethé 332-334.

<sup>183</sup> gedruckt Teheran 1291/1859.

<sup>184</sup> Christensen, Contes 4.

<sup>185</sup> ibid. 5.

<sup>186</sup> Christensen, Jūḥf (1922); id., Sots (1922); id., Remarques (1924).

5. Geizige
6. Dumme
7. Diener
8. Diebe
9. Ärzte
10. Bettler
11. Angebliche Propheten
12. Häßliche
13. Richter
14. Ğuġi [!] und Talḥak
15. Hunde
16. Katzen
17. Affen
18. Löwen
19. Fische
20. Esel
21. Verschiedenes

Auch in den die Einleitung abschließenden Worten, die eine Rechtfertigung des humoristischen Charakters des Werkes und eine prophylaktische Verteidigung gegen puristische Kritik enthalten, zeigt der Autor, wie sehr er der seit der mittelalterlichen arabischen Literatur vorherrschenden Tradition verpflichtet ist: "Es möge nicht verborgen bleiben, daß, wenn eine Geschichte spaßig (*moštamel bar hazali*) ist, die Absicht (*maqṣūd*) (ihrer Anführung) nicht jener Spaß ist; vielmehr liegt die Absicht darin, sie zu vergleichen mit der Darlegung eben jener Weisheit, die ein Redner beabsichtigt, damit der Zuhörer vollständig versteht."<sup>187</sup> Das »*Reyāz al-ḥekāyāt*« wurde im vorliegenden Rahmen wegen seines relativ großen Umfangs nicht ausgewertet. Stattdessen dienen als Vergleichsobjekte aus dem Bereich der persischen Schwankbücher zwei Werke mit einem überschaubaren Repertoire, die in den Druckausgaben jeweils nur wenige Seiten umfassen.

Eine erhebliche Breitenwirkung ist insbesondere dem bereits mehrfach erwähnten Büchlein »*Ḥekāyāt-e laṭīf*« zuzurechnen. Dessen Publikationsgeschichte ist von Johannes Hertel skizziert worden<sup>188</sup>. Der Verfasser der Geschichten, die – ergänzend zu den Angaben bei Hertel bereits 1795 – in der persischen Grammatik von Francis Gladwin auftreten, war "indischer Mohammedaner" und wird von Hertel wohl richtig als "ein im Dienste dieses Gelehrten arbeitender mohammedanischer Gelehrter" vermutet; zu den *Phrases and Dialogues in Persian and English*, die den Geschichten unmittelbar folgen, wird nämlich angemerkt: "written by a Moonshee employed by the

<sup>187</sup> *Reyāz al-ḥekāyāt*. Teheran 1333/1954: 3/-5.

<sup>188</sup> Zum folgenden Hertel 9-11.

late William Chambers, Esq. in the year 1793. The Subjects were dictated, and the work superintended by Mr. Chambers"<sup>189</sup>. Ursprünglich waren die "Pleasant Stories in an Easy Style" vom Autor der Grammatik als leichte persische Übungstexte gedacht<sup>190</sup>; in dieser Funktion sind sie in der Folgezeit auch in anderen Lehrbüchern aufgegriffen worden, so den »Elementa Persica« von Georg Rosen (1843) oder Duncan Forbes »A Grammar of the Persian Language« (1861). Erst danach haben die Texte sich unter dem Titel »Hekāyāt-e laṭīf« verselbständigt und ein, dann wiederum recht intensives, Eigenleben entwickelt: Die Kataloge der britischen Sammlungen verzeichnen zwischen 1869 und 1882 mehr als zehn verschiedene Drucke in Madras, Delhi, Calcutta und Bangalore<sup>191</sup>. Dies zeigt, daß das Büchlein im gesamten indischen Raum verbreitet sein konnte und seine Geschichten somit prinzipiell, das heißt unter Berücksichtigung notwendiger sprachlicher Transponierung, Eingang in die auch mündlich tradierte Überlieferung des indischen Subkontinents finden konnten. Diese Tatsache macht das Büchlein zu einem der wichtigsten Vehikel der Tradierung humoristischer Kurzprosa in diesem geographischen Bereich.

Nicht unbedingt im Bewußtsein dieser Bedeutung, sondern eher aufgrund seines gefälligen Charakters fand das Büchlein auch früh im deutschen Raum Beachtung. Als Arthur Heyne 1913 einem "schleichenden Leiden"<sup>192</sup> erlag, befand sich die von ihm angefertigte erste deutsche Übersetzung der Schwanksammlung bereits im Druck. Offenbar beim Schreiben des Vorwortes ereilte ihn der Tod; immerhin konnte er noch notieren, daß die wiedergegebenen 60 Erzählungen eine Auswahl aus der 1902 in Lucknow erschienenen Geschichtensammlung "Hikjajet-i-Latif" darstellen. Dem postumen Herausgeber war bewußt, daß Heynes Anmerkungen "hätten leicht noch erheblich vermehrt werden können", insbesondere in komparatistischer Hinsicht. Dennoch äußerte er die Hoffnung, "dass die vorliegende Heynesche Auswahl aus der persischen Schwanksammlung recht viele Leser findet, da sie unter Vermeidung von allem Unschicklichen viel Amüsantes enthält"<sup>193</sup>. Wenige Jahre später legte Georg Leszczyński eine kleine Auswahl "der nicht

<sup>189</sup> Gladwin, Moonshee 1796: ohne Seitenzählung.

<sup>190</sup> Mit gleicher Intention wurde in Wien 1856 von H.A. Barb ein Büchlein namens Zobdat al-hekāyāt "Auslese der Erzählungen" herausgebracht. Dies hatte allerdings keine feststellbare Nachwirkung.

<sup>191</sup> Edwards, E.: A Catalogue of Persian Printed Books in the British Museum. London 1922: 259-162; Arberry, A.J.: Catalogue of the Library of the India Office. 2,6: Persian Books. London 1937: 193 f. Erste englische Übersetzungen Bombay 1887 und 1888.

<sup>192</sup> Heyne 3.

<sup>193</sup> *ibid.* 4.

nur in Persien, sondern auch im ganzen Orient bekannten und beliebten 'Hikayat' oder Hikayat-i Latif (Lustige Geschichten)"<sup>194</sup> vor. Als Quelle für den Großteil der darin enthaltenen Texte (48 von 64) werden parallel und ohne exakte Spezifizierung Gladwins »Persian Moonshee« in der Auflage von 1801, G. Rosens »Narrationes persicae« (1843) und eine Ausgabe der »Ḥekāyāt-e laṭīf« (Bombay 1301/1881) angegeben. Erst Johannes Hertel übersetzte die Sammlung vollständig (nach Rosens Grammatik); er fügte vergleichende Anmerkungen zu den Unterschieden im Repertoire der verschiedenen Fassungen an und ging in der Wissenschaftlichkeit seiner Übersetzung sogar soweit, daß er schlicht anmerken konnte: "Vereinzelte Derbheiten haben wir nicht ausgemerzt"<sup>195</sup> – ein Rarissimum für diese Art von Literatur. Aus den angeführten Übersetzungen schöpfen auch noch neuere populäre Anthologien, so etwa zwei DDR-Publikationen der 80er Jahre<sup>196</sup>.

Hertel, ein ausgewiesener Erzählforscher<sup>197</sup>, war der einzige, der sich der Bedeutung des Bühleins im orientalischen Kontext bewußt war. Als Indologe lag es für ihn nahe, den Druckort als Ursprungsort der Erzählungen anzunehmen. So gab er seiner Übersetzung den Zusatz "aus dem modernen Indien" und bezeichnete es als sicher, daß in den Anekdoten "indisches und außerindisches Gut in bunter Mischung vorliegt"<sup>198</sup>. Diese Feststellung führt am eigentlichen Sachverhalt vorbei, da ein Großteil der Erzählungen der Ḥekāyāt-e laṭīf nicht indischen, sondern zumindest persischen, und hiervon wieder ein erheblicher Teil letztlich arabischen Ursprungs ist. Repertoireunterschiede bedingen, daß sich zu der von Hertel vollständig übersetzten Ausgabe 1801 insgesamt 35 arabische Vorlagen, zu den selektiven Übersetzungen von Heyne (22; alle auch bei Hertel nachgewiesen) und Leszczyński (14) weniger Entsprechungen im arabischen Material finden. Etwa für die Hälfte dieser Entsprechungen haben sich frühere persische Nachweise finden lassen<sup>199</sup>. So kann der Kompilator aus den Werken von Faridad-

<sup>194</sup> Leszczyński 7.

<sup>195</sup> Hertel 12.

<sup>196</sup> Branstner, G.: Die Ochsenwette. Anekdoten nach dem Orientalischen geschrieben. Rostock 1980; Beer, R.: Bestrafte Neugier. Anekdoten und Schwänke aus dem Orient. Ausgewählt aus indischen und persischen Sammlungen des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig/Weimar 1986.

<sup>197</sup> Braun, H.: Hertel, Johannes. In: EM 6 (1990) 916-920.

<sup>198</sup> Hertel 7.

<sup>199</sup> Keine früheren persischen Nachweise für Material Nr. 58, 124, 139, 240, 252, 290, 457, 468, 499, 813, 1010, 1074, 1167, 1170, 1171, 1172, 1243.

din ʿAttār<sup>200</sup>, ʿObeid-e Zākāni<sup>201</sup>, Ğāmi<sup>202</sup> und ʿAli Šafi<sup>203</sup> geschöpft haben. Hinsichtlich der arabischen Werke, die er teilweise direkt genutzt hat, läßt sich mit relativer Sicherheit nur feststellen, daß dazu augenscheinlich die Anekdotensammlungen des Ibn al-Ġawzī gehört haben<sup>204</sup>.

Das Nachleben der »Ĥekāyāt-e laṭif« weist einen außergewöhnlichen Aspekt auf: Immerhin 19 Erzählungen sind in der Sammlung afghanischen Erzählguts des sowjetischen Forschers Konstantin A. Lebedev nachgewiesen<sup>205</sup>. Dies zeigt einmal mehr, wie behutsam man mit einer eventuellen Qualifikation solcher Erzählungen als 'aus mündlicher Überlieferung gesammelt' umzugehen hat. Da Lebedev in seinen frühen Veröffentlichungen keine nachprüfbare Quelle anführt, mußte der Schluß gezogen werden, sein Informant (falls es einen solchen überhaupt gegeben hat) habe zumindest mittelbar aus dem Schwankbuch geschöpft<sup>206</sup>. Abgesehen von diesem massiven Vorkommen sind fünf Erzählungen der »Ĥekāyāt-e laṭif« in der neueren mündlichen Überlieferung des iranischen Raumes nachgewiesen<sup>207</sup>.

Ein weiteres der kleinen Schwankbücher wurde gleichfalls bereits mehrfach erwähnt. Das Büchlein mit Titel »Laṭāʿef-e ʿaġibe va ĥekāyāt-e nādere« ist in zwei Ausgaben in der British Library in London vorhanden. Am Rande und folgend an den Text der (ersten?) Ausgabe Lucknow 1258/1842 steht eine Fassung der »Ĥekāyāt-e laṭif«. Die hier ausgewertete Ausgabe Lucknow 1262/1846 ist separat gedruckt; sie enthält auf 22 Seiten 106 Erzählungen<sup>208</sup>. Die hiervon im arabischen Material belegten 51 Erzählungen sind, auch darauf wurde bereits hingewiesen, zu einem so großen Teil schon in den

<sup>200</sup> Material Nr. 91, 525, 624, 736, 1076.

<sup>201</sup> Material Nr. 649, 1073.

<sup>202</sup> Material Nr. 309, 336, 442, 644, 741, 743, 1065.

<sup>203</sup> Material Nr. 71, 309, 336, 442, 447, 487, 624, 644, 649, 741, 743, 1009.

<sup>204</sup> Material Nr. 91, 139, 336, 442, 447, 649, 736, 743, 813, 1009, 1065. Für Nr. 1167, 1170, 1171, 1172 und 1243 bringt Ibn al-Ġawzī den einzigen arabischen Nachweis.

<sup>205</sup> Semenov/Lebedev; Lebedev = Material Nr. 91, 124, 240, 309, 442, 468, 487, 499, 644, 649, 741, 743, 813, 1010, 1073, 1074, 1076, 1170, 1243.

<sup>206</sup> Erst nach Abschluß des Manuskriptes erkannte ich durch den freundlichen Hinweis von D.N. MacKenzie, Göttingen, daß ein bedeutender Teil von Lebedevs Geschichten über das Zwischenstück einer paschtō-Übersetzung direkt aus dem »Ĥekāyāt-e laṭif« stammt; in diesem Sinn sind alle im vorherigen und folgenden gemachten Hinweise auf das 'afghanische' Erzählgut nach der Sammlung Lebedevs zu relativieren. Ausführlich hierzu s. Marzolph, U.: "Pleasant Stories in an Easy Style". Francis Gladwin's Grammar of the Persian language as an intermediary between classical and popular literature. Vortrag bei der 2<sup>nd</sup> European Conference of Iranian Studies in Bamberg, 30.9.-4.10.1991 (erweiterte Fassung im Druck in den Kongressakten).

<sup>207</sup> Material Nr. 139, 447, 487, 1010, 1243.

<sup>208</sup> Ellis 355; Arberry 265. Weitere Ausgabe: Fathgadah 1870.

»Laṭāʿef at-ṭavāʿef« des ʿAlī Ṣafī vorhanden, daß das Schwankbuch auf weite Strecken wie ein direktes Exzerpt hieraus anmutet. Zusätzlich zu diesen Parallelen findet sich dort auch bereits eine ganze Reihe weiterer Erzählungen des Schwankbuches, die nicht im arabischen Material vertreten sind<sup>209</sup>. Auch hier dient das Schwankbuch als Relaisstation humoristischer Stoffe aus arabischen Quellen, die in diesem Fall allerdings schon von früheren Werken in den persischen Kontext übertragen waren.

Für die neuere mündliche Überlieferung des iranischen Raumes ist die Lage nicht ganz so desolat wie für das Arabische. Immerhin gibt es mit den durch Christensen aufgenommenen Texten ein relativ frühes Dokument, das – mit Einschränkungen – Rückschlüsse auf die mündliche Überlieferung erlaubt. Es ist allerdings notwendig, daß man sich die Entstehung der Sammlung vergegenwärtigt, um deren Relevanz realistisch einschätzen zu können. Der Erzähler war wie erwähnt Christensens persischer Konversationslehrer. Als gebildeter Mensch – Christensen erwähnt eine theologische Ausbildung in Mašhad – hatte er grundsätzlich Zugang zur persischen Literatur, seien es die klassischen Werke oder die modernen Anekdotensammlungen. Dennoch muß seine persönliche Aussage, er habe die Geschichten "par voie orale" gesammelt, nicht unbedingt angezweifelt werden: "Pendant ses longs voyages en caravane, il les avait entendu raconter par ces compagnons"<sup>210</sup>. Das Wechselspiel zwischen einer schriftlichen und mündlichen Tradierung von Erzählstoffen ist gerade für die humoristische Kurzprosa von besonderer Bedeutung. Um sich eines kurzen und prägnanten Textes zu erinnern, sei er erzählt oder vorgelesen, und ihn bei passender Gelegenheit mündlich zu reproduzieren, bedarf es erheblich weniger Konzentrationsfähigkeit, als wenn es sich etwa um kompliziert strukturierte Märchen handelte. Und selbst solche gehörten zum Repertoire des Erzählers, wenn er auch den Produkten populärer Phantasie reserviert gegenüber stand; das beweist ein erhebliches Erinnerungsvermögen, welches im Bereich der humoristischen Kurzprosa produktiv eingesetzt werden konnte. Auf die enge Verknüpfung des Repertoires mit schriftlichen Quellen braucht hier nicht im einzelnen eingegangen zu werden; sie ist in den ausführlichen komparatistischen Anmerkungen Christensens zu seiner Ausgabe aufgezeigt. Insofern verwundert es nicht, daß

<sup>209</sup> 1846 Laṭāʿef-e ʿağībe 4, 12 = 1532 LaṭāʿefṢafī 207/-6 (8,5,10); 5, 16 = 327/-4 (10,9,16); 9, 39 = 389/12 (13,3,3); 12, 58 = 193/-5 (8,1,4); 14, 64 = 295/8 (10,1,8); 14, 71 = 299/11 (10,2,3); 21, 100 = 395/-9 (13,5,3).

<sup>210</sup> Christensen, Contes 5.

sich im Repertoire auch manche arabische Stoffe finden<sup>211</sup>. Daß es letztlich doch relativ wenige sind, beruht unter anderem auch auf einer gewissen Selektion des Erzählers sowie des Sammlers. Henri Massé, der einige Jahre nach Christensen Texte von demselben Informanten niederschrieb, bemerkte hierzu: "Le sayyed, avec une bonhomie et une placidité imperturbables, m'a conté des anecdotes si grossières que j'ai renoncé à les publier. Comme j'avais demandé quelque récit d'un tour moins vif, je m'attirai un jour cette riposte pleine de superbe: 'Décidément, je vois que tout cela est trop fort pour vous!'"<sup>212</sup> Da ein nicht zu unterschätzender Teil der arabischen humoristischen Kurzprosa in für das zeitgenössische Empfinden unbefangener Weise mit Sexualität umgeht, dürfte durch ein solches Vorgehen des Sammlers vieles der Dokumentation entgangen sein.

Neben weiteren vereinzeltten Funden in den diversen publizierten Sammlungen persischen Erzählguts<sup>213</sup> bietet insbesondere das Material des von Abolqāsem Anḡavi begründeten "Markaz-e farhang-e mardom"/"Zentrum für Folklore" Möglichkeiten, das Nachwirken arabischer humoristischer Erzählungen in der populären persischen Überlieferung des 20. Jh.s einzuschätzen<sup>214</sup>. Unter den etwa zwei Millionen Texten, die im Laufe der Jahrzehnte zusammengetragen wurden, befinden sich tausende humoristischer Erzählungen. Aus dem Archiv sind bisher neben Material aus anderen Themenbereichen zwei Bände mit kurzen Erzählungen publiziert, die in Zusammenhang mit Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten stehen; sie enthalten sechs Erzählungen, die sich auf arabische Quellen zurückführen lassen<sup>215</sup>. Auch diese Texte dürfen nur mit Einschränkung als repräsentativ für die mündliche Überlieferung gelten. Sie sind in der Regel vom Erzähler oder – sofern dieser illiterat war – von einer anderen Person nach Diktat aufgeschrieben und dem Archiv in schriftlicher Form zugesandt worden. Eine bewußte oder unbewußte Manipulation der Erinnerung durch Kontaktnahme zu schriftlichen Quellen liegt bei einer solchen Methode außerhalb der konkreten Einflußnahme des Sammlers; anders gesagt: Es kann – ohne damit grundsätzliches Mißtrauen zementieren zu wollen – keinerlei Garantie für eine mündliche Herkunft der Texte übernommen werden.

<sup>211</sup> Material Nr. 251, 485, 487, 1079, 1227, 1232, 1238.

<sup>212</sup> Massé 72.

<sup>213</sup> Siehe Register: Marzolph, Typologie.

<sup>214</sup> Zu Zielsetzung und Arbeitsweise des Archivs siehe das Vorwort von A. Anḡavi bei Homāyuni, Š.: Farhang-e mardom-e Sarvestān (Die Folklore Sarvestāns). Teheran 1349/1970, 1-20.

<sup>215</sup> Anḡavi; Vakiliyān = Material Nr. 87, 139, 305, 957, 1185, 1243.

Daß auch für das persische Schwankgut des 20. Jh.s, möglicherweise über das Zwischenstück der mittelalterlichen arabischen Literatur, Verbindungen zur europäischen Überlieferung bestehen mögen, demonstriert das Beispiel eines Erzähltyps, der besonders reich im Friesischen belegt ist. Jurjen van der Kooi hat ihn daher als Ökotyp in seinem friesischen Typenkatalog angeführt<sup>216</sup>. Aber auch sonst ist der Erzähltyp im mittleren und nördlichen Europa gut dokumentiert<sup>217</sup>. Zwei persische Texte sind aus den Materialien des "Markaz-e farhang-e 'ämme" zur Illustration der Redewendung "Agar qori koni, fori koni, ke bāyadat ḥord", "Ob du nun quakst oder quiekst – gegessen werden mußt du doch" publiziert worden<sup>218</sup>. Der kürzere von ihnen hat folgenden Wortlaut:

Ein Mann kaufte einmal etwas Fleisch und ging zum Bach, um das Fleisch zu waschen. Aus Versehen fiel das Fleisch ins Wasser, und das Wasser trug es fort. Der Mann suchte einige Zeit nach dem Fleisch, fand es aber nicht. Zufällig fing er einen Frosch. Aus lauter Hunger steckte er den Frosch in den Mund und biß darauf. Als der Frosch quakte (goft: korkor), sagte der Mann: "Ob du nun quakst oder quiekst (če kori koni če pori) – ich habe Geld bezahlt, darum muß ich dich essen." Und so aß er ihn auf.

Inwieweit der Text auf älteren, eventuell auch nicht persischen Vorbildern beruht, läßt sich nicht entscheiden. In einem solchen Fall, in dem nur jüngere Belege aus unterschiedlichen Regionen vorliegen, kann auch eine direkte gegenseitige Abhängigkeit oder Beeinflussung nicht völlig ausgeschlossen werden. Daß allerdings die persischen Varianten direkt auf europäischen Vorbildern beruhen sollten, ist unwahrscheinlich, wenngleich nicht unmöglich. Dagegen spricht zumindest die Tatsache, daß die zwei Belege aus weit voneinander entfernten Gegenden Irans stammen.

<sup>216</sup> van der Kooi, 1339 F\*: Kikker als Haring opgegeten.

<sup>217</sup> Ergänzungen zu van der Kooi aus dem Archiv der EM: Cornelissen, J.: *Niederländische Volkshumor op stad en dorf, land en volk* 1. Antwerpen o.J.: 278; Fischer, H.W.: *Lachende Heimat*. Berlin 1933: 221 (Berlin/Darmstadt 1955: 171); Haas, A.: *Volkstümliches aus der Tierwelt*. 3: *Der Hering*. In: *Blätter für Pommersche Volkskunde* 8 (1900) 38-44: 42; Jegerlehner, J.: *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel 1913: 19, 22; Sébillot, P.: *Littérature orale de l'Auvergne*. Paris 1968: 308.

<sup>218</sup> Vakiliyān 38 und 40. Die erste, etwas ausführlichere Variante von 1351/1972 stammt von dem 40jährigen Arbeiter (kärmand) Mehdi Šokr-riz aus Eštābhānāt in der Provinz Fārs. Die zweite, kürzere Variante ist erzählt von 'Ammār Kāzaruni, 50 Jahre, einem pensionierten Soldaten aus Eḥteyār-ābād in der Provinz Kermān; sie ist mit 1354/1975 datiert.

In den vorangegangenen Abschnitten zur Tradierung arabischer Witze durch die persischen Schwankbücher des 19. Jhs bis in die zeitgenössische (mündliche) Überlieferung sind bewußt kaum weitere Erzählungen, die ohne Parallelen im arabischen Material sind, besprochen worden. Mit zunehmender zeitlicher und geographischer Entfernung von den mittelalterlichen Quellen muß die Frage eines eventuellen Zusammenhangs immer kritischer beurteilt werden. Es könnte zwar eine Vielzahl von international verbreiteten Erzählungen angeführt werden; diese hätten aber kaum Aussagekraft zum Thema der Nachwirkung arabischer Stoffe. Andere Ursprünge spielen zunehmend eine Rolle, so in jüngerer Zeit – zumindest bis vor der Iranischen Revolution 1979 – besonders Sammlungen europäischen Ursprungs<sup>219</sup>. Der Strom der Überlieferung ursprünglich arabischer Inhalte wird zwangsläufig immer dünner, vermischt sich mit Strömen anderer Herkunft und wird Teil eines neuen Ganzen. Zudem läßt gerade die Entwicklung der letzten Jahre, in denen auch im Publikationswesen konservative Kräfte das traditionelle Element wieder stärker betonen und sich nicht zuletzt auch gegen eine literarische Verwestlichung zur Wehr setzen, vermuten, daß dem arabischen Element in der persischen humoristischen Kurzprosa wieder eine größere Bedeutung zukommen könnte. Immerhin darf nicht vergessen werden, daß viele klassische Werke der persischen Literatur in ungebrochener Tradition seit ihrem Entstehen bis heute wesentlicher Bestandteil persischer Kultur sind und damit potentiell die in ihnen enthaltenen arabischen Witze an die jeweils zeitgenössische Überlieferung abgeben konnten. Ein zweiter Faktor, der im Zusammenhang der arabischen Überlieferung ausführlicher besprochen wurde, ist derjenige der Kristallisationsfiguren: Mit Mollā Naṣraddin und Bohlul, deren jeweiliges Repertoire erhebliche Anteile arabischen Ursprungs aufweist, besitzt die persische Überlieferung zwei kraftvolle Motoren der Tradierung ursprünglich arabischer humoristischer Kurzprosa, deren Ausstrahlungskraft auch über den persischen Raum hinaus reicht<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> Z.B.: Soheili, M.: Hošmazegihā (Späßige Erzählungen) 1-2. Teheran <sup>8</sup>1354/1956.

<sup>220</sup> s. Marzolph, Nasreddiniana und Buhūl 1983 und 1987 sowie EM 6 (1990) 1127-1151.

## Arabische Witze an der Peripherie des islamischen Kulturkreises

Der »Motif-Index« von Stith Thompson verzeichnet unter Mot. J 1603: *Eyes treated for the stomach ache* eine Erzählung, die nach dem ersten Anschein der angeführten Belege<sup>1</sup> im arabischen und indischen Raum verbreitet ist. Geht man diesen Belegen genauer nach, so ergibt sich das wesentlich differenziertere Bild einer Erzählung, deren Überlieferungsweg beispielhaft für die auf arabischen Quellen beruhende humoristische Kurzprosa des indischen Subkontinents ist.

Der erste Verweis auf den der arabischen Erzählsammlung »Kalīla wa-Dimna« gewidmeten Band der Bibliographie von Victor Chauvin ergibt zunächst, daß die Erzählung sich nicht in der arabischen Fassung des Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (gest. 139/756) findet, sondern erst in der von Ḥosein Vāʿeẓ Kāšefi im 15. Jh. angefertigten schwülstigen persischen Prosaversion »Anvār-e Soheili« (Kap. 8, 5). Chauvin stützt sich für diese Angabe auf Theodor Benfey's Einleitung zu dessen »Pañcatantra«-Übersetzung<sup>2</sup>. In dem entsprechenden Kapitel des persischen Werkes finden sich nach Benfey insgesamt sieben eingeschobene Geschichten, die in dieser Form nicht in den früheren Fassungen von »Kalīla wa-Dimna« vertreten sind, darunter so weitverbreitete Erzählungen wie die von den Kranichen des Ibykus (AaTh 960 A) oder die vom Wolf, der darum bittet, die an ihn gerichtete Ermahnung kurz zu halten: Er sieht gerade einige Schafe, die er reißen will. Sie ist zuerst in »Muḥāḍarāt al-udabāʾ<sup>3</sup>« von ar-Rāḡib al-İṣfahānī nachgewiesen und hat vor allem in der okzidentalen mittelalterlichen Exempelliteratur seit dem 13. Jh. Verbreitung erfahren<sup>3</sup>.

Der zweite Beleg von Thompson verweist auf den indischen Motivindex<sup>4</sup>, der seinerseits zwei Nachweise anführt: Mit dem Regionalvermerk 'Himalaya' eine russische Publikation indischer Märchen von 1876<sup>5</sup>, sowie mit der Herkunftsangabe 'Ganges' einen Band des Anfang des 20. Jh.s publizierten

---

<sup>1</sup> Chauvin 2/124, 121; Thompson/Balys.

<sup>2</sup> Benfey, T.: *Pantschatantra* 1. Leipzig 1859: 574, § 222. Text z.B. in *Anwār-i-Suhayli or The Lights of Canopus. The Persian Version of the Fables of Bīdpáy by Husayn b. 'Alī al-Wāiz al-Kāshifī*. ed. H.S. Jarrett. Cawnpore 1880: 446/9.

<sup>3</sup> Material Nr. 1043.

<sup>4</sup> Thompson/Balys J 1603.

<sup>5</sup> Originalausgabe zitiert als *Minaevim* [!], I.P.: *Indejskia Skazki i Legendi*. St. Petersburg 1876: 29, 13.

linguistischen »Survey« von G.A. Grierson<sup>6</sup>. Diese beiden Texte belegen nach den Kriterien des Motivkataloges die indische Verbreitung der Erzählung. Über den ersten Text, der auch in einer Neuauflage von 1966 vorliegt<sup>7</sup>, kann nicht viel mehr gesagt werden, als daß er vom Sammler I.P. Minaev 1875 im Himalaya-Distrikt Kumaon (heute im nördlichen Teil des Bundesstaates Uttar Pradesh) aufgezeichnet wurde. Weder zur Person des Erzählers noch zum Umfeld der Aufzeichnung sind Einzelheiten bekannt. Aufschlußreicher ist der bei Grierson angeführte Text. Er steht als Beispiel in dem Band des Surveys, der sich den westlichen Sprachen der indo-arischen Gruppe widmet, im Unterkapitel 'Hindöstānī in Gujarat'. Die in persischer Schrift, Umschrift, wörtlicher und freier Übersetzung angeführte Erzählung ist nach den Worten Griersons "much more Persianised than the preceding specimen, the writer of it signing himself as a Qāḏī"<sup>8</sup>. Es handelt es sich also eindeutig um einen in schriftlicher Form eingesandten Beleg, dem keinerlei Beweiskraft für eine eventuell existierende mündliche Überlieferung zukommt; zum anderen ist der Verfasser des Textes als Qāḏī ein gebildeter Muslim mit Zugang zumindest zu persischen, vermutlich auch zu arabischen literarischen Quellen. Dieser 'indische' Beleg für die Erzählung muß also spezifiziert werden als in schriftlicher Form aus dem nordwestlichen muslimischen Teil des indischen Subkontinents stammend.

Vor der Einführung neuer Quellen in die Diskussion zur Verbreitung der Erzählung muß noch auf eine Unachtsamkeit Thompsons hingewiesen werden, aus der die Anführung identischer Belege unter weit auseinanderliegenden Motivnummern resultierte. In der Rubrik X 300–X 499: *Humor dealing with professions* führt Thompson unter Mot. X 372.3 wiederum mit Verweis auf den indischen Motivindex eine Erzählung an, die der Inhaltsangabe nach zunächst nicht unbedingt als dieselbe erscheint wie die bisher besprochene: *Eyedrops prescribed for stomach ache so that patient can see what he eats*. Der indische Motivindex verweist als Belege hierfür auf die »Indischen Märchen« von Johannes Hertel (Herkunft: 'India')<sup>9</sup> sowie auf den bereits unter J 1603 angeführten Text aus Grierson. Bei Hertel lautet die Erzählung wie folgt:

<sup>6</sup> Grierson, G.A.: Linguistic Survey of India. 9: Indo-Aryan Family. Central Group. 1: Specimens of Western Hindī and Pañjābī. Calcutta 1916: 176-178, 18.

<sup>7</sup> Indijskie skazki i legendy sobrannye v Kamaone v 1875 godu I.P. Minaevym. ed. E.M. Medvedev. Moskau 1966: 49, 13.

<sup>8</sup> Grierson 176.

<sup>9</sup> Hertel, J.: Indische Märchen. Jena 1919: 343.

Ein Mann kam zu einem Arzte, und da ihn Leibschmerzen peinigten, warf er sich zu Boden und wälzte sich umher, jammerte in seiner Schwäche und bat um ein Heilmittel. Der Arzt fragte die Begleiter des Kranken: »Was hat er denn heute gegessen?« Sie sagten: »Heiße Brotschnitten.« Der Arzt gab [seinen Dienern] die Weisung: »Reicht mir ein Mittel, welches die Sehkraft stärkt! Ich will es diesem Kranken in die Augen träufeln!«

Da schrie der Mann: »Ach, Doktor! Das ist doch kein Anlaß zu Spaß und Scherz! Ich habe Leibschmerzen, daß ich laut aufschreien muß, und du weist mir eine Medizin für die Augen an! Was hat denn ein Augenwasser mit Leibscheiden zu tun?«

Der Arzt erwiderte ihm: »Ich will dir die Sehkraft schärfen, damit du Schwarz und Weiß unterscheiden lernst und nicht wieder heißes Brot verzehrst.

Darum ist es wichtiger, dir die Augen zu kurieren, als den Bauch.«<sup>10</sup>

Als Quelle für die im Kapitel 'Literatur der Volkssprachen. Urdu' stehende Erzählung führt Hertel das 1803 geschriebene »Ĥerad afrōz« von Aḥmad Moulavi Ḥāfeẓaddin an. Bei diesem Werk handelt es sich um die Urdu-Übersetzung von »<sup>c</sup>Eyār-e dāneš«, der 996/1588 von Abū l-Faẓl b. Mubārak, dem Historiker und Minister des Moghul-Herrschers Akbar, verfaßten vereinfachten Prosaversion von »Anvār-e Soheili«. Hiermit schließt sich eine Lücke: Der Urdu-Text bildet das Verbindungsglied zwischen einer älteren persischen und einer jüngeren nordwestindischen Überlieferung. Die Frage nach der eigentlichen Herkunft der Erzählung ist damit allerdings noch nicht gelöst; sie ergibt sich erst aus der Berücksichtigung neuer Belege.

Hosein Vā<sup>c</sup>eẓ Kāšefi, der Verfasser von »Anvār-e Soheili« hat – wie eingangs erwähnt – bei der Umarbeitung seiner Vorlage, der auf dem arabischen Text des Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> basierenden persischen Prosafassung »Kalile va Dimne« des Abū l-Ma<sup>c</sup>ālī Naṣrallāh Monši (verfaßt 538-9/1143-4), mehrere Geschichten neu eingefügt, die zum Teil aus arabischen Quellen geschöpft oder über solche vermittelt sind. Die Anekdote vom Kranken, der verbranntes Brot gegessen hat, findet sich in arabischen Werken des 10.-12.Jh.s mit entsprechendem Wortlaut, so daß eine eindeutige Entscheidung darüber, welcher Text Kāšefi als Vorlage gedient haben könnte, nicht zu treffen ist. Der älteste Text steht im »Naṭr ad-durr« von al-Ābī:

Ein Mann kam zu einem Arzt und klagte über Bauchschmerzen. Der Arzt fragte: "Was hast du gegessen?" Der Mann antwortete: "Verbranntes Brot." Da verlangte der Arzt nach Puder, um ihm (zur Verhütung vor Augenkrankheiten) die Augenränder damit zu bestreichen. Der Mann sagte: "Ich habe doch Schmerzen im Bauch." Der Arzt erwiderte: "Ich weiß; aber ich bestreiche deine Augenränder, damit du (in Zukunft) verbranntes Brot erkennst und es nicht noch einmal ißt!"<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Zitiert nach Hertel, J.: Indische Märchen. Düsseldorf/Köln 1953: 352, 87.

<sup>11</sup> 1030 Naṭr 7/248, 22.

Auf diesem Text beruht zunächst als direkte Übersetzung die syrische Fassung in den »Ergötzlichen Erzählungen« des Bar Hebräus<sup>12</sup> sowie im arabischen Raum die Fassung in »Aḥbār al-Adkiyā<sup>3</sup>«<sup>13</sup> des Ibn al-Ġawzī. Die in der Edition von »Naṭr ad-durr« erwähnte Parallele in »Rauḍ al-aḥyār«, dem sich als Auswahl aus dem »Rabīʿ al-abrār« von az-Zamaḥṣarī ausgeben- den Werk des Muḥyiddīn b. al-Ḥaṭīb (al-)Qasim b. Yaʿqūb (gest. 940/1533), läßt vermuten, daß sich der Text möglicherweise auch dort findet<sup>14</sup>. Dies wird hier bewußt vorsichtig formuliert, da sich keineswegs alle Erzählungen eines sogenannten »Muntaḥab« in dem vorgeblich exzerpierten Originalwerk finden müssen.

Die zeitliche Priorität der arabischen Belege steht somit außer Zweifel. Auch ein plausibler Weg, wie die Anekdote über das persische »Anvār-e Soheili« bis in die nordwestindische Überlieferung gekommen sein könnte, wurde aufgezeigt. Bleibt noch zu demonstrieren, daß die Argumentation keineswegs so fragil ist, wie dies anhand eines einzigen Bindegliedes möglicherweise erscheinen könnte. Die persische Literatur, die Kāšefi gleichfalls als Vorlage gedient haben kann, kennt die Anekdote nämlich schon seit dem 13. Jh. Sie steht bereits in dem oben kurz besprochenen letzten Kapitel der großen Anekdotenzyklopädie »Ġavāmeʿ al-ḥekāyāt« des ʿOufī<sup>15</sup>; wie dort angedeutet, schöpft ʿOufī möglicherweise direkt aus »Naṭr ad-durr«<sup>16</sup>. Eventuell steht die Anekdote auch in einer Fassung der »Resāle-ye delgošā« des ʿObeid-e Zakāni<sup>17</sup>. Darüber hinaus wird sie in der Anekdotensammlung des Sohnes von Ḥosein Vāʿeẓ Kāšefi, ʿAli Šafi, angeführt<sup>18</sup>. Hierauf, und nicht auf dem der exklusiven Kunstdliteratur angehörenden »Anvār-e Soheili«, beruhen mit großer Wahrscheinlichkeit die Anführungen in den persischen Schwankbüchern des 19. und 20. Jh.s<sup>19</sup>, die ihrerseits durch ihre Verbreitung vornehmlich im nordwestindischen Raum Ursprung der dort von Minaev und Grierson nachgewiesenen Belege sein könnten.

Eine Trennung der Überlieferungsströme, etwa anhand inhaltlicher Kriterien, ist kaum möglich. Das Handlungsgerüst der Belege ist insofern gleich,

<sup>12</sup> 1286 Bar Hebräus, 360.

<sup>13</sup> 1201 Adkiyā<sup>3</sup> 187/-3 = Ü Rescher 261/-9.

<sup>14</sup> 1030 Naṭr 7/248, 22 zitiert die Ausgabe Būlāq 1279/1862: 172/-6.

<sup>15</sup> 1232 Ġavāmeʿ, 2098.

<sup>16</sup> Siehe oben 102 f.

<sup>17</sup> Scott 331. In dem mir vorliegenden Druck der Resāle-ye delgošā steht die Anekdote nicht.

<sup>18</sup> 1532 Laṭāʿef Šafi 205/3 (8,5,1).

<sup>19</sup> 1801 Ḥekāyāt-e laṭif = Ü Leszczyński 34, 17 = Ü Hertel 36, 19; 1846 Laṭāʿef-e ʿaḡibe 12, 59; 1902 Ḥekāyāt-e laṭif = Ü Heyne 38, 39.

als fast alle Texte 'verbranntes' Brot erwähnen. Einzig der Text aus dem Himalaya spricht von 'schlecht durchgebackenem' Brot<sup>20</sup>. Auch interpretatorisch lassen sich hier keine Folgerungen konstruieren. Die Anekdote steht fast ausschließlich in keinem argumentativen Kontext. Nur die bei Grierson angeführte, von dem Qaḍī aus Gujarat beigesteuerte Variante, stellt die Erzählung in Zusammenhang mit der Geschichte von einer fehlerhaften Eingabe beim Herrscher, der die Dummheit des Bittstellers in seiner Weisheit erkennt und ihm verzeiht: "The moral of this is that in dealing with Government, you should show intelligence and watchfulness, and avoid every kind of carelessness"<sup>21</sup>.

Die jahrhundertelange muslimische Herrschaft auf dem indischen Subkontinent hat auch im Erzählgut deutliche Spuren hinterlassen. Die Wege der Vermittlung arabischer humoristischer Kurzprosa verlaufen dabei hauptsächlich in wenigen klar begrenzten Bahnen: Die persische Literatur ist das wichtigste Bindeglied. Aus ihr schöpfen die neueren persischen Schwanksammlungen, die im übrigen auch Texte der klassischen arabischen Literatur ausschreiben. Aus diesen drei Instanzen kann humoristisches Erzählgut direkt oder mittelbar in die indische Überlieferung eingedrungen sein. Die Tatsache, daß ein solcher Vorgang zwangsläufig meist mit einer Adaptation an den veränderten kulturellen Kontext verbunden ist, kann kaum oft genug betont werden, denn zu häufig haben in der bisherigen Forschung solche adaptierten Texte als Argumente für ein voneinander unabhängiges Entstehen von Erzählungen, für die sogenannte *generatio aequivoca* bzw. die *polygenesis*, herhalten müssen. Dabei zeigt gerade eine streng philologisch orientierte Zusammenstellung aller erreichbaren Varianten immer wieder, daß Texte, die in den wesentlichen Handlungselementen übereinstimmen und sich nur in den Ausprägungen einzelner Elemente, etwa der Handlungsträger oder der Requisiten, unterscheiden, nicht nur weitläufig miteinander verwandt sind, sondern genetisch oft zusammenhängen.

Ein besonders treffendes Beispiel für den Bereich der indischen Überlieferung ist dabei der in der westlichen Forschung als "Maistre Pathelin" bekannte Schwank AaTh 1585: *The Lawyer's Mad Client*<sup>22</sup>: Der Schuldner läßt sich gegen das Versprechen einer Entlohnung die List lehren, daß er

<sup>20</sup> Minaev 49, 13.

<sup>21</sup> Grierson 178.

<sup>22</sup> Zum folgenden siehe Marzolph, U.: Maistre Pathelin im Orient. In: Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift A. Falaturi. ed. U. Tworuschka. Köln (im Druck).

seine Gläubiger dadurch loswerden kann, daß er auf alle Fragen nur mit einem Blöken (Bellen) antwortet; als später sein Berater den ihm versprochenen Lohn einfordert, erhält auch er nur ein Blöken. Diese Erzählung, zuerst im 9. Jh. im »K. al-Ḥayawān« von al-Ġāḥiẓ angeführt, wurde seit dem 12. Jh. mehrfach von den persischen Dichtern aufgegriffen. Der Kernsatz ihrer Pointe – "Und mir auch ein ... [Blöken etc.]" – scheint sich im Persischen bereits früh als sprichwörtliche Redewendung verfestigt zu haben. Aus dieser starken persischen Tradition resultieren unter anderem auch Abstrahlungen in den indischen Raum. Die gedruckten indischen Varianten, von denen zumindest zwei aus dem bis heute stark muslimisch geprägten nordwestindischen Raum stammen, unterscheiden sich nicht wesentlich von den persischen Vorgaben<sup>23</sup>. Bemerkenswert ist hingegen eine bengalische, also ostindische Variante, deren Vorgeschichte aufgrund der personalen Überlieferung bis zum Jahr 1800 zurückverfolgt werden kann<sup>24</sup>. In ihr ist der Protagonist ein armer Brahmane, der sich durch Ausgaben für die hinduistische Begräbniszeremonie seines Vaters völlig verschuldet und sich dann auf Rat des Familienpriesters verrückt stellt. Hier ist also eine ursprünglich fremde Erzählung durch das Personal und die Motivation so perfekt an das indische Umfeld angepaßt, daß man nach dem ersten Augenschein kaum anders kann, als einen autochthonen Ursprung zu vermuten.

Ein ähnliches Beispiel ist weiter oben im Zusammenhang mit den Nachwirkungen der Anekdotensammlung des ʿAlī Ṣafī angeführt worden<sup>25</sup>. Die dort zitierte Sammlung von Telugu-Erzählungen aus dem südlichen Indien enthält zumindest sechs Anekdoten, die sich auf arabische Vorbilder zurückführen lassen. Vermittelt wurden sie offensichtlich zum Teil durch die persischen Schwankbücher<sup>26</sup>, mit denen die Telugu-Sammlung auch weiteres Material gemeinsam hat, so z.B. die Erzählung von dem entflohenen Sklaven, der sich als freien Mann und seinen Herrn als Sklaven ausgibt; er wird entlarvt, indem der Herrscher seinen Herrn und ihn den Kopf hinhalten läßt und dann dem Scharfrichter befiehlt, 'den Sklaven' zu köpfen: Unwillkürlich zuckt der wirkliche Sklave zusammen und offenbart dadurch seine wahre Identität<sup>27</sup>. Bedauerlicherweise führt der Herausgeber keinerlei Nachweis an,

<sup>23</sup> Jetabbhai, G.: *Indian Folklore*. Limbdi 1903: 114-118, 44; Sadhu, S.L.: *Folk Tales from Kashmir*. Bombay/Calcutta/New Delhi 1962: 85-87; Roy Chandhuri, P.C.: *Folk Tales of India*. New Delhi <sup>6</sup>1985, 9.

<sup>24</sup> Oliver, T.E.: *Some Analogues of Maistre Pierre Pathelin*. In: *Journal of American Folklore* 22 (1909) 395-430: 427.

<sup>25</sup> Siehe oben 123 f.

<sup>26</sup> Material Nr. 150, 414, 447, 1167, 1170, 1232.

<sup>27</sup> *Indian Antiquary* 26 (1897) 111, 17; Heyne 10,7; Leszczyński 17,3; Hertel 19, 5.

der Aufschluß über die Herkunft der Textes gäbe. So läßt sich nicht einschätzen, ob und in welchem Maß die angeführten Texte von schriftlichen Vorlagen beeinflußt oder abhängig sein mögen. Der unkritische Standard der Sammlung zeigt sich auch darin, daß die spärlichen Fußnoten eher offenbarend als informativ sind<sup>28</sup>. Selbst unter Berücksichtigung dieser grundsätzlichen Kritik verdient die Sammlung von Subram[an]jah Pantulu jedoch ein gewisses Interesse, denn sie enthält weitere Beispiele für akkulturierte indische Anekdoten arabischen Ursprungs, so die folgende Erzählung:

In the country of Kandahâr, a certain king, Mahâvîra by name, at a great expense, caused a tank to be dug, two palm-trees deep and a *yôjana* wide, and constructed a bank around it. But all the water in it dried up, notwithstanding a heavy rainfall. The king, seeing that no water remained in the tank he had constructed at so great an expense, was sitting on the bank with a grieved heart, when one Eruṇḍa Muni passed that way. The king immediately rose, went and prostrated himself before the sage, seated him, and began to converse with him; when the sage, looking at the sorrowful countenance of the king, asked him the reason for it. To which the king replied: –

"Sir, I had this tank dug at an enormous expense, but not a drop of water remains in it, and this is why I am feeling grieved."

The sage replied: – "Why weep for this? If you mix boiled rice with the blood of a courageous and liberal king, or with the blood from the throat of a revered *yôgî* endowed with all virtuous qualities, and offer it to Durgâ, whose temple is very near the tank, I dare say that the water will never dry, and that the tank will be as full as the ocean."

The king heard these words and thought of the difficulty of getting a king answering the description. Then he thought that the sage himself answered the purpose excellently well, being endowed with all the necessary qualities. So he drew his sword, cut the sage's throat, mingled his blood with boiled rice and made the necessary offering to Durgâ. From that day forwards, the rain stopped in the tank and it was full to the brim.

Those, therefore, that render advice to kings must do so in season, for otherwise they will assuredly come to grief.

Diese Erzählung wird im indischen Motivindex und hiernach in Thomp-sons »Motif-Index« als einziger Beleg angeführt für Mot. K 1673: *Sage's advice followed: he is killed so that sacrifice can be mixed with his blood*. Sie hat ihr Vorbild – möglicherweise durch Vermittlung der im Jahr 1600 vollendeten

<sup>28</sup> Indian Antiquary 26 (1897) 27, 5 wird die Anekdote Material Nr. 414 zu "Sultân Maḥmûd" als Protagonist zitiert. Die Anmerkung dazu lautet: "There have been so many Maḥmûd Shâhs in the Dakhan that it is difficult to say which of them is meant in this story. The probability is it refers to the very notable doings of the Tughlaqs, of whom Sultân Maḥmûd Tughlaq was the last (1394-1413 A.D.)." – Dabei steht im Bereich einer persisch beeinflussten Erzählüberlieferung eindeutig fest, daß nur Solṭân Maḥmud-e Gaznavi (388/998-421/1030) gemeint sein kann, der im populären Erzählgut einen ähnlichen Stellenwert wie der Şafavide Şâh 'Abbâs (986/1588-1038/1629) bei den Persern oder der Kalif Hârûn ar-Rašîd (170/786-193/809) genießt.

Erzählungssammlung »Kathāratnākara« des Jaina-Mönches Hēmavijaya<sup>29</sup> – offensichtlich in einem Text, der mehrfach in arabischen Werken erscheint und nach dem bisherigen Kenntnisstand zuerst im 9. Jh. bei Ibn Qutayba nachgewiesen ist:

Einmal ließ sich (der Laḥmide) al-Mundir b. al-Mundir mit einer Truppe an einem Ort nieder, als ein Mann sagte: "Mögt Ihr nichts Verfluchenswertes tun! Wenn man hier einen Mann opferte – nach welchem Ort würde dann sein Blut von diesem Hügel fließen?" al-Mundir erwiderte: "Bei Gott, du (selbst) sollst geopfert werden, und dann will ich doch sehen, wohin dein Blut fließt!" Darauf sagte einer der Anwesenden: "Manches Wort bliebe besser unausgesprochen! (wörtlich: sagt zu seinem Sprecher: 'Laß mich!'"<sup>30</sup>

Zwar wird in den späteren Varianten teils der in arabischen Quellen bekanntere Bruder al-Mundirs, an-Nu<sup>c</sup>mān b. al-Mundir (592-604)<sup>31</sup>, teils ein anonymen Herrscher der südarabischen Ḥimyariten<sup>32</sup> als Protagonist genannt. Das Handlungsgerüst bleibt aber bestehen. Eine stabilisierende Wirkung dürfte auch hierbei – ähnlich wie im Fall der Pathelin-Erzählung – dem spätestens seit dem 12. Jh. im Arabischen zum Sprichwort gewordenen beschließenden Ausspruch zuzuschreiben sein. Der arabische Text differiert nicht unwesentlich von der indischen Erzählung: Während in dem älteren Text die Neugier des Mannes seine Opferung auslöst und ungesagt bleibt, welchem Zweck sie dienen soll, ist die indische Variante durch die konkrete Empfehlung eines zielgerichteten Opfers eindeutiger motiviert. Dennoch sind zwei der bestimmenden Elemente vergleichbar: Die Hinrichtung als Menschenopfer sowie die Tatsache, daß der Unbedachte seinen eigenen Tod verursacht. Der unterschiedliche Erzählrahmen, in den sich dieses Handlungsgerüst eingebettet findet, ist abhängig von der individuellen Ausformung durch den jeweiligen Erzähler. Wenn dieser aus einem anderen kulturellen Kontext stammt als demjenigen, in dem die Erzählung ursprünglich beheimatet war, so ist es naheliegend, daß er die Erzählung durch eine spezifische Ausprägung einzelner Elemente an sein eigenes Umfeld anpaßt. Dies muß bei unterschiedlich ausgestalteten Varianten inhaltlich entsprechender Erzählungen immer in Betracht gezogen werden. Unterschiedliche Ausgestaltungen eines Erzählmotivs sind solange nicht Indiz für eine separate Entstehung vorliegender Varianten, wie nicht definitiv nachgewiesen ist, daß sie nicht miteinander zusammenhängen können. Solange dieser Nach-

<sup>29</sup> Kathāratnākara. Das Märchenmeer. Eine Sammlung indischer Erzählungen von Hēmavijaya 1-2. Deutsch von J. Hertel. München 1920: 2/25, 114.

<sup>30</sup> Material Nr. 150. Erstbeleg 889 ʿUyūn 1/330/17.

<sup>31</sup> 1023 Baṣāʾir 4/226/-3 = 4/202, 733; 1144 Rabʿ 1/764/4.

<sup>32</sup> 1124 Maḡma<sup>c</sup> 2/57, 1635; 1332 Nihāya 3/32/12.

weis nicht erbracht ist, muß grundsätzlich davon ausgegangen werden, daß die Unterschiede möglicherweise als Resultat akkulturierender Eingriffe entstanden sind; dies ist um so wahrscheinlicher, wenn für verwandte Zusammenhänge mögliche Verbindungen schlüssig aufgezeigt werden können.

Im vorliegenden Fall wird die Diskussion um die möglichen Verbindungen zwischen dem arabischen Text aus dem 9. und dem indischen aus dem 19. Jh. allerdings dadurch weiter kompliziert, daß die Anekdote wahrscheinlich vorislamischen Ursprungs ist. Alle Varianten nennen Protagonisten aus vorislamischer Zeit. Während »<sup>c</sup>Uyūn al-aḥḅār« als früheste Quelle und konkret abhängig davon zwei der späteren Anführungen Personen der Laḥmidendynastie nennen, scheint die Anekdote mit zunehmendem zeitlichen Abstand anonym überliefert worden zu sein. Daß spätestens al-Maydānī im 12. Jh. dann einen ungenannten Herrscher der (südarabischen) Ḥimyariten als Protagonisten anführt, hat seinen Grund wohl darin, daß die Vorstellung bestand, im südarabischen Raum seien in vorislamischer Zeit Menschenopfer praktiziert worden<sup>33</sup>. Die Distanz vom 6. Jh., der Lebenszeit des frühesten genannten Protagonisten, bis zur ersten nachweisbaren Aufzeichnung im 9. Jh. wird die Anekdote mit ziemlicher Sicherheit – wenn sie nicht erst zu dem späteren Zeitpunkt geprägt wurde – in mündlicher Überlieferung überbrückt haben. Eine persische Literatur, die das Ereignis hätte erwähnen können, existierte in dieser Zeit kaum; ihre Tradition war durch die mit dem Islam zusammenhängenden Ereignisse unterbrochen, und ihre Neuformierung hatte gerade erst begonnen. Eine arabische Literatur bestand im 6. Jh. noch nicht; deren Beginn liegt erst im 8./9. Jh., und das Buch des Ibn Qutayba stellt eines ihrer frühesten Zeugnisse dar. Obwohl somit die Möglichkeit, die Anekdote könne bereits in einem früheren persischen Werk angeführt sein, mit großer Wahrscheinlichkeit ausscheidet, muß doch festgehalten werden, daß sie unter Umständen persischen Ursprungs ist. Ibn Qutayba war persischer Abstammung und hatte mit Sicherheit Zugang zur persischen mündlichen Überlieferung.

Die vorliegenden Typen- und Motivkataloge zum Bereich der indischen Erzählüberlieferung<sup>34</sup> verzeichnen eine zwar geringe, aber dennoch deutliche

<sup>33</sup> Vgl. Henninger, J.: Das Opfer in der altsüdarabischen Hochkulturen. In: *Anthropos* 37-40 (1942-45) 779-810: 794 f., Anm. 32; id.: Menschenopfer bei den Arabern. *ibid.* 53 (1958) 721-805.

<sup>34</sup> Thompson, S./Roberts, W.E.: *Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon.* Helsinki 1960; Thompson/Balys; Jason, *Indic Oral Tales.* Siehe Register des Materialteils.

Anzahl von Parallelen zum arabischen Korpusmaterial. Zwei wichtige Einschränkungen müssen dabei für die Auswertung indischer humoristischer Kurzprosa im vorliegenden Rahmen gemacht werden. Zum einen wurden keine Sammlungen in den indischen Nationalsprachen berücksichtigt. Zum Vergleich herangezogen wurden ausschließlich in Übersetzung greifbare Sammlungen, hauptsächlich diejenigen, die den Katalogen zugrunde liegen; besonders nationalsprachliche Sammlungen werden sicher darüber hinaus je nach Herkunft und Sprache eine erhebliche Anzahl von Parallelen zum arabischen Material bringen. Zum anderen wurde in keiner Weise der Versuch unternommen, die Überlieferung im Bereich der indischen humoristischen Kurzprosa als Ganzes zu erfassen. Schwerpunkt der Untersuchung ist ja nicht die Charakterisierung einzelner nationalsprachlicher Korpora, sondern primär das Nachleben der arabischen mittelalterlichen Quellen. Die wesentlichen Züge dieser Aufgabenstellung lassen sich anhand der ausgewerteten Sammlungen skizzieren, und auch eine erweiterte Materialbasis wird sie höchstens im Hinblick auf einzelne Werke oder Autoren weiter differenzieren können, kaum aber grundlegend Neues hinzufügen.

Wie sehr manche humoristische Erzählungen arabischen Ursprungs bis heute in der indischen Überlieferung verwurzelt sind, zeigen die beiden populären Büchlein über Birbal, den Weisen Narren am Hofe des Mogul-Herrschers Akbar (963/1556-1014/1605)<sup>35</sup>. Als Verfasserin zeichnet Eunice de Souza, "lecturer in English literature at St. Xavier's College, Bombay"<sup>36</sup>. Die dünnen Büchlein kosteten (Ende 1987) 8 bzw. 10 indische Rupien. Zur Verbreitung sagt der Umschlagtext des zweiten Bändchens (Nachdruck 1980): "More than ten thousand copies of All About Birbal, the author's first book about Birbal, have sold in English, and six thousand in Kannada and Telugu." Etwas über 16000 Exemplare scheint zunächst viel, wirkt aber dennoch relativ gering im Vergleich zur Anzahl der potentiellen Rezipienten in einem so bevölkerungsreichen Land wie Indien; dabei muß wiederum bedacht werden, daß die tatsächliche Zahl derjenigen, die durch eine solche Verkaufszahl erreicht werden, in Anbetracht des vorherrschenden Analphabetentums und der hiermit zusammenhängenden Verbreitung des Vorlesens beträchtlich größer sein dürfte. Besonders bemerkenswert ist darüber hinaus die Tatsache, daß die Büchlein in zumindest zwei der Regionalsprachen des süd- und zentralindischen Raumes übersetzt wurden. Damit erhalten die Erzählstoffe mehr noch als durch das Medium des Englischen, das einen gewissen Grad

<sup>35</sup> de Souza, E.: All About Birbal [= 1]. Bombay 1969 (und öfter); ead.: More About Birbal [= 2]. Bombay 1973 (und öfter).

<sup>36</sup> Rückwärtiger Umschlag beider Büchlein.

von Bildung voraussetzt, die Möglichkeit, in die populäre Überlieferung einzugehen. Auf eine vergleichbare Weise könnte auch das von Subram[an]jah Pantulu aus dem Telugu-Gebiet vorgestellte Erzählgut entstanden sein.

Über die Quellen der von ihr angeführten Erzählungen macht die Autorin keinerlei Angaben. Insofern muß wieder einmal grundsätzlich offen bleiben, ob schwerpunktmäßig aus einer anonymen mündlichen oder eher einer schriftlich dominierten Überlieferung geschöpft wird. Sicher ist, daß Birbal zu den populären Weisen Narren Indiens zählt: Die Büchlein begründen keine völlig neue Tradition, sondern bauen auf einer bereits existierenden volkstümlichen Sichtweise auf. Fraglich erscheint, ob die von de Souza angeführten Geschichten im Einzelfall bereits vor ihrer Publikation mündlich kursierten; offensichtlich sind sie zumindest stilistisch bearbeitet. Vermutet werden darf, daß die relativ billigen Büchlein einen großen Rezipientenkreis erreichen und somit ihrerseits zur Festigung der populären Sichtweise und Erweiterung des Erzählrepertoires zu Birbal beitragen: Dabei ist es für die Rezipienten unerheblich, aus welchen Quellen die angeführten Erzählungen stammen; die Figur des beliebten Protagonisten sichert ihnen unabhängig von ihrer Herkunft gleichfalls Popularität.

Auch in den beiden Birbal-Büchlein finden sich wieder einmal Spuren der persischen Schwankbücher. Insgesamt vier der Erzählungen, die von de Souza zu Birbal angeführt werden, kennt bereits die durch Hertel übersetzte Ausgabe der »Ḥekāyāt-e laṭif« von 1801; drei von ihnen sind auch in der durch Heyne übersetzten Ausgabe von 1902 noch vertreten<sup>37</sup>. Dies belegt einmal mehr, wie weitreichend die Nachwirkungen dieses Schwankbüchleins sind. Sei es, daß die Autorin direkt aus ihm schöpfte, sei es, daß die in ihm verarbeiteten Stoffe in die mündliche Überlieferung übergegangen sind und von dort geschöpft wurden; in jedem Fall dokumentiert die Übereinstimmung zum wiederholten Mal, daß die persischen Schwankbücher einen zentralen Kanal der Vermittlung humoristischer Inhalte in die rezente indische Überlieferung darstellen<sup>38</sup>.

Insgesamt vier der Erzählungen beider Birbal-Büchlein lassen sich auf frühere arabische Quellen zurückführen<sup>39</sup>. Ein typischer Fall von 'Anekdotenwanderung'<sup>40</sup> liegt vor bei der ersten von ihnen:

<sup>37</sup> Birbal 1/8 = Hertel 27, 11; Heyne 6,2; 2/11 = Hertel 77, 77 (AaTh 925); 2/27 = Hertel 67, 65; Heyne 11, 8; Leszczyński 47, 29; 2/36 = Hertel 18,4; Heyne 44, 48 (Material Nr. 1170).

<sup>38</sup> Zusätzlich zu den bereits angeführten Parallelen zwischen den persischen Schwankbüchern und der indischen Überlieferung siehe noch Material Nr. 139, 340, 499.

<sup>39</sup> Birbal 1/16 = Material Nr. 414; 1/32 = 243; 2/36 = 1170; 61/10 = 10.

<sup>40</sup> Der Terminus ist geprägt durch Moser-Rath, E.: Anekdotenwanderungen in der deutschen Schwankliteratur. In: Volksüberlieferung. Festschrift K. Ranke. Göttingen 1968: 233-247.

Akbar loved to hunt. Sometimes he hunted lions and tigers. Sometimes he hunted deer. His friends and courtiers went with him and they rode through the fields on horses and elephants. The horses' hooves trampled on the grain. When the hunt was over, not a single plant was left growing.

One day the farmers who lived near the palace came to complain to Birbal. "The King," they said, "rides through our fields and ruins our crops. If we have no grain to sell, we will starve." Birbal promised to do what he could to help them.

A few days later Akbar and Birbal rode out to hunt a lion. Two hundred horsemen went with them. They rode for miles but saw nothing. At last Akbar was tired and he sat down with Birbal under a banyan tree to rest.

As they rested in the shade, they heard some birds in the tree. Akbar looked up. He saw two pairs of owls sitting on the branches. "What are they saying to one another, Birbal?" asked the King.

Birbal looked up at the branches. "They are in-laws and they are quarreling," he replied.

"Why are they quarreling?" asked Akbar.

Birbal looked up and listened. After a little while he said. "The boy's father wants the girl's father to fix a day for the wedding. The girl's father has refused. He will not give his daughter away unless he is given twenty-five ruined fields. The boy's father is asking him to have a little patience. In a few months, he says, he will give him not twenty-five fields but thirty."

When he said this, Birbal looked at Akbar to see what he was going to say. "How is this possible?" asked Akbar. "If the boy's father does not own twenty-five fields now how will he give away thirty in a few months?"

Birbal pretended to listen again. "Quite simple, my Lord," he replied. "The boy's father says that the King loves hunting very much. He rides through the fields. He has already damaged many crops. If he does not stop hunting, he will soon ruin many more."

Akbar was very sad when he heard this. "I have not thought of the damage I have been causing, Birbal," he said. "I have only thought about my own pleasure. I shall never go hunting in the fields again."

Die Unterhaltung, die sich hier zwischen Birbal und Akbar abspielt, ist in der einzigen nachgewiesenen weiteren indischen Variante Ende des 19. Jh.s bei Subram[an]jah Pantulu für "Sulţān Maĥmūd" (al-Ġaznavi) und einen seiner Minister belegt<sup>41</sup>. Ihre älteste bekannte Fassung steht Mitte des 10. Jh.s in »Murūġ ad-ġahab« von al-Masʿūdī; dort sind der Sasanidenherrscher Bahrām (273-276) und sein (zarathustrischer) Priester (mūbad) die Träger einer weitläufig geschilderten Handlung<sup>42</sup>. Auch weitere Stationen der Überlieferung, deren wesentliche Stationen René Basset skizziert hat, sind häufig mit einem Wechsel der Personen verbunden und kennzeichnen die Erzählung als eine derjenigen des Korpusmaterials mit der größten Anzahl unterschiedlicher Protagonisten: »Naṣr ad-durr« (11. Jh.) erwähnt einen Beduinen vom Stamm der Banū Asad sowie einen ungenannten Statthalter (ʿāmil) von

<sup>41</sup> Siehen oben 140, Anm. 28.

<sup>42</sup> Nachweise zu der folgenden Darstellung siehe Material Nr. 414.

al-Bandbanğīn<sup>43</sup>; »Rabr<sup>c</sup> al-abrār« (12. Jh.), dessen Variante sich im übrigen durch eine andere Ausgangssituation unterscheidet, erwähnt einen Klugen vor dem auch sonst in der arabischen Überlieferung oft als tyrannisch stigmatisierten Statthalter al-Ḥağğāğ b. Yūsuf (gest. 90/714); in »Maḥzan al-asrār« des persischen Dichters Neẓāmī (gest. 605/1209) wird der Sasanide Ḥosrou Anušīrvān (531-578) als Herrscher angeführt; »al-Mustaṭraf« (15. Jh.) nennt den abbasidischen Kalifen al-Maʿmūn (198/813-218/833); »Ḥayāt al-ḥayawān« (15. Jh.) zitiert nach »Sirāğ al-mulūk« von Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd aṭ-Ṭarṭūšī (gest. ca. 520/1126), der den Omayyaden-Kalifen ʿAbdalmalik b. Marwān (64/684-65/685) – nicht wie Basset meint, al-Maʿmūn – anführt; in einer wahrscheinlich Mitte des 15. Jh.s verfaßten türkischen Version des »Sindbād-Nāme«, »Qırq Vazir« "Vierzig Wesire", spielt die Handlung zwischen Maḥmud-e Ġaznavi und seinem Favoriten Ayāz. Die letztgenannte Version liegt, wie schon Basset anmerkt, der Telugu-Variante zugrunde – vermutlich über ein persisches Zwischenstück, denn Maḥmud-e Ġaznavi und sein Sklave Ayāz zählen spätestens seit der ausführlichen Schilderung in den Werken des Farīdaddīn ʿAṭṭār<sup>44</sup> als eines der großen (mystischen) Liebespaare der persischen Literatur. Fast alle Varianten haben also an die Stelle des kritisierten tyrannischen Herrschers eine Person gesetzt, die nach den jeweiligen kulturellen, das heißt hier konkreter: historischen Vorstellungen am geeignetsten erschien, entsprechende Assoziationen zu wecken. Obwohl eine ganze Reihe stereotyper Paare denkbar wäre, hat der Tyrann nur gelegentlich ein namentlich genanntes Gegenstück. Es ist eher verwunderlich, daß geschickte Autoren eine so treffende Anekdote nicht in Verbindung gebracht haben mit solch 'klassischen' Paaren wie Hārūn ar-Rašīd und Buhlūl oder Timur und Nasreddīn Hoca. Zumindest aber zeigt die Häufigkeit unterschiedlicher Protagonisten eindeutig, daß es sich bei den verschiedenen Varianten nicht um voneinander unabhängige Texte, sondern um verschieden ausgeprägte Einzelglieder eines zusammenhängenden Traditionsstranges handelt.

Als letztes Beispiel für diese Art der kulturellen Adaptation sei eine weitere Birbal-Anekdote angeführt, in welcher der Narr einem zum Tode verurteilten Brahmanen das Leben rettet:

<sup>43</sup> Yāqūt [gest. 626/1228] liest den Schriftzug als al-Bandanīğayn (nach persisch Vandaniḳān?) und versteht darunter einen Ort in al-ʿIrāq: Jacut's Geographisches Wörterbuch 1. ed. F. Wüstenfeld. Leipzig 1924: 745. Das moderne persische Lexikon von Moʿīn (hiernach auch Deḥḥodā, Loğat-Nāme, s.v.) kennt den Ort als Band-e niğīn; er liegt demnach in der Nähe von Kermānšāh, etwa 100 Kilometer nördlich von Bagdad im Grenzgebiet von Iran und Irak (Moʿīn, M.: Farhang-e Moʿīn 5. Teheran 1346/1967: 284).

<sup>44</sup> Ritter 684 (Index s.v. Ayāz).

Once, Akbar was very angry with a poor Brahmin for some small fault and he ordered him to be hanged. Everybody in the court was shocked to hear about the order, it was so cruel. "I can never understand the king," said one of the courtiers. "In some way he is so kind and generous. In others he is so cruel."

Birbal too, was shocked and decided to see Akbar about the matter. But the moment Akbar saw Birbal he said, "I suppose you have come about that Brahmin. But it is no use. You are always trying to tell me what to do. Now if you say anything to me I shall do exactly the opposite."

"But your Majesty," said Birbal, "I did not come to plead for the poor Brahmin's life. I think you are quite right to have him hanged. In fact he deserves an even harsher punishment. Hang him and hang his family as well. Take away all that they possess."

Akbar was shocked listening to Birbal. He had never heard him talk like that before. Then suddenly he remembered what he had said about doing exactly the opposite of anything that Birbal said. He smiled at Birbal and said, "You win again. Tell the guards to let the Brahmin go free."<sup>45</sup>

Bei dieser Erzählung dürfte es sich um eine der Birbal-Anekdoten mit der ältesten nachvollziehbaren Geschichte handeln. Zwar geht eine andere Anekdote bereits auf Valerius Maximus zurück<sup>46</sup>, der angeführte Text ist aber wohl noch früher bekannt<sup>47</sup>. In der antiken Literatur spielt die Handlung zwischen Alexander und seinem namentlich genannten Lehrer Anaximenes. Auf antiken Quellen beruht die Anführung in »al-Bayān wat-tabyīn« des -Ġāḥiẓ, die das älteste Glied der arabischen Tradition darstellt:

Alexander pflegte keine Stadt zu erobern, ohne daß er sie zerstörte und ihre Bewohner tötete, bis er einmal zu einer Stadt kam, in der sein (früherer) Erzieher wohnte. Jener zog zu ihm hinaus, worauf Alexander ihn freundlich empfing und ihm die Ehre erwies. Da sprach er: "O König. Ich bin am ehesten als derjenige zu betrachten, der deinen Ruhm verschönert hat und dir zu all dem, was du begehrtest, verholfen hat. Nun hoffen die Bewohner der Stadt auf dich wegen meiner Stellung bei dir. Ich aber möchte, daß du mich nicht als Fürsprecher zuläßt und mir in allem, was ich für sie erbitte, zuwider handelst." Alexander gab ihm hierfür sein unwiderrufliches Versprechen. Als jener sich nun seiner Sache sicher war, sagte er: "Mein Verlangen ist, daß du die Stadt eroberst, sie zerstörst und ihre Bewohner tötest." Alexander aber erwiderte: "Das ist völlig unmöglich. Ich muß dir unbedingt zuwider handeln."<sup>48</sup>

Die arabischen Belege des Archivmaterials zeigen, daß der Text in ähnlicher Form zumindest bis ins 12. Jh. zitiert wurde. Weitere Nachweise enthält unter Umständen die arabische Weisheitsliteratur, die hier nicht systematisch gesichtet wurde. Wie die Anekdote nach Indien gelangte, muß

<sup>45</sup> Birbal 2/61 f.

<sup>46</sup> Material Nr. 1170.

<sup>47</sup> Stemplinger 12 nennt keine Quelle.

<sup>48</sup> 868 Bayān 2/165/6. Material Nr. 10.

vorerst unklar bleiben, es sind keinerlei Zwischenglieder bekannt. Immerhin beweist eine Anführung in der mittelalterlichen spanischen Exempelliteratur, daß sie genügend Durchsetzungskraft besaß, um – wenngleich in der anderen Richtung – sogar die Grenzen des arabisch-islamischen Kulturkreises zu überschreiten: Der im frühen 15. Jh. verfaßte »Libro de los enxemplos« des Archidiakons von Valderas, Clemente Sánchez de Vercial, zitiert die Anekdote in einer Fassung, die in Anbetracht des anonymen Protagonisten offensichtlich eher aus der späteren arabischen Literatur als aus antiken Quellen entlehnt ist<sup>49</sup>.

Der indische Subkontinent umfaßt nach geographischem Verständnis auch die Länder, die sich nach der Teilung der ehemaligen britischen Kolonie Mitte des 20. Jh.s als selbständige Staaten etablierten. Pakistan als mehrheitlich muslimische Region ist dabei zwangsläufig einem intensiveren muslimischen Einfluß unterworfen als die hinduistisch dominierten Landesteile Indiens. Dies bedeutet unter anderem eine stärkere Abhängigkeit auf dem Gebiet der Literatur. Auch in der mündlichen Überlieferung humoristischer Inhalte sollte sich eine stärkere Prägung durch Inhalte muslimischer, das heißt konkreter: persischer bzw. arabischer Herkunft finden.

Die englische Folkloristin Venetia Newall hat in den vergangenen Jahren drei kleinere Beiträge veröffentlicht, die unter diesem Gesichtspunkt Beachtung verdienen<sup>50</sup>. In ihnen stellt sie das narrative Repertoire eines akademischen Kollegen vor. Dieser, um das Jahr 1930 in Lahore geboren, entstammte einer wohlhabenden Familie und besuchte eine der für die in Indien lebenden Briten unterhaltenen Prestige-Schulen. In den Wirren der Teilung der ehemaligen britischen Kolonie verlor die Familie 1947 ihren Besitz; der Vater war bereits zwei Jahre zuvor verstorben, die Mutter überlebte den Schock der Umsiedlung nur kurz. Bereits im Alter von 16 Jahren verwaist, hatte Hasan neben der Verpflichtung, den Lebensunterhalt für sich und seine jüngere Schwester zu beschaffen, dennoch genügend Kraft, zwei akademische Grade zu erwerben. Er emigrierte 1965 nach Großbritannien, wo er nach weiterer Qualifikation heute Direktor des London Research

<sup>49</sup> Keller J 1289.53; hiernach Mot. J 1289.10.

<sup>50</sup> Newall, Narrative; ead.: The Humour (Obscene) of an Asian Storyteller. In: *Fabula* 31 (1990) 223-226; ead.: The Significance of Narrative in Modern Immigrant Society. The Indian Community in Britain. In: Röhrich, L./Wienker-Piepho, S.: *Storytelling in Contemporary Societies*. Tübingen 1990, 165-172. Der Sammelband enthält 155-161 auch einen weiteren Beitrag zu neueren indischen Witzen: Handoo, J.: *Folk Narrative and Ethnic Identity. The 'sardarji' Joke Cycle*.

Centre for Immigrant Studies und ein führendes Mitglied der islamischen Gemeinschaft ist.

Von den mehr als 60 Erzählungen, die Venetia Newall von diesem Erzähler bis 1985 gesammelt hat, stellt sie nur einige zur Charakterisierung des Repertoires im Volltext vor. Von Interesse sind hier insbesondere drei Geschichten, die die religiösen Autoritäten, mullah und maulvi, verspotten. Dazu zählt eine Variante des im Zusammenhang der persischen Werke ausführlicher diskutierten Erzähltyps AaTh 1834: *Pfarrer mit der feinen Stimme*, der im Orient auf 'Obeid-e Zākāni zurückgeht und über das Schwankbuch »Hekāyat-e laṭif« in die mündliche Überlieferung gedrungen sein kann<sup>51</sup>. Die Überlieferungsgeschichte einer zweiten Erzählung ist insofern vergleichbar, als auch sie eine Parallele in der frühen persischen Literatur aufweist und gleichfalls orientalischer Ausläufer einer in der westlichen Überlieferung häufiger vertretenen Erzählung ist<sup>52</sup>:

"A mullah fell into a well. Several men came with a rope. 'Give us your hands', they called. The mullah refused. A wiser man advised them: 'Don't ask him to give you his hands. Ask him to take your hands!' Whereupon the mullah said '*Bismillah!*' (in the name of the Lord), extended his hands, and they pulled him out".<sup>53</sup>

Im Orient ist diese Erzählung analog nur in dem jüngst neue Popularität erreichenden Roman »Povest' o Chodže Nasreddine« von Leonid Solov'ev angeführt<sup>54</sup>; dort spielt sich die Szene zwischen dem als Kämpfer für soziale Gerechtigkeit gezeichneten Nasreddin und einem ertrinkenden Wucherer ab. Das der Pointe zugrundeliegende Spiel mit den Verben 'Geben' und 'Nehmen' ist aber sicher schon viel älter. Wie alt die naheliegende Assoziation mit einem Geizigen/Gierigen ist, läßt sich nur vermuten; auf jeden Fall erscheint die Vorstellung in aller Kürze schon in der arabischen Literatur des 11. Jh.s. Dort heißt es in dem »K. al-Buḥalāʿ« von al-Ḥaṭīb al-Baġdādī über den stereotyp als geizig charakterisierten Richter Yahyā b. Akṭam (gest. 242/857)<sup>55</sup>:

<sup>51</sup> Siehe oben 87, Anm. 183.

<sup>52</sup> Ausführlich hierzu s. Marzolph, U.: A Macedonian Folktale in the International Context. In: Makedonskij Folklor (im Druck).

<sup>53</sup> Newall, Narrative 101.

<sup>54</sup> Solowjow, L.: Die Schelmenstreiche des Hodscha Nasreddin. Frankfurt am Main 1988: 58 f. und 250 f.

<sup>55</sup> Vakīʿ, Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥayyān: Aḥbār al-quḍāt 2. ed. 'A.M. al-Marāġī. Kairo 1366/1947: 161-167.

Ein Mann bettelte bei Yaḥyā b. Akṭam. Dieser erwiderte ihm: "Was erhoffst du dir von mir? Ich bin Richter; der Richter nimmt, er gibt nicht. Ich bin aus Marw; du weißt um die Armut in Marw. Ich bin von den Tamīm; der Geiz der Tamīm ist sprichwörtlich."<sup>56</sup>

Der Kern der später in Aktion umgesetzten Anekdote ist hier also bereits vorhanden. Die Anekdote selbst ist ähnlich wie die angeführte Ausgestaltung schon Bestandteil der türkischen handschriftlichen Tradition zu Nasreddin Hoca<sup>57</sup> und steht möglicherweise in Verbindung mit einer Erzählung, die sich im 13. Jh. in den »Maqālāt« des Šamsaddin Tabrizi findet. Dort wird der assoziative Kontext gebildet durch einen Grammatiker als Protagonisten, der stereotyp für seine sprachliche Korrektheit, um nicht zu sagen Umständlichkeit bekannt ist:

[Dies ist] ebenso, wie ein Passant zum Grammatiker al-Aʿmaš [emendiert: al-Aʿmā], der in die Scheiße (kuwah; pers. goh) gefallen war, sagte: "Gib deine Hand!" und jener erwiderte: "Ich stelle fest (uʿabbiru), daß du nicht zu meinen Leuten gehörst!" Ein anderer sagte (gleichfalls): "Gib deine Hand!", und er antwortete ebenso. So blieb er bis zum Morgen am Grunde der Kloakengrube und gab niemandem seine Hand, bis ein weiterer kam, der sprach zu ihm: "Abū ʿAmr! Du bist in den Dreck gefallen!" Da rief er: "Nimm meine Hand, denn du gehörst zu meinen Leuten!"<sup>58</sup>

Das Wortspiel ist hier zwar nicht so klar ausgeprägt wie in den späteren Texten; man vermag sich aber vorzustellen, daß aus dem Zusammenspiel mehrerer Elemente (Geben/Nehmen in Kombination mit der Charaktereigenschaft Geiz/Gier sowie der Umsetzung einer statischen Aussage in Aktion und der speziellen Fixierung auf einen als geizig/gierig gezeichneten Berufsstand) die moderne Ausprägung der Anekdote entstanden sein kann. Diese findet sich früh auch in den westlichen Literaturen. Den ältesten Beleg führt eine lateinische Exempelsammlung vom Ende des 13. Jhs an<sup>59</sup>, verfaßt von einem "itinerant preacher who picked up stories eagerly as he moved from place to place"<sup>60</sup>. Ein solcher Wanderpriester kann leicht auch aus dem arabischen Orient stammendes Erzählgut aufgegriffen haben, wie es etwa von

<sup>56</sup> 1071 BuḥalāḥḤaṭīb 183/-4. Die frühere Fassung der Anekdote bei 1030 Naṭr 3/291/-5 läßt den Richter nur sagen: "Wie soll ich dir etwas geben, wo ich doch vier Eigenschaften besitze: Ich bin von den Tamīm, ich stamme aus Basra, ich bin in Marw aufgewachsen, und ich bin Richter."

<sup>57</sup> Wesselski, Nasreddin 75 und 246, 144 führt eine knappe Variante nach Decourdemanche, Sottisier an. Moderne Nachweise zu Nasreddin Hoca bei MacDonald W 153.5.1\* (zu einem Steuereintreiber).

<sup>58</sup> Maqālāt 167 und 252. Übersetzt wird nach der kürzeren arabischen Fassung 252.

<sup>59</sup> Tubach, 5244.

<sup>60</sup> Herbert, J.A.: Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum 3. London 1910 (Nachdruck 1962): 477.

Teilnehmern der Kreuzzüge mitgebracht worden sein konnte. Von diesem Frühbeleg gehen über die italienische Novelle des 16. Jh.s<sup>61</sup> zwei relativ klar zusammenhängende Traditionsstränge aus: Aus der deutschen Schwankliteratur des 17./18. Jh.s<sup>62</sup> schöpft Aloy's Blumauers (1755-1798) Epigramm "Der Geizige"<sup>63</sup>, das in einem deutschen Schullesebuch des 19. Jh.s aufgegriffen wurde<sup>64</sup>. Andererseits scheint die Erzählung besonders in der mündlichen Überlieferung des Balkans bis in die unmittelbare Gegenwart große Popularität erreicht zu haben<sup>65</sup>.

Eine dritte Geschichte aus dem Repertoire des von Venetia Newall porträtierten Erzählers, die im Zusammenhang der komparatistischen Erörterung ergebnisreich ist, entstammt dem Bereich des sexuellen Witzes:

A Maulvi was teaching a girl how to read the Koran and he was quite attracted to her. One day, suddenly, it began to rain and the Maulvi thought that was the opportunity to make love to her, because nobody would come to the mosque. So he locked the door and began to make love to her on the prayer-mat. As they were busy, a man was walking in the street and, seeing the nearby mosque, he went and, to his surprise, found the door bolted from inside. As it was raining hard, he gave a violent knock. The Maulvi shouted from inside: 'There is absolutely no room! By God, I am telling you the truth. Already people are riding each other in the rush!'

Dies ist die bisexuelle und insofern 'entschärft' Variante eines Witzes, den die arabische Literatur schon im 11. Jh. kennt:

Ein Mann suchte einmal ein Haus zu mieten. Er kam zu einer Haustür, klopfte an und fragte: "Habt ihr ein Haus zu vermieten?" Nun befand sich im Haus ein Homosexueller (muḥannaṭ), und auf ihm war ein Mann. Der Homosexuelle rief von unten: "Siehst du uns nicht übereinander liegen wegen der Enge des Raumes? Woher sollen wir denn da ein Haus zu vermieten haben?"<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Rotunda W 153.5.

<sup>62</sup> Belege aus dem Archiv der EM: Gerlach, Eutrapeliarum (1656), 773; Bienenkorb 6 (1771) 118, 155.

<sup>63</sup> Zum Autor siehe Wurzbach, C. von: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich 1. Wien 1856: 436-444; Hofmann-Wellenhof, P. von: Alois Blumauer. Literarhistorische Skizze aus dem Zeitalter der Aufklärung. Wien 1885: hier 44.

<sup>64</sup> Seemann, O.: Deutsches Lesebuch für die unteren und mittleren Classen der Gymnasien, Real- und höhern Bürger-Schulen. Altenburg 1858: 38, 14.

<sup>65</sup> Eschker, W.: Mazedonische Volksmärchen. Düsseldorf/Köln 1972: 245, 55 (nach Cepenkov; wohl Ende 19. Jh.); Stroescu, 5014 (3 Varianten von 1864, 1886-1887, 1911); Parpulova/Dobreva 439; Vülčev 110.

<sup>66</sup> 1030 Naṭr 5/290/7. Material Nr. 858.

Venetia Newalls Informant erwähnte, er habe den Witz "many times from Muslim friends in India, though not in Britain"<sup>67</sup> gehört. Es ist zu vermuten, daß diese ihn aus der persischen Literatur gekannt haben, etwa aus der »Resāle-ye delgošā« von ʿObeid-e Zākāni; dort ist das Szenario bereits in eine Moschee verlegt, als Protagonist fungiert der als Päderast charakterisierte Gelehrte Quṭbaddīn aš-Šīrāzī (gest. 710/1311)<sup>68</sup>.

Wenngleich nur für den letztgenannten Text ein konkretes arabisches Vorbild besteht, ist die Folgerung hinsichtlich der Vermittlungsinstanzen des Erzählrepertoires klar. In allen drei Fällen gehen die Witze auf die persische Literatur zurück, deren prägende Kraft auch für die neuere mündliche Überlieferung des indischen Subkontinents damit ein weiteres Mal unter Beweis gestellt wird. Die Person des Erzählers, von dem diese Texte gesammelt wurden, demonstriert darüber hinaus die außergewöhnliche Mobilität humoristischer Kurzprosa: Ein Text, der Mitte des Jahrhunderts noch in traditionellen muslimischen Kreisen des indischen Subkontinents kursierte, wird wenige Jahrzehnte später nach der Emigration des Erzählers in einer anderen Sprache und im Kontext einer anderen Kultur aufgezeichnet. Die weiteren Rezeptionsmöglichkeiten, die sich im vorliegenden Fall durch die Publikation in einem wissenschaftlichen Fachorgan ergeben, sind zwar relativ eingeschränkt; es bleibt aber zu vermuten, daß der Informant auch andere Möglichkeiten wahrnimmt, seine Witze zu erzählen und somit dazu beiträgt, auf arabischen Vorbildern beruhendes traditionelles Witzgut in die englischsprachige britische Überlieferung einzuspeisen.

Für den indischen Subkontinent steht relativ umfangreiches Vergleichsmaterial zur Verfügung. Dies ermöglicht unter Berücksichtigung historischer Faktoren relativ klare Schlußfolgerungen zu den Vermittlungsinstanzen humoristischer Kurzprosa aus arabischen Quellen. Für die Überlieferungen anderer Völker an der Peripherie des islamischen Einflußbereiches lassen sich aufgrund der dürftigen Materialsituation nicht annähernd so definitive Aussagen treffen. Die folgenden Darstellungen sind in diesem Sinn nur als Marginalien aufzufassen. Keine der angesprochenen regionalen Überlieferungen wurde extensiv nach arabischen Vorbildern im Bereich der humoristischen Kurzprosa durchforstet. Zu jeder Region werden die Spezialisten durch ihren erweiterten Einblick in das zugängliche Material weitere Parallelen beisteuern können. Im folgenden kommt es nicht auf Vollständigkeit, sondern darauf an, skizzenhaft aufzuzeigen, daß das arabische Schwankgut Mittel

<sup>67</sup> Newall, *Humour* 225.

<sup>68</sup> 1371 Laṭāʿef Zākāni 343/8, pers. 200; Christensen, *Remarques* 23.

und Wege besaß, sich bis in die Peripherie des islamischen Einflußbereiches auszubreiten.

Am ehesten lassen sich konkrete Zusammenhänge noch für das iranische Sprachgebiet erschließen. Im Kontext der persischen Überlieferung wurde bereits erwähnt, daß die von Ju. Semenov und Konstantin A. Lebedev publizierten Sammlungen afghanischen Erzählguts eine auffallend große Anzahl von Parallelen zu dem in den persischen Schwankbüchern vertretenen Material enthalten<sup>69</sup>. In den frühen Ausgaben wird keinerlei Quelle der Sammlung angegeben; so liegt bereits dort die Vermutung nahe, daß die Forscher sich die Texte mehr oder weniger direkt aus schriftlichen Vorlagen haben vortragen lassen oder sie, auch das wäre nichts Ungewöhnliches für den Bereich der Erzählforschung, womöglich unter Umgehung eines mündlichen Vortrags direkt von gedruckten Vorlagen übernommen haben. Auf jeden Fall ist die zahlenmäßige Übereinstimmung der veröffentlichten Texte mit Parallelen aus der persischen Schwankliteratur so groß, daß jede Aussage über eine eventuelle Verbreitung der Anekdoten in der mündlichen Überlieferung Afghanistans mit großer Vorsicht zu formulieren ist. Dieser zunächst vorsichtig formulierte Verdacht findet sich nach einer eingehenden Überprüfung der zwei in Paschtō verfaßten Schwankbücher bestätigt, die Lebedev erst im Vorwort der zuletzt veröffentlichten Sammlung<sup>70</sup> als die hauptsächliche Quelle der von ihm angeführten Schwänke und Anekdoten nennt. Die beiden, ähnlich wie »Hekāyat-e laṭif« für Unterrichtszwecke verfaßten Schwankbücher »Ganj-i-Pakhto« und »Hagha Dagha« waren Lebedev als Lehrer für Paschtō am Moskauer Institut für Internationale Beziehungen aus seiner eigenen Unterrichtstätigkeit geläufig; sie enthalten zu einem erheblichen Anteil direkt aus »Hekāyat-e laṭif« übersetzte Geschichten und haben unter diesem Gesichtspunkt nicht das Geringste mit einer eventuell existierenden mündlichen Überlieferung in Paschtō zu tun<sup>71</sup>.

Für das iranische Zentralasien, insbesondere die tadschikische Überlieferung läßt das publiziert vorliegende Material ähnlich enge Verbindungen vermuten. Das Tadschikische ist eine neupersische Sprache, deren Entwicklung bis in die jüngere Vergangenheit eng mit dem in Iran und Afghanistan

<sup>69</sup> Semenov/Lebedev; Lebedev. Material Nr. 91, 124, 240, 257, 309, 442, 468, 487, 499, 644, 649, 741, 743, 813, 982, 1010, 1073, 1074, 1076, 1170, 1232, 1243.

<sup>70</sup> Lebedev, K.A.: *Afganskije skazki i legendy*. Moskau 1972.

<sup>71</sup> Ausführliche Kommentare sowie eine Konkordanzliste zu Lebedevs Sammlungen (Veröffentlichungen von 1955, 1958 und 1972) wurden nach Abschluß des Manuskriptes für die Publikationsfassung meines Bamberger Vortrages zusammengestellt; s. Marzolph, *Pleasant Stories*. Im Materialteil wurden danach noch die relevanten Verweise auf die beiden Paschtō Schwankbücher eingearbeitet.

vorherrschenden neupersischen färsi bzw. dari zusammenhängt. Seit der Eingliederung Tadschikistans in die Sowjetunion wird die tadschikische Sprache mit einem adaptierten kyrillischen Alphabet geschrieben. Transponiert man die moderne Sprache ohne weitere Änderungen in das in Iran und Afghanistan gebräuchliche arabische Alphabet, so sind tadschikische Texte nur minimal erläuterungsbedürftig und für einen gebildeten Leser im wesentlichen verständlich. Dasselbe gilt für persische Texte in arabischer Schrift, die in Tadschikistan bei Kenntnis der Schrift ohne weiteres rezipiert werden können. Die moderne politische Situation repräsentiert also nicht die historisch gewachsenen sprachlichen und kulturellen Einheiten: Tadschikistan war im Laufe seiner Geschichte immer Bestandteil des iranischen Kulturraumes und ist es bis heute geblieben. Die Möglichkeiten einer Rezeption von Erzählgut aus der persischen Literatur mögen zwar durch die heute gebräuchliche Schrift eingeschränkt sein, waren aber zumindest bis vor Einführung der kyrillischen Schrift ungebrochen und sind auch heute noch durch Übersetzungen ganz erheblich. Das untersuchte Material weist zwar nur fünf tadschikische Anekdoten auf, zu denen alte arabische Vorbilder existieren<sup>72</sup>; es läßt aber vermuten, daß der im Druck befindliche zweite Band des tadschikischen Erzählkorpus<sup>73</sup> mit hunderten von Texten zur humoristischen Kurzprosa aus zeitgenössischer mündlicher Überlieferung mit großer Wahrscheinlichkeit viele Übereinstimmungen aufweisen wird.

Als Abstrahlungen der iranischen Tradition sind auch Parallelen zum arabischen Material etwa bei den Turkvölkern der Uzbeken<sup>74</sup> und der Kasachen<sup>75</sup> oder bei den Völkern des Kaukasus<sup>76</sup> aufzufassen. Aus den ver-

<sup>72</sup> Dechoti = Material Nr. 378; Ulug-zade, K./Amonov, R.: Tadžikskie narodnye skazki 2. Taskent 21963: 279 = 447; Levin, I.: Märchen vom Dach der Welt. Überlieferungen der Pamir-Völker. Köln 1986 = 162, 341, 1219, 1236.

<sup>73</sup> Levin, I.: Erzählforschung im Pamirgebiet. In: Volksüberlieferung. Festschrift K. Ranke. ed. F. Harkort/K.C. Peeters/R. Wildhaber. Göttingen 1968, 159-163. Von den geplanten Bänden sind bisher (1990) erschienen: Kullijoti folklori toğik/Svod tadžikskogo folklora. 1: Masalho va afsonaho dar baroi hajvonot/Basni i skazki o životnyh. ed. I. Levin/Ĝ. Rabbiev/M. Javič. Moskau 1981; 3,1: Surudho/Pesni. ed. F. Zehnieva/I. Levin/B. Sermuhammadov. Dušanbe 1981; 4: Zarbulmasalho/Poslovicy. ed. B. Tilavov/F. Murodov/K. Hisomov. Dušanbe 1986.

<sup>74</sup> [Ševerdin, M.I.]: Die Märchenkarawane. Aus dem usbekischen Märchenschatz. Berlin 1960: 153-157 = Material Nr. 440; Laude-Cirtautas, I.: Märchen der Uzbeken. Samarkand, Buchara, Taschkent. Köln 1984: 192, 41 = Nr. 1040; Thalhammer, I.: Von Schakalen und Glatzköpfen. In: Afghanistan Journal 9,4 (1982) 104-108: 106 = Nr. 1236.

<sup>75</sup> Reichl 169, 36 = Material Nr. 90.

<sup>76</sup> Volkov, A.A./Majorov, I.S.: Karakalpakskie narodnye skazki. Nukus 1959: 189, 50 = Material Nr. 337 + 956; Gamsatov, G.G.: Die verwechselten Beine und andere Märchen aus Dagestan. Berlin 21986 = Material Nr. 304, 369, 708, 1170, 1179.

einzelten Belegen läßt sich allerdings kein einheitliches Bild der Überlieferungsströme zusammenstellen. Auch hier besitzt das bereits im Zusammenhang der arabischen Ğuḥā-Anekdoten angesprochene Faktum der Kristallisationsfigur einen zentralen Stellenwert: Nasreddin Hoca, im persischen Sprachraum als Mollā Naşraddin bekannt, ist die zentrale Kristallisationsfigur humoristischer Kurzprosa in den Ländern des islamischen Einflußbereiches. Ausnahmslos jede veröffentlichte Sammlung von Nasreddin-Anekdoten enthält eine große Menge an Material, das sich auf arabische Vorlagen zurückführen läßt<sup>77</sup>. Dies ist aber weniger Ausdruck einer Überlieferung in den jeweiligen Veröffentlichungssprachen, als vielmehr Resultat des Faktums, daß die gedruckten Sammlungen teils als direkte Übersetzungen, teils als Kompilationen früherer Drucke voneinander abhängig sind. Es handelt sich also hauptsächlich um eine schriftliche Überlieferung. Andererseits sind die entsprechenden Drucke so weit verbreitet und werden so viel gekauft und gelesen, daß ihnen eine konkrete und intensive Beeinflussung der mündlichen Überlieferung zukommt. Man darf jedoch nicht so weit gehen, jeden gedruckten Schwank automatisch als Ausdruck einer mündlichen Überlieferung zu interpretieren. Insofern sind im vorliegenden Kontext die gedruckten Sammlungen von Nasreddin-Anekdoten aus den weiteren Sprachen des islamischen Raumes nicht intensiv in die Untersuchung einbezogen worden.

Ein Beispiel literarischer Rezeption der Nasreddin-Gestalt soll dennoch kurz angesprochen werden, da hier eine produktive Umsetzung traditionellen Materials stattfindet, die der Überlieferung humoristischer Erzählungen neue Möglichkeiten erschließt. Gemeint ist der bereits kurz erwähnte Roman von Leonid Solov'ev. Die Verbindung des in russischer Sprache geschriebenen Romans zur zentralasiatischen Volksüberlieferung ergibt sich durch den Lebenslauf des Autors: 1906 im Libanon geboren, siedelte seine Familie zunächst 1909 nach Rußland um, später verbrachte er die Jahre 1920-1931 in Kokand, einer Kleinstadt im sowjetischen Uzbekistan<sup>78</sup>. Hier lernte er die Figur des Nasreddin Hoca und die mit ihm verknüpften Anekdoten kennen, die er später in seinem erfolgreichen Roman umgestaltete. Dessen Handlung, in der Nasreddin einen unerschrockenen und listenreichen Kämpfer für soziale Gerechtigkeit, gegen den tyrannischen Herrscher und seine brutalen

---

<sup>77</sup> Zuletzt siehe etwa Shumanijasow, A./Stein, H.: Der Sündensack. Schwänke, Anekdoten und Witze von Nasridin Afandi aus Usbekistan. Leipzig/Weimar 1991 (übersetzt nach: Latifalar. Toškent 1968).

<sup>78</sup> Kol'cova, I.: Po sledam Nasreddina. Dilogija L. Solov'eva o Chodže Nasreddine. Taškent 1980.

Helfer darstellt, soll hier nicht weiter interessieren<sup>79</sup>. Eingewoben in den Handlungsstrang ist eine Anzahl von Anekdoten, die nur zum geringen Teil dem durch die gedruckten Sammlungen verbreiteten Nasreddin-Repertoire entstammen. Teils verarbeitet Solov'ev weitverbreitete Stoffe<sup>80</sup>, teils schöpft er offensichtlich direkt aus der italienischen Schwankliteratur<sup>81</sup>, teils bringt er auch Witze, die eindeutig auf arabischer Tradition beruhen. So wird einmal geschildert, wie Nasreddin verspricht, das lahme Bein des Wucherers Dschafar zu heilen; Voraussetzung dafür sei, daß keiner der Anwesenden in der Zwischenzeit an einen Affen denken dürfe. Nasreddin schildert dann aber das Bild eines Affen "mit seinem Schwanz, seinem roten Hinterteil, seiner häßlichen Schnauze und seinen gelben Zähnen"<sup>82</sup> so eindringlich, daß sich natürlich alle insgeheim den Affen vorstellen – was ihm später die Rechtfertigung ermöglicht, die versprochene Wunderheilung sei wegen des Fehlverhaltens mißlungen. Das Vorbild dieser Anekdote steht im 9. Jh. im »K. al-Ḥayawān« von al-Ġāhiz:

Jemand pflegte sich über die Leute lustig zu machen, indem er behauptete, er könne die Zähne beschwören, wenn sie Schmerzen bereiteten. Wenn nun einer zu ihm kam, der sich über Zahnschmerzen beschwerte, so sprach er während der Beschwörung zu ihm: "Wenn du zu Bett gehst, hüte dich davor, an einen Affen zu denken. Wenn du nämlich an Affen denkst, wird die Beschwörung unwirksam." Wenn die Person sich dann zu Bett begab, dachte sie als erstes an Affen; die Nacht verbrachte sie mit ebensolchem Schmerz (wie vorher). Morgens ging sie dann zum Beschwörer, der fragte: "Wie ging es dir gestern?" Auf die Antwort: "Ich verbrachte die Nacht mit Schmerzen" erwiderte er: "Vielleicht hast du an Affen gedacht." Jener sagte: "Ja"; und so entgegnete er: "Deshalb konntest du keinen Nutzen aus der Beschwörung ziehen."<sup>83</sup>

Auf dieser Vorlage basiert die fast wörtlich übereinstimmende Fassung in »Luṭf at-tadbīr« von al-Iskāfī (gest. 421/1030) sowie die kürzere, wenngleich mit Verweis auf al-Ġāhiz angeführte Variante in »Aḥbār al-Adkiyā<sup>3</sup>« von Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201)<sup>84</sup>. Durch welches Zwischenstück Solov'ev Kenntnis von dieser Anekdote gehabt hat, läßt sich nicht eruieren. Hingegen lassen sich bei zwei weiteren Witzen, die Solov'ev geschickt in die Handlung des Romans

<sup>79</sup> Siehe meine Rezension in *Fabula* 31 (1990) 179-180.

<sup>80</sup> Solowjow 66-68 = Bratenduft mit dem Klang des Geldes bezahlt (AaTh 1804 B); 68-70 = Träger der Melonen erhält drei Ratschläge als Bezahlung (Mot. J 1511.6; Material Nr. 949); 145 f. = Wunderbare Heilung der Kranken (Mot. K 1955.1).

<sup>81</sup> *ibid.* 19 = Der Esel hat Verwandte bei Hof (Rotunda J 1269.17\*); 110 f. = Der Esel soll Lesen lernen (Rotunda K 551.11).

<sup>82</sup> *ibid.* 255.

<sup>83</sup> 868 Ḥayawān 4/65/2.

<sup>84</sup> 1030 Luṭf 227/-6; 1201 Adkiyā<sup>3</sup> 110/-4 = Ü Rescher 150/15.

ARSC

eingebaut hat, konkrete Rezeptionsmöglichkeiten aufzeigen. Die Szenerie ist ein Teehaus, in dem der pockennarbige Spitzel des lokalen Herrschers vorgibt, Nasreddin zu sein, und sich von den Leuten huldigen läßt; währenddessen sitzt der wahre Nasreddin unerkannt im Hintergrund. Gerade unterhält sich ein Kameltreiber mit dem falschen Nasreddin:

"Ich möchte dir eine Frage stellen, o unvergleichlicher Hodscha Nasreddin", fuhr der Kameltreiber fort. "Ich bin ein ehrsamer Rechtgläubiger und möchte nicht aus Unwissenheit die Gesetze verletzen. Leider weiß ich nicht, wie ich mich zu verhalten habe, wenn ich in einem Fluß bade und vom Minarett die Stimme des Muezzins höre. In welche Richtung muß ich meinen Blick wenden?"

Der Spitzel lächelte herablassend.

"Natürlich in Richtung der heiligen Stadt Mekka!"

Aus der dunklen Ecke erklang eine Stimme:

"In Richtung der Kleider. Das ist das beste, wenn du nicht nackt nach Hause gehen willst."

Aus Ehrfurcht vor dem Pockennarbigen senkten alle die Köpfe, um ihr Schmunzeln zu verbergen.

[...]

Ein Bauer wandte sich an den Spitzel:

"Sage mir, ehrwürdiger Hodscha Nasreddin, wenn ein Gläubiger an einer Beerdigung teilnimmt, wie schreibt es der Islam vor, soll er lieber vor oder hinter der Totenbahre gehen?"

Der Spitzel hob feierlich den Finger, um zu antworten, doch die Stimme aus der dunklen Ecke kam ihm zuvor:

"Das ist vollkommen gleichgültig, ob du vor oder hinter der Totenbahre gehst, wenn du nur nicht darauf liegst."<sup>85</sup>

Die beiden bei Solov'ev unmittelbar aufeinander folgenden Anekdoten erscheinen bereits in den arabischen Quellen seit dem 12. Jh. als zusammenhängendes Paar, zunächst in »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« mit dem gemeinsamen Protagonisten Ya<sup>c</sup>qūb, einem Faqīh in Siğistān, später in »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« zu Abū l-<sup>c</sup>Aynā<sup>3</sup>. Die Verbindung zu Solov'ev dürfte in der konkreten Zuschreibung zu Nasreddin liegen, wie sie spätestens in der von Farrāğ untersuchten arabischen Fassung der Nasreddin-Geschichten aufgezeigt worden ist<sup>86</sup>. Ob die Vorlage Solov'evs eine der zahlreichen im zentralasiatischen Raum existierenden gedruckten Sammlungen war, ist dabei fraglich. Daß er auch mündliches Erzählgut rezipiert hat, ist wahrscheinlich. Schriftlich bisher nicht belegt ist die Anekdote von Nasreddin, der den Herrscher darum bitten soll, die Dorfbewohner von dem gefräßigen Elefanten zu befreien; als er später allein vor dem Herrscher steht, bittet er aus lauter Angst darum,

<sup>85</sup> Solowjow 262 f.

<sup>86</sup> Nachweise Material Nr. 729 und 1131.

dem einsamen Elefanten doch noch eine Elefantenkuh zu schicken<sup>87</sup>. Die bei Solov'ev der negativen Charakterisierung Nasreddins durch den Spitzel dienende Anekdote findet eine exakte Übereinstimmung – gleichfalls mit Nasreddin als Protagonist – in der zeitgenössischen Erzählung eines irakischen Juden<sup>88</sup>.

In einer Region, die den nordwestlichen Iran, die südöstliche Türkei und angrenzende Gebiete in Syrien und dem Irak umfaßt, werden heute noch von kleineren Volksgruppen Dialekte der modernen syrischen Mundart, die sich von der alten aramäischen Sprache ableitet, gesprochen. Auch das Erzählgut dieser Gruppen, die als Christen in einem muslimischen Gebiet leben, enthält auf arabische Vorbilder zurückgehende humoristische Erzählungen. Selten sind die Übermittlungsinstanzen so klar wie im Fall der Erzählung vom Beduinen, der zur gleichen Zeit schießt, ißt und Flöhe sucht: Er tut Neues hinein, Altes hinaus und tötet außerdem Feinde. Die von Eugen Prym und Albert Socin "aus dem Volksmunde" publizierte Sammlung syrischer Sagen und Märchen bezeugt in einer rudimentären Erwähnung im Text einer ansonsten völlig anders ausgestalteten Erzählung, daß eine solche Anekdote im Syrischen Mitte des 19. Jhs bekannt gewesen sein muß<sup>89</sup>. Das Arabische kennt sie seit dem ausgehenden 10. Jh. und stellt sie normalerweise in den Zusammenhang einer Variante der Erzählung vom Urias-Brief mit dem als al-Mutalammis bekannten vorislamischen Dichter Ġarīr b. ʿAbdallāh (ca. Mitte 6. Jh.) als Protagonist<sup>90</sup>. In syrischen Quellen erscheint die Anekdote bereits in einem historischen Werk des 12. Jhs, auf der auch das Geschichtswerk des Bar Hebräus basiert; dort wird das Geschehen im Zusammenhang der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Persern und Arabern im vierten Jahr der Regierungszeit des Kalifen ʿUmar (13/634-23/644) erwähnt. Die Anekdote war der Überlieferung also seit vielen Jahrhunderten in syrischer Sprache zugänglich.

Anders gewichtet ist der Fall einer von Mark Lidzbarski übersetzten neuaramäischen Handschrift des 19. Jhs, die in der komparatistischen Literatur

<sup>87</sup> Solowjow 73-76.

<sup>88</sup> Jason, Iraq 921 \*N.

<sup>89</sup> Prym, E./Socin, A.: Syrische Sagen und Maerchen aus dem Volksmunde gesammelt und übersetzt. Göttingen 1881: 223. Dort heißt es: "Sie suchten also den Grindkopf auf, um ihn herbei zu rufen, und trafen ihn, wie er gerade ein Bedürfniss befriedigte, zugleich ein Stück Weizenbrot ass und mit der einen Hand seinen Kopf kratzte." Weitere Belege siehe Material Nr. 475.

<sup>90</sup> Shojaei Kawan, C.: Gang zum Eisenhammer (Kalkofen) (AaTh 910 K). In: EM 5 (1987) 662-671.

häufiger zitiert wird und besonders viel arabisches Material enthält<sup>91</sup>. Lidzbarski selbst hat in seinen ausführlichen Anmerkungen nachgewiesen, daß ein Großteil der Erzählungen "aus Adabbüchern, d.h. Schriften für Unterhaltung und Belehrung, wie sie die arabische Litteratur in grosser Zahl aufweist"<sup>92</sup>, entliehen ist, insbesondere aus »Kalīla wa-Dimna« sowie dem »Fākihāt al-ḥulafāʾ« des Ibn ʿArabšāh (gest. 854/1450), einer arabischen Fassung des persischen »Marzbān-Nāme« von Saʿdaddin Varāvini (Anfang 7./13. Jh.). Es handelt sich also eindeutig um 'Buchgeschichten', die zudem im Syrischen bislang nur singular nachgewiesen sind. Die bei Lidzbarski angeführte Erzählung von der außergewöhnlichen Häßlichkeit von al-Ġāḥiẓ<sup>93</sup> wurde unter anderem von Charles Pellat, der diesem mittelalterlichen Autor einen beträchtlichen Anteil seiner Schaffenskraft gewidmet hat, diskutiert; Pellat führt sie im Zusammenhang mit der von Vorurteilen geprägten Schilderung der physischen Charakteristika von al-Ġāḥiẓ an und bemerkt: "[...] l'exemple précédent suffira à montrer combien la prudence est nécessaire quand on est en présence d'anecdotes colportées par les auteurs d'ouvrages plaisants et qui trouvent malheureusement quelque crédit dans le public lettré"<sup>94</sup>. Tatsächlich läßt sich das unkritische Entstehen der Zuschreibung der betreffenden Anekdote auf al-Ġāḥiẓ noch deutlicher herausarbeiten, als dies Pellat, der sich im wesentlichen auf die Literaturangaben Bassets stützte, vermochte. Der Frühbeleg der Anekdote steht nämlich in Erweiterung der bisherigen Kenntnisse im 12. Jh. in »Rabīʿ al-abrār« von az-Zamaḥṣārī:

al-Ġāḥiẓ erzählt:

Niemand beschämte mich so sehr wie eine Frau, die mich einmal zu einem Bildhauer brachte. Dort sagte sie: "Wie dieser." Ich war völlig verblüfft und erkundigte mich bei dem Bildhauer. Der sagte: "Sie ist eine Frau, die von mir die Anfertigung eines Bildes des Teufels verlangte (istaʿmalatnī). Da ich ihr sagte, ich wisse nicht, wie er aussehe, kam sie mit dir und sagte: 'Wie dieser.'<sup>95</sup>

Direkt im Anschluß hieran bringt »Rabīʿ al-abrār« die Anekdote vom Häßlichen, der sich selbst im Spiegel betrachtet und dabei Gott preist, der ihn so schön erschaffen habe; als sein Sohn befragt wird, was der Vater gerade

<sup>91</sup> Lidzbarski, M.: Geschichten und Lieder aus den neuarabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Weimar 1896 = Material Nr. 86, 138, 243, 459, 1040, 1050, 1133.

<sup>92</sup> ibid. 139.

<sup>93</sup> ibid. 164, 50. Nachweise zur folgenden Diskussion Material Nr. 1133.

<sup>94</sup> Pellat, C.: Le Milieu Basrien et la formation de Ġāḥiẓ. Paris 1953: 58.

<sup>95</sup> 1144 Rabīʿ 1/853/5. Weitere Belege Material Nr. 1133.

mache, antwortet er, der sei im Haus und belüge Gott<sup>96</sup>. »Rab<sup>c</sup> al-abrār« nennt allerdings den Protagonisten nicht namentlich, vielmehr folgt die Anekdote anonym der vorher zu al-Ġāḥiẓ angeführten. Hieraus haben spätere Autoren, so der Verfasser der von Basset und Pellat zitierten »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>«, geschlossen, daß auch die zweite Anekdote al-Ġāḥiẓ als Handlungsträger nennen sollte. Daß diese ursprünglich mit ihm nichts zu tun hatte, zeigt der Frühbeleg in »Naṭr ad-durr«, wo ein ansonsten nicht weiter bekannter Duḥaym als Protagonist genannt wird. Solche Unachtsamkeiten sind typisch für die unkritische Art der Überlieferung humoristischen Materials in den arabischen Quellen.

Abgesehen davon ist die Verwendung der Anekdote vom Häßlichen als Abbild des Teufels in der orientalistischen Sekundärliteratur ein aufschlußreiches Beispiel dafür, daß es immer notwendig ist, sich die unterschiedliche Qualität der zitierten Quellen vor Augen zu führen.

Pellat hebt hervor, daß die Anekdote nur zitiert werde "dans des livres plaisants, des recueils de bons mots ou des encyclopédies populaires, jamais [...] dans des ouvrages qui peuvent passer pour sérieux."<sup>97</sup> Um ihre tatsächliche Aussagekraft für die Physiognomie von al-Ġāḥiẓ weiter zu entwerten, macht er zusätzlich den Wechsel der Protagonisten in den verschiedenen Fassungen der Anekdote geltend. Hierzu erwähnt er den Dichter Abū Nuwās (gest. ca. 199/814) in dem Büchlein »Nuzhat al-ġullās fī nawādir Abī Nuwās« sowie einen gewissen Ibn Ḥusām in einer weiteren Fassung der Anekdote in »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>«, die im übrigen in allen überprüften Manuskripten direkt im Anschluß an die erste Variante folgt (Kap. 25, 2). Untersucht man die aus diesen Anführungen resultierende Aussagekraft, so stellt man zunächst fest, daß das erstgenannte Büchlein ein modernes Erzeugnis darstellt. Das früheste nachweisbare Exemplar stammt von 1281/1864<sup>98</sup> – dem gleichen Jahr, in dem auch die erste arabische Ausgabe von Nasreddin-Anekdoten erschien. Während sich allerdings der Kompilator dieses Büchleins im wesentlichen zunächst an die zuvor (1837 und öfter) erschienene türkische Ausgabe der Nasreddin-Anekdoten halten konnte, die er dann unter Zuhilfenahme von Material aus der mittelalterlichen arabischen Literatur beträchtlich erweiterte, stand für eine ähnliche Sammlung zu Abū Nuwās vergleichsweise wenig authentisches Material zur Verfügung. Der Kompilator dieser Sammlung hat daher mit einer in der handschriftlichen Tradition bis dahin

<sup>96</sup> Material Nr. 899.

<sup>97</sup> Pellat 58.

<sup>98</sup> Brockelmann, GAL S 1/117.

nicht gekannten Intensität massiv ältere Anekdoten zu verschiedenen, teils anonymen Protagonisten auf Abū Nuwās übertragen.

Ein solches Vorgehen ist, das dürfte nach den obigen Ausführungen im Zusammenhang der arabischen Quellen deutlich geworden sein, prinzipiell nichts Ungewöhnliches. Bemerkenswert ist hier eher, daß die orientalistische Forschung eine solche Zuschreibung recht oberflächlich aufgenommen und ihr einen vergleichbaren Aussagewert wie den Anekdoten aus der mittelalterlichen Literatur zugemessen hat. Dies gilt auch, wenngleich nicht in derselben Schärfe, für die Variante der Anekdote, die der Autor der »Nuzhat al-udabāʿ« zu Ibn Ḥusām anführt. Immerhin handelt es sich bei diesem Werk um ein spätes Erzeugnis der Osmanenzeit, das zwar im Stil der mittelalterlichen Werke kompiliert ist, dessen Material sich aber nur zu etwas mehr als einem Drittel auf die mittelalterlichen Quellen zurückführen läßt. Von Pellat nicht erwähnt wird die Fassung der Anekdote in den »Histoires arabes«, wo ein Belkacem (Abū l-Qāsim) genannt ist. Zu ihm heißt es einleitend, er sei "fort laid" gewesen; darauf folgt zunächst die kurze Anekdote zu der Frau, die den Häßlichen anschaut, um dadurch eine mit den Augen begangene Sünde zu sühnen<sup>99</sup>; direkt im Anschluß steht dann die betreffende Geschichte.

Interessanterweise rechnet die Anekdote vom Häßlichen, der als Modell für die Darstellung des Teufels dienen soll, zu einer kleinen Gruppe von arabischen Erzählungen, die in einem deutschen Schwankbuch des 18. Jh.s, dem anonym erschienenen »Bienenkorb«, angeführt sind. Die dortige Fassung ist nur unwesentlich akkulturiert, indem der Protagonist anonym bleibt und der Auftrag des Malers mit der Versuchung Christi in der Wüste in Verbindung gebracht wird; es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß der Text direkt auf eine arabische Vorlage zurückgeht, wahrscheinlich über eine französische Übersetzung.

#### Das von einem Frauenzimmer gemachte Modell des Teufels

Es trug sich zu, daß einsmahls eine ganz ausserordentlich häßliche Mannsperson einem sehr artigen und niedlichen Frauenzimmer auf der Gasse begegnete; wie nun dieselbe von ihr in genauen Augenschein genommen, so brach sie in folgende Worte aus: Seyn sie doch so gütig, und thun mir nur den einzigen Gefallen, kommen mit mir da und da hin, ich will ihnen eine besondere Ehre erzeigen. Er war hierzu gleich bereitwillig, ließ vom gedachten Frauenzimmer sich bey der Hand nehmen, und in ein Haus führen, woselbst ein Mahler wohnhaft war. Sie kam mit ihm zu dem Mahler, und sagete zu demselben: Just so, mein Herr; und damit machte sie ihr Kompliment, und gieng fort. Dieser fragete hierauf den Mahler, was denn das vorstellen und bedeuten solle? Der Mahler gab zur Antwort: Mein lieber Freund, ich habe für die Dame, welche sie hierher gebracht, ein historisches Stück,

<sup>99</sup> Material Nr. 828. Frühbeleg 1030 Naṣr 4/256/-8 (anonym).

welches die Versuchung Christi in der Wüsten vorstellet, anietzo zu mahlen, und, da wir uns heute eine lange Weile über die Gestalt und das Gesicht des Teufels gestritten, und dieserwegen auf gar keine Weise nicht einig werden konnten, so sagete sie endlich, sie wollte zu sehen, um aus dem Streite zu kommen, daß sie mir ein akkurates Modell verschaffete, welches sie mir selbst herbringen wollte; nun kan ich bey jetziger Begebenheit fast nicht anders schliessen, als daß sie es wohl gar selbst seyn sollen.<sup>100</sup>

Abschließend sei zum Umfeld dieser Anekdote noch angemerkt, daß auch der Wert der letzten Aussage über die angebliche Häßlichkeit von al-Ġāḥiḏ, die Pellat – wiederum aufgrund von Basset – anführt, begrenzt ist: Ein Häßlicher sagt zu einem anderen Mann, er wolle gerne den Teufel sehen; Antwort des anderen: Schau doch in den Spiegel! Die von Basset angeführte Fassung dieses Witzes im »K. aṣ-Ṣinā<sup>c</sup>atayn« von Abū Hilāl al-<sup>c</sup>Askarī (gest. 395/1005) ist unter Umständen die älteste; Tatsache ist aber, daß auch hierfür bereits wenig später als der Frühbeleg andere Protagonisten genannt werden. Während im »K. aṣ-Ṣinā<sup>c</sup>atayn« al-Ġammāz auf die Frage von al-Ġāḥiḏ antwortet, erscheinen in »Ġam<sup>c</sup> al-ġawāḥir« von al-Ḥuṣrī (gest. 407/1015) al-Ġammāz und ein ungenannter Mann (raġul)<sup>101</sup>; »Naṭr ad-durr« von al-Ābī (gest. 421/1030) führt im Kapitel zu Abū l-<sup>c</sup>Aynā<sup>ḏ</sup> dessen Antwort auf den Wunsch eines gewissen as-Sidrī an<sup>102</sup>; »Aḥbār az-Zirāf« von Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201) läßt schließlich das Geschehen zwischen Abū l-<sup>c</sup>Aynā<sup>ḏ</sup> und wiederum einem anonymen Mann stattfinden<sup>103</sup>. Die »Histoires arabes« nennen auch für diese Anekdote Abū Nuwās, was – ebenso wie im vorher diskutierten Fall – auf ein direktes Abschreiben aus »Nuzhat al-ġullās« zurückgeht<sup>104</sup>.

Im übrigen wäre für die syrische Überlieferung allgemein eigentlich eine massive Nachwirkung arabischer humoristischer Inhalte zu erwarten. Mit dem Buch der ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebräus lag bereits im 13. Jh. ein Werk vor, das von seinem Umfang und seinen Inhalten her die wesentlichen Voraussetzungen dafür erfüllte, eine gewisse Popularität zu erreichen. Dadurch, daß Bar Hebräus zum überwiegenden Teil direkt aus dem Arabischen übersetzt, seine Erzählungen aber perfekt – etwa durch Umsetzung von Koranzitaten in passende Zitate aus der Bibel – an einen christlichen syrischen Kontext assimiliert hatte, konnte das Erzählgut als autochthon aufgefaßt und als solches akzeptiert werden und hätte hiermit auch die Möglich-

<sup>100</sup> EM-Archiv: Bienenkorb 8 (1772) 35, 30.

<sup>101</sup> 1015 Ġam<sup>c</sup> 114/-6.

<sup>102</sup> 1030 Naṭr 3/206/4.

<sup>103</sup> 1201 Zirāf 74/1.

<sup>104</sup> Histoires arabes 186. Nuzhat al-ġullās fī nawādir Abū [!] Nuwās. Kairo [um 1910] 13/8.

keit, die mündliche Überlieferung zu beeinflussen. Inwieweit diese Anlage tatsächlich in die Tat umgesetzt wurde, das heißt, inwieweit das Buch des Bar Hebräus durch die jahrhundertelange Lektüre und andere Arten der Rezeption die Überlieferung humoristischer Kurzprosa im Syrischen prägte, ist von der Forschung allerdings noch nicht befriedigend geklärt.

Aus dem Westen des islamischen Raumes liegt aus jüngerer Zeit eine Sammlung mit Erzählungen der Berber aus Marokko vor, die auch älteres arabisches Schwankgut enthält<sup>105</sup>. So dankenswert eine neuere Sammlung aus diesem Raum ist, so sehr ist diese spezielle Publikation mit Zurückhaltung zu betrachten. Zum einen ist die Sammeltätigkeit des Herausgebers von einer ausgesprochenen Sorglosigkeit geprägt: Einen Großteil seiner Texte schrieb er nach dem Diktat berufsmäßiger Erzähler auf, manche Texte notierte er erst am nächsten Tag einfach "aus der Erinnerung"<sup>106</sup>. Ein solches Vorgehen mochte noch Mitte des Jahrhunderts üblich sein, dem Standard einer modernen Feldforschung entspricht es keinesfalls. Schwerwiegender noch ist die Tatsache, daß dem Sammler offensichtlich wenig klar war, wie intensiv die Interdependenzen des berberischen und arabischen Erzählgutes sind. Einerseits schreibt er in seinem Nachwort im Zusammenhang mit der in Marokko vertriebenen populären Literatur: "Auf den Märkten kann man an die dreißig verschiedene Grimm-Märchen in einzelnen Heften kaufen, alle fein ins Arabische übersetzt und illustriert, natürlich ohne Angabe der Herkunft. Auch Stücke aus dem Dekameron oder Märchen von Perrault findet man dort. Und von den arabischen Fassungen bis zur berberischen Mundart ist es ein kurzer Weg: was ein begabter Berber in Marrakesch auf dem Djema el Fna in Arabisch hörte, kann er schon am Abend im Kreise seiner Familie im Hohen Atlas als Berbermärchen wiedergeben. Dort wird es dann von einem eifrigen Ethnologen aufgezeichnet und in unsere Sprache rückübersetzt."<sup>107</sup> Andererseits setzt er sich unmittelbar darauf über seine eigene Einschätzung hinweg, indem er das humoristische Erzählgut als typischen Ausdruck marokkanischer Wesensart versteht: "Anders als die Märchen spiegeln die Schwänke und Schnurren den marokkanischen Alltag wider, sie offenbaren eine tiefe Kenntnis des Denkens und Fühlens dieser Menschen."<sup>108</sup> Über die Quellen der von ihm angeführten Schwänke macht er wenig konkrete Anga-

---

<sup>105</sup> Topper, U.: Märchen der Berber. Köln 1986; siehe meine Rezension in *Fabula* 27 (1986) 372-373, *Material* Nr. 468, 1193.

<sup>106</sup> Topper 232.

<sup>107</sup> *ibid.* 217 f.

<sup>108</sup> *ibid.* 218.

ben; eher pauschal heißt es hierzu: "In den Städten bilden sich immer schnell Kreise von [Haschisch?]-Rauchern, die nur gleichgesinnte aus demselben Stamm aufnehmen. Man hegt Argwohn gegen Fremde. Dort werden meist kürzere Geschichten erzählt, die eine Moral enthalten. Neben Fabeln sind dies vor allem Schwänke, wie wir sie in unseren Schwankbüchern des 16. Jhs lesen können." Die Schwänke, die im vorliegenden Zusammenhang interessieren, hat man Topper in Rabat erzählt; in den Anmerkungen spezifiziert er später, daß eine Reihe von Geschichten "im Kreise von jungen Männern, die aus dem Gebirge in die Stadt Rabat gezogen waren, erzählt"<sup>109</sup> wurde.

Diese Kritikpunkte werden hier ausgeführt, um klarzustellen, daß der Sammler und Herausgeber davon ausgeht, bei seinen Texten handle es sich um authentisches berberisches Erzählgut. Die folgenden Anmerkungen stellen dies zwar nicht grundsätzlich in Frage, zeigen aber zumindest, daß von einer engen Verflechtung des dokumentierten berberischen Erzählguts mit der arabischen Überlieferung auszugehen ist. Diese Verflechtung muß, will man konkreten Aussagen über den Ursprung der Erzählungen näherkommen, sorgfältig geprüft und entschlüsselt werden. Zumindest zwei der Schwänke sind relativ eng, wenn nicht sogar unmittelbar mit arabischen Vorbildern verbunden.

Der erste von ihnen erzählt von einem Fischer, der dem Herrscher sagen soll, ob der geschenkte Fisch männlich oder weiblich ist; er kann sich schadlos aus der Affäre ziehen, indem er behauptet, der Fisch sei ein Zwitter<sup>110</sup>. Diese Erzählung ist bereits 1937 für Marokko ausgewiesen<sup>111</sup> und zwar in ähnlich erweiterter Form wie bei Topper. Sie geht zurück auf eine Anekdote zum Perserkönig Anūšīrwān in den Erzählungen aus »Tausendundeinenacht«, die ihrerseits auf einer etwas anders gearteten Fassung in »al-Maḥāsin wal-ādāḍ« des Pseudo-Ġaḥīz (wohl 10. Jh.) beruht: Dort soll der Fischer den Ehepartner des Fisches herbeischaffen; er entgegnet, der Fisch sei nicht verheiratet gewesen. Diese ältere Fassung ist auch in »al-Mustaṭraf« (15. Jh.) ausgeschrieben, findet aber trotz der Popularität dieses Werkes nach der bisherigen Belegsituation keinen Widerhall in der mündlichen Überlieferung. Die Tradierung der Erzählung im Osten des islamischen Raumes beruht – in der jüngeren Fassung – auf dem »Anvār-e Soheili« des Ḥosein Vāʿeẓ Kašefi, und ist über das Schwankbuch »Ḥekāyāt-e laṭīf« bis in dessen Pasṭō Übersetzung belegt.

<sup>109</sup> *ibid.* 241, zu Nr. 22.

<sup>110</sup> *ibid.* 107-109, 20. Archivbelege zur folgenden Diskussion siehe Material Nr. 468.

<sup>111</sup> Nowak, 373. Angegebene Quelle: Duquaire, H.: *Anthologie de la littérature marocaine*. Paris 1937: 69 f.

Der zweite relevante 'marokkanische' Schwank erzählt von einem Arzt, der den Herrscher durch Todesangst dazu bringt, abzumagern; erst als jener gesundet ist, klärt der Arzt ihn über seine List auf<sup>112</sup>. Für diese Erzählung verweist das von H.-J. Uther erstellte Motivregister des Bandes auf die arabische Typologie von Nowak, wo ein singulärer Beleg für Palästina Anfang des 20. Jh.s angeführt ist<sup>113</sup>. Durch den in Thompsons »Motif-Index« unter Mot. U 241 zitierten Verweis auf Chauvin erschließen sich die wesentlichen Aspekte der weiteren Überlieferungsgeschichte: Der Frühbeleg in »Aḥbār al-Adkiyā<sup>3</sup>« von Ibn al-Ġawzī im 12. Jh. wird ausgeschrieben in Tamarāt al-awrāq« des Ibn-Ḥiġġa al-Ḥamawī (gest. 837/1434)<sup>114</sup> und später im 19. Jh. in »Nafḥat al-Yaman« von aš-Širwānī. Der letztgenannte Text ist möglicherweise Ursprung des bei Lebedev dokumentierten Pasṭō Beleges. Außer gewöhnliche Aspekte weist die Erzählung zum einen dadurch auf, daß sie offenbar in den (islamischen) ostafrikanischen Raum gedrungen ist<sup>115</sup>; zum anderen, daß sie auch in der mittelalterlichen lateinischen Exempelliteratur aufgegriffen wurde. Die bei Tubach katalogisierte anonyme Exempelsammlung des 15. Jh.s<sup>116</sup> ist dabei offensichtlich abhängig von der »Scala celi« des Johannes Gobii Junior<sup>117</sup>.

Das zuletzt besprochene Beispiel gibt Gelegenheit, auf den ostafrikanischen Raum überzuleiten, der noch in aller Kürze angesprochen sei. Dort ist es insbesondere das Suaheli-Gebiet, das im Laufe seiner Geschichte starken islamisch-arabischen Einflüssen unterworfen war. Wenn Martin Hartmann in seiner Besprechung des oben zitierten Bandes von C.G. Büttner<sup>118</sup> die Erwartung äußert, daß einiges von dem dort enthaltenen Erzählgut auf indische Quellen zurückgehen möge, so trifft dies zumindest nicht für die beiden schwankhaften Märchen zu. Für eine Erzählung wurde dies soeben nachgewiesen. Eine weitere, "Die Spur des Löwen", ist in der internationalen Erzählforschung als AaTh 891 B\*: *The King's Glove* bekannt und nach dem

<sup>112</sup> Topper 111-113, 22. Archivbelege siehe Material Nr. 1193.

<sup>113</sup> Nowak, 370. Angegebene Quelle: Bauer, L.: Das palästinische Arabisch. Leipzig 1913: 172.

<sup>114</sup> Basset, Contes 2/289, 50.

<sup>115</sup> Chauvin 8/181, zu 213 verweist auf "Büttner, Suaheli Schriftstücke, 121-123".

<sup>116</sup> Tubach, 2007.

<sup>117</sup> Polo de Beaulieu, M.A.: Edition et étude d'un recueil d'exempla du XIV<sup>e</sup> siècle: La Scala coeli de Jean Gobi. Diss. Paris 1984: zu Nr. 690; siehe auch ead.: Johannes Gobii Junior. In: EM 7 (im Druck).

<sup>118</sup> Büttner, C.G.: Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift, mit lateinischer Schrift umschrieben, übersetzt und erklärt. Stuttgart/Berlin 1892; Rezension M. Hartmann in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 3 (1893) 236 f.

derzeitigen Kenntnisstand aus neuerer mündlicher Überlieferung einerseits in Italien<sup>119</sup>, andererseits mehrfach im jüdisch-orientalischen Erzählgut<sup>120</sup> vertreten. Sie findet sich – das hat bereits Theodor Nöldeke in seiner Besprechung der syrischen »Sindban«-Ausgabe angemerkt<sup>121</sup> – zuerst im 10. Jh. in al-»Maḥāsin wal-aḏḏād« des Pseudo-Gāḥiḏ und dürfte unter anderem über die Anführung in »al-Mustaṭraf« größere Verbreitung gefunden haben<sup>122</sup>. Die Erwähnung von Kisrā Abarwīz als Herrscherfigur deutet auf einen iranischen Ursprung der Erzählung. Im Zusammenhang mit dem Erzähltyp AaTh 983: *Das gleiche Essen*<sup>123</sup> ist AaTh 891 B\* auch in der, im Rahmen der in den Erzählungen aus »Tausendundeinenacht« enthaltenen, arabischen Fassung des »Sindbād-Nāme« vertreten, über deren europäische Bearbeitungen eine Verbindung zu der mündlichen europäischen Überlieferung besteht. Hier bilden die Belege in der arabischen adab-Literatur also weniger einen eigenständigen Überlieferungsstrang, sondern sind möglicherweise eher als Nebenprodukte einer durch das »Sindbād-Nāme« dominierten Überlieferung zu interpretieren.

Ebenfalls auf eine Publikation Büttners<sup>124</sup> vom Ende des 19. Jhs gehen zwei Schwänke zurück, die in einer jüngeren Anthologie zu Märchen aus Tansania neuerlich veröffentlicht wurden<sup>125</sup>. Der Name ihres Protagonisten Mutanebbi wird nach den Erläuterungen des letzten Herausgebers "meist synonym für Schelm verwendet"<sup>126</sup>. Es handelt sich dabei um die lokalen Lautverhältnissen angepaßte Form des Namens des berühmten arabischen Dichters al-Mutanabbī (gest. 354/965); dieser hat somit augenscheinlich eine ähnliche Funktion als Narrenfigur erlangt wie vor ihm der bereits erwähnte Abū Nuwās. Zum zweiten der Mutanebbi-Schwänke gibt es keine arabische Parallele, der erste von ihnen ist bereits im 9. Jh. bekannt. Er hat folgenden Wortlaut<sup>127</sup>:

<sup>119</sup> Cirese/Serafini 891 B\*.

<sup>120</sup> Schwarzbaum 64 und 455; Jason, Jewish-Oriental; Jason, H.: Types of Oral Tales in Israel 2. Jerusalem 1975; Jason, Iraq.

<sup>121</sup> Sindban oder die sieben weisen Meister. Syrisch und deutsch. ed. und Übers. F. Bathgen. Leipzig 1879. Besprechung Th. Nöldeke. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 33 (1879) 513-536: 523.

<sup>122</sup> Material Nr. 471.

<sup>123</sup> Moser-Rath, E.: Essen: Das gleiche E. In: EM 4 (1984) 469-471.

<sup>124</sup> Büttner, C.G.: Anthologie aus der Suaheli-Litteratur. Berlin 1894: 135-137.

<sup>125</sup> Arnold, R.: Märchen aus Tansania. Vom gestohlenen Perlhuhn. Leipzig/Weimar 1984: 30 f.

<sup>126</sup> ibid. 223.

<sup>127</sup> Büttner, Anthologie 135 f. Der Text bei Arnold ist sprachlich modernisiert.

Er [Mutanebbi] war einäugig. Und an einem Tage stand er auf, um hinzugehen und um eine Frau anzuhalten. Und als er auf dem Wege war, sah er einen schönen jungen Mann, und er sagte zu ihm: Du junger Mann, wo gehst du hin? Der antwortete und sagte zu ihm: Ich gehe hin, um Fräulein Zubeida anzuhalten. Oh, sagte Mutanebbi: Ich komme eben von ihr und habe gesehen, wie sie einen Mann geküsst hat. Da wurde der junge Mann anderen Sinnes und kehrte um. Und Mutanebbi ging hin und freite um sie. Und er wurde angenommen und heirathete sie.

Hernach erfuhr jener Jüngling, dass der alte Mutanebbi Fräulein Zubeida geheirathet hätte, und er ging zu ihm hin und sagte zu ihm: Du hast mir ja gesagt, dass es nicht gut ist, jene Frau zu heirathen; du hättest sie getroffen, wie sie einen Mann geküsst hätte; und wie finde ich dich nun heute? Jener sagte: Oh, ich hatte wohl Gründe, sie zu heirathen; und wenn ich dir gesagt habe, ich hätte sie mit einem Manne zusammengesehen, den sie küßte, so hast du mich ja nicht gefragt, wer der Mann gewesen ist. Da fragte er: Nun, was war es denn für ein Mann, den du sie hast küssen sehen? Er antwortete: Es war ihr Vater.

Die älteste arabische Fassung dieses Schwankes steht in Ibn Qutaybas »<sup>c</sup>Uyūn al-ḥ̣bār«. Dort wird das Ereignis als eigenes Erlebnis ausgegeben:

Mich hat nie jemand überlistet, außer einem Jüngling vom Stamme der Banū al-Ḥarīṭ b. Ka<sup>b</sup>. Ich erwähnte nämlich einmal eine Frau von ihnen, worauf er sagte: "O Herrscher! Du wirst nichts Gutes von ihr erfahren. Ich habe nämlich einmal gesehen, wie ein Mann allein mit ihr war und sie küßte." Später überbrachte man mir, daß er sie geheiratet hatte. Ich schickte nach ihm und fragte ihn: "Hast du mir nicht berichtet, du hättest gesehen, wie ein Mann sie küßte?" Er erwiderte: "Ja doch! Ich habe gesehen, wie ihr Vater sie küßte."<sup>128</sup>

Der Erzähler ist bis auf eine singuläre frühe Variante, in der der Ziyād b. abīhi (gest. 57/677) angeführt wird, immer der Statthalter al-Muḡīra b. Šu<sup>c</sup>ba (gest. 50/670). Die Verbreitung der in der mittelalterlichen Literatur relativ reich belegten Anekdote bis in die ostafrikanische Überlieferung dürfte wiederum auf der Popularität des »-Mustaṭraf« beruhen<sup>129</sup>.

Bezeichnenderweise hat die volkstümliche Überlieferung von Erzählungen zu Abū Nuwās, in Ostafrika als Kibunwasi oder Banawasi bekannt, kaum noch etwas mit dem in den mittelalterlichen Quellen angeführten Material gemeinsam, hier wird Abū Nuwās "zum einfachen Spaßmacher"<sup>130</sup>. In der von Ingrams zum 'legendären' Abū Nuwās ausgewerteten Publikation<sup>131</sup>, die im übrigen inhaltlich mit Texten übereinstimmt, die schon Büttner übersetzt hatte<sup>132</sup>, erscheinen etwa die bereits oben besprochene Anekdote vom Dīnār,

<sup>128</sup> 889 <sup>c</sup>Uyūn 2/200/-4.

<sup>129</sup> Material Nr. 188.

<sup>130</sup> Wagner, E.: Abū Nuwās. In: EM 1 (1977) 43-47.

<sup>131</sup> Ingrams, W.H.: Abu Nuwas in Life and Legend. (privately printed) Port-Louis 1933. Angegebene Quelle: Chiponde, S.: Hekaya za Abunawas na Hadithi nyingine. Zanzibar 1915.

<sup>132</sup> Büttner, Anthologie 86-94: Geschichten von Abunawas.

der gebiert und stirbt<sup>133</sup> oder diejenige vom doppelt kassierten Sterbegeld<sup>134</sup>, letztere in den mittelalterlichen Quellen in verschiedenen Fassungen ausschließlich zum Dichter Abū Dulāma (gest. ca. 160/776) belegt:

(Eines Tages) trat Abū Dulāma weinend bei al-Mahdī ein. Als der ihn fragte: "Was ist mit dir?", antwortete er: "Umm Dulāma ist gestorben." Dann rezitierte er die von ihm verfaßten Verse über sie:

Wir waren wie ein Paar Flughühner in einer Wüste  
in der Sorglosigkeit eines angenehmen, gefälligen und bequemen Lebens.  
Die Unberechenbarkeit des Schicksals mit seinen Wechselfällen hat mich einsam  
gemacht,  
und ich habe nie eine traurigere Sache als einen (hinterbliebenen) Einzelnen  
gesehen.

Da befahl der Herrscher, ihm Kleider, Parfüm und Geld (zu geben), und Abū Dulāma ging fort. (Zur gleichen Zeit) trat Umm Dulāma bei (al-Mahdīs Gattin) al-Ḥayzurān ein und teilte ihr mit, daß Abū Dulāma gestorben sei; diese gab ihr ebensolche Dinge, und sie ging fort. Als sich al-Mahdī und al-Ḥayzurān trafen, erkannten sie die List der beiden, lachten deswegen und waren erstaunt darüber.<sup>135</sup>

(Eines Tages) trat Abū Dulāma bei al-Mahdī ein. Er begrüßte ihn, dann setzte er sich, wobei er weinend seine Augen senkte. (Al-Mahdī) fragte ihn: "Was ist mit dir?", und er antwortete: "Umm Dulāma ist gestorben." (Al-Mahdī) sprach: "Fürwahr, wir sind von Gott und fürwahr, zu ihm kehren wir zurück!" Darauf behandelte er ihn sehr liebenswürdig wegen seiner offensichtlichen Trauer und sprach: "Mein herzliches Beileid (aʿzama llāhu aḡraka), Abū Dulāma!" Er befahl, ihm eintausend Dirham zu geben und sprach: "Nimm Zuflucht bei ihnen vor deinem Schicksalsschlag." Abū Dulāma nahm sie an, bedankte sich bei ihm und ging fort.

Als er nach Hause kam, sagte er zu Umm Dulāma: "Geh und bitte bei al-Ḥayzurān um Einlaß. Wenn du dann bei ihr eintrittst, so weine und sag: 'Abū Dulāma ist gestorben!'" Sie ging, bat um Einlaß bei al-Ḥayzurān und wurde eingelassen. Nachdem sie sich niedergelassen hatte, ließ sie ihre Augen ungehemmt weinen. Als al-Ḥayzurān sie fragte: "Was ist mit dir?" antwortete sie: "Abū Dulāma ist gestorben." Al-Ḥayzurān sprach: "Fürwahr, wir sind von Gott; mein herzliches Beileid!" und bezeugte ihr Mitleid. Dann ließ sie ihr zweitausend Dirham überreichen. Sie bedankte sich und ging fort.

Kurz darauf kam al-Mahdī zu al-Ḥayzurān, und sie sprach: "Mein Gatte! Weißt du eigentlich nicht, daß Abū Dulāma gestorben ist?" Er erwiderte: "Mein Liebling! Vielmehr ist es seine Frau, Umm Dulāma (, die gestorben ist)!" Sie entgegnete: "Nein, bei Gott! Es ist niemand anders als Abū Dulāma!" Er erwiderte: "Aber er ist doch soeben von mir fortgegangen." Sie entgegnete: "Auch sie ist soeben von mir fortgegangen." Dann erzählte sie ihm von dem Vorfall und von ihrem Weinen. Darauf lachte er und erstaunte ob ihrer beider List.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Material Nr. 502; siehe oben 78 f.

<sup>134</sup> Material Nr. 427.

<sup>135</sup> 965 Aḡānī 9/131/11.

<sup>136</sup> 10Jh Maḥāsīn Bayhaqī 645/13.

Einmal beschlossen Abū Dulāma und Umm Dulāma, daß er zu al-Mahdī gehen und ihren Tod verkünden solle, während sie zu al-Ḥayzurān gehen und seinen Tod verkünden solle. So ging Abū Dulāma weinend zu al-Mahdī, wobei er rezitierte:

[...]

Al-Mahdī sprach zu ihm: "Wie steht es mit dir?" Er antwortete: "Umm Dulāma ist gestorben, und ich benötige (Geld zur) Herrichtung (des Begräbnisses)!" Da ließ al-Mahdī ihm Geld überreichen. (Währenddessen) kam Umm Dulāma zu al-Ḥayzurān und sagte: "Abū Dulāma ist dahingegangen." Da war sie bekümmert, befahl, ihr Geld (zu überreichen), und gab ihr Kleider und Parfüm.

Als darauf al-Mahdī zu al-Ḥayzurān kam, sprach sie zu ihm: "Beherrscher der Gläubigen! Abū Dulāma ist dahingegangen. Möge Gott den Beherrscher der Gläubigen bestehen lassen! Umm Dulāma war soeben bei mir, und ich habe ihr das Geld zur Ausrichtung des Begräbnisses ihres Mannes gegeben." Al-Mahdī erwiderte: "Vielmehr ist Umm Dulāma dahingegangen. Soeben war Abū Dulāma bei mir, und ich habe ihm die Unkosten für ihr Begräbnis gegeben." Da erkannten sie, daß die beiden eine List angewandt hatten. Sie lachten, ließen die beiden rufen, beschenkten sie und lachten über sie.<sup>137</sup>

Hier liegt ein direkter Einfluß der gedruckten Ausgaben der Ğuḥā-Schwänke vor, zu denen auch andere Parallelen enthalten sind. Zu nennen sind etwa die Geschichte von dem Esel, der angeblich nicht da ist, aber schreit, als ein Nachbarn ihn ausleihen will; als der Nachbar meint, er höre doch die Stimme des Esels, erwidert Ğuḥā: Glaubst du etwa dem Esel mehr als mir?<sup>138</sup> Auch die Geschichte von dem Dummen, der den Ast absägt, auf dem er selbst sitzt, und der danach an eine dumme Todesprophezeiung glaubt<sup>139</sup>, findet sich ansatzweise bereits in der frühen Nasreddin-Überlieferung. Wieder stößt man also auf konkrete Nachwirkungen der populären Sammlung, einzig die Person, der die Geschichten zugeschrieben werden, hat sich den veränderten Bedingungen entsprechend verändert. Bereits Büttner hatte angemerkt<sup>140</sup>, daß es sich bei einzelnen der Geschichten um "alte Bekannte" handelte, "die vielleicht schon in der Arche Noā erzählt worden sind." Wenn er sich auch nicht dazu berufen fühlte, "den Quellen der einzelnen Geschichten nachzuspüren", stellte er mit einer schon fast rührselig zu nennenden Sympathie fest: "Aber wer diese Erzählungen liest, den muthen sie sicher nicht wie Geschichten afrikanischer 'Wilden' an. Wenn man's nicht wüsste, könnte man oft meinen, irgend Jemand in Deutschland habe sie erdacht."

<sup>137</sup> 1108 Muḥādarāt 2/546/5.

<sup>138</sup> Ingrams 55 (Variante); Wesselski, Nasreddin 34 und 224, 65; Mot. J 1552.1.1. Ergänzend noch Burill 41, 48 (16. Jh.); 1864 Nawādir Ğuḥā 27/13; Levin, Pamir 233; Jason, Iraq 1631 \*B (1 Beleg).

<sup>139</sup> Ingrams 63; Wesselski, Nasreddin 24 und 216, 49; Lixfeld, H.: Astabsägen (AaTh 1240). In: EM 1 (1977) 912-916; Burill 46, 70; 1846 NawādirĜuḥā 23/4. .

<sup>140</sup> Büttner, Anthologie XI f.

Ingrams hat seine Studie zu Abū Nuwās privat gedruckt. Als einen von drei Gründen hierfür führt er in der Einleitung an: "[...] because the second part of the collection contains tales which cannot be considered suitable for general publication; they are in fact wherever they are read, distinctly *pas pour les jeunes filles*."<sup>141</sup> Interessanterweise wird als Quelle der im entsprechenden Kapitel angeführten Erzählungen fast ausschließlich die Sammlung »Histoires arabes« genannt. Wenngleich bereits deutlich auf deren unkritischen Standard hingewiesen wurde, bietet dies noch einmal eine Gelegenheit aufzuzeigen, wie konkret gelegentlich die Abhängigkeiten des sogenannten populären Erzählgutes von den mittelalterlichen Quellen sind. Ingrams mißverstet die »Histoires arabes« offensichtlich als "anecdotes collected in North Africa"<sup>142</sup>. Dabei sind sie hinsichtlich der Abū Nuwās-Anekdoten zum Großteil nichts weniger als eine direkte Übersetzung aus dem erwähnten Büchlein »Nuzhat al-ğullās«, das seinerseits unter Zuschreibung anonymer oder personal anders belegter Anekdoten auf Abū Nuwās direkt aus der mittelalterlichen Literatur schöpft: 24 der Erzählungen aus »Nuzhat al-ğullās« sind – fast ausschließlich zu anderen Protagonisten – im mittelalterlichen Material belegt; 13 hiervon sind in den »Histoires arabes« aufgegriffen und hiervon wiederum 10 hat Ingrams angeführt<sup>143</sup>. So wie hier konkret nachweisbar entsteht wohl auch in anderen Fällen durch aufeinander aufbauende Reihen unkritischen Zitierens von Material aus der mittelalterlichen Literatur sogenanntes rezentes 'populäres Erzählgut'.

Auch der Balkan gehört zur Peripherie des islamischen Einflußbereiches. In diesem Gebiet, das jahrhundertlang in weiten Teilen unter osmanischer Herrschaft stand, haben sich bis heute auch in mehrheitlich christlich bewohnten Gegenden in kultureller Hinsicht viele deutlich islamische Prägungen erhalten. Soweit die Situation der humoristischen Volksprosa dabei von der zentralen Kristallisationsfigur des Nasreddin Hoca bestimmt ist, soll

<sup>141</sup> Ingrams II f.

<sup>142</sup> Ingrams 45. An anderer Stelle redet Ingrams unter Berufung auf die Histoires arabes von einer "amusing Moroccan story". (42).

<sup>143</sup> Nuzhat al-ğullās 8/2 = Material Nr. 565 = Histoires arabes (HA) 189 = Ingrams 43 (Variante); 8/9 = 86; 10/1 = 52; 11/2 = 673; 11/6 = 15Jh Mustatraf 2/57/-13 = HA 182 = Ingrams 40; 11/8 = 1105 = HA 96; 11/-7 = AaTh 1262 = Nowak, 377; 13/3 = 940 'Iqd 6/430/18 = HA 182 = 40; 13/6 = 1063; 13/8 = 1015 Ğam<sup>c</sup> 114/-6 (s.o.) = HA 186 = Ingrams 39; 13/10 = 479 = HA 173 = Ingrams 46; 13/-6 = 1131 = HA 174 = Ingrams 46; 13/-5 = 377; 13/-1 = 157 = HA 181 = Ingrams 40; 15/-2 = 783 = HA 179 (Variante); 16/-4 = 911 = HA 188 = Ingrams 39; 18/-2 = 552 = HA 187 = Ingrams 46; 19/10 = AaTh 1610; 22/1 = 397; 22/6 = 517; 22/-9 = 340; 22/-6 = 460 = HA 189 = Ingrams 45; 23/6 = 133; 23/-8 = 550; 24/-4 = 573 = HA 186 = Ingrams 45; 27/3 = 427.

sie hier nicht ausführlich besprochen werden<sup>144</sup>. Die Wege der mit Nasreddin Hoca verknüpften Anekdoten unterscheiden sich nicht wesentlich von denen in den anderen islamischen Regionen: Teils wird die mündliche Überlieferung in der Frühzeit eine Rolle gespielt haben; dominant sind aber spätestens seit Einführung des Druckes die schriftlichen Ausgaben der Schwänke, die heute in praktisch allen Sprachen des Balkans in zahlreichen Aufmachungen zur Verfügung stehen.

Neben der mit Nasreddin Hoca verknüpften Tradition hat die lange muslimische Herrschaft auf dem Balkan auch einer Vielzahl von ihm unabhängiger humoristischer Erzählungen arabischen Ursprungs den Weg in die Überlieferung des Balkans ermöglicht, dies zweifelsohne primär durch mündlichen Austausch. Die Situation der Dokumentation humoristischen Erzählgutes auf dem Balkan ist dabei außerordentlich glücklich. Mit dem Katalog von Cornelia Stroescu liegt die einzige umfassend und ausschließlich auf humoristisches Material gezielte systematische Dokumentation regionalen Erzählgutes weltweit vor<sup>145</sup>. Berücksichtigt wird zwar nur eines der Balkanländer, Rumänien, und so sind die darauf basierenden Aussagen nur mit Einschränkungen auf die anderen balkanischen Regionen übertragbar; die große Zahl von inhaltlichen Parallelen zwischen dem von Stroescu für Rumänien dokumentierten Material und demjenigen aus den mittelalterlichen arabischen Quellen läßt jedoch keinen anderen Schluß zu, als daß die Situation für diejenigen Regionen, die länger und intensiver als Rumänien im muslimischen Herrschaftsbereich lagen, eher noch deutlicher sein wird. Da kaum weitere relevante Publikationen in westlichen Sprachen vorliegen, die ausgewertet werden konnten, muß diese Folgerung vorerst weitgehend hypothetisch bleiben.

Selbstverständlich darf die Überlieferung des Balkans – das muß einschränkend in aller Deutlichkeit gesagt werden – nicht nur und wohl auch nicht primär unter dem Blickwinkel des muslimischen Einflusses gesehen werden. Neben spezifischen Elementen der einzelnen Regionen weisen die verschiedenen Gebiete auch andere Prägungen auf. Im Süden, insbesondere Griechenland, werden antike Elemente einen wesentlichen Anteil haben; im südslavischen Raum muß man teilweise von allgemeinslavischen Überlieferungen ausgehen; und insgesamt darf der Einfluß der im folgenden Kapi-

---

<sup>144</sup> Zu Nasreddin Hoca auf dem Balkan s. u.a. Păunovici, A.: Nasr ed-din Khodja dans le monde pontique. In: *Revue des études sud-est européennes* 20 (1982) 269-275; Boratav, P.N.: Nasreddin Hodja dans les Pays balkaniques. In: *Makedonski Folklor* 19 (1986) 15-20; Popovic, A.: Nasreddin Hoca en Yougoslavie. In: *Questions et débats sur l'Europe centrale et orientale* 4 (1985) 137-147.

<sup>145</sup> Stroescu, S.C.: *La Typologie bibliographique des facéties roumaines* 1-2. Bukarest 1969.

tel zu diskutierenden (west-)europäischen Literaturen, von den lateinischen Exempelsammlungen über die italienische Fazetien- und Novellenliteratur bis hin zu neueren Schwanksammlungen anderer Sprachen, nicht unterschätzt werden. Bis auf die slavischen Elemente lassen sich diese verschiedenen Ursprünge auch bei Stroescu dokumentieren<sup>146</sup>. Die balkanische Überlieferung ist also ein einzigartiges Amalgam. Wo letztlich der konkrete Ursprung einer Anekdote oder eines Schwanks liegt und über welche Instanzen er auf den Balkan gelangt ist, muß immer eine detaillierte Einzeluntersuchung klären helfen. Das islamische Element tritt hier zwar so deutlich entgegen wie sonst nirgends in Europa; dennoch dürften Elemente primär europäischen Ursprungs den überwiegenden Anteil an der Prägung der balkanischen Überlieferung haben. Auch die in letzter Konsequenz auf arabische Quellen zurückzuführenden Schwänke werden häufig nicht direkt aus der orientalischen Überlieferung, sondern eher über die im folgenden Kapitel zu besprechenden europäischen Vermittlungsinstanzen, die ihrerseits aus dem Arabischen schöpften, auf den Balkan gelangt sein.

---

<sup>146</sup> Antik: Material Nr. 417, 628, 847, 1117; Exempelliteratur: 30, 956; Poggio: 19, 171; italienische Novelle: 90, 869, 956, 1024, 1043; deutsche Schwanksammlungen: 814, 869, 1065.

## Vermittlungswege arabischen Materials in die europäische Überlieferung

Das altfranzösische Fabliau "Du vilain asnier"<sup>1</sup> behandelt einen Stoff, der aus der mittelalterlichen Exempelliteratur mehrfach bekannt ist<sup>2</sup> und dessen älteste bekannte Fassung wahrscheinlich in den »Sermones vulgares« von Jacques de Vitry vorliegt<sup>3</sup>:

Ich habe erzählen hören von einem Bauer, der aufgewachsen war im Rauche und im Gestanke des Viehs. Als der einmal bei einer Apotheke vorbeiging, wo wohlriechende Spezereien gerieben wurden, mochte er den Duft nicht vertragen und stürzte wie halbtot zusammen; und er konnte nicht früher genesen oder zur Besinnung kommen, als bis er, nach Hause gebracht, wieder zum Gestanke des Rauches und des Mistes zurückgekehrt war. [...] <sup>4</sup>.

Diese Erzählung ist zum einen seit dem 16. Jh. in der volkssprachlichen Schwankliteratur besonders des deutschsprachigen Raumes<sup>5</sup> aufgegriffen worden, wo sie u.a. noch Anfang des 18. Jhs in Albert Joseph Conlins Sammlung »Der Christliche Welt-Weise« nachgewiesen ist:

[...] Zu gedachten Venedig gieng einmahl ein Bauer bey einer Apothecken vorbey/ und weilten er die starcke und wohlriechende Specereyen nicht riechen kunte/ und ihm solche von Natur zuwider waren/ als ist er urblötzlich in eine Ohnmacht gefallen/ Der Apotheker sambt seinen Gesellen laufft zu dem armen Tropfen zu helfen/ und schmierten ihm zu dem Ende mit allerley kostbaren und heilsamen Wassern/ dem guten Menalcas aber wollten weder die kostbare Wasser/ noch weniger Balsam/ Bisam und Ambra helffen/ biß endlich ein anderer Bauer unter dem Volck so hierzu geloffen/ sich verlaутten lassen/ er wolle ohne längern Verzug ein Mittel schaffen/ wordurch dieser arme Tropf und Knopf wiederum werde zu sich kommen/ wie er dann geschwind einen frischen Sau-Zucker aus dem nechsten Schwein-Stall gehohlet/ und darmit dem Bauren etliche mahl die Nasen

---

<sup>1</sup> Johnston, R.C./Owen, D.D.R. (edd.): *Fabliaux*. Oxford 1965: 4 f.; Bédier, J.: *Les Fabliaux. Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*. Paris <sup>2</sup>1895: 330 und 474 f.

<sup>2</sup> vgl. György, 226; Tubach, 3645.

<sup>3</sup> Zur fraglichen zeitlichen Präferenz der Fassung bei Odo von Cheriton siehe Jacques de Vitry/Greven, 44 und 64.

<sup>4</sup> Zitiert nach Wesselski, A.: *Mönchslatein*. Leipzig 1909: 13, 8; weitere Nachweise bei Jacques de Vitry/Crane, 191.

<sup>5</sup> vgl. Martin Montanus: *Schwankbücher (1557-1566)*. ed. J. Bolte. (Tübingen 1899) Nachdruck Hildesheim/New York 1972: 648, 48; Moser-Rath, Schwank 246 und 357, Anm. 90.

und rotzigen Schmecker balsamiret/ auf welches gleich die entwichene Lebens-Geister sich wieder erhohlet/ und sich der Bauer alsobald besser befunden. [...]»<sup>6</sup>.

Andererseits hatte bereits 1864 Karl Goedeke, wohl durch die kurz zuvor erschienene Abhandlung von Hammer-Purgstall<sup>7</sup> darauf aufmerksam geworden, auf eine Parallele im »Maḡnavi-ye maʿnavi« des Ğalāladdin Rumi hingewiesen, das im vierten Buch (Vers 257-279 und 289-293) die 'Erzählung vom Gerber, der auf dem Markte der Spezereihändler durch den Geruch des Moschus von Sinnen kommt', enthält:

A certain man fell senseless and curled up as soon as he came into the bazaar of the perfumers.  
 The scent of the perfume (floating) from the goodly perfumers smote him, so that his head reeled and he fell on the spot.  
 He fell unconscious, like a carcass, at noontide in the middle of the thoroughfare.  
 Thereupon the people gathered over him, all crying *Lā hawl* and applying remedies.  
 One was putting his hand on his (the tanner's) heart, while another sprinkled rose-water upon him;  
 (For) he did not know that from (smelling) rose-water in the meadow (the bazaar) that calamity had overtaken him.  
 One was massaging his hands and head, and another was bringing moist clay mixed with straw (to serve as a cold plaster);  
 One compounded incense of aloes-wood and sugar, while another was divesting him of part of his clothes;  
 And another felt his pulse, to see how it was beating; and another was smelling his mouth, To see whether he had drunk wine or eaten beng or hashish: the people (having exhausted every resource) remained in despair at his insensibility.  
 So they speedily brought the news to his kinsfolk – "Such and such a person is lying there in a state of collapse;  
 No one knows how he was stricken with catalepsy, or what it was that led to this public exposure."  
 That stout tanner had a brother, (who was) cunning and sagacious: he came at once in hot haste.  
 (With) a small quantity of dog's dung in his sleeve, he cleft (his way through) the crowd and approached (the senseless man) with cries of grief.  
 "I know," said he, "whence his illness arises: when you know the cause (of a disease), the (means of) curing (it) is manifest.  
 When the cause is unknown, the remedy for the illness is difficult (to find), and in that (case) there are hundred grounds to which it may be referred;

<sup>6</sup> Conlin, A.J.: *Der Christliche/ Welt-Weise/ Beweinet/ Die Thorheit/ Derer in diesem Buch beschriebener 25./ Närrinnen/ [...] 6. Augsburg 1710: 225 f.*

<sup>7</sup> Hammer-Purgstall, J. von: Bericht über den zu Kairo i.J. 1251 (1835) in sechs Foliobänden erschienenen türkischen Commentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi's. In: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 7 (1851) 626-640, 641-656, 693-707, 728-743, 762-777, 785-805, 818-833: 764.

(But) when you have ascertained the cause, it becomes easy: knowledge of causes is the means of expelling ignorance."

He said to himself, "The smell of that dog's dung is multiplied in his brain and veins.

Up to the waist in filth, he is absorbed in the tanner's craft till nightfall, seeking his livelihood.

Thus then has the great Jálínús (Galen) said: 'Give the patient that to which he was habituated (before his illness);

For his illness arises from doing the contrary to (his usual) habit: therefore seek the remedy for his illness in that which is habitual (to him).'

He (the tanner), from carrying dung, has become like the dung-beetle: the dung-beetle is made insensible by rose-water.

The remedy for him consists in that same dog's dung to which he is habituated and accustomed." [...]

The youth kept driving the people away from him (the tanner), in order that those persons might not see his treatment (of the sick man).

He brought his head (close) to his ear, like one telling a secret; then he put the thing (which he had in his hand) to his (the tanner's) nose;

For he had rubbed the dog's dung on his palm: he had deemed it (to be) the remedy for the polluted brain.

A short while passed: the man began to move: the people said, "This was a wonderful charm;

For this (youth) recited charms and breathed (them) into his ear: he was dead: the charms came to succour him."<sup>8</sup>

Goedeke wird in späteren komparatistischen Anmerkungen zu dieser Erzählung<sup>9</sup> meist gebührend angeführt, wenn sich auch wegen der Knappheit seines Hinweises gelegentliche Mißverständnisse nicht vermeiden ließen, so wenn Goswin Frenken von "einem arabischen [!] Novellisten des dreizehnten Jahrhunderts"<sup>10</sup> spricht. Hiermit sind die wesentlichen Züge der Behandlung der Anekdote in den Philologien der westlichen Literaturen skizziert. Bei den Orientalisten führen Badi<sup>c</sup>azzamān Foruzānfar<sup>11</sup> und unabhängig von ihm Hellmut Ritter<sup>12</sup> eine Erzählung aus dem »Asrār-Nāme« des Faridaddin <sup>c</sup>Attār an, die Rumi augenscheinlich als Vorlage gedient hat<sup>13</sup>. Foruzānfar verweist darüber hinaus auf die persische Prosa-Version in »Kimiya-ye

<sup>8</sup> The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī 2. Übers. R.A. Nicholson. London (1930) Nachdruck 1977: 286-288.

<sup>9</sup> So bei Jacques de Vitry/Crane, 111; Wesselski, Mönchslatein, 8; György, 226; vgl. auch Bédier 146.

<sup>10</sup> Jacques de Vitry/Frenken 64.

<sup>11</sup> Foruzānfar 129 f., 137.

<sup>12</sup> Ritter 92.

<sup>13</sup> vgl. Marzolph, Rumi Anm. 49; id.: Der Schieler und die Flasche. Zur Rezeption einer arabischen Anekdote in der persischen mystischen Dichtung. In: Oriens 32 (1990) 124-138, Anm. 13.

sa<sup>c</sup>adat« des Abu Ḥāmid al-Ġazzālī als Quelle der Fassungen der beiden persischen mystischen Dichter:

Mit ihm verhält es sich wie mit jenem Kannās, der zum Markt der Drogisten kam. Als die angenehmen Gerüche seine Nase erreichten, fiel er ohnmächtig nieder. Die Leute kamen und besprengten sein Gesicht mit Rosenwasser und Moschus. Ihm aber ging es immer schlechter, bis ein Mann kam, der auch einmal Kannās gewesen war und der wußte, warum jener ohnmächtig geworden war. Er holte ein wenig menschlichen Kot und hielt ihn unter seine Nase. Da kam er wieder zu Bewußtsein und sagte: "Oh, das ist ein angenehmer Geruch!"<sup>14</sup>

Auf diesen "remarquable petit conte"<sup>15</sup> machte 1985 Álvaro Galmés de Fuentes die Romanistik aufmerksam; nicht, um Grundsätzliches zu den Quellen der Fabliaux herauszuarbeiten, sondern eher, um an einem sprachlichen Vergleich der Fassung von Ḡazzālī mit der des Fabliau die schöpferische Meisterschaft, die 'écriture', aufzuzeigen. Wenn Galmés de Fuentes abschließend bemerkte, daß er seine kleine Studie mit der Hoffnung verbinde, ein detailliertes Quellenstudium werde nicht "complètement vaine"<sup>16</sup> sein, so kann hierin eine unbewußte hommage an Bédier gesehen werden, der seinerzeit mit einer süffisanten Bissigkeit jedwede Untersuchung zur Herkunft der Erzählung abgekanzelt hatte: "Est-elle venue d'Occident en Orient ou inversement? Quel moyen de le savoir jamais? et qu'importe?"<sup>17</sup> Der Schaden, den Bédiers 'Agnostizismus'<sup>18</sup> für komparatistische Forschungen in der Romanistik bis heute angerichtet hat, ist damit in Galmés de Fuentes' augenscheinlich als notwendig empfundener Rechtfertigung gleichermaßen zu spüren wie im Fehlen jeglicher Diskussion historischer Prioritäten der untersuchten Texte: Er führt keine verifizierbare Quellenangabe für den Text des Ḡazzālī an, nicht einmal die Lebensdaten des Autors werden genannt. Ist Ḡazzālī denn der Romanistik tatsächlich so vertraut, daß derlei elementare Angaben überflüssig sind? Zur Ehrenrettung des Autors kann höchstens angemerkt werden, daß aus den angeführten Literaturangaben nirgends hervorgeht, ob Galmés de Fuentes sich der Existenz anderer Ausformungen der Erzählung in den europäischen Literaturen bewußt war.

<sup>14</sup> Ḡazzālī, Abu Ḥāmid Muḥammad: Kimiyā-ye sa<sup>c</sup>adat 2. ed. IḤ. Ḥadiv-ḡam. Teheran 1361/1983: 599/-9 (Kap. 4, 9).

<sup>15</sup> Galmés de Fuentes, Á.: Un conte d'al-Ghazālī et le fabliau français Du vilain asnier. In: Romance Philology 39 (1985) 198-205: Zitat 198.

<sup>16</sup> ibid. 204.

<sup>17</sup> Bédier 475.

<sup>18</sup> vgl. Tenèze, M.-L.: Agnostische Theorie. In: EM 1 (1977) 172-175.

Demgegenüber hatte Goswin Frenken, der den arabischen Text noch nicht kannte, 1914 bemerkt, daß die "Priorität dieser Versionen", d.h. der ihm bekannten Versionen des frühen 13. Jhs, "auch wichtig für die angebliche Einführung orientalischer Stoffe durch Jakob von Vitry"<sup>19</sup> sei. Eine zeitliche Reihenfolge läßt sich zwar für die europäischen Fassungen auch nach dem jetzigen Wissensstand nicht belegen, doch muß es als unbestreitbar gelten, daß die Version bei Jacques de Vitry auf der nahöstlichen Fassung beruht. Der Umwandlung des Protagonisten von einem Kloakenreiniger (kannās) bei Gazzāli und ʿAṭṭār zu einem Bauern bei Jacques de Vitry ist dabei ebenso wenig Gewicht beizumessen wie der gleichfalls erfolgten Umwandlung bei Rumi zu einem Gerber (dabbāg), einem Beruf, der seit dem Altertum wegen seines Umgangs mit übelriechender Materie als 'unehrenhaft' in Verruf geraten ist<sup>20</sup>. Trotz unterschiedlicher Intention der Autoren ist in allen Fällen die mit der Anführung des Berufes verbundene stereotype Fiktion eindeutig: Wer "an den Gestank und den Schmutz"<sup>21</sup> gewöhnt ist, dem werden "Bisam und Balsam"<sup>22</sup> wenig nützen. Daß hierfür in unterschiedlichen kulturellen Kontexten unterschiedliche Berufe zur Demonstration gewählt werden, ergibt sich zwar nicht zwangsläufig, darf aber nicht als Auswirkung voneinander unabhängiger Quellen überbewertet werden. Das europäische Bild vom Bauern als unflätigem Dummkopf, das ebenso alt wie virulent ist<sup>23</sup>, diente dabei als Transplantat für den im damaligen europäischen Kontext von Jacques de Vitry wohl als zu fremdartig oder unverständlich empfundenen Beruf des kannās.

Frenken nahm an, daß Jacques de Vitry eine "verkürzte und abgeschwächte Form des populären Schwankes"<sup>24</sup> biete, wie er sich in einer durch ein "Fabel, Odo [von Cheriton] und ein Exempler bei Vinzenz von Beauvais"<sup>25</sup> gebildeten Gruppe findet. Als Indizien hierfür galten ihm die gemeinsame Lokalisierung der Anekdote in Montpellier und die Tatsache, daß die "Handlung bei ihnen überhaupt genauer übereinstimmt als bei Jacob"<sup>26</sup>. Der Zusammenhang der drei genannten Versionen steht zwar außer Frage, jedoch ist nicht einzusehen, wieso die Lokalisierung als Argument für

<sup>19</sup> Jacques de Vitry/Frenken 50.

<sup>20</sup> vgl. Schwarzbaum, *Studies* 162 und 470.

<sup>21</sup> Wesselski, *Mönchslatein* 13.

<sup>22</sup> Conlin (wie Anm. 6) 6, 225.

<sup>23</sup> vgl. Tomkowiak, I.: *Curiöse Bauer=Historien. Zur Tradierung einer Fiktion. Würzburg* 1987, pass.

<sup>24</sup> Jacques de Vitry/Frenken 50.

<sup>25</sup> *ibid.* 49.

<sup>26</sup> *ibid.* 49 f.

eine frühere Fassung gelten soll. Die Fassung bei Jacques de Vitry ist, wie der Vergleich mit dem Text bei Ġazzālī zeigt, keine verkürzte Fassung, sondern vielmehr eine relativ exakte Wiedergabe der arabischen Vorlage; demgegenüber stellen die in Montpellier lokalisierten Versionen eindeutig vom Original entfernte erweiterte Fassungen der Anekdote dar. Alles spricht also für eine Priorität der Fassung bei Jacques de Vitry.

Jacques de Vitry führt seine Fassung mit "audivi ..." ein. Wenn er sie also aus mündlicher Tradition geschöpft oder zumindest nicht vorgelesen, sondern erzählt bekommen haben will, so ist es durchaus möglich, daß es sich bei der Erzählung nicht um eine Erfindung Ġazzālīs, sondern um "un thème du folklore arabe, d'origine traditionnelle"<sup>27</sup> handelt. Dabei muß zunächst auf zwei Tatsachen hingewiesen werden: Ġazzālīs zitiertes Werk ist zwar von ihm in persischer Sprache verfaßt; der gängigen Interpretation nach ist es aber eine persische Zusammenfassung seines in Arabisch geschriebenen Hauptwerkes »Iḥyā' ʿulūm ad-dīn« "Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften". Dort ist die Erzählung zwar noch nicht nachgewiesen worden, aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß sie sich inmitten der ausgedehnten philosophischen, theologischen und mystischen Erörterungen findet. Darüber hinaus muß festgehalten werden, daß Ġazzālī als sowohl Arabisch wie auch Persisch schreibender Autor Zugang zu einer großen Spannweite von Quellen hatte, und überdies, daß es sich bei ihm um einen außergewöhnlich produktiven Autor und kreativen Denker handelt. Diese Tatsache wird hier betont, um der Erwägung Raum zu geben, daß Ġazzālī nicht eine vor ihm bereits in dieser Form verbreitete Erzählung reproduziert, sondern vielmehr eine in anderer Form bereits existierende populäre Vorstellung mit einer spezifischen personalen Ausprägung versieht und so ihre allegorische und mystische Amplifikation ermöglicht.

Diese der Erzählung zugrundeliegende Vorstellung könnte diejenige sein, welche die zoographische Enzyklopädie »K. al-Ḥayawān« des ʿAmr ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ etwa eineinhalb Jahrhunderte vor Ġazzālī über den Skarabäus (ḡuʿl) berichtet:

Zu den wunderbaren Verhaltensweisen des Skarabäus gehört es, daß er durch Rosenduft stirbt und wieder zum Leben erwacht, wenn er wieder auf Mist gesetzt wird<sup>28</sup>.

An anderer Stelle im selben Werk heißt es, zweimal und in unterschiedlichem Wortlaut, ausführlicher:

<sup>27</sup> Galmés de Fuentes 198.

<sup>28</sup> 868 Ḥayawān 3/502/2; ebenso auch 1405 Ḥayāt 1/196/2.

Die Fliegen besitzen eine Natur wie die Natur des Skarabäus, die merkwürdig und wunderbar ist. Und wenn es nicht so wäre, daß man sich durch Betrachten davon überzeugen kann, dann wäre es angebrachter, den Bericht darüber (als unglaubwürdig) abzulehnen:

Der Skarabäus stirbt augenscheinlich, wenn er mit Rosen bedeckt wird. Alle seine Bewegungen hören auf, er wird steif und hart, und der Betrachter kann nicht zwischen ihm und einem toten Skarabäus unterscheiden, solange er auch in der Betrachtung verweilt. Wenn er aber wieder auf Mist gesetzt wird, so kehrt augenblicklich das Leben in ihn zurück<sup>29</sup>.

Die Handlungsstruktur dieser experimentellen Skizze stimmt so auffällig mit derjenigen der späteren Erzählung überein, daß deren Genese als Umformung der naturwissenschaftlichen Beobachtung auf menschliche Verhältnisse denkbar ist. Dabei ist es durchaus wahrscheinlich, daß Gazzāli die Übertragung von einem tierischen auf einen menschlichen Protagonisten vorgenommen hat: Bisher ist die Erzählung in keinem (anderen) arabischen Text nachgewiesen worden. Wäre sie wirklich, wie Galmés de Fuentes vermutet, Bestandteil der "folklore populaire"<sup>30</sup> gewesen, dann wäre es in Anbetracht der weitgehend kompilatorischen Natur der betreffenden arabischen literarischen Werke verwunderlich, eine dermaßen prägnante Erzählung nicht wenigstens ein weiteres Mal reproduziert zu sehen. Legt man aber die Vermutung zugrunde, daß Gazzāli der eigentliche Schöpfer der Erzählung ist, dann wäre sie bewußt für eine didaktische Erörterung im Umfeld der gelehrten Literatur geschaffen, hätte dieses nie verlassen und nie die Gelegenheit zu populärer Rezeption gehabt. Somit wäre es nicht weiter verwunderlich, daß sie sowohl in den älteren literarischen Quellen als auch in den "collections de contes populaires relatives au monde islamique"<sup>31</sup> aus neuerer Zeit nicht enthalten ist.

Woher Ḡāhiz seine Beobachtung schöpft, läßt sich nach dem derzeitigen Quellenbefund nicht sagen. Zu vermuten ist, daß die von ihm benutzte Quelle aus dem Bereich der antiken naturwissenschaftlichen Literatur stammt und vielleicht auf noch ältere Quellen zurückgeht; letztlich könnte sie – in Anbetracht der Bedeutung des Skarabäus in der altägyptischen Kultur – sogar ägyptischen Ursprungs sein. Der bei Tubach<sup>32</sup> als Analog angeführte Verweis auf das 8. Kapitel der Vita Vespasians in den »Vitae Caesarum« des Gaius Suetonius Tranquillus (2. Jh.n.Chr.) darf jedenfalls nicht als Beleg für das Vorkommen der Erzählung in der antiken Literatur gelten, er bietet allenfalls

<sup>29</sup> 868 Ḥayawān 3/349/5; 2/112/2.

<sup>30</sup> Galmés de Fuentes 200.

<sup>31</sup> *ibid.* 198.

<sup>32</sup> Tubach, 3645.

eine vage Entsprechung: Dort tadelt ein Feldherr einen nach Parfüm duftenden Soldaten mit den Worten, es sei ihm lieber, er röche nach Knoblauch.

Das oben ausgeführte Beispiel gehört streng genommen nicht zum Archivmaterial. Das Buch des Ġazzālī zählt ebensowenig zur unterhaltenden Literatur wie das »Maḡnavī« des Rumi. Dennoch ist der obige Text relevant und exemplarisch für die Frage des Nachlebens arabischer humoristischer Erzählungen in der europäischen Überlieferung, denn er belegt den arabischen Ursprung einer Erzählung aus den Predigten des Jacques de Vitry, für die bislang noch geltend gemacht wurde, sie basiere auf früheren europäischen Fassungen.

Jacques de Vitry ist neben Petrus Alphonsi, dem Autor der »Disciplina clericalis«, einer der frühesten Vertreter der europäischen mittelalterlichen Exempelliteratur. Für die »Disciplina clericalis« ist seit langem erforscht, daß und in welchem Maß sie als Vermittlungsinstanz orientalischer Erzählstoffe für die europäische Überlieferung gelten kann<sup>33</sup>. An die Exempelliteratur als solche hingegen ist eine vergleichbare Fragestellung bisher nicht herangetragen worden<sup>34</sup>. Im vorliegenden Kontext ist dabei die Exempelliteratur von zentraler Relevanz: In ihr liegt zum ersten Mal seit der Antike im europäischen Raum wieder humoristisches Material in nennenswerter Quantität vor. Zwar darf eine solche Aussage nicht so verstanden werden, als wolle sie die Exempelliteratur zur Schwankliteratur stilisieren; das mittellateinische Exempel schöpft seine Inhalte primär aus der christlichen Überlieferung und ist von religiösen und historischen Inhalten geprägt. Daneben dient aber auch eine große Anzahl von Wandererzählungen als Beispiel der Erörterung, und unter diesen wiederum gibt es eine ganze Reihe explizit humoristischer Texte.

Die Darstellung zu den Vermittlungswegen arabischer humoristischer Kurzprosa in der europäischen Überlieferung geht von einer – durch Untersuchungen einzelner Erzählstoffe immer wieder nahegelegten – Hypothese aus, die sich wie folgt skizzieren läßt: Zeitlich gesehen dokumentiert die Exempelliteratur das erste Glied, auf dem humoristische Inhalte arabischen Ursprungs außerhalb der großen Erzählsammlungen Zugang zur europäischen Überlieferung gefunden haben. Begünstigt vor allem durch den intensiveren interkulturellen Kontakt im Zusammenhang der Kreuzzüge konnten solche Kurzerzählungen vermittels verschiedener Überlieferungsträger pri-

<sup>33</sup> Schwarzbaum, *Disciplina Clericalis*; Spies, *Disciplina Clericalis*.

<sup>34</sup> Chesnutt, M./Brückner, W.: *Exempelsammlungen*. In: EM 4 (1984) 592-626; Daxelmüller, C.: *Exemplum*. *ibid.* 627-649.

mär mündlich 'die Fronten wechseln'. Als Überlieferungsträger hat man sich hauptsächlich wohl Händler und Kaufleute, Sklaven und Bedienstete sowie fahrende Ritter und Wanderprediger vorzustellen, wobei die letztgenannten teilweise auch als Autoren von Exempelsammlungen in Frage kommen. Die mittellateinische Exempelliteratur, deren wichtigste Werke zwischen dem 13. und dem 16. Jh. entstanden, ist primär an ein gebildetes Publikum gerichtet; das gilt sowohl für ihre Sprache als auch für ihre Inhalte. Sofern sie humoristisches Material enthält, dient dies nicht der Unterhaltung, vielmehr wird es in argumentativer Absicht in einen bald mehr instruktiven, bald mehr kontemplativen Kontext eingebaut. Trotz dieses seriösen Umfeldes konnten humoristische Inhalte aus der Exempelliteratur auf mehreren Wegen weiterwirken. Denkbar ist zunächst eine mündliche Vermittlung: Exempelsammlungen dienten nicht zuletzt als Materialfundus für die Predigt. Deren Zuhörer mögen manche soeben gehörte Erzählung aufgegriffen und weitererzählt haben; hieran können sich weitere Erzählvorgänge, möglicherweise über Generationen, geknüpft haben. Eine solche Art der Überlieferung ist aber kaum als dominant zu betrachten: Sie ist aus sich heraus wenig lebensfähig und bedarf der Befruchtung durch ein kontinuierliches Substrat schriftlicher Tradition; daß dieses zumindest bis in das barocke Predigtmärlein hinein existierte, hat vor allem Elfriede Moser(-Rath) gezeigt<sup>35</sup>. Damit ist der zweite, schriftliche Vermittlungsweg angesprochen, der seinerseits wiederum auf zweierlei unterschiedliche Arten Nachwirkungen hatte: Einerseits bewahrte die gelehrte, erbauliche oder homiletische Literatur den Rahmen der ursprünglichen literarischen Gattung; andererseits wurden gerade humoristische Erzählstoffe in profanisierendem Kontext schriftlich aufgegriffen und dort weiter verarbeitet.

Erste Anzeichen einer solchen Art von Profanisierung bieten etwa das altfranzösische Fabliau<sup>36</sup> oder das mittelhochdeutsche Märe<sup>37</sup>. Zwar wird, besonders für die Fabliaux, der gesellschaftliche Rahmen ihrer Entstehung nach wie vor diskutiert; sicher ist aber zumindest, daß ihre Rezeption in den lesefähigen, sprich gehobenen Schichten stattfand. Somit bieten sich im Kontext dieser literarischen Gattungen zwar Möglichkeiten einer Profanisierung humoristischer Inhalte, von einer Popularisierung sind sie aber zunächst noch

<sup>35</sup> Moser-Rath, Predigtmärlein.

<sup>36</sup> Christmann, H.H.: Fabliau. In: EM 4 (1984) 773-780.

<sup>37</sup> Allgemeine Literatur: Schirmer, K.H.: Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters. Darmstadt 1983; Fischer, H.: Studien zur deutschen Märendichtung. ed. J. Janota. Frankfurt <sup>2</sup>1983; Heinzle, J.: Kleine Anleitung zum Gebrauch des Märenbegriffes. In: Grubmüller, K./Johnson, L.P./Steinhoff, H.-H. (edd.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborn/München/Wien/Zürich 1988: 45-48.

relativ weit entfernt. Diese ergibt sich erst mit der Genese einer ausgesprochen schwankhaften Literatur, deren erste Entwicklungsschritte in der humanistischen Fazetie vorliegen<sup>38</sup>. Auch die Fazetie hatte zunächst noch ihren Wirkungskreis im gelehrten Bereich, schließlich war sie in lateinischer Sprache verfaßt. Insbesondere die »Facetiae« des Poggio Bracciolini, die die Gattung begründeten, erlangten aber rasch eine derartige Beliebtheit, daß sie Schwanksammlungen in den jeweiligen Landessprachen anregten. Die daraus resultierende Literatur ist besonders für den deutschen Raum, weniger intensiv für Italien, England oder Frankreich erforscht. Grob skizziert ergibt sich das Bild einer in mehr oder weniger umfangreichen Büchern dokumentierten Gattung, deren wirkungsreichste Periode im 16.-18. Jh. anzusetzen ist, die aber durchaus auch bis in das 19. und selbst das 20. Jh. nachwirkte. Ihre Popularität ergibt sich nicht nur aus der Art der spezifischen Präsentation humoristischer Inhalte, sondern vor allem auch durch die mit der Erfindung des Buchdrucks verbesserten Möglichkeiten der Verbreitung. In stofflicher Hinsicht schöpft die Schwankliteratur zu einem bedeutenden Anteil aus der lateinischen Exempelliteratur; deren humoristische Inhalte werden aufgegriffen, aus ihrem ursprünglich seriösen Kontext herausgelöst und immer mehr um ihrer selbst willen, zur Unterhaltung und Belustigung, angeführt. Über diesen potentiellen Materialfundus hinaus, durch den teils auch Erzählstoffe arabischen Ursprungs vermittelt werden konnten, sind andere Vermittlungswege denkbar. Vor allem für die italienische Novelle ist naheliegend, daß sie aufgrund der engen politischen, kommerziellen und kulturellen Kontakte mit der arabisch-islamischen Welt direkt aus arabischen Quellen schöpfen konnte. Ein weiterer Aspekt wären etwa die zahlreichen Übersetzungen aus orientalischen Sprachen, die im Zuge der mit der französischen Modeerscheinung der *Contes de fées* beginnenden Orient-Begeisterung der gebildeten Schichten Europas angefertigt wurden und deren Inhalte ihrerseits in Anekdoten- oder Schwanksammlungen Niederschlag finden konnten. Schließlich stellen verstärkt ab dem Ende des 18. Jhs die in ganz Europa verbreiteten Kalender mit den in ihnen enthaltenen Geschichten eine wichtige Vermittlungsinstanz narrativer Inhalte dar; auch sie schöpfen aus dem Fundus der volkssprachlichen Schwankliteratur<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Bebermeyer, R.: Fazetie. In: EM 4 (1984) 926-933.

<sup>39</sup> Zur (literarischen) Kalendergeschichte in Deutschland siehe Knopf, J.: *Geschichten zur Geschichte. Kritische Tradition des «Volkstümlichen» in den Kalendergeschichten Hebels und Brechts*. Diss. Göttingen 1972; id.: *Die deutsche Kalendergeschichte*. Frankfurt/Main 1983.

Die so skizzierten Vermittlungswege konnten zur Folge haben, daß arabische humoristische Erzählungen bis in die spätere mündliche Überlieferung der europäischen Länder nachwirkten. Wenn somit im europäischen Raum eine moderne Parallele zu einem alten arabischen Schwank vorliegt, sind zunächst alle Möglichkeiten einer derartigen stufenweisen Vermittlung zu prüfen. Die Beispiele, für die sich solche Wanderwege nachweisen lassen, legen nahe, daß auch eine Vielzahl anderer Geschichten einen ähnlichen Weg genommen hat. Die Tatsache, daß sich Überlieferungsketten meist nur bruchstückhaft nachweisen lassen, darf dabei nicht als ernstzunehmendes Gegenargument gelten: Zu rudimentär ist die Erforschung der Quellen, zuviel Material muß als verloren gelten. In diesem Sinn bieten die nachstehenden Darstellungen Anhaltspunkte für die Stützung der Hypothese; sie liefern konkretes Material für die Überlieferung von Erzählungen, das die einzelnen Stufen der Vermittlung dokumentiert. Es versteht sich von selbst, daß es dabei immer wieder nur darum gehen kann, für den Einzelfall die Möglichkeit der Rezeption einer arabischen Vorlage, des Weiterlebens eines mittelalterlichen arabischen Schwanks in der europäischen Überlieferung zu diskutieren. Weitergehende oder gar allgemeingültige Aussagen über die Stoffgeschichte der europäischen humoristischen Kurzprosa sind nicht beabsichtigt; sie zu treffen, bedarf es einer erweiterten Materialgrundlage, die den Rahmen der arabischen Quellen erheblich übersteigt. In der Überlieferung des islamischen Einflußbereiches ist das Material arabischen Ursprungs reichlich dokumentiert und besitzt einen prägenden, teils dominanten Charakter. Demgegenüber stellt es im europäischen Kontext nur eine von mehreren Ursprungsmöglichkeiten dar, darüber hinaus keineswegs die zentrale.

Goswin Frenken, der die Problematik orientalischer Quellen bei Jacques de Vitry ausführlich diskutierte<sup>40</sup>, stritt mit unterschiedlichen Argumentationen ab, daß Jacques de Vitry irgendwelche Erzählungen aus orientalischer Überlieferung geschöpft habe; gelten lassen wollte er bestenfalls sechs Exempla, die der Autor "im Orient gehört haben will und die vor ihm in Europa nicht nachzuweisen sind". Schlüssig nachweisen konnte er einen orientalischen Ursprung jedoch nur für die "Fabel vom Vogel Strauß, der je nach Bedürfnis Kamel oder Vogel sein will"<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Jacques de Vitry/Frenken 61-67. Die folgenden Zitate nach *ibid.* 65 f.

<sup>41</sup> Jacques de Vitry/Frenken, 79; Tubach, 3540; Chauvin 3/52, 9 mit Verweis für das entsprechende arabische Sprichwort auf -Damīrī (1405 Hayāt 2/359/12) und -Maydānī (1124 Mağma<sup>c</sup> 3/293, 3949). Siehe auch Dicke/Grubmüller, 148.

Demgegenüber schied er die "Fabel vom Affen, der das gerecht und ungerecht erworbene Geld [des Weinhändlers] unterscheiden kann", aus, da "sie von seinem christlichen Bürger von Accon erzählt wird [...], also Jacob aus christlicher Quelle zugetragen wurde, und jedenfalls europäischen Ursprungs ist"; sie sei zudem "im Orient nicht nachzuweisen". Wie Albert Wesselski gezeigt hat, muß jedoch auch für diese Anekdote eindeutig arabischer Ursprung geltend gemacht werden. In seinen »Märchen des Mittelalters« vermutete Wesselski: "Ein guter und dabei treuer Dolmetsch [...] war jener Mittelsmann, der irgendeinem Europäer, vielleicht dem Kardinal Jakob von Vitry, als dieser noch Bischof von Akka war, das Märlein von dem Händler erzählt hat, dem ein Affe die Hälfte des für den gewässerten Wein gelösten Geldes Stück für Stück ins Wasser wirft."<sup>42</sup> Es erstaunt ein wenig, daß Wesselski, der – wie aus den Belegreihen desselben Werkes hervorgeht<sup>43</sup> – Frenkens Ausgabe kannte und die betreffende Erzählung bereits 16 Jahre vorher übersetzt<sup>44</sup> hatte, so vage formuliert; wußte er doch damals schon sowohl um die ältere arabische als auch die ihrerseits wiederum ältere christliche Fassung. Erst später hat Wesselski sich dieser Erzählung ausführlich gewidmet und ihre Überlieferungsgeschichte in folgenden Schritten skizziert<sup>45</sup>: Den frühesten Beleg enthält das »Liber in gloria confessorum« des Gregor von Tours (gest. 594)<sup>46</sup>; dort ist das 'gerechte' Tier eine Weihe. Als älteste arabische Belege kennt Wesselski »Murūğ ad-dahab« von al-Masʿūdī (gest. 345/956) und »Nišwār al-muḥāḍara« von at-Tanūḥī (gest. 384/994). Da diese selbst bei Anerkennung der vorgeblichen Erzähler (Mohammed; Wahb b. Munabbih) mindestens etwa eineinhalb Jahrhunderte nach dem Werk des Gregor von Tours entstanden sind und zudem einen Affen als Handlungsträger aufweisen, plädiert Wesselski mit aller gebotenen Vorsicht dafür, eine Vermittlungsinstanz anzunehmen. Daß der Vermittlungsträger in diesem Fall möglicherweise im Bereich der jüdischen Überlieferung zu suchen ist, ergibt sich daraus, daß die Erzählung in »Nišwār al-muḥāḍarāt« als Bestandteil der Isrāʿīlyāt erwähnt wird, die dem Wahb b. Munabbih

<sup>42</sup> Wesselski, Mittelalter XXI.

<sup>43</sup> z.B. 220, 33 "Der Greis von Damaskus" zu Jacques de Vitry/Frenken, 75; dies ist eine weitere der Erzählungen, für die Frenken orientalischen Ursprung gelten lassen will.

<sup>44</sup> Wesselski, Mönchslatein 105, 89 nach Dialogus creaturarum 249, d 99; siehe Brückner, A.: Dialogus creaturarum. In: EM 3 (1981) 601-604.

<sup>45</sup> Wesselski, A.: Die Vermittlung des Volkes zwischen den Literaturen. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 34 (1936) 177-197: 180-184. Arabische Belege siehe Material Nr. 141.

<sup>46</sup> Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Merovingicarum 1,2. Hannover 1885, 819 f. Nicht erwähnt bei Maaz, W.: Gregor von Tours. In: EM 6 (1990) 117-125.

zugeschrieben werden; auch die Erwähnung von Wein deutet auf eine außer- oder sogar vorislamische Entstehung hin. In der arabischen Überlieferung hat die Erzählung dann eine glückliche "Umarbeitung und Bereicherung"<sup>47</sup> erfahren, denn der "Affe der literarischen arabischen Version paßte zu dieser Funktion viel besser als der Habicht"<sup>48</sup>; diese Fassung hat aufgrund ihrer besseren Gestaltung die ältere europäische verdrängt. Möglicherweise hat "auch für die ersten Abschnitte des Rückwegs einer oder der andere seiner Träger zu den Juden gehört [...], die sich mit dem Handel zwischen Ost und West beschäftigten"<sup>49</sup>. "Der Erzähler, von dem Jacques de Vitry die Geschichte von dem Weinhändler aus seinem Bistum hat, der nach Santiago de Compostela pilgern wollte, hat sie wohl von einem andern gehört, dieser wieder von einem dritten usw., und in dieser Reihe muss der letzte der gewesen sein, der die Isrā'īlija des Propheten up to date gebracht hat"<sup>50</sup>. Der von Wesselski nach -Mas'ūdī angeführte Text steht zeitgleich und fast wörtlich entsprechend in »Nišwār al-muḥāḍara« von at-Tanūḥī und wird später unter anderem von Ibn al-Ġawzī aufgegriffen:

Es wird nach Wahb b. Munabbih überliefert, daß es zur Zeit der Israeliten einen Mann gab, der Weinhändler war. Er reiste umher mit seinem Wein, wobei ein Affe mit ihm war. Er pflegte den Wein zur Hälfte mit Wasser zu vermischen und ihn für den Preis von (reinem) Wein zu verkaufen; der Affe aber bedeutete ihm, dies nicht zu tun, worauf er ihn (jedemal) schlug.

Als er (einmal) den Wein verkauft hatte und in sein Land zurückkehren wollte, bestieg er ein Schiff (rakaba l-baḥr). Sein Affe war mit ihm, ebenfalls ein Mantelsack, in dem seine Kleider waren und der Geldbeutel, den er vom Preis des Weines gefüllt hatte. Als sie auf See waren, holte der Affe den Geldbeutel von seinem Platz hervor und bestieg mit ihm den Schiffsmast, bis er an die Spitze gekommen war. Dann warf er einen Dirham auf das Schiff und einen Dirham ins Meer. Dies tat er emsig, bis er die ganzen Dirhams in zwei Teile geteilt hatte. Den Teil für den Wein warf er auf das Schiff, und sein Besitzer sammelte es auf; den Teil für das Wasser warf er ins Meer, und es ging zunichte. Dann kletterte er vom Mast wieder (auf das Schiff) herunter.<sup>51</sup>

Wesselski nicht bekannt war der noch um knapp ein Jahrhundert vor al-Mas'ūdī zu datierende Beleg bei Ibn Qutayba, der die Erzählung in aller Knappheit anführt:

Ein Mann pflegte Handel auf dem Meer zu treiben. Er beförderte Wein, den er zu den Kunden brachte. Er machte sich an (den Wein), vermischte ihn zur Hälfte (mit Wasser;

<sup>47</sup> Wesselski, Vermittlung 184.

<sup>48</sup> Wesselski, Mittelalter XXI.

<sup>49</sup> Wesselski, Vermittlung 184.

<sup>50</sup> ibid. 181.

<sup>51</sup> 994 Nišwār 1/201, 109; 956 Murūġ 2/372, 1355; 1201 Aḍkiyā' 243/-9.

wörtlich: vermischte ihn zu zwei Hälften), brachte ihn ihnen und verkaufte ihn gegen bares Geld. Dann kaufte er einen Affen, den er mit sich auf das Schiff nahm. Als sie auf hoher See waren, merkte er erst etwas, als der Affe schon seinen Geldbeutel genommen hatte und auf den Mast geklettert war. Dort begann er, einen Dīnār ins Meer und einen auf das Schiff zu werfen, bis er (das Geld) in zwei Teile geteilt hatte.<sup>52</sup>

In der älteren Fassung ist kein Hinweis auf die *Isrāʿīliyyāt* enthalten, und so ist dieser möglicherweise eine Fiktion der späteren Zeit. Außerdem kann Wāḥb b. Munabbih, der "mit der Überlieferung der *Ahl al-kitāb* vertraut war"<sup>53</sup>, als konventionelle Kristallisationsfigur für Berichte aus dem Bereich der *Isrāʿīliyyāt* gelten, so daß einer solchen Zuschreibung nur ein bedingter Realitätsgehalt zukommt. Festzuhalten bleibt, daß Jacques de Vitry in diesem Fall eindeutig unabhängig von der früheren europäischen Überlieferung ist und daß er seine Fassung der Erzählung dem Arabischen verdankt. Auch die spätere europäische Überlieferung lehnt sich nur in Einzelfällen an Gregor von Tours an<sup>54</sup>; meist basiert sie auf Jacques de Vitry und dessen Ausschreibungen<sup>55</sup>.

Es existieren einige weitere Fälle, in denen arabische Texte als mögliche Vorlagen von Erzählungen bei Jacques de Vitry aufgefaßt werden können. Gelegentlich dient dabei die »*Disciplina clericalis*« als Zwischenstück, wenn Frenken auch eindeutig urteilt: "Petrus Alphonsi hat Jacob nicht vorgelegen"<sup>56</sup>. Frenkens Einschätzung, die im übrigen der vorherigen Feststellung nicht widerspricht, kann hier anhand des Schwanks von der "Häufung des Schreckens", gestützt werden<sup>57</sup>. Daß dieser auf einen arabischen Ursprung zurückgeht, zeigen die in drei Varianten seit dem frühen 11. Jh. vorliegenden Texte:

Ein Beduine kam zu Abū l-Aswad (ad-Duʿālī) als jener gerade aß. Er grüßte ihn, und Abū l-Aswad erwiderte den Gruß. Dann begann er zu essen, lud aber den Beduinen nicht ein. Da sagte der Beduine zu ihm: "Ich bin bei deiner Familie vorbeigekommen." Abū l-Aswad entgegnete: "Das war ein Weg!" – "Alle sind gesund." – "So habe ich sie verlassen." – "Deine Frau ist schwanger." – "Das habe ich ihr anvertraut (?)." – "Sie gebar." – "Natürlich mußte sie gebären." – "Sie gebar zwei Jungen." – "Genau wie ihre Mutter." – "Einer von beiden starb." – "Sie konnte sicher keine zwei ernähren." – "Dann starb der andere." – "Er

<sup>52</sup> 889 °Uyūn 1/253/8.

<sup>53</sup> Sezgin, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums* 1. Leiden 1967: 305-307.

<sup>54</sup> Childers, Timoneda J 1312.4\*.

<sup>55</sup> Weitere Nachweise: Jacques de Vitry/Greven, 102; Tubach, 5309; Die *Novellen Girolamo Morlinis*. Übers. A. Wesselski. München 1908, 47; Pauli/Bolte, 375; Mot. J 1551.9; Bødker, L.: *Indian Animal Tales. A Preliminary Survey*. Helsinki 1957, 323; MacDonald J 1551.9. Das EM-Archiv enthält 6 Nachweise aus deutschen Schwanksammlungen des 17./18. Jh.s.

<sup>56</sup> Jacques de Vitry/Frenken 38.

<sup>57</sup> Marzolph, U.: *Häufung des Schreckens*. In: EM 6 (1990) 576-581.

wollte nach seinem Bruder nicht weiterleben." – "Dann starb die Mutter." – "Aus Trauer über ihre Kinder." – "Wie gut ist doch deine Mahlzeit." – "Das spornt mich zum Essen an!" – "Bah! Wie geizig du doch bist." – "Wer will, soll sein Gegenüber ruhig beleidigen."<sup>58</sup>

[...] Nach al-Aṣmaʿī:

Ein Beduine, der sich bei einem fremden Stamm aufhielt, kam zu einem Angehörigen seines eigenen Stammes. Dort ließ er sich nieder, und der andere fragte: "Wie hast du meinen Hund Bulayq verlassen?" Er erwiderte: "Er erfüllt das ganze Stammesgebiet mit Bel-len!" – "Deine Nachricht ist angenehm. Und wie hast du mein rotes Kamel verlassen?" – "Es bringt Wasser für den ganzen Stamm." – "Deine Nachricht ist angenehm. Und wie hast du meinen Sohn ʿAmr verlassen?" – "Gesund; er erfüllte den ganzen Stamm mit seiner Freundlichkeit." – "Deine Nachricht ist angenehm. Und was macht das Haus?" – "Es ist reich erfüllt mit seiner Familie." – "Deine Nachricht ist gut!" – Dann rief er: "Dienerin! Bring das Abendessen." Darauf begann der (eingeladene) Beduine voller Leidenschaft zu essen. Da wurde der Gastgeber zornig und wollte ihn durch Reden vom Essen abhalten; so sagte er: "Fahre fort in deiner Erzählung." Der andere erwiderte: "Frag nach dem, was du wissen willst." – Er fragte: "Was machte mein Hund Bulayq?" – "Er wäre gesund, lebte er nur." – "Ist er gestorben?" – "Ja." – "Woran?" – "Er fraß vom Fleisch des roten Kamels." – "Ist denn das rote Kamel gestorben?" – "Ja." – "Woran?" – "Es starb beim Wassertragen zum Grab der Umm ʿAmr." – "Ist die Umm ʿAmr gestorben?" – "Ja." – "Woran ist sie denn gestorben?" – "Aus Trauer über ʿAmr." – "Ist denn ʿAmr gestorben?" – "Ja." – "Was hat ihn zu Tode gebracht?" – "Das Haus ist über ihm zusammengestürzt!" – "Das Haus ist zusammengestürzt?" – "Ja." – Da rief der Gastgeber: "Dienerin! Entferne das Essen und bring einen Stock!" Da erhob der Beduine rasch seine Beine, so daß der andere ihn (zum Verprügeln) nicht erreichte.<sup>59</sup>

Ein Beduine kam einmal bei einem anderen vorbei. Der sagte zu ihm: "Woher kommst du, mein Cousin?" – "Vom Stamme Tunya!" – "Bringst du mir Nachricht von dort?" – "Frage, wonach du fragen willst!" – "Wie gut kennst du meinen Stamm?" – "So gut, wie nur möglich." – "Weißt du etwas von meinem Hund Nifāʿ?" – "Er ist der Beschützer des Stammes!" – "Und Umm ʿUṭmān?" – "Alle Achtung! Wo findet man jemand wie Umm ʿUṭmān? Immer wenn sie vor die Tür tritt, verzehrt sie sich (in Sehnsucht) und trägt mit ʿaṣfar gefärbte Kleider." – "Und ʿUṭmān?" – "Bei deinem Vater. Er ist wie ein junger Löwe. Wenn er mit den anderen Kindern spielt, ist er immer der Anführer (wörtlich: hat er die Umhüllung der Kaʿba in der Hand)." – "Und unser wassertragendes Kamel?" – "Seine Höcker ragen selbst aus dem (tiefsten) Abgrund!" – "Und das Haus?" – "Bei deinem Vater! Es ist fruchtbar an edlen Bewohnern (?; ḡanāb) und bevölkert von Reichtum (lies: al-ḡanā)." – Damit erhob sich der Fragende und ließ sich ein Stück abseits zum Essen nieder, lud den anderen aber nicht ein.

Da kam ein Hund vorbei, worauf der andere laut jammerte. Der Essende fragte: "Was ist, mein Cousin?" – "Was ist dieser Hund doch im Vergleich zu Nifāʿ! Welch Trauer, Nifāʿ ist gestorben!" – "Woran ist er denn gestorben?" – "Er fraß vom Fleisch des wassertragenden Kamels. Wegen eines Knochens bekam er einen Erstickenungsanfall und starb." – "Wir sind von Gott ...! Ist denn das Kamel auch gestorben? Was hat es denn zu Tode gebracht?" – "Es stolperte über das Grab von Umm ʿUṭmān und brach sich ein Bein." – "Weh deiner

<sup>58</sup> 1030 Naṭr 3/291/6; 1071 BuḡalāʿḤaṭīb 145/-1; 1332 Nihāya 3/300/16; 15Jh Mustatraf 1/382/4.

<sup>59</sup> 1071 BuḡalāʿḤaṭīb 146/12; 15Jh Mustatraf 1/382/12.

Mutter! Ist 'Umm 'Uṯmān tot?' – "Ja, bei Gott! Die Trauer um 'Uṯmān hat sie umgebracht." – "Weh dir! Ist 'Uṯmān tot?" – "Ja, beim Auftrag Gottes. Er fiel vom Haus herunter." – Da warf der Beduine das Essen fort und verstreute es. Er begann, seinen Bart zu raufen, wobei er rief: "Wohin soll ich jetzt noch gehen?" Der andere sagte: "Ins Höllenfeuer!" Darauf begann er (seinerseits), die Speisen wieder einzusammeln und zu essen. Dabei machte er sich über den anderen lustig und lachte über ihn mit den Worten: "Gott möge nur die Geizigen demütigen! (lā argama llāhu illā anfa l-li'ām)"<sup>60</sup>

Zwar sind die "Zusammenhänge der verschiedenen Unglücksnachrichten, die Maimundus berichtet, [...] bei Jacob ganz anders konstruiert, als in der *Disciplina*"<sup>61</sup>; dennoch zeigt schon der gemeinsame Rahmen, daß die Fassung bei Jacques de Vitry der »*Disciplina clericalis*« näher steht als den arabischen Texten: Während in den arabischen Texten der Rahmen durch eine Essenssituation im beduinischen Milieu gebildet wird, erwähnen sowohl die »*Disciplina clericalis*« als auch Jacques de Vitry den faulen Diener. Die »*Disciplina clericalis*« ist also von Jacques de Vitry nicht ausgeschrieben, stellt aber mittelbar doch seine Vorlage dar. Auch hier wird man tunlichst mit Frenken nicht so weit gehen, die Abweichungen bei Jacques de Vitry mit ihrer "Herkunft aus französischer Volkstradition"<sup>62</sup> zu begründen; höchstwahrscheinlich reduziert sich diese auf einige wenige ungenau nacherzählende mündliche Zwischenglieder, denen Jacques de Vitry seine Fassung verdankt.

In anderen Fällen läßt sich eine Priorität arabischer Fassungen nicht eindeutig klären: Sei es, daß die Entsprechungen zu vage erscheinen, um als konkretes Vorbild gelten zu können<sup>63</sup>; sei es, daß sich ähnliche Erzählungen bereits in den antiken Literaturen finden, so daß unklar bleibt, aus welcher Quelle Jacques de Vitry letztlich geschöpft hat<sup>64</sup>. Drei Fälle gibt es jedoch noch zu erwähnen, die belegen, daß Jacques de Vitry – wenn auch in begrenztem Ausmaß – arabisches Erzählgut direkt rezipiert haben muß.

Der erste Fall betrifft die Lügengeschichte vom Meisterschützen, welcher Klaue und Ohr und Fuß eines Hirsches mit einem Pfeil durchschossen haben will<sup>65</sup>. Otto Spies hat das Umfeld dieser Erzählung beschrieben<sup>66</sup>, für die er den frühesten orientalischen Beleg im neupersischen »Šāh-Nāme« des Ferdousi (Anfang 11. Jh.) nachweist. Dort, wie auch in den späteren orientali-

<sup>60</sup> 1144 Rab<sup>r</sup> 4/171/3.

<sup>61</sup> Jacques de Vitry/Frenken 40.

<sup>62</sup> *ibid.* 41.

<sup>63</sup> Material Nr. 852.

<sup>64</sup> Material Nr. 33, 831, 847, 1038.

<sup>65</sup> Mot. N 621.

<sup>66</sup> Spies, O.: Drei arabische Lügengeschichten. In: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift H.R. Roemer. Beirut 1979: 583-590, hier 587-590.

schen Erwähnungen, ist die Rede von einem tatsächlichen Meisterschuß des Bahrämğur, den dieser auf Herausforderung durch eine hübsche Sklavin unternahm; diese wird anschließend für ihren Vorwitz bestraft. Den frühesten ihm bekannten arabischen Beleg in »al-Mustaṭraf« (15. Jh.) kommentiert Spies mit den Worten, das späte Vorkommen besage "bei der Überlieferung der arabischen Literatur wenig, da ein Schriftsteller von dem anderen immer wieder, oft fast wörtlich, übernimmt"<sup>67</sup>. Diese Feststellung ist prinzipiell sicherlich richtig, darf aber nicht dahingehend verallgemeinert verstanden werden, daß jede Erzählung aus einem arabischen Werk späterer Zeit zwangsläufig schon in den mittelalterlichen Quellen enthalten gewesen sein muß. Die späteren Werke mögen zum Teil Material aus älteren Büchern bewahren, die heute nicht mehr erhalten sind; andererseits erweitert sich mit zunehmender zeitlicher Entfernung die Möglichkeit der Rezeption aus anderen Quellen, so daß das Vorkommen einer Erzählung in der mittelalterlichen arabischen Literatur solange nicht als bewiesen gelten kann, wie im konkreten Fall nicht ein entsprechender Nachweis erbracht ist. Für die betreffende Erzählung findet dieser sich wieder einmal in »Uyūn al-aḥḅār« von Ibn Qutayba:

In einem Buch von den Taten der Perser las ich, daß Bahrämğür eines Tages in Begleitung einer seiner Dienerinnen zur Jagd ausritt. Als sich ihm eine Gazelle zeigte, fragte er die Dienerin: "An welcher Stelle willst du, daß ich das Tier mit dem Pfeil treffe?" Die Dienerin erwiderte: "Ich will, daß du die männlichen Tiere den weiblichen ähnlich machst und die weiblichen den männlichen." Da schoß er auf einen Gazellenbock mit einem Pfeil mit zwei Schäften und riß ihm dabei die Hörner aus. Dann schoß er so auf eine weibliche Gazelle, daß er die Pfeile an der Stelle der Hörner befestigte.

Dann bat ihn die Dienerin, das Ohr der Gazelle und ihren Huf mit einem Pfeil zusammenzuheften. Er traf das Ohr der Gazelle mit einer Haselnuß, und als sie den Huf zum Ohr streckte, um sich zu kratzen, schoß er mit einem Pfeil auf sie, so daß ihr Huf an das Ohr geheftet wurde. Dann stürzte er sich auf die Sängerin und schlug sie zu Boden mit den Worten: "Wie viel zu weit bist du mit deinen Anforderungen gegangen, du wolltest ja eigentlich nur meine Unfähigkeit enthüllen!"<sup>68</sup>

Ibn Qutayba bewahrt hier die ältere Überlieferung des mittelpersischen »Ḥwadāy-nāmag«, aus der auch Ferdousi schöpft<sup>69</sup>. Spätestens zu dessen Zeit, also im ausgehenden 10. Jh., ist der Meisterschuß des Bahrämğur im

<sup>67</sup> *ibid.* 588.

<sup>68</sup> 889 »Uyūn 1/178/8.

<sup>69</sup> Christensen, A.: Heltedigtning og fortællingslitteratur hos iranerne i oldtiden. Kopenhagen 1935, 47-49; Hanaway, W.L., Jr.: Bahrām V Gōr in Persian Legend and Literature. In: *Encyclopædia Iranica* 3 (1989) 519.

Arabischen sprichwörtlich geworden<sup>70</sup>. Somit war die Anekdote sicherlich auch Jacques de Vitry zugänglich, wenngleich fraglich bleiben muß, ob man mit Spies die Vermittlungsinstanz tatsächlich in einem arabischen Dolmetscher sehen kann, dessen sich Jacques de Vitry "bekanntlich"<sup>71</sup> bedient habe.

Als weiteres, in der Forschungsliteratur bisher nicht erkanntes Vorbild eines Exemplums bei Jacques de Vitry in der arabischen Literatur ist die Geschichte von dem Wahrsager zu erwähnen, der den König mit einer Prophezeiung über dessen beschränkte Lebenszeit in Sorge versetzte; ein Berater heitert ihn wieder auf, indem er dem Herrscher drastisch die geringe Glaubwürdigkeit des Wahrsagers vor Augen führt. Der von Tubach hierzu recht zusammenhanglos und zudem fehlerhaft zitierte Nachweis bei Gladwin<sup>72</sup> legt einmal mehr nahe, daß das gleichzeitige Vorliegen sowohl mittelalterlicher europäischer als auch neuerer orientalischer Belege als Indiz dafür gewertet werden kann, daß beide möglicherweise auf einen älteren arabischen Text zurückgehen. In diesem Fall wird die Vermutung durch den Erstbeleg in »al-Ağwiba al-muskita« von Ibn abī ʿAwn bestätigt:

Hārūn ar-Rašīd wurde überbracht, daß ein Jude aus den Sternen weissagen und daß er ziemlich genau die (noch verbleibende) Lebensdauer bestimmen könne. Da ließ er ihn zu sich kommen und befragte ihn über das, was er sagte. Der Wahrsager antwortete: "Ich habe die und die Schlüsse aus den Sternen gezogen." Als Ġaʿfar b. Yaḥyā erschien und Hārūns Kummer sah, sprach er: "Möchtest du, daß diese (Sorge) deine Brust verläßt?" Hārūn antwortete: "Ja!" Ġaʿfar erwiderte: "Dann frage ihn nach seiner eigenen Lebensdauer, denn er wird diese noch besser einschätzen können als deine Lebensdauer." Also fragte Hārūn den Wahrsager: "Hast du deine eigene Lebensdauer betrachtet?" Er erwiderte: "Ja, sie ist soundso (lang)." Da sprach Ġaʿfar: "Jetzt lasse ihn köpfen, damit du seine falsche Voraussage zu seiner und deiner Lebenszeit erkennst." So wurde dies für Hārūn offenbar.<sup>73</sup>

Es zeugt von einer gewissen überlieferungsgeschichtlichen Sorglosigkeit, wenn Frenken in der Fußnote zu diesem Text anmerkt: "Eine ganz ähnliche Geschichte erzählt Abraham a Sancta Clara (Judas der Ertzschelm Bd. II, Salzburg 1689, S. 299), ohne daß man an eine Abhängigkeit glauben müßte. Bei Abraham handelt es sich um einen Astrologen am Hofe des Herzogs Galeazzo Maria von Mailand."<sup>74</sup> Dies erwähnt er, obwohl er selbst vorher herausgearbeitet hat, daß durchaus auch Abraham a Sancta Clara in seinem

<sup>70</sup> 1038 *Timār* 179/-3, 256 (ramy Bahrām). Weitere Nachweise siehe Material Nr. 135.

<sup>71</sup> Spies, *Lügendgeschichten* 587.

<sup>72</sup> Tubach, 404 gibt an: "Gladwin, »Persian Moonshee Story« LXV". Das Literaturverzeichnis entschlüsselt den Titel als "»Persian Moonshee Story«, ed. Francis Gladwin (London, Calcutta 1801)".

<sup>73</sup> 934 *Ağwiba* 33, 184. Material Nr. 240.

<sup>74</sup> Jacques de Vitry/Frenken 109.

erwähnten Hauptwerk Geschichten anführt, die zumindest mittelbar auf Jacques de Vitry zurückgehen<sup>75</sup>. Demgegenüber sei hier betont, daß eine Lokalisierung, wie sie von Abraham a Sancta Clara für Mailand vorgenommen wird, keinerlei Aussagewert für eine unabhängige Entstehung der Anekdote besitzt. Ebenso, wie man von Jacques de Vitry nicht erwarten kann, die Protagonisten des arabischen Originals in seine lateinische, für ein christliches Publikum bestimmte Version zu übernehmen, ist es für spätere Autoren naheliegend, ihre Fassung der Anekdote dadurch den Rezipienten näher zu bringen, daß sie in der Wahl des Ortes und der erwähnten Personen an ein vertrautes Umfeld akkulturiert wird. Unter diesem Blickwinkel muß auch eine abgemilderte Fassung der Anekdote in der französischen Prodigienliteratur des 16. Jhs als dem nämlichen Traditionsstrang zugehörig betrachtet werden: Dort läßt Heinrich VII. von England (1485-1509) den Astrologen, der ihm für das Weihnachtsfest den Tod vorausgesagt hat, von sich selbst aber meint, er werde das Fest im Kreise seiner Familie verbringen, im tiefsten Loch des Tower schmachten<sup>76</sup>.

Ähnlich wie die eingangs ausführlicher besprochene arabische Quelle des Fabliau "Du vilain asnier" stellt ein weiterer arabischer Text den Frühbeleg einer Erzählung, die sowohl bei Jacques de Vitry als auch wenig später in einem altfranzösischen Fabliau vertreten ist. Hierbei handelt es sich um diejenige Episode des Fabliau "Du vilain mire", die als 'Wunderheilung' in den »Sermones vulgares« von Jacques de Vitry erscheint und die im deutschen Sprachraum besonders im Gefolge der 17. Historie des »Eulenspiegel«-Buches Verbreitung gefunden hat<sup>77</sup>. Frenken wollte im Zusammenhang mit der Diskussion von Parallelen zu den Fabliaux einzig diese Erzählung als "wirklich die erste Aufzeichnung einer weit verbreiteten Volkstradition" gelten lassen, betrachtete als deren Quelle aber "nicht das ungefähr gleichzeitige Fablel *Le vilain mire*, sondern [als] die gemeinsame Quelle wiederum die Volksüberlieferung"<sup>78</sup>. Der Beleg in »Aḥbār al-Adkiyā<sup>3</sup>« des Ibn al-Ġawzī, trotz des Vorliegens einer bequem erreichbaren deutschen Über-

<sup>75</sup> Jacques de Vitry/Frenken 70-72; zum Autor: Moser-Rath, E.: Abraham a Sancta Clara. In: EM 1 (1977) 27-30. Das Archiv der EM belegt die Anekdote achtmal in deutschen Schwankbüchern des 17. und 18. Jhs (zuerst Melander [1604]).

<sup>76</sup> Schenda, R.: Die französische Prodigienliteratur in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. München 1961: 90.

<sup>77</sup> Siehe Uther, H.-J.: Eulenspiegel als Wunderheiler: Schalk und Scharlatan. In: Eulenspiegel heute. ed. W. Wunderlich. Neumünster 1988: 35-48, hier besonders 42.

<sup>78</sup> Jacques de Vitry/Frenken 51.

setzung von der Forschung bisher kaum rezipiert<sup>79</sup>, zeigt, daß Jacques de Vitry auch hier höchstwahrscheinlich direkt aus arabischer Überlieferung geschöpft hat.

Es erzählte uns Abū Muḥammad al-Ḥaššāb an-Naḥwī. Er sagte:

Ein Weber ging einmal bei einem Arzt vorbei, da sah er, wie er dem einen (Patienten) Aufgüsse verschrieb, dem anderen Tamarinden. Da sagte er: "Wer kann es nicht ebensogut wie dieser?" So ging er zu seiner Frau zurück und sagte: "Mache mir meinen Turban groß." Sie erwiderte: "Weh dir! Was hast du vor?" Er sagte: "Ich möchte Arzt werden." Sie mahnte: "Tu es nicht! Du wirst die Leute töten, so daß sie dich töten werden." Er entgegnete: "Es muß sein."

Am ersten Tag setzte er sich hin und vergab Rezepte an die Leute, da verdiente er einige Qīrāṭ. So sagte er zu seiner Frau: "Früher habe ich jeden Tag für eine Habba gearbeitet, jetzt schau, was zusammengelassen ist." Sie warnte: "Tu es nicht." Er aber erwiderte: "Es muß sein."

Am zweiten Tag kam eine Dienerin bei ihm vorbei. Sie sah ihn und sagte zu ihrer Herrin, die schwer erkrankt war: "Ich möchte gerne, daß dieser neue Arzt dich behandelt." Sie erwiderte: "Schick zu ihm", und er kam. Nun war die Krankheit der Kranken bereits vorbei, und sie war nur noch etwas schwach. Da sagte er: "Bringt mir ein gekochtes Huhn." Man brachte es, sie aß es und kam wieder zu Kräften. Dies überbrachte man dem Herrscher. Der kam zu ihm und klagte ihm seine Krankheit; zufällig verschrieb er ihm etwas, wodurch er gesundete. Da versammelten sich einige Leute bei dem Herrscher, die jenen Weber kannten, und sagten zu ihm: "Dieser Mann ist ein Weber; er versteht nichts (von der Heilkunst)." Der Herrscher entgegnete: "Durch seine Hände bin ich geheilt, und durch seine Hände ist meine Tochter geheilt. Ich glaube euren Worten nicht." Sie erwiderten: "Dann werden wir ihn mit einigen Fragen testen." Der Herrscher sprach: "Tut dies." So legten sie ihm einige Probleme vor und befragten ihn dazu, er aber erwiderte: "Wenn ich euch eine Antwort auf diese Fragen gäbe, so würdet ihr die Antwort doch nicht verstehen, denn die Antwort auf diese Fragen versteht nur der Arzt! Aber: Gibt es bei euch kein Krankenhaus?" Sie antworteten: "Doch." Er fragte: "Sind darin nicht Kranke, die bereits lange Zeit (dort verweilen)?" Sie erwiderten: "Doch." Er entgegnete: "So werde ich sie heilen, auf daß alle sich in einer einzigen Stunde in Gesundheit erheben. Gibt es einen stärkeren Beweis meines Wissens als dies?" Sie erwiderten: "Nein."

So kam er zum Tor des Krankenhauses und sagte: "Setzt euch, niemand soll mit mir eintreten." Darauf trat er allein nur in Begleitung des Aufsehers des Krankenhauses ein. Er sagte zu dem Aufseher: "Wenn du jemandem von dem erzählst, was ich tue, dann lasse ich dich kreuzigen. Wenn du aber schweigst, so mache ich dich reich!" Der Aufseher entgegnete: "Ich werde nicht reden." Der Arzt forderte: "So schwöre es – bei der Scheidung."

Dann fragte er: "Hast du in diesem Krankenhaus Öl?" Der Aufseher antwortete: "Ja." Er sprach: "Bring es." Jener brachte ihm eine große Menge. Der Arzt schüttete es in einen großen Kessel und entzündete ein Feuer darunter. Als das Öl kräftig brodelte, rief er die Kranken und sprach zu einem von ihnen: "Deine Krankheit kann nur dadurch geheilt werden, daß du in diesen Topf steigst und dich in dieses Öl setzt." Der Kranke erwiderte: "O Gott, Gott (wache über) meine Angelegenheit!" Der Arzt sagte: "Es muß sein." Da sagte der Kranke: "Ich bin schon geheilt, ich hatte ja nur ein wenig Kopfschmerzen." Da sprach der Arzt: "Was läßt dich dann noch hier im Krankenhaus verweilen, wo du doch gesund

<sup>79</sup> Weisweiler, Kalifen 202-205.

bist." Er erwiderte: "Nichts." Der Arzt entgegnete: "So geh hinaus und teile es (den Wartenden) mit." Da lief er gleich hinaus, wobei er rief: "Durch die Fürsorge (iqbāl) dieses Weisen bin ich geheilt!"

Dann kam der Arzt zu einem anderen und sagte: "Deine Krankheit kann nur dadurch geheilt werden, daß du dich in dieses Öl setzt." Der Kranke rief: "O Gott, o Gott! Ich bin ganz gesund!" Der Arzt sagte: "Es muß sein!" Der Kranke erwiderte: "Tu es nicht; ich wollte schon gestern (das Haus) verlassen." Der Arzt sagte: "Wenn du also gesund bist, dann geh hinaus und benachrichtige die Leute, daß du gesund bist." Da lief der Mann hinaus, wobei er rief: "Durch den Segen dieses Weisen bin ich geheilt!"

So fuhr der Arzt fort, bis er alle – mit einem Dank an ihn – hinausgeschafft hatte. Und Gott verschafft Erfolg!<sup>80</sup>

Ibn al-Ġawzī starb im Jahr 1201, kurze Zeit bevor Jacques de Vitry 1216 das erste Mal in den Orient reiste. Das allein ist noch kein Beweis für die zeitliche Priorität des arabischen Textes. Hierfür sprechen jedoch mehrere Gründe. Der in Ausweitung der Folgerung Frenkens denkbare Einwand, daß Ibn al-Ġawzī möglicherweise eine Erzählung wiedergibt, die etwa von Kreuzfahrern in den Orient gebracht wurde und die auch Quelle der Anführung bei Jacques de Vitry sein könnte, entbehrt jeder Grundlage. Zwar kann nie völlig ausgeschlossen werden, daß von einer Erzählung eine frühere mündliche Fassung existierte, solange diese aber nicht nachgewiesen werden kann, ist die Vorstellung aus heutiger quellenkritischer Sicht eher als Wunschvorstellung zu betrachten. Deutlich gesagt: Die Erzählforscher des 19. und beginnenden 20. Jhs nahmen gerne Zuflucht zu einer hypothetischen mündlichen Frühfassung, wenn die nachweisbare, zwangsläufig schriftliche Quellenlage kein Material mehr hergab. Im konkreten Fall steht fest, daß die Predigten von Jacques de Vitry erst nach dessen Rückkehr aus dem Orient (1226) aufgezeichnet wurden, und er gibt keinerlei Anhaltspunkt dafür, daß er die betreffende Erzählung schon vor seinem Aufenthalt dort kannte. Der arabische Beleg hingegen stammt bereits aus dem zweiten Drittel des 12. Jhs. Dies ergibt sich durch die Anführung des Informanten, von dem Ibn al-Ġawzī den Schwank erzählt bekommen haben will. Der bekannte Philologe Abū Muḥammad al-Ḥaššāb an-Naḥwī starb am 3. Ramaḍān 567/30.4.1172<sup>81</sup>, mithin zu einer Zeit, als Jacques de Vitry, dessen Geburtsjahr zwischen 1160 und 1170 angesetzt wird, gerade erst wenige Jahre alt war. Die konkret nachweisbaren zeitlichen Umstände sprechen somit dafür, daß der arabische Text die ältere Fassung bringt; darauf, daß Jacques de Vitry die Erzählung mündlich mitgeteilt bekam, läßt außerdem die Einleitung "audivi" schließen.

<sup>80</sup> 1201 Adkiyā<sup>2</sup> 111/-11. Material Nr. 1184.

<sup>81</sup> Brockelmann, GAL S 1/493.

Kompliziert ist der Fall der kurzen Anekdote vom Priester, der einen unwillentlichen nächtlichen Samenerguß (*pollutio*) für eine größere Sünde hielt als bewußt begangene Hurerei (*fornicacio*)<sup>82</sup>.

Audivi de quodam misero sacerdote, quem dyabolus ita deceperat, quod nocturnam pollutionem putabat maius peccatum esse quam simplicem fornicacionem. Unde parochianis aliquando confitentibus illi, quod nocte in sompnis polluti essent, dicebat: 'Merito hoc pateris, quare non iuisti ad prostibulum, ut purgato pravo humore non incurrisses tantum peccatum?'

Frenken verweist zurecht auf die mittelalterliche Anschauung, "daß die *pollucio nocturna* durch den Verkehr mit einem *Succubus*"<sup>83</sup>, das heißt mit einem als Frau erscheinenden Dämon, bedingt sei. Dennoch besteht in der Konstruktion des Textes bei Jacques de Vitry eine auffällige Analogie zu einer arabischen Anekdote, die den Sachverhalt gewissermaßen umgekehrt darstellt; möglicherweise ist die lateinische Fassung durch ein falsches Verständnis der zentralen arabischen Vokabel *al-ʿazl* entstanden. Die arabische Anekdote liegt seit dem 9. Jh. in verschiedenen Fassungen vor, die motivisch einander im wesentlichen entsprechen. Die sehr unterschiedlich formulierten Texte sind unter anderem ein treffendes Beispiel für die sich stufenweise vollziehende individuelle Entwicklung einer Anekdote, die von einem rudimentären Grundgerüst über eine in Handlung und Motivation ausführlich darstellende Fassung bis hin zu der auf die Pointe reduzierten 'Schwundstufe' reicht. Der Erstbeleg in »*ʿUyūn al-ahbār*« bringt nur das Grundgerüst der späteren Fassungen:

Es überlieferte mir Abū Ḥātim nach al-Aṣmaʿī. Er sagte:

Ein Beduine kam einmal zu seinem Onkel und sagte: "Mein Onkel. Das Kind der Sklavin des N.N. ist von mir; kaufe es frei!" Er tat es, aber später kam der Neffe ein weiteres Mal und teilte ihm das gleiche mit, da sagte sein Onkel zu ihm: "Hättest du doch den *coitus interruptus* geübt!" Der Neffe antwortete: "Man hat mir berichtet, daß der *coitus interruptus* verwerflich (*makrūh*) sei!"<sup>84</sup>

Der zweite Beleg, der zeitlich wenig später im »K. al-Aḡānī« des Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī steht, zeigt als erster die auch für die europäische Version kennzeichnende bipolare Struktur, die gleichfalls in den späteren arabischen Fassungen vorzufinden ist. Der Text schildert die Ausgangssituation ausführ-

<sup>82</sup> Material Nr. 174.

<sup>83</sup> Jacques de Vitry/Frenken 111. Zum Phänomen: Müller, D.: *Incubus und Succubus*. In: EM 7,1 (1991) 113-117.

<sup>84</sup> 889 *ʿUyūn* 2/53/7.

lich und motiviert die pointierte Feststellung durch die finanzielle Verantwortlichkeit des Geldgebers:

Es berichtete mir mein Onkel nach Muḥammad b. al-Marzubān b. al-Ḥayzurān. Er sagte:

Ich traf Abū š-Šibl (c̣Āšim b. Wahb al-Barġamī) oft bei meinem Vater, und wenn er dort war, so erzählte er umwerfend komische Geschichten (wörtlich: er brachte selbst eine Mutter, deren Kind gestorben ist, mit seinen Geschichten zum Lachen). Mein Vater sagte eines Tages zu ihm: Erzähle uns einige deiner Geschichten und Anekdoten. Er erwiderte: Ja, zu meinen sonderbaren Erlebnissen gehört das folgende:

Mein Sohn beging einmal Ehebruch mit der indischen Sklavin eines Nachbarn, sie wurde schwanger und gebar (einen Knaben). Der Preis der Sklavin aber betrug 20 Dīnār. Da sagte mein Sohn zu mir: "Mein Vater! Der Knabe ist, bei Gott, mein Sohn!" Darauf handelte ich um den Preis für ihn, und man sagte mir: "50 Dīnār!" Ich erwiderte: "Weh dir! Hättest du es mir doch schon mitgeteilt, als sie noch schwanger war; dann hätte ich sie für 20 Dīnār gekauft, und wir hätten die Differenz zwischen den beiden Preisen als Gewinn erzielt!" So hörte ich auf, um den Knaben zu handeln, so daß ich ihn von den Leuten um den Preis kaufte, den sie verlangten. Später schwängerte mein Sohn sie ein zweites Mal, und sie gebar ihm einen weiteren Sohn. Er kam wieder zu mir und bat mich, ihn ihm zu kaufen. Ich aber sagte zu ihm: "Der Fluch Gottes über dich! Was hat dich dazu getrieben, diese zu schwängern?" Er antwortete: "Mein Vater! Ich mag den coitus interruptus nicht." Dann wandte er sich an die bei mir versammelten Leute und ersetzte sie in Erstaunen über mich, indem er sagte: "Ein großer Ṣayḥ empfiehlt mir den coitus interruptus und betrachtet ihn als erlaubt!" Da erwiderte ich: "Du Hurensohn! Du betrachtest die Hurerei als erlaubt, willst aber den coitus interruptus als Sünde vermeiden?" Und wir lachten über ihn.<sup>85</sup>

Die späteren Belege haben das Umfeld der Handlung unter Wahrung der bipolaren Struktur wiederum reduziert. »Naṭr ad-durr« und die hiervon abhängige Tradierung erhalten ansatzweise die Ausgangssituation und insbesondere die Motivation des finalen Ausspruches. Demgegenüber verschiebt ar-Rāġib al-Iṣfahānī die moralische Gewichtung, indem er die Anekdote explizit in das Milieu der Prostitution verlegt und die Ermahnung an die Frau richten läßt:

Zu Nawfal (b. Musāḥiq) brachte man seinen Neffen, der die Sklavin eines anderen Mannes geschwängert hatte. Er sprach zu ihm: "Du Feind Gottes! Hast du denn keinen coitus interruptus geübt, wenn du dich schon mit einer Hure abgibst?" Der Jüngling antwortete: "Mir wurde berichtet, daß der coitus interruptus verwerflich sei." Darauf Nawfal: "Und hat man dir denn nicht berichtet, daß die Hurerei verboten ist?"<sup>86</sup>

<sup>85</sup> 965 Aġānī 13/26/13.

<sup>86</sup> 1030 Naṭr 4/300/6; 15Jh Mustāṭraf 1/339/-7; 1599 Tazyīn 526/-9.

Ein Mann fragte einmal eine Hure: "Was hältst du vom coitus interruptus?" Sie antwortete: "Man hat mir berichtet, daß er verwerflich sei." Er erwiderte: "Hat man dir denn nicht berichtet, daß die Hurerei verboten ist?"<sup>87</sup>

Wenn auch im letzteren Fall die ursächlichen Zusammenhänge hypothetisch bleiben müssen, lassen sich also zumindest fünf der Exempel des Jacques de Vitry auf frühere arabische Belege zurückführen. Dennoch wäre die Rolle Jacques de Vitrys sicherlich weit überschätzt, wollte man ihn als einen zentralen Vermittler arabischer Erzählstoffe bezeichnen und den von ihm angeführten Erzählstoffen eine ähnliche Rolle wie etwa denen der »Disciplina clericalis« beimessen. Die genannten Beispiele zeigen immerhin, daß das in seinen Predigten enthaltene Erzählgut bei sorgfältiger Prüfung mehr arabisches Material enthält als bislang bekannt; die Erweiterung der Quellenlage auf beiden Seiten wird dabei wahrscheinlich weitere Parallelen ans Licht bringen. Es ist natürlich verführerisch, gerade Jacques de Vitry, der selbst mehrere Jahre im Orient verbrachte, als Vermittlungsinstanz zu vermuten. Wie leicht kann er doch über seine Dienstboten, seine Untergebenen, die zahlreichen Kontakte mit dem arabischen Umfeld Gelegenheit gehabt haben, arabische Erzählstoffe besonders intensiv zu rezipieren. Die Spärlichkeit, mit der sich eine solche Rezeption zumindest für den Bereich der humoristischen Kurzprosa belegen läßt, verweist diese Vorstellung wohl weitgehend ins Reich der Fiktion. Letztlich enthalten die Predigtsammlungen des Jacques de Vitry kaum mehr Material arabischen Ursprungs als andere, weniger genau untersuchte Exempelsammlungen, die gleichfalls im 13./14. Jh. entstanden und teils nur kurze Zeit später verfaßt wurden. Zu nennen wären hier etwa Odo von Cheriton<sup>88</sup>, Étienne de Bourbon<sup>89</sup>, Gervasius von Tilbury<sup>90</sup>, Johannes Bromyard<sup>91</sup>, die anonymen Sammlungen »Compilatio singularis exemplorum«<sup>92</sup> und »Tabula exemplorum«<sup>93</sup>, das »Alphabetum narrationum« des Arnold de Liège<sup>94</sup> und insbesondere die »Scala celi (coeli)« des

<sup>87</sup> 1108 Muḥāḍarāt 3/266/-5.

<sup>88</sup> Material Nr. 102.

<sup>89</sup> Schenda, R.: Étienne de Bourbon. In: EM 4 (1984) 511-519 = Material Nr. 257, vgl. 367, 1040.

<sup>90</sup> Maaz, W.: Gervasius von Tilbury. In: EM 5 (1987) 1109-1122 = Material Nr. 110.

<sup>91</sup> Rehermann, E.H./Wagner, F.: Bromyard, John. In: EM 2 (1979) 797-802 = Material Nr. 1022.

<sup>92</sup> Material Nr. 422.

<sup>93</sup> Material Nr. 528.

<sup>94</sup> Rehermann, E.H.: Alphabetum narrationum. In: EM 1 (1977) 335-338 = Material Nr. 247.

Johannes Gobii junior<sup>95</sup>. Alle diese Sammlungen enthalten sporadisch Material, das arabische Parallelen aufweist oder möglicherweise auf arabischen Ursprung zurückgeht. Genauer kann dieser Sachverhalt erst geklärt werden, wenn zuverlässige Editionen in möglichst großer Zahl vorliegen.

Die Exempelliteratur hatte vielfältige Nachwirkungen für die Tradierung populärer Erzählstoffe. Bis weit über die Grenzen des Mittelalters hinaus war sie als homiletischer Materialfundus in Gebrauch, und auch das barocke Predigtmärlein schöpft zu einem erheblichen Anteil noch aus den mittelalterlichen Sammlungen. Spätestens mit dem Übergang in die Volkssprachen waren der Rezeption des Erzählgutes neue, erweiterte Möglichkeiten gegeben. So konnte auch Material aus arabischen Quellen seinen Niederschlag in der mündlichen Überlieferung finden. Der Exempelliteratur diente eine Erzählung immer als 'Exempel', als Beispiel, an das Erörterungen theologischer, philosophischer oder moralischer Natur anzuknüpfen waren; in Anbetracht dieser 'seriösen' Zielsetzung ist der Anteil humoristischen Erzählgutes in ihr relativ gering. Hier eröffnen sich breitere Bahnen der Übermittlung arabischer Stoffe erst mit dem Aufkommen einer schwankhaften Literatur, deren erstes Beispiel im europäischen Kontext die bereits angesprochenen altfranzösischen Fabliaux sind.

Bédier ist gegen jeglichen Versuch, die Quellen der Fabliaux in den orientalischen Literaturen zu suchen, so vehement zu Feld gezogen, daß die spätere romanistische Forschung von derartigen stoffgeschichtlichen Vermutungen völlig Abstand genommen hat<sup>96</sup>. Wenn auch die Wege, auf denen die Stoffe gewandert sein mögen, hier nicht im einzelnen untersucht werden können, haben die obigen Darlegungen doch gezeigt, daß die pauschale Abqualifizierung durch Bédier einer erweiterten Quellenlage zumindest insofern nicht standhält, als es für manche Fabliaux frühe arabische Belege gibt. Dies gilt auch für das Fabliau "Les Quatre Souhais Saint-Martin", dem Bédier eine ausführliche Untersuchung gewidmet hat<sup>97</sup>. Bédier, der die vorliegenden Fassungen des Erzähltyps in Gruppen und Untergruppen unterteilt, nennt unter E' II d folgende Form:

<sup>95</sup> Polo de Beaulieu, M.A.: Johannes Gobii junior. In: EM 7 (im Druck) = Material Nr. 30, 247, 956, 1193.

<sup>96</sup> Neuere Arbeiten z.B.: Bloch, R.H.: The Scandal of the Fabliaux. Chicago/London 1986; Muscatine, C.: The Old French Fabliaux. New Haven/London 1986; Schenck, M.J.S.: The Fabliaux. Tales of Wit and Deception. Amsterdam/Philadelphia 1987 (Purdue University Monographs in Romance Languages 24)

<sup>97</sup> Bédier 212-228.

1. Elle demande d'être la plus belle des femmes;
2. Le mari, jaloux, souhaite qu'elle soit changée en chienne;
3. *Status quo ante*<sup>98</sup>.

Als Beleg für diesen "conte arabe" verweist er auf die Edition der Sprichwörtersammlung von al-Maydānī durch Gustav Freytag<sup>99</sup>. Kein Wort zu einer zeitlichen Einordnung dieses Belegs, noch nicht einmal ein arabischer Werktitel wird genannt. Für Bédier ist die arabische Literatur offenbar eine homogene Masse, so daß es genügt, einen beliebigen "conte arabe" als Repräsentanten der gesamten Literatur anzuführen. Bereits eine erste Überprüfung des angeführten Beleges hilft, die Sachlage erheblich zu differenzieren: Freytag ergänzt die entsprechende Erzählung zu dem bei al-Maydānī angeführten Sprichwort "aš'am min Basūs"/"unheilvoller als Basūs". Die Quelle, nach der Freytag übersetzt, ist allerdings um einiges jünger als die kommentierte Sammlung: Bei dem von ihm angegebenen "Scharaf-Aldinus" handelt es sich um Abū ṭ-Ṭāhir Muḥammad b. Ya<sup>c</sup>qūb al-Fīrūzābādī (gest. 817/1415), den Autor des großen Lexikons »al-Qāmūs al-muḥīṭ«<sup>100</sup>. Bédier (1893) nicht bekannt waren einige ältere Angaben<sup>101</sup>, die Chauvin im achten Band seiner Bibliographie (1904) nennt<sup>102</sup> und zu denen unter anderem die von Basset (1901)<sup>103</sup> übersetzte Anführung in »Ḥayāt al-ḥayawān« von ad-Damīrī gehört; hiermit ist die Erzählung im Arabischen zumindest für das späte 14. Jh. nachgewiesen. Im zweiten Anmerkungsband zu den Grimmschen »Kinder- und Hausmärchen« (1915) werden diese Angaben nochmals angeführt, und kommentarlos wird hinzugefügt "Nizam-el-mulk, Siasset nameh [...]"<sup>104</sup>; es ist fraglich, ob bei derartiger Kürze klar werden kann, daß es sich hierbei um ein im 11. Jh. verfaßtes persisches Werk handelt. Abgesehen von den bei Chauvin zusammengefaßten Nachweisen zum Vorkommen der Erzählung in den verschiedenen orientalischen und europäischen Fassungen des »Sindbād-Nāme« bringt erst Hellmut Ritter (1955) neues Material in die stoffgeschichtliche Diskussion ein, die er selbst allerdings nicht führt. Alle diese Belege aus den islamischen Literaturen lassen sich durch den im folgenden aufgezeigten arabischen Frühbeleg zu einem sinnvollen überlieferungsgeschichtlichen

<sup>98</sup> *ibid.* 218.

<sup>99</sup> Freytag, G.W.: *Arabum Proverbia* 1. Bonn 1838: 687.

<sup>100</sup> Brockelmann, GAL 2/181 f.

<sup>101</sup> Belege zum folgenden siehe Material Nr. 221.

<sup>102</sup> Steinschneider, M.: *Besou oder die drei Wünsche, eine altarabische Sage*. In: *Sabbat-Blatt* 30. Leipzig 1844; *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873) 563.

<sup>103</sup> *Revue des Traditions Populaires* 15 (1901) 151.

<sup>104</sup> Bolte, J./Polívka, G.: *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* 2. Leipzig 1915: 223.

Stammbaum zusammenfügen.

Nach den bisherigen Erkenntnissen steht trotz Bédiers "desperate polemic to the contrary"<sup>105</sup> fest, daß das Fabliau "Les Quatre Souhais Saint-Martin" mehr oder minder direkt auf einer entsprechenden Erzählung des »Sindbäd-Näme« fußt. In diesem Werk, das zumindest in seiner Rahmenerzählung als persischen Ursprungs gilt, ist sie bereits in der frühesten erhaltenen Fassung, einer vor dem 11. Jh. entstandenen syrischen Übersetzung enthalten. Da Bédier die spezifische sexuelle Ausprägung des Fabliau schamhaft nicht wiedergibt, muß vor der weitergehenden Diskussion zunächst der Inhalt kurz referiert werden: Im Fabliau, wie auch in den meisten anderen Fassungen, erhält der Mann drei Wünsche. Mit dem ersten, den er seiner Frau auf deren Wunsch hin zur Verfügung stellt, wünscht sich diese, er möge am ganzen Körper mit Penissen bedeckt sein. Als dies geschieht, wünscht er ihr, gleichfalls am ganzen Körper mit Vaginen bedeckt zu sein. Als beide die Absurdität ihrer Wünsche einsehen, muß der dritte Wunsch dazu herhalten, den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen. Die Übereinstimmung mit der Fassung des »Sindbäd-Näme« besteht in der konkret und drastisch realisierten sexuellen Thematik.

Im »Sindbäd-Näme« wünscht sich die Frau, ihr Mann möge einen großen Penis erhalten. Als sein Organ daraufhin zu einer absurden Größe anwächst, wünscht er, von dieser Plage befreit zu werden. Da hierauf sein Penis völlig verschwindet, muß er den dritten Wunsch dazu verwenden, den alten Zustand wieder herzustellen. In dieser Form ist die Erzählung in den drei westlichen Zweigen der Überlieferung des »Sindbäd-Buches«, dem syrisch/griechischen, dem hebräischen und dem altspanischen enthalten. Da alle drei auf der Anfang des 9. Jh.s verfaßten arabischen Übersetzung des mittelpersischen Originals basieren, kann daraus geschlossen werden, daß die Erzählung "older than the year 800"<sup>106</sup> ist.

Der hier angezeigte arabische Frühbeleg der mit dem Fabliau eng verwandten Fassung Bédier E' II d steht im 9. Jh. in »*ʿUyūn al-aḥbār*« von Ibn Qutayba:

Ibn ʿAbbās pflegte zu sagen: Die schlechte Frau ist so:

Vor euch lebte ein frommer Mann mit einer schlechten Frau. Einmal erschien ihm ein Mann, der sagte: "Ich bin von Gott zu dir gesandt, (um dir mitzuteilen, daß) er dir drei Wünsche zugeteilt hat. So bitte nun um etwas aus dem Diesseits oder Jenseits, was du begehrt." Dann erhob er sich (und verschwand).

<sup>105</sup> Chesnutt, M.: Thor's Goat and the Three Wishes: Contribution to the History of Aarne-Thompson Types 750 A-B. In: *Scandinavian Studies* 61 (1989) 318-338: 321.

<sup>106</sup> *ibid.* 322.

Der Mann kehrte zu seinem Haus zurück. Dort fragte ihn seine Frau: "Warum sehe ich dich so nachdenklich und betrübt?" Er erzählte ihr das Vorgefallene, worauf sie sagte: "Bin ich nicht deine Frau, Gefährtin und Mutter deiner Töchter? So überlasse mir einen Wunsch." Er weigerte sich zunächst. Aber seine Töchter bettelten: "Sie ist doch unsere Mutter", und sie ließen nicht nach, bis er schließlich sagte: "Dir soll ein Wunsch gehören." Da sprach sie: "Gott! Verwandele mich zum Menschen mit dem schönsten Antlitz." Dies geschah ihr.

(In der Folgezeit) begann sie, mit ihrem Diener geschlechtlich zu verkehren. Er ermahnte sie zwar, aber sie hörte nicht darauf. Eines Tages erzürnte er und rief: "Gott! Verwandele sie in ein Schwein!" So verwandelte sie sich. Als ihre Töchter sahen, was mit ihrer Mutter geschehen war, weinten sie, schlugen ihre Gesichter und rissen sich (in Trauer) die Haare aus. Da erbarmte er sich um ihrer willen und sprach: "Gott! Versetze sie in ihren ursprünglichen Zustand zurück!" So waren alle seine drei Wünsche wegen ihr verschwendet.<sup>107</sup>

Der Text, den Ibn Qutayba so im Kapitel (kitāb) zu den Frauen anführt, ist der früheste nachweisbare Beleg der Geschichte von den drei Wünschen. Er enthält bereits die drei wesentlichen Handlungsschritte der späteren Fassungen sowie die eindeutig misogyne Prägung, die fast die gesamte spätere Überlieferung kennzeichnet, unterscheidet sich aber in der spezifischen Ausprägung von der offenbar früheren Fassung des »Sindbād-Nāme«. Allerdings können die Unterschiede durch verschiedene Faktoren bei der Redaktion und möglicherweise der Genese des späteren Textes plausibel gemacht werden.

Zunächst einmal kann festgehalten werden, daß sich der von der Frau geäußerte Wunsch in beiden Fassungen auf einer sexuellen Ebene bewegt. Bei der unverblühten Formulierung im »Sindbād-Nāme« handelt es sich möglicherweise um die ältere, ist doch die stereotype Vorstellung, daß es beim Beischlaf letztlich nur auf die Größe des Penis ankäme, ebenso alt wie bis heute unausrottbar<sup>108</sup>. Für die arabische Literatur des 9. Jh.s bringt al-Ġāḥiẓ verschiedene drastische Beispiele hierzu<sup>109</sup>. Unter diesem Aspekt wäre die Version, wie sie in »<sup>c</sup>Uyūn al-aḥbār« entgegentritt, als euphemistische Umgestaltung einer früheren explizit sexuellen Fassung zu interpretieren.

Allerdings kann auch die Version Ibn Qutaybas die ältere sein. Als Argument hierfür wäre zunächst der erwähnte Überlieferer zu nennen. Ibn <sup>c</sup>Abbās, der mit vollem Namen <sup>c</sup>Abdallāh b. <sup>c</sup>Abbās b. <sup>c</sup>Abdalmutṭalib heiße Cousin des Propheten Mohammed, starb im Jahr 68/687, somit zu einer Zeit, als das »Sindbād-Nāme« möglicherweise noch nicht kompiliert war. Dies ist nach den vorsichtigen, im wesentlichen unwidersprochenen

<sup>107</sup> 889 <sup>c</sup>Uyūn 4/117/7.

<sup>108</sup> Legman 1/292-302 (Kap. 5 V 1).

<sup>109</sup> Siehe besonders Material Nr. 50 und 54; Sachindex s.v. Penis.

Datierungsversuchen B.E. Perrys höchstwahrscheinlich "written at some time before 800 A.D., and possibly as early as the reign of Manṣūr"<sup>110</sup> (136/754-158/775). Andererseits ist auch bzw. gerade bei einem als so vertrauenswürdig einzustufenden Überlieferer wie Ibn ʿAbbās nicht auszuschließen, daß er hauptsächlich deshalb genannt wurde, um der Erzählung Authentizität zu verleihen; dies würde die frühe zeitliche Einordnung wiederum erheblich relativieren. Tatsache ist, daß auf der durch die Anführung von Ibn ʿAbbās autorisierten Fassung Ibn Qutaybas nicht nur eine literarische, später ins Populäre mündende Überlieferung aufbaut, sondern gleichfalls ein theologischer Diskurs, der die Anekdote spätestens seit Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201) in Verbindung bringt mit der durch Ibn ʿAbbās verbürgten Auslegung des Koranverses 7/175: "Und verlies ihnen die Geschichte von dem, dem wir unsere Zeichen gaben, und der sich dann ihrer entledigte!"

Bereits der große Korankommentar von aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) bringt unterschiedliche Interpretationen, auf welche Person dieser Koranvers möglicherweise anspielt<sup>111</sup>. Die dort erwähnten Namen von Balʿam oder Umayya b. abī ṣ-Ṣalt bestimmen auch in der Folgezeit weitgehend die Diskussion, spätestens Ibn al-Ġawzī führt zu der schon bei aṭ-Ṭabarī angeführten Identität eines anonymen Israeliten die Erzählung von den drei Wünschen in der Version des Ibn Qutayba an. Auch hier wird Ibn ʿAbbās als Gewährsperson genannt. Das Tier, in das sich die Frau verwandelt, ist allerdings eine läufige Hündin (kalba nabbāḥa); außerdem wird die Hoffart der als schön verwandelten Frau deutlicher dargestellt. Die Version bei Ibn al-Ġawzī ist bereits etwa zwei Jahrhunderte früher im adab-Buch des Muʿāfā b. Zakariyā belegt<sup>112</sup>, Ibn al-Ġawzī ist also nicht ihre eigentliche Prägung, sondern bestenfalls ihre Einführung in den Kontext des Tafsīr zuzuschreiben, in dem die Anekdote dann heimisch geworden ist. Unter anderem die Korankommentare von Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373)<sup>113</sup> und von as-Suyūṭī (gest. 855/1451)<sup>114</sup> bringen eine mit Ibn al-Ġawzī übereinstimmende Fassung. Al-Qurṭubī (gest. 671/1272)<sup>115</sup> greift demgegenüber auf die bereits bei Muʿāfā b. Zakariyā bestehende Konkretisierung des Namens der israeliti-

<sup>110</sup> Perry, Sindbad 94.

<sup>111</sup> aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Garīr: Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān 9. Kairo 1388/1968: 122.

<sup>112</sup> 1000 Galīs 1/202/9.

<sup>113</sup> Ibn Kaṭīr, ʿImādaddīn Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl: Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm 2. Kairo o.J. 265/7.

<sup>114</sup> as-Suyūṭī, Ġalāladdīn ʿAbdarrahmān b. abī Bakr: ad-Durr al-manʿūr fī t-tafsīr bil-maʾtūr 3. Nachdruck Beirut o.J. 145/-6.

<sup>115</sup> al-Qurṭubī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad: al-Ġāmiʿ li-ahkām al-Qurʾān 7. Kairo 1387/1967: 320/-3.

schen Frau als al-Basūs zurück. Wenn auch hiermit sicherlich nicht eine Frau dieses Namens aus vorislamischer Zeit gemeint ist, die als auslösendes Moment einer intensiven Stammesfehde gilt<sup>116</sup>, so bewirkt die namentliche Gleichstellung mit jener, daß die später auch bei Freytag zitierte Redewendung "Unheilvoller als Basūs" in Zusammenhang mit der Erzählung von den drei Wünschen gebracht wird. Dies ist im übrigen auch in den arabischen Lexika der Fall; schon das »Lisān al-ʿarab« des Ibn Manzūr (gest. 711/1311) führt die Erzählung unter der Wurzel BSS an<sup>117</sup>.

In der arabischen Literatur läßt sich die Erzählung später nur noch sporadisch, so Ende des 14. Jh.s in »Ḥayāt al-ḥayawān« von ad-Damīrī<sup>118</sup>, nachweisen. Hingegen existiert eine seit dem frühen 12. Jh. belegte Überlieferung in der persischen Literatur, die ihrerseits Niederschlag in neueren mündlichen Belegen des islamischen Einflußbereiches findet. Die früheste persische Fassung im »Siyāsat-Nāme« des Nezām al-molk<sup>119</sup> unterscheidet sich von den arabischen Texten im wesentlichen einzig dadurch, daß die Frau in eine Bärin verwandelt wird. Die nähere Ausgestaltung bei ʿOufī<sup>120</sup> läßt sich anhand der knappen verfügbaren Inhaltsangabe nicht bestimmen. Demgegenüber stützt sich Faridaddin ʿAṭṭār<sup>121</sup> klar erkennbar auf Nezām al-molk; allerdings werden hier einem armen Dornensammler nur zwei Wünsche gewährt. Diese Änderung ermöglicht es ʿAṭṭār, von der gängigen misogynen Prägung Abstand zu nehmen, da zunächst die per se schöne Frau des Dornensammlers schuldlos vom Herrscher entführt wird; ihr zuerst ausgesprochener Wunsch entfällt somit. Wenn der Dornensammler die Verwandlung seiner Frau in einen Bären wünscht, so tut er das nicht wie in den anderen Fassungen, um sie zu züchtigen, sondern einzig, um sie zurückzuerlangen. Denn: "Als der könig die kiste öffnen lässt, findet er statt der erhofften frau eine bärin vor, glaubt, es sei eine peri, die sich in jede gestalt verwandeln könnte, und lässt sie wieder zurückschaffen."<sup>122</sup> Die von ʿAṭṭār hieran geknüpfte Moral zielt einzig auf die Demut des Menschen ab, darauf, daß der Dornensammler "fortan den wert dessen, was er besitzt, besser zu schätzen"<sup>123</sup> weiß. In der Fachliteratur erwähnte Texte aus der rezenten orientalischen Über-

<sup>116</sup> Fück, J.W.: al-Basūs. In: Encyclopedia of Islam 2. Leiden <sup>2</sup>1960, 1089.

<sup>117</sup> Ibn Manzūr, Abū l-Faḍl Ǧamāladdīn Muḥammad b. Mukarram: Lisān al-ʿarab 6. Beirut 1375/1956: 28.

<sup>118</sup> 1405 Ḥayāt 2/309/-6.

<sup>119</sup> 1092 Siyāsat-Nāme Kap. 43.

<sup>120</sup> 1232 Ǧavāmeʿ, 1780.

<sup>121</sup> 1221 Moṣibat-Nāme Kap. 26/3: ed. Veṣāl 244 f.

<sup>122</sup> Ritter 95.

<sup>123</sup> ibid.

lieferung<sup>124</sup> zeigen klare Übereinstimmungen mit den bisher skizzierten literarischen Versionen und sind eindeutig unabhängig von der mit dem »Sindbād-Nāme« verbundenen explizit sexuellen Version zu sehen. Die genauen Vermittlungswege, die sich am ehesten anhand der Art der Tierverwandlung (Schwein, Hund, Bär) bestimmen ließen, bleiben dabei noch zu klären.

Grundsätzlich sollte kein Zweifel daran bestehen, daß es sich bei der Fassung im »Sindbād-Nāme« um eine durch einen individuellen Autor erfundene Prägung handelt, die sich bei den bestehenden Rahmenbedingungen als naheliegend anbot. Einerseits ist der Kontext des »Sindbād-Nāme« eindeutig sexuell, handelt es sich doch stets um die durch Erzählungen gestützte Argumentation im Zusammenhang mit einem erfolglosen Verführungsversuch; andererseits ist die Erzählung von den drei Wünschen ebenfalls, wenngleich verhalten sexuell geprägt: Schließlich soll der Wunsch der Frau nach schönerem Aussehen eine größere sexuelle Attraktivität bewirken. Diesen Aspekt könnte der Autor der Version des »Sindbād-Nāme« als Ausgangspunkt für seine eindeutig sexuelle Umgestaltung genommen haben. Zum dritten schließlich zeigt die Fassung des »Sindbād-Nāme« auch in einem anderen Punkt Übereinstimmung mit der frühislamischen Überlieferung, wie sie sich in der Interpretation des Koranverses 7/175 niederschlägt: Auch dort wird die besondere durch Gott erwiesene Gnade, das "Zeichen", in Zusammenhang gebracht mit der Kenntnis eines der größten Namen Gottes; im »Sindbād-Nāme« sind es die drei Namen Gottes, die der Dämon (ġinn) den befreundeten Frommen lehrt, welche später die Wünsche ermöglichen. Insgesamt liegt also nahe, daß der Autor des »Sindbād-Nāme« seine Redaktion der Erzählung nach der bereits früher vorliegenden Form, wie sie bei Ibn Qutayba belegt ist, formuliert hat. Daß die eine Fassung mehr im Orient, die andere mehr in den europäischen Literaturen vertreten ist, hängt dann mit den spezifischen Überlieferungskanälen zusammen.

Im Kontext der mittelalterlichen Erzählüberlieferung sind auch zwei Aspekte zu behandeln, die außerhalb des vorherrschenden Traditionsrahmens stehen. Sie betreffen einerseits die Tradierung humoristischer Inhalte über weit auseinanderliegende geographische Räume, verdeutlicht am

<sup>124</sup> Thompson/Roberts 750 A (Verweis auf Upreti, G.D.: Proverbs and Folklore of Kumaun and Gahwal. L. 1894: 3 f.; Manwaring, A.: Marathi Proverbs. Oxford 1899: 209 f.); Schwarzbaum 242 (Verweis auf Jarring, G.: Uzbek Texts from Afghan Turkestan. Lund 1938: 134-138; Hanauer 7 f.); Marzolph, Typologie 750 A (Verweis auf: Dehqāni, B./Behrangi, Ş.: Afsānehā-ye Azarbāyġān. Tabriz 1344/1965: 85-88).

Beispiel einer Erzählung, die in der isländischen »Völsungasaga« erscheint; andererseits die Rolle jüdischer Autoren bei der Tradierung arabischer Stoffe, so etwa diejenige des Joseph ibn Zabara.

Bei der Behandlung der »Resāle-ye delgošā« des ʿObeid-e Zākāni wurde bereits der Schwank von den drei Frauen erwähnt, die schildern, wodurch sie das Nahen des Morgens bemerken<sup>125</sup>. Kurt Ranke, der die Erzählung in der »Völsungasaga« in Anlehnung an Johannes Bolte und Paul Herrmann als Schwundstufe des Märchentypus von der unterschobenen Braut<sup>126</sup> versteht, stellt ohne Diskussion der zeitlichen Einordnung die Identität des Motivs bei ʿObeid-e Zākāni<sup>127</sup> fest. Die entsprechenden Erzählungen lauten:

Ein König hatte drei Frauen, eine Perserin, eine Araberin und eine Nabatäerin. Eines Nachts schlief er bei der Perserin und fragte sie: "Welche Tageszeit ist es?" Die persische Frau antwortete: "Es ist kurz vor Tagesanbruch." Der König fragte: "Woher weißt du das?" Sie sagte: "Deshalb, weil der Duft der Rosen und Blütenpflanzen sich verbreitet und die Vögel zu singen begonnen haben." In der nächsten Nacht war der König bei seiner arabischen Frau und fragte sie dieselbe Frage. Sie antwortete: "Es ist kurz vor Tagesanbruch; denn die Perlen meines Halsbandes fühlen sich kalt am Hals an." In der nächsten Nacht war der König bei der Nabatäerin und fragte sie. Die Nabatäerin antwortete: "Es ist kurz vor Tagesanbruch; deshalb, weil ich scheißen gehen muß!"<sup>128</sup>

Es geschah einst beim Trinkgelage, daß sich der König neben sie (die Magd) setzte und sprach: "Woran erkennt ihr die Tageszeit, wenn es nach der Nacht zu tagen beginnt, wenn ihr kein Himmelsgestirn seht?" Die Magd antwortete: "Das Merkmal haben wir dafür, daß ich in meiner Jugend daran gewöhnt war, sehr früh am Morgen zu trinken, und seitdem ich davon abließ, wachte ich immer zu derselben Zeit auf – das ist mein Kennzeichen." Der König lächelte und sprach: "Das war eine üble Gewohnheit für eine Königstochter." Er wandte sich dann an Hjördis und fragte sie dasselbe. Sie antwortete ihm: "Mein Vater gab mir einen kleinen Goldring mit der Eigenschaft, daß er mir früh am Morgen am Finger erkaltet – das ist mein Kennzeichen dafür."<sup>129</sup>

Ranke interpretiert die Fassung ʿObeid-e Zākānis als "Parodie des Märchentemas"<sup>130</sup> und fragt: "Wie kommt Zākāni zu dieser Form? Hat er sie selbst ersonnen, oder hat ihm schon eine ähnliche, vielleicht volkstümliche, vielleicht literarische vorgelegen? Wir wissen es nicht." – Die hier nachgewiesenen frühen arabischen Belege für diese Erzählung zeigen, daß es sich ursprünglich nicht um ein Märchenmotiv, sondern klar erkennbar von

<sup>125</sup> Siehe oben 114, Anm. 133; Material Nr. 1123.

<sup>126</sup> vgl. Ranke, K.: Braut, Bräutigam. In: EM 2 (1979) 700-726: 718.

<sup>127</sup> Ranke 67 erwähnt als Quelle ʿObeid-e Zākānis Buch »Abhandlung über die Moral der Aristokraten«. Diese Angabe beruht auf einem Lesefehler Rankes bei Christensen, Zākāni.

<sup>128</sup> 1371 Laṭāʿef Zākāni 349/15, pers. 235.

<sup>129</sup> Herrmann, P.: Isländische Heldenromane. Jena 1923, 66.

<sup>130</sup> Zitate Ranke, Einfache Formen 68.

Anfang an um einen Schwank handelt; insofern ist <sup>c</sup>Obeid-e Zākānis Fassung auch keine Parodie, vielmehr eine relativ getreue Wiedergabe einer arabischen Vorlage. Das mittelalterliche Material kennt zwei Varianten:

Eine arabische Sklavin fragte man: "Woran merkst du den Morgen?" Sie antwortete: "Daran, daß mein Schmuck kalt wird." Das gleiche fragte man eine Nabatäerin. Sie antwortete: "Daran, daß ich scheißen muß (ġāʿanī l-ġāʿit)."131

Ein König hatte drei Frauen. Er fragte die Perserin: "Welche Tageszeit ist es jetzt?" Sie antwortete: "Kurz vor Tagesanbruch." Er fragte: "Wie kannst du das wissen?" Sie antwortete: "Ich spürte den Duft der Blütenpflanzen." Die Araberin erwiderte ihm: "Ich spürte die Kälte meines Fußreifens." Die Nabatäerin sagte: "Der Inhalt meines Bauches drückt mich."132

Der spätere Text aus »Rabī<sup>c</sup> al-abrār« von az-Zamaḡṡarī ist exakt wie die persische Fassung strukturiert; auch hier sind es drei Frauen, zudem gleicher Herkunft. Insofern wird in diesem Fall kaum die frühere Fassung aus »Muḡḡadarāt al-udabāʿ« als Vorlage zu betrachten sein; diese zeigt in ihrer Knappheit aber andererseits, daß die ursprüngliche Pointe weniger als eine Gegenüberstellung der Charakteristika einzelner Nationalitäten gemünzt war, sondern vielmehr direkt auf die Verspottung der Nabatäerin abzielte. In dieser Hinsicht stellt der Schwank die Verspottung eines ethnischen Stereotyps dar, die für die Nabatäer im arabischen Schwankgut auch sonst dokumentiert ist. Der Nabatäer gilt insbesondere als dumm und ungebildet. Von ihm heißt es, er habe (im Gegensatz zum Beduinen) seinen Zorn nicht im Kopf, sondern im Hintern: Er komme beim Scheißen heraus<sup>133</sup>; der Furz des Beduinen wird als besseres Arabisch angesehen denn der Segenswunsch des Nabatäers<sup>134</sup>; der Nabatäer ist überhaupt der schlechteste Mensch<sup>135</sup>.

Die Fassung der »Völsungasaga« ist nach dem Kriterium der zweiteiligen Struktur offenbar eher in Verbindung mit der frühen Fassung zu sehen als mit der dreiteiligen späteren, wie sie auch bei <sup>c</sup>Obeid-e Zākāni vorliegt. Hier behält Ranke recht, indem er einerseits den Austausch des Requisites als unerheblich erkennt (die frühe arabische Fassung spricht unspezifisch von Schmuck) und es andererseits als sicher betrachtet, daß "die Antwort der Magd im höfischen Sinn vom Sagadichter umstilisiert wurde, daß also, aus

<sup>131</sup> 1108 Muḡḡadarāt 4/717/6.

<sup>132</sup> 1144 Rabī<sup>c</sup> 4/282/1.

<sup>133</sup> 889 <sup>c</sup>Uyūn 1/291/1; 1030 Naṭr 2/186/7.

<sup>134</sup> 940 <sup>c</sup>Iqd 6/445/1; 1030 Naṭr 6/489/1.

<sup>135</sup> 1108 Muḡḡadarāt 1/350/-3; Varianten 1108 Muḡḡadarāt 2/616/-7 = 4/634/-9; 1405 Ḥayāt 1/160/-14 = Ü Jayakar 1/347/-14.

dem Gegensatz zur königlichen Antwort der Hjördis, ursprünglich eine derbere, der Gewohnheit der niederen Leute entsprechende Motivierung des frühen Erwachens vorgelegen haben muß<sup>136</sup>. Wenn wir auch heute wissen, wie Zākāni zu dieser Erzählung kam, so läßt sich doch schwerlich mit Bestimmtheit sagen, auf welchem Weg sie der Sagadichter kennen lernte. Daß die mittelalterliche isländische Literatur durchaus in Verbindung mit der orientalischen Überlieferung stand, ist gelegentlich anhand anderer Erzählungen demonstriert worden<sup>137</sup>. Insbesondere die alten und intensiven Handelsbeziehungen schufen auch für narrative Inhalte eine Möglichkeit der Vermittlung. Die Entstehungszeit der isländischen Sagas ist zwar nur relativ vage zu bestimmen; immerhin steht aber fest, daß sie mit ziemlicher Sicherheit nicht vor dem 12. Jh. zu datieren sind<sup>138</sup>. Zumindest der Beleg in »Muḥāḍarāt al-udabāʿ« ist also eindeutig früher; die Erzählung muß demnach von Osten nach Westen gewandert sein und nicht, wie ja auch vermutet werden könnte, in umgekehrter Richtung. Im Westen hat der Sagadichter den Schwank dann aufgegriffen und so umgestaltet, daß er als Märchenmotiv verwendbar war. Grundsätzlich muß also eine auf einem direkten Kontakt beruhende genetische Verwandtschaft der Erzählungen in Betracht gezogen werden. Die Erklärung, das Grundmotiv basiere auf "a simple biological fact", so daß "a jest incorporating this motif will easily be adopted across linguistic and cultural boundaries"<sup>139</sup>, darf nicht als Argument eines polygenetischen Ursprungs der nachgewiesenen Varianten überinterpretiert werden.

Abgesehen davon wäre aber auch denkbar, daß die Erzählung durch ein lateinisches Zwischenstück im Rahmen der Exempelliteratur, dann etwa vermittels eines durch die Kreuzzüge bedingten Kontaktes in den Westen gelangte. Diese zweite Möglichkeit ist zunächst rein hypothetischer Natur, gewinnt aber dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß zumindest eine lateinische Variante vorliegt, wengleich erst in relativ später Zeit. Der Schwank "De

<sup>136</sup> Ranke, *Einfache Formen* 68.

<sup>137</sup> Strömbäck, D.: *En orientalisk saga i fornordisk dräkt*. In: *Donum Grapeanum*. Festschrift A. Grape. Uppsala 1945: 408-444; id.: *Uppsala, Iceland, and the Orient*. In: Brown, A./Foote, P.: *Early English and Norse Studies*. Festschrift H. Smith. London 1963: 178-190; Wikander, S.: *Från indisk djurfabel till isländsk saga*. In: *Årsbok* (1964) 89-114; Erlingsson, D.: *Ætterni Drauma-Jóns sögu*. In: *Bibliotheca Arnamanæana* 34 (1979) 172-218.

<sup>138</sup> Allgemein hierzu siehe Glauser, J.: *Isländische Märchensagas*. Basel/Frankfurt am Main 1983.

<sup>139</sup> Knuutila, S.: *Jests and Research into Joking*. In: *Studia Fennica* 26 (1981) 89-104: 94.

incomposito rustico" aus der Anfang des 16. Jh.s erschienenen Fazetiensammlung Heinrich Bebels<sup>140</sup> lautet in der Übersetzung Wesselskis wie folgt:

Von einem groben Bauern.

Einmal hätt ein edle Frau ein groben, starken Bauern zu ihr geladen, auf daß sie sich ein Nacht ersättigen möcht an seinem Beilager; der Bauer aber, den mehr der Schlaf, denn die Venus plaget, ward erst gegen Morgen munter. Nun wollte sie ihn ermahnen, das nächtlich Werk zu vollziehen, weil schon der Tag nahe wär und ihrer Arbeit ein Ziel setzete, drehet also ein Ringlein am Finger herum und saget: "Die Glieder werden kalt und steifer, ich glaub, der Tag sei nahe." Antwortet ihr der ungeschickt Bauer: "Ihr saget recht, Herrin, dann ich möcht auch gern schießen", was ihm ein Zeichen war der nahenden Morgenröte.<sup>141</sup>

Versteht man diesen Text als aus der alten arabischen Anekdote erwachsen, so findet man beide konstituierenden Motive. Das Motiv des erkalteten Schmuckes ist ebenso mit der edlen, das des menschlichen Bedürfnisses mit der niederen Abkunft verknüpft. Das erste Motiv findet sich zwar nicht identisch ausgeprägt, ist aber aus dem am erkaltenden Finger gedrehten Ring relativ klar erschließbar; hingegen ist der Rahmen der Erzählung völlig anders ausgestaltet. Diese Unterschiede sind aber wohl als Resultat der individuellen Gestaltung zu betrachten, die darauf abzielte, einen 'groben Bauern' zu charakterisieren. Ähnlich bewahrt noch ein Schwank aus deutscher Überlieferung des 19. Jh.s das Motiv der Pointe, wengleich in so rudimentärer Form, daß konkrete Zusammenhänge mit der vorherigen Überlieferung nicht unbedingt zu vermuten sind: Als der Bischof die junge Nonne nach ihrem ersten Tagewerk befragt, antwortet sie, sie nehme ihren Nachtopf [und] ...<sup>142</sup>. Diese Fassung ist offenbar schon im frühen 18. Jh.<sup>143</sup> erzählt worden und könnte sich bei Auffinden weiterer Zwischenglieder als 'Schwundstufe' des arabischen Schwankes herausstellen.

Joseph ben Meïr ibn Zabara (gest. ca. 1200) ist Verfasser des hebräischen "Buchs der Unterhaltung", eines Werkes, das nach dem Urteil Haim Schwarzbauts "the author's vast erudition not only in Biblical and Talmudic-

<sup>140</sup> Moser-Rath, E.: Bebel, Heinrich. In: EM 2 (1979) 6-15.

<sup>141</sup> 1508 Bebel/Wesselski, 2/58, 132. Der Stellennachweis hierzu verzeichnet keinerlei Varianten.

<sup>142</sup> Merrens, H.: Was sich das Volk erzählt 1. Jena 1892: 152, 177.

<sup>143</sup> Die Ranke-Kollektaneen im Archiv der EM verzeichnen hierzu: Recueil von allerhand Collectanies 13/14 (1720) 30, Nr. 48.

Midrashic literature but also in all genres of classical Arab literature too"<sup>144</sup> zeigt. Es handelt sich um eine durch eine Rahmenhandlung strukturierte Zusammenstellung hauptsächlich philosophischer und moralischer Erörterungen, die immer wieder durch verschiedenartige Erzählungen aufgelockert, erläutert und unterbrochen werden. So enthält das siebte Kapitel eine Aufzählung von insgesamt 99 weisen Aussprüchen, die in ihrer Mehrzahl, wenn nicht ausschließlich, direkt aus der arabischen Literatur entlehnt sind. Moses Hadas hat sich der Frage gewidmet, inwieweit Zusammenhänge zwischen dem Werk des Joseph ibn Zabara und der mittelalterlichen europäischen Literatur bestehen<sup>145</sup>. Dieser Fragestellung kann hier nicht weiter nachgegangen werden, festzuhalten ist nach Hadas und Schwarzbaum zumindest, daß derartige Zusammenhänge bestanden und daß Joseph ibn Zabaras Buch eines der potentiellen Bindeglieder zwischen der arabischen und der westlichen Überlieferung darstellt. Yehuda Ratzabi hat bereits vor geraumer Zeit einige der arabischen Vorlagen der Weisheitssprüche des siebten Kapitels aufgezeigt<sup>146</sup>; sie sind, soweit sie sich in den hier gesichteten mittelalterlichen Quellen fanden, mit in den Materialteil aufgenommen. Darüber hinaus soll im folgenden einzig das überlieferungsgeschichtliche Umfeld der letzten Erzählung des »Sefer Šaʿšūʿim« betrachtet werden, deren arabische Vorlage in der Forschung bisher nicht bekannt ist.

Die betreffende Erzählung handelt davon, daß ein altes Weib dem Teufel demonstriert, wie man erfolgreich Zwietracht zwischen einer Frau und ihrem Mann stiften kann. Joseph ibn Zabaras Text ist bisher die älteste bekannte Fassung dieser Geschichte, die nach ihm in der europäischen Überlieferung eine weitreichende Resonanz erfuhr und deren zahlreiche Belege unter dem Erzähltyp AaTh 1353: *Böses Weib schlimmer als der Teufel* zusammengestellt sind<sup>147</sup>. Die arabische Literatur kennt die Erzählung bereits im 10. Jh.:

<sup>144</sup> Schwarzbaum, H.: International Folklore Motifs in Joseph Ibn Zabara's "Sepher Shaʿshuʿim". In: Studies in Aggadah and Jewish Folklore. ed. I. Ben-Ami/J. Dan. Jerusalem 1983: 55-81, Zitat 55.

<sup>145</sup> Joseph ben Meir Zabara [12 Jh.]: The Book of Delight. Übers. M. Hadas. New York <sup>2</sup>1960: 3-43.

<sup>146</sup> Ratzabi, Y.: Mekorod le-pitgamim be-Sefer Shaʿshuʿim [Die Quellen der Weisheitssprüche in Sefer Šaʿšūʿim]. In: Festschrift H. Schirmann. ed. S. Abramson/A. Mirsky. Jerusalem 1970: 371-392.

<sup>147</sup> Ausführliche Diskussion bei Kasprzyk, K.: Nicolas de Troyes et le genre narratif en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Warschau/Paris 1963: 44-64, 6. Neuere Nachweise ergänzend hierzu (Auswahl): Tubach, 5361; Dvořák, 5361; SUS; Hodne, Ø.: The Types of the Norwegian Folktales. Oslo/Bergen/Stavanger, Tromsø 1984; Rausmaa.

Nach Ḥumayd aṭ-Ṭawīl<sup>148</sup>:

Es war einmal ein Mann, der besaß einen Sklaven. Er verkaufte ihn, wobei er zum Käufer sagte: "Ich spreche mich vor dir von der Verantwortung für jeden Fehler an ihm frei, außer einem einzigen Fehler." Der Käufer fragte: "Welcher ist das?" Der Verkäufer erwiderte: "Die Verleumdung." Der Käufer sagte: "Du bist frei davon, denn ich werde seiner Rede keinen Glauben schenken." Es dauerte aber nur kurze Zeit, bis der Sklave zu seinem Herrn kam und sagte: "Deine Frau ist eine Hure. Sie will dich töten und einen anderen Mann heiraten." Der Herr erwiderte: "Woher weißt du das?" Der Sklave antwortete: "Ich weiß es (nun einmal). Stelle dich (nächstes Mal) bei ihr schlafend, so wird dir klar werden, was ich sage." Dann ging er zu der Frau und sagte: "Dein Mann will sich von dir scheiden und eine andere heiraten. Soll ich für dich eine Beschwörung anwenden, so daß seine Liebe zu dir zurückkehrt?" Die Frau erwiderte: "Ja, dafür sollst du dasunddas erhalten!" Darauf sagte der Sklave: "Bringe mir drei Haare von unterhalb seines Kinns." Als sich die Frau nun (nachts) ihrem Mann näherte, um (mit dem Messer) die Haare abzuschneiden, erhob er sich mit dem Schwert gegen sie, zweifelte nicht mehr an dem, was der Sklave gesagt hatte, und tötete sie. Da kamen die Brüder der Frau und töteten ihn. So waren sie beide dahingegangen wegen der üblen Tat ihres Sklaven und deshalb, weil sie seiner Verleumdung Glauben geschenkt hatten.<sup>149</sup>

In dieser Form findet sich die Erzählung einzig in orientalischen Quellen, dort immerhin bis in das im 19. Jh. kompilierte »Nafḥat al-Yaman« von aš-Širwānī sowie über das »Fākihat al-ḥulafāʿ« des Ibn ʿArabšāh bis in eine gleichfalls im 19. Jh. entstandene neuaramäische Übersetzung desselben<sup>150</sup>. Die Erzählung, wenngleich zumindest in der im europäischen Raum vorherrschenden Ausprägung wenig schwankhaften Charakters, fügt sich insofern in die vorangegangene Diskussion zur mittelalterlichen europäischen Exempelliteratur ein, als sie dort mehrfach aufgegriffen wurde, so unter anderem von Étienne de Bourbon und Johannes Gobii, in der »Compilatio singularis exemplorum« sowie im spanischen »Libro de los exemplos«. Die gesamte europäische Rezeption der Erzählung ist von Joseph ibn Zabara abhängig, wie der kleine, aber bezeichnende Unterschied zeigt, daß es sich dort bei der Person, die den Unfrieden stiftet, immer um eine Frau handelt. Diese misogyne Tendenz ist in dem arabischen Original nicht enthalten und wurde erst durch Joseph ibn Zabara eingeführt.

Wenn der arabische Text auch nur als eingeschränkt humoristisch betrachtet werden kann, so ist es nicht völlig abwegig, ihn unter diesem Blickwinkel zu interpretieren. Einerseits entbehrt er nämlich jeglicher moralischen Erör-

<sup>148</sup> Dies ist möglicherweise eine Verlesung für Ḥumayd aṭ-Ṭūsī, der in den Quellen zu anderen Anekdoten einige Male angeführt wird: 1023 Baṣāʿir 7/182, 320; 1030 Naṭr 2/212/-7; 1201 Ḥamqā 142/-7; 1201 Zīrāf 74/7 (bei al-Maʿmūn); siehe auch 1023 Baṣāʿir 7/193, 357 (bei Hārūn ar-Rašīd; Material Nr. 710).

<sup>149</sup> 10Jh Maḥāsin Bayhaqī 614/14.

<sup>150</sup> Belege siehe Material Nr. 459.

terung und der Entrüstung über das angeführte Verhalten des alten Weibes, das in der europäischen Überlieferung als Exempel für die Schlechtigkeit der Frauen überhaupt steht. Andererseits ist die einleitende Sequenz des Geschehens in ähnlicher Form auch für eindeutig schwankhafte Erzählungen belegt; dabei entspricht es dem islamischen Rechtsbrauch, daß der Verkäufer einer Ware nur dann nicht für später daraus entstandenen Schaden haften oder die Ware umtauschen muß, wenn er sich vorher von der Verantwortung für etwaige Mängel der verkauften Ware freispricht. Insbesondere beim Verkauf von Sklaven war es ratsam, auf später als Mangel zu interpretierende entsprechende 'Fehler' hinzuweisen, um Beschwerden auszuschließen:

Die gekaufte Sklavin soll zurückgegeben werden, weil der Besitzer einen Fehler an ihr gefunden hat. Der Verkäufer überläßt sie dem Käufer noch eine Weile mit den Worten: Sie ist billig; wenn du willst, lasse ich sie dir ganz umsonst! Als der Käufer nach einiger Zeit von ihm sein Geld zurückfordert, kann der Verkäufer erwidern, jetzt sei er doch mit der Sklavin zufrieden: Somit bestehe kein Grund mehr, die Sklavin wegen eines Fehlers zurückzunehmen. (Šarīk ibn ʿAbdallāh)<sup>151</sup>

Fehler des Sklaven beim Verkauf genannt: Wenn man ihn auf einen Botengang schickt, wird er fliehen. Als er wirklich flieht, ist die Beschwerde zwecklos.<sup>152</sup>

Der Richter prüft die wegen angeblich vom Verkäufer verschwiegener Dummheit zurückgegebene Sklavin mit Fragen. Durch ihre Antworten bestätigt sie den Mangel. – Welches deiner Beine ist länger? – Dieses! – Erinnerst du dich an deine Geburt? – Ja. (Iyās ibn Muʿāwiya)<sup>153</sup>

Eine Sklavin, die sich beim Beischlaf bescheißt (ʿidyawta), wird wegen dieses Fehlers solange von den Käufern zurückgebracht, bis sie einen Herrn findet, der ebenso veranlagt ist.<sup>154</sup>

Der Verkäufer unterrichtet über Fehler des zum Kauf angebotenen Sklaven: Er ist Bett-nässer. Erwiderung des Käufers: Soll er ruhig ins Bett pinkeln – wenn er überhaupt eines erhält!<sup>155</sup>

Fehler der zum Kauf angebotenen Sklavin: Sie läuft weg (man findet sie wieder); ist Bett-nässer (wird im Sand schlafen); stiehlt (bekommt schon nichts zum Essen – wieviel weniger dann zum Stehlen).<sup>156</sup>

<sup>151</sup> 1030 Naṭr 4/119/4.

<sup>152</sup> 1030 Naṭr 4/119/-8.

<sup>153</sup> 889 ʿUyūn 1/74/9.

<sup>154</sup> 1108 Muḥāḍarāt 3/267/14.

<sup>155</sup> 868 Bayān 4/9/5; 889 ʿUyūn 1/253/17; 934 Aḡwiba 163, 965; 940 ʿIqd 3/479/12; 1015 Ġamʿ 241/1; 1108 Muḥāḍarāt 1/213/3; 1144 Rabīʿ 4/125/-5; 1201 Zīrāf 101/10; Ū Kabbani 119, 178.

<sup>156</sup> 1030 Naṭr 6/83/2.

Der Käufer beschreibt die Fehler des Pferdes: Am Schwanz hat es etwas wie einen Granatapfel, am Rücken etwas wie einen Apfel, am Hintern etwas wie eine Walnuß, am Körper etwas wie eine Banane, am Hals etwas wie eine Zitrone. Der Richter lehnt die Klage ab: Das ist nicht die Beschreibung eines Pferdes. Das ist 'ein Obstgarten!'<sup>157</sup>

Ein gekaufter Esel wird zurückgegeben, weil der Verkäufer nicht mitgeteilt hat, daß er nachtblind (a<sup>ṣ</sup>ā) ist. Rechtfertigung des Verkäufers: Das ist nicht weiter schlimm! Nachts soll man sowieso anhalten und schlafen.<sup>158</sup>

Die Käufer reklamieren beim Pferd, daß es kein Halfter tragen will. Sie fordern: entweder Geld zurück oder Preisnachlaß oder den Schwur, daß der Verkäufer vom Fehler nichts gewußt hat. Der Verkäufer wählt das dritte.<sup>159</sup>

Ein Beduine ist mit dem Kauf eines Kameles unzufrieden und sucht einen Grund, es zurückgeben zu können. Kommentar des Verkäufers: Wer einen Fehler sucht, findet ihn!<sup>160</sup>

Der Verkäufer soll bestätigen, daß das angebotene Koranexemplar frei von (Schreib-)Fehlern ist. Er bestätigt, daß der Koran frei von Fehlern ist.<sup>161</sup>

Der Dumme weist beim Verkauf auf den angeblichen Fehler der warmen Decke hin: Man verbrennt, wenn man sie umhat. (Aš<sup>ḥ</sup>ab)<sup>162</sup>

Die Erzählung vom Unfrieden stiftenden Sklaven steht in dem antithetisch strukturierten Werk im Kapitel von al-Bayhaqī zu den 'schlechten Seiten' der Sklaven. Sie folgt unmittelbar auf die Geschichte vom Sklaven, der vom Mann beim Ehebruch ertappt und deswegen kastriert wurde; er nimmt Rache, indem er die Kinder in seine Gewalt bringt und mit diesem Druckmittel den Mann zwingt, sich selbst ebenfalls zu kastrieren; dann tötet er die Kinder<sup>163</sup>. Auch diese Erzählung, unter Berücksichtigung des mit al-Bayhaqī zeitgleichen Beleges in »Murūğ ad-ḡahab« des -Mas<sup>ḥ</sup>ūdī von Wesselski besprochen, ist in der europäischen Exempelliteratur wiederholt aufgegriffen worden; allerdings ist dort im Zuge einer Requisiteverschiebung "die Kastration durch die Verstümmelung der Nase oder die Selbstblindung des Herrn ersetzt"<sup>164</sup> worden.

<sup>157</sup> 1015 Ğam<sup>c</sup> 298/-3 (Abū Ḍamḍam); 1030 Naṭr 2/232/10 = Ü Owens 275/8; 1108 Muḥāḍarāt 4/651/2.

<sup>158</sup> 1023 Bašā<sup>ḥ</sup>ir 4/241/-5.

<sup>159</sup> 1015 Ğam<sup>c</sup> 193/9 (Muzabbid).

<sup>160</sup> 1071 Bahğa 1/134/-2.

<sup>161</sup> 1201 Ḥamqā 139/3; 1201 Zīraf 69/5.

<sup>162</sup> 889 ʿUyūn 2/57/5; 940 ʿIqd 6/432/10; 1015 Ğam<sup>c</sup> 361/4; Rosenthal, Humor 117, 119.

<sup>163</sup> Material Nr. 422.

<sup>164</sup> Uther, H.-J.: Behinderte in populären Erzählungen. Berlin/New York 1981: 31.

Das Werk des Joseph ibn Zabara enthält mit Sicherheit noch andere Erzählungen, die durch seine Vermittlung aus dem arabisch-orientalischen Kontext in die europäische Überlieferung gelangten. Gleiches wird für die Werke anderer mittelalterlicher jüdischer Autoren gelten. Eine zentrale Vermittlungsinstanz stellt dabei natürlich Petrus Alphonsi, der zum Christentum konvertierte Verfasser der »Disciplina clericalis«, dar. Er konnte aufgrund seiner Sprachkenntnisse einerseits direkt aus dem Arabischen schöpfen und schrieb andererseits in lateinischer Sprache, transponierte also die Erzählinhalte sprachlich und kulturell unmittelbar. In dieser Funktion ist Petrus Alphonsi singular, aber wie das Beispiel des Joseph ibn Zabara zeigt, haben auch andere, hebräisch schreibende jüdische Autoren zur Vermittlung arabischen Erzählguts beigetragen. Ohne an dieser Stelle die Betrachtung vertiefen zu können, sei immerhin noch hingewiesen auf Berechja ha-Nakdan, den Anfang des 13. Jh. schreibenden Autor der von Haim Schwarzbaum extensiv kommentierten 'Fuchsfabeln' »Mišle Šu'ālīm«<sup>165</sup>; sowie auf Rabbi Nissim ben Ya'qūb, den Verfasser eines im 11. Jh. entstandenen Buches, das der arabischen Gattung der 'Freude nach Leid'-Literatur zuzuordnen ist<sup>166</sup>.

An die zwischen dem Ende des 12. Jh.s bis etwa Mitte des 14. Jh.s entstandenen altfranzösischen Fabliaux schließt sich rein zeitlich, wenngleich überlieferungsgeschichtlich weitestgehend unabhängig, die lateinische Schwankliteratur an. Deren erstes und gleichzeitig wirkungsreichstes Beispiel sind die Mitte des 15. Jh.s entstandenen »Facetiae« des "Florentiner Obszönisten"<sup>167</sup> Poggio Bracciolini<sup>168</sup>. Poggio, der ein halbes Jahrhundert als Skriptor und Sekretär in Rom im Dienst der Kurie stand, bevor er wenige Jahre vor seinem Tod als Staatsminister in seine Heimatstadt Florenz berufen wurde, muß mehr als Sammler denn als eigentlicher Autor der »Facetiae« gelten. Die Schwänke entstammen der von Poggio selbst so genannten 'Lügenküche', einem Treffpunkt der päpstlichen Sekretäre, in dem diese nach

<sup>165</sup> Schwarzbaum, H.: The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan. Kiron 1979.

<sup>166</sup> The Arabic Original of Ibn Shahin's Book of Comfort, known as Hibbur Yaphé of R. Nissim Ben Ya'aqobh. ed. J. Obermann. New Haven 1933. Zur arabischen Literaturgattung siehe Wiener.

<sup>167</sup> Ranke, K.: Zum Motiv "Accidental Cannibalism" (Thompson X 21) [1973]. In: id.: Einfache Formen. Berlin/New York 1978: 286-290, hier 287.

<sup>168</sup> Neuere Literatur: Sozzi, L.: Le «Facezie» di Poggio nel quattrocento francese. In: Simone, F. (ed.): Miscellanea di studi e ricerche sul quattrocento francese. Torino 1967: 409-516; Tateo, F.: La raccolta delle «Facezie» e lo stile 'comico' di Poggio. In: Poggio Bracciolini 1380-1980 nel VI centenario della nascita. Firenze 1982: 207-233; Sozzi, L.: Le «Facezie» e la loro fortuna europea. *ibid.* 235-259.

getaner Arbeit sich mit dem Erzählen lustiger Geschichten die Zeit vertrieben. Viele verschiedene Personen, manche von ihnen namentlich genannt, sind so am Entstehen der Sammlung beteiligt, wengleich einzig Poggio das Verdienst zukommt, die Texte zusammengestellt und so der Nachwelt bewahrt zu haben. Ihre außerordentliche Popularität in der Folgezeit verdanken die »Facetiae« sowohl den Inhalten als auch der Form. Waren vorher schwankhafte Erzählungen, in der italienischen Literatur etwa bei Boccaccio oder Sacchetti, im eher weitläufigen Novellenstil geschrieben, so verlieh ihnen Poggio die knappe Form, in der ihre Inhalte die Jahrhunderte überdauern konnten. Die »Facetiae« wurden wenige Jahrzehnte nach ihrer Vollendung aus dem Lateinischen in die Volkssprachen übersetzt, zunächst in das Italienische und Französische, und hierauf basiert eine bis dahin im Bereich der humoristischen Kurzprosa beispiellose Rezeption, die besonders umfangreich für Frankreich, England und Deutschland dokumentiert ist. Überall wurden die »Facetiae« gelesen, abgeschrieben, bearbeitet und weitererzählt – die Möglichkeiten, die sich ihnen dadurch für die Beeinflussung der mündlichen Schwanküberlieferung ergaben, sind ganz immens. Wie auch in den vorangegangenen Kapiteln ist im folgenden nicht eine generelle Würdigung von Poggios Werk beabsichtigt; dies sollte von berufenerer Seite geschehen. Bei den folgenden Anmerkungen steht, wie auch vorher, immer wieder die Frage nach möglichen Kontakten mit der arabischen Überlieferung im Vordergrund. Es dreht sich also um eine stoffgeschichtliche Fragestellung, die sich weniger auf das Werk als solches als auf die Vorgeschichte der einzelnen darin enthaltenen Erzählungen konzentriert.

Hinsichtlich der möglichen Zusammenhänge der Fazetien Poggios mit der islamisch-orientalischen Überlieferung gilt es zunächst, wengleich hiervon weniger die arabische Literatur betroffen ist, mit einem Vorurteil aufzuräumen, das über verschiedene Autoritäten bis in die jüngste Fachliteratur Bestand hatte; demjenigen nämlich, daß die »Facetiae« bereits im 16. Jh. ins Türkische übersetzt worden seien. Dies wäre in der Tat ein relativ früher Zeitpunkt und würde zweifelsohne eine willkommene Erklärung für manche inhaltliche Übereinstimmung etwa zwischen den »Facetiae« und den türkischen Anekdoten um Nasreddin Hoca bieten<sup>169</sup>; das wird auch der Grund dafür sein, daß eine Reihe ansonsten sehr solide arbeitender Erzählforscher die Aussage mit einer gewissen Beharrlichkeit zitiert<sup>170</sup>. Die Aussage

<sup>169</sup> Siehe etwa Mot. J 2563; J 2571; T 255.2; Rotunda J 1263.1.6; J 2311.4.

<sup>170</sup> Bolte, J.: Der Schwank vom Esel als Bürgermeister [AaTh 1675] bei Thomas Murner. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 6 (1896) 93-96: 96; id.: In: Köhler 1/506; Christensen, Contes 77 (zu AaTh 1842) und 87 (zu AaTh 1862 C); Moser-Rath, E.: Diagnose: Die einfältige D. In: EM 3 (1981) 573-575: 573.

beruht auf der Einleitung der von Jean Adolphe Decourdemanche in französischer Übersetzung herausgegebenen Sammlung »Fables turques«, in der dieser die Lebenszeit des Verfassers aufgrund des Indizes der von diesem übersetzten Werke "selon toute apparence, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle"<sup>171</sup> festlegen wollte. Dabei hat bereits Wesselski 1911 mit aller notwendigen Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß diese Festlegung "ohne zwingenden Grund"<sup>172</sup> getroffen wurde. Somit bleibt als verlässliche Angabe für die Entstehungszeit nur das Datum der Handschrift, das mit 1758 angegeben ist. Mit dem Mythos einer frühen türkischen Übersetzung der »Facetiae« verflüchtigt sich auch die Plausibilität der frühen Beeinflussung der orientalischen Überlieferung durch europäische Werke.

Hingegen zeigt der Materialbefund, daß Poggio in mehreren Fällen seinerseits von orientalischen, in diesem Fall arabischen Vorlagen abhängig ist. Die Stoffgeschichte der »Facetiae« ist dabei im Gegensatz zu anderen frühen Sammlungen aus dem Bereich der humoristischen Kurzprosa außergewöhnlich gut dokumentiert. Bereits Anfang des 20. Jhs lagen zwei kommentierte Übersetzungen vor, die augenscheinlich gleichzeitig entstanden: der von Alfred Semerau übersetzte und kommentierte Text<sup>173</sup> sowie der Privatdruck der Übersetzung Hanns Floerkes "mit einem literaturhistorischen Anhang von Albert Wesselski"<sup>174</sup> – letzterer als ein frühes Werk des später so belesenen Gelehrten bedauerlicherweise mit recht dürftigen Belegreihen. Es hängt mit der unzureichenden Erschließung der Quellen zusammen, daß sich die in diesen beiden Ausgaben angeführten Nachweise zum überwiegenden Teil auf das Nachleben der Anekdoten beziehen; frühere Belege und mögliche Vorlagen der Kompilation, etwa aus dem Bereich der Fabelliteratur, der Exempelliteratur oder der Fabliaux werden relativ selten genannt<sup>175</sup>.

Neben einigen vagen inhaltlichen Entsprechungen zur mittelalterlichen arabischen Literatur<sup>176</sup> und Parallelen, für die ältere europäische Quellen vorliegen<sup>177</sup>, gibt es andere Erzählungen bei Poggio, für die das arabische

<sup>171</sup> Decourdemanche, J.A.: *Fables turques*. Paris 1882: II.

<sup>172</sup> Wesselski, *Nasreddin* 2/227, zu 481.

<sup>173</sup> Die Schwänke und Schnurren des Florentiners Gian-Francesco Poggio Bracciolini. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen A. Semerau. Leipzig 1905. Hiernach wird im folgenden zitiert.

<sup>174</sup> Die Facezien des Poggio Fiorentino. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von H. Floerke. Mit einem literaturhistorischen Anhang von A. Wesselski. München 1906.

<sup>175</sup> Siehe die Übersicht von Semerau bei Poggio 13 f.

<sup>176</sup> Material Nr. 19 = vgl. Poggio, 227; 133 = vgl. 235; 846 = vgl. 62.

<sup>177</sup> Material Nr. 102 = Poggio, 253 (Mot. J 13; Odo von Cheriton), 1184 = 190 (Mot. K 1955.1; Jacques de Vitry); vgl. auch 1189 = 73 (Mot. J 1321.1; eventuell frühere jüdische Belege).

Material den einzigen früheren Beleg liefert. Hierzu gehören solche später weitverbreiteten Schwänke wie derjenige von der Diagnose durch Beobachtung (AaTh 1862 C) oder der vom unabsichtlichen Kannibalismus (Mot. X 21). Ersterer ist nach den bisherigen Erkenntnissen in der europäischen Überlieferung zuerst in der »Mensa Philosophica« nachgewiesen, dort allerdings verbunden mit dem Motiv vom Gesundlachen (Mot. N 641)<sup>178</sup>. Das Arabische kennt zwei Varianten, eine frühe knappe und eine spätere ausgeschmückte. Die frühe Variante aus »Aḥbār al-Ḥamqā« des Ibn al-Ġawzī lautet wie folgt:

Nach Ibn ar-Rūmī. Er sagte:

Ein Arzt sagte zu seinem Schüler: "Wenn du bei einem Kranken eintrittst, so betrachte die Auswirkung dessen, was an Speisen oder Trinken bei ihm ist, denn sie gibt dir Auskunft darüber, was er davon nicht verträgt." Eines Tages kam der Junge zu einem Kranken, da sah er das Polster eines Kamelsattels im Haus liegen. Er sagte zu dem Kranken: "Ich werde dir, bei Gott, keine Arznei verschreiben." Der Kranke fragte: "Warum denn?" Der Schüler sagte: "Weil du ein Kamel gegessen hast." Der Kranke erwiderte: "Nein, bei Gott, ich habe noch nie ein Kamel gegessen." Aber der Schüler entgegnete: "Und woher kommt dann dieses Sattelkissen?"<sup>179</sup>

Schenkt man der Anführung des zitierten Überlieferers Glauben, so geht die Erzählung zurück auf das 9. Jh., denn der Dichter <sup>c</sup>Alī b. al-<sup>c</sup>Abbās b. Ġurayġ Ibn ar-Rūmī starb gegen Ende des 3./9. Jh.s. Der Kosmograph al-Qazwīnī kennt gegen Ende des 13. Jh.s eine stark erweiterte Fassung:

Es gehört zu den merkwürdigen Geschichten, wie erzählt wird, daß ein Arzt bei einem Kranken eintrat, seinen Puls fühlte und seine Urinprobe betrachtete. Darauf sprach er zu ihm: "Vielleicht hast du etwas Früchte zu dir genommen." Der Kranke bejahte. Darauf der Arzt: "Du solltest sie nicht wieder essen, denn sie schaden dir." Am zweiten Tag kam er zu ihm, untersuchte Puls und Urin und sagte darauf: "Vielleicht hast du Hühnerfleisch gegessen." Der Kranke bejahte, worauf der Arzt empfahl: "Du solltest es nicht noch einmal essen, denn es schadet dir!" Die Leute aber erstaunten über den Scharfsinn des Arztes.

Nun hatte der Arzt einen Sohn, der fragte ihn: "Mein Vater! Wie konntest du wissen, daß er Früchte und Hühnerfleisch zu sich genommen hatte?" Er entgegnete: "Mein Sohn! Dies erkannte ich nicht allein durch meine ärztliche Kunst, sondern auch durch genaue Beobachtung." Der Sohn: "Wie hast du denn das durch Beobachtung erkannt?" Der Arzt sprach: "Als ich ins Krankenzimmer eintrat, sah ich den Abfall der Früchte auf dem Fußboden. Dann beobachtete ich, daß sein Gesicht geschwollen, sein Puls schwach und seine Urinprobe dick und grob war. Zudem wußte ich, daß sich ein Kranker nicht der Früchte enthalten kann, wenn sie in seiner Nähe sind. Aus diesen Beobachtungen wurde mir klar, daß er Früchte zu sich genommen hatte. Dennoch war ich mir nicht völlig sicher, sondern sagte nur: 'Vielleicht hast du sie gegessen.' Am zweiten Tag nun sah ich an der Zimmertür

<sup>178</sup> Moser-Rath (wie Anm. 170); Material Nr. 1238; Poggio, 109.

<sup>179</sup> 1201 Ḥamqā 183/-7.

Hühnerfedern. Der Puls war voll und der Bodensatz der Urinprobe dick. Zudem ist bekannt, daß Kranke häufig Hühnerfleisch essen. Aus diesen Beobachtungen gewann ich Klarheit, war mir aber dennoch nicht völlig sicher, so daß ich nur sagte, vielleicht habe er das getan."

Der Sohn hörte sich diese Rede an und wollte ebenso klug wie sein Vater handeln. Er kam zu einem Kranken, fühlte den Puls und betrachtete die Urinprobe, worauf er zu ihm sprach: "Vielleicht hast du Eselsfleisch gegessen." Der Kranke entgegnete: "Absolut nicht! Wie soll man denn Eselsfleisch essen?" Darauf schämte sich der Sohn des Arztes und ging fort.

Die Nachricht hiervon gelangte zu seinem Vater, der rief ihn zu sich und fragte ihn: "Woraus hast du denn geschlossen, daß er Eselsfleisch gegessen habe?" Der Sohn erwiderte: "Ich hatte an der Tür einen Packsattel gesehen, von dem ich weiß, daß er nur für Esel benutzt wird. Darauf sagte ich mir: 'Wenn der Esel am Leben wäre, dann hätte er den Sattel auf sich; da er aber nicht am Leben ist, also haben sie ihn geschlachtet und gegessen!'" Da rief der Vater aus: "Wenn irgendetwas von den Grundlagen deiner Folgerung richtig gewesen wäre, dann würde ich für dich Erfolg wünschen; deine Ausgangspunkte sind aber alle falsch, und für dich Erfolg zu wünschen ist undenkbar!"

Wie treffend sagt man doch:  
Das Gehörte wird nutzlos sein,  
wenn von Natur aus die Anlage fehlt!<sup>180</sup>

Arthur Christensen schloß sich noch der Meinung Boltes an, die orientalischen Belege dieses Schwankes gingen auf die türkische Übersetzung der »Facetiae« Poggios zurück<sup>181</sup>. Diese Annahme stellt sich, wie oben ausgeführt, als irrig dar. Zudem ist eine jüngere orientalische Überlieferung nur schwach belegt<sup>182</sup>. Dies kann als Anzeichen dafür gedeutet werden, daß sie relativ eng mit der arabischen Buchtradition zusammenhängt; zumindest Christensens Informant schöpfte nachgewiesenermaßen aus literarischen Quellen.

Dem Schwank vom unabsichtlichen Kannibalismus hat Kurt Ranke eine ausführliche Abhandlung gewidmet<sup>183</sup>. In jüngerer Zeit hat Rolf Wilhelm Brednich Belege zu der in neuerer Zeit als "Die Großmutter im Care-Paket" bekannten 'modern legend' gesammelt<sup>184</sup>. Ranke war der Ansicht, die ihm zugängliche arabische Fassung der »Nuzhat al-udabā<sup>3</sup>« stamme aus späterer Zeit als der Text bei Poggio, gebe aber "ganz ohne Zweifel den originelleren Sachverhalt wieder" und verstand sie als "böse mohammedanische Satire auf

<sup>180</sup> 1283 °Agā<sup>3</sup>ib 381/4.

<sup>181</sup> Christensen, Contes 87.

<sup>182</sup> Marzolph, Typologie 1862 C (Verweis auf Christensen, Contes, 24; sowie Anḡavi, A.: Tamṣil va maḡal 1. Teheran 1352/1973: 152-154 [22537/1978: 267-269]).

<sup>183</sup> Ranke, Cannibalism; Material Nr. 1070; Poggio, 131.

<sup>184</sup> Brednich, R.W.: Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute. München 1990: 73-76, 46.

ein jüdisches Wunschdenken"<sup>185</sup>. Der in »Muḥāḍarāt al-udabā<sup>3</sup>« von ar-Rāḡib al-Iṣfahānī nachgewiesene Frühbeleg bestätigt dies:

Ein Mann unternahm einmal eine Schiffsreise. Mit ihm war ein Jude unterwegs, der einen Korb mit Trockenfleisch mit sich führte. Der Mann bemächtigte sich des Korbes und begann das Fleisch zu essen, bis nichts mehr außer Knochen übrigblieb. Als der Jude auf das Festland aussteigen wollte, sah er, daß der Korb leer war. Als er sich erkundigte, sagte man ihm: "Dieser Mann hat das gegessen, was darin war." Da erhob der Jude ein Klagegeheul und rief: "Du hast meinen Vater gegessen!" Als er darüber befragt wurde, sagte er: "Mein Vater hat testamentarisch vermacht, daß er in Jerusalem begraben werden wollte. Als er starb, haben wir ihn als Trockenfleisch aufbereitet, damit der Transport einfacher werde; nun hat dieser ihn gegessen!"<sup>186</sup>

Allerdings zeigt ein in demselben Werk unmittelbar vorher stehender Text, daß ähnliche Schilderungen des unabsichtlichen Verzehrs menschlichen Fleisches auch in innerarabischem Kontext denkbar waren:

(al-Aṣmaʿī) sagte:

Ich ließ mich einmal bei einer Frau nieder, da sah ich einige auf einer Schnur aufgereihete Stücke Trockenfleisch. Ich aß sie mit großer Lust (wörtlich: vertiefte mich darin, sie zu essen). Als die Frau sich näherte, rief sie: "He du! Das, was du gegessen hast, war nichts Eßbares!" Ich fragte: "Was war es denn?" Sie sagte: "Ich bin eine Beschneiderin, die bei den jungen Mädchen des Stammes die Beschneidung vornimmt. Jedesmal, wenn ich eine beschnitten habe, reihe ich das abgeschnittene Fleischstück auf diese Schnur, damit ich ihre Anzahl kenne." Da übergab ich mich aus Abscheu.<sup>187</sup>

Das, was hier als eigenes Erlebnis ausgegeben wird, müßte sich bei Berücksichtigung des Erzählers gegen Anfang des 9. Jhs abgespielt haben: der berühmte Philologe al-Aṣmaʿī starb im Jahr 213/828. Allerdings liegt hier ein Fall vor, für den die Angabe des Informanten relativ eindeutig als fiktiv betrachtet werden kann. Al-Aṣmaʿī ist besonders für seine intime Kenntnis des bei den Beduinen gesprochenen 'reinen' Arabisch berühmt und dient in den mittelalterlichen Quellen häufig zur Authentisierung von Erzählungen, die sich im Beduinen-Milieu zutragen. Insofern besitzt die Anführung seines Namens nicht unbedingt Bedeutung für die Entstehungszeit der Anekdote.

Handelt es sich bei den vorgenannten beiden Schwänken um international relativ weit verbreitete Erzählungen, so hat die Anekdote vom angenehmsten Glockenklang<sup>188</sup> nach Poggio relativ wenige Nachahmer gefunden. Poggio bringt die Anekdote im Rahmen eines Tischgespräches zur Zeit des Papstes

<sup>185</sup> Zitate Ranke, Cannibalism 288.

<sup>186</sup> 1108 Muḥāḍarāt 2/627/-9.

<sup>187</sup> 1108 Muḥāḍarāt 2/627/16.

<sup>188</sup> Material Nr. 69; Poggio, 192.

Bonifatius IX. (1389-1404). Diese Angabe muß nicht zwangsläufig fiktiv sein. Im Gegenteil lassen die reichlichen frühen arabischen Belege vermuten, daß die Erzählung auch im späten Mittelalter, und zu dieser Zeit möglicherweise auch in der mündlichen Überlieferung, relativ weit verbreitet war; so konnte sie auf verschlungenen Wegen auch zum Sprecher des Bonmots, Lito da Imola, dem Sekretär des Kardinals von Florenz, gelangt sein. Es existieren seit dem Frühbeleg im »K. al-Buḥalāʿ« von al-Ġāhiz verschiedene Varianten, die sich in der Ausführung des Hauptmotivs kaum voneinander unterscheiden:

[...] wie ein anderer sagte, als er zu Leuten kam, die mit Trinken beschäftigt waren; bei ihnen waren Sängerinnen. Als sie ihn aufforderten: "Schlage etwas vor! Welche Melodie willst du (gerne hören)?", da antwortete er: "Ich schlage das Brutzeln der Pfanne vor!"<sup>189</sup>

Man fragte Ašʿab: "Welches ist der schönste Gesang?" Er erwiderte: "Das Brutzeln der Pfanne!"<sup>190</sup>

Jemand lud jemand anderes ein, dann ließ er ihn bis zur Mitte des Tages sitzen, während jener die Mahlzeit erwartete und vor Hunger schier loderte. Da ergriff der Hausherr die Laute und sprach: "Bei meinem Leben, welche Melodie möchtest du hören?" Er erwiderte: "Die Melodie der Pfanne!"<sup>191</sup>

(Buhlül) wurde einmal gefragt: "Was magst du am liebsten von den feuchten Speisen?" – "Fleisch!" – "Und von den trockenem?" – "Trockenfleisch!" – "Und von den Getränken?" – "Fleischbrühe." – "Und von den Geräuschen (samāʿ)?" – "Das Brutzeln der Pfanne!"<sup>192</sup>

Eine von Gershon Legman als "crucial anti-gallant"<sup>193</sup> bezeichnete Anekdote aus den »Facetiae« des Poggio, von Wesselski<sup>194</sup> auch bei Domenichi nachgewiesen, hat besonders in der französischen Schwankliteratur des 17. und 18. Jh.s Verbreitung gefunden<sup>195</sup>. Im Arabischen ist sie einzig in einer auf Papyrus geschriebenen Schwanksammlung erhalten, die wahrscheinlich aus dem 4.-5./10.-11. Jh. stammt. Der Herausgeber zählte sie zu denjenigen Anekdoten, die er als so "obscene that it seemed advisable to refrain from translating them into English"<sup>196</sup> betrachtete und – wie übrigens insgesamt neun der 33 Geschichten – im Übersetzungsteil nur auf Lateinisch wiedergab.

<sup>189</sup> 868 BuḥalāʿĠāhiz 178/14; 934 Aḡwiba 220, 1313.

<sup>190</sup> 940 ʿIqd 6/214/1.

<sup>191</sup> 1030 Naṭr 2/237/9; 1071 BuḥalāʿḤaṭīb 76/7; 1201 Adkiyāʿ 148/-3; 1201 Zirāf 136/11.

<sup>192</sup> 1030 Naṭr 3/265/-1; vgl. 1030 Naṭr 3/237/9; 1015 ʿUqalāʿ 146, 252.

<sup>193</sup> Legman 2/878.

<sup>194</sup> Poggio/Wesselski (wie Anm. 174).

<sup>195</sup> Nachweise ergänzend zu Semerau bei Legman 2/878 und 2/716; Mot. T 315.2.2.

<sup>196</sup> 11Jh Levi della Vida 187.

Dennoch ermöglicht eine deutsche Wiedergabe des arabischen Originals einen besseren Vergleich mit der Fassung bei Poggio:

Ein Maultiertreiber in al-Madīna beförderte einmal eine Frau zu einem der Vororte (muntazahāt) der Stadt. Als sie auf dem Weg waren, sagte die Frau: "Laß mich hier absitzen!" Der Maultiertreiber erwiderte: "Herzlich gerne" und ließ sie absitzen. Sie setzte sich nieder und sagte, wobei sie auf die Erde schaute: "Wenn dies ein Garten von dir wäre, in dem Quitten wüchsen; und jemand würde davon pflücken: Was würdest du mit ihm [!] machen?" Der Mann erwiderte: "Wenn jemand meinen Garten antastete, so würde ich ihn [!] heftig durchficken (niktuhū [!] naykan mubarrīhā)!" Da beugte sie sich vor, als ob sie etwas pflücken wollte; er ergriff sie und fickte sie. Darauf stieg sie wieder auf und ritt ein wenig weiter. Dann saß sie wieder ab und sagte: "Wenn dies ein Garten von dir wäre, und jemand käme ...", worauf er mit ihr dasselbe wie beim erstenmal tat. So fickte er sie einige Male, dann aber wurde sein Organ (wörtlich: das, was er besaß) kraftlos. Sie tat das, was sie bereits die vorherigen Male getan hatte, er aber sprach: "Steig auf, dies [... (Lücke im Text). Was] kümmert mich das schon, wenn jemand etwas pflückt?"<sup>197</sup>

Die bei Semerau als "Vögeln und Farzen"<sup>198</sup> übersetzte Version Poggios ändert das Szenario nur wenig: Einerseits wird das Verfahren legitimiert, indem es sich um eine jungverheiratete Frau handelt, die sich auf dem Weg zu ihren Eltern befindet und sich von ihrem Mann beschlafen läßt; andererseits geschieht dies gleichfalls als Strafe, wenn auch nicht für einen vorgeblichen Diebstahl, sondern für das Vergehen, einen Wind fahren gelassen zu haben – so machen es nach Auskunft des Mannes die von beiden beobachteten Widder mit den Schafen. Gleich bleibt, und das ist für die Identifizierung des arabischen Textes als Vorlage entscheidend, die absichtliche Herausforderung durch die Frau sowie die spätere Kraftlosigkeit des Mannes, der die nochmalige Provokation mit einer mehr oder minder groben Bemerkung kommentiert.

Die auf Poggio basierenden späteren französischen Fassungen lassen den Esel das 'Farzen' übernehmen, wodurch auch der abschließende Kommentar um einiges grober ausfällt. Gershon Legman zitiert Alexis Piron's Fassung vom Anfang des 18. Jh.s, in welcher der Mann den Vorschlag macht, der Esel solle ihn ersetzen. Bei diesem Text sind also einzelne Bestandteile in der zuerst bei Poggio belegten Gestaltung anders ausgeprägt als in der früheren arabischen Überlieferung, dennoch bleiben die wesentlichen Elemente so ähnlich, daß von einer konkreten Verbindung der Überlieferungsstränge ausgegangen werden muß. Diese Verbindung beruht nach der im vorliegenden Zusammenhang immer wieder aufgestellten Hypothese auf wahrscheinlich

<sup>197</sup> *ibid.* 196 und 204, 26.

<sup>198</sup> Poggio 148, 213.

mehreren mündlichen Zwischengliedern, die im Zuge des Weitererzählens einzelne oder mehrere Bestandteile des Originals verändert haben. Schriftliche Zwischenstücke sind nicht dokumentiert und sind zur Stützung der Plausibilität einer solchen These auch nicht erforderlich.

Das Vorkommen einer Anekdote in einem arabischen Werk belegt, daß sie im arabischen Kulturraum heimisch war. Aus einer solchen literarischen Quelle kann sie schon im Arabischen mündlich aufgegriffen und weiter überliefert worden sein, bis sie durch interkulturelle Kontakte von einem italienischen Erzähler wiedergegeben wurde; für einen solchen Weg wäre die Häufigkeit der mittelalterlichen arabischen Belege ein – wenngleich keinesfalls sicheres – Indiz. Andererseits kann ein solcher Vorgang auch erst im unmittelbaren Vorfeld der Aufzeichnung durch Poggio stattgefunden haben: Schließlich standen viele der Erzähler, unter deren Mitwirkung die Sammlung entstand, von Berufs wegen in Kontakt mit schriftlichen Quellen. So wäre es naheliegend, daß auch die Übersetzer der Kurie an den fröhlichen Zusammenkünften in der 'Lügenküche' teilnahmen oder daß die berichteten Ereignisse zumindest von ihren Erfahrungen beeinflußt waren. Die denkbaren Vermittlungsinstanzen sind ebenso vielfältig wie wenig konkretisierbar, und unter diesen Umständen ist es verständlich, daß die von Poggio dokumentierte Fassung keine getreue Widergabe der Vorlage im Sinne einer Übersetzung bieten kann.

In vergleichbarer Weise kann der Zusammenhang solch unterschiedlicher Fassungen, den die Erzählforschung mit dem Konzept der 'Ökotypen' beschreibt, auch an anderen Texten Poggios dokumentiert werden. Relativ eindeutig ist der Fall für den in der europäischen Überlieferung als AaTh 1645 B: *Der gesiegelte Schatz* bezeichneten Erzähltyp:

Däwūd der Verrückte sagte: "Ich träumte einen Traum, zur einen Hälfte wahr, zur Hälfte unwahr. Ich träumte, daß ich auf meinem Rücken einen Schatz trug und mich wegen seines Gewichtes beschiß. Davon wachte ich auf; ich sah die Scheiße, aber den Schatz sah ich nicht."<sup>199</sup>

In den europäischen Varianten des Erzähltypes, die über die Schwankensammlungen in den Volkssprachen wohl ausnahmslos auf Poggio zurückgehen, handelt es sich gleichfalls um einen Traum. Allerdings trägt der Finder den Schatz nicht fort, sondern wird vom Teufel dazu verleitet, den Ort, an dem sich ein Schatz befinden soll, zu markieren; dies tut er auf Rat des Teufels, indem er einen Haufen darauf setzt – den er beim Erwachen natür-

<sup>199</sup> 889 Uyün 2/51/16; weitere Belege Material Nr. 171; Poggio, 130.

lich im Bett vorfindet. Drei der wesentlichen Elemente der Erzählung entsprechen einander also: Traum, Schatz und Scheiße; unterschiedlich sind die Motivation sowie die Rahmenhandlung. Sofern diese Unterschiede als notwendig oder naheliegend plausibel gemacht werden können, besteht keine Veranlassung, eine konkrete Verbindung der Texte abzustreiten.

Für die Erzählung vom 'gesiegelten Schatz' ist der einzig signifikante Unterschied zur arabischen Vorlage die Einführung des Teufels als eines dämonischen Verführers; daß diese sich im Umfeld der Kurie geradezu aufdrängt, liegt auf der Hand. Die Einführung des Teufels als solche bedingt noch nicht zwangsläufig eine weitere Änderung der Handlung; so wäre als Zwischenstück der Überlieferung denkbar, daß der Teufel den Schatz zeigte und der Träumende sich beschoß, als er ihn trug. Allerdings ergibt die Einführung des Teufels nur dann Sinn, wenn er mit seinen dämonischen Qualitäten eingesetzt wird, die hier in der Vorspiegelung falscher Tatsachen, in dem Verleiten zum unbegründeten Glauben an etwas nicht Existentes plastisch zum Ausdruck kommen. Somit ist der Schatz nicht mehr real geträumt und kann auch nicht mehr als getragen geträumt werden; die Verbindung von Schatz und Scheiße muß auf eine andere Art hergestellt werden.

Ebenso wie sich an diesem Beispiel die schrittweise Änderung einzelner Handlungselemente demonstrieren läßt, zeigt eine weitere der auf arabische Vorlagen zurückgehenden Anekdoten Poggios nochmals, daß einer – wie auch immer authentisch gestalteten – Lokalisierung und namentlichen Nennung von Protagonisten keinerlei Aussagekraft über den effektiven Ursprung einer Erzählung zukommt. Poggio selbst erzählt in der 55. Fazetie, wie Mancinus, ein Bauer aus seiner Heimat, der Gegend von Florenz, beim Transport seines Kornes nach Figlini einmal auf dumme Art seine Esel zählte. Die arabische Literatur kennt seit dem frühen 11. Jh. verschiedene Ausgestaltungen dieser Anekdote<sup>200</sup>:

Dieser (vorher erwähnte) Azhar lebte in Siġistān [Sīstān, Provinz im südöstlichen Iran], bevor ʿAmr b. al-Layṭ [Statthalter der südöstlichen persischen Provinzen] und seinem Bruder die (bekanntesten) Ereignisse zustießen (das heißt, bevor der Kalif al-Muʿtaḍid sie 289/902 ermorden ließ).

Einmal lieb er zehn Esel nach einem Ort aus. Als er zurückkehrte, ritt er auf einem von ihnen. Er zählte die Esel, aber nicht denjenigen, der unter ihm war, da waren es neun. Er sorgte sich und sagte: "Ich hatte doch zehn Esel." So stieg er ab und zählte sie, da waren es zehn. Er stieg wieder auf und zählte sie, da waren es neun. Dies tat er unermüdlich, bis er (schließlich) sagte: "Ich werde zu Fuß gehen und einen Esel als Gewinn erzielen." Also stieg er ab und ging zu Fuß. Deshalb wurde er 'Der Eseltreiber' (al-Ḥammār) genannt.<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Material Nr. 977.

<sup>201</sup> 1030 Naṭr 7/231, 46. Hiernach auch 1532 Laṭāʿef Šafī 411/7 (Azhar-e Ğammāz).

Einer der Einwohner von Našībīn [in Mesopotamien] war besonders dumm. Er trieb einmal zehn Esel mit sich. Er ritt auf einem Esel und zählte sie, da sah er, daß es neun waren; er stieg ab und zählte sie, da befand er, daß es zehn waren; er stieg wieder auf und zählte sie, da befand er, daß es neun waren. So sagte er: "Es ist besser, daß ich zu Fuß gehe und (dabei) einen Esel als Gewinn erziele."<sup>202</sup>

Muḥammad ad-Dārī sagte:

Bei uns in Dārā [zwischen Mardīn und Našībīn] war ein Mann, der ein wenig dumm war. Er verließ (einmal) Dārā mit zehn Eseln. Er ritt auf einem und zählte sie, da waren es neun. Er stieg ab und zählte sie, da waren es zehn. Dies tat er einige Mal, bis er sagte: "Es ist besser, daß ich zu Fuß gehe und einen Esel als Gewinn erziele, als daß ich reite und einen Esel verliere." (Der Erzähler sagt:) So sah ich ihn zu Fuß gehen, daß er fast dadurch zugrunde ging, bis er sein Dorf erreichte.<sup>203</sup>

Die Anekdote ist also schon in den frühesten Nachweisen unterschiedlich lokalisiert. Während die späteren Belege meist anonyme Protagonisten anführen, so die arabischen Schwankbücher des beginnenden 20. Jhs einen Haschischesser (ḥaššāš), ist die Anekdote bereits in einer der ersten erhaltenen handschriftlichen Sammlungen aus dem 16. Jh. als Bestandteil des Repertoires der zentralen Kristallisationsfigur Nasreddin Hoca dokumentiert<sup>204</sup>, so unter anderem auch in einem neueren Beleg aus der Provinz Māzanderān im nordwestlichen Iran<sup>205</sup>.

Die in der Erzählforschung als AaTh 1288 A: *Numskull cannot find ass he is sitting on* typisierte Anekdote hat nach Poggio eine außergewöhnlich umfangreiche Rezeption erfahren, von der hier nur einige Stationen erwähnt werden können. 1556 erscheint sie in der »Gartengesellschaft« des Jakob Frey, 1559 im »Nachtbüchlein« des Valentin Schumann, wenig später auch bei Martin Montanus; 1567 ist sie in dem englischen Schwankbuch »Mery tales and quicke answers« aufgegriffen, 1576 bringt das niederländische »Cluchtboek« eine Variante. Diese und andere schriftliche Anführungen bewirkten eine kontinuierliche Befruchtung der mündlichen Überlieferung, für die die Anekdote insbesondere aus dem südlichen und südöstlichen Europa nachgewiesen ist<sup>206</sup>.

<sup>202</sup> 1108 Muḥāḍarāt 4/722/-6.

<sup>203</sup> 1201 Ḥamqā 146/-5; 1434 Tamarāt 137/4.

<sup>204</sup> Burill 47, 71.

<sup>205</sup> Sādāt-e Eškevari, K.: Afsāne-hā-ye Eškevar-e bālā. Teheran 1352/1973: 90-93 (Mollā Našraddin).

<sup>206</sup> Nachweise ergänzend zu AaTh 1288 A (Auswahl): Arājs/Medne; Berze Nagy, J.: Magyar népmesetfűpusok. Pécs 1957: 1359.II.\*; Baughman J 2022; Coetzee, A./Hattingh, S.C./Loots, W.J.G./Swart, P.D.: Tiperegister van die Afrikaanse Volksverhaal. In: Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal 23 (1967) 1-90; van der Kooi; Ting; Moser-Rath, Schwank 74, Anm. 52; etwa 20 weitere Textbelege im Archiv der EM.

Es zeigt sich also, daß die namentliche Nennung eines Ortes und eines Protagonisten bei Poggio einzig der Authentisierung des Geschehens dienen sollen. Was in den arabischen Varianten in *Siġistān*, *Naṣībīn* oder *Dārā* spielt, muß eben bei einem italienischen Erzähler in dessen Umgebung passiert sein. Interessanterweise ist diese Anekdote oft mit einer konkreten Lokalisierung verbunden, obwohl sie ja auch ohne eine solche denkbar und lebensfähig ist: Hans Sachs erzählt vom Bauer Herman aus einem Dorf bei Erfurt<sup>207</sup>; Schumann verlegt die Handlung in die Gegend von Eisenach<sup>208</sup>, und bei Montanus wird ein Hirt aus Mülhausen bei Weissenburg im Elsaß genannt<sup>209</sup>. Offensichtlich haben die in den jeweils weiterbearbeiteten Fassungen vorgefundenen Lokalisierungen die Nachahmer dazu gereizt, ihrerseits andere Ortsnamen anzuführen, statt die Erzählung durch allzu große Anonymität eines Teils ihrer Würze zu berauben.

Die verschiedenen Aspekte, die in den vorangegangenen Abschnitten anhand der »Facetiae« des Poggio Bracciolini ausführlicher dargestellt wurden, lassen sich bei der Diskussion weiterer Stufen der europäischen Überlieferung humoristischer Kurzerzählungen, die auf arabischen Vorlagen beruhen, mit unterschiedlicher Nuancierung wiederholen. Dies gilt primär für die volkssprachlichen Schwanksammlungen, allen voran Johannes Paulis »Schimpff und Ernst« (zuerst 1522), ein Werk, das für den deutschen Sprachraum ähnlich wirkungsvoll war wie Poggios Sammlung für die gesamte europäische Überlieferung. Parallelen zum mittelalterlichen arabischen Schwankgut aus diesen und ähnlichen Sammlungen sollen daher im folgenden nicht näher besprochen werden; hierfür sei summarisch auf das Werkregister des Materialteils verwiesen. Prinzipiell ist bei solchen Belegen zunächst davon auszugehen, daß sie mit einem Überlieferungsstrang zusammenhängen, der über das Lateinische der Exempelsammlungen oder der humanistischen Fazetie sowie die darauf basierenden volkssprachlichen Sammlungen bis zur zeitgenössischen mündlichen Überlieferung reicht. Die Häufigkeit, in der Überlieferungsketten anhand solcher Vermittlungsinstanzen nachgewiesen werden können, macht es wahrscheinlich, daß Ähnliches auch für diejenigen Texte, bei denen sich nur einzelne Bestandteile oder Bruchstücke des Überlieferungsweges nachweisen lassen, Geltung haben wird. Zu berücksichtigen sind dabei zwei wichtige Aspekte: Zum einen lassen sich, anders als für den

<sup>207</sup> Goetze, E./Drescher, C.: Hans Sachs. Die Fabeln und Schwänke in den Meistergesängen. Halle 1905: 70, 283.

<sup>208</sup> Valentin Schumann: *Nachtbüchlein* (1559). ed. J. Bolte. Tübingen 1893: 195, 24.

<sup>209</sup> Martin Montanus: *Schwankbücher* (1557-1566). ed. J. Bolte. Tübingen 1899: 329.

orientalischen Bereich, meist keine konkreten arabischen Werke als Vorlagen ausmachen; auch die Träger der Vermittlung bleiben anonym. Zum anderen muß mit zunehmendem Abstand von den mittelalterlichen Quellen auch davon ausgegangen werden, daß die Anführung eines ursprünglich arabischen Textes in einem europäischen Werk durch unmittelbares Zitieren zustande gekommen ist oder zumindest durch eine Vermittlung, die kürzer ist, als der bisher gezeichnete Weg. Seit dem 17. Jh. erscheinen verstärkt Werke mit Übersetzungen aus den orientalischen Sprachen, auch solche unterhaltsamen Charakters.

So enthält etwa die zunächst in französischer Sprache erschienene erste islamkundliche Enzyklopädie, die »Bibliothèque orientale« von Barthélemy d'Herbelot, zur Illustration der historischen Sachverhalte viel narratives Material aus orientalischen Quellen, und die im Anhang zu diesem Werk publizierten »Paroles remarquables« des Antoine Galland<sup>210</sup> beschränken sich sogar auf unterhaltende und amüsante Anekdoten. Derartige Sammlungen wurden, zunächst in gebildeten Kreisen, gern gelesen und standen in späterer Zeit als Materialfundus populärer Kompilationen zur Verfügung. Zu dieser Gattung von Literatur gehört etwa auch das im Archiv ausgewertete anonym erschienene Büchlein »Anecdotes arabes«<sup>211</sup>, das wahrscheinlich von dem eingangs als Verfasser der »Mille et un jours« bereits genannten Orientalisten François Pétis de la Croix zusammengestellt wurde<sup>212</sup>. Seit dem 18. Jh. kommt zunehmend auch eine Vermittlung von Erzählstoffen durch die Schulliteratur in Frage: Kurt Ranke hat etwa anhand eines ausführlichen Variantenapparates die Bedeutung des zuerst 1783 erschienenen Lehrbuches »Praktische Französische Grammatik« von Johann Valentin Meidinger aufgezeigt<sup>213</sup>; der Katalog von Ingrid Tomkowiak zu traditionellen Erzählstoffen in deutschsprachigen Schullesebüchern 1770-1920 enthält eine Anzahl von Erzählungen, die letztlich auf eine arabische Quelle zurückgehen<sup>214</sup>. Auf die Bedeutung der Kalendererzählungen wurde bereits hingewiesen<sup>215</sup>.

<sup>210</sup> Erstausgabe Galland, A.: Les paroles remarquables, les bon mots et les maximes des orientaux. Traduction de leurs ouvrages en Arabe, en Persan et en Turc. Paris 1694.

<sup>211</sup> [Pétis de la Croix, J.F.:] Anecdotes arabes et musulmanes, depuis l'an de J.C. 614 [...] jusqu'à l'extinction totale du Califat, en 1258. Paris 1772.

<sup>212</sup> Siehe oben 4.

<sup>213</sup> Ranke, Via grammatica.

<sup>214</sup> Tomkowiak, I.: Lesebuchgeschichten. Traditionelle Erzählstoffe in deutschsprachigen Schullesebüchern 1770-1920. Ein Katalog. Unveröffentlichtes Typoskript [Göttingen 1990]; siehe z.B. AaTh 750 A; AaTh 1215; AaTh 1543 D\*; AaTh 1920 A; Mot. J 1941; Mot. K 1667.1.1, Mot. W 153.5.

<sup>215</sup> Siehe oben 182, Anm. 39.

Alle diese Quellenbereiche können auch unter dem Blickwinkel einer potentiellen Vermittlungsinstanz arabischer humoristischer Kurzprosa betrachtet werden. Die hier im Archiv eingearbeiteten Belege dürfen, das muß nochmals betont werden, nicht als umfassend betrachtet werden. Keiner der europäischen Quellenbereiche – bis auf das Archiv zur deutschen Schwankliteratur des 17./18. Jhs – wurde vollständig oder auch nur systematisch ausgewertet; dazu ist das Material, das es zu berücksichtigen gälte, zu umfangreich und von der Seite der betroffenen Fachdisziplinen zu wenig aufgearbeitet. Hier konnte es immer nur darum gehen aufzuzeigen, daß einzelne Erzählungen arabischen Ursprungs in den verschiedenen Etappen der Tradierung im europäischen Kontext erscheinen, und zwar bis in die derzeitige mündliche Überlieferung.

Die folgenden Beispiele für mit den mittelalterlichen arabischen Quellen zusammenhängende Witze aus neuerer mündlicher Überlieferung in den europäischen Sprachen stützen sich auf eine im Gegensatz zu der vorherigen Darstellung immer dünner werdende Materialgrundlage. Dies stellt nicht unbedingt einen Mangel dar, im Gegenteil: Dadurch, daß nacheinander auf einzelne konkrete Glieder der Überlieferungskette verzichtet wird, kann plausibel gemacht werden, daß dieselben Glieder auch dort für die Tradierung gewirkt haben, wo sie heute aufgrund unzureichender Quellenkenntnisse nicht mehr nachgewiesen werden können. Ein erstes Beispiel ist aufschlußreich für verschiedene Aspekte der Vermittlung und soll daher ausführlich besprochen werden. Der Motif-Index verzeichnet unter J 1309.1 den Schwank *Man asks naked Indian if he is not cold* und verweist einzig auf den Katalog des englischen und amerikanischen Erzählgutes<sup>216</sup>. Die erste dort angeführte Quelle spricht im Rahmen der durch Witze umgesetzten Vorstellung kultureller Unterlegenheit der Indianer relativ pauschal von einer "ancient folktale, variously attributed, of the unclad red man who discomfits his white tormenter"<sup>217</sup>. Die zweite Quelle führt folgenden Text an:

On a cold dreary day an Indian and a white man were making a journey together. The Indian had on no clothing except a blanket, while the white man was bundled up in all the clothes he possessed. The white man continued to complain about the cold and to wonder

<sup>216</sup> Baughman.

<sup>217</sup> Dorson, R.M.: *Comic Indian Anecdotes*. In: *Southern Folklore Quarterly* 10 (1946) 113-128: 119. Die Fußnote verweist auf folgende Quellen des 19. und 20. Jhs: "William C. Hatch, *A History of the Town of Industry, Me.* (Farmington, Me., 1893), p. 272; Vinal A. Houghton, *The Story of an Old England Town* (Wilton, Me., 1926), p. 24; Turner, *Traits of Indian Character*, II, 25."

why the Indian was not freezing. He said to the Indian, "I don't understand it. With all my clothes I am about to freeze, and you, with only a thin blanket, do not seem to be cold at all."

"Is your face cold?" asked the Indian.

"No, my face is not cold, but I'm just about to freeze everywhere else."

"Me all face," said the Indian.<sup>218</sup>

Zum Ursprung dieser Erzählung erwähnt der Kommentar, daß der Herausgeber Eddins einige solcher Anekdoten niedergeschrieben hat, "purely from memory"<sup>219</sup>. Angesichts dieser Belegsituation muß die Verbindung zu den entsprechenden mittelalterlichen arabischen Texten zunächst rätselhaft bleiben:

Man sagte zu einem Beduinen: "Spürst du die Kälte nicht?" Er antwortete: "Nein, denn die Nacktheit ist mit meinem Körper verbunden; so hat er sich an die Kälte ebenso gewöhnt wie eure Gesichter."<sup>220</sup>

Ein nackter Mann wurde gefragt, was er an einem kalten Tag fühle. Er sagte: "Ich habe damit keine große Last." Weiter fragte man: "Wie verhält sich das?" Er erwiderte: "Ich bin schon seit langem nackt, so daß mein Körper sich ebenso daran gewöhnt hat wie eure Gesichter!"<sup>221</sup>

Nach der bisherigen ausführlichen Argumentation zu anderen Fällen ist auch diese Anekdote zunächst losgelöst von den angeführten Protagonisten zu interpretieren. Der dann verbleibende Gehalt konzentriert sich auf die Begegnung einer kulturell überlegenen Person mit einem kulturell unterlegenen Gegenüber, wobei das Element der zivilisatorischen Errungenschaft anhand der vor Kälte schützenden Kleidung dargestellt wird. Es ist verständlich, daß eine von – wahrscheinlich weißen – Nordamerikanern erzählte Anekdote des 19. Jhs als Repräsentanten des unterlegenen Stereotyps einen Indianer wählt; ebenso entspricht der Beduine im mittelalterlichen arabischen städtischen Kontext, dem der Großteil der überlieferten Witze entstammt, dem Stereotyp des unzivilisierten Tölpels. Spätestens an diesem Punkt der Argumentation wird manch einer den Einwand erheben, daß doch schließlich die angeführte Anekdote strukturell sehr einfach sei; daher wäre es leicht denkbar, daß vergleichbare Ausprägungen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten völlig unabhängig voneinander entstehen könn-

<sup>218</sup> Eddins, A.W.: *Anecdotes from the Brazos Bottoms*. In: *Straight Texas*. ed. J.F. Dobie/M.C. Boatright. (Austin 1937) Nachdruck Dallas <sup>2</sup>1977, 86-105: 90.

<sup>219</sup> *ibid.* 86.

<sup>220</sup> 1108 Muḥāḍarāt 4/552/6.

<sup>221</sup> 1144 Rabīʿ 1/157/3.

ten und entstanden seien. Diesem Einwand ist prinzipiell nicht unbedingt zu widersprechen; das Argument einer Polygenese kann nie völlig entkräftet werden und ist in mancher Hinsicht auch berechtigt. Der vorliegende Fall zeigt aber einmal mehr, daß die Vermutung eines voneinander unabhängigen Entstehens oft nicht mehr ist als Ausdruck der anhand einer unzureichenden Belegsituation entstandenen Hilflosigkeit, angesichts der Unmöglichkeit, die verschiedenen Varianten in sinnvolle Verbindung miteinander zu bringen. Damit die Theorie der Polygenese nicht vollends zur Ausflucht degeneriert, sollte zunächst immer nach derartigen Verbindungsgliedern oder sinnvollen gemeinsamen Ursprüngen gesucht werden.

Daß die Anekdote "Me all face" durchaus weiter verbreitet ist, als es zunächst den Anschein hat, zeigen zwei weitere vereinzelt aufgefundene Belege. Zum einen enthält das deutsche Schwankbuch »Exilium melancholiae« von 1643 die Anekdote zu einem 'mehr als halbnackten' Bettler, der sagt, sein ganzer Leib sei "beschaffen wie sonst andern die Stirn"<sup>222</sup>; etwa zur gleichen Zeit (1651) bringt auch ein Exempel der »Iudicia Divina« des Jesuiten Georg Stengel einen analogen Text<sup>223</sup>. Zum anderen führt der Katalog der rumänischen Schwänke von Stroescu nach einem 1900 erschienenen Buch folgende Inhaltsangabe an:

a. Un boyard et un paysan chement de concert; le boyard, enveloppé dans sa fourrure, se pliant du froid quoiqu'il ne montre que le bout de son nez, tandis que le paysan, avec une saie toute mince, n'en a cure.

b. Devant l'étonnement du boyard en voyant que le paysan se moque du froid, celui-ci réplique: «Dame, monsieur, probablement que notre corps à nous, les paysans, est couvert d'une peau spéciale, comme pour votre nez.»<sup>224</sup>

Auch hier also die Konfrontation der beiden zivilisatorisch diametralen Partner; auch hier der Vergleich des nackten unempfindlichen Körpers des Unbekleideten mit einer Partie des Gesichts; auch hier beide Male ein Austausch der Protagonisten, wobei das verwendete Stigma eindeutige Assoziationen zivilisatorischer Unterlegenheit hervorruft. Diese weiteren Nachweise könnten im Sinne einer Polygenese wohl auch als Indizien dafür interpretiert werden, daß es sich um eine allgemein menschliche Grunderfahrung handelt, die sich unabhängig von Zeit und Ort in narrativer Form niederschlagen kann. Zur Stützung dieser Hypothese wäre möglicherweise auch noch die im

<sup>222</sup> EM-Archiv: Lehmann, Exilium melancholiae (1643) 267, 2.

<sup>223</sup> Schneider, A.: Exempelkatalog zu den "Iudicia Divina" des Jesuiten Georg Stengel von 1651. Würzburg 1982, 1158 (= 4/47.6, p. 534).

<sup>224</sup> Stroescu, 3101. Angegebene Quelle: Pinath, J.: Femeia care a speriat pe dracu sau Satana păcălită. București 1900: 15.

Zusammenhang mit <sup>c</sup>Obeid-e Zākāni angeführte Anekdote vom Armen, der es sich nicht leisten kann zu frieren, heranzuziehen. Während bei dieser Anekdote, die im übrigen einen eigenen Traditionsstrang bildet, ein früher Zusammenhang hypothetisch bleiben muß, zeigt der Frühbeleg für die hier besprochene Anekdote, daß alle bisher angeführten Belege auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind. Es handelt sich dabei um eine Anekdote in dem gewöhnlich als »Varia historia« zitierten Werk des Claudius Aelianus (ca. 170-235 n.Chr.)<sup>225</sup>:

One day, when snow was falling, the King of the Scythians asked a man, who was braving it unclad, whether he felt cold? The man asked in return, whether his majesty felt cold in his face? "Certainly not," said the kind. "Then," replied the man, "neither do I feel cold, for *I am all face*."<sup>226</sup>

Während sich die deutsche und die rumänische Version der Anekdote aus der mittelalterlichen Rezeption des Claudius Aelianus und der hieraus resultierenden Verarbeitung einzelner Anekdoten in der populären Literatur erklären lassen, steht die amerikanische Fassung möglicherweise in direktem Kontakt mit dem antiken Text. Die in englischer Sprache veröffentlichte Sammlung griechischen Humors (wit), nach der der antike Text hier zitiert wird, ist im Jahr 1881 erschienen; keiner der bekannten amerikanischen Nachweise ist älter als 1893, somit deutlich später. Das Büchlein von Paley verkaufte sich, darüber informiert das Vorwort des zweiten Bandes, so erfolgreich, daß noch im gleichen Jahr wie der – vorsichtigerweise zunächst nicht als solcher gezählte – erste Band eine offenbar bereits vorbereitete Fortsetzung erschien. Auch die zahlreichen erwähnten Rezensionen des ersten Bandes lassen darauf schließen, daß das Werk viel gelesen wurde. Man muß davon ausgehen, daß dies auch in gebildeten englischsprachigen Kreisen Nordamerikas der Fall gewesen sein wird, vor allem in dem Staat, aus dem die ältesten Belege vorliegen: Maine, einem der an der Ostküste gelegenen amerikanischen Bundesstaaten, die besonders stark von britischem Einfluß geprägt waren. Diese Voraussetzung ist zwar nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit festzulegen, ist dies aber erkannt, so muß man zwangsläufig folgern, daß ausgerechnet die hier betroffene Anekdote bekannt gewesen sein muß: Sie steht als erste auf der ersten Textseite, wurde also mit Sicherheit von jedem, der das Buch in die Hand nahm, gelesen. So ist es denkbar, daß die Anekdote, die in ihrer Kürze und Prägnanz ja nicht zufällig den Anfang

<sup>225</sup> Gärtner, H.: Claudius Aelianus. In: EM 3 (1981) 66-74 (Nicht im Motivverzeichnis aufgeführt; *Varia historia* 7,6).

<sup>226</sup> Die Übersetzung folgt Paley, F.A.: *Greek Wit* [1]. London 1881: 1, 1.

von Paleys Auswahl bildet, nicht nur gelesen, sondern auch weitererzählt wurde. An Gelegenheiten dazu wird es im geselligen Leben der weißen nordamerikanischen Oberschicht nicht gemangelt haben. Und in diesem Fall spräche die Wahrscheinlichkeit sogar dagegen, daß die Anekdote in unveränderter Form weitererzählt würde, es sei denn von jemand, der mit seiner klassischen Bildung protzen wollte; beabsichtigte man hingegen eine spontane Belustigung des einheimischen Publikums, dann konnte man nicht umhin, eine autochthon assoziativ verständliche Figur an die Stelle des ursprünglichen skythischen Kriegers zu setzen: den Indianer. Hier liegt also höchstwahrscheinlich ein weiterer Fall von narrativer Akkulturation vor, von Anpassung an die veränderten kulturellen Rahmenbedingungen.

Die arabischen Belege der Anekdote fügen sich ohne weiteres an diese Interpretation an: Sie sind ebenfalls als akkulturierte Verarbeitungen des antiken Originals zu verstehen. Die damit angesprochene Thematik des Vorlebens arabischer humoristischer Kurzprosa kann im vorliegenden Kontext nicht ausführlich behandelt werden. Mit Sicherheit hat insbesondere die griechische Literatur hieran einen erheblichen Anteil. Das Register des Materialteils verweist auf einige antike Werke, die als mögliche Vorlagen arabischer Anekdoten in Frage kommen, so vor allem die Werke des Valerius Maximus und des Diogenes Laërtios. Die konkrete Relevanz dieser und anderer antiker Werke für die Genese der arabischen humoristischen Kurzprosa bleibt im Rahmen der betroffenen Fachdisziplinen anhand von Einzeluntersuchungen zu klären.

Die im internationalen Typenverzeichnis als AaTh 1578 A\*: *The Drinking Cup* aufgeführte Anekdote<sup>227</sup> existiert im mittelalterlichen arabischen Material in zwei Varianten:

Ich hörte einen unserer Gefährten sagen:

Es wird berichtet, daß einmal ein Araber an einem hochsommerlichen, glühend heißen Tag in den Gassen von Kufa umherging. Als ihn der Durst bedrängte, ging er zu einer Haustür. Er klopfte, und eine Dienerin öffnete ihm. Er sagte zu ihr: "Ich bin sehr durstig, gib mir einen Krug voll Wasser zu trinken." Sie antwortete: "Bei Gott, wir haben kein Wasser, aber wir haben Milch – möchtest du davon trinken?" Der Mann erwiderte: "Wenn es mir gestattet ist." Da brachte sie ihm einen Tonkrug hinaus, in dem Milch war, und gab ihn ihm. Der Mann war verwundert und sprach bei sich: "Sagt man nicht, die Leute von Kufa seien geizig? Ich habe von den Bewohnern dieses Hauses Wasser erbeten, aber sie schenken mir Milch aus. Das ist doch vollendete Großzügigkeit!" Dann setzte er den Tonkrug an seinen Mund und trank.

In der Milch aber zeigte sich der Schwanz einer toten Maus. Da nahm er den Tonkrug vom Mund beiseite und sagte zu der Dienerin: "He du! Ich sehe im Krug eine tote Maus!"

<sup>227</sup> Material Nr. 1031.

Die Dienerin entgegnete: "Noch eine tote Maus?" Da warf er den Krug aus den Händen auf die Erde, so daß er hinfiel und zerbrach. Sogleich eilte die Dienerin zu ihrer Herrin, wobei sie laut schrie und wehklagte: "Herrin! Der Mann hat euren Nachttopf zerbrochen!"<sup>228</sup>

Verwandt hiermit ist auch die folgende Erzählung<sup>229</sup>:

al-Aṣmaʿī sagte:

Ich kam einmal zu einem Zelt in der Wüste, wo man mir Milch in einem Gefäß zu trinken gab. Als ich daraus getrunken hatte, fragte ich: "War dieses Gefäß sauber?" Man antwortete: "Ja. Tagsüber essen wir daraus, nachts pinkeln wir hinein, und wenn wir aufstehen, geben wir dem Hund darin zu trinken; er leckt es aus und reinigt es!" Da rief ich: "Gott verfluche diese Art von Sauberkeit und verfluche euch Schmutzfinken."<sup>230</sup>

Ein 1933 veröffentlichter Text aus der Mark Brandenburg erklärt die Redensart "es ist wohl eine Ratte in der Milch ertrunken?", die benutzt wird, wenn "jemand ein Geschenk kriegt, ohne recht zu wissen, wie er dazu eigentlich kommt"<sup>231</sup>. Mit weitestgehend analogem Handlungsverlauf liegen insgesamt sieben zwischen 1936 und 1961 aufgezeichnete Varianten aus dem finnischen Erzählarchiv vor<sup>232</sup>. Der älteste bekannte Text in einer europäischen Sprache ist 1929 für Puerto-Rico nachgewiesen:

#### Historia Del Muchacho Maldito.

Había una madre una vez que tenía un hijo maldito. Ellos vivían en la orilla de la carretera.

Un día de Reyes que él y la madre se encontraban en la casa y no tenían nada que hacer, se pusieron a moler unas cañas para sacar un guarapo; sacaron el guarapo y lo pusieron sin tapar, encima de una mesa y la madre se fué a buscar agua al río.

Pasó por allí un viajero con sed y entró en busca de agua, el muchacho le dijo que agua no había, que lo que había era guarapo, que si él quería.

El señor le dijo que no, que su madre lo podía regañar, y el muchacho le dijo que no, que su madre no lo regañaba.

El muchacho le dió a tomar guarapo en una dita; después que se lo tomó, el muchacho le preguntó que si quería más y el muchacho le contó de esta manera:-No, si mamá no lo quele, porque tenía un ratón podrilo dentro.

El hombre sacó la dita para tirarle, y el muchacho le dijo que con la dita de su mamá no le tirara, que lo hiciera por su madre.

El viajero siguió su camino con mucho coraje al ver que había sido engañado por un muchacho, que en la vida lo había visto ni conocido.<sup>233</sup>

<sup>228</sup> 1071 BuḥalāʿḤaṭīb 188/7.

<sup>229</sup> Material Nr. 1069.

<sup>230</sup> 1108 Muḥādarāt 2/627/13.

<sup>231</sup> Fischer, H.W.: Lachende Heimat. Berlin 1933: 315.

<sup>232</sup> Rausmaa.

<sup>233</sup> Mason, J.A./Espinosa, A.M.: Porto Rican Folk-Lore: Folk Tales. In: Journal of American Folklore 42 (1929) 85-156; hier 119, 38.

Auch für einen anderen alten arabischen Schwank liegen außer einem rumänischen Nachweis<sup>234</sup> nur (insgesamt drei) spanische bzw. spanisch-argentische<sup>235</sup> Varianten vor:

Buhlul ging einmal durch den Markt der Stoffhändler, da sah er, wie sich eine Menschenmenge vor der Tür eines Ladens versammelt hatte; die Leute betrachteten ein Loch, das dort gebohrt war. Buhlul blickte in das Loch hinein, darauf sagte er: "Und ihr alle wißt nicht, wessen Tat dies war?" Sie antworteten: "Nein." Er sagte: "Ich aber weiß es." Da sprachen die Leute: "Dieser Verrückte hat (die Einbrecher) bei Nacht gesehen, wobei sie ihn nicht bemerkt haben." Also behandelten sie ihn freundlich, damit er es ihnen vielleicht mitteile. Sie baten ihn, es ihnen mitzuteilen, er aber sagte: "Ich bin hungrig. Bringt mir vier Raṭl Fladenbrot und zwei (Hammel-)Köpfe." Sie brachten es ihm, und er aß. Als er fertig war, sagte er: "Jetzt möchte ich etwas Süßes." So brachte man ihm zwei Raṭl Fäliüdağ, und er aß sie. Als er fertig war, stand er auf und betrachtete das Loch. Dann sagte er: "Mir scheint, ihr wißt immer noch nicht, wessen Tat dies war?" Sie erwiderten: "Nein." Da sagte er: "Dies ist das Werk von Einbrechern, kein Zweifel!" Damit ging er fort.<sup>236</sup>

#### El tonto adivino

Esta era un tonto que siempre decía que era adivino. Pero nadie le creía y todos se reían dél. Y una vez llegaron al pueblo los ladrones y entraron en la iglesia y se robaron todo lo que pudieron. Y como no sabían quienes habían sido los ladrones el cura dijo que si quién sabía quien había robao la iglesia. Y entonces salió el tonto y dijo que él decía quiénes eran si le sacaban en procesión pa descubrir a los ladrones.

Le sacaron en procesión y anduvieron por todas las calles del pueblo. Y todos iban y decían:

– Hombre, ¿ si será fulano? ¿ si será mengano? ¿ si será perentano?

Y al volver a la iglesia ya algunos de los que llevaban al tonto iban muy cansaos y le dijeron al tonto:

– Hombre, di. Di quién es el ladrón, que ya vas pesando mucho. ¿ Quién robó la iglesia?

Y en ese momento gritó el tonto:

– Pues, los ladrones.<sup>237</sup>

Die Überlieferungsgeschichte anderer Schwänke zeigt, daß auch der spätmittelalterlichen Literatur der iberischen Halbinsel eine Mittlerrolle zukommt; aus Texten, die in diesem Rahmen erscheinen, können dann leicht spätere Fassungen erwachsen sein. Dies trifft etwa zu für den Erzähltyp AaTh 1479\*: *Die Alte auf dem Dach*<sup>238</sup>, der im Arabischen zuerst im frühen 11. Jh.

<sup>234</sup> Stroescu, 4170 (Angegebene Quelle: Duminica Poporului 1929, no. 23-24, 6).

<sup>235</sup> Bei Hansen, T.L.: *The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic, and Spanish South America*. Berkeley/Los Angeles 1957 zu 1550 E angegebene Quelle: Aramburn, J.: *El folklore de los niños*. Buenos Aires 1944: 145.

<sup>236</sup> 1030 Naṭr 3/267/5 = 1286 Bar Hebräus, 644; AaTh 1641 B\*; Material Nr. 794.

<sup>237</sup> Espinosa, A.M.: *Cuentos populares españoles* 1. Madrid 1946: 98, 55.

<sup>238</sup> Material Nr. 1025.

in der Sammlung von aṭ-Taʿalībī zur Erläuterung der Redewendung "Die Kälte der alten Frau" steht:

Es gibt verschiedene Erklärungen [...]; eine davon ist: In der vorislamischen Zeit lebte eine alte Frau mit acht Söhnen. Diese bat sie, sie wieder zu verheiraten und bedrängte sie inständig. Da berieten sie untereinander und sagten: "Wenn wir sie töten, können wir nicht vor ihrer Sippe sicher sein; aber wir werden ihr auferlegen, daß sie sich acht Nächte der freien Luft aussetzen muß, für jeden von uns eine Nacht." So sprachen sie zu ihr: "Wenn du wirklich meinst, du seist noch jung, dann setze dich acht Nächte lang der freien Luft aus, danach wollen wir dich verheiraten." Die alte Frau versprach es. Sie entkleidete sich in dieser Nacht, während hundsmäßige Kälte (šitāʿ kalb) herrschte, und setzte sich der freien Luft aus. Als es Morgen wurde, sprach sie:

"Mein Söhnchen, ich werde heiraten,  
auch wenn ihr es ablehnt, so bin ich unbezähmbar.  
Möge für euch das leicht sein, was ich gestern ertrug."

Da sagten sie zu ihr: "Du mußt dein Versprechen vollenden in weiteren sieben Nächten." Sie tat es und starb in der siebten Nacht.<sup>239</sup>

Eine alte Frau erbat von ihren Söhnen, sie wieder zu verheiraten. Sie hatte sieben Söhne. Diese sagten: "Nein, es sei denn, daß du für jeden einzelnen von uns eine Nacht lang nackt die Kälte erträgst." Sie tat es und starb in der siebten Nacht. Daher wurden sie die 'Tage der alten Frau' genannt.<sup>240</sup>

Wenn Uku Masing in seiner monographischen Behandlung des Erzähltyps, die im übrigen die möglichen Wanderwege der internationalen Verbreitung plausibel nachzeichnet, vermutet, daß AaTh 1479\* vielleicht auf einem mittellateinischen Exemplum beruhe<sup>241</sup>, so trifft das hier nicht unbedingt die wahrscheinlichere Möglichkeit. Der bisherige Frühbeleg findet sich in einer Komödie des Gil Vicente vom Anfang des 16. Jh.s<sup>242</sup>; ein eventuelles Zwischenglied zu den älteren arabischen Texten könnte leicht in der späteren spanisch-arabischen Literatur zu finden sein, etwa in Werken wie dem bereits edierten, aber noch nicht eingehend untersuchten »Ḥadāʾiq al-azāhir« des Ibn ʿAšim (gest. 829/1426).

<sup>239</sup> 1038 *Timār* 313/-4.

<sup>240</sup> 1108 *Muḥāḍarāt* 3/207/4.

<sup>241</sup> Masing, U.: *Alte: Die A. auf dem Dach*. In: *EM* 1 (1977) 353-357: 353. Ergänzend hierzu ist AaTh 1479\* neuerdings auch in Bulgarien belegt: Parpulova, L./Dobрева, D.: *Bŭlgarska narodna poezija i proza*. 6: *Narodni prikazki*. Sofia 1982: 408; Daskalova, L./Dobрева, D./Koceva, J./Miceva, E.: *Narodna proza ot Blagoevgradski okrŭg*. Sofia 1985, 218.

<sup>242</sup> Gil Vicente, *Triunfo do inverno*, Vers 489-509; siehe Hart, T.R. [ed.] *Gil Vicente. Farces and Festival Plays*. Eugene, Oregon 1972: 183 f.

Eine vierte Anekdote ist nach den gängigen Klassifizierungssystemen nicht erfaßt und daher vermutlich zwar häufiger aufgezeichnet, aber anhand der publizierten Kataloge nicht nachweisbar<sup>243</sup>.

Aš'ab sagte zu seiner Mutter: "Ich sah dich im Traum, wie du mit Honig beschmiert warst, während ich mit Scheiße (ʿaḍira) beschmiert war." Sie sagte: "Du Sünder! Das ist dein lästerliches Verhalten, mit dem Gott dich bekleidet hat!" Er sagte: "Es war noch etwas in meinem Traum!" Sie fragte: "Was denn?" Er fuhr fort: "Ich sah, wie ich dich beleckte und du mich belecktest." Sie erwiderte: "Gott verfluche dich, du Sünder!"<sup>244</sup>

Einzig aus dem finnischen Erzählarchiv<sup>245</sup> liegen Vergleichstexte vor. Der älteste von ihnen, erzählt 1887 von dem 39 Jahre alten Matti Sallinen, folgt in Übersetzung. Es liegen sieben weitere Varianten aus den Jahren 1889-1957 vor.

#### Der Traum

Wir waren zwei Männer, und wir waren sehr hoch. Da waren unten zwei Fässer, das eine war ein Scheißfaß, das andere ein Sirupfaß. Ich fiel dann in das Scheißfaß, der andere in das Sirupfaß. Ich fragte mich im Traum (wörtlich: hatte Angst), warum ich jetzt da hinein fiel und schmutzig wurde; und der andere, der beschmutzte sich gar nicht. Aber dann kam ein Herr zu uns und sagte: "Ihr sollt jetzt einander ganz sauber ablecken!" Und dann wurde ich froh, über das Lecken, daß ich Sirup lecken darf und der andere mich ablecken soll. Und ich habe noch heute den Magen voll von demselben Sirup<sup>246</sup>.

Die vorangegangenen Beispiele haben in unterschiedlicher argumentativer Dichte immer wieder dazu gedient, die Stellung ursprünglich arabischer humoristischer Kurzerzählungen im internationalen Kontext aufzuzeigen. Dabei war es insbesondere im Kapitel zu den Vermittlungswegen arabischen Materials in die europäische Überlieferung nötig, einzelne Aspekte anzusprechen, die es bei der Untersuchung eventueller Verbindungen zu berücksichtigen gilt. Diese sollen im folgenden noch einmal abschließend zusammengefaßt werden.

<sup>243</sup> Material Nr. 434.

<sup>244</sup> 965 Aḡānī 17/91/-15; 1108 Muḥāḍarāt 1/151/-6; 1144 Rabʿ 4/338/-6.

<sup>245</sup> Rausmaa.

<sup>246</sup> Freie Wiedergabe der freundlicherweise von P.L. Rausmaa erstellten Übersetzung.

## Zusammenfassung: Aspekte der Vermittlung

Der Erzählforscher Leopold Schmidt betrachtete den Schwank als "zweifellos die lebenskräftigste Gattung der Volkserzählung"<sup>1</sup> und betonte: "[...] wir werden uns mit den orientalischen Motiven im Schwank noch eine Weile herumschlagen müssen, um zumindest einen Teil der Gesetzlichkeit ihrer Zusammenhänge mit den mitteleuropäisch-einheimischen Schwänken zu ergründen. Aber Zusammenhänge waren und sind es, von irgendeiner Selbständigkeit der Entstehung von gleichen Motiven, an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten, kann [...] nicht die Rede sein."<sup>2</sup>

Die Gesetzmäßigkeiten, die es beim Übergang der Erzählungen von einem kulturellen Umfeld in ein anderes zu berücksichtigen gilt, sind in den vorangegangenen Abschnitten an Einzelbeispielen aufgezeigt worden. Sie sind am ehesten mit dem Stichwort der *narrativen Akkulturation* wiederzugeben, deren zentrale Aspekte im folgenden noch einmal zusammenfassend referiert werden. Ganz allgemein wird hier unter narrativer Akkulturation die bewußt herbeigeführte Anpassung erzählerischer Darstellungen an veränderte kulturelle Rahmenbedingungen verstanden. Sie bedingt einen Wechsel von *Protagonisten*, *Requisiten* und *Lokalisierungen*, der teils auch mit einer *Adaptation* der Handlung verbunden ist, um die entsprechende Erzählung unter den veränderten kulturgeschichtlichen, religiösen oder sozialen Faktoren verständlich bleiben zu lassen. Auch die *Kristallisationsfiguren* und andere *Stereotypen*, die immer nur kulturimmanent verständlich sind, sind davon betroffen. Ob die Vermittlung auf mündlichem oder schriftlichem Wege stattfindet, ist unerheblich; die Gesetzmäßigkeiten werden dadurch nicht berührt. Während jedoch insbesondere für die frühen Phasen der Überlieferungsgeschichte eine *mündliche Überlieferung* in den allermeisten Fällen hypothetisch bleiben muß, läßt sich die *schriftliche Vermittlung* oft anhand konkreter Zeugnisse nachweisen. Die Tatsache, daß gerade Witze und Schwänke an weit auseinanderliegenden Orten und zu verschiedenen Zeiten erzählt werden, ist dabei Ausdruck der teils recht erheblichen *Wandergeschwindigkeit* besonders der humoristischen Kurzprosa.

Die Rahmenbedingungen einer narrativen Akkulturation werden durch das veränderte kulturelle Umfeld vorgegeben, ihre spezielle Prägung erhält jede Erzählung aber durch die *Individualität* des Erzählers, sei er Autor oder Überlieferer. Die sogenannte Volksprosa ist nicht das Produkt einer

---

<sup>1</sup> Schmidt 299.

<sup>2</sup> *ibid.* 305.

anonymen Masse kollektiver Erzähler, vielmehr ist ihre Schöpfung, Weitergabe, Umformung und Rezeption immer mit konkreten, wenngleich nicht immer identifizierbaren *Überlieferungsträgern* verbunden. Grundsätzlich ist mit Schmidt festzuhalten, daß es im Rahmen der humoristischen Kurzprosa abwegig ist, spezifische regionale Ausprägungen strukturell und inhaltlich weitgehend entsprechender Erzählungen, sogenannte *Ökotypen*, mit dem Argument der *Polygenese* als voneinander unabhängig entstanden erklären zu wollen. Die intensive Untersuchung einzelner Erzählungen auf einer breiten Materialgrundlage zeigt ständig von neuem, daß ein polygenetischer Ursprung, eine Internationalität der Motive rein theoretisch zwar vorliegen kann, im Regelfall praktisch aber nicht zutrifft. Theorien wie die von der Polygenese sind meist nicht mehr als der Ausdruck einer gewissen Hilflosigkeit, mittels einer unzureichenden Quellenlage oder einer mangelhaften Erschließung des Materials zu praktischen Ergebnissen zu kommen, und sie sind oft anhand eines nur durch aufwendige Kärnerarbeit zu knüpfenden "feinmaschigen Netzes von gesicherten Informationen"<sup>3</sup> zu entkräften. Es gilt eher, mögliche Verbindungen anhand plausibler Beispiele zu verdeutlichen, anstatt sie unter zaghaftem Rückzug auf die nie beweisbare Position der Polygenese abzustreiten.

Wanderungen von Erzählgut innerhalb eines kulturellen Kontinuums auf der horizontalen (geographischen) oder vertikalen (zeitlichen) Ebene sind am ehesten nachvollziehbar. Die normalerweise engen Verbindungen sprachlicher und historischer Natur bedingen meist nur wenige Änderungen. Schon die Transponierung einer Erzählung in eine andere Sprache ist im Normalfall mit Schritten der Adaptation an ein anderes kulturelles Umfeld verbunden; die daraus resultierenden inhaltlichen Veränderungen werden um so gravierender, je mehr ein Wechsel etwa des religiösen oder sozialen Umfeldes oder der grundlegenden historischen Erfahrungswelt betroffen ist. Nur wenn die dargestellten Themen und Konflikte außerhalb eines gelehrten Diskurses kulturimmanent verständlich bleiben, nur wenn die evozierten Assoziationen der Rezipienten 'stimmig' sind, kann eine Erzählung Anklang finden und sich langfristig, eventuell bis zur zeitweiligen Verankerung in der mündlichen Überlieferung, behaupten.

Disparate Belege einer beliebigen humoristischen Kurzerzählung stellen nach dem so skizzierten Verständnis also primär nicht den narrativen Ausdruck etwa einer allgemein menschlichen Grundsituation, einer menschlichen

---

<sup>3</sup> Tenèze, M.-L.: Agnostische Theorie. In: EM 1 (1977) 172-175: 175.

Primärerfahrung, dar, sondern eher die sichtbaren Gipfel einer wellenförmig verlaufenden Tradierung, deren Täler oft nicht einsehbar sind.

Als ein in vieler Hinsicht gelungenes Musterbeispiel narrativer Akkulturation müssen die bereits mehrfach erwähnten »Ergötzlichen Erzählungen« des mittelalterlichen syrischen Autors Bar Hebräus (gest. 1286) gelten<sup>4</sup>. Bar Hebräus, von 1264 bis zu seinem Tod hoher Würdenträger der jakobitischen Kirche, hatte die 727 Anekdoten und Schwänke seines Buches nach dem bisherigen Verständnis der Forschungsliteratur in den Stunden der Muße nach seinem verantwortungsvollen und arbeitsreichen Tagesgeschäft aus unterschiedlichsten Quellen der arabischen, syrischen und griechischen Literatur kompiliert. Erst der kürzlich erfolgte textliche Vergleich mit dem »Naṭr ad-durr« von al-Ābī zeigte, daß Bar Hebräus weniger kompiliert, als vielmehr exzerpiert hat, und zwar im wesentlichen aus dieser einen arabischen Vorlage. Der Grund dafür, daß dieser Sachverhalt vorher nicht erkannt, geschweige denn überhaupt vermutet wurde, liegt hauptsächlich darin, daß der Autor die aus dem arabisch-muslimischen Kontext des Originals geschöpften Erzählungen in jeder möglichen Hinsicht in ein syrisch-christliches Umfeld assimilierte. Dies gelang ihm so perfekt, daß die westlichen Übersetzer und Kommentatoren, so vor allem René Basset und Josef Horowitz, in einigen Fällen der festen Überzeugung waren, Bar Hebräus habe aus alten syrischen oder zumindest christlichen Quellen geschöpft.

Folgende Beispiele veranschaulichen die von Bar Hebräus realisierten Arten der Adaptation<sup>5</sup>:

Lokalisierungen: ar-Ruhā<sup>6</sup> und Ḥiḡāz werden Sebastea und Palästina (499); ar-Rayy wird Jerusalem (564); Hamaḏān und Ruḏāward werden Aleppo und Damaskus (585); Baṣra wird Emesa (630);

Namen: Abū ʿUlayya Bulbul wird Zakron, Sohn des Isaak (500); statt der Bücher des Aḥmad b. Ḥanbal werden die des Mār Jacob genannt (618);

Handlungselemente: Der zum Islam konvertierte Christ wird ein zum Christentum konvertierter Jude (508);

Verse der Heiligen Schrift: Statt Koranversen werden passende Bibelverse zitiert (518).

Auch einen Sprachwitz, der auf der unterschiedlichen Aussprache der arabischen Buchstaben sīn und ṣād beruht, transponiert Bar Hebräus ins Syrische – bemerkenswerterweise sogar anhand desselben Begriffs (Pferd; arabisch faras, syrisch sūsyā). Und selbst eine ausgesprochen kompliziert strukturierte

<sup>4</sup> Zum folgenden ausführlich Marzolph, Bar Hebräus.

<sup>5</sup> Textliche Gegenüberstellungen des arabischen Originals und der syrischen Adaptation bei Marzolph, Bar Hebräus 104-109. Die in Klammern angegebenen Zahlen sind die der Numerierung bei Bar Hebräus.

Anekdote wird so perfekt akkulturiert, daß sie als "aus alten syrischen Quellen"<sup>6</sup> entlehnt verstanden wird; ihr abstraktes Muster mit den entsprechenden Konkretisierungen verläuft folgendermaßen: Der Angehörige einer bestimmten Religionsgemeinschaft ([der Schiit] Buhlul; ein Jakobit) wird von einem Angehörigen einer gegnerischen Religionsgemeinschaft (anonym [Sunnit]; ein Grieche) aufgefordert, eine von ihm besonders verehrte Person (Fāṭima; Jakob Baradäus) für einen bestimmten Geldbetrag (Dirham; zûzâ) zu schmähen; er weigert sich, will aber für die Hälfte des Betrages eine von seinem Gegner verehrte Person (Āʿiṣa; Papst Leo) schmähen und als kostenlose Zugabe eine weitere Person, die in engem Kontakt mit jener steht (Abū Bakr; Kaiser Marcianus).

Der Fall der »Ergötzlichen Erzählungen« ist singulär. Es ist kein anderes Werk der Weltliteratur bekannt, das in vergleichbarem Maßstab auf arabischen Quellen basierte. Dennoch findet der gleiche Vorgang, der bei Bar Hebräus massiv und konzentriert zu dokumentieren ist, bei einer großen Anzahl anderer Erzählungen in Einzelfällen statt. Die Vielzahl der Beispiele aufzuführen, ist im folgenden nicht möglich; daher sei immer nur auf in den vorangegangenen Abschnitten besprochene exemplarische Einzelfälle verwiesen.

Die Anekdote von der unterstellten außerehelichen Zeugung (Nr. 315) belegt die Änderung namentlicher Konkretisierungen von Handlungsträgern und Lokalisierungen; diese wird einerseits oft realisiert durch *Anonymisierung* (Nr. 65) oder resultiert andererseits in einer namentlichen Festlegung auf die verschiedensten Protagonisten (Nr. 414), einer ausgesprochenen *Anekdotenwanderung*, oder auf die verschiedensten Orte (Nr. 977). Hierbei ist es ein vorherrschendes Phänomen, daß bestimmte Charaktere mehr als andere Erzählungen eines bestimmten inhaltlichen Spektrums auf sich vereinen und damit gewissermaßen die Funktion eines Kristallisationspunktes für das amorphe, weil zu anonymen Protagonisten überlieferte Erzählgut erfüllen. Bereits al-Ġāḥiẓ hat dieses Phänomen erkannt und treffend beschrieben<sup>7</sup>:

Wenn jemand eine Anekdote (nādira) dem Abū l-Hārīt Ġummayn, al-Hayṭam b. Muṭahhar, Muzabbid oder Ibn Aḥmar zuschriebe, so wird sie, selbst wenn sie langweilig (bārīda) ist, den größtmöglichen Erfolg haben; wenn er aber eine eigentlich witzige (ḥārra) und in ihrer Bedeutung feinsinnige Anekdote hervorbrächte und sie dem Šāliḥ b. Ḥunayn, Ibn an-Nawwā<sup>2</sup> oder irgendeiner anderen verhaßten Person zuschriebe, dann würde sie nicht nur langweilig werden, sondern auch fade erscheinen, und das ist noch schlimmer.

<sup>6</sup> Horowitz, J.: Spuren griechischer Mimen im Orient. Berlin 1905: 62.

<sup>7</sup> 868 Buḥalā<sup>2</sup>Ġāḥiẓ 7/15 - 7/18. Zu den im Zitat angeführten Namen siehe den Kommentar ibid. 261 ff.

Kristallisationsfiguren gibt es naturgemäß nur wenige, und der sich über Jahrhunderte erstreckende Konkurrenzkampf läßt langfristig noch weniger von ihnen übrig. Von den Personen, die al-Ġāhiz noch als zentrale Protagonisten nennt, sind schon in den mittelalterlichen arabischen Quellen nur zwei in nennenswerter Quantität dokumentiert: Abū l-Hāriṭ Ġummayn und Muzabbid. Während Abū l-Hāriṭ Ġummayn eine nicht weiter spezifische Kristallisationsfigur darstellt und das Repertoire der ihm zugeschriebenen Erzählungen sich in der Folgezeit auf andere, ebensowenig spezifische Protagonisten verteilte, besetzt Muzabbid in gewisser Hinsicht eine überlieferungsgeschichtliche Nische. Er ist der zentrale – und darüber hinaus allgemein der am häufigsten genannte – Protagonist aus dem Bereich der groben Antworten, die in den mittelalterlichen arabischen Werken stereotyp mit den muḥannaṭūn in Zusammenhang gebracht werden<sup>8</sup>. Hierbei handelt es sich um eine der schillerndsten Personengruppen der frühislamischen Geschichte. Die muḥannaṭūn werden nach dem Befund der Quellen geschildert als effeminierte männliche Homosexuelle, gelegentlich mit einem Hang zum Transvestitentum, die sich sowohl der Prostitution unterwarfen als auch zuhälterische Dienste anboten; der Konsum berauschender Getränke rundet das Bild ab. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Stigmatisierung dazu beitrug, daß das Repertoire der Muzabbid zugeschriebenen Geschichten von anderen Kristallisationsfiguren weitgehend unangetastet blieb.

Für den islamischen Orient im allgemeinen hat sich die Figur des Nasreddin Hoca als derart durchsetzungsfähig erwiesen, daß sie unter Berücksichtigung lokaler Variationen (etwa arabisch Ġuḥā, persisch Mollā Naṣraddin, tadschikisch Apandi, uighurisch Afanti) keine ernstzunehmende Konkurrenz besitzt: Nasreddin ist der zentrale Protagonist jeglicher Art schwankhafter Erzählungen im gesamten islamischen Orient. Diese Feststellung bedeutet allerdings nicht unbedingt, daß er ein Monopol innehat. Die bisherige Entwicklung hat dabei noch Raum für spezifische Gestalten gelassen, die als namentliche Identifikationsobjekte charakterlicher Stereotypen dienen; so repräsentiert etwa Ašʿab im arabischen Raum nach wie vor die stereotype Figur des Gierigen oder Buhlul besonders im schiitisch-persischen Raum die des Weisen Narren. Die Wirkung solch kraftvoller Kristallisationsfiguren für die vertikale Tradierung humoristischer Inhalte ist kaum zu unterschätzen. Ist eine Erzählung erst einmal sicherer Bestandteil des einem zentralen Protagonisten zugeschriebenen Repertoires geworden, so wird sie weniger wegen ihrer selbst weiterüberliefert, als primär aufgrund der mit dem Protagonisten

<sup>8</sup> Eine Übersicht über die Quellen bietet Eisener, R.: Zwischen Faktum und Fiktion. Wiesbaden 1987: 171-176.

verbundenen Assoziationen. Darin liegen allerdings auch die Grenzen des Wirkungsbereiches einer solchen Kristallisationsfigur begründet: Wechselt eine Erzählung über in einen kulturellen Kontext, dem die Figur unbekannt ist, so kann sie nur unter der Voraussetzung dort heimisch werden, daß sie sich von ihr trennt; nicht immer bieten sich bei der Übernahme ähnlich zentrale neue Kristallisationsfiguren an wie etwa Joe Miller im Englischen oder der "dauerhafte Schwankheld"<sup>9</sup> Till Eulenspiegel im Deutschen.

Analog zu dem Prozeß der Adaptation namentlicher Konkretisierungen verläuft in generellem Rahmen die Akkulturation beruflicher oder ethnischer Stereotypen. An zentraler Stelle steht dem als dumm und gefräßig charakterisierten Beduinen des städtischen arabischen Witzes im europäischen Kontext der Bauer gegenüber; wegen seines Umgangs mit 'stinkender Materie' dient dieser auch als Ersatz etwa für den Kloakenreiniger der arabischen Vorlage. Wenig austauschbar, weil nur in dem konkreten kulturellen Umfeld verständlich, sind stereotype Festlegungen etwa des Häßlichen als Ebenbild des Affen, des Nestorianers ('ibādī) oder Jemeniten als dumm, der Berufsgruppe der Weber als dumm. Hierzu ist festzustellen, daß nicht jede stereotype Festlegung der Vorlage analog in akkulturiertem Fassung übernommen werden muß; es können auch andere Faktoren der Textredaktion wirksam werden, wobei sich als einfachste Lösung immer eine Anonymisierung anbietet.

Dem Wegfall oder Austausch von namentlichen Konkretisierungen auf der Ebene der Personen und Orte steht auf der Ebene der in die Handlung einbezogenen Gegenstände der Requisitenwechsel gegenüber. Hier überwiegen offensichtliche und eindeutig zu interpretierende Fälle, so etwa, wenn statt Katze und Kamel des arabischen Originals in der europäischen Fassung Hahn und Ochse angeführt werden (Nr. 1065). Aber auch abstrakte Handlungselemente fallen unter das Stichwort des Requisitenwechsels, so in der als AaTh 1832 N\*: *Hammel Gottes* bekannten Erzählung, deren älteste Fassung bei Ibn al-Ġawzī nachgewiesen ist:

Ein Sterndeuter fragte einen der Einwohner von Tarsus: "Was ist dein Tierkreiszeichen (naǧm)?" Er antwortete: "Der Ziegenbock (tays)." Da lachten die Anwesenden und sagten: "Unter den Tierkreiszeichen und Sternen gibt es keinen 'Ziegenbock'." Er erwiderte: "Doch. Als ich vor 20 Jahren ein Kind war, sagte man mir: 'Dein Tierkreiszeichen ist das Ziegenböckchen (ġady). Ohne Zweifel ist es seit jener Zeit zum Bock geworden!'"<sup>10</sup>

Die europäische Fassung dieses Schwanks handelt von einem dummen Mann, der das mit der Anrufung 'Du Lamm Gottes' (Agnus Dei) anfangende

<sup>9</sup> Bollenbeck, G.: Till Eulenspiegel. Der dauerhafte Schwankheld. Stuttgart 1985

<sup>10</sup> 1201 Ḥamqā<sup>3</sup> 182/-4. Material Nr. 1237.

Gebet nach einiger Zeit mit 'Hammel Gottes' beginnt. Auch seine Argumentation beruht darauf, daß das Lamm inzwischen zum Schaf herangewachsen sei. Das Wohlwollen, mit dem eine vor kurzem erschienene monographische Behandlung<sup>11</sup> dieses Erzähltyps beide Ausprägungen als Subtypen (der Terminus Ökotypen wird nicht gebraucht) behandelt, vermeidet zwar eine – möglicherweise falsche – eindeutige Festlegung eventueller genetischer Zusammenhänge; es ist aber andererseits ein typischer Ausdruck dafür, daß die Zwangsläufigkeit des Requisitenwechsels nicht erkannt wurde. Das Tierkreiszeichen 'Ziegenböckchen', welches nur im arabischen Kontext verständlich ist, muß eben bei der Wanderung der Anekdote in das europäische Umfeld, dem es nicht geläufig ist, assimiliert werden, das heißt hier, es muß ausgetauscht werden gegen eine für die eigentliche Pointe analog verwertbare Vorstellung. Je weiter eine derartige Form der Akkulturation geht, das heißt, je umfassender der Austausch ursprünglicher Elemente vorgenommen werden mußte, desto weniger wahrscheinlich ist aus der Perspektive der Forschung ein konkreter Zusammenhang. Als wichtigste Argumente für eine bestehende überlieferungsgeschichtliche Verbindung lassen sich somit einerseits die zeitliche Abfolge der Belege sowie andererseits die Zwangsläufigkeit des Austausches der Requisiten anführen. Zwar lassen sich – das gilt allgemein für die Vermittlung arabischer Schwänke in die europäische Überlieferung – konkrete Übernahmen auf diese Weise auch nicht mit absoluter Sicherheit belegen, doch sollte die häufige zeitliche Priorität arabischer Belege zumindest immer Anlaß dazu geben, auch den Aspekt der möglichen Akkulturation zu bedenken.

Hinsichtlich der Vermittler der Erzählungen zwischen den Kulturkreisen läßt sich grundsätzlich feststellen, daß innerhalb des Kontinuums der islamisch-orientalischen Kulturen primär einige wenige schriftliche Zwischenglieder die Vermittlung größerer Quantitäten humoristischer Kurzprosa besorgen. Ihre Funktion ist nicht weiter die einer Adaptation an unterschiedliche kulturelle Kontexte, sondern sie besorgen mehr oder weniger ausschließlich die sprachliche Transponierung. Durch ihre Popularität gewährleisten sie den humoristischen Inhalten eine zunächst literarische Kontinuität. Diese kann zu jedem beliebigen Zeitpunkt auch mehr oder weniger direkt eine mündliche Tradierung bewirkt haben. Greifbar ist eine solche aber erst seit dem 19. Jh., und zwar aus zweierlei Gründen: Einerseits sind jetzt humoristische Erzählungen in den billigen Druckausgaben der

---

<sup>11</sup> Kooi, J. van der: Hammel Gottes. In: EM 6 (1990) 425-427.

Schwankbücher in erheblich größerer Anzahl verbreitet als vorher die literarischen Produkte in exklusiven Handschriften; andererseits resultiert das linguistische und ethnologische Interesse westlicher Forscher in ersten Dokumentationen populärer Erzählungen aus der 'mündlichen Überlieferung' – auch wenn die Aufnahmen der Anfangszeit nicht unbedingt als zuverlässig und originalgetreu zu betrachten sind.

Die Vermittlung arabischer Schwänke in die europäische Überlieferung ist komplizierter abgelaufen. Während innerhalb des kulturellen Kontextes im Orient literarische Kontinuität dominiert, können für die Vermittlung über die kulturellen Grenzen hinaus kaum schriftliche Zwischenglieder nachgewiesen werden. Die Ausnahmen betreffen zum einen die bekannten europäischen Übersetzungen der monumentalen orientalischen Erzählsammlungen, zum anderen solche Einzelfälle wie die »Disciplina clericalis« des Petrus Alphonsi und die »Ergötzlichen Erzählungen« des Bar Hebräus. Ansonsten muß von einer eher mündlich akzentuierten Vermittlung ausgegangen werden. Den in verschiedenen früheren Darstellungen<sup>12</sup> angeführten Auflistungen ist dabei wenig hinzuzufügen. Bald werden die Händler und Kaufleute, insbesondere diejenigen jüdischer Konfession, als maßgeblich angesehen; bald sind es eher Kreuzfahrer oder Pilger, Wanderprediger oder Scholaren, bald Diplomaten oder Übersetzer, Kriegsgefangene oder Sklaven, welche für die Vermittlung einer Erzählung verantwortlich gemacht werden. Immer gilt, und daran wird auch die zukünftige Forschung wenig ändern können, daß der konkrete Prozeß der Vermittlung in den europäischen Kontext eine ausgesprochene Grauzone darstellt. Die Zwischenglieder der Vermittlung sind rein spekulativer Natur und werden es auch bleiben. Es existiert für den hier untersuchten Quellenbereich keine einzige Angabe, anhand derer sich der Prozeß der Vermittlung auf eine konkrete Person oder Zeit festlegen ließe. Meist läßt sich schlicht das Vorkommen einer Erzählung ab einem gewissen Zeitpunkt feststellen; bestenfalls ermöglichen Zufallsfunde eine gewisse personale Eingrenzung des Vermittlungsprozesses. Dies gilt für die bei Poggio nach Lito da Imola, dem Sekretär des Kardinals von Florenz, angeführte Variante der Anekdote von der angenehmsten Melodie (Nr. 69) ebenso wie für die Fassung des Erzähltyps AaTh 1563\*: *Die schreckliche Drohung* (Nr. 509), die der "Graf Tendilla, der Gesandte des Königs von Spanien bei Papst Innocenz VIII., im Jahre 1486 in Florenz [...] einem Geheimschreiber Lorenzos de' Medici und einem Kanzler der Signoria von

---

<sup>12</sup> Zuletzt Stohlmann, J.: Orient-Motive in der lateinischen Exempla-Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. In: *Miscellanea Mediaevalia* 17 (1985) 123-150

Florenz<sup>13</sup> erzählt haben soll. Auch eine 1548 bei dem deutschen Fabeldichter Burkhard Waldis sowie als Meistergesang bei Hans Sachs verarbeitete Erzählung, deren arabische Vorlage bereits im 10. Jh. verbreitet ist, läßt sich so früh bei einer namentlich bekannten Person belegen, daß eine Verbindung mit den arabischen mittelalterlichen Quellen in greifbare Nähe rückt:

Zwei Füchse wurden einmal in der Schlinge eines Jägers gefangen. Um Mitternacht sagte der eine von ihnen zum anderen: "Mein Bruder! Wo sehen wir uns wieder?" Der andere erwiderte: "Bei den Kürschnern, nach drei Tagen!"<sup>14</sup>

Albert Wesselski weist die Fabel in einem vom 15. Dezember 1359 aus Florenz datierten Schreiben des Notars Ser Lapo Mazzei nach, in dem sie beiläufig in die Argumentation eingebaut ist:

Mehr sage ich nicht, wenn nicht so, wie der Fuchs, der dem Gesellen, als er abgehäutet wurde, auf die Frage: "Wo werden wir uns wiedersehen?" die Antwort gab: "Bei den Kürschnern."

Man vermag sich leicht vorzustellen, daß der Notar, der beruflich sicher auch mit den Kreisen der Händler und Kaufleute in Kontakt stand, die Erzählung durch ein Zwischenglied aus diesem Umfeld kennengelernt hat. Jedenfalls behält Wesselski recht mit der Feststellung, daß "der brave Notar nicht der Erfinder dieser Fabel"<sup>15</sup> war.

Gleichfalls der Belesenheit Wesselskis zu verdanken ist die Konkretisierung des Erzählers der in der europäischen Überlieferung zuerst bei Heinrich Bebel vertretenen schwankhaften Begründung dafür, daß die Hunde beim Pissen ein Bein heben<sup>16</sup>. Bebel bringt die 'schwänkeische Antwort' eines Studenten nach 'Johannes Romingius aus dem Mindelta', nach Wesselski "wohl jener Johannes Röminger de Ytingen (Jettingen an der Mindel), der sich am 28. Mai 1505 in Tübingen immatrikuliert hat"<sup>17</sup>. Die arabische Literatur kennt die entsprechende Erzählung seit dem 10. Jh.:

Jemand fragte Ibn Sayyāba: "Wie kommt es, daß der Hund beim Pissen sein Bein hebt?" Er antwortete: "Er will seine Kleider nicht beschmutzen."<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Zitate nach Wesselski, Witz 51. Angegebene Quelle: *Facezie e motti dei secoli XV e XVI, Codice inedito magliabechiano*. Bologna 1874: 1, 1.

<sup>14</sup> 934 Aǧwiba 216, 1293. Material Nr. 341.

<sup>15</sup> Wesselski, Erlesenes 107.

<sup>16</sup> Mot. A 2473.1; Material Nr. 348.

<sup>17</sup> Bebel/Wesselski 2,3: 150.

<sup>18</sup> 934 Aǧwiba 227, 1356.

Jemand wurde gefragt: "Wie kommt es, daß der Hund beim Pissen sein Bein hebt?" Er antwortete: "Er befürchtet, sein Obergewand zu besudeln; denn er bildet sich ein, er habe ein Obergewand."<sup>19</sup>

Ein Syrer fragte Hamza b. Bayd: "Warum hebt der Hund sein Bein, wenn er pisst?" Er antwortete: "Aus Angst davor, seine Hose zu verunreinigen."<sup>20</sup>

Der Nutzen solcher personaler Eingrenzungen ist zugegebenermaßen gering. Das Wissen darum, wer einen Text zum ersten Mal in einer anderen Sprache erzählt hat, bringt keine Klärung darüber, woher der Text stammt. Man erfährt also nichts Zusätzliches über die möglichen Vorlagen und den effektiven Prozeß der Vermittlung. Der Wert der namentlichen Konkretisierungen der Erstbelege liegt demgegenüber in einem anderen Bereich, darin nämlich, daß sie wegführen von der Anonymität populärer Erzählstoffe und verdeutlichen, daß jede Erzählung grundsätzlich von einem individuellen Erzähler erzählt wird. In diesem Sinn dürfen auch die mehr oder weniger vereinzelt Belege bestimmter Erzählungen, die unter Berücksichtigung strengerer Kriterien der möglichst authentischen Dokumentation nach dem mündlichen Vortrag einer erzählenden Person aufgenommen wurden, als repräsentativ für die häufig viel zu unspezifisch zitierte 'mündliche Überlieferung' gelten. Jegliche Belege sind zunächst als individuelle Äußerungen zu verstehen; allgemeingültige Aussagen über die Verbreitung und Art einer Überlieferung können erst bei Vorlage einer entsprechenden Quantität von Belegen getroffen werden. Ähnlich wie das Konzept der Polygenese ist auch das der Kollektivität von Volksdichtung, entwickelt im Rahmen der romantischen Ansichten des 19. Jh.s und bis heute von nachhaltiger Wirkung<sup>21</sup>, oft nur Ausdruck der Tatsache, daß sich aufgrund der Quellenlage keine konkreten und definitiven Aussagen treffen lassen. Es hat gleichfalls als theoretisches Modell der Produktion und Verbreitung populärer Erzählstoffe eine gewisse Berechtigung, darf aber nicht als Ausflucht mißbraucht werden.

Neben der Sensibilisierung für den Umstand der narrativen Akkulturation haben die vorangegangenen Einzeldarstellungen gezeigt, daß bei einer ganzen Reihe von Erzählungen, für die bislang nur zusammenhangslos einerseits

<sup>19</sup> 1023 Baṣā'ir 2/720/3; 1030 Naṭr 6/547/7; 1144 Rab' 4/424/-5; 15Jh Mustāṭraf 2/266/12.

<sup>20</sup> 1108 Muḥāḍarāt 1/136/2.

<sup>21</sup> Bausinger, H.: Formen der Volkspoesie. Berlin (1968) <sup>2</sup>1980: 11-19. Im Rahmen der marxistischen Volkskunde wurde das Konzept im 20. Jh. anders interpretiert; siehe Strobach, H. (ed.): Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung. Leipzig 1979 (<sup>2</sup>1987).

westliche und andererseits orientalische Varianten konstatiert werden konnten, die mittelalterlichen arabischen Nachweise den plausiblen gemeinsamen Ursprung oder zumindest plausible Zwischenglieder zu gemeinsamen Vorlagen darstellen. Es wäre weder der Materiallage noch einer zeitgemäßen Selbsteinschätzung angemessen, wollte man hieraus dogmatische Erkenntnisse formulieren, etwa dergestalt, daß jegliche Erzählung, für die Belege aus der westlichen sowie gleichzeitig der nicht-arabischen orientalischen Überlieferung vorlägen, mit Sicherheit aus der mittelalterlichen arabischen Literatur stamme. Zum einen bieten sich andere mögliche Vorlagen an, so vor allem die griechische und die persische Literatur; zum anderen haben gerade die vorangegangenen Untersuchungen gezeigt, daß Spekulationen und Hypothesen jederzeit durch konkrete Nachweise des Gegenteils entkräftet werden können. Insofern sollte die bisherige ungenügende Beachtung des mittelalterlichen arabischen Materials nicht damit quittiert werden, daß man es jetzt absolut in den Vordergrund stellt.

Ähnliches gilt auch für das Vorkommen von Parallelen zum europäischen Erzählgut in der späteren arabischen Literatur. Daraus, daß eine Erzählung etwa in Werken der Osmanenzeit oder in den zeitgenössischen Schwankheften nachgewiesen ist, kann nie mit Sicherheit gefolgert werden, daß sie auch schon der mittelalterlichen Literatur geläufig war. Je intensiver die persönlichen und kulturellen Kontakte der arabischen Welt mit Europa wurden, desto mehr ist denkbar, daß auch humoristisches Erzählgut von dort übernommen wurde. Eine solche Übernahme, der Austausch und die gegenseitige Vermittlung von Witzen und Schwänken werden insbesondere durch ihre Kürze und Attraktivität begünstigt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß gerade das humoristische Erzählgut große geographische und zeitliche Entfernungen in kürzester Zeit überwinden kann. Wenn etwa Julius Wilhelm Zingref in dem 1618 gedruckten deutschen Schwankbuch »Facetiae Pennalium« "Allerley lustige / Schulbossen, auß Hie- / roclis facetiis Philosophorum zum / theil verteutschet [...]"<sup>22</sup>, dann reaktiviert er damit altes Material, das bis zu diesem Zeitpunkt in einem Manuskript der griechischen Witzsammlung »Philogelos« schlummerte<sup>23</sup>. Vom Standpunkt des Materials aus gesehen bedeutet das, daß die Witze ohne eine langwierige und komplizierte Kette verschiedenartigster Vermittlungsglieder direkt aus der antiken in die moderne deutschsprachige Überlieferung Eingang finden konnten. Vergleichbare Fälle liegen vor, wenn der Autor des umfangreichen »Neuen Bienenkorb« in den deutschen Schwanksammlungen singuläre Erzählungen

<sup>22</sup> Zitiert nach Moser-Rath, Schwank 476.

<sup>23</sup> Marzolph, Philogelos 226.

anführt, die offenbar der zeitgenössischen orientalistischen Fachliteratur entnommen wurden<sup>24</sup>; wenn ein nordamerikanischer Erzähler den skythischen Protagonisten einer antiken Anekdote, die er in einer vielverkauften englischsprachigen Witzsammlung gelesen hat, zu einem Indianer umformt<sup>25</sup>; oder auch, wenn ein arabischer Student einem eifrigen Erzählforscher den Witz vom davonlaufenden Kamel erzählt, die er allem Anschein nach selbst erst kurze Zeit vorher während seiner Studien in einem nur wenigen Spezialisten bekannten mittelalterlichen arabischen Werk gelesen hat<sup>26</sup>.

An diesen Beispielen läßt sich die Wandergeschwindigkeit humoristischer Kurzprosa demonstrieren. Aber auch große regionale Entfernungen lassen sich innerhalb kürzester Fristen überwinden. In früheren Zeiten waren etwa die Händler als individuelle oder größere Gruppen von Auswanderern, Exulanten oder Kolonisatoren als gewissermaßen kollektive Vermittler zwischen den Kulturen unterwegs; ihnen ist ein erheblicher Anteil der internationalen Diffusion humoristischer Kurzerzählungen zuzuschreiben. Demgegenüber existiert in der modernen Welt ein wachsendes Quantum potentieller Tradenten. Gerade die vielbeschworene Mobilität der modernen Industriegesellschaft bringt es mit sich, daß in den entsprechenden sozialen Kreisen ursprünglich existente kulturelle Abgrenzungen immer mehr verwischt werden. Wenn Venetia Newall zum Beispiel Witze eines pakistanischen Erzählers in englischer Sprache veröffentlicht, so eröffnet sie damit den Texten, die wenige Jahrzehnte vorher nur im orientalischen Raum verbreitet waren, grundsätzlich die Möglichkeit der Rezeption im englischsprachigen Umkreis<sup>27</sup>. Entscheidend für die weitere Verbreitung eines Textes ist dabei nicht so sehr seine Gestalt, wenngleich sie in sprachlicher Ausprägung und assoziativer Pointierung die Mindestvoraussetzungen einer erfolgreichen Rezeption erfüllen muß. Wichtig ist vielmehr der Kontext: Eine Tradierung in mündlicher Form, etwa im Rahmen der angeregten Unterhaltung, ist dabei kurzlebiger, da sie auf einen relativ beschränkten Kreis von Rezipienten abzielt, die ihrerseits nur unter Erfüllung spezieller Voraussetzungen als

---

<sup>24</sup> Neuer / Bienenkorb / voller ernsthaften / und / lächerlichen Erzählungen 1-9. Cöln 1768-1772; zitiert nach Moser-Rath, Schwank 463: 4/13, 16 ("von allen Instrumenten höre ich keines lieber, als den Bratenwender") = Material Nr. 69; 4/72, 108 ("Der persische Sultan Mahmoud" = 414; 5/15, 22 (Schuster) = 1186; 5/72, 62 ("Der Kaliph Mahadi") = 421; 8/35, 30 ("eine ganz ausserordentlich häßliche Mannsperson") = 1132; 9/67, 90 ("Man führete einen Sterndeuter an den Galgen") = 532.

<sup>25</sup> Siehe oben 225 ff.

<sup>26</sup> Siehe oben 87 f.

<sup>27</sup> Siehe oben 148 ff.

weitere Tradenten in Frage kommen. Dauerhafter ist eine schriftliche Tradierung, die sich ihrerseits wiederum an den Bedürfnissen der potentiellen Rezipienten orientieren muß.

Auch die vorliegende Abhandlung ist Bestandteil des Gegenstandes, den sie untersucht; auch sie ist ein Aspekt der internationalen Rezeption mittelalterlicher arabischer Kurzprosa. Indem sie die Instanzen und Gesetzmäßigkeiten der Vermittlung des arabischen Materials beleuchtet, will sie gleichzeitig einen Beitrag zum Verständnis der stofflichen Wurzeln der humoristischen Kurzprosa anderer Regionen vorlegen und letztlich einen Baustein zu einer angemessenen Einschätzung der vielschichtigen Verflechtungen kultureller Interdependenzen.

Einige für die europäische Überlieferung  
relevante Texte in Übersetzung

1. AaTh 1009: *Tür bewacht* (= Nr. 877)

Seine [Ġuḥās] Mutter ging einmal zu einer Hochzeitsfeier. Sie ließ ihn alleine zu Hause zurück, wobei sie ihn mahnte: "Paß auf die Tür auf!" Er blieb bis zum Nachmittag dort sitzen. Als es ihm aber zu spät wurde, stand er auf, hängte die Tür aus und trug sie auf seiner Schulter.

(1030 Naṭr 5/309/-7)

2. AaTh 1213: *The Pent Cuckoo [Stadtter schließen, damit  
der entflogene Vogel nicht entkommt]* (= Nr. 166)

Bakkār b. ʿAbdalmalik b. Marwān besaß einen Falken. Einmal sagte er zum Obersten der Wache: "Schließe die Stadtter, damit der Falke nicht hinausfliegt!"

(889 ʿUyūn 2/42/9; vgl. 1030 Naṭr 7/232, 52 = 1286 Bar Hebräus, 573)

Muʿāwiya b. Marwān ist derjenige, welcher sagte, als ihm ein Falke abhanden gekommen war: "Schließt die Stadtter, damit der Falke nicht hinausfliegt!"

(940 ʿIqd 6/157/15; vgl. 965 Aġānī 16/93/-5; 1071 Bahġa 2/552/4; 1285 ʿAġāʿib 382/7)

Dem Qarāqūš entflog einmal ein Falke. Da sagte er: "Schließt das Bāb an-naṣr und das Bāb Zuwayla. Dann findet er keinen Ort mehr, an dem er hinausfliegen kann!"

(16Jh Fāšūš = Casanova 473/-3)

3. AaTh 1242 B: *Balancing the Mealsack* (= Nr. 163)

Einmal kam ein Eremit vorbei, der auf seinem Nacken einen Stock trug. An dessen beiden Enden befanden sich zwei Körbe, die ihn (mit ihrem Gewicht) fast erdrückten. In einem von ihnen war Weizen, in dem anderen Erde. Da sagte man zu ihm: "Was ist das?" Er sagte: "Ich habe den Weizen

mit dieser Erde ins Gleichgewicht gebracht, denn er zog mich nach einer Seite." Da nahm jemand den Korb mit Erde, drehte ihn um und füllte den Weizen in zwei (gleichen) Hälften in die beiden Körbe, wobei er sagte: "Jetzt trage es!" Da trug er es, und als er es leichter fand, sagte er: "Was für ein kluger alter Mann du doch bist!"

(889 ʿUyūn 2/38/8; 1015 Ğamʿ 308/-4)

#### 4. AaTh 1255: *Erdloch für Aushub graben* (= Nr. 1206)

Es wird berichtet, daß sich (einmal) vor der Tür des Hauses von Ğuḥās Vater viel Lehm von zerstörten Häusern und anderer Herkunft angesammelt hatte. Da sagte sein Vater: "Die Nachbarn drängen mich jetzt, diese Erde zu entfernen. Ich benötige dafür Geldmittel (muʿna), denn der Lehm taugt nicht, um davon Ziegel anzufertigen. Ich weiß nicht, was ich damit tun soll." Ğuḥā sagte: "Wenn dir diese Sorge abgenommen wird – wüßte ich doch nur, womit du mich dann belohnst!" Sein Vater erwiderte: "Laß mich wissen, was du damit tun würdest." Ğuḥā entgegnete: "Man müßte dafür Gruben graben, dann würden wir den Lehm in sie verfüllen."

(1201 Ḥamqā 32/1)

#### 5. AaTh 1262: *Fernwirkung des Feuers* (= Nr. 97)

In den gängigen Erzählungen, die in Büchern erwähnt werden (, steht), daß ein Mann im kalten Winter in ein stehendes Gewässer geworfen wurde in einer der absolut finsternen Nächte ohne Mondlicht (qamar) und Mondhof (sāhūr); dies wird deshalb (ausdrücklich) erwähnt, weil in der 'Nacht (vor) den Zehn' (d.h., wenn noch zehn Tage bis zum Ende des Mondmonats fehlen) der Vollmond (badr) und der Ring, der um den Mond kreist, wegen der Kälte jener Nacht sehr schwach sind. Man erzählt: Der Mann blieb lebendig, während er steif und regungslos verharrte, solange er ein Feuer betrachtete, welches seinem Gesicht gegenüber im Dorf war – oder eine Lampe. Als es erlosch, zitterte er (vor Kälte).

(868 Ḥayawān 4/488/-4; 1144 Rabʿ 1/188/-3)

#### 6. AaTh 1294: *Kopf in der Kanne* (= Nr. 1221)

Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥarīmī erzählte:

Bei uns in Ḥorāsān war ein Dörfler, der ein Kalb besaß. Dieses Kalb ging einmal in sein Haus und steckte den Kopf in den Wasserkrug, um daraus zu trinken, da blieb sein Kopf stecken. Nun bewegte es den Kopf hin und her, um ihn aus dem Krug herauszubringen, vermochte es aber nicht. Da holte der Besitzer den Lehrer des Dorfes und sagte: "Es ist etwas vorgefallen!" Der Lehrer fragte: "Was denn?" Er brachte ihn (dorthin) und zeigte ihm das Kalb. Da sagte der Lehrer: "Ich werde dich (d.h. das Kalb) befreien. Gib mir ein Messer." Er schnitt dem Kalb die Kehle durch, und der Kopf fiel in den Krug, dann nahm er einen Stein und zerschlug den Krug. Da sagte der Dörfler: "Bravo (bāraka llāh)! Du hast das Kalb getötet und (außerdem noch) den Krug zerbrochen."

(1201 Ḥamqā 135/10)

#### 7. AaTh 1334: *Der lokale Mond* (= Nr. 970)

Jemand sagte: Ich sah einen Mann, der den Halbmond (hilāl) betrachtete und Segenswünsche aussprach; dabei war die Hälfte des Monats bereits verstrichen. Ich sagte zu ihm: "Mein Bruder, es hat den Anschein, als habest du den Mond erst jetzt gesehen!" Der andere erwiderte: "Nein, bei Gott (,ich habe ihn wirklich noch nicht gesehen)! Das hängt damit zusammen, daß ich gerade erst aus Kufa angekommen bin und noch nicht geruht habe (wörtlich: ich habe noch nicht auf meinem Hintern gegessen)."

(1030 Naṭr 7/230, 33\* = R 7/177 a/6 = 1286 Bar Hebräus, 549)

#### 8. AaTh 1341 C: *Robbers Commiserated* (= Nr. 956)

Diebe kamen zu jemandem, in dessen Haus nichts (zu stehlen) war. Sie suchten und durchsuchten. Da wachte der Hausherr auf, sah sie und sagte: "Ihr Jünglinge! Was ihr in der Nacht sucht, haben wir schon tagsüber gesucht, aber wir haben es auch nicht gefunden."

(1030 Naṭr 7/224, 8 = 1286 Bar Hebräus, 658)

Ein Dieb kam zu jemandem, in dessen Haus sich nichts (zu stehlen) außer einer kleinen Matte befand, auf der er schlief. Der Dieb durchstreifte fortwährend das Haus und suchte irgendetwas, wobei der Hausherr ihm zuschaute. Als es ihm zu lang wurde, lachte er, und der Dieb hörte sein Lachen. Da sagte er: "Ja, lach du nur, du vortrefflich Großmütiger, lach nur!"

(1030 Naṭr 7/223, 7; vgl. 7/224, 15)

Ein Dieb betrat das Haus von Leuten und fand darin nichts außer einem Tintenfaß. Da schrieb er auf die Wand: "Ich bedaure eure Armut und meinen Reichtum!"

(1030 Naṭr 7/224, 13 = 1286 Bar Hebräus, 662; 1201 Adkiyā° 207/5; 1201 Zirāf 64/-3)

Ein Dieb betrat das Haus von Ibn abī Qays. Er durchsuchte das Haus, fand aber nichts (zu stehlen). Als er wieder gehen wollte, sagte der Hausherr zu ihm: "Bei Gott, schließe die Tür hinter dir!" Der Dieb erwiderte: "Wie treffend, daß du mich wegen der Menge dessen, was ich gestohlen habe, auch noch als Diener anstellen willst!"

(934 Aḡwiba 211, 1265)

### 9. AaTh 1364: *Blutsbruders Frau* (= Nr. 308)

Ein Statthalter sagte einmal zu ihm (d.h. zu dem vorher erwähnten Muzabbid): "Was hast du gestern getan?" Muzabbid erwiderte: "Ich habe Unzucht getrieben." Da erzürnte der Statthalter und rief: "Das gestehst du vor mir? Bei Gott, ich werde dich (sicherlich dafür) bestrafen!" Muzabbid entgegnete: "So höre (zunächst) meine Rede vollständig. Als ich nämlich aufwachte, ging ich zum Traumdeuter (mu<sup>c</sup>abbir), damit ich mir meinen Traum deuten lasse; aber ich fand ihn nicht." Da rief der Statthalter: "Gott soll dich tadeln, du Schändlicher!"

(934 Aḡwiba 189, 1112)

Es wird erzählt, daß Muzabbid bei einem der Statthalter von al-Madīna verkehrte; eines Tages verspätete er sich, dann erst kam er. Da fragte der Statthalter ihn: "Was ließ dich zu spät zu mir kommen?" Muzabbid antwortete: "Es war eine Nachbarin von mir, die ich seit einiger Zeit begehrte; ich erlangte sie heute nacht und bemächtigte mich ihrer." Da erzürnte der Statthalter und sagte: "Bei Gott, für dein Geständnis werde ich dich sicherlich bestrafen lassen." Als Muzabbid sah, daß es ihm ernst war, sagte er: "So höre (zunächst) meine Erzählung vollständig." Der Statthalter fragte: "Wie ist sie?" Muzabbid sprach: "Als ich aufwachte, verließ ich (das Haus) auf der Suche nach einem Ausleger (mufassir), der mir meinen Traum deuten könne; bis jetzt war ich noch nicht bei ihm." Da fragte der Statthalter: "Das alles hast du also im Traum erlebt?" Muzabbid antwortete: "Ja." Da legte sich sein Zorn.

(1201 Adkiyā° 127/-1)

10. AaTh 1416: *Die neue Eva* (= Nr. 1182)

Mir berichtete Abū l-Qāsim al-Azharī: Mir erzählte °Ubaydallāh b. Muḥammad al-Bazzāz: Mir erzählte Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūlī: Mir erzählte Aḥmad b. Ismāʿīl al-Kātib: Er sagte:

Ğaʿfar b. °Abd al-wāhid al-Hāšimī war geizig. Einmal war er in Sāmarrāʾ und verlangte nach frischen Datteln. Er hatte einen Freund, der ihm jeden Tag einen Korb frischer Datteln durch einen Diener schicken ließ. Diesem richtete er aus: "Der Diener bringt den Korb in Unordnung, verschließe ihn (doch bitte)!" Dies tat der Freund, der andere aber fand (wiederum), daß er in Unordnung gebracht war. Da sagte er zu ihm: "Wenn du mir wieder einmal (Datteln) zukommen lassen willst, so schließe sie (im Korb) ein, nachdem du ihm zwei Bienen, die darin sein sollen, anvertraut hast." Wie nun (der Korb) im gleichen Zustand kam, öffnete er ihn; die Bienen flogen heraus, und er wußte, daß keine Hand ihn vorher geöffnet hatte (wörtlich in ihn hineingegangen war)."

(1071 Buḥalāʾ Ḥaṭīb 74/13)

Mir erzählte Abū l-Ḥasan Muḥammad b. °Abdallāh b. Ğaʿfar ar-Rāzī. Er sagte: Ich hörte, daß Yūsuf b. al-Ḥusayn sagte: Zu mir wurde gesagt:

Ḍū'n-Nūn kennt Gottes Größten Namen. So zog ich nach Ägypten und diente ihm ein Jahr lang. Dann sagte ich zu ihm: "Mein Lehrer! Ich habe euch gedient und habe Anspruch auf Vergütung. Mir wurde gesagt, daß Ihr den Größten Namen Gottes kennt. Ihr habt mich kennengelernt und werdet keinen besseren Ort als mich dafür finden. Ich möchte, daß Ihr ihn mir mitteilt." Darauf ließ er mich sechs Monate lang warten, dann brachte er mir aus seinem Haus eine Schüssel mit einem Deckel, die in ein Tuch gewickelt war. Nun wohnte Ḍū'n-Nūn in al-Ġīzah. Er sagte zu mir: "Kennst du unseren Freund Soundso in al-Fuṣṭāṭ?" Ich erwiderte: "Ja." Er fuhr fort: "Ich möchte, daß du dies zu ihm bringst."

(Der Erzähler sagt:) Da nahm ich die Schüssel, welche verschlossen war, und machte mich auf den Weg, wobei ich (ständig) darüber nachdachte, was jemand wie Ḍū'n-Nūn seinem Freund als Geschenk schickt. Was konnte es nur sein? Ich geduldete mich, bis ich zur (Nil-)Brücke gelangte. Dann öffnete ich das Tuch und hob den Deckel – plötzlich sprang eine Maus aus der Schüssel und lief weg. Da wurde ich sehr zornig und sagte (bei mir): "Ḍū'n-Nūn macht sich über mich lustig, indem er jemand wie mich mit einer Maus sendet." In diesem Zorn kehrte ich zurück. Sobald er mich sah, erkannte er an meinem Gesicht, was passiert war, und sprach: "Du Dummkopf! Wir haben dich nur geprüft. Wir haben dir eine Maus anvertraut, und du hast uns

enttäuscht; soll ich dir da den Größten Namen Gottes anvertrauen? Geh von mir, damit ich dich nicht mehr sehe!"

(1201 Adkiyā° 90/-2)

### 11. AaTh 1420 A: *Pfand des Liebhabers* (= Nr. 1166)

Man erzählt, daß er (Ĝuḥā) einmal auf dem Markt einen feinen Seidenstoff kaufte. Auf dem Rückweg kam er an der Tür des Hauses einer bedeutenden Person vorbei. Da er durstig war, setzte er sich auf die Türschwelle um abzuwarten, wer aus dem Haus käme, um ihm zu trinken zu geben. Als er so dasaß, hob er seinen Kopf und sah eine junge Frau, so (schön) wie ein Halbmond, die ihn neugierig vom Dachfenster betrachtete. Sie fragte ihn: "Ĝuḥā, was willst du?" Er erwiderte: "Ich suche (wörtlich: will) jemanden, der von mir diesen Seidenstoff nimmt, und mir dafür einen Beischlaf ermöglicht." Da schalt sie ihn (zunächst). Da ihr aber der Seidenstoff gefiel, fragte sie ihre Dienerin: "Wie können wir von ihm diesen Seidenstoff bekommen?" Die Dienerin erwiderte: "Was kann es Euch denn schaden, wenn wir den Seidenstoff von ihm nehmen und ihn mit irgendeiner Dienerin schlafen lassen? Er ist doch ein ausgesprochen dummer Tölpel (aḥmaq ablah), und niemand wird erfahren, was er getan hat." Da befahl die Herrin ihr, ihn hereinzuholen.

Als er eingetreten war, ließ sie ihn unter den Dienerinnen wählen, er aber sprach zu ihr: "Ich will niemanden außer Euch!" Sie entgegnete: "Deine Kleidung ist dreckig, sie stinkt nach Fett. Aber leg du dich hin, damit ich auf dir bin. Dann stille dein Begehren." So tat er es. Als er nun sein Begehren an ihr gestillt hatte, legte er die Hand auf den Seidenstoff, um ihn mitzunehmen und fortzugehen. Sie aber rief: "Was hast du denn vor?" Er erwiderte: "(Ich will) den Seidenstoff mitnehmen." Die junge Frau stellte sich ihm in den Weg und nahm ihm den Stoff aus der Hand. Da rief er: "Bei Gott und dem Herrscher! Man hat mich betrogen (faʿalū bī) und mir meinen Seidenstoff abgenommen!" Die Dienerinnen brachten ihn zum Schweigen. Dann sprachen sie: "Verkaufe ihn uns." Er aber sprach (zu der Herrin): "Nur dafür, daß ich einmal mein Begehren an dir stille." Sie war es zufrieden. Als er sein Begehren gestillt hatte, erhob er sich und nahm den Seidenstoff. Sie fragte: "Ĝuḥā, was hast du vor?" Er entgegnete: "Eins (steht) gegen das andere. Jetzt nehme ich mein Kapital zurück." So redeten sie hin und her, bis er sie ein weiteres Mal beschief. Dann ließ er den Seidenstoff bei ihr und ging hinaus.

Als er aus der Tür trat, bat er die Dienerin um etwas zu trinken. Sie gab ihm etwas und er trank. Dann warf den Krug zu Boden, so daß er zerbrach, und setzte sich auf die Türschwelle. Da erschien der Hausherr, sah Ĝuḥā dort

sitzen und fragte: "Was machst du denn hier, Ġuḥā?" Er antwortete: "Ich bat bei diesem Haus um etwas zu trinken. Als ich getrunken hatte, fiel mir der Krug aus der Hand und zerbrach. Ich hatte einen Seidenstoff bei mir, den hat man mir abgenommen. Jetzt warte ich auf die Rückkehr des Hausherrn; vielleicht verschafft er mir meinen Seidenstoff zurück." Da steckte die Hausherrin ihren Kopf (zum Fenster) heraus und sagte: "Ist es denn so gewesen, Ġuḥā?" Er entgegnete: "Ich habe ihm das Vorgefallene in meiner Verrücktheit berichtet; nun berichte du es ihm in deiner Verständigkeit." Da hörte sie auf. Der Hausherr aber gab ihm den Seidenstoff zurück, und so hatte er mit seiner Tat Erfolg.

(1166 Nuzhat al-anfus 79 a/2; 1201 Aḍkiyā<sup>2</sup> 112/-8)

## 12. AaTh 1525 D: *Theft by Distracting Attention* (= Nr. 368)

Was (den sprichwörtlichen Ausdruck) 'die beiden Schuhe (ḥuff) von Ḥunayn' betrifft, so war Ḥunayn ein Schuhmacher (iskāf) in al-Ḥira. Ein Beduine feilschte mit ihm um ein Paar Schuhe und wurde mit ihm nicht einig, bis er ihn schließlich verärgerte. Da wollte er auch den Beduinen erzürnen. Als jener nun abreiste, nahm Ḥunayn einen der beiden Schuhe und plazierte ihn auf dem Weg des Beduinen (d.h. dem Weg, den der Beduine nehmen mußte); dann plazierte er den anderen an einer späteren Stelle auf dem Weg. Als der Beduine an dem ersten Schuh vorbeikam, sagte er: "Wie sehr dieser doch dem Schuh des Ḥunayn ähnelt. Wäre sein Gegenstück mit ihm, so würde ich ihn nehmen." Als er (später) zu dem anderen kam, reute es ihn, daß er den ersten gelassen hatte. So ließ er sein Reittier niederknien und ging zurück zum ersten. Ḥunayn hatte sich verborgen gehalten, sprang nun auf das Reittier und ritt davon. Als der Beduine zurückkam, besaß er nur noch die beiden Schuhe des Ḥunayn. Dies wurde zum Sprichwort.

(940 ʿIqd 3/75/11; 1038 Timār 606, 1005; 1124 Mağma<sup>2</sup> 2/40, 1568; 1332 Nihāya 3/31/15)

Ḥālid b. Kulṭūm ar-Rāwiya sagt:

Ḥunayn, der Eponym (ṣāhib) der 'beiden Schuhe des Ḥunayn' stammte aus al-Yamāma. Er handelte mit Parfum und durchreiste damit die arabischen Länder. Ein Schuster (ḥarrāz) betrog ihn einmal. Er legte auf seinen Weg, als er von zu Hause kam, einen einzelnen neuen Schuh; den anderen plazierte er eine Meile weiter weg. Als Ḥunayn sich näherte und den zweiten einzelnen Schuh sah, sagte er: "Jetzt wollen wir auch den ersten Schuh nutzen." Er stieg ab und band seine Kamelin vorsorglich fest. Dann ging er und holte den ersten Schuh. Der Besitzer der Schuhe hatte im Versteck gelegen, und als

Ḥunayn fortging, bestieg er das Kamel und ritt mit allem, was auf und bei ihm war, fort. So kehrte Ḥunayn zu seinen Leuten zurück nur mit den zwei Schuhen von allem, was er (vorher) mitgenommen hatte. Seine beiden Schuhe wurden sprichwörtlich.

(1023 Bašāʿir 2/457/5)

ʿUrwa b. Ruwaym al-Laḥmī sagt:

Ein Jude namens Ḥunayn trieb einmal für eine muslimische Frau einen Esel; der schlug aus und warf sie ab, so daß sie zu Boden fiel und ihr Schleier gelüftet wurde. Er schrieb (mit der Bitte um Gnade) an ʿUmar, welcher zurückschrieb: "Es gibt keinen Anhaltspunkt, sie zu versöhnen; er hat die Schlinge der Verantwortlichkeit (ḍimma) von seinem Hals abgelegt. Kreuzigt ihn lebendig!" Als er auf dem Kreuz aufgestellt wurde, kam seine Frau zu ihm, wobei er ein neues Paar Schuhe anhatte. Sie sagte: "Jetzt wirst du sterben; was machst du da noch mit den Schuhen." So zog sie sie ihm aus. Die Leute aber sagten von da ab: "Sie kehrte mit den beiden Schuhen des Ḥunayn zurück."

Yaʿqūb b. as-Sikkīt erzählte (das Erlebnis) anders; aber so (wie oben) habe ich es in den Überlieferungen von al-Mufaḡḡaʿ gelesen.

(1023 Bašāʿir 2/365/2)

Ein Mann wurde einmal überfallen. Später traf ihn ein Freund, der sagte zu ihm: "Ich meine bald, du bringst die beiden Schuhe von Ḥunayn." Er entgegnete: "Mein Herr! Ḥunayn traf mich auf dem Weg; da nahm er meine beiden Schuhe von den Füßen und ließ mich barfuß zurück!"

(1144 Rabʿ 1/545/-3)

### 13. AaTh 1529: *Dieb als Esel* (= Nr. 1240)

Einer meiner Gefährten (iḥwān) erzählte mir, daß ein Dummkopf einmal einen Esel mit sich führte. Ein Schlaumeier sagte zu einem seiner Gefährten: "Ich kann ihm diesen Esel wegnehmen, ohne daß dieser Dummkopf es merkt." Der andere fragte: "Wie willst du das machen, wo doch das Halfter in seiner Hand ist?" Da ging er nach vorne, löste das Halfter und befestigte es an seinem eigenen Kopf. Dann sagte er zu seinem Gefährten: "Nimm den Esel und geh." So nahm er den Esel, und jener Mann ging eine volle Stunde hinter dem Dummen mit dem Halfter an seinem Kopf. Dann hielt er an, zog (das Halfter) zu sich und ging nicht weiter. Der Dummkopf wurde es gewahr, sah ihn und fragte: "Wo ist der Esel?" Der Dieb antwortete: "Ich bin es!" Der

Dumme fragte: "Wie kann das denn sein?" Der Dieb erwiderte: "Ich war ungehorsam gegen meine Mutter, da wurde ich in einen Esel verwandelt; so war ich eine Zeitlang in deinen Diensten. Nun ist meine Mutter wieder mit mir versöhnt, und ich bin wieder ein Mensch geworden." Da rief der Dummkopf: "Es gibt keine Macht noch Stärke außer bei Gott! Wie sollte ich dich denn in meinen Diensten halten, wo du doch ein Mensch bist." Der Dieb entgegnete: "So war es!" Da sagte der Dumme: "So geh denn in Gottes Milde." Der Dieb ging, und der Dummkopf kehrte nach Hause zurück. Dort sagte er zu seiner Frau: "Hast du schon Nachricht davon? Soundso verhielt es sich; wir hatten einen Menschen in unseren Diensten und wußten es nicht. Wie sollen wir bloß büßen und wie bereuen?" Seine Frau sagte: "Gib Almosen, soviel wie du vermagst!" Der Dumme blieb einige Tage zu Hause, dann sagte seine Frau zu ihm: "Dein Beruf ist das Vermieten (von Lasttieren). Geh also und kaufe einen Esel, um mit ihm zu arbeiten." Der Mann ging zum Markt. Dort fand er seinen eigenen Esel, der gerade zum Verkauf ausgerufen wurde. Er ging zu ihm hin, legte seinen Mund an sein Ohr und flüsterte: "Nun, du Ränkeschmied! Bist du deiner Mutter gegenüber wieder ungehorsam gewesen?"

(1201 Hamqā 191/-1)

14. AaTh 1533 A: *Hog's Head Divided According to Scripture* (= Nr. 1035)

Ar-Rāfiqī teilte uns mit nach Ibn al-Busrī nach Aḥmad b. al-Ḥasan al-Muqrī. Er sagte: Ich hörte, daß Bunān der Schnorrer sagte:

Einer meiner Freunde lud mich einmal ein, während eine Gesellschaft von Kaufleuten bei ihm war. Ich war sehr begierig auf *ḥaṣīda*. Er brachte mir einen rohen flüssigen Dattelsirup, der noch nicht erhitzt worden war (wörtlich: den kein Feuer verletzt hatte); dazu Mehl von jener Teigwalze (?), das mit zwei Sieben durchgesiebt worden war in feine und grobe Bestandteile, so daß man es für goldenen Feilstaub im Schmelztiegel halten konnte; arabische Schmelzbutter aus Basra; einen geräumigen blankpolierten Kochtopf mit einem kräftigen Bügel; in diesem ist das Zeichen dafür, daß das Mehl gar gekocht ist, das Geräusch 'tuf tuf'; das Zeichen dafür, daß die Butter gar gekocht ist, das Geräusch 'buq buq'. Dann brachte man mir enthäuteten und entgräteten Weißfisch; dieser wurde (in die Teigmasse) hineingetan und zerstoßen, bis er sich ganz vermischt hatte. Dann brachte man mir eine weit ausholende Pfanne; darin briet ich alles und schuf in seiner Mitte eine Grube, in der zerlassene Butter war. Mit uns setzten sich einige Witzbolde zu Tisch, die mich erst nachher erkannten. Einer von ihnen ergriff einen Bissen, warf ihn in die Butter und sagte: "Und dann werden sie (kopfüber) in ihn (d.h. den

Höllensbrand) gestürzt, sie (d.h. die Götzen) und diejenigen, die abgeirrt sind." (Koran 26/94) Hierbei zog er die Butter zu sich. Ein anderer sagte: "Wenn er (d.h. der Höllensbrand) sie (auch nur) aus der Ferne zu sehen bekommt, hören sie (schon), wie er grollt und laut aufheult." (Koran 25/12); hiermit zog er die Butter zu sich, dann ging er. Ich sprach: "Und wie manchen Brunnen [gibt es], der nicht mehr benützt wird!" (Koran 22/45); damit machte ich ein Loch für die Butter in meine Richtung. Ein anderer sagte: "Wie konntest du ein Loch darin machen, um seine Besatzung ertrinken zu lassen? Du hast etwas Schreckliches begangen." (Koran 18/71); er zog die Butter zu sich. Ich sprach: "In ihnen fließen Quellen" (Koran 55/50) und leitete die Butter zu mir. Ein anderer sagte: "Und das Wasser (von oben und von unten) vereinigte sich auf Grund einer (unabänderlichen) Entscheidung, die getroffen worden war." (Koran 54/12). Er zog die Butter zu sich. Ich sprach: "... wir treiben es einem ausgedorrten Land zu ..." (Koran 7/57) und leitete die Butter zu mir. Als ich niemanden mehr reden sah, sprach ich: "Und es wurde gesagt: 'Erde, verschlinge dein Wasser! Himmel, halt ein (mit Regnen)! Und das Wasser nahm ab und die Angelegenheit war erledigt. Und das Schiff saß (auf dem Berg) al-Ġūdī auf. Und es wurde gesagt: 'Fluch über das Volk der Frevler!'" (Koran 11/44); damit vermischte ich die Butter mit dem Rest der ʿaṣīda. Sie lachten so, daß einem von ihnen ein Bissen in der Kehle stecken blieb. Sie klopfen ihn so lange, bis der Bissen hinunterrutschte. Gott sei vielmals gepriesen, daß es ihm gut geht!

(1071 Taṭfīl 108/-3; 1201 Adkiyāʿ 192/-7)

#### 15. AaTh 1534 D\*: *Sham Dumb Man Wins Suit* (= Nr. 814)

Jemand sagte: Ein Mann galoppierte mit dem Pferd, wobei er rief: "Aus dem Weg! Aus dem Weg!" Er stieß mit einem Mann zusammen, der sich nicht entfernt hatte. Jener klagte gegen ihn, aber der erste stellte sich (bei der Verhandlung) stumm. Der Statthalter sagte: "Dieser da ist stumm." Der andere erwiderte: "Gott schenke dir Gedeihen! Er stellt sich vorsätzlich stumm. Bei Gott, er hat doch fortwährend gerufen: 'Aus dem Weg! Aus dem Weg!'" Da entgegnete der erste: "Was willst du denn nun, wo ich doch zu dir 'Aus dem Weg' gerufen habe?" Der Statthalter sprach: "Recht hat er!"

(1030 Naṭr 4/130/5)

16. AaTh 1555 B: *The Rum and Water Trade* (= Nr. 429)

Mir berichtete Muḥammad b. Ḥalaf. Er sagte: Es erzählte mir Aḥmad b. al-Hayṭam al-Firāsī. Er sagte: Es erzählte mir al-<sup>c</sup>Umarī nach al-Hayṭam b. <sup>c</sup>Adī nach Muḡalid nach aš-Ša<sup>c</sup>bī. Er sagte:

Es sagte al-Muḡīra b. Šu<sup>c</sup>ba: Das erste an Klugheit und List, wodurch die Araber mich kennenlernten, war (das folgende): Ich befand mich in einer Karawane unserer Leute auf einem unserer Wege nach al-Ḥīra. Sie sagten zu mir: "Wir verlangen nach Wein (ḥamr), haben aber nur einen falschen Dirham dabei." Ich sagte: "Gebt her, und außerdem gebt mir zwei Schläuche." Sie fragten: "Genügt dir denn für einen falschen Dirham nicht ein einzelner Schlauch?" Ich erwiderte: "Gebt mir, was ich verlangt habe, und kein Tadel wird euch treffen." Sie taten es, machten sich dabei aber über meine Rede lustig. Ich hingegen goß in einen der beiden Schläuche etwas Wasser, dann ging ich (in al-Ḥīra) zu einem Weinhändler und sprach: "Miß mir diesen Schlauchvoll ab!" Als er ihn aufgefüllt hatte, zog ich den falschen Dirham hervor und gab ihm ihn; er aber sagte: "Der Preis dieses Schlauches (voll Wein) beträgt 20 echte Dirham, und dieses ist nur ein falscher Dirham." Ich erwiderte: "Ich bin ein Beduine. Ich dachte, daß er in Ordnung sei, wie du siehst. Wenn er in Ordnung ist, (dann ist es gut,) und wenn nicht, dann nimm deinen Wein zurück!" Da maß er das von mir zurück, was er mir zugeteilt hatte, wobei im Schlauch soviel an Wein übrig blieb, wie vorher Wasser darin gewesen war. Ich leerte diesen Schlauch in den anderen Schlauch aus, nahm ihn auf den Rücken und ging hinaus. Dann schüttete ich wiederum Wasser in den ersten Schlauch, ging zu einem anderen Weinhändler und sprach: "Ich möchte diesen Schlauch mit Wein gefüllt haben. Betrachte den Wein, den ich dabei habe; wenn du etwas Vergleichbares hast, so gib es mir." Er betrachtete ihn, wobei ich nur wollte, daß er mir gegenüber keinen Verdacht schöpfe, wenn ich ihm später den Wein zurückgäbe. Als er ihn sah, sagte er: "Ich besitze einen besseren als diesen!" Ich erwiderte: "Gib her!" Da holte er für mich Wein hervor und ich füllte ihn in den Schlauch, in dem das Wasser war. Ich bezahlte ihn mit dem falschen Dirham, worauf er mir das gleiche erwiderte wie sein Vorgänger. Ich entgegnete (wiederum): "Nimm deinen Wein." Er nahm das, was ich (von ihm erhalten) hatte, wobei er meinte, daß ich ihn mit dem Wein vermischt hätte, den ich ihm gezeigt hatte. Ich ging weg und füllte den zweiten Wein zum ersten. So machte ich es mit sämtlichen Weinhändlern in al-Ḥīra, bis ich meinen ersten Schlauch (vollständig) sowie einen Teil des zweiten gefüllt hatte. Dann kehrte ich zu meinen Gefährten zurück, legte die beiden Schläuche vor sie hin und gab ihnen ihren Dirham zurück. Sie riefen: "Weh dir! Was hast du getan?" Ich erzählte es ihnen, und sie

gerieten in Verwunderung. So verbreitete sich die Nachricht von meiner Schlaueit unter den Arabern bis heute.

(965 Agānī 14/140/9)

al-Muġīra b. Šu<sup>c</sup>ba gehörte zu denjenigen, die völlig dem Alkohol verfallen waren. Am Tag von Ḥaybar sagte er zu einem Gefährten: "Mich verlangt nach Wein (šarāb). Ich besitze zwei falsche Dirham; so gib du mir zwei kleine Weinschläuche." Er gab sie ihm. In einen von ihnen goß er Wasser, ging zu einem der Weinhändler und sagte: "Miß mir für zwei Dirham ab!" Jener maß für zwei Dirham in seinen Schlauch, worauf der ihm die zwei Dirham gab. Der Weinhändler wies sie aber mit den Worten zurück: "Sie sind beide falsch." Da erwiderte al-Muġīra: "Ich gebe dir das zurück, was du mir gegeben hast." So maß er es ab, der andere nahm es. Dabei blieb im Schlauch ein Rest übrig. Diesen goß er in den leeren Schlauch um. Darauf machte er dies mit jedem Weinhändler (in Ḥaybar), bis er seinen Schlauch gefüllt hatte. Dann kehrte er zurück, wobei er seine zwei Dirham noch besaß.

(1023 Bašā'ir 3/231/-1; 1030 Naṭr 4/113/9)

#### 17. AaTh 1558: *Kleider machen Leute* (= Nr. 1243)

Ġarir erzählte:

al-A<sup>c</sup>maš wurde zu einer Hochzeit eingeladen. Er hängte sich seinen Pelz über und kam, aber der Türhüter wies ihn ab. Da zog er ein Hemd und einen Überwurf an und kam wieder; als der Türhüter ihn jetzt sah, ließ er ihn ein, und er trat ein. Als man das Essen auftrug, streckte er seinen Ärmel zum Essen aus und sagte: "Iß, denn du bist eingeladen, nicht ich." Damit erhob er sich und aß nicht.

(1201 Zīrāf 36/-2)

#### 18. AaTh 1562: *"Denk dreimal, bevor du sprichst"* (= Nr. 1233)

In Siġistān lebte einmal ein alter Mann, der sich mit der Grammatik (naḥw) beschäftigte. Er hatte einen Sohn, zu dem er sagte: "Wenn du über etwas sprechen willst, so lege es zunächst deinem Verstand vor; denke darüber nach so gut du kannst, bis du es gut gestaltet hast; dann bringe das Wort ordentlich hervor!"

Als sie nun eines Tages im Winter am brennenden Feuer zusammensaßen, fiel ein Funke auf das seidene Obergewand, das der Vater anhatte. Er selbst

bemerkte es nicht, aber der Sohn sah es. Er schwieg eine Weile und dachte nach, dann sagte er: "Vater, ich möchte dir etwas sagen. Erlaubst du es mir?" Sein Vater antwortete: "Wenn es recht ist, dann sprich!" Der Sohn erwiderte: "Ich halte es für recht." Der Vater sagte: "So sprich." Der Sohn sprach: "Ich sehe etwas Rotes." Der Vater fragte: "Was ist es?" Der Sohn antwortete: "Ein Funke, der auf dein Obergewand gefallen ist." Da besah der Vater sein Obergewand, von dem bereits ein ganzes Stück verbrannt war, und sagte zum Sohn: "Warum hast du mir das nicht schnell mitgeteilt?" Der Sohn erwiderte: "Ich habe darüber nachgedacht, wie du mir empfohlen hast; dann habe ich die Rede gestaltet und (erst dann) darüber gesprochen." Da schwor sein Vater – bei der Scheidung –, nie mehr nach den Regeln der Grammatik zu sprechen.

(1201 Ḥamqā 177/4)

### 19. AaTh 1563\*: *Die schreckliche Drohung* (= Nr. 509)

Die Kleider eines Mannes im Bad verschwanden, da rief er: "Ich weiß, ich weiß!", wobei der Dieb ihn hörte. Da erschrak er und dachte, daß der Mann ihn entdeckt habe; so gab er die Kleider mit den Worten zurück: "Ich habe gehört, wie du fortwährend gesagt hast: 'Ich weiß', Was ist es denn, das du weißt?" Der Mann erwiderte: "Ich weiß, daß – wenn meine Kleider verschwunden bleiben – ich vor Kälte sterben muß."

(1022 Ğam<sup>c</sup> 248/-7)

### 20. AaTh 1567 C: *Den großen Fisch befragen* (= Nr. 401)

Als einige Leute bei einem Manne in Medina beim Fischessen saßen, bat plötzlich der Witzbold Asch<sup>c</sup>ab bei ihnen um Eintritt. Da sagte einer von ihnen: "Asch<sup>c</sup>ab hat die Gewohnheit, immer nach den dicksten Bissen zu langen. Setzt deshalb die großen von diesen Fischen in einer Schüssel beiseite; die kleinen mag er dann essen." Das taten sie. Nachdem sie ihm dann Einlaß gewährt hatten, fragten sie ihn: "Was hältst du von den Fischen?" "Bei Gott", erwiderte er, "Ich habe einen gewaltigen Groll und Zorn wider sie, weil mein Vater im Meer ertrunken ist und die Fische ihn aufgefressen haben." "Dann los! Nimm Blutrache an ihnen für deinen Vater!" rieten sie ihm. Nun ließ er sich nieder und streckte seine Hand nach einem kleinen Fisch aus. Nachdem er die Schüssel mit den Fischen in der Ecke des Zimmers gewahrt hatte, legte er den Fisch an sein Ohr und sprach: "Wißt ihr, was mir dieser Fisch erzählt?" Als sie verneinten, sprach er: "Er sagt, er sei beim Tode meines Vaters nicht

dabegewesen und habe meinen Vater gar nicht mehr erlebt, weil er dazu zu jung sei. Er hat aber weiter zu mir gesagt: 'Halte dich an die Großen in der Zimmerecke. Denn sie haben ihn noch erlebt und haben ihn aufgefressen.'

(940 °Iqd 6/205/21 = Ü Weisweiler, Kalifen 176)

## 21. AaTh 1591: *Die drei Gläubiger* (= Nr. 1170)

Es berichtete uns Sammāk b. Ḥarb nach Ḥanaš b. al-Muʿtamir, daß einmal zwei Männer zu einer Frau von den Qurayš kamen und bei ihr 100 Dīnār in Verwahrung gaben. Dabei sagten sie: "Händige das Geld nicht an einen von uns ohne seinen Gefährten aus, bis wir zusammen erscheinen!" Sie blieben ein Jahr fort, dann kam der eine von ihnen zu der Frau und sagte: "Mein Gefährte ist gestorben, so händige mir also das Geld aus." Sie weigerte sich und sagte: "Ihr habt gesagt, ich solle es nicht an einen von euch beiden ohne seinen Gefährten aushändigen; so werde ich es dir also nicht aushändigen." Der Mann aber bedrängte sie mit Hilfe ihrer Familie und ihrer Nachbarn, und sie ließen erst nach, als sie ihm das Geld schließlich aushändigte. Danach verging wieder ein Jahr, dann kam der andere und sagte: "Händige mir das Geld aus!" Sie erwiderte: "Dein Gefährte kam zu mir und behauptete, du seiest gestorben; so habe ich es ihm ausgehändigt."

Mit ihrem Streitfall gingen sie vor ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb. Als er gegen die Frau entscheiden wollte, sprach sie: "Ich beschwöre dich bei Gott, nicht zwischen uns zu richten. Verweise uns an ʿAlī!" ʿUmar verwies sie an ʿAlī, der (sogleich) erkannte, daß die beiden die Frau hatten betrügen wollen. Er sprach: "Habt ihr nicht gesagt: 'Händige das Geld nicht an einen von uns ohne seinen Gefährten aus?'" Der Mann erwiderte: "Ja." ʿAlī sprach weiter: "Was also dein Geld bei uns angeht, so geh zunächst und hole deinen Gefährten, damit wir es (dann) an euch beide aushändigen!"

(1201 Adkiyāʾ 25/1; 1201 Zirāf 16/-7)

## 22. AaTh 1600: *Der begrabene Schafskopf* (= Nr. 1128)

Zu seiner (d.h. Ğuḥās) Dummheit gehörte auch, daß er eines Tages im Morgengrauen das Haus verließ. Im Vorraum des Hauses stieß er auf einen Leichnam. Er ärgerte sich darüber, zog ihn zum Brunnen seines Hauses und warf ihn hinein. Sein Vater war auf der Hut vor ihm, zog die Leiche aus dem Brunnen und versteckte sie; dann würgte er einen Schafbock zu Tode und warf ihn in den Brunnen. Als darauf die Verwandten des Getöteten auf der

Suche nach ihm die Gassen von Kufa durchstreiften, trafen sie auf Ğuḥā. Der sagte: "In unserem Haus ist ein getöteter Mann; schaut, ob er der von euch Gesuchte ist." Also wandten sie sich zu seinem Haus und ließen ihn in den Brunnen hinab. Als er den Schafbock sah, rief er ihnen zu: "He ihr! Hatte euer Gefährte Hörner?" Da lachten sie und entfernten sich.

(1124 Mağma<sup>c</sup> 1/397/3, in 1191; 1405 Ḥayāt 1/325/-11)

### 23. AaTh 1617: *Kredit erschwindelt* (= Nr. 450)

Ein Mann gab einmal einem der Vertrauten von Iyās Geld zur Aufbewahrung und begab sich auf die Pilgerfahrt. Als er zurückkehrte, verlangte er sein Geld zurück, jener aber verleugnete es. Da ging der Mann zu Iyās und benachrichtigte ihn davon. Iyās fragte: "Weiß er, daß du einen anderen als ihn davon in Kenntnis gesetzt hast?" Der Mann erwiderte: "Nein." Iyās fuhr fort: "Weiß er denn, daß du es mir mitgeteilt hast?" Er erwiderte: "Nein." Iyās fragte weiter: "Hast du mit ihm gestritten, als jemand anderes dabei war?" Er erwiderte: "Nein." Iyās sprach: "So geh und halte deine Angelegenheit verborgen; später komme wieder zu mir." Dann rief Iyās jenen Vertrauten zu sich und sprach: "Mir ist gegenwärtig viel Geld zugekommen. Ich möchte es dir als Depositum anvertrauen und bei dir aufbewahren. Suche einen Platz dafür und bringe mir jemanden, der es mit dir forttragen kann." Darauf ging der Vertraute weg, und der (betrogene) Mann kam zu Iyās zurück. Der sagte: "Begib dich sogleich zu deinem Kontrahenten (ṣāḥib) und verlange deinen Besitz von ihm. Wenn er ihn dir gibt (, so ist es gut), und wenn nicht, so erwähne, daß du mich kennst." Der Mann ging zu dem Vertrauten und sagte zu ihm: "Gib mir mein Geld; wenn (du es) nicht (tust), so gehe ich zum Qāḍi (Iyās) und teile es ihm mit." Da gab er ihm sein Geld zurück. Jener begab sich zu Iyās und teilte ihm mit: "Er hat mir mein Geld zurückgegeben." Dann kam der Vertraute zu Iyās wegen seines Depositums. Der jagte ihn weg mit den Worten: "Geh fort von mir, du Treuloser!"

(10Jh Maḥāsin Bayhaqī 144/11; 1108 Muḥāḍarāt 1/195/2; 1201 Aḍkiyā<sup>3</sup> 68/-5; 15Jh Mustatraf 1/38/-6)

### 24. AaTh 1688: *Der übertreibende Brautwerber* (= Nr. 1102)

Die Beziehungen zwischen al-A<sup>c</sup>maš und seiner Frau waren einmal sehr frostig. Da bat er einen seiner Kameraden, sie zufriedenzustellen und zwi-

schen ihnen beiden Frieden zu stiften. So ging jener zu ihr und sagte: "Abū Muḥammad ist unser Šayḥ und unser Rechtsgelehrter. Laß ihn dir nicht dadurch verleiden, daß seine Augen leidend sind und seine Schenkel dünn, seine Knie schwach und seine Beine hinkend, seine Achselhöhlen übelriechend und seine Mundwinkel stinkend." Da sagte al-A<sup>c</sup>maš: "Verschwinde von uns, Gott tadle dich! Du hast sie erst auf meine Fehler aufmerksam gemacht, die sie weder kannte noch gesehen hatte!"

(1108 Muḥāḍarāt 3/282/-9; 15Jh Mustatraf 2/515/11)

Ismā<sup>c</sup>īl b. Ziyad sagte:

Die Frau von al-A<sup>c</sup>maš war einmal widerspenstig gegen ihn. Zu al-A<sup>c</sup>maš kam damals regelmäßig ein Mann namens Abū l-Bilād, der wohlberedt war und korrektes Hocharabisch sprach; er studierte bei ihm den Ḥadīṭ. Zu ihm sagte al-A<sup>c</sup>maš: "Abū l-Bilād, meine Frau ist widerspenstig gegen mich und bereitet mir Schmerz. Geh zu ihr und unterrichte sie über meine Stellung unter den Leuten und mein Ansehen bei ihnen." Da ging Abū l-Bilād zu ihr und sprach: "Gott hat dir fürwahr ein gutes Schicksal angedeihen lassen. Dieser ist unser Šayḥ und unser Führer; durch ihn erfahren wir die Wurzeln unserer Religion, das Erlaubte und das Verbotene. Laß dich nicht irreführen durch das Leiden seiner Augen und die Dünne seiner Schenkel." Da erzürnte al-A<sup>c</sup>maš über ihn und rief: "Gott lasse dein Herz erblinden! Du hast ihr wirklich alle meine Fehler mitgeteilt! Verschwinde aus meinem Haus!" Und er warf ihn hinaus.

(1201 Ḥamqā 137/-1; 1405 Ḥayāt 2/42/-14; 1658 NawādirQalyūbī 128/-5)

## 25. AaTh 1826: *The Parson has no Need to Preach* (= Nr. 378)

Abū l-<sup>c</sup>Anbas bestieg einmal eine der Kanzeln in aṭ-Ṭā<sup>3</sup>if. Er lobte und pries Gott, dann sagte er: "Des weiteren ...", worauf er innehielt. Dann fragte er: "Wißt ihr, was ich euch sagen will?" (Die Zuhörer) antworteten: "Nein." Da sagte er: "Dann wird euch das, was ich euch sagen will, nichts nutzen." Darauf stieg er (von der Kanzel) hinunter.

Am nächsten Freitag bestieg er die Kanzel, sprach: "Des weiteren ...", hielt inne und fragte: "Wißt ihr, was ich euch sagen will?" Die Leute antworteten: "Ja!" Er erwiderte: "Was ist dann für ein Nutzen darin, daß ich euch das sage, was ihr schon wißt!" Damit stieg er hinunter.

Am dritten Freitag sprach er wieder: "Des weiteren ..."; er stockte und fragte: "Wißt ihr, was ich euch sagen will?" Sie antworteten: "Einige von uns wissen es, einige wissen es nicht." Da erwiderte er: "Dann sollen die von euch,

die es wissen, es denen, die es nicht wissen, mitteilen." Darauf stieg er hinunter.

(940 ʿIqd 4/148/14; 1030 Natr 7/210, 37 [anonym, ohne Ort])

26. AaTh 1861 A: *The Greater Bribe* (= Nr. 121)

Ishāq (b. Rāḥawayh) sagte:

al-Ḥaḡḡāḡ hatte al-Muḡīra b. ʿUbaydallāh at-Taqaḡī als Statthalter von Kufa eingesetzt; so richtete er über die Leute. Einmal schenkte ihm jemand eine Messinglampe. Dies erfuhr sein Prozeßgegner, der daraufhin dem Qāḡī ein weibliches Maultier schenkte. Als sich nun beide bei al-Muḡīra einfanden, argumentierte al-Muḡīra gegen den Schenker der Lampe, während dieser sagte: "Meine Angelegenheit ist klarer (wörtlich: strahlender) als die Lampe." Als er dies öfter wiederholte, sagte al-Muḡīra: "Weh dir! Das Maultier hat die Lampe zertreten, so daß sie zerbrach!"

(889 ʿUyūn 1/52/6; 1108 Muḥāḡarāt 1/197/15)

27. Mot. J 953.10: *Gnats apologize for lighting on bull's horn* (= Nr. 53)

Über Abū Zayd al-Kattāf wird folgendes berichtet – wobei die Erklärung für den Beinamen al-Kattāf die ist, daß er sich (als Masseur) um die Schultern (aktāf) kümmerte; er ist Nordafrikaner, und Harṡama (b. Aʿyan) hatte ihn bei ar-Raḡīd eingeführt, wobei ihn die Größe seiner Statur und die Mächtigkeit seines Körpers in Erstaunen versetzten. Ich sah Leute, die behaupteten, er habe gesagt:

Ich verbrachte mein ganzes Leben, ohne daß ich je eine Frau erlangte, die das ertragen konnte, was ich besitze, bis ich (schließlich) zu einer (bestimmten) Frau geführt wurde. Als ich ihr beiwohnte, führte ich von meinem Penis das halbe Ausmaß ein, wobei ich bei mir sagte: "Selbst wenn sie die Hälfte der Länge erträgt, so erträgt sie doch nicht die (ganze) Dicke." Als ich sah, daß sie keinen Schmerz äußerte, fügte ich nach und nach mehr hinzu, bis ich ihn ganz eingeführt hatte. Dann sagte ich zu ihr: "Er ist ganz eingedrungen; erlaubst du nun, daß ich ihn hin und her bewege?" Sie antwortete: "Ist denn überhaupt etwas eingedrungen?"

Und Abū s-Sarī Bakr b. al-Aḡqar sagte: Mir wurde berichtet, daß sie sagte: "Eine Mücke ließ sich auf einer Dattelpalme nieder; dann sagte sie zu der Dattelpalme: 'Halte dich fest, ich will abfliegen!' Die Dattelpalme antwortete:

'Bei Gott, ich habe dein Niederlassen nicht gespürt, wie soll ich da dein Abfliegen spüren?'"

(868 Biḡāl 93, 147; 868 Ğawārī 70, 45 [Kurzfassung der 1. Hälfte]; 1030 Naṭr 4/255/-6 [kurz]; 1108 Muḥāḍarāt 3/263/2 [kurz, mit Namensnennung])

28. Mot. J 1174: *Clever decisions concerning kissing and rape* (= Nr. 1174)

aş-Şabī erzählte: Mir erzählte jemand, der in Işfahān anwesend war:

Ein Turkmene, der einen anderen Turkmenen fest an der Hand gepackt hielt, kam einmal zu ihm (d.h. dem Erzähler) und sagte: "Ich fand diesen, wie er meiner Tochter beiwohnte (ibtanā). Nachdem du ihn davon unterrichtet hast, will ich ihn töten!" Der Herrscher sagte: "Nein, verheirate ihn vielmehr mit ihr, dann wollen wir die Brautgabe aus unseren Schätzen geben." Der Turkmene erwiderte: "Ich gebe mich nur mit seiner Tötung zufrieden!" Da rief der Herrscher: "Gebt mir ein Schwert!" Man brachte es ihm, und er zog es sacht heraus. Dann sagte er zu dem Vater: "Komm her!" Als er nahe bei ihm stand, gab er ihm das Schwert, behielt aber die Scheide fest in der Hand. Dann befahl er ihm, das Schwert in die Scheide zu stecken. Jedesmal, wenn der Mann dies tun wollte, drehte der Herrscher die Scheide weg, so daß er das Schwert nicht hineinstecken konnte. Da rief er: "O Herrscher! Du läßt mich ja nicht!" Der Herrscher erwiderte: "Genauso tat es deine Tochter. Wenn sie es nicht gewollt hätte, dann hätte er dies nicht bei ihr getan. Wenn du ihn also wegen seiner Tat töten willst, so töte sie beide zusammen!" Dann ließ er jemand herbeischaffen, der den jungen Mann und das Mädchen miteinander verheiratete, und gab ihnen das Brautgeld aus seinen Schätzen.

(1201 Aḍkiyā 57/11)

29. Mot. J 1174.1: *Youth in court for kissing prince's daughter pleads his love for her* (= Nr. 247)

Zu Alexander sagte man: "Der N.N. liebt deine Tochter [lies: yuḥibbu bnataka], also töte ihn!" Er erwiderte: "Wenn wir diejenigen töten, die uns lieben, und die töten, die uns hassen, dann fehlt wenig daran, daß niemand auf dem Antlitz der Erde übrig bleibt."

(934 Aḡwiba 44, 262; 1038 Luṭf 31, in 17 [Bahrāmgūr]; 1038 Ḥāṣṣ 84/-1 [Bahrāmgūr])

30. Mot. J 1285: *Against his will* (= Nr. 625)

Dem Alexander wurde ein Dieb vorgeführt. Er befahl, ihn zu kreuzigen. Da rief er: "O König! Ich habe etwas Schlimmes getan, aber ich verabscheue es jetzt!" Alexander erwiderte nur: "So wirst du gekreuzigt und wirst auch dies verabscheuen!"

(1023 Baṣā'ir 3/617/-5)

31. Mot. J 1337: *Beggar claims to be emperor's brother* (= Nr. 257)

Zum Türhüter des Mu'āwiya kam ein Mann, der sagte, er sei ein Bruder des Beherrschers der Gläubigen von demselben Vater und derselben Mutter. Der Türhüter teilte dies Mu'āwiya mit, worauf er sagte: "Ich kenne von Abū Sufyān keinen Sohn außer mir selbst." Darauf ließ er ihn zu sich bitten und fragte: "Welcher von meinen Brüdern bist du?" Der Mann antwortete: "Der Sohn von Adam und Eva!" Darauf befahl Mu'āwiya: "Diener! Gib meinem Bruder einen Dīnār!" Der Mann warf ein: "O Beherrscher der Gläubigen! Du gibst deinem Bruder vom selben Vater nur einen einzigen Dīnār!" Aber Mu'āwiya erwiderte: "Gäbe ich jedem meiner Brüder (mit denen ich verwandt bin) von Adam auch nur einen einzigen Dīnār, so würdest du nicht einmal diesen erhalten!"

(934 Aḡwiba 89, 522; 1108 Muḥāḍarāt 1/366/-1 [Hišām]; 1201 Aḍkiyā' 30/-7; 15Jh Mustatraf 1/346/4)

Es berichtete uns Abū Ya'qūb, der Kopist des Abū Bakr Durayd. Er sagte: Es berichtete uns 'Ubayd al-Ġawharī. Er sagte: Ich hörte Aḥmad b. 'Abd-al-'azīz sagen: Ich hörte meinen Vater sagen:

Ein Mann begab sich zu Mu'āwiya und sagte zu ihm: "Ich bitte dich, bei der Verwandtschaft, die zwischen mir und dir besteht." Mu'āwiya fragte: "Bist du von den Qurayš?" – "Nein." – Dann von den anderen arabischen Stämmen?" – "Nein." – Welche Verwandtschaft besteht dann zwischen mir und dir?" – "Die Verwandtschaft durch Adam". Mu'āwiya erwiderte: "Das ist eine entfernte (wörtlich: grobe) Verwandtschaft; bei Gott, ich will der erste sein, der an sie anknüpft!" Dann erfüllte er sein Verlangen.

(915 AmālīQālī 1/198/-10)

32. Mot. J 1382.1: *The one to blow the whistle* (= Nr. 1036)

Ein Nestorianer wollte nach Jerusalem reisen. Eine seiner Nachbarinnen bat ihn: "Bei Gott, N.N., wenn Gott dich wohl behält, so schenke meinem Sohn eine Flöte (zammāra)." Er erwiderte: "Ja, herzlich gerne." Eine andere sagte zu ihm, wobei sie ihm eine Münze, kleiner als ein Dirham, überreichte: "Bei Gott, N.N., wenn Gott dich wohl behält, so kaufe meinem Sohn eine Flöte!" Er erwiderte: "Ich schwöre, daß keines der Kinder von diesen (d.h. den vorherigen) Schlechten auf ihr flöten wird (, sondern nur dein Sohn)!"

(11Jh Levi della Vida 191 und 199, 10)

33. Mot. J 1392.1: *Thief followed home* (= Nr. 501)

Zu Abū Saʿīd (al-Ḥarbī) kamen Diebe und nahmen alles, was sich in seinem Haus befand. Als sie fortgingen, folgte Abū Saʿīd ihnen, indem er die Schlafmatte (bārīya) trug. Einer von ihnen sah ihn und fragte: "Was machst du hier bei uns?" Er antwortete: "Wir wünschen ein Haus, in das wir (mit allen Sachen) auf einmal umziehen." Da lachten die Diebe und gaben ihm alles zurück, was sie von ihm genommen hatten."

(1022 Ğam<sup>c</sup> 195/8; 1030 Naṭr 7/225,18 = 1286 Bar Hebräus, 665)

34. Mot. J 1442.11.1: *The cynic's wish* (= Nr. 512)

(Diogenes) sah eine Frau, die man an einem Baum erhängt hatte. Da rief er: "Würden doch am ganzen Baum solche Früchte wachsen!"

(1019 Kalīm 107/-2; 1023 Baṣāʿir 2/24/5 [anon.]; 1030 Naṭr 7/61,1 = 1286 Bar Hebräus, 4)

(Sokrates) und ein anderer Weiser kamen an einer gekreuzigten Frau vorbei. Da sagte er: "Würden für uns doch auch solche Früchte wachsen!"

(1022 Ğam<sup>c</sup> 280/13)

35. Mot. J 1443: *The fools in the city* (= Nr. 716)

Man sagte zu einem Verrückten, der in Baṣra war: "Zähle für uns die Verrückten in Baṣra auf." Er erwiderte: "Da verlangt ihr zuviel von mir. Eher bin ich in der Lage, die Verständigen (unter ihnen) aufzuzählen."

(1023 Baṣāʾir 7/ 267, 632; 1030 Naṭr 3/262/9 = 1286 Bar Hebräus, 630; 1144 Rabr<sup>1</sup> 1/655/2)

Man sagte zu Buhlül: "Zähle uns die Verrückten von Baṣra auf." Er sagte: "Das ist zuviel und ganz unmöglich, aber wenn ihr wollt, zähle ich euch die Verständigen (unter ihnen) auf."

(1030 Naṭr 3/270/6; 1108 Muḥādarāt 1/14/-7)

Eine Frau aus Basra sagte zu einer anderen: "Komm, laß uns diejenigen der Vorbeikommenden aufzählen, die uns schon beschlafen haben." Da erwiderte die andere: "Das dauert zu lange. Laß uns vielmehr die aufzählen, die uns noch nicht beschlafen haben!"

(1023 Baṣāʾir 1/353/-5)

Ähnlich ist auch folgendes, selbst wenn es nicht zum gleichen Kapitel gehört:

Ein Mann schrieb einmal einen Brief und zeigte ihn danach einem anderen. Der sagte: "Es sind viele Fehler darin." Der Schreiber bat: "Zeige mir die Fehler, damit ich sie verbessere." Der andere erwiderte: "Ich werde dir vielmehr die richtigen Stellen zeigen, das ist einfacher."

(1108 Muḥādarāt 1/14/-7)

Jemand sagte zu Abū l-ʿAynā<sup>2</sup>: "Wüßte ich doch, welche Sache al-Ġāḥiḏ gut beherrschte!" – Er erwiderte: "Wüßte ich doch, welche Sache al-Ġāḥiḏ nicht gut beherrschte!"

(1022 Ġam<sup>c</sup> 204/8)

36. Mot. J 1463: *A long beard and sanctity* (= Nr. 50)

Einige Männer wetteiferten einmal miteinander, wer den größten Penis besitze. Dabei saß ein alter Mann, der sich nicht (an der Unterhaltung) beteiligte. Als sie es gar zu bunt trieben, sagte er: "Wenn die Größe des Penis eine Ehre wäre, dann gehörte das Maultier zu den Hāšimiden!"

(868 Biġāl 35, 31; 1030 Naṭr 6/489/-7; 1108 Muḥādarāt 3/260/-8)

37. Mot. J 1551.3: *Singer repaid with promise of reward: words for words*  
(= Nr. 58)

Und ähnlich wie diese Erzählung ist das, was mir Muḥammad b. Yaṣīr erzählte über einen Statthalter, den es in (der Provinz) al-Fārs gab, ob es jetzt Ḥalid Ḥūmahrawayh war oder ein anderer. Er sagte:

Als er eines Tages in seinem Amtssitz war, beschäftigt mit Abrechnung und Anordnung, wobei er ganz in Anstrengung versunken war, da erschien plötzlich ein Dichter vor ihm und rezitierte ein Gedicht, in dem er ihn pries, rühmte und lobte. Als er damit fertig war, sagte der Statthalter: "Das hast du gut gemacht." Dann wandte er sich zu seinem Sekretär und sprach: "Gib ihm 10 000 Dirham. Da freute sich der Dichter so, daß er vor Freude fast den Verstand verlor. Als der Statthalter seinen Zustand sah, sprach er: "Ich sehe, welchen Eindruck dieses Versprechen bei dir gemacht hat." (Und zu seinem Sekretär gewandt fügte er hinzu:) "Mache es 20 000 Dirham." Der Dichter platzte (vor lauter Freude) fast aus seiner Haut. Als der Statthalter sah, wie sich seine Freude verdoppelte, sprach er: "Deine Freude wird also in dem Maß verdoppelt wie meine Zusage verdoppelt wird? Gib ihm, N.N., 40 000 Dirham!" Da tötete (den Dichter) die Freude fast.

Als er wieder zu Sinnen kam, sagte er: "Du bist – möge ich dein Opfer sein – fürwahr ein edelmütiger Mensch! Ich habe begriffen, daß du die Belohnung jedesmal erhöht hast, als du gesehen hast, wie sich meine Freude vergrößerte. Dieses von dir anzunehmen würde bedeuten, äußerst undankbar zu sein." Dann sprach er Segenswünsche für ihn und ging weg.

Da näherte sich der Sekretär dem Statthalter und sagte: "Preis sei Gott! Dieser wäre mit 40 Dirham mit dir zufrieden gewesen, du aber befiehlst, ihm 40 000 Dirham zu geben?" Der Statthalter erwiderte: "Weh dir! Willst du ihm denn etwas geben?" Der Sekretär entgegnete: "Deine Anordnung muß doch ausgeführt werden." Der Statthalter aber beruhigte ihn: "Du Dummkopf! Dies ist ein Mann, der uns durch Worte erfreute, so haben wir ihn (unsererseits) durch Worte erfreut. Hat er denn, als er behauptete, ich sei schöner als der Mond und stärker als ein Löwe, meine Zunge schneide schärfer als ein Schwert und mein Befehl sei durchdringender als Speerspitzen, mir von diesen Dingen etwas in die Hand gegeben, mit dem ich nach Hause zurückkehren könnte? Wissen wir denn nicht, daß er gelogen hat? Aber er erfreute uns, als er uns belog. Also erfreuten wir ihn auch mit dem Versprechen und befahlen ihm Belohnungen an. Selbst wenn dies eine Lüge ist, so steht Lüge gegen Lüge und Versprechen gegen Versprechen. Aber daß eine Lüge

durch Wahrheit und ein Versprechen durch Tat vergolten werde, das wäre der 'offensichtliche Verlust' (Koran 22/11; 39/15), von dem du gehört hast!"

(868 BuḥalāʿĠāḥiḥ 26/3; 1071 BuḥalāʿḤaḥiḥ 135/-1; 1108 Muḥāḍarāt 2/565/1)

38. Mot. J 1552.4: *Better to donate half of what is asked than lend all* (= Nr. 38)

Abū l-Ḥasan (al-Madāʿinī) erzählte:

Ein Nestorianer (ʿibādī) kam einmal zu einem Bankier, um von ihm 200 Dirham zu borgen. Der Bankier fragte ihn: "Was willst du damit machen?" Der Nestorianer erwiderte: "Ich werde damit einen Esel kaufen, vielleicht erziele ich mit ihm (beim Wiederverkauf) 20 Dirham Gewinn!" Der Bankier sagte: "Ich schenke dir die 20, wozu brauchst du noch die 200?" Der Nestorianer entgegnete: "Ich will unbedingt die 200!" Der Bankier aber erwiderte: "Du willst sie mir nur nicht zurückgeben!"

(868 Bayān 4/5/-4; 1108 Muḥāḍarāt 2/479/1 [ohne Festlegungen])

39. Mot. J 1566.1: *Philosopher spits in king's beard* (= Nr. 1038)

Ein Weiser betrat einmal das Haus eines Mannes, der absolut kein Wissen besaß. Er sah eine prächtige Einrichtung und Erscheinung. Der Eintretene wollte spucken, da spuckte er dem Mann ins Gesicht. Als er gefragt wurde: "Was tust du da?", erwiderte er: "Ich schaute mich nur um, fand in diesem Haus aber keinen häßlicheren Platz als diesen, denn er ist bar der vortrefflichen Begriffe; weil man nur an den häßlichsten Ort spucken soll, habe ich in sein Gesicht gespuckt."

(1108 Muḥāḍarāt 1/33/-8; 1108 Muḥāḍarāt 4/376/-8)

40. Mot. J 1602: *Throw at a rich man* (= Nr. 458)

Ein Mann kam zu al-Aḥnaf b. Qays und ohrfeigte ihn. Der fragte ihn: "Im Namen Gottes, mein Bruder. Was hat dich dazu verleitet?" Der andere erwiderte: "Ich habe geschworen, daß ich den Gebieter der Araber unter den Banū Tamīm ohrfeigen wolle." Da entgegnete al-Aḥnaf b. Qays: "So halte deinen Schwur! Ich bin nämlich nicht ihr Gebieter; ihr Gebieter ist Ḥārīṭa b. Qudāma."

Da ging der Mann und ohrfeigte Ḥārīṭa. Der erhob sich gegen ihn mit

dem Schwert und schlug ihm seine rechte Hand ab. Dies wurde al-Aḥnaf übermittlelt, der sprach: "Bei Gott, ich habe sie ihm abgeschlagen!"

(10Jh MaḥāsinBayhaqī 554/11; 1030 Naṭr 4/121/3; 1038 Luṭf 217/3; 1201 Zīrāf 124/9; 1201 Adkiyā<sup>3</sup> 111/10; 15Jh Mustatraf 2/201/-2)

41. Mot. J 1714.2: *The wise man and the rain of fools* (= Nr. 724)

In früherer Zeit war einmal ein König, der ebenso wie (die Einwohner) seines Landes nur Regenwasser trank. Einmal sagten seine Astrologen zu ihm: "Wir finden in unserem Wissen, daß der Verstand desjenigen, der vom Wasser des kommenden Jahres trinken wird, sich wandeln wird, so daß er geistig verwirrt werden wird. Wenn der König es für richtig hält zu befehlen, daß Wasser für ihn und seine Gefolgschaft aufbewahrt werde, so soll er es tun; dann werden sie nicht vom Wasser dieses kommenden Jahres trinken." Also befahl der König, große Zisternen (maṣāni<sup>c</sup>) zu errichten. Dies wurde gemacht, und in ihnen wurde soviel Wasser gespeichert, daß es für ihn und seine Gefolgschaft genügte. Als nun der Regen kam und die Leute von (dem neuen Wasser) tranken, wandelte sich ihr Verstand und sie wurden geistig verwirrt. Der König und seine Gefolgschaft aber tranken von dem früheren Wasser, und sie befahl nicht, was das Volk befiehl.

Als die Leute sahen, daß jene anders als sie waren, sagten sie untereinander: "Unser König ist verrückt geworden, sein Verstand und der Verstand seiner Leute hat sich gewandelt. Wir sollten ihn absetzen und durch einen vernünftigen König ersetzen, dessen Verstand sich nicht gewandelt hat." Diese Nachricht erreichte den König, der darauf zu seinem Wesir, seinen Sekretären und seinen Astrologen sprach: "Ihr habt gesehen, worauf jene sich verständigt haben. Was ratet ihr?" Sie erwiderten: "Wir sollten von ihrem Wasser trinken, um ebenso wie sie zu werden; dann werden sie Euch nicht als fremdartig empfinden und Ihr sie nicht." Dies tat der König, wurde auch geistig verwirrt und wurde wie sie und seine Gefährten. Als die Leute das sahen, sagten sie: "Der König ist genesen, und seine Angelegenheit ist in Ordnung gebracht."

(1030 Luṭf 225/8; 12Jh Asad 150/9)

42. Mot. J 2112.1: *Young wife pulls out his grey hairs; old wife his black*  
(= Nr. 847)

Ein Mann heiratete zwei Frauen, eine alte und eine junge. Die junge Frau riß jedesmal, wenn sie in seinem Bart ein weißes Haar sah, dieses aus; und die

alte Frau riß jedes schwarze Haar, das sie sah, aus. Es dauerte nicht lange, da hatten sie ihn bald zu einem bartlosen Glatzkopf gemacht.

(1030 Naṭr 4/303/-8)

43. Mot. J 2317: *Well man made to believe that he is sick* (= Nr. 165)

Zu den Dummen unter den Qurayṣ gehört al-Aḥwaṣ b. Ğaʿfar b. ʿAmr b. Ḥurayṭ. Zu ihm sagten seine Gefährten eines Tages: "Wie kommt es, daß dein Gesicht so gelb ist? Leidest du an etwas?" Dieses fragten sie ihn häufiger. So ging er zu seiner Familie zurück, und tadelte sie mit den Worten: "Ich bin leidend, und ihr teilt es mir (noch) nicht (einmal) mit! Breitet Gewänder über mich aus und schickt nach dem Arzt!"

(889 ʿUyūn 2/41/17; 855 Firdaws 537/10)

Ein Junge sagte einmal zu den (anderen) (Schul-)kindern: "Wollt ihr, daß der Lehrer (ṣayḥ) uns heute frei gibt?" Sie antworteten: "Ja." Da sagt der Junge: "Kommt, wir wollen bezeugen, daß er krank ist." Da kam einer von ihnen zu ihm und sagte: "Ich sehe, daß du sehr schwach bist; ich glaube, du hast Fieber. Du solltest besser nach Hause gehen und dich ausruhen!" Da sagte der Lehrer zu einem der Jungen: "He du! Dieser hier behauptet, ich sei krank." Der Junge antwortete: "Bei Gott, er hat recht. Ist das denn bisher allen Kindern entgangen? Wenn du sie fragst, werden sie es dir mitteilen." Der Lehrer fragte sie, und sie bestätigten es. Da sagte er zu ihnen: "Geht heute nach Hause und kommt morgen wieder!"

(1201 Ḥamqā 133/4)

44. Mot. K 1225: *Lover given nump to kiss* (= Nr. 548)

Al-Ġammāz kam einmal zu einer seiner Freundinnen und fand die Tür verschlossen. Da rief er: "Öffne die Tür." Sie erwiderte: "Ich kann nicht." Da sagte er zu ihr: "Dann gib mir von hinter der Tür einen Kuß." Sie aber drehte ihm ihren Hintern zu, und als er ihren Arsch (faṭḥa) küßte, ließ sie einen geräuschlosen Wind. Da sagte er: "Meine Herrin! Hast du etwa Kaldaunen zu Abend gegessen?"

(1023 Baṣāʾir 1/321/-7)

45. Mot. K 1667.1.1: *Retrieving the buried treasure* (= Nr. 499)

Buhlül pflegte das, was seiner Herrin von den Kindern geschenkt wurde, zu sammeln; sie war wie eine Mutter für ihn, aber manchmal versteckte er etwas vor ihr und vergrub es. So kam er einmal mit zehn Dirham, die er besaß, zu einem verfallenen Gebäude und vergrub es darin, wobei ihn ein Mann beobachtete. Als Buhlül fortging, ging der Mann hin und nahm das Geld, und als Buhlül zurückkam, fand er es nicht. Nun hatte er aber den Mann an dem Tag, da er das Geld vergraben hatte, gesehen, und wußte, daß er es gewesen sein mußte (annahū ṣāhibuhū). So kam er zu ihm und sagte: "Wisse, mein Bruder, daß ich an vielen verschiedenen Orten vergrabenes Geld besitze. Ich will es an dem Ort vereinen, an dem ich in den vergangenen Tagen zehn Dirham vergraben habe, denn dort ist es sicherer (aḥraz) als an jedem anderen Ort. Bei Gott, rechne du für mich aus, wieviel Geld es zusammen ausmacht." Der andere sagte: "Nenn (einen Betrag)." Buhlül sagte: "Nimm 20 Dirham an dem und dem Ort, 50 Dirham an dem und dem Ort, ...", bis er ihm 300 Dirham vorgerechnet hatte. Dann stand er bei ihm auf und ging fort.

Da sagte der Mann bei sich: "Es ist vernünftig, daß ich die zehn Dirham an ihren Platz zurücklege, bis die ganze Summe mit ihnen vereint sein wird; dann werde ich (alles) nehmen." So legte er das Geld zurück.

Buhlül kam (später wieder), betrat das verfallene Gebäude, holte die zehn Dirham, und schiieß an dieselbe Stelle, bedeckte (die Exkremete) mit Erde und ging fort. Der Mann hatte Buhlül beobachtet, als er hinein- und wieder hinausging. Als er nun hinausgegangen war, kam er eilends und grub die Stelle auf; seine Hand beschmutzte sich mit Scheiße, aber er fand nichts (d.h. kein Geld). Da erkannte er, daß Buhlül ihn überlistet hatte. Nach zwei Tagen kam Buhlül wieder zu ihm und sagte: "Mein Herr! Rechne 20 und 15 und zehn Dirham zusammen und riech an deiner Hand!" Da sprang der Mann auf, um ihn zu verprügeln; aber Buhlül rannte fort.

(1030 Naṭr 3/266/9; 1022 Ġam° 163/4)

46. Mot. U 211: *No great knights because no great kings* (= Nr. 454)

Al-Mahdī traf einmal auf eine alte Frau von den Banū Tuḳal. Er fragte sie: "Zu wem gehört die alte Frau?" Sie antwortete: "Zu den Ṭayy." Al-Mahdī fragte: "Was hindert die Ṭayy daran, daß es unter ihnen einen zweiten wie Ḥātim gibt." Sie erwiderte: "Der gleiche Grund, weshalb es unter den Arabern

nicht einen zweiten wie dich gibt." Da bewunderte al-Mahdī ihre Antwort und beschenkte sie.

(10Jh MaḥāsīnBayhaqī 490/13; 10Jh MaḥāsīnĠāhiz 22/1; 1201 Adkiyā<sup>2</sup> 100/-8; 1201 Zirāf 144/-1)

47. Mot. X 902: *Liar comes to believe his own lie* (= Nr. 462)

Mir berichtete Aḥmad. Er sagte: Mir erzählte Muḥammad b. al-Qāsim. Er sagte: Uns berichtete Abū Muslim. Er sagte: Uns berichtete al-Madā<sup>2</sup>inī. Er sagte:

Ašcab sagte einmal zu den Kindern: "cAmr b. cUṭmān verteilt Geld!" Sie gingen weg. Als sie längere Zeit fort blieben, folgte er ihnen, indem er dachte, daß das, was er gesagt hatte, vielleicht wahr geworden war.

(965 Aḡānī 17/91/3)

Uns berichtete Aḥmad. Er sagte: Uns erzählte Muḥammad b. al-Qāsim. Er sagte: Uns berichtete Abū Muslim. Er sagte: Uns berichtete al-Madā<sup>2</sup>inī. Er sagte: Sālim b. cAbdallāh befragte den Ašcab einmal über seine Gier. Ašcab sagte:

Ich sagte einmal zu meinen Kindern: "Sālim hat das Tor der ṣadaqa des cAmr (b. cUṭmān) geöffnet. Geht also, damit er euch Datteln gibt!" Sie gingen weg. Als sie längere Zeit fort blieben, dachte ich, daß es (tatsächlich) so sei, wie ich es gesagt hatte, und folgte ihnen.

(965 Aḡānī 17/92/-11; 1030 Naṭr 5/316/11)

Einmal hatten mich einige Kinder umringt. Sie riefen: "Ašcab, Ašcab!" und belästigten mich. Da vertrieb ich sie von mir, indem ich zu ihnen sagte: "Im Hause des N.N. gibt es Geschenke!" Da liefen sie eilends fort. Als sie fortliefen, dachte ich, daß ich (womöglich) etwas Wahres gesagt hatte und folgte ihnen.

(1015 Ġam<sup>c</sup> 205/5; vgl. 10Jh MaḥāsīnBayhaqī 641/5)

48. *Was hältst du da versteckt?* (= Nr. 98)

Zu Muzabbid sagte man: "Was ist es, das du da unter deiner Brust trägst?" Er antwortete: "Du Dummkopf! Warum habe ich es wohl verdeckt?"

(868 Ḥayawān 5/184/1; 889 cUyūn 1/39/16; 1015 Ġam<sup>c</sup> 16/-3; 1071 Bahḡa 1/104/5)

<sup>c</sup>Amr b. al-<sup>c</sup>Āš fragte eine Sklavin, die eine bedeckte Schüssel bei sich hatte: "Was ist denn in der Schüssel?" Sie erwiderte: "Warum haben wir es wohl bedeckt?"

(934 Aġwiba 168, 997; 1023 Imtā<sup>c</sup> 3/182/-4)

#### 49. *Der wortkarge Esser* (= Nr. 305)

Muzabbid aß einmal zusammen mit einem Beduinen. Muzabbid fragte ihn: "Wie starb dein Vater?" Da begann der Beduine, es ihm zu erzählen, während Muzabbid weiteraß. Als der Beduine (die List) erkannte, brach er die Erzählung ab und fragte: "Und du – wie starb dein Vater?" Muzabbid antwortete: "Plötzlich!"

(934 Aġwiba 189, 1108; 1030 Natr 2/229/6; 1201 Zīraf 86/6)

Ein Nestorianer und ein Beduine ließen sich gemeinsam zum Essen nieder. Der Nestorianer sagte zum Beduinen: "Wie starb dein Vater?", um ihn durch das Erzählen vom Essen abzuhalten. Da erwiderte er: "Ihn befiel dasunddas, worauf er erkrankte; dann passierte dasunddas ..."; und er begann eine lange Erzählung. Darauf sagte der Beduine zum Nestorianer: "Wie starb dein Vater?" Der Nestorianer antwortete: "Er litt an einer Verdauungsstörung, dann starb er."

(11Jh Levi della Vida 198, 1; 1015 Ġam<sup>c</sup> 351/9)

#### 50. *Der Wahrsager hat die 'Erhöhung' vorhergesehen* (= Nr. 532)

al-Māhānī erzählte:

Ich kam an einem Wahrsager vorbei, den man gekreuzigt hatte. Ich sagte zu ihm: "Hast du dies in deinen Sternen und deiner Vorhersage gesehen?" Er erwiderte: "Ich hatte für mich eine Erhöhung gesehen, aber ich wußte nicht, daß sie am Kreuz sein würde."

(1023 Baṣā<sup>3</sup>ir 1/54/-3)

#### 51. *Himmel ganz ohne Säulen erbaut* (= Nr. 587)

Muzabbid beklagte sich eines Tages darüber, wie schlecht es ihm ging. Da sagte sein Gesprächspartner zu ihm: "Lobpreise Gott, 'der den Himmel ohne (irgendwelche) Stützen emporgehoben hat' (vgl. Koran 13/2; 31/10)!" Er ent-

gegnete: "Würde er doch (vielmehr) mein Befinden in Ordnung bringen und jede Elle (dirā<sup>c</sup>) mit einigen Stützen versehen!"

(1023 Baṣāʾir 2/391/3)

Man sagte zu einem anderen (Medinenser), der sich über seine Lebensumstände beklagt hatte: "Lobpreise Gott, 'der den Himmel ohne (irgendwelche) Stützen emporgehoben hat'; denn er besitzt die Macht, deinen Lebensunterhalt geräumiger zu gestalten!" Er entgegnete: "Ich wünschte, er würde sie für mich geräumiger gestalten, und er sollte alle zwei Ellen eine Säule errichten!"

(1030 Naṭr 2/220/3; 1108 Muḥāḍarāt 2/506/4)

## 52. *Der Wahrsager will nicht als unglaubwürdig gelten* (= Nr. 664)

Ġirāb ad-dawla sagte:

Bei uns in Siġistān war ein Wahrsager, der als Abū ʿAlqama al-Buṣṭī bekannt war. Dieser sagte eines Tages: "Morgen wird es regnen. Und wenn es nicht regnet, so stirbt meine Mutter." Als es am nächsten Tag nicht regnete, betrat er das Haus und erwürgte seine Mutter. Dazu befragt, antwortete er: "Ich wollte nicht, daß meine Vorhersage falsch sei und ich als Lügner gelte!"

(1023 Baṣāʾir 4/98/-4)

## 53. *Der Zähler der Toten ist 'selbst im Krug'* (= Nr. 1186)

(ʿĪsā b. Muḥammad aṭ-Ṭūmārī) sagte: Es erzählte uns al-Aṣmaʿī:

Ich sah einen Mann, der während der Pest am Schloß der Aws (in Baṣra) saß und die Toten in einen Krug abzählte. Am ersten Tag zählte er 120 000 Personen, am zweiten Tag zählte er 150 000. Während er zählte, kam eine Gruppe von Leuten mit einer Leiche vorbei. Als sie jedoch (von der Bestattung) zurückkamen, war jemand anders bei dem Krug. Sie fragten nach dem ersten, und man antwortete ihnen: "(Jetzt) ist er selbst im Krug."

(1201 Adkiyā<sup>3</sup> 150/5; 1201 Zīrāf 79/1)

## REGISTER

Die Register des ersten Teils erschließen nur den Text der Untersuchung, nicht die im Anhang übersetzten Texte. Deren Angaben sind weitestgehend in den entsprechenden Registern des Materialsteils aufgearbeitet. Als Konkordanz zwischen beiden Teilen dient das hier angeführte Register 2.

### 1. Erzähltypen und -motive

#### A. Erzähltypen nach AaTh

51 = 84; 57 = 70; 62 = 66; \*62 (Marzolph, Typologie) = 66 (58); 233 A = 99 f.; 237 = 99; \*237 (Marzolph, Typologie) = 99 (39); 750 A = 197-203; 830 C = 84; 891 B\* = 165 f.; 910 K = 158 (90); 921 A\* ((Ranke) = 85; 921 \*K (Jason, Iraq) = 85 (169); 921 \*N (Jason, Iraq) = 158 (88); 925 = 144 (37); 960 A = 134; 983 = 166; 1009 = Anhang, 1; 1213 = Anhang, 2; 1215 = 5 (15); 1233 = 84; 1240 = 169 (139); 1242 B = Anhang, 3; 1255 = Anhang, 4; 1262 = Anhang, 5; 1288 A = 84, 221-223; 1294 = 87; Anhang, 6; 1313 = 109 f.; 1334 = Anhang, 7; 1339 F\* (van der Kooi) = 132 (216); 1341 C = Anhang, 8; 1353 = 208-211; 1364 = Anhang, 9; 1373 = 75-77, 88; 1380 = 70; 1416 = Anhang, 10; 1420 A = Anhang, 11; 1479\* = 231 f.; 1501 = 5 (15), 84; 1525 D = Anhang, 12; 1529 = 84; Anhang, 13; 1533 A = Anhang, 14; 1534 D\* = Anhang, 15; 1553 = 79-82; 1555 B = Anhang, 16; 1558 = Anhang, 17; 1585 = 138 f.; 1562 = Anhang, 18; 1563\* = 241; Anhang, 19; 1567 C = Anhang, 20; 1572 \*K (Jason, Jewish Oriental) = 64 (37); 1578 A\* = 229 f.; 1585 = 5 (15); 1591 = Anhang, 21; 1592 = 78; 1592 B = 77-79; 1600 = Anhang, 22; 1610 = 5 (15); 1617 = Anhang, 23; \*1624\* (Marzolph, Typologie) = 102 (55); 1626 = 5 (15), 70; 1631 \*B (Jason, Iraq) = 169 (138); 1641 B\* = 231 (236); 1645 = 5 (15); 1645 B = 220 f.; 1661 = 70; 1675 = 85; 1688 = Anhang, 24; 1697 = 87; 1698 I = 84; 1804 B = 156 (80); 1826 = Anhang, 25; 1832 N\* = 239 f.; 1834 = 70, 87, 112 f., 149; 1849\* = 59, 59 (24); 1861 A = Anhang, 26; 1862 = 84; 1862 A = 85; 1862 C = 215 f.; 2040 = 186-188

#### B. Erzählmotive nach Mot.

A 2473.1 = 242 (16); F 591 = 29 (7); H 1149.9 = 124 (180); J 11 = 214 (177); J 953.10 = Anhang, 27; J 1174 = Anhang, 28; J 1174.1 = Anhang, 29; J 1192.2 = 112 (122); J 1263.1.6 (Rotunda) = 85 (170), 213 (169); J 1269.17\* (Rotunda) = 156 (81); J 1274 = 89-94, 91 (11), 327; J 1285 = Anhang, 30; J 1289.10 = 147 f., 148 (49); J 1289.12 (Rotunda) = 64 (40); J 1289.16 (Rotunda) = 112 (123); J 1289.53 (Keller) = 148 (49); J 1309.1 = 225-229; J 1312.4\* (Childers, Timonedra) = 186 (54); J 1321.1 = 214 (177); J 1337 = Anhang, 31; J 1382.1 = Anhang, 32; J 1392.1 = Anhang, 33; J 1394.2 = 71 (83); J 1424 = 242; J 1442.11.1 = Anhang, 34; J 1443 = Anhang, 35; J 1463 = Anhang, 36; J 1468 = 64 f.; J 1483.2 = 56-59, 84; J 1511.6 = 156 (80); J 1551.3 = Anhang, 37; J 1551.9 = 186 (55); J 1552.1.1 = 169 (138); J 1552.4 = Anhang, 38; J 1566.1 = Anhang, 39; J 1602 = Anhang, 40; J 1603 = 134-138, 134 (4); J 1714.2 = Anhang, 41; J 2022 (Baughman) = 222 (206); J 2112.1 = Anhang, 42; J 2311.4 = 213 (169); J 2317 = Anhang, 43; J 2412.2 = 111 (110); J 2563 = 213 (169); J 2571 = 213 (169); J 2672 = 69 (75); K 551.11 (Rotunda) = 156 (81); K 1225 = Anhang, 44; K 1667.1.1 = Anhang, 45; K 1673 = 140 f.; K 1955.1 = 156 (80), 191-193, 214 (177); N 621 = 188-190, 188 (65); N 641 = 215; T 255.2 = 213 (169); U 211 = Anhang, 46; U 241 = 165; W 153.5 (Rotunda) = 151 (61); W 153.5.1\* (MacDonald) = 150 (57); X 21 = 212 (167), 215-217; X 372.3 = 135; X 902 = Anhang, 47

## 2. Behandelte Erzählungen des Materialteils

Materialteil, 10 = 147 f.; 38 = Anhang, 38; 50 = Anhang, 36; 53 = Anhang, 27; 58 = Anhang, 37; 65 = 75-77, 217; 69 = 217 f., 241; 87 = 138 f.; 97 = Anhang, 5; 98 = Anhang, 48; 121 = Anhang, 26; 141 = 184-186; 150 = 140-142; 163 = Anhang, 3; 165 = Anhang, 43; 166 = 84; Anhang, 2; 171 = 220 f.; 174 = 194-196; 188 = 167; 221 = 197-203; 247 = Anhang, 29; 257 = Anhang, 31; 305 = Anhang, 49; 308 = Anhang, 9; 315 = 89-94, 237; 341 = 242; 348 = 242 f.; 353 = 87 f.; 368 = Anhang, 12; 378 = Anhang, 25; 401 = Anhang, 20; 403 = 87; 414 = 145 f., 237; 422 = 211; 427 = 168 f.; 429 = Anhang, 16; 450 = Anhang, 23; 454 = Anhang, 46; 458 = Anhang, 40; 459 = 208-211; 462 = Anhang, 47; 468 = 164; 469 = 84; 471 = 166; 475 = 158 (89); 481 = 84; 499 = Anhang, 45; 501 = Anhang, 33; 502 = 77-79, 167 f.; 509 = 114, 241; Anhang, 19; 512 = Anhang, 34; 532 = Anhang, 50; 548 = Anhang, 44; 587 = Anhang, 51; 625 = Anhang, 30; 664 = Anhang, 52; 716 = Anhang, 35; 724 = Anhang, 41; 794 = 231; 811 = 186-188; 814 = Anhang, 15; 828 = 161 (99); 847 = Anhang, 42; 869 = 56-59, 84; 877 = Anhang, 1; 895 = 109; 899 = 159 f.; 932 = 84; 956 = Anhang, 8; 970 = Anhang, 7; 973 = 84; 977 = 84, 221-223, 237; 1009 = 134-138; 1025 = 231 f.; 1031 = 229 f.; 1035 = Anhang, 14; 1036 = Anhang, 32; 1038 = Anhang, 39; 1065 = 79-82, 239; 1102 = Anhang, 24; 1117 = 225-229; 1123 = 114, 204-207; 1128 = Anhang, 22; 1133 = 159-162; 1166 = Anhang, 11; 1170 = Anhang, 21; 1174 = Anhang, 28; 1182 = Anhang, 10; 1184 = 191-193; 1186 = Anhang, 53; 1193 = 165; 1206 = Anhang, 4; 1221 = Anhang, 6; 1232 = 84; 1233 = Anhang, 18; 1237 = 239 f.; 1238 = 215 f.; 1240 = 84; Anhang, 13; 1243 = Anhang, 17

## 3. Arabische und persische Quellenwerke (chronologisch)

868 Bayān 2/165/6 = 147 (48), 4/9/5 = 210 (155)

868 Bigāl 34/5 = 29 (11)

868 Buḥalā'Gāhiz 7/15 = 237 (7), 145/3 = 75 (111), 178/14 = 218 (189)

868 Ḥayawān 2/112/2 = 179 (29), 3/349/5 = 179 (29), 3/502/2 = 178 (28), 4/65/2 = 156 (83)

889 'Uyūn 1/71/2 = 29 (15), 1/74/9 = 210 (153), 1/171/15 = 29 (14), 1/178/8 = 189 (68), 1/253/8 = 185 (52), 1/253/17 = 210 (155), 1/291/1 = 205 (133), 1/320/3 = 29 (14), 1/330/17 = 141 (30), 2/50/15 = 29 (9), 2/51/16 = 220 (199), 2/53/7 = 194 (84), 2/57/5 = 211 (162), 2/160/10 = 29 (9), 2/200/9 = 121 (159), 2/200/-4 = 167 (128), 3/204/14 = 29 (11), 4/117/7 = 200 (107)

934 Aḡwiba 33, 184 = 190 (73); 163, 965 = 210 (155); 195, 1152 = 92 (15); 216, 1293 = 242 (14); 220, 1313 = 218 (189); 227, 1356 = 242 818)

940 'Iqd 3/431/5 = 29 (12), 3/479/12 = 210 (155), 3/497/19 = 29 (11), 4/40/5 = 29 (11), 6/214/1 = 218 (190), 6/432/10 = 211 (162), 6/445/1 = 205 (134)

956 Murūḡ 2/372, 1355 = 185 (51)

965 Aḡānī 2/46/8 = 64 (42), 9/131/11 = 168 (135), 13/26/13 = 195 (85), 17/91/-15 = 233 (244)

994 Nišwār 1/201, 109 = 185 (51)

10Jh Maḥāsin Bayhaqī 494/1 = 29 (14), 505/5 = 29 (11), 614/14 = 209 (149), 645/13 = 168 (136)

1000 Ğālīs 1/202/9 = 201 (112), 3/15/6 = 29 (13)

1015 °Uqalā° 146, 252 = 218 (192)

1015 Ğam° 85/1 = 29 (9), 114/-6 = 162 (101), 122/-6 = 29 (11), 193/9 = 211 (159), 241/1 = 210 (155), 298/-3 = 211 (157), 361/4 = 211 (162), 199/6 = 78 (137)

1023 Baṣā'ir 2/241/10 = 78 (136), 2/720/3 = 243 (19), 4/226/-3 = 141 (31), 4/241/-5 = 211 (158), 7/182, 320 = 209 (148), 7/193, 357 = 209 (148)

1023 Imtā° 2/204/8 = 29 (11)

1030 Luṭf 227/-6 = 156 (84)

1030 Naṭr 1/25/7 = 44 (56), 2/10/1 = 43 (54), 2/131/1 = 102 (59), 2/131/3 = 102 (59), 2/132/4 = 102 (59), 2/132/-3 = 102 (59), 2/133/-7 = 102 (59), 2/133/-1 = 102 (59), 2/135/-1 = 102 (59), 2/136/11 = 102 (59), 2/141/-4 = 102 (59), 2/143/1 = 102 (59), 2/164/2 = 102 (59), 2/165/4 = 102 (59), 2/165/-3 = 102 (59), 2/166/5 = 102 (59), 2/166/-7 = 102 (59), 2/186/7 = 205 (133), 2/212/-7 = 209 (148), 2/232/10 = 211 (157), 2/237/9 = 218 (191), 2/249/7 = 65 (46), 2/249/10 = 65 (46), 3/206/4 = 162 (102), 3/237/9 = 218 (192), 3/265/-1 = 218 (192), 3/267/5 = 231 (236), 3/279/6 = 103 (63), 3/291/6 = 187 (58), 3/291/-5 = 150 (56), 4/119/4 = 210 (151), 4/119/-8 = 210 (152), 4/251/4 = 29 (13), 4/256/-8 = 161 (99), 4/300/6 = 195 (86), 5/290/7 = 151 (66), 5/308/7 = 57 (13), 5/316/4 = 78 (136), 6/489/1 = 205 (134), 6/483/2 = 210 (156), 6/547/7 = 243 (19), 7/231, 46 = 221 (201), 7/242/5 = 29 (9), 7/248, 22 = 136 (11), 137 (14)

1038 Taḥsīn 118/1 = 121 (164)

1038 Ṭimār 33/4 = 120 (155), 179/-3, 256 = 190 (70), 313/-4 = 232 (239)

1071 Bahġa 1/134/-2 = 211 (160)

1071 Buḡalā° Haṭīb 183/-4 = 150 (56), 76/7 = 218 (191), 145/-1 = 187 (58), 146/12 = 187 (59), 188/7 = 230 (228)

1092 Siyāsat-Nāme Kap. 43 = 202 (119)

1108 Muḥādarāt 1/136/2 = 243 (20), 1/151/-6 = 233 (244), 1/213/3 = 210 (155), 1/350/-3 = 205 (135), 2/470/6 = 81 (148), 2/546/5 = 169 (137), 2/616/-7 = 205 (135), 2/627/-9 = 217 (186), 2/627/13 = 230 (230), 2/627/16 = 217 (187), 3/207/4 = 232 (240), 3/240/5 = 92 (14), 3/266/-5 = 196 (87), 3/267/14 = 210 (154), 4/424/-7 = 29 (14), 4/552/6 = 226 (220), 4/634/-9 = 205 (135), 4/651/2 = 211 (157), 4/717/6 = 205 (131), 4/722/-6 = 222 (202)

1124 Maġma° 2/57, 1635 = 141 (32), 3/251, 3790 = 81 (148), 3/293, 3949 = 183 (41)

1144 Rabʿ 1/157/3 = 226 (221), 1/219/-1 = 120 (158), 1/764/4 = 141 (31), 1/853/5 = 159 (95), 2/674/-3 = 29 (8), 2/682/-5 = 65 (46), 4/125/-5 = 210 (155), 4/171/3 = 188 (60), 4/173/12 = 120 (157), 4/282/1 = 205 (132), 4/338/-6 = 233 (244), 4/424/-5 = 243 (19)

12Jh Asad 158/-7 = Ü Rotter 172/5 = 81 (148)

1201 Adkiyāʾ 109/13 = 81 (149), 110/-4 = 156 (84), 111/-11 = 193 (80), 148/-3 = 218 (191), 187/-3 = 137 (13), 243/-9 = 185 (51)

1201 Ḥamqā 31/9 = 102 (61), 135/2 = 29 (15), 139/3 = 211 (161), 140/2 = 29 (11), 142/-7 = 209 (148), 144/6 = 29 (11), 146/-5 = 222 (203), 157/11 = 111 (111), 183/-7 = 215 (179), 182/-4 = 239 (10)

1201 Zirāf 69/5 = 211 (161), 74/1 = 162 (103), 74/7 = 209 (148), 84/-2 = 29 (14), 101/10 = 210 (155), 136/11 = 218 (191), 150/6 = 81 (149)

1221 Mošibat-Nāme Kap. 26/3 = 202 (121)

1232 Ğavāmeʿ, 1780 = 202 (120), 2075 = 102 (59), 2076 = 102 (59), 2077 = 102 (59), 2078 = 102 (59), 2079 = 102 (59), 2080 = 102 (59), 2081 = 102 (59), 2082 = 102 (59), 2083 = 102 (59), 2084 = 102 (59), 2098 = 137 (15), 2108 = 102 (59), 2109 = 102 (59), 2110 = 102 (59), 2111 = 102 (59), 2112 = 102 (59)

1273 Maṣnavi 1, 247 = 99; 1, 1547 = 99 f.; 1, 2835 = 84 (165); 2, 323 = 73 (93); 2, 1932 = 100; 3, 2609 = 100; 4, 2628 = 73 (93); 6, 2376 = 70 (80); 6, 2816 = 100; 6, 4877 = 101

1283 °Aġāʾib 381/4 = 216 (180)

1286 Bar Hebräus, 360 = 137 (12), 644 = 231 (236)

13Jh Marzbān-Nāme = 71 (84)

1332 Nihāya 3/32/12 = 141 (32), 3/300/16 = 187 (58), 4/27/1 = 78 (136)

1371 LatāʾefZākāni 311/-4, pers. 5 = 122 (167); 313/5, 13 = 109 (96); 314/7, 20 = 110 (102); 315/-3, 29 = 110 (108); 318/4, 41 = 111 (114); 318/12, 43 = 111 (110); 318/-10, 45 = 71 (81); 320/15, 56 = 112 (119), 122 (167); 322/3, 65 = 122 (167); 322/9, 67 = 112 (120); 323/1, 70 = 122 (167); 323/15, 74 = 122 (167); 326/-5, 90 = 122 (167); 329/3, 105 = 122 (167); 330/-6, 115 = 122 (167); 331/6, 118 = 122 (167); 336/7, 146 = 112 (122); 336/-7, 149 = 122 (167); 336/-6, 150 = 122 (167); 337/-10, 157 = 122 (167); 338/-10, 165 = 71 (81), 113 (130); 340/12, 180 = 122 (167); 340/-1, 183 = 112 (124); 343/8, 200 = 152 (68); 343/-10, 202 = 122 (167); 344/-8, 208 = 122 (167); 347/1, 221 = 122 (167); 347/-9, 223 = 70 (79), 87 (183), 113 (125); 347/-4, 224 = 71 (81), 113 (130); 349/3, 232 = 84 (166); 349/15, 235 = 114 (133), 204 (128); 350/13, 240 = 122 (167); 355/4, 265 = 114 (132)

1405 Ḥayāt 1/160/-14 = 205 (135), 1/196/2 = 178 (28), 1/294/-8 = 17 (74), 2/309/-6 = 202 (118), 2/359/12 = 183 (41)

1426 Ḥadāʾiq 133/3 = 66 (55), 227/-6 = 65 (45)

1434 Tamarät 137/4 = 222 (203)

1492 Bahārestān 75/7 = 115 (139), 75/9 = 115 (139), 76/1 = 122 (168), 77/7 = 115 (139), 79/-1 = 115 (139), 80/6 = 115 (139), 80/6 = 115 (139), 81/-8 = 115 (139), 83/4 = 122 (168), 83/8 = 122 (168), 85/2 = 122 (168), 87/8 = 122 (168)

15Jh Mustatraf 1/339/-7 = 195 (86), 1/373/-11 = Ü Rat 1/533/-7 = 63 (34), 1/382/4 = 187 (58), 1/382/12 = 187 (59), 1/389/-10 = 115 (139), 1/389/-4 = 115 (139), 1/390/6 = Ü Rat 1/557/8 = 29 (8), 1/391/5 = Ü Rat 1/558/17 = 65 (46), 1/393/5 = Ü Rat 1/560/-1 = 65 (46), 1/393/11 = Ü Rat 1/561/9 = 65 (46), 1/399/9 = Ü Rat 1/569/-7 = 65 (52), 2/57/2 = 115 (139), 2/57/-11 = 115 (139), 2/57/-6 = 115 (139), 2/238/7 = Ü Rat 2/258/5 = 17 (74), 2/266/12 = 243 (19), 2/504/-2 = 115 (139), 2/505/2 = 115 (139), 2/514/16 = 29 (11), 2/516/-6 = 29 (14)

1505 Tuḥfa 348/-3 = 57 (16)

1532 Laṭā'efŠafi 9/2 (1,2,1) = 63 (35), 29/5 = 120 (156 f.), 37/-6 = 120 (156, 158), 84/8 = 120 (156), 89/3 (3,8,1) = 121 (162), 113/-4 = 120 (155), 143/10 (6,1,13) = 122 (168), 153/3 (6,3,13) = 122 (170), 179/-8 (7,3,3) = 122 (167), 180/11 (7,3,5) = 122 (167), 190/4 = 118 (152), 193/3 (8,1,1) = 121 (162), 193/-5 (8,1,4) = 130 (209), 195/3 (8,2,1) = 121 (162), 198/9 (8,3,9) = 121 (162), 205/3 (8,5,1) = 137 (18), 205/8 (8,5,2) = 65 (49), 206/-7 (8,5,5) = 122 (167), 206/-3 (8,5,6) = 122 (168), 207/6 (8,5,7) = 71 (82), 207/-6 (8,5,10) = 122 (168), 130 (209), 295/8 (10,1,8) = 130 (209), 296/-11 (10,1,12) = 122 (167), 297/9 = 118 (151), 299/11 (10,2,3) = 130 (209), 301/4 = 118 (151), 308/-3 (10,4,9) = 122 (167), 311/3 (10,5,1) = 121 (162), 312/-7 (10,8,3) = 122 (167), 313/3 (10,5,10) = 121 (162), 314/12 = 120 (156), 322/13 (10,7,6) = 123 (179), 324/3 (10,8,9) = 122 (171), 325/6 (10,9,2) = 122 (167), 325/-3 (10,9,6) = 122 (167), 327/-4 (10,9,16) = 130 (209), 327/-2 (10,9,17) = 122 (170), 328/4 (10,9,17) = 122 (172), 328/8 (10,9,18) = 122 (172), 328/-7 (10,9,20) = 122 (167), 329/3 (10,10,1) = 122 (167), 332/-4 (10,10,7) = 122 (167), 333/4 (10,10,9) = 112 (119), 122 (167), 337/8 (10,11,10) = 122 (170), 337/16 (10,11,12) = 122 (170), 365/6 (12,3,2) = 101 (53), 365/-7 (12,3,4) = 71 (82), 389/12 (13,3,3) = 130 (209), 390/10 (13,3,6) = 122 (172), 390/13 (13,3,7) = 122 (170), 390/-9 (13,3,8) = 122 (170), 390/-5 (13,3,9) = 122 (170), 395/-9 (13,5,3) = 130 (209), 407/-5 (14,2,2) = 122 (168), 408/1 (14,2,4) = 122 (168), 408/6 (14,2,6) = 122 (167), 409/-1 (14,2,15) = 122 (167), 411/7 = 221 (201), 411/-9 (14,2,21) = 122 (167), 415/-9 (14,4,3) = 122 (167), 418/4 (14,5,5) = 122 (167)

1599 Tazyīn 526/-9 = 195 (86)

17Jh Nuzha 20 b/11 = 70 (79), 87 (183), 113 (129), 23 b/-2 = 71 (82), 36 b/5 = 71 (82), 45 b/-2 = 69 (75), 56 b/1 = 69 (75), 65 a/1 = 69 (75), 74 b/9 = 70 (78), 88 b/-2 = 71 (81), 113 (130), 92 a/-5 = 70 (77), 99 b/5 = 71 (81), 102 b/3 = 71 (81), 113 (130), 109 b/8 = 66 (56), 111 a/1 = 70 (76), 123 b/5 = 70 (80)

1801 Ḥekāyāt-e laṭif = Ü Hertel 36, 19 = 137 (19)

1840 Naḥḥa 6/10 = Ü Rescher 206, 6 = 65 (52), 30/-10 = 235, 59 = 65 (46), 51/-4 = 260, 99 = 85 (169), 62/14 = 273, 124 = 73 (93), 202/5 = 73 (91)

1846 Laṭāʿef-e ʿağibe 4, 12 = 130 (209); 5, 16 = 130 (209); 9, 39 = 130 (209); 11, 53 = 112 (119); 11, 54 = 85 (169); 12, 58 = 130 (209); 12, 59 = 137 (19); 14, 64 = 130 (209); 14, 71 = 130 (209); 21, 100 = 130 (209)

1864 Nawādīr Ğuḥā 3/7 = 58 (18), 13/6 = 65 (48), 27/13 = 169 (138), 30/-1 = 69 (75)

1900 ca. as-Samar 22/7 = 84 (164)

1900 ca. Samīr an-nadīm 16/-5 = 85 (175), 18/1 = 84 (164)

1902 Ḥekāyāt-e laṭif = Ü Heyne 38, 39 = 137 (19)

1903 Tamaddun al-fallāḥ 16/-7 = 85 (174)

1910 as-Samīr 24/11 = 85 (173), 36/6 = 85 (169)

1910 ca. Laṭāʿif al-aqwāl 10/7 = 84 (164)

1910 ca. Muṭrib az-ẓurafāʾ 7, 19 = 66 (53); 10, 30 = 66 (57)

1910 ca. Nuzhat al-ğullās 13/8 = 162 (104)

1910 ca. Samīr al-layl 14/11 = 84 (164)

1910 ca. Ẓarīf al-maʿānī 26, 52 = 66 (57)

1927 Nawādīr Ğuḥā 22, 32 = 85 (172)

1954 Reyāz al-ḥekāyāt 3/-5 = 126 (187)

### 3. Namen, Autoren, Werke, Sachen

Aarne, A. = 12 (56)

ʿAbbās, I. = 60

ʿAbdallāḥ b. ʿAbbās b. ʿAbdalmuṭṭalib = 200

ʿAbdel-Meguid, ʿA. = 25 f., 26 (3)

ʿAbdalmagḍīd, A. = 85 (176)

ʿAbdalmalik b. Marwān = 29 (14), 146

ʿAbdarraḥmān, ʿA. = 20 (86)

al-Ābī = 14, 35, 37-45, 48, 57, 73, 78, 95, 102 f., 105, 116, 119-121, 136 f., 145, 162, 195, 236

Abraham a Sancta Clara = 64, 190 f.

Abstemius = 110

Abū l-ʿAbbās = 29 (11)

Abū l-ʿAnbas = 42

Abū l-ʿAswad ad-Duʿalī = 64 (42)

Abū l-ʿAynāʾ = 40, 68, 120, 157, 162

Abu Bakr-e Rabbāni = 108 f.

Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq = 40, 237

Abū l-Baydāʾ = 29 (15)

Abū Ḍamḍam = 211 (157)

Abū Dulāma = 30, 168 f.

Abū l-Faḍl b. Muḃarak = 136

Abū l-Futūḥ = 100

Abū l-Ḥārīt Ğummayn = 40, 237 f.

Abū Hilāl al-ʿAskarī = 162

Abū l-ʿIbar = 42

Abū ʿĪsā, F.M.M. = 20 (85)

Abū l-Maʿālī Naṣrallāḥ Monṣī = 136

Abū Muḃammad al-Ḥaššāb an-Naḥwī = 192 f.

Abū Muslim = 41

Abū Nuwās = 85, 160 f., 166 f., 170

Abū Raḥma, Ḥ. = 37 (38)

- Abū ʿUyayna = 75  
 Adab al-kātib siehe Ibn Qutayba  
 Adaptation siehe Akkulturation, narrative  
 Afanti siehe Nasreddin Hoca  
 Afghanistan = 100, 113, 123, 153  
 Afrika siehe Berber, Marokko, Ostafrika  
 Afšahzād, A. = 115 (137)  
 al-ʿAğamī, A. = 36 (34)  
 al-Ağānī siehe al-Išfahānī, Abū l-Farağ  
 Agnostizismus = 11, 176  
 Agricola, Johannes = 91  
 al-Ağwiba al-muskita siehe Ibn abī ʿAwn  
 Ägypten = 16, 82 f., 87 f., 179  
 Aḥbār al-Aḍkiyā<sup>2</sup> siehe Ibn al-Ġawzī  
 Aḥbār al-Ḥamqā siehe Ibn al-Ġawzī  
 Aḥbār az-Zirāf siehe Ibn al-Ġawzī  
 Ahlwardt, W. = 69 (74)  
 Aḥmad b. Ḥanbal = 236  
 Aḥmad Moulavi Ḥāfezaddīn = 136  
 al-Aḥnaf b. Qays = 41  
 ʿĀʾiša = 237  
 Akbar = 143, 145, 147  
 Akkulturation, narrative = VIII f., 9 f., 70  
 (80), 93 f., 107, 118, 141 f., 161, 229,  
 234, 236  
 Al Azharia Jahn, S. = 11 (48), 87 (185)  
 Aladin = 3  
 Albrecht, R. = 15 (67)  
 Alexander = 147  
 Ali Baba = 3  
 ʿĀli-Šir Navāʿi = 114, 118 (151)  
 ʿĀli b. abī Ṭālib = 40, 42, 63, 120  
 Alphabetum narrationum siehe Arnold de  
 Liège  
 al-A<sup>c</sup>maš = 150  
 Amīn, H. = 85 (176)  
 Amman, L. = 17 (76)  
 Amonov, R. siehe Ulug-zade, K.  
 ʿAmr b. al-Layṭ = 221  
 ʿAmr b. ʿUbayd = 29  
 Anaximenes = 147  
 Anderson, W. = 8 (30)  
 Andreev, N.P. = 111 (114)  
 Anecdotes arabes siehe Pétis de la Croix  
 Anekdote = 21 f., 27, 31  
 Anekdotenwanderung = 144, 237; siehe  
 Protagonisten, -wechsel  
 Anḡavi, A. = 99 (33), 131 (214 f.), 216  
 (182)  
 Anonymisierung = 237  
 Anonymität siehe Volksprosa  
 Antike = 2, 53 f., 80, 91, 93, 171, 179 f.,  
 188, 228 f.  
 Anūšīrvān siehe Ḥosrou Anūšīrvān  
 Anvāh-e Soheili siehe Vāʿez Kāšefi  
 Apophthegma = 27  
 Arājs, K. = 59 (24), 77 (127), 80 (144), 112  
 (121), 222 (206)  
 Aramäer 158-163, 209  
 Aramburn, J. = 231 (235)  
 Arberry, A.J. = 127 (191), 129 (208)  
 Archivarbeit = 31-35  
 Arnold de Liège = 196 (94)  
 Arnold, R. = 166 (125-127)  
 Ašʿab = 15, 41, 68, 74, 77 f., 119, 211, 218,  
 233, 238  
 Asadipur, B. = 76 (117)  
 Ashtiany, J. = 1 (1)  
 al-Ašmaʿī = 217, 230  
 Asrār-Nāme siehe ʿAtṭār, Faridaddīn  
 al-Ašriba siehe Ibn Qutayba  
 Assimilation siehe Akkulturation,  
 narrative  
 al-ʿAṭarī, ʿA. = 20 (85)  
 ʿAtṭār, Faridaddīn = 73, 96-98, 100, 129,  
 146, 175, 177, 202  
 Augustus = 93  
 Autorenfrage = 3 f.  
 Ayāz = 146  
 Āzar-Yazdi, M. = 101 (54)  
 Azhar al-Ḥammār = 221  
 Bahāʾaddīn ʿĀli b. ʿĪsā Arbalī 119 f.  
 Bahār, M.T. = 147 (116)  
 Bahārestān siehe Ġāmi  
 Bahğat al-mağālis siehe Ibn ʿAbdalbarr  
 Bahrām = 145  
 Bahrāmgur = 189  
 Baker, R.L. = 86 (177)  
 Balʿam = 201  
 Baldauf, I. = 11 (47), 108 (95)  
 Balkan = 101, 151, 170 f.  
 Balys, J. siehe Thompson, S.  
 Banawasi siehe Abū Nuwās  
 Banc, C. = 86 (177)  
 Banū al-Ḥārīṭ b. Kaʿb = 167  
 Bāqerzāde "Boqā<sup>3</sup>" = 21 (89)  
 Bar Hebräus = 18, 137, 158, 162, 236 f.,  
 241  
 Barag, L.G. = 80 (144)  
 Barb, H.A. = 127 (189)

- al-Baṣāʾir waḍ-ḍaḥāʾir siehe at-Tawḥīdī  
 Basset, R. = 11 f., 12 (53 f.), 15, 21, 23, 49,  
 56 (4, 8), 65 (46), 68 (69 f.), 69, 71 (83),  
 78 (135), 80 (146), 85 (172), 113 (129),  
 159 f., 162, 165 (114), 236  
 Bassiri-Movassagh, Sch. = 98 (29)  
 Basūs = 198, 202  
 Bathgen, F. = 166 (121)  
 Bauer, L. = 165 (113)  
 Baughman, E.W. = 222 (206), 225 (216)  
 Baum, P.F. = 5 (15)  
 Bausinger, H. = 15 (67), 243 (21)  
 al-Bayhaqī = 35-37, 209, 211  
 al-Bayān wat-tabayīn siehe al-Ġāhiz  
 al-Bayūmī, °A. = 11 (48)  
 Bebel, Heinrich = 112 (123), 207 (141),  
 242 (17)  
 Bebermeyer, G. = 25 (1)  
 Bebermeyer, R. = 182 (38)  
 Bédier, J. = 11 (50), 173 (1), 175 (9), 176  
 (17), 197 (97), 198 (98)  
 Beduinen = 41, 43, 205, 226, 230  
 Beer, R. (128 (196)  
 Behrangī, Š. siehe Dehqāni, B.  
 Belcher, S. = 2 (6)  
 Ben Cheneb, M. = 30 (17)  
 Benfey, T. = 7 (22), 134 (2)  
 Berber = 163-165  
 Berechja ha-Nakdan = 100, 212  
 Berezovskij, I.P. siehe Barag, L.G.  
 Bergé, M. = 95 (21)  
 Bernardinus de Bustis = 64 (44)  
 Berze Nagy, J. = 222 (206)  
 Bgažba, Ch.S. = 113 (126)  
 Bibel = 236  
 Bienenkorb = 161 f.  
 Bies, W. = 9 (38)  
 al-Biḡāwī, °A.M. = 39  
 Biniakowski, K. = 74 (99)  
 Birbal = 143-148  
 Bloch, R.H. = 197 (96)  
 Blumauer, A. = 151  
 Blütenlesen = 8, 54  
 Boccaccio = 67, 163, 213  
 Bødker, L. = 186 (55)  
 Bollenbeck, G. = 239 (9)  
 Bolte, J. = 7 (25, 27), 33 (27), 91, 198  
 (104), 204, 213 (170), 216, 223 (207)  
 Bonebakker, S.A. = 26 (5)  
 Bonifatius = 93 (VIII.), 218 (IX.)  
 Boratav, P.N. = 19 (83), 100 (50), 171  
 (144)  
 Bošković-Stulli, M. = 77 (132), 101 (58)  
 Bosworth, C.E. = 20 (88), 95 (17)  
 Boughanmi, O. (Būgānmī, °U.) = 38 f., 38  
 (41), 39 (46 f.)  
 Bouyahia, C. = 38 (41)  
 Boyle, J.A. = 97 (28)  
 Bozyiğit, A.E. = 74 (98)  
 Brahmane = 139  
 Brandt, E.V. = 81 (151)  
 Branstner, G. = 128 (196)  
 Braun, H. = 128 (197)  
 Brednich, R.W. = 216 (184)  
 Bremond, C. = 2 (4)  
 Brockelmann, C. = 17 (74), 24 (108), 38  
 (43), 60 (26), 66 (57), 60 (71), 69, 71  
 (86), 72 (87), 73 (92), 95 (24 f.), 160  
 (98), 193 (81), 198 (100)  
 Bromberger, C. = 21 (92), 108 (92)  
 Bromyard, John = 80  
 Browne, E.G. = 147 (116)  
 Brückner, W. = 34 (33), 180 (34), 184 (44)  
 al-Buḡalāʾ siehe al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī,  
 al-Ġāhiz  
 Buhlül = 18, 74, 133, 146, 218, 231, 237 f.  
 Burill, K.R.F. = 19 (83), 69 (75), 122  
 (171), 169 (138 f.), 222 (204)  
 Burqaʿi, Y. = 100 (48)  
 Bushnaq, I. = 76 (113)  
 Büttner, C.G. = 165 (115, 118), 166 (124,  
 127), 167 (132), 169 (139)  
 Campbell, C.G. = 11 (48)  
 Čan Tich Chong Ban = 39 (49)  
 Casanova, P. = 11 (48)  
 Cepenkov, = 151 (65)  
 Cerulli, E. = 4 (12)  
 Chalidov, A.B. = 38 (45)  
 Chambers, W. = 127  
 chapbook siehe Schwankbücher  
 Chaucer, Geoffrey = 100  
 Chauvin, V. = 13 (59), 49, 64 (37), 71 (85),  
 73 (93), 134 (1), 165 (115), 183 (41),  
 198  
 Chesnutt, M. = 180 (34), 199 (105 f.)  
 Childers, J.W. = 32 (23), 186 (54)  
 China = 22  
 Christensen, A. = 13 f., 14 (61-64), 76  
 (117), 99 (39), 103 (66), 107 (88), 108  
 (92), 109 (100), 116, 123 (176), 125

- (184-186), 130 (210), 152 (68), 189 (69),  
204 (127), 213 (170), 216 (181 f.)  
Christiansen, R.T. siehe Ó Súilleabháin, S.  
Christmann, H.H. = 181 (36)  
Christoforo Armeno = 4  
Cirese, A.M. = 76 (121), 166 (119)  
Claudius Aelianus = 228  
Clouston, W.A. = 10 (44) (45), 76 (117),  
99 (35)  
Cluchtboek = 222  
Coetzee, A. = 222 (206)  
Compilatio singularis exemplorum = 196  
(92), 209  
Conlin, A.J. = 173 f., 174 (6), 177 (22)  
Constantin, G.I. = 74 (98)  
conte de fées = 182  
Cornelissen, J. = (132 (217)  
Crane, T.F. = 2 (4); siehe Jacques de Vitry  
Curtius, E.R. = 45 (57)  
ad-Damīrī = 67, 146, 198, 202  
Dammann, G. = 3 (8)  
Dance, D.C. = 86 (177)  
Daum, W. = 86 (178)  
Daxelmüller, C. = 180 (34)  
Dayf, Š. = 20 (85)  
Dechoti = 76 (114), 154 (72)  
Decourdemanche, J.A. = 11 (49, 51), 214  
(171)  
Degen, R. = 40 (52)  
Dégh, L. = VIII (1)  
Dehqāni, B. = 203 (124)  
Déjeux, J. = 76 (117)  
Dekameron siehe Boccaccio  
Denecke, L. = 6 (18)  
Destaing, E. = 76 (113)  
Dichtung = 30, 96  
Dicke, G. = 7 (21); Einzelnachweise: 148  
= 183 (41); 453 = 100 (45)  
Didaktisches Erzählgut = 3  
Dietrich, A. = 16 (71, 73), 38 (40), 83  
(161), 87  
Dietz, J. = 59 (25)  
Diogenes Laërtios = 229  
Disciplina clericalis siehe Petrus Alphonsi  
Dithmar, R. = 7 (21)  
Dobrevá, D. siehe Parpulova, L.  
Domenichi, Lodovico = 101, 218  
Doornkaat, H. ten = 7 (19)  
Dorson, R.M. = 225 (217)  
Drescher, C. = 223 (207)  
Dundes, A. siehe Banc, C.  
Duquaire, H. = 164 (111)  
Dvořák, K. = 80 (142), 208 (147)  
Eddins, A.W. = 226 (218 f.)  
Edwards, E. = 127 (191)  
Eichhorn, W. = 22 (98)  
Eisener, R. = 238 (8)  
Eisenstein, H. = 37 (37)  
El Shamy, H. = 87 (185, 187)  
Elbaz, A.E. = 77 (133)  
Ellis, A.G. = 73 (95), 129 (208)  
Enzyklopädie des Märchens = 23 f., 33,  
67, 76  
Erasmus von Rotterdam = 91  
Erzählforschung = 6-24, 18 f. (Türkei), 21  
(Iran), 131 (Iran), 193; siehe auch Poly-  
genese  
Erzählungen: Abmagern durch Angst =  
165; Affe teilt unrecht erworbenes  
Geld = 184-186; Alte Frau will heira-  
ten = 232; Angebliche Wunderheilung  
= 191-193; Angenehmster Glocken-  
klang = 217 f.; Armer friert nicht =  
112, 228; Auge wie Zahn behandeln =  
110 f.; Bär als Freund des Menschen =  
100; Bart erinnert an Ziege = 113 f.;  
Bauer (Gerber) durch Gestank geheilt  
= 173-180; Berg wegtragen = 123 f.;  
Coitus interruptus = 194-196; Datteln  
angeblich mit Kernen gegessen = 63;  
Diagnose durch Beobachtung = 215 f.;  
Dieb bestiehlt sich selbst = 109; Dīnār  
gebirt = 78 f., 168 f.; Doppelt kassier-  
tes Sterbegeld = 168; Dorf von Elefan-  
ten befreien = 157 f.; Drei Wünsche =  
197-203; Dummer soll Gelehrter (Prie-  
ster) werden = 112; Ei legen = 85; Ei-  
gene Opferung verursacht = 140-142;  
Eigener Ast abgesägt = 169; Entlaufe-  
ner Sklave soll geköpft werden = 139;  
Esel billig verkauft = 81; Esel zählen =  
221-223; Falke wird 'gepflegt' = 73, 99;  
Faulheitswettbewerb = 101; Fisch ist  
angeblich Zwitter = 164; Frauen bemer-  
ken Morgen = 204-207; Friedens-  
fabel = 65; Frosch gegessen = 132;  
Füchse treffen sich beim Kürschner =  
242; Fuß als Trophäe = 111; Gast ver-  
langt Wasser = 118, 120; Gebet in  
Richtung der Kleider = 157; Gegenteil

- des Verlangten tun = 147 f.; Geiz = 15, 17, 36, 40, 43, 63-65, 102; Geiziger im Wasser = 149-151; Gesiegelter Schatz = 220 f.; Gespräch der Eulen übersetzt = 145 f.; Hahnrei = 111 f.; Häufung des Schreckens = 186-188; Häßlichen betrachten als Buße = 161; Häßlicher belügt Gott = 159 f.; Häßlicher sieht Teufel im Spiegel = 162; Häßlichkeit = 159-162; Honig ist angeblich Gift = 109 f.; Honig verbrennt Herz = 65; Hunde heben das Bein = 242 f.; Kamel billig verkauft = 80 f.; Katze und Fleisch = 75; Knochen angeblich mitgegessen = 63; König und Räuber = 100; Krankenbesuch, lästiger = 111; Kuß vom Vater = 167; Maultier geht durch = 56-59; Maus in der Milch = 229 f.; Meisterschütze = 188-190; Menschenopfer = 140-142; Nackter friert nicht = 225-229; Nicht an Affen denken = 156; Ochse billig verkauft = 79; Papagei stellt sich tot = 99 f.; Papagei, kahlköpfiger = 99; Philologe in der Fährte = 84, 99, 113; Rache des kastrierten Sklaven = 211; Scheintoter Skarabäus = 178 f.; Schneider, diebischer = 109; Schnorrer ißt 'Gift' = 87; Soldat beschwert sich über Angriff = 110; Stimme des Esels geglaubt = 169; Strauß will Kamel sein = 183 f.; Topf gebiert = 77; Traum von Honig und Scheiße = 233; Unabsichtlicher Kannibalismus = 215-217; Unterstellte außereheliche Zeugung = 89-94, 237; Verbranntes Brot gegessen = 134-138; Vielfraß ohne Appetit = 65; Vögeln und Farzen = 218 f.; Vor oder hinter der Totenbahre gehen? = 157; Wahrsager geköpft = 190 f.; Ware ohne Mängel verkaufen = 210 f.; Wolf bittet um kurze Ermahnung = 134; Ziegenbock als Sternzeichen = 239 f.
- Eschker, W. = 151 (65)  
 Esope siehe Marie de France  
 Espinosa, A.M. = 230 (233), 231 (237)  
 Ess, J. van = 17 (75), 18 (81), 108 (93, 95)  
 Ethé, H. = 117 (147), 125 (182)  
 Étienne de Bourbon = 196 (89), 209  
 Eulenspiegel = 19
- Eulenspiegel = 191, 239  
 Euphemismus = 200  
 Eurozentristik = 5  
 Exempelliteratur = VIII, 32, 150, 165, 172, 180-182, 196 f., 232; siehe auch Arnold de Liège; *Compilatio singularis exemplorum*; Étienne de Bourbon; Gervasius von Tilbury; Jacques de Vitry; Johannes Bromyard; Johannes Gobii Junior; *Libro de los enxemplos*; *Mensa Philosophica*; Odo von Cheriton; Petrus Alphonsi; Vinzenz von Beauvais
- Exilium melancholiae = 93, 227  
 Experiment = 179  
 'Eyār-e dāneš siehe Abū I-Faḏl b. Mubārak  
 Fabel = 98, 183, 214  
 Fabliau = 173, 176, 181, 191, 197-203, 212  
 Facetiae Pennalium siehe Zingref, J.W.  
 Faḏl al-kilāb siehe Ibn al-Marzubān  
 Fährndrich, H. = 1 (1), 17 (76), 25 (2)  
 Faḥraddin 'Alī siehe 'Alī Ṣafī  
 Fākihat al-ḥulafā' siehe Ibn 'Arabšāh  
 al-Faraḡ ba'ḏ aš-šidda siehe at-Tanūḥī  
 al-Farazdaq = 92-94, 107  
 Fardād, M. = 21 (89)  
 Farzan, M. = 21 (92)  
 Fasciculus facetiarum = 58 (23)  
 Fāṭima = 237  
 Fawāt al-wafayāt siehe al-Kutubī  
 Fazetie = 27, 44, 182; siehe Poggio Bracciolini  
 Feinberg, L. = 27 (6)  
 Feldforschung = 86-88, 163  
 Ferdousi = 188 f.  
 al-Fihrist siehe Ibn an-Nadīm  
 Finnland = 230, 233  
 al-Firūzabādī = 198  
 Fischer, H. = 181 (37)  
 Fischer, H.W. = 132 (217), 230 (231)  
 Flavius, Josephus = 64  
 Floerke, H. = 33 (26), 214 (174)  
 Flügel, G. = 67 (67)  
 Folklorismus = 19  
 Forbes, D. = 127  
 Foruzānfar, B. = 70 (80), 73 (93), 84 (165), 96 (27), 100 (40), 175 (11)  
 Frankreich = 3, 8, 11, 182, 188, 191, 213, 218, 224  
 Franz Josef, Kaiser = 89  
 Frenken, G. = 2 (4), 175, 177, 183, 186,

- 188, 190 f.; siehe Jacques de Vitry  
 Freud, S. = 57 (11), 89 f., 89 (1 f.)  
 Frey, Jakob = 222  
 Freytag, G.W. = 198 (99)  
 Friedl, E. = 21 (92)  
 Friend, A.C. = 100, 100 (47)  
 Friesland = 132  
 Furayha, A. = 20 (85)  
 al-Gāhiz = 35-37, 46, 59, 68, 75, 97, 104,  
 139, 147, 156, 159-162, 178 f., 200, 218,  
 237 f.  
 Gaius Suetonius Tranquillus = 179  
 Galeazzo Maria von Mailand, Herzog =  
 190  
 al-Ġallis aṣ-ṣāliḥ siehe Muḥāfa ibn Zakarīyā  
 Galland, A. = 3, 9 (34), 224 (210)  
 Galmés de Fuentes, Á. = 176 (15 f.), 178  
 (27), 179 (30 f.)  
 Ġam<sup>°</sup> al-ġawāhir siehe al-Ḥuṣrī  
 Ġāmi, Nuraddin = 76 (118), 96, 114-116,  
 115 (135, 137), 122, 129  
 al-Ġammāz = 40, 162  
 Gamsatow, G.G. = 154 (76)  
 Ganāyim, M. = 39 (49)  
 Ganj-i-Pakkhto = 153  
 Ġarīr b. ʿAbdallāh = 94, 158  
 Gärtner, H. = 228 (225)  
 Gašpariková, V. = 54 (3)  
 Gätje, H. = 1 (1)  
 Gattungsterminologie = 25-27  
 Ġavadi, H. siehe Javadi, H.  
 Ġavāme<sup>°</sup> al-ḥekāyāt siehe ʿOufi  
 al-Ġawharī, M. = 20 (85)  
 Gay-Para, P. = 18 (81)  
 al-Ġazzālī = 176-179, 176 (14)  
 Gedächtnis = 97 f., 116  
 Gelder, G.J. van = 94 (16)  
 generatio aequivoca siehe Polygenese  
 Geoffroy de La Tour-Landry = 99  
 Geographisch-historische Methode = 7  
 Géries, I. = 36 (35)  
 Gervasius von Tilbury = 196 (90)  
 al-ġidd wal-hazi = 43-45  
 Gil Vicente = 232 (242)  
 Gildemeister, J. = 5 (15)  
 Gladwin, F. = 22 (96), 126, 127 (189), 190  
 (72); siehe Ḥekāyāt-e laṭif  
 Glauser, J. = 206 (138)  
 Gnomologien siehe Weisheitsliteratur  
 Gödeke, K. = 5 (15), 174 f.
- Goethe, J.W. von = 98  
 Goetze, E. = 223 (207)  
 Ġolġin-Maʿāni, A. = 117  
 Golestān siehe Saʿdi  
 Grätz, M. = 3 (8)  
 Graue Literatur = X f.  
 Gregor von Tours = 184, 186  
 Greven, J. = 2 (4); siehe Jacques de Vitry  
 Griechenland = 23, 53 f.  
 Grierson, G.A. = 135 (6, 8), 130 (21),  
 137 f.  
 Grimm, J. und W. = 6  
 Grothe, H. = 21 f., 22 (94)  
 Grotzfeld, H. und S. = 2 (5, 7), 3 (11)  
 Grubmüller, K. siehe Dicke, G.  
 Grunebaum, G.E. von = 17 (74), 57 (12),  
 62 (32)  
 Ġuḥā = 41, 43, 56-59, 65 f., 68, 73-82, 108  
 (91), 109 f., 122, 126, 169; siehe auch  
 Nasreddin Hoca  
 Gutas, D. = 34 (32)  
 György, L. = 76 (120), 91 (11), 113 (128),  
 173 (2), 175 (9)  
 Haarman, U. = 5 (15)  
 Haas, A. = 132 (217)  
 Habannaqa = 74  
 Ḥadāʾiq al-azāhir siehe Ibn ʿĀṣim al-  
 Andalusī  
 Hadas, M. = 208 (145)  
 Ḥadiv-ġam, Ḥ. = 176 (14)  
 Haddū, Ḥ.M. = 87 (179, 183)  
 Häfez = 98  
 Hägg, T. = 53 (1)  
 al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf = 29, 41, 146  
 Hagha Dagha = 153  
 Ḥākemi, E. = 115 (137)  
 Ḥalabī, ʿA.A. (Halabi, A.A.) = 21 (91), 92  
 (13), 103 f., 103 (67)  
 Ḥālid b. Šafwān = 64 (42)  
 al-Ḥālilī, ʿA. = 20 (85)  
 Halliwell, J.O. = 9 (39), 109 (97)  
 Hammer-Purgstall, J. Freiherr von = 9  
 (35), 60 (28), 67 f., 67 (65), 174 (7)  
 Ḥamza, ʿA. = 11 (48)  
 Ḥamza b. Bayd = 243  
 Hanauer, J. = 11 (48), 203 (124)  
 Hanaway, W.L., Jr. = 189 (69)  
 Handlungselemente siehe Requisitever-  
 schiebung  
 Handlungsträger siehe Protagonisten,

- wechsel  
 Handoo, J. = 148 (50)  
 Hannā Diyāb = 3  
 Hans Sachs = 64, 223, 242  
 Hansen, T.L. = 231 (235)  
 Ḥāqāni = 100 (40)  
 Harbsmeier, C. = 22 (98)  
 Hart, T.R. = 232 (242)  
 Hartmann, M. = 10 f., 10 (46), 85 (172),  
 165 (118)  
 Hārūn ar-Rašīd = 29 (11, 14), 140 (28),  
 146, 190, 209 (148)  
 Ḥaryūš, H. = 20 (85)  
 Hasan, H. = 21 (92)  
 al-Ḥasan b. ʿAlī = 120  
 al-Ḥasan al-Bašrī = 29, 41  
 Hatch, W.C. = 225 (217)  
 Hatem, A. = 20 (85)  
 al-Ḥaṭīb al-Baġdādī = 36, 78, 149  
 Hausschatz = 60  
 Ḥayāt al-ḥayawān siehe ad-Damīri  
 al-Ḥayawān siehe al-Ġāhiz  
 al-Hayṭam b. Muṭahhar = 237  
 Ḥayzurān = 168 f.  
 Hazlitt, W.C. = 9 (40 f.), 10 (42)  
 Heinrich VII. = 191  
 Heinrichs, W. = 1 (1), 62 (32)  
 Heinzle, J. = 181 (37)  
 Hekāyāt-e laṭif = 16, 22, 64, 123, 126-129,  
 144, 149, 153, 164  
 Heller, B. = 24 (108), 70 (80)  
 Hēmavijaya = 141 (29)  
 Henninger, J. = 142 (33)  
 Heptameron siehe Marguerite de Navarra  
 Ḥerad afrōz siehe Aḥmad Moulavi Ḥāfez-  
 addin  
 Herbelot, B. d' = 224  
 Herbert, J.A. = 150 (60)  
 Herkunftstheorien siehe Wanderwege,  
 -theorie  
 Hermes, E. = 2 (3)  
 Herrmann, P. = 204 (129)  
 Hertel, J. = 22 (96), 64 (37), 82 (154), 113  
 (126), 126 (188), 128 (195, 198), 135  
 (9), 136 (10), 137 (19), 139 (27), 141  
 (29), 144 (37); siehe Hekāyāt-e laṭif  
 Heyne, A. = 22 (96), 64 (37), 113 (127),  
 127 (192 f.), 128, 137 (19), 139 (27), 144  
 (37); siehe Hekāyāt-e laṭif  
 Himyariten = 141 f.  
 Hindermann, F. = 22 (95)  
 Hišām b. ʿAbdalmalik = 29 (11)  
 Histoires arabes = 23, 66 (57), 71 (83), 111  
 (117), 113 (129), 161, 162 (104), 170  
 (142 f.)  
 Hodne, Ø. = 208 (147)  
 Hoffmann, B. = 9 (36)  
 Hofmann-Wellenhof, P. von = 151 (63)  
 Hofnarr siehe Birbal; Ṭalḥak  
 Holbek, B. = 13 (60)  
 Homāyuni, S. = 131 (214)  
 Homosexualität = 43, 47, 108, 151, 238  
 Honko, L. = VIII (1)  
 Horālek, K. = 54 (3)  
 Horn, P. = 76 (119), 103 (65), 109 (96, 99)  
 Horovitz, J. = 237 (6)  
 Horst, H. = 1 (1), 46 (59)  
 Ḥosrou Anušīrvān = 146, 164  
 Houghton, V.A. = 225 (217)  
 al-Ḥūfi, A. = 20 (85)  
 Ḥumayd al-Arqaṭ = 63 f.  
 Ḥumayd aṭ-Ṭawīl (aṭ-Ṭūsī) = 209 (148)  
 Humor = 27-30  
 Hurreiz, S.H. = 11 (48)  
 al-Ḥuṣṭrī = 35, 38, 78, 105, 162  
 al-Ḥuṭayʿa = 64 (42)  
 Ḥwadāy-nāmag = 189  
 Ibn ʿAbbās siehe ʿAbdallāh b. ʿAbbās b.  
 ʿAbdalmuṭṭalib  
 Ibn ʿAbdalbarr = 36, 38, 46  
 Ibn ʿAbdrabbih = 35, 37, 46, 61 (31), 105  
 Ibn Aḥmar = 237  
 Ibn abī ʿAṭīq = 42  
 Ibn ʿArabšāh = 71, 159, 209  
 Ibn ʿĀsim al-Andalusī = 64 f., 232  
 Ibn abī ʿAwn = 35, 37, 47 (60), 61 (30), 92,  
 105 (81)  
 Ibn Bāba = 36 f., 46  
 Ibn abī Duʿād = 120  
 Ibn abī l-Ġaššās = 42, 74  
 Ibn al-Ġawzī = 24, 26, 36, 45 f., 73, 81, 87,  
 104 f., 105 (81), 111, 129, 137, 156, 162,  
 165, 191, 193, 201, 215, 239  
 Ibn Ḥaldūn = 37 f., 38 (39)  
 Ibn Ḥallikān = 34  
 Ibn Ḥamdūn = 34, 47 (61), 119  
 Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī = 165  
 Ibn Ḥusām = 160 f.  
 Ibn Kaṭīr = 201 (113)  
 Ibn Manzūr = 202 (117)

- Ibn al-Marzubān = 36  
 Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> = 136  
 Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz = 38  
 Ibn an-Naḏīm = 73  
 Ibn an-Nawwā<sup>2</sup> = 237  
 Ibn Qutayba = 35-38, 46, 95, 104 f., 121, 141 f., 167, 185, 189, 194, 199-201, 203  
 Ibn ar-Rūmī = 215  
 Ibn Sayyāba = 242  
 Ibn Shahin = 212 (166)  
 Ibn Zabara siehe Joseph ben Meir ibn Zabara  
 Ibn az-Zubayr = 40  
 al-Ibšīhī = 48, 60-67, 61 (30), 115 f., 146, 164, 189  
 al-Īǧī, <sup>c</sup>Aḏudaddīn = 108  
 Ihyā <sup>c</sup>ulūm ad-<sup>c</sup>ḏīn siehe al-Gazzālī  
 Ikeda, H. = 110 (104)  
 Indische Theorie = 7  
 Indischer Sukontinent = 5, 55, 124, 126-129, 134-152  
 Individualität, literarische = 62, 72, 234 f., 243; siehe auch Volksprosa  
 Informanten = 125, 130, 135, 148, 215, 217  
 Ingrams, W.H. = 85 (169), 167 (131), 169 (138 f.), 170 (141-143)  
 Innozenz VIII. = 241  
 Interdependenzen = 5 f., 10; siehe auch Kulturkontakt; Mündlichkeit und Schriftlichkeit  
 al-<sup>c</sup>Iqd (al-farīd) siehe Ibn <sup>c</sup>Abdrabbih  
 Iršād man naḥā ilā nawādir Ġuḥā siehe al-Mūlawī  
 al-<sup>c</sup>Iṣfahānī, Abū l-Faraǧ = 34, 64, 194 f.  
 al-Iskāfī = 156  
 Island = 204-207  
 Isrā<sup>2</sup>īlyāt siehe Jüdisches Erzählgut  
 Italien = 23  
 Iudicia Divina siehe Stengel, Georg  
 Iyās b. Mu<sup>c</sup>āwiya = 118, 210  
 Jacques de Vitry = 2 (4), 87, 113 (128), 173 (3 f.), 175 (9 f.), 177 (19, 24-26), 178, 180, 183-191, 183 (40 f.), 184 (43), 186 (55 f.), 188 (61 f.), 190 (74), 191 (75, 78), 194 (83), 214 (177)  
 Jakob Baradāus = 237  
 Jarrett, H.S. = 134 (2)  
 Jarring, G. = 203 (124)  
 Jason, H. = 64 (37), 77 (131), 101 (56), 142 (34), 166 (120), 169 (138)  
 Jātakas = 100  
 Javadi, H. = 21 (90), 107 (86 f.)  
 Javič, M. siehe Levin, I.  
 Jegerlehner, J. = 132 (217)  
 Jetabhāi, G. = 139 (23)  
 Joe Miller = 239  
 Johannes Bromyard = 196 (91)  
 Johannes Gobiy Junior = 165, 196 f., 209  
 Johnston, R.C. = 173 (1)  
 Joseph ben Meir ibn Zabara = 207-212, 208 (145)  
 Judas der Ertzschelm siehe Abraham a Sancta Clara  
 Juden = 185, 190, 217  
 Jüdisches Erzählgut = 80, 98, 101 (56), 166, 184-186, 201; siehe Jason, H.; Joseph ben Meir ibn Zabara  
 Julius Caesar = 93  
 Jungbauer, G. = 84 (168)  
 Kabašnikov, K.P. siehe Barag, L.G.  
 Kabbani, S. = 16 (68), 33, 111 (110), 210 (155)  
 Kadič, R. = 76 (117)  
 Kalenderliteratur = 77, 182 (39), 224  
 Kalīla wa-Dimna = 2 f., 116, 134-138, 159  
 Kamāladdīn Binā<sup>2</sup>ī = 118 (151)  
 al-Kāmil (fi t-tārīḥ) siehe al-Mubarrad  
 Karadžić, V.S. = 77 (132)  
 Karahasan, M.K. = 19 (84)  
 Karimān, Ḥ. = 95 (22)  
 Karlinger, F. = 7 (20)  
 Kasachen = 154  
 Kašf al-gumma siehe Bahā<sup>2</sup>addīn <sup>c</sup>Ali b. <sup>c</sup>Isā Arbalī  
 Kasprzyk, K. = 208 (147)  
 Kathāratnākara siehe Hēmavijaya  
 Kaukasus = 113, 154  
 Keller, J.E. = 32 (21)  
 Khati Cheghlou = 23 (104)  
 Khayyat, L. = 83 (158)  
 Kibunwasi siehe Abū Nuwās  
 Kiefer, E.E. = 8 (30)  
 Kilpatrick, H. = 37 (36)  
 Kimiyā-ye sa<sup>c</sup>ādat siehe al-Gazzālī  
 Kinder- und Hausmärchen = 6, 163, 198  
 Kirchhof, Hans Wilhelm = 64  
 Kishtainy, Kh. = 18 (81)  
 Kisrā Abarwīz = 166  
 Kleinformen, narrative = 5, 7  
 Knopf, J. = 182 (39)

- Knuuttila, S. = 206 (139)  
 Köhbach, M. = 17 (74)  
 Köhler, R. = 7 (25)  
 Kol'cova, I. = 155 (78)  
 Komik siehe Humor  
 Komparatistik = 11 f.  
 Kompilationsliteratur = 3, 32, 61 f., 72, 179, 189, 224  
 Kooi, J. van der = 76 (122), 77 (124 f.), 80 (144), 99 (37), 113 (128), 132, 222 (206), 240 (11)  
 Kopf, D. = 73 (92)  
 Koran = 40, 42, 60 f., 100, 120 (48/10), 201 (7/175), 203, 211, 236  
 Kreuzzüge = 23, 31, 67, 151, 180 f., 206  
 Kristallisationsfigur = 133, 155, 234, 237-239; siehe auch Protagonisten, -wechsel  
 Kuka, M.N. = 13, 76 (118)  
 Kulturkontakt = 3 f., 31 f., 220, 240-242; siehe auch Kreuzzüge  
 Kuriositätenliteratur = 8  
 Kut Alpay, G. = 19 (82)  
 Kuṭayyir = 92-94, 107  
 al-Kutubī = 34, 57, 78  
 La Fontaine = 67  
 Lachen = 28 f.  
 Lacoste-Dujardin, C. = 11 (52)  
 Lambertz, M. = 77 (132)  
 Lāme'ī Çelebi = 19  
 Laṭā'ef aṭ-ṭavā'ef siehe Šafi, °Alī  
 Laṭā'ef va ṣarā'ef = 125  
 Laṭā'ef-e °ağibe = 106, 122, 129  
 Laṭā'if al-luṭf (Laṭā'if az-ṣurafā') siehe aṭ-Ta°alibī  
 Laude-Cirtautas, I. = 154 (74)  
 Lebedev, K.A. = 65 (50 f.), 73 (93), 100 (43), 123 (177), 129 (205 f.), 153 (69-71), 165; siehe auch Semenov, Ju.  
 Lecomte, G. = 95 (19)  
 Leder, S. = 17 (76), 26 (4)  
 Legman, G. = 23 (100-103), 51 (70), 99 (36), 200 (108), 218 (193, 195), 219  
 Leo (Papst) = 237  
 Leszczyński, G.L. = 22 (96), 64 (37), 99 (38), 100 (42), 113 (126), 127 f., 128 (194), 137 (19), 139 (27), 144 (37); siehe Ḥekāyāt-e laṭif  
 Levi della Vida, G. = 218 (196), 219 (197)  
 Levin, I. = 100 (44), 154 (72 f.), 169 (138)  
 Levy, H. = 22 (98)  
 Liber in gloria confessorum siehe Gregor von Tours  
 Libro de los enxemplos = 148, 209  
 Lidzbarski, M. = 5 (16), 21 (93), 158, 159 (91-93)  
 Liebespaar = 146  
 Lindig, E. = 8 (31)  
 Lito da Imola = 218, 241  
 Littmann, E. = 16 f., 16 (70, 72), 65 (47), 82 f., 82 (156), 83 (157, 159 f.), 87  
 Lixfeld, H. = 7 (26), 15 (67), 99 (37), 169 (139)  
 Lokalisierung = 94, 101, 108, 124, 139, 177 f., 221-223, 234, 236  
 Lorimer, D.L.R. = 100 (43)  
 Lubāb Naṭr ad-durr = 57, 73  
 Lukian = 56 f.  
 Luqman = 41  
 Luṭf at-tadbīr siehe al-Iskāfī  
 Maaz, W. = 184 (46), 196 (90)  
 MacDonald, M.R. = 124 (180), 150 (57), 186 (55)  
 MacKenzie, D.N. = 129 (206)  
 Macrobius = 91  
 Madelung, W. = 36 (34)  
 Mağma° al-amṭāl siehe al-Maydānī  
 al-Maḥāsin wal-aḡḡād = 35, 164, 166  
 al-Maḥāsin wal-masāwī siehe al-Bayhaqī  
 Maḥāsin-Literatur = 36 f.  
 Mahāvāra = 140  
 al-Mahdī = 29 (11), 168 f.  
 Maḥmud-e Gaṣnavi = 107, 112, 140 (28), 145 f.  
 Maḥzan al-asrār siehe Nezāmi  
 Majorov, I.S. siehe Volkov, A.A.  
 Malā'ika, Š. = 20 (85)  
 Mālik b. Ṭawq = 29 (12)  
 Malti-Douglas, F. = 17 (76), 25 (2), 26 (5), 34 (29)  
 al-Ma'mūn = 29 (13 f.), 146, 209 (148)  
 Ma'n b. Zā'ida = 29 (11)  
 al-Manšūr = 201  
 Manwaring, A. = 203 (124)  
 Maqāmenliteratur = 34  
 Mār Jacob = 236  
 Märchen = 6 f.  
 Marcianus = 237  
 Māre = 181  
 Margoliouth, D.S. = 14 (65)  
 Marguerite de Navarra = 80

- Marie de France = 80  
 Markaz-e farhang-e mardom = 131  
 Marokko = 163-165  
 Marwān b. al-Ḥakam = 40, 42  
 Marzbān-Nāme siehe Sa<sup>c</sup>daddin Varāvini  
 Masing, U. = 232 (241)  
 Maḡnavi siehe Rumi, Galāladdin  
 Mason, J.A. = 230 (233)  
 Massé, H. = 14 (61), 115 (135, 137), 131  
 al-Mas<sup>c</sup>ūdī = 13, 34, 145, 184 f., 211  
 Mattock, J. = 17 (74)  
 al-Maydānī = 34, 80, 142, 198  
 Maysara = 65 (46)  
 Māzanderān = 222  
 Mazzaoui, M.M. = 39 (48)  
 Medne, A. siehe Arājs, K.  
 Medvedev, E.M. = 135 (7)  
 Meidinger, J.V. = 111, 224  
 Meisami, J.S. = 1 (2)  
 Melander = 191 (75)  
 Menocal, M.R. = 1 (2)  
 Mensa philosophica = 91, 93, 215  
 Menzel, T. = 56 (9)  
 Merkens, H. = 207 (142)  
 Mery tales and quicke answers = 222  
 al-Milawī = 57 (11), 74  
 Mille et un jours siehe Pétis de la Croix  
 Minaev, I.P. = 134 (5), 135 (7), 137, 138  
 (20)  
 Mirabilien = 61  
 Misogynie = 200, 202, 208 f.  
 Mittelalter = 2 f.  
 Mišle Šu<sup>c</sup>alim siehe Berechja ha-Nakdan  
 Mobilität siehe Wandergeschwindigkeit  
 modern legend = 216  
 Mohammed = 29, 40, 42, 46, 61, 63, 102,  
 116 f., 184  
 Mo<sup>c</sup>in, M. = 146 (43)  
 Mollā Našraddin = 133, 222 (205); siehe  
 auch Nasreddin Hoca  
 Montanus, Martin = 112 (123), 173 (5),  
 223 (209)  
 Moore, F.C.T. = 11 (48)  
 Morlini, G. = 110 (106), 186 (55)  
 Moser-Rath, E. = 15 (67), 33, 45 (57), 48,  
 50 f., 50 (67), 51 (71), 58 (22), 80 (143),  
 89 (3), 101 (52), 109 (98), 112 (118),  
 120), 144 (40), 166 (123), 173 (5), 181  
 (35), 191 (75), 207 (140), 213 (170), 215  
 (178), 222 (206), 244 (22), 245 (24)  
 Motivierung der Handlung = 139, 141, 219  
 Moulanā Ḥerad-e Mo<sup>c</sup>arref = 118 (151)  
 Mouliéras, A. = 11, 12 (53)  
 Mroueh, A. siehe Murūwa, <sup>c</sup>A.  
 Mu<sup>c</sup>āfa ibn Zakariyā = 35, 38  
 Mu<sup>c</sup>āwiya b. abī Sufyan = 40, 42  
 al-Mubarrad = 35, 38  
 Mubhiḡ an-nufūs = 71  
 Mufāḡarāt al-ḡawārī wal-ḡilmān siehe  
 al-Gāhiz  
 al-Muḡīra b. Šu<sup>c</sup>ba = 167  
 Muḡaḡarāt al-udabā<sup>c</sup> siehe ar-Rāḡib  
 al-İşfahānī  
 al-Muhallab = 41  
 Muḡammad b. Aḡmad İyās al-Ḥanafī = 69  
 Muḡammad ad-Dārī = 222  
 Muḡyiddin b. al-Ḥaḡīb = 137  
 al-Muktafī = 29 (13)  
 Müllendorf, E. = 56 (9)  
 al-Mundir b. al-Mundir = 141  
 Mündliche Überlieferung = 86-88, 101,  
 110, 123, 129-133, 142, 153  
 Mündlichkeit und Schriftlichkeit = 8, 16,  
 62 f., 75 f., 81-83, 98 f. 130 f., 155, 163,  
 179-183, 220, 222, 234, 245 f.  
 Murūḡ ad-dahab siehe al-Mas<sup>c</sup>ūdī  
 Murūwa, <sup>c</sup>A. = 63 (33), 85  
 Mūsā b. ʿİsā = 29 (14)  
 Muscatine, C. = 197 (96)  
 al-Mustaḡraf siehe al-Ibšīrh  
 al-Mu<sup>c</sup>taḡid = 221  
 al-Mutalammis = 158  
 al-Mutanabbī = 166 f.  
 al-Mutawakkil = 29 (11)  
 Muzabbid = 40, 68, 74, 211 (159), 237 f.  
 Mystik = 96-101  
 Nabatāer = 205  
 Nādīr Šāh = 73  
 Naḡhat al-Yaman siehe aš-Šīrwānī  
 Nafisi, S. = 147 (116)  
 Nandana = 124  
 Narrenfiguren siehe Abū l-<sup>c</sup>Aynā; Abū Du-  
 lāma; Abū Nuwās; Aš<sup>c</sup>ab; Azhar al-  
 Ḥammār; Buhlūl; Ḡuḡā; Habannaqa;  
 Ibn al-Ḡaššās; Nasreddin Hoca  
 Nasreddin Hoca = 11-13, 12 (53), 18 f., 56,  
 74, 85, 101, 109 f., 146, 155-158, 170 f.,  
 213 f., 222, 238; siehe auch Ḡuḡā;  
 Mollā Našraddin  
 Naḡr ad-durr siehe al-Ābī

- Navāder-e Taʿlabī = 120 f.  
 an-Nawādir siehe al-Qāṭi, siehe al-Qalyūbī  
 Nawādir ʿan Ġuḥā hazalīya = 74  
 an-Naysābūrī = 35 f., 95  
 Neckam, Alexander = 100  
 Neuer Bienenkorb = 244 f., 245 (24)  
 Neumann, S. = 15 (67), 113 (128)  
 Neumann, N. = 15 (67)  
 Newall, V. = 10 (43), 113 (126), 148 (50),  
 149 (53), 151, 152 (67), 245  
 Neẓām al-molk = 198, 202  
 Neẓāmi = 146  
 Nicholson, R.A. = 175 (8)  
 Nierenberg, J. = 15 (67)  
 Nihāyat al-arab siehe an-Nuwayrī  
 Nikiforov, A. = 8 (30)  
 Nišwār al-muḥādara siehe at-Tanūḥī  
 Nizāmuʿd-dīn, M. = 96 (26), 102 (60 f.),  
 103 (62)  
 Nöldeke, Th. = 166 (121)  
 Novikov, N.V. siehe Barag, L.G.  
 Nowak, U. = 77 (131), 81 (151), 85 (172),  
 87 (185), 164 (111), 165 (113)  
 Nuʿaymān = 120  
 an-Nuʿmān b. al-Mundīr = 141  
 Nurbahš = 107 (88)  
 an-Nuwayrī = 39  
 Nuwaywāt, M. al-Aḥmadī = 85 (176)  
 Nuzhat al-adīb = 44  
 Nuzhat al-udabāʿ = 48, 56, 59, 66-71, 67  
 (65, 68), 73 f., 87, 113, 157, 160 f., 216  
 Nuzhat al-ġullās = 160, 170 (143)  
 Ó Súilleabháin, S. = 77 (126)  
 ʿObeid-e Zākāni siehe Zākāni, ʿObeidallāh  
 Obermann, J. = 212 (166)  
 Obszönes Erzählgut siehe Sexuelles Er-  
 zählgut  
 Octavianus = 93  
 Odo von Cheriton = 173 (3), 177, 196 (88),  
 214 (177)  
 Oesterley, H. = 7 (24)  
 Ökotyp = VIII; siehe Polygenese  
 Oliver, T.E. = 5 (15), 139 (24)  
 Omidšālār, M. = 103 f., 104 (68)  
 Orientalismus = 3  
 Oring, E. = 57 (11)  
 Ostafrika = 165-170  
 Österley, H. = 7 (24)  
 ʿOufī, Moḥammad = 96, 101-103, 102 (60),  
 116, 137, 202  
 Owen, C. = 14 (66), 38  
 Owen, D.D.R. siehe Johnston, R.C.  
 Palästina = 165  
 Paley, F.A. = 228 f., 228 (226)  
 Pañcatantra = 7  
 Paret, R. = 17  
 Parodie = 204  
 Parpulova, L. = 77 (132), 151 (65), 232  
 (241)  
 Pathelin = 138 f., 141  
 Pauli, Johannes = 7 (27), 33 (27), 223;  
 Einzelnachweise: 6 = 99 (36); 249 = 64  
 (43); 375 = 186 (55); 462 = 79 (139);  
 502 = 93, 90 (5); 513 = 112 (123)  
 Pekotsch, L. = 113 (125)  
 Pellat, C. = 11 (48), 26 (5), 37 (36), 45  
 (57), 61 (29), 64 (42), 159 f., 159 (94),  
 160 (97), 162  
 Peregrinaggio siehe Christoforo Armeno  
 Perrault = 163  
 Perry, B.E. = 2 (6), 201 (110)  
 Persische Literatur = 5, 55, 89-133, 139,  
 152, 202  
 Personal siehe Protagonisten, -wechsel  
 Pétis de la Croix, F. = 4 (13), 224 (211)  
 Petrus Alphonsi = 2 (3), 22, 64, 180, 186,  
 188, 212, 241  
 Petzoldt, L. = 7 (19)  
 Pfeiffer, M. = 7 (22)  
 Phillot, D.C. = 72 (88)  
 Philogelos = 10, 18, 53, 110, 244  
 Piemontese, A.M. = 4 (12)  
 Pinath, J. = 227 (224)  
 Pinilla, R. = 38 (42)  
 Piron, A. = 219  
 Plagiat = 62  
 Plinius d.Ä. = 91  
 Plutarch = 91  
 Poggio Bracciolini = 32 f., 33 (26), 172  
 (146), 182, 212-223, 214 (173-175), 218  
 (194); Einzelnachweise: 58 = 64 (40);  
 62 = 214 (176); 72 = 214 (177); 130 =  
 220 (199); 190 = 214 (177); 192 = 217  
 (188); 196 = 85 (170); 213 = 219 (198);  
 227 = 214 (176); 235 = 214 (176); 253  
 = 214 (177)  
 Polívka, G. = 198 (104)  
 Polo de Beaulieu, M.A. = 165 (117), 197  
 (95)  
 Polygenese = VIII, 138, 206, 226 f., 235,

- 240, 243  
 Popovic, A. = 171 (145)  
 Pornographie siehe Sexuelles Erzählgut  
 Poesie siehe Dichtung  
 Predigtmärlein = 181  
 Prieler, M. = 87 (180)  
 Primärerfahrung = 236 f.  
 Prodigienliteratur = 191  
 Profanisierung = 181 f.  
 Protagonisten, -wechsel = 58 f., 78 f., 85,  
 92-94, 107-109, 118, 120, 124, 138 f.,  
 141 f., 145 f., 158, 169 f., 221, 225-229,  
 234, 236 f.  
 Prym, E. = 158 (89)  
 Puerto-Rico = 230  
 Puristische Tendenzen = 37, 44, 115, 128,  
 131, 218  
 Purselt, C. = 58  
 Păunovici, A. = 171 (144)  
 al-Qāḍī, W. = 36 (34), 47  
 al-Qālī = 38  
 al-Qalyūbī = 66, 72 f.  
 Qarāquš = 11  
 Qaṣīr, Y.A. = 11 (48)  
 al-Qawl fi l-biḡāl siehe al-Ġāhiz  
 al-Qazwīnī = 215  
 Qırq Vazir = 146  
 Qumayḡa, M. = 60 (27)  
 al-Qurṭubī = 201 (115)  
 Qutayba b. Muslim = 120  
 Rabbi Nissim ben Yaʿqūb = 212  
 Rabīʿ al-abrār siehe az-Zamaḡsarī  
 Rabiev, Dž. siehe Levin, I.  
 Radhayrapetian, J. = 21 (92)  
 ar-Rāḡib al-İsfahānī = 36 f., 36 (34), 46,  
 48, 92, 95, 104, 134, 195, 205 f.  
 Rahmenerzählung = 4, 199, 208  
 Raible, W. = 8 (31)  
 Ramaḡānī, M. = 76 (115), 82 (153), 85  
 (172)  
 Ranke, K. = 3 (9), 3 (10), 4 (12), 8 (28), 24  
 (109), 64 (38), 85 (176), 111 (112 f.),  
 114 (132 f.), 204 (126 f.), 204 (130), 206  
 (136), 212 (167), 216 (183), 217 (185),  
 224 (213)  
 Raʿs-māl an-nadīm siehe Ibn Bāba  
 Ratzabi, Y. = 208 (146)  
 Raud al-aḡyār siehe Muḡyiddīn b. al-Ḥaṭīb  
 Raudsep, L. = 32 (25); Einzelnachweise:  
 381 = 59 (24); 423 = 112 (120)  
 Rausmaa, P.-L. = 32 (24), 112 (120), 208  
 (147), 230 (232), 233 (245 f.)  
 Rechtfertigung = 9, 45, 126  
 Redensart = 132, 141  
 Reherrmann, E.H. = 110 (105), 196 (91,  
 94)  
 Reichl, K. = 9 (37), 85 (174), 154 (75)  
 Reik, T. = 57 (11)  
 Reinartz, M. = 70 (77)  
 Reinhard, J.R. = 5 (15)  
 Relaisstation = 59, 62  
 Religiöser Spott = 149-152  
 Renner, K.N. = 25 (1)  
 Requisitverschiebung = 64, 78-81, 138,  
 211, 219, 234, 239 f.  
 Rescher, O. = 72 f.  
 Resāle-ye delgošā siehe ʿObeid-e Zākānī  
 Reyāz al-ḡekāyāt = 123, 125 f.  
 Rezeptionsgeschichte, -problematik = 3 f.,  
 39 f., 59, 67, 74, 94, 96; siehe auch Wan-  
 derwege, -theorie  
 Riḡdwan, A.M. = 85 (176)  
 Ritter, H. = 17 (74), 73 (93), 96 f., 96 (27),  
 100 (41), 146 (44), 175 (12), 198, 202  
 (122 f.)  
 Roberts, W.E. siehe Thompson, S.  
 Röhrich, L. = 7 (19, 23), 8 (31), 15 (67), 27  
 (6), 48  
 Röminger, J. = 242  
 Romulus = 80  
 Rosen, F.A. = 22 (96), 71 (86)  
 Rosen, G. = 127  
 Rosenfeld, H. = 7 (20)  
 Rosenthal, F. = 14 f., 33, 77 f., 77 (134),  
 211 (162)  
 Roth, K. = 51 (68), 90 (4)  
 Rotunda, D.P. = 32 (22), 58, 91 (11), 151  
 (61)  
 Roy Chandhuri, P.C. = 139 (23)  
 Rumāniēn = 171  
 Rumi, Ġālāladdin = 73, 76, 84, 96, 98-101,  
 174 (7), 175 (8), 180  
 Rundgren, F. = 53 (1)  
 Rypka, J. = 8 (29), 95 (18), 114 (134), 116  
 (147), 117 (148)  
 aš-Šaʿbī = 120, 121 (159)  
 Saccetti, Franco = 58 (20), 213  
 Sadan, J. (Sādān, Y.) = VIII (1), 20 (87),  
 26, 43 (53)  
 Sādāt-e Eškevari. K. = 222 (205)

- Sadhu, S.L. = 139 (23)  
 Šafā, Z. = 95 (18), 116 (147)  
 aš-Šafadī = 34  
 Šafi, °Alī = 63, 65, 71, 96, 101, 106, 116-125, 129 f., 137  
 Šagaliteratur siehe Völsungasaga  
 Šāh °Abbās = 140 (28)  
 Šāh-Nāme siehe Ferdousi  
 Šāliḥ b. Ḥunayn = 237  
 Sallinen, M. = 233  
 Salm b. Qutayba = 121 (159)  
 Al-Samarrai, Q. = 95 (23)  
 as-Sammān, M. al-Ḥ. = 85 (176)  
 Šams-e Tabrizi = 108, 150  
 Santiago de Compostela = 185  
 Šaphir, M.G. = 8 (33)  
 Šarīk b. °Abdallāh = 210  
 as-Sarīsī, °U.°A. = 36 (34)  
 Satire = 21, 216 f.  
 Saturnalia siehe Macrobius  
 Sawa, G.D. = 30 (16)  
 Sa°daddin Varāvini = 71, 159  
 Sa°di, Mošlehāddin = 98, 114  
 Sa°d b. Hārūn = 118  
 Scala celi siehe Johannes Gobii Junior  
 Scelles-Millie, J. = 87 (185)  
 Scheiber, A. = 80 (145)  
 Schenck, M.J.S. = 197 (96)  
 Schenda, R. = VII, VIII (1), 4 (12), 7 (19), 72 (90), 191 (76), 196 (89)  
 Scherz und Ernst siehe al-ġidd wal-hazl  
 Schimmel, A. = 98 (30)  
 Schippers, A. = 34 (30)  
 Schirmer, K.H. = 181 (37)  
 Schmidt, L. = 23 (105), 234 (1 f.)  
 Schmidt, P. = 89 (1)  
 Schneider, A. = 227 (223)  
 Schriftlichkeit siehe Mündlichkeit und Schriftlichkeit  
 Schulbücher = 151, 224  
 Schumann, Valentin = 222, 223 (209)  
 Schünemann, P. = 74 (99)  
 Schwank = 27  
 Schwankbücher = 7, 9 f., 16, 33, 50 f., 58, 64-66, 73-85, 91, 99 f., 111, 122 f., 125-130, 137, 144, 153, 161, 173, 182, 191 (75), 218, 222, 225  
 Schwarzbaum, H. = 2 (3), 17 (74), 64 (39), 66 (54), 77 f., 77 (134), 80 (140), 100 (46), 113 (128), 166 (120), 177 (20), 180 (33), 203 (124), 207 f., 208 (144), 212 (165)  
 Scott, J. = 9 (35), 64 (36), 91 f., 91 (12), 137 (331)  
 Sebag, P. = 4 (13)  
 Sébillot, P. = 132 (217)  
 Seemann, O. = 151 (64)  
 Sefer Ša°šū°im siehe Joseph ben Meir ibn Zabara  
 Sellheim, R. = 8 (32), 29 (10), 34 (31)  
 Semenov, Ju. = 64 (37), 65 (51), 73 (93), 111 (116), 113 (126), 123 (177), 129 (205), 153 (69)  
 Semerau, A. = 33 (26), 214 (173, 175), 219  
 Ser Lappo Mazzei = 242  
 Šerafini, L. siehe Cirese, A.M.  
 Ševerdin, M.I. = 154 (74)  
 Sexualität, Sexuelles Erzählgut = 43 f., 50, 67, 74, 89-94, 115, 170, 194-196, 199 f., 218 f.; siehe auch Homosexualität; Purristische Tendenzen  
 Sezgin, F. = 186 (53)  
 Shah, I. = 76 (117)  
 al-Shahi, A. = 11 (48)  
 Shakespeare = 9  
 Shojaei Kawan, C. = 158 (90)  
 Shumanjasow, A. = 155 (77)  
 Šī°ār, Ġ. = 96 (26)  
 as-Sidrī = 162  
 Šidqī, M. = 83  
 aš-Šinā°atayn siehe Abū Hilāl al-°Askarī  
 Sindbād-Nāme = 2 f., 146, 166, 198-201, 203  
 Sirāġ al-mulūk siehe aṭ-Ṭarṭuši  
 aš-Širāzī, Quṭbaddīn = 108, 152  
 aš-Širwānī = 66, 72 f., 85, 165, 209  
 Siyāsat-Nāme siehe Nezām al-molk  
 Skatologie = 44, 205-207, 210, 220 f., 233  
 Socin, A. = 158 (89)  
 Soheili, M. = 133 (219)  
 Solinus = 91  
 Solowjow, L. = 149 (54), 155-158, 156 (80-82), 157 (85), 158 (87)  
 Soruš, A. = 21 (89)  
 Souza, E. de = 143 (35), 144  
 Sozzi, L. = 212 (168)  
 Spanien = 80, 232  
 Speroni, C. = 101 (57)  
 Spies, O. = 2 (3), 11 (49), 17, 23 (106), 24 (107), 24 (109), 67, 110 (103, 107), 180

(33), 188 (66), 189 (67), 190 (71)  
 Sprachman, P. = 21 (90), 103 (64)  
 Sprachwitz = 236  
 Sprichwort siehe Redensart  
 Stein, H. siehe Shumanjasow, A.  
 Steinschneider, M. = 198 (102)  
 Stemplinger, E. = 91 (7), 147 (47)  
 Stengel, Georg = 227  
 Stereotypen = 108, 110 (Qazvini), 177  
 (Bauer), 205 (Nabatäer, Beduine), 225-  
 229 (Indianer, Beduine), 234, 238  
 (muḥannaṭ), 239  
 Stewart, D. = 18 (81)  
 Stewart, J. = 20 (88)  
 Stohlmann, J. = 241 (12)  
 Storost, J. = 5 (15)  
 Straßner, E. = 22 (97)  
 Strobach, H. = 243 (21)  
 Stroescu, S.C. = 171 f.; Einzelnachweise:  
 3101 = 227 (224); 3894 = 85 (174);  
 3865 = 113 (128); 4170 = 231 (234);  
 4348 = 59 (24); 4358 = 111 (115); 4772  
 A = 77 (132); 4851 = 80 (144); 5014 =  
 151 (65); 5384 (58); 5524 = 77 (132);  
 5618 = 112 (120); 5658 = 84 (167)  
 Strömbäck, D. = 206 (137)  
 Strukturalismus = 17  
 Stumme, H. = 77 (129), 87 (185)  
 Subram[an]jiah Pantulu, G.R.S. = 124  
 (180 f.), 139-142, 144  
 aš-Šūfi, A. = 11 (48)  
 Summa predicantium siehe Bromyard,  
 John  
 Šurayḥ = 118  
 Süss, W. = 91 (8)  
 as-Suyūṭī = 39, 57, 201 (114)  
 Swynnerton, C. = 113 (126)  
 Syrer siehe Aramäer  
 Systematik = 49-52  
 Szábo, L. = 64 (40)  
 Tabula exemplorum = 196 (93)  
 Tachmasib, M.G. = 76 (117)  
 Tadschiken = 100, 153 f.  
 Tafsīr = 201  
 at-Taʿālibī = 35, 37, 95, 102, 120 f., 232  
 at-Ṭabarī = 201 (111)  
 at-Ṭabbāʿ, ʿA.A. = 60 (27)  
 at-Taḍkira siehe Ibn Ḥamdūn  
 at-Takrīṭī, R.ʿA. = 85 (176)  
 Ṭalḥak = 107 (88), 112, 126

Tamarāt al-awrāq siehe Ibn Ḥiǧǧa al-  
 Ḥamawī  
 Tansania = 166  
 at-Tanūḫī = 34, 119, 184 f.  
 Taʿrīḥ Baǧdād siehe al-Ḥaṭīb al-Baǧdādī  
 at-Taʿrābulī, H.Š. = 75 f.  
 at-Taʿrūšī = 146  
 Tateo, F. = 212 (168)  
 at-Taṭfīl siehe al-Ḥaṭīb al-Baǧdādī  
 Tausendundeineinacht = 2-4, 30, 166  
 at-Tawḥīdī = 35, 37, 46, 78, 95, 105  
 Telugu = 124, 139-144, 146  
 Tenèze, M.-L. = 11 (50), 176 (18), 235 (3)  
 Terminologie siehe Gattungsterminologie  
 Teufel = 221  
 Tewfīk, M. = 56 (9)  
 Tezcan, N. = 19 (82)  
 Thalhammer, I. = 154 (74)  
 Thierfelder, A. = 110 (109)  
 Thompson, S. = 12 f., 12 (55 f.), 30, 49 f.,  
 113 (126), 124, 134 (1), 135, 140, 142  
 (34), 165, 203 (124)  
 at-Tibrānī, Aqā Buzurg = 147 (116)  
 Timur = 146  
 Ṭimār al-qulūb siehe at-Taʿālibī  
 Ting, N.-T. = 76 (116), 77 (130), 222 (206)  
 Tomkowiak, I. = 87 (184), 177 (23), 224  
 (214)  
 Topçu, S. = 19 (84)  
 Topper, U. = 163 (105-108), 164 (109 f.),  
 165 (112)  
 Traditionspermanenz = 32, 54 f.  
 Tubach, F.C. = 32 (21); Einzelnachweise:  
 404 = 190 (72); 833 = 91 (9); 2007 =  
 165 (116); 3540 = 183 (41); 3645 = 173  
 (2), 179 (32); 5244 = 150 (59); 5309 =  
 186 (55); 5361 = 208 (147)  
 Tuḥfat al-muǧālis siehe as-Suyūṭī  
 Türkische Literatur = 213  
 Türkmen, F. = 19 (84)  
 ʿUbayd, A. = 20 (86)  
 ʿUbaydallāh Aḥrār = 117  
 Überlieferungsinstanzen, -träger = 241;  
 siehe auch Wanderwege, -theorie  
 Übersetzungen = 53, 182, 213 f., 236 f.;  
 siehe auch Puristische Tendenzen  
 al-Uḥaydīb, ʿA.M. = 85 (176)  
 Ulug-zade, K. = 154 (72)  
 ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz = 40  
 ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb = 40, 158

- Umayya b. abī ṣ-Ṣalt = 201  
 Upreti, G.D. = 203 (124)  
 °Uqalā° al-mağānīn siehe an-Naysābūrī  
 Ursprungstheorie siehe Wanderwege, -theorie  
 Uther, H.-J. = 49 (64), 70 (77), 85 (174), 100 (49), 165, 191 (77), 211 (164)  
 °Utmān b. °Affān = 40  
 °Uyūn al-aḥbār siehe Ibn Qutayba  
 °Uyūn at-tawārīḥ siehe al-Kutubī  
 Uzbeken = 154  
 Vademecum = 62, 67, 93  
 Vā°eḫ Kāsefi = 116, 134, 136 f., 164  
 Vahman, F. = 21 (92)  
 Vakī° = 149 (55)  
 Vakīliyān, A. = 99 (33), 101 (55), 131 (215), 132 (218)  
 Valerius Maximus = 91 (6), 93, 147, 229  
 Varia historia siehe Claudius Aelianus  
 Vermittlungsinstanzen siehe Wanderwege, -theorie  
 Vespasian = 179  
 Vinzenz von Beauvais = 177  
 Volkov, A.A. = 154 (76)  
 Volksprosa = IX, 234 f., 243  
 Völsungasaga = 204-207  
 Vorlesen = 143  
 Vülčev, V. = 64 (40), 117, 151 (65)  
 Vulgäre Themen = 43 f.  
 Wafayāt al-a°yān siehe Ibn Ḥallikān  
 al-Wāfi bil-wafayāt siehe aṣ-Ṣafadī  
 Wagner, E. = 167 (130)  
 Wagner, F. = 196 (91)  
 Wahb b. Munabbih = 184, 186  
 Waldis, Burckhard = 242  
 Wallis Budge, E.A. = 44 (55)  
 Walther, W. = 2 (7), 3 (10)  
 Wandergeschwindigkeit = 74 f., 81, 87 f., 152, 170, 228 f., 234, 244 f.  
 Wanderwege, -theorie = 2, 5, 9, 22 f., 80 f., 99, 100, 106, 150, 176, 180-184, 193, 196, 216, 220, 223 f., 228, 232, 235, 240  
 Wardroper, J. = 22 (99), 91 (10)  
 Wāṣil b. °Atā° = 75  
 Wehse, R. = 27 (6), 51 (69)  
 Weise Narren siehe Birbal; Buhlul  
 Weisheitsliteratur = 34, 43, 53, 208  
 Weisweiler, M. = 16 (69), 33, 192 (79)  
 Wesselski, A. = 8 (30), 12 f., 13 (58), 14 f., 33 (26), 49, 56 (7), 58 (21), 64 (40), 69 (75), 73 (93), 76 (119), 77 (128), 81 (150), 85 (171), 101 (58), 110 (106), 111 (110), 112 (122), 150 (57), 169 (138 f.), 173 (4), 175 (9), 177 (21), 184 (42, 44 f.), 185 (47-50), 207, 211, 214 (172, 174), 218, 242 (13, 15, 17)  
 Westafrika siehe Berber  
 Wiener, A. = 34 (30), 212 (166)  
 Wikander, S. = 206 (137)  
 Wild, S. = 34 (29)  
 Withers, C.A. = 124 (180)  
 Wortspiel = 150  
 Wurzbach, C. von = 151 (63)  
 Yaḥyā b. Akṭam = 149 f.  
 Yousef, M.A. = 26 (4), 47 f., 47 (62), 48 (63)  
 Yousofi, Gh.H. = 116 (146)  
 Yūsuf, M. = 85 (176)  
 Zaborowski, H.-J. = 110 (104)  
 Zākāni, °Obeidallāh = 14, 71, 84, 87, 92, 94, 96, 103-114, 107 (86 f.), 121 f., 129, 137, 149, 152, 204 f., 228  
 Zakāvati Qarāgozlu, °A.R. = 95 (21)  
 az-Zamaḥṣarī = 36 f., 46, 61 (30 f.), 95, 105, 120 f., 137, 146, 157, 159 f., 205  
 Zand, M. = 117 (148)  
 Zentralasien siehe Kasachen; Solowjow; Tadschiken; Uzbeken  
 Zingref, J.W. = 244  
 Ziyād b. abihi = 41, 167