

# Ueber die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht

Autor(en): **Henninger, Josef**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **44 (1947)**

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-114326>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Ueber die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht<sup>1)</sup>.

Von Josef Henninger, Freiburg i. Ue.

Es mag gewagt erscheinen, mit einer neuen Studie über 1001 Nacht an die Öffentlichkeit zu treten, nachdem die einschlägige Literatur bereits einen so gewaltigen Umfang erreicht hat. Musste doch schon V. CHAUVIN in seiner grossen Bibliographie diesem Werk nicht weniger als vier Bände mit zusammen über 900 Seiten widmen<sup>2)</sup>, und in den gut vier Jahrzehnten, die seitdem vergangen sind, sind zahlreiche weitere Publikationen zu verzeichnen. Der Inhalt von 1001 Nacht ist aber so reich und vielgestaltig, dass er noch lange nicht erschöpfend behandelt ist. Die vorliegende Studie verfolgt keine philologischen oder allgemein-literaturgeschichtlichen, sondern lediglich völkerkundliche Zwecke. Von ethnologischem Interesse sind nicht so sehr die Erzählungen an sich, die literarischen Motive, als vielmehr die Schilderungen des Milieus, in dem sich die Handlung abspielt; denn darin gibt der Erzähler, meist unbewusst, die Kulturverhältnisse wieder, in denen er selbst lebt. (Gewiss kommt auch beabsichtigte Schilderung der andersartigen Sitten und Gebräuche fremder Völker vor, aber doch bedeutend seltener.) So ist gerade das Leben des einfachen Volkes im Märchen meist naturgetreu geschildert, während man sich über das Leben der höheren Stände, vor allem der Fürsten, oft recht sonderbare Vorstellungen macht<sup>3)</sup>. Solche Milieuschilderungen können also für die Kulturgeschichte wertvoll sein, und sie werden es um so mehr, je spärlicher die sonstigen Nachrichten über

<sup>1)</sup> Etwas überarbeitete und durch Belege erweiterte Wiedergabe eines Vortrages, der am 8. Juni 1945 als öffentliche Habilitationsvorlesung an der Universität Freiburg i. Ue. gehalten und am 16. November 1945 vor der Sektion Basel der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde wiederholt wurde. — <sup>2)</sup> VICTOR CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Vol. IV—VII (Liège 1900—1903): Les Mille et une nuits. — Zu vergleichen ist auch Vol. VIII (1904): Syntipas, und einzelne Teile von Vol. IX (1905). — <sup>3)</sup> ENNO LITTMANN, 1001 Nacht in der arabischen Literatur (Tübingen 1923) 31; vgl. auch O. RESCHER, Der Islam 9 (1919) 8; ADOLF THIMME, Das Märchen (Leipzig 1909) 138—152.

bestimmte Länder und Völker sind. In diesem Sinne soll 1001 Nacht hier besprochen werden<sup>1)</sup>.

Die lange und komplizierte Entstehungsgeschichte dieser Erzählungssammlung kann hier nur in grossen Zügen angedeutet werden. Bereits im 10. Jahrhundert in Bagdad bekannt, erlebte die von Anfang an anonyme Sammlung in der Folgezeit noch tiefgehende Umgestaltungen und entwickelte sich in verschiedenen, z. T. stark abweichenden Textfassungen, von denen die ägyptische am besten erforscht ist. Sie enthält ausser einem Grundstock von indisch-persischen Märchen zahlreiche weitere Erzählungen, die teils in Bagdad zur Zeit der Abbasiden (750—1258), teils noch später in Ägypten hinzugefügt worden sind, schliesslich auch noch längere Erzählungen (Ritterromane u. ä.) und ganze Zyklen, die ursprünglich literarisch selbständig waren und erst spät der Sammlung einverleibt wurden<sup>2)</sup>. Entsprechend dieser vielgestaltigen Herkunft sind die einzelnen Geschichten nach literarischer Gattung, ästhetischem Wert und moralischem Charakter stark voneinander verschieden<sup>3)</sup>. Bei aller Anpassung an die herrschende islamische Kultur bleiben diese Unterschiede doch oft sehr fühlbar, und gerade das macht den kulturhistorischen Wert des Werkes aus.

Welche völkerkundlichen Kenntnisse lassen sich nun aus der bunten Fülle dieser umfangreichen Sammlung gewinnen?

<sup>1)</sup> Vgl. O. RESCHER, Studien über den Inhalt von 1001 Nacht. Der Islam 9 (1919) 1—94. — <sup>2)</sup> Für eine etwas ausführlichere Darstellung der literarischen Geschichte von 1001 Nacht siehe J. HENNINGER, Mohammedanische Polemik gegen das Christentum in 1001 Nacht. NZM (= Neue Zeitschr. f. Missionswiss.) 2 (1946) 289—304, bes. 289—296; ebd. ausführliche Literaturangaben. Besonders wichtig (ausser den oben bereits genannten Arbeiten): J. OESTRUP, Art. *Alf Laila wa-Laila* [= 1001 Nacht]. Enzyklopädie des Islâm I (Leiden 1913) 265—269; D. B. MACDONALD, Art. *Alf Laila wa-Laila*. Ebd. Ergänzungsband (1938) 18—22; BERNHARD HELLER, Das hebräische und arabische Märchen (in: J. BOLTE und G. POLÍVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. <sup>2</sup>IV [Leipzig 1930] 315—418, bes. 397—410); ENNO LITTMANN im Anhang zu seiner Uebersetzung: (im folgenden immer zitiert: L) Die Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten. 6 Bde. (Leipzig 1921—1928); Literaturgeschichtliches ebd. VI 679—771. — Die Umschrift der arabischen Wörter ist so gegeben, wie bei LITTMANN im Text der Erzählungen (die genauere dort im Register gegebene Umschrift konnte aus drucktechnischen Gründen nicht übernommen werden); nur werden hier k und q unterschieden, und der Zirkumflex als Dehnungszeichen wird hier für jeden langen Vokal gebraucht, während er bei LITTMANN für die betonten langen Vokale reserviert ist. — <sup>3)</sup> Vgl. L VI 713—769; HENNINGER, a. a. O. 294—296 mit Anm. 23—28.

## Ferne Länder.

Zunächst, was erfahren wir über ferne Länder ausserhalb des arabisch-islamischen Kulturbereiches? Auf den ersten Blick scheint es, dass darüber sehr viel zu finden ist, denn Namen wie z. B. Indien und China kommen in den Seefahrergeschichten und anderen Reisebeschreibungen häufig vor. Bei genauerem Zusehen ergibt sich aber, dass der Erzähler von diesen Ländern meist nur sehr blasse Vorstellungen hat. So spielt z. B. die Geschichte von *'Alá ed-Dín und der Wunderlampe* in China, aber die ganze Milieuschilderung enthält keinen einzigen Zug, der typisch chinesisch wäre; die ganze Umwelt ist wie in einem rein (oder überwiegend) mohammedanischen Lande des Vorderen Orients.

Text siehe L II 696—836. Dasselbe gilt von der Geschichte des *Buckligen* (L I 313—437), die in „eine Stadt Chinas“ verlegt wird und den „König von China“ erwähnt. Auch *Saif el-Mulúk* macht eine Reise nach China (L V 264—268), aber die Vorstellungen von China sind hier ebenso undeutlich. (Der Prinz gelangt von Ägypten erst nach China und dann nach Indien!) Nur der Herrschertitel „Sohn des Himmels“ scheint bekannt zu sein (vgl. L V 266).

Ein anderes Beispiel: *Hasan aus Basra* folgt seiner entflohenen Gemahlin, einer Geisterprinzessin zu den Inseln *Wáq-Wáq*, die „am äussersten Ende der Welt“ liegen. Nach einer weitverbreiteten Auffassung ist darunter Japan zu verstehen<sup>1)</sup>, nach anderer Ansicht die Grossen Sundainseln, speziell Sumatra<sup>2)</sup>. Die ganze Schilderung dieser Inseln und der Reise dorthin ist aber äusserst phantastisch und zeigt, dass der Erzähler jedenfalls von den dortigen ethnographischen Verhältnissen — wo auch immer man *Wáq-Wáq* lokalisieren mag — keine Ahnung hat.

<sup>1)</sup> So M. J. DE GOEJE (vgl. folgende Anm.), J.-J. HESS, E. LITTMANN (L V 445. VI 725); der Name wird abgeleitet von dem chinesischen Wort *wo-kuok*, „Zwergenland“, das eine spottweise Bezeichnung für Japan ist. — <sup>2)</sup> Vgl. GABRIEL FERRAND, *Le Wákwák est-il le Japon?* *Journal Asiatique* 220 (1932) 193—243. (Den Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich Herrn Prof. P. DE MENASSE, Freiburg i. Ue.). Ein Auszug aus dieser Studie ist der Art. *Wákwák*, *Enzykl. des Islám* IV (1934) 1196—1200. FERRAND benutzt alle einschlägigen Angaben der arabischen Geographen, setzt sich mit der Ansicht von DE GOEJE auseinander und kommt zum Ergebnis, dass es zwei *Wá-wáq* gibt: ein südliches (= Madagaskar und ein Teil der ostafrikanischen Küste), und ein östliches, südwestlich von China (= Sumatra). Die Ableitung des Namens ist doppelt; einerseits aus den Bantusprachen, andererseits aus den indonesischen Sprachen (Madegassisch und Batak).

Text der Geschichte siehe L V 329—528; über *Wâq-Wâq* besonders 404—528 Vgl. dazu CHAUVIN, a. a. O. VII 29—36 (Inhaltsangabe und Parallelen); ebd. 37 f. Literaturangaben.

Über den Fernen Osten ist also aus 1001 Nacht nichts zu entnehmen. Das Gleiche gilt für die meisten Länder ausserhalb des Vorderen Orients.

Wie phantastisch die herrschenden Vorstellungen meist sind, ergibt sich z. B. aus der Geschichte der *Abenteuer Bulûqijâs* (L III 804—860. IV 1—80, eingeschoben in die Geschichte von der *Schlangenkönigin* [L III 795—860. IV 1—98]), die ein ganzes Kompendium der mittelalterlichen islamischen Kosmographie ist. Vgl. dazu L VI 710. 721; CHAUVIN, a. a. O. VII 54—59.

Bezeichnenderweise ist auch nur selten von Sprachunterschieden und Sprachschwierigkeiten die Rede; meistens scheint darin für den Erzähler gar kein Problem zu liegen.

*Abû Mohammed der Faulpelz* kommt in die Stadt Hanâd „im Lande China“ (L III 195f), wo nur der König Arabisch versteht (ebd. 196); das Gleiche ist der Fall bei den Schwarzen in der Nähe der *Messingstadt* (L IV 217. 265). *Marjam die Gürlerin* betont ausdrücklich, dass sie das Arabische beherrscht (L V 741), während ihre fränkischen Begleiterinnen nichts davon verstehen; aber gleich nachher hat der Erzähler das schon wieder vergessen (vgl. 765 bis 767) Vgl. auch in der Geschichte *Dschanschâh's* (L III 854); in der 6. Reise *Sindbâds des Seefahrers* (L IV 187 f.).

Das darf uns aber doch nicht zu einer allzu pessimistischen Auffassung verleiten. Zunächst: Je näher man dem Vorderen Orient kommt, desto besser ist im allgemeinen die Kenntnis von Land und Leuten, und auch aus manchen sehr märchenhaft klingenden Geschichten lassen sich durch sorgfältige Untersuchung und Vergleichung zuverlässige Angaben herauschälen. So hat DE GOEJE nachgewiesen, dass im Zyklus *Sindbâds des Seefahrers* vor allem die Grossen Sundainseln beschrieben sind<sup>1)</sup>. Desgleichen ist Indien zwar oft nur ein fernes Wunderland, von dem man nichts Genaues weiss, aber stellenweise finden sich auch wieder auffallend konkrete und anschauliche Angaben, die sich nur auf Vorderindien beziehen können und offenbar auf eine echte indische Tradition zurückgehen.

So ist das Kastenwesen erwähnt (*Sindbâd der Seefahrer*, L IV 112), ebenso die Hindutempel, die Dressur der Elefanten u. ä. (*Prinz Ahmed und Fee Perî Bânû*, L III 3—85, bes. 6—15; vgl. L VI 719).

<sup>1)</sup> M. J. DE GOEJE, De reizen van Sindebaad. De Indische Gids 7 (1889) No. 8, 278—313 (war mir nur zugänglich als Sonderdruck mit eigener Paginierung; obige Angabe nach CHAUVIN, a. a. O. VII 7, nur Bandziffer nach anderen Referenzen korrigiert). — Text siehe L IV 99—215. Vgl. dazu CHAUVIN, a. a. O. VII 1—29; L VI 747 f.

Ebenso sind auch in der Geschichte von der *Messingstadt*, die weit westlich von Ägypten liegen soll, allerlei Erinnerungen an Reisen nach Nordwestafrika aufbewahrt<sup>1)</sup>, wenn auch ganz mit Sagen- und Märchenmotiven durchsetzt.

#### Der arabisch-islamische Kulturbereich.

Aber noch weit wertvoller werden die Angaben, wenn der Erzähler sich in der ihm ganz vertrauten Umwelt von Vorderasien oder Ägypten bewegt, wenn er seine Landsleute in Baghdad oder Kairo und ihre unmittelbaren Nachbarn schildert. Seit dem Ende der Omaidendynastie (750) bildeten ja die reinrassigen Araber, die zahlenmässig immer eine Minderheit gewesen waren, auch nicht mehr die herrschende Klasse<sup>2)</sup>, und in dem bunten Völkergemisch, das sich in den Strassen der Weltstädte Baghdad und Kairo drängte, gab es genug interessante Typen zu beobachten, die wir auch in unseren Erzählungen wiederfinden. Da war der Maghrebiner, der als grosser Zauberer galt<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Text siehe L IV 215—268; vgl. dazu L VI 750; PAUL BORCHARDT, Die Messingstadt in 1001 Nacht — eine Erinnerung an Atlantis? (Zur Atlantisfrage XII). *Peterm. Geogr. Mitteilungen* 73 (1927) 328—331; RENÉ BASSET, *Le dialecte de Syouah* (Paris 1890) 11—14; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Revue des trad. popul.* 22 (1907) 193—198. Andere Erzählungen über untergegangene oder unzugängliche Wunderstädte in Nordwestafrika siehe bei RENÉ BASSET, *Mille et un Contes, Légendes et Récits arabes I* (Paris 1924) 69. 120 f. 196 f. 238 f. — <sup>2)</sup> J. WELLHAUSEN hat ja seiner Geschichte der Omaidendynastie den bezeichnenden Titel gegeben „Das arabische Reich und sein Sturz“ (Berlin 1902). — Vgl. IGNAZ GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien I* (Halle a. S. 1889) 101—216; MARTIN HARTMANN, *Die arabische Frage (Der islamische Orient II. Leipzig 1909)* 62—72. 516—528. Über die Bedeutung der persischen Barmekiden-Familie als Wesire unter den Abbasiden siehe L. BOUVAT, *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans* (Paris 1912); über den persischen Einfluss überhaupt: ALFRED VON KREMER, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig 1873), bes. 27—44; DERS., *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien 1875—1877) II 129 f.; I. GOLDZIEHER, *Islamisme et Parsisme. Revue de l'hist. des rel.* 43 (1901) 1—29, bes. 5—20. — <sup>3)</sup> RESCHER, a. a. O. 34. 75 f. — Auch heute noch gelten die Maghrebiner als grosse Zauberer. Vgl. I. GOLDZIEHER, *ZDMG* (= *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*) 41 (1887) 48 f.; C. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka II* (Haag 1889) 119; EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909) 50 (im Maghreb selbst beruft man sich auf Meister aus dem Osten [Irâq usw.], ebd. 50); JOHN WALKER, *Folk Medicine in Modern Egypt* (London 1934) 28 f.; auch ebd. 36. Im „Krokodilspiel“, einem ägyptischen Schattenspiel, ist die Sache schon ins Spasshafte gewendet; siehe PAUL KAHLE, *Nachr. v. d. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* 1915, 298; 1920, 282—284.

Über maghrebinische Zauberer vgl. bes. *'Alâ ed-Dîn und die Wunderlampe* (L II 696–836); *Dschaudâr und seine Brüder* (L IV 384–448, bes. 391–415).

Durch den Sklavenhandel waren zahlreiche Neger ins Land gekommen, die freilich in unseren Erzählungen meistens keine gute Figur machen, sondern als boshaft und lügnerisch, diebisch und dumm geschildert werden<sup>1)</sup>. In den Bergen nördlich von Bagdad lebten die Kurden, die als räuberisch und wild verrufen und gefürchtet waren<sup>2)</sup>. In den schwärzesten Farben werden aber in 1001 Nacht die Perser geschildert, soweit sie noch (öffentlich oder heimlich) an ihrer alten Religion festhielten, die „Magier“ oder „Feueranbeter“<sup>3)</sup>. Weniger ausgeprägt ist die Abneigung gegenüber den Juden; diese werden, je nach der Herkunft der einzelnen Erzählungen, ganz verschieden beurteilt<sup>4)</sup>. Gehässigkeiten gegenüber (orientalischen und europäischen) Christen sind seltener und erscheinen erst später, vor allem seit den Kreuzzügen<sup>5)</sup>. An fremden Völkern werden schliesslich auch noch türkische Söldner, Sklaven und Sklavinnen verschiedentlich erwähnt, aber nicht näher charakterisiert. Natürlich sind die Aussagen der Erzähler über diese fremden Völker-elemente nicht einfach als bare Münze zu nehmen; sie zeigen lediglich, welche fremden Völker ihnen bekannt waren, und wie man in Bagdad und Kairo über diese dachte, gewähren also einen Einblick in die Mentalität der dortigen arabischen Bevölkerung — arabisch nach Sprache und Kultur, wenn auch blutsmässig nur zum kleinsten Teile.

### Das arabische Volk.

Damit kommen wir zum wichtigsten und ergiebigsten Teil der Untersuchung: Was erfahren wir aus 1001 Nacht über das arabische Volk und seine älteren Kulturzustände? Bei dieser kulturhistorischen Fragestellung scheint uns allerdings auf den ersten Blick auch wieder eine Enttäuschung zu erwarten. Die ursprüngliche, oder wenigstens die älteste für uns erfassbare Lebensform der Araber findet sich ja am reinsten ausgeprägt bei den Beduinen, den nomadischen Kamelzüchtern in den Steppen und Wüsten Arabiens. Aber

<sup>1)</sup> Belege bei RESCHER, a. a. O. 75. Vgl. auch unten S. 48. — <sup>2)</sup> RESCHER, a. a. O. 65. 75. — <sup>3)</sup> Vgl. HENNINGER, a. a. O. 298 f. mit Anm. 45. — <sup>4)</sup> Ebd. 294 mit Anm. 23. 296 mit Anm. 28. 297 mit Anm. 39. 299 mit Anm. 46. — <sup>5)</sup> Ebd. 299–304.

dem Beduinenleben stehen unsre Erzähler ziemlich fern. 1001 Nacht hat seine jetzige Fassung in einem städtischen Milieu erhalten. Man hat mit Recht gesagt: Die Personen dieser Erzählungen bewegen sich in den Strassen und Palästen und Basaren der Städte; sobald sie aus der Stadt hinauskommen, beginnt für sie die Welt der Geister und der märchenhaften Abenteuer<sup>1)</sup>. Vom wirklichen Bauern- oder gar Beduinenleben wissen die Erzähler nicht viel. So heisst es z. B. in der Geschichte von der *Messingstadt*: In der Wüste, die auf dem Wege dorthin durchquert werden muss, wehen so heisse Winde, dass die Wasserschläuche davon austrocknen würden. Deshalb soll das Wasser in Tonkrügen mitgenommen werden! — Auf diesen Gedanken konnte nur ein Städter kommen, der noch nie in der Wüste gereist war; sonst hätte er wissen müssen, dass das undurchführbar ist, denn bei dem häufigen Auf- und Abladen würden diese Krüge sehr bald zerbrechen<sup>2)</sup>. Tatsächlich sind die Helden der Erzählungen fast immer städtischer Herkunft, wenn nicht Prinzen, dann meist reiche Kaufleute (besonders oft Juweliere) oder Kaufmannssöhne.

Vgl. die Geschichte von dem *Kaufmann und dem Dämon* (L I 29–47); von den *3 Äpfeln* (bes. L I 234); im *Zyklus des Buckligen*: Die Geschichte des *christlichen Maklers* (L I 322–341); *des Verwalters* (ebd. 343–347); *des jüdischen Arztes* (ebd. 358–362); *des Schneiders* (ebd. 370); ferner: *Ghānīm ibn Aijūb* (L I 496–540); *'Aziz und 'Aziza* (L II 23–80, mit der Einleitung 17–22); *Abū Mohammed der Faulpelz* (L III 176–200); *'Alī Schār und Zumurrud* (L III 212–267); *Abū el-Hasan oder der erwachte Schläfer* (L III 470–506); *der Juwelier Hasan aus Basra* (L V 329–528) usw. usw. — Der Wesir *Nūr ed-Dīn* lässt Handelsschiffe reisen (L I 251, 258 f.); die älteste der *3 Damen (Zyklus des Lastträgers)* geht sogar selbst auf Handelsreisen (L I 200 f. 207 f.). Auch *Ali Baba's* Bruder Qāsīm ist ein reicher Kaufmann (L II 837–867), und Ali Babas Sohn übernimmt das Geschäft seines Onkels, nachdem dieser tot ist (ebd. 867, 898 f.).

Mit grosser Befriedigung wird von hohen Gewinnen im Handel berichtet.

Vgl. bes. in den oben genannten Geschichten · L I 3<sup>1)</sup>—41, 359, 497; ferner: *'Alā ed-Dīn Abū esch-Schāmāt* (bes. L II 614 f.); *Sindbād der Seefahrer* (bes. L IV 145, 181, 215); *Der Sandelholzhändler und die Spitzbuben* (bes. L IV 376 f.); *'Alī Chawādscha und der Kaufmann von Bagdad* (bes. L VI 355 f.); *'Abdallāh ibn Fādīl und seine Brüder* (bes. L VI 546).

<sup>1)</sup> Vgl. CONSTANCE E. PADWICK, Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt. Bull. of the School of Or. Studies 3 (1923/25) 421—446, bes. 426. Daher sind diese Geschichten auch unter der Bauernbevölkerung wenig bekannt (ebd. 426). — <sup>2)</sup> Vgl. BORCHARDT, a. a. O. 329 a.



Ganz anders ist die Einstellung des Beduinen zum Kaufmann; hier besteht niemals ein gegenseitiges Sympathieverhältnis. Fehlt eine starke Regierung, so plündert der Beduine den Kaufmann aus oder erhebt wenigstens ein hohes Wegegeld von ihm; ist eine starke Regierung vorhanden, so wird der Beduine, der auf den Kaufmann angewiesen ist, von ihm oft übervorteilt und ist bei ihm verschuldet. Daher figuriert in Beduinenerzählungen der Kaufmann als Wucherer und Betrüger<sup>1)</sup>; für den Städter dagegen ist der Beduine nur der Karawanenräuber und wird auch sonst in jeder Hinsicht angeschwärzt (siehe weiter unten).

Ausser Prinzen und Grosskaufleuten kommen in 1001 Nacht auch vor, aber meist nur als Nebenpersonen: kleine Händler und Handwerker, wie Bäcker, Fleischer, Fischhändler, Barbieri, Seiler, Färber, oft auch Gärtner, Fischer und Holzhacker — alles Leute, die in der Stadt wohnen oder zu ihr in engster Beziehung stehen. In der Geschichte von *Abû Kîr und Abû Sir* (L VI 147 bis 191) wird die Tätigkeit des Färbers und des Barbiers eingehend geschildert, ebenso das Badehaus mit seiner ganzen Einrichtung und mit allen seinen Finessen, das auch sonst oft erwähnt wird<sup>2)</sup>.

Aber wohl das typischste Kennzeichen des städtischen Charakters unserer Erzählungen ist die Beurteilung der Beduinen. Auf diese schaut der Städter mit Verachtung herab<sup>3)</sup>; sie gelten als dumm und tölpelhaft, oder auch als roh und grausam, und zugleich heimtückisch, treulos und feige.

<sup>1)</sup> Siehe z. B. HANS SCHMIDT und PAUL KAHLE, Volkserzählungen aus Palästina II (Göttingen 1930) 131, Nr 104: Der Beduine im Paradies; vgl. auch KREMER, Culturgeschichte II 269. — Über die Verschuldung der Beduinen bei den Kaufleuten siehe ALOIS MUSIL, Arabia Petraea III (Wien 1908) 226 f. — Über den Handel in der Abbasidenzeit vgl. KREMER, a. a. O. II 273—340; A MEZ, Die Renaissance des Islams (Heidelberg 1922) 441—443. — <sup>2)</sup> Über die Bedeutung des Badehauses für den Begriff einer mohammedanischen Stadt vgl. W. MARÇAIS, L'islamisme et la vie urbaine. Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1928, 86—110, bes. 97—99. — Ein anderes Anzeichen des städtischen Ursprungs: In der Geschichte von *Nûr ed-Dîn und Marjam der Gürtlerin*, die wohl in Alexandrien entstanden ist (L VI 737) gesteht Nûr ed-Dîn, ein Kaufmannssohn aus Kairo, ungescheut seine Kriegsuntüchtigkeit und Feigheit ein und lässt seine Geliebte, die Tochter des fränkischen Königs, allein gegen die Verfolger kämpfen (L V 782 f.), und das wird ohne Missbilligung erzählt, — was in einer Beduinenerzählung unerhört wäre. Eine Parallele dazu siehe L II 693 f.; dort wird *'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât* von seiner jungen Frau durch ihre Zauberkunst gegen die Verfolger beschützt, sonst wäre er verloren. — <sup>3)</sup> Der Islam ist ja überhaupt — das muss gegenüber manchen landläufigen Ansichten betont werden — durchaus keine Wüsten- und Beduinenreligion, sondern im städtischen Milieu entstanden und hat dort auch sein Gepräge erhalten. Vgl. MARÇAIS (oben Anm. 2); LOUIS MASSIGNON, Situation de l'Islam (Paris 1939) 24. 25. — Auf die Beduinen war schon Mohammed selbst nicht gut zu sprechen (vgl. Sure 9, 98; 48, 11; MARÇAIS, a. a. O. 91—94), und diese Einstellung ist bei den Sesshaften, die ja bei weitem die Mehrheit der Mohammedaner bilden, immer gleich geblieben.

Die Beschränktheit und Leichtgläubigkeit eines Beduinen ist besonders köstlich geschildert in der Geschichte von der *listigen Dalila*: Ein Beduine reitet nach Bagdad, um Honigpfannkuchen zu essen. Von der alten Gaunerin Dalila, die zur Strafe für ihre Streiche mit den Haaren am Kreuze aufgehängt ist, wird er überredet, ihre Stelle einzunehmen, unter der Vorspiegelung, so werde er Erfüllung seines Wunsches finden (L IV 744—748. 754<sup>1</sup>).

Neben dieser humorvollen Erzählung stehen aber zahlreiche andere, aus denen vielmehr ein bitterer Hass gegen die räuberischen Wüstenbewohner spricht. Von Ausplünderung der Reisenden durch Beduinen wird oft berichtet. Siehe Geschichte des 2. *Bettelmönches* (*Zyklus des Lastträgers*, L I 139); des 6. *Bruders des Barbiers* (*Zyklus des Buckligen*, L I 432); Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân (Pferdediebstahl: L I 629. II 172—177; sonstige Räuberei: L II 216—232); 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât (L II 617. 622—625); 'Alî Zaïbaq aus Kairo (L IV 764 f.); *Qamar ez-Zamân und seine Geliebte* (L VI 467. 517. 520). Gelegentlich wird auch ein solcher Überfall vorgeschwindelt, der gar nicht stattgefunden hat (*Der Schuhflicker Ma'rûf*, L VI 634 f.), aber das findet ohne weiteres Glauben, weil es eben so häufig vorkommt. Vgl. zum Ganzen L VI 730.

Nicht nur als Karawanenräuber — was sie tatsächlich sind — sondern überhaupt als Ausbund aller schlechten Eigenschaften erscheinen die Beduinen im Ritterroman von 'Omar ibn en-Nu'mân (bes. L I 627—640. II 163—178. 184—193. 195—198. 216—232). Gegenüber dem tapferen Prinzen Kân-mâ-kân macht der Beduine Sabbâh, mit dem dieser in der Wüste zusammentrifft, eine recht unsympatische Figur; er ist räuberisch und frech, zugleich aber heimtückisch, und in wirklichen Gefahren feige (L II 163—172. 184—193. 195—198). Auch sonst kommen in diesem Roman allerlei Schandtaten von Beduinen vor.

Mehrmals wird berichtet, dass alle Überfallenen niedergemetzelt werden; der Hauptheld der Geschichte kommt nur deshalb mit dem Leben davon, weil auch er für tot gehalten wird; so 'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât (L II 622—625); *Qamar ez-Zamân* (L VI 467). Vgl. auch 'Omar ibn en-Nu'mân (L II 167), wo der Beduine Sabbâh prahlt: „Ihr Geleite töt' ich dort“<sup>2</sup>).

Zur Geringschätzung der Beduinen vgl. auch 'Adschîb und Gharîb (L IV 606), wo „dieser Beduine“ im Munde des persischen Königs etwa so viel heisst wie „dieser Landstreicher“; ferner ebd. 487. 615; Geschichte des 1. *Bettelmönches* (L I 136: „wilde Beduinen“); *Prinzessin von Darjabâr*, eingeschoben in: *Chudadâd und seine Brüder* (L VI 330: „ein Stamm von Beduinen, die den Dämonen der Wüste gleichen“).

Daneben finden wir nun aber doch wieder eine Anzahl Geschichten, in denen die Beduinen eine bessere Figur machen;

<sup>1</sup>) Vgl. JOSEF HOROVITZ, Zur Geschichte von der verschlagenen Dalila. ZDMG 54 (1900) 333—335. Ebd. 333 Anm. 5: „Die Rohheit, Beschränktheit und Leichtgläubigkeit der Beduinen wird in den Erzählungen von „1001 Nacht“, die ja in ihrer grossen Mehrzahl städtischen Ursprungs sind, mit besonderer Vorliebe geschildert.“ [Sperrung im Original]. — <sup>2</sup>) Das mag in Wirklichkeit zuweilen vorkommen, aber jedenfalls seltener als bei den Kurden; vgl. RESCHER, a. a. O. 75 Anm. 2; J. HENNINGER, IAE (= Intern. Archiv f. Ethnogr.) 42 (1943) 105 Anm. 295. — Vgl. zum Ganzen auch RESCHER, a. a. O. 65. 74 f.

sie gelten dort als ritterliche Helden, als freie, selbstbewusste Männer, tapfer und treu, grossmütig und gastfreundlich. Gegenüber hochgestellten Personen, sogar vor dem Kalifen selbst, treten sie mit stolzem Selbstbewusstsein auf und erringen sich Achtung.

Vgl. die Geschichte von *Hâtim et-Tâï* (L III 85—87); von dem *Kalifen 'Omar* (634—644) und dem *jungen Beduinen* (L III 531—538); von dem *Beduinen und seiner treuen Frau* (L IV 688—695); von dem *Kalifen Hischâm 'Abd el-Malik* (724—743) und dem *jungen Beduinen* (L III 93—96); von *Hârûn er-Raschîd und der jungen Beduinin* (L IV 665—668); hier wird die schöne Sprache und die Verskunst der jungen Beduinin gerühmt, ebenso in der Geschichte von dem *Edelmut des Barmekiden Dscha'far gegen den Bohnenverkäufer* (L III 173—176): Dscha'far gibt einem Beduinen jährlich 1000 Dinare als Belohnung für ein Lobgedicht (ebd. 173 f. <sup>1</sup>). — Vgl. auch unten S. 51. 58 f.

In anderen Anekdoten haben die freimütigen und schlagfertigen, wenn auch manchmal groben, Antworten der Beduinen mehr humorvollen Charakter; dadurch zeigen sie sich als Herren der Lage und haben die Lacher auf ihrer Seite.

Vgl. die Anekdoten von *Dscha'far dem Barmekiden und dem alten Beduinen* (L III 529—531), von *Ma'n ibn Zâida und dem Beduinen mit den Gurken* (L III 88—90).

Erzählungen dieser Art, in denen die Beduinen eine sympathische Rolle spielen, sind allerdings wenig zahlreich, aber bezeichnenderweise älter als diejenigen mit entgegengesetzter Tendenz<sup>2</sup>); sie stammen aus vorislamischer oder früh-

<sup>1</sup>) Eine Anekdote von einer schlagfertigen und gewandten Antwort eines Beduinen siehe auch bei EDWARD WILLIAM LANE, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights.* (London 1883) 116. —

<sup>2</sup>) Vgl. LITTMANN, 1001 Nacht in der arabischen Literatur 31 f.: „Der grösste Teil von 1001 Nacht ist, trotz seiner arabischen Sprachform, doch international und konnte deshalb wiederum im Abendland international wirken. Aber die echte altarabische Literatur, d. h. die Poesie der Wüstensänger und die Sagen der arabischen Beduinen, ist in so ausgesprochenem Sinne national begrenzt, dass sie auf andere Literaturen keinen nennenswerten Einfluss ausüben konnte... Vom alten Arabertum ist daher in die Erzählungen von 1001 Nacht nicht viel eingedrungen. Die Beduinen gelten zumeist schon als Räuber, Wegelagerer und Barbaren. Nur einige wenige Geschichten geben noch den alten Geist wieder, der die Beduinen als edle, freigebige und gastfreie Helden schildert...“ [Sperrungen von mir, J. H.] Anschliessend wird die Geschichte von *Hâtim et-Tâï* (siehe oben im Text) wiedergegeben und kommentiert (ebd. 33—35). — Einmal werden auch in einer ziemlich spät zu datierenden Erzählung, im Heldenroman von *'Adschib und Gharîb* (L IV 448—642) die Beduinen (vom Stamme Qahtân) in günstiger Weise geschildert, als tapfere Ritter; nur der Emir Mirdâs ist hinterlistig und treulos. — Motive altarabischer Poesie wirken auch noch in manchen Schilderungen der Wüste und ihrer Gefahren nach (Dschinnen, Ghule); aber alles ist doch schon aus der Perspektive des Städters gesehen.

islamischer Zeit (oder werden wenigstens in diese Zeit verlegt); die meisten spielen in der Zeit der Omaiaden (661 bis 750), in der das Kalifat seinen Sitz in Damaskus hatte und der Zusammenhang der Araber mit ihrer nomadischen Vergangenheit noch enger war<sup>1)</sup> als später im kosmopolitischen Milieu der Abbasidenresidenz Baghdad oder in Ägypten. Freilich sind diese altarabischen Geschichten auch erst in Baghdad in die Sammlung 1001 Nacht eingefügt worden<sup>2)</sup>; aber sie stehen darin wie erratische Blöcke, als Zeugen einer Vergangenheit, die ganz anders ist als das städtische Gegenwarts-milieu der Erzähler. (Immerhin muss man sagen, dass das Beduinenleben in 1001 Nacht noch viel mehr zur Geltung kommt als das Bauernleben. Obwohl dieses den Erzählern doch räumlich viel näher stand, hat es offenbar kein Interesse geweckt. Nur selten kommt einmal ein Bauer vor, und auch dann nur als Nebenperson).

Bei genauerem Zusehen stellt sich jedoch heraus, dass es noch mehr Spuren der nomadischen Vergangenheit gibt als die wenigen echt altarabischen Geschichten. Auch in den städtischen Kulturverhältnissen lebt, namentlich in den Normen

<sup>1)</sup> Vgl. LITTMANN, a. a. O. 35. — Manche Omaiaden zogen ja den Aufenthalt in der Wüste dem in Damaskus vor (vgl. WELHAUSEN, Das arabische Reich 236) und errichteten Schlösser am Rande der Wüste oder sogar in der Wüste selbst, wie das von A. MUSIL entdeckte Qusair 'Amra. Vgl. das Sammelwerk Kusejr 'Amra. 2 Bde. (Wien 1907), und die Rezension von C. H. BECKER, Islamstudien I (Leipzig 1924) 287—307 (zuerst erschienen: Zeitschr. f. Assyriol. 20 [1906] 355—379), bes. 291—299, wo er MUSIL'S Zeitansatz gegen die von J. VON KARABACEK vertretene spätere Datierung verteidigt. R. E. BRÜNNOW und A. v. DOMASZEWSKI, Die Provincia Arabia (Strassburg 1904—1909) II 172, halten Qusair 'Amra noch für abbasidisch. Nach ERNST KÜHNEL (in: RICHARD HARTMANN und HELMUTH SCHEEL, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft [Leipzig 1944] 254) ist die Datierung für den Anfang des 8. Jahrhunderts jetzt gesichert. Vgl. auch G. MARÇAIS, Byzantion 7 (1932) 161. 174. — <sup>2)</sup> „Da diese Geschichten [in denen die Beduinen eine gute Figur machen] schriftlichen Quellen der arabischen Literatur entnommen sind, so ist es schwer zu sagen, ob sie in Baghdad oder erst in Kairo hinzugefügt sind; man wird sie eher aus Baghdad datieren, weil dort der Zusammenhang mit dem arabischen Altertum immerhin noch lebendiger war als in Ägypten, und da der Verfasser der grössten Sammlung altarabischer Überlieferungen dort lebte“ (LITTMANN, a. a. O. 32); gemeint ist ABU'L-FARADSCH AL-ISFAHÂNÎ, der Verfasser des *Kitâb al-Aghâni*; vgl. CARL BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Litteratur I (Weimar 1898) 146; Suppl. I (Leiden 1937) 225 f.; REYNOLD A. NICHOLSON, A Literary History of the Arabs (Cambridge 1941) 347 f. (vgl. auch ebd. 31 f. 131. 270. 419); I. SAUVAGET, Introduction à l'histoire de l'Orient musulman (Paris 1943) 124 f.

des Familienrechtes, noch manches aus dem alten beduinischen Gewohnheitsrecht, aus der ursprünglichen Sippen- und Stammesorganisation fort, teilweise im Widerspruch zum Koran und zu den nivellierenden Tendenzen des städtischen Milieus, zum hochorganisierten Beamten- und Polizeistaat<sup>1)</sup>. Einige Beispiele aus der Soziologie, besonders aus der Familienorganisation, wie sie sich in unseren Geschichten widerspiegelt<sup>2)</sup>, mögen dies zeigen.

Die Cousinenheirat ist sehr beliebt und wird immer wieder als selbstverständlich vorausgesetzt.

Mit seiner Base ist verheiratet: Der Kaufmann in der Geschichte vom *Stier und vom Esel* (L I 26); der 1. Scheich (in der Geschichte vom *Kaufmann und vom Dämon*, L I 33—38); der *versteinerte Prinz* (L I 86—90. 95). Die Tochter des Königs der Ebenholzinseln war mit ihrem Vetter vermählt, wurde aber von einem Dämon entführt (Geschichte des 2. *Bettelmönches, Zyklus des Lastträgers*, L I 142). In der Geschichte von den *3 Äpfeln* hat der junge Mann die Tochter seines Vatersbruders geheiratet (L I 233. 236), wie ausdrücklich angegeben wird. Diese altarabische Eheform (Ortho-Cousin-Marriage, nicht Cross-Cousin-Marriage) scheint auch sonst gemeint zu sein. Heirat von Kindern zweier Brüder ist das Grundmotiv der Handlung in *Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn* (L I 239—312, bes. 240—242. 260 f. 280 f.; der Wesir Schems ed-Dîn verweigert seine Tochter sogar dem Sultan von Ägypten, weil sie für den Sohn seines Bruders bestimmt ist, ebd. 260 f.; fingiert wird eine solche Heirat ebd. 245 f. 249 f.) Der Statthalter von Damaskus verheiratet seine Tochter an seinen Bruderssohn (Geschichte des *jüdischen Arztes, Zyklus des Buckligen*, L I 367). Der Prinz Kân-mâ-kân

<sup>1)</sup> Über Polizei- und Justizwesen in der Abbasidenzeit vgl. RESCHER, a. a. O. 65—73; Allgemeines über die Verwaltung siehe bei KREMER, Culturgeschichte I 380—469; MEZ, a. a. O. 68—129. — Dass man über die eigentliche beduinische Soziologie wenig erfährt, ist nach dem Vorhergehenden nicht verwunderlich (so ist z. B. bei LANE und RESCHER nur selten von den Beduinen die Rede); wichtiger sind aber auch die „survivals“ im städtischen Milieu, die noch nicht in allen Einzelheiten gewürdigt sind. Was z. B. RESCHER in dem Abschnitt „(Ehe und) Frauentypen“ (a. a. O. 87—94) bringt, ist bei weitem nicht erschöpfend; wie die Formulierung der Überschrift andeutet, steht das psychologische Moment gegenüber dem soziologischen im Vordergrund. — <sup>2)</sup> Bei eingehender Vergleichung mit der arabischen Soziologie, wie sie aus der vorislamischen Zeit und von den heutigen Beduinen bekannt ist, werden auch manche Einzelheiten bedeutungsvoll, die auf den ersten Blick nicht so sehr auffällig sind. — Da der Raum nicht erlaubt, jede einzelne Parallele hervorzuheben, sei hier ein für allemal verwiesen auf folgende Arbeiten: Für die heutigen Beduinen: J. HENNINGER, Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. IAE 42 (1943) I—VIII + 1—188 und die ebd. 162 bis 177 verzeichnete Literatur; für das vorislamische Arabien vor allem J. WELLHAUSEN, Die Ehe bei den Arabern. Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1893, 431—481; einige Angaben auch bei G. JACOB, Altarabisches Beduinenleben<sup>2</sup> (Berlin 1897); reiches Material bei WILLIAM ROBERTSON SMITH, Kinship and Marriage in Early Arabia (<sup>1</sup> London 1885; <sup>2</sup> 1907), dessen Mutterrechtstheorie aber mit Zurückhaltung aufzunehmen ist; vgl. HENNINGER, a. a. O. 10 bis 16. 143—162.

heiratet die Tochter des Bruders seines Vaters (*'Omar ibn en-Nu'mân*, bes. L II 147—216); der Beduine Sabbâh, mit dem der Prinz in der Wüste zusammenrifft, will sich den Brautpreis erwerben, den sein Oheim gefordert hat (L II 166 f 185. 192). Vermählung von Kindern zweier Brüder auch: *'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât* (L II 626—642); *Chuzaima ibn Bischr und 'Ikrima el-Faijâd* (L IV 653). Auch Hârûn er-Raschids Gemahlin Zubaida ist die Tochter seines Oheims väterlicherseits (*Ghânim ibn Aijûb*, L I 523; *Der Fischer Chalifa*, L V 547; auch sonst bekannte historische Tatsache).

Allerdings kommt diese Ehe doch nicht immer zustande, obwohl sie a priori als selbstverständlich erwartet wird; siehe z. B. *'Aziz und 'Azîza* (L II 23—80), wo es sich um Kinder zweier Brüder handelt; die Hochzeit ist schon gerüstet, aber der junge Mann verliebt sich in ein anderes Mädchen, und die Base verzichtet, stirbt dann aber vor Kummer (ebd., bes. 27—59). Auch kommt es vor, dass der Vetter abgewiesen und das Mädchen einem anderen gegeben wird (*Die verzaubernde Quelle, Zyklus der 7 Wesire*, L IV 291—298; *Die Liebenden vom Stamme 'Udhra*, L IV 677—687). In der Geschichte der *Liebenden vom Stamme Taiji* erwidert der Vater des Mädchens nach dem Tode der beiden auf die Frage, warum er denn seine Tochter nicht seinem Bruderssohn gegeben habe: „Ich fürchtete mich vor Schimpf und Schande“ (L III 581). Diese etwas überraschende Antwort erklärt sich wahrscheinlich aus einem ähnlichen Falle (*Die Liebenden von Medina*, L IV 710), wo der Vater des Mädchens sagt: „Wäre mir dies angetragen worden, ehe er sie ins Gerede brachte, so hätte ich eingewilligt; doch nun ist es ruchbar geworden, und ich bin nicht willens, das Gerede der Leute wahr zu machen.“ In manchen Kreisen verlangten es eben die strengen altarabischen Ehrbegriffe, dass vor der Heirat keine Zuneigung gezeigt werden durfte.

Im übrigen zeigt sich aber die Selbstverständlichkeit der Cousinenheirat auch darin, dass Mann und Frau sich mit „Vetter“ und „Base“ anreden. Siehe: *Ni'ma und Nu'm* (eingeschoben in *Qamar ez-Zamân*, L II 560 f.); *'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât* (L II 610); *Der fromme Israelit und die Wolke* (L III 767); *Die 3 Äpfel* (L I 233: „o Tochter meines Oheims!“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Auch für den persischen Kulturbereich ist öfters von Cousinenheirat die Rede; vgl. den Bericht des Eunuchen aus Ispahan (*Uns el-Wudschûd und El-Ward fil-Akmân*, L III 418); in der Geschichte vom *Ebenholzpfers* (L III 388 f.) In dem ebenfalls persischen Märchen von *Prinz Ahmed und Fee Perî Bânû* denkt der Sultan eigenartigerweise nicht daran, die Prinzessin Nûr en-Nahâr, die Tochter seines verstorbenen Bruders, einem seiner drei Söhne zu geben (L III 3 f.) (Oder will er keinen zurücksetzen?) Erst als er bemerkt, dass alle drei sie lieben, soll ein Wettstreit entscheiden, wer ihre Hand erhält (ebd. 4—34). Hier kann es sich ebensogut um ursprünglich iranische wie um übertragene arabische Vorstellungen handeln, da im alten Iran die inzestuöse Heirat (innerhalb des 1. Grades) eine bedeutende Rolle spielte, vgl. H. HÜBSCHMANN, Ueber die persische Verwandtenheirath. ZDMG 43 (1889) 308—312; dazu E. KUHN, ebd. 618; ALY-AKBAR MAZAHÉRI, La Famille Iranienne aux temps antéislamiques (Paris 1938, Thèse), bes. 113—131; wichtige Ergänzungen dazu bei P. DE MENASCE, Autour d'un texte inédit sur la religion des Mages. Bull. of the School of Or. Studies 9 (1937—39) 587—601, bes. 593—597. 601. Über die mythisch-religiöse Begründung siehe MAZAHÉRI, a. a. O. 122—128; DE MENASCE, a. a. O. 593—597. 601; über sonstige Gründe MAZAHÉRI, a. a. O. 125—128. In späterer Zeit wurde diese Eheform zur Cousinenheirat abgeschwächt (MAZAHÉRI, a. a. O. 121. 128. 129. 194). — Zur arabischen Cousinenheirat vgl. auch RESCHER, a. a. O. 87 f.

Mit der Vetternehe, d. h. mit der allgemeinen altarabischen Tendenz zur Endogamie, hängt auch das Levirat zusammen, das allerdings nur einmal erwähnt wird (*Ali Baba und die 40 Räuber*, L II 860 f. 867: Ali Baba heiratet die Witwe seines ermordeten Bruders Qâsim).

Die Vorliebe für die Verwandtenheirat hat, neben andern Gründen, eine ihrer Wurzeln im Rassenstolz der Araber, in der (vor allem bei den Beduinen) sehr weitgehenden Sorge für die Reinhaltung des Blutes. Im städtischen Milieu mit seiner Haremswirtschaft<sup>1)</sup> ist diese Einstellung immer mehr geschwunden, und zwar vor allem unter den Abbasidenkalifen, von denen ja viele selbst die Söhne von Sklavinnen fremder (oft griechischer oder persischer) Herkunft waren; unter den Omajjaden war das noch unmöglich<sup>2)</sup>.

In den Baghdader Geschichten tritt die Liebe zu schönen Sklavinnen, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft, stark hervor (L VI 738; vgl. unten S. 51). Siehe z. B. *'Alî Schâr und Zumurru* (L III 212—267, bes. 218—224); *Der Mann aus Jemen und seine 6 Sklavinnen* (L III 289—308); *Hârûn er-Raschîd, die Sklavin und der Kadi Abû Jûsuf* (L III 164—167); *Hârûn er-Raschîd, die Sklavin und Abû Nuwâs* (L III 308—315), und zahlreiche andere Anekdoten aus L III.

Dazu kommt, dass bei den Städtern vielfach das Geld eine grössere Rolle spielte als die edle Abstammung; wenn der Bewerber einen entsprechenden Brautpreis geben konnte, forschte man nicht weiter nach seiner Abstammung<sup>3)</sup>.

So sagt der Scherif zu *Abû Mohammed dem Faulpelz*, der um seine Tochter wirbt: „Du hast weder Geld noch Abkunft noch Adel“ (L III 189 f.), aber als dieser ihm dann beweist, wie reich er ist, gibt er ihm seine Tochter doch (ebd. 190). Vgl. auch *'Alâ ed-Dîn und die Wunderlampe* (L II 696—836, besonders 769—776); *Der Schuhflecker Ma'rûf* (L VI 599—675, bes. 619—652; dort wird allerdings die Habgier des Königs getadelt, ebd. 619).

Daneben zeigen sich aber doch noch oft Spuren des ursprünglichen Blutstolzes und Widerwille gegen unebenbürtige Verbindungen.

So gilt es immer wieder als erschwerender Umstand, wenn eine ungetreue Frau sich gerade mit einem schwarzen Sklaven vergeht; so die beiden Königinnen in der Rahmenerzählung (L I 16—19. 22); die Frau des 3. Scheichs (in der Geschichte vom *Kaufmann und dem Dämon*, L I 44); die Gemahlin des *versteinerten Prinzen* (L I 88—97; mit offenkundiger Entrüstung geschildert, in wie abstossender Weise sich die Königin gegenüber diesem elenden Sklaven erniedrigt und ihm schmeichelt); die Geschichte von den *3 Äpfeln*, wo die Frau fälschlich verdächtigt wird (L I 234—239), usw. — Vereinzelt wird die Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. KREMER, Culturgeschichte II 95—135; RESCHER, a. a. O. 11. 88; MEZ, a. a. O. 152—154. 156—160. 343. — <sup>2)</sup> Vgl. KREMER, Culturgeschichte I 393. II 106; WELLHAUSEN, Das arabische Reich 349; MEZ, a. a. O. 140. 144. 343. — <sup>3)</sup> Zu dieser Einstellung vgl. MEZ, a. a. O. 144.

bindung mit Sklavinnen überhaupt verurteilt. König Sulaimân Schâh fürchtet unebenbürtige Nachkommenschaft (*Tâdsch el-Mulûk und die Prinzessin Dunjâ*, L II 4). Halima, die Frau des Goldschmiedes von Basra, ist zwar schön, aber sie war früher Sklavin und ist daher von niedriger Gesinnung (*Qamar ez-Zamân und seine Geliebte*, L VI 451—532, bes. 499. 511).

Natürlich gibt es unter den Städtern auch Standesunterschiede, die eine Heirat als Mésalliance erscheinen lassen; diese beruhen aber vor allem auf dem Gewerbe (siehe die „Tänzer und Trommler“ in der Geschichte von der *Weiberlist*, L III 521—527, bes. 525—527<sup>1</sup>).

Es fehlt nicht an derben Schimpfwörtern, in denen dem Gegner unedle und besonders illegitime Abkunft vorgeworfen wird, was demnach als grosse Schande gelten muss.

Vgl. *Der Fischer und der Dämon* (L I 53); *Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn* (L I 282 f. 290); *'Omar ibn en-Nu'mân* (L I 608. 629 f. II 182. 186; vgl. auch II 191. 196); *'Adschîb und Gharîb* (L IV 457. 495. 534. 548. 625), usw.

Im Gegensatz zu den städtischen Gewohnheiten, namentlich denen der höheren Stände<sup>2</sup>) steht auch die Empfehlung der Monogamie in einzelnen Erzählungen, obwohl doch das koranische Gesetz vier legitime Frauen und eine unbeschränkte Anzahl von Sklavinnen gestattet.

Der Wesir El-Fadl ibn Châqâm aus Basra lässt auf dem Sterbebette seinen Sohn schwören, neben der Sklavin Enîs el-Dschelis kein anderes Weib noch auch ein Nebenweib zu nehmen (*Nûr ed-Dîn 'Alî und Enîs el-Dschelis*, L I 447 f.). Dasselbe empfiehlt der Geisterkönig dem Prinzen *Zain el-Asnâm* (L VI 223—249, bes. 248). — Es wird auch von ausdrücklichen Stipulationen berichtet, die eine zweite Frau ausschliessen. So soll sich der Sohn eines Beduinenfürsten verpflichten, neben der *Prinzessin von Darjabâr* keine andere Frau zu nehmen; er will aber nicht darauf eingehen und verfeindet sich deshalb mit dem Sultan von Darjabâr (L VI 332 f., in der Geschichte von *Chudâdâd und seinen Brüdern*). Solche Bedingungen werden aber auch von Frauen bürgerlichen Standes auferlegt, so z. B. von der Gattin des Kaufmanns Schams ed-Dîn in Kairo (*'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât*, L II 602 f.). Vgl. auch über einen Emir in Bagdad (*Die listige Dalîla*, L IV 717<sup>3</sup>).

Es ist den Erzählern sehr wohl bekannt, welche bösen Folgen die Polygynie oft hat; die Eifersucht und der Hass der einzelnen Frauen gegeneinander werden manchmal recht drastisch geschildert.

So benutzt eine kinderlose Frau die Abwesenheit ihres Mannes dazu, mittels ihrer Zauberkünste ihre Nebenbuhlerin in eine Kuh und deren Sohn

<sup>1</sup>) Über die Geringschätzung bestimmter Handwerke vgl. I. GOLDZIEHER, *Die Handwerke bei den Arabern*. Globus 66 (1894) 203—205; J. HENNINGER, *Pariastämme in Arabien*. (Festschr. zum 50 jähr. Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel [Wien-Mödling 1939] 501—539, bes. über Pariaklassen: 530—534). — <sup>2</sup>) In den mittleren und unteren Schichten herrschte auch damals die Monogamie praktisch vor. Vgl. KREMER, *Culturgeschichte* II 119 f.; MEZ, a. a. O. 343. — <sup>3</sup>) Vgl. dazu RESCHER, a. a. O. 89.



in ein Kalb zu verwandeln und sagt dem Heimkehrenden, die Sklavin sei inzwischen gestorben und ihr Sohn geflohen, sie wisse nicht, wohin (Geschichte des 1. Scheichs, eingeschoben in: *Der Kaufmann und der Dämon*, L I 33—38). Hierher gehört auch die in zwei Varianten erzählte Geschichte, wie Hârûn er-Raschîds Gemahlin Zubaida dessen Lieblingsodaliske Qût el-Qulûb zu beseitigen sucht (*Ghânim ibn Aijûb*, L I 496—540; *Der Fischer Chalifa*, L V 528—585, bes. 555—582). Über Eifersucht Zubaidas gegen eine Sklavin siehe auch: *Hârûn er-Raschîd, die Sklavin und Abû Nuwâs* (L III 308—315, bes. 310). Immerhin gibt es im Märchen, das die Tragik nicht liebt, meistens noch ein happy end; die Wirklichkeit war in dieser Hinsicht oft viel brutaler, am Abbasidenhof wie an anderen orientalischen Höfen<sup>1)</sup>.

Die Einrichtung des Brautpreises, der nach altem Gewohnheitsrecht dem Vater der Braut zu zahlen ist — nicht der Braut selbst als Morgengabe, wie der Koran vorschreibt — ist ebenfalls bekannt.

Im Märchen werden natürlich oft ungewöhnlich hohe Summen verlangt, vor allem, wenn es sich um eine Prinzessin handelt, aber auch sonst. So soll der Beduine Sabbâh für seine Base geben: 50 Rosse, 50 starke Reitkamelinnen, 50 Lastkamele mit Weizen beladen, 50 Lastkamele mit Gerste beladen, 10 Sklaven und 10 Sklavinnen (*'Omar ibn en-Nu'mân*, L II 166 f.). Der Emir Mirdâs bekommt für seine Tochter Mahdija 30 000 Dinare, dazu Schmucksachen und kostbare Stoffe (*'Adschîb und Gharîb*, L IV 495). *Abû Mohammed der Faulpelz* muss für die Tochter des Scherifen 4000 Dinare geben (L III 190), der *Schuhsticker Ma'rûf* für die Prinzessin 5000 Beutel (wohl zu je 500 Dinaren, L VI 623), die er sich mittels eines Talismans beschafft. Von *'Alâ ed-Dîn* werden enorm hohe Geschenke verlangt, die er sich ebenfalls nur mit Hilfe eines Geistes, des Dieners der *Wunderlampe*, verschaffen kann (L II 769—776; die ganze Geschichte 696—836). Das geschieht jedoch nur in der Meinung, dadurch könne die Heirat unmöglich gemacht werden. Ein normaler Brautpreis scheinen etwa 50 Goldstücke zu sein (Geschichte von der *Weiberlist*, L III 524). Eine für den Brautvater verlockend hohe Summe sind 1000 Dinare (*Der Beduine und seine treue Frau*, L IV 690). 1000 Dinare werden auch als angemessene Brautgabe für die Tochter eines Wesirs betrachtet, dazu noch weitere 1000 als Geschenk für den Vater (*Der 6. Bruder des Barbiers, Zyklus des Buckligen*, L I 416 f.). Vgl. auch *Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn* (L I 240 f.): Schems ed-Dîn verlangt 3000 Dinare, 3 Gärten und 3 Ackergüter für seine Tochter (die noch nicht geboren ist!); sein Bruder Nûr ed-Dîn hält ihm entgegen, es gezieme sich, sie ohne Morgengabe anzubieten. Hier handelt es sich nach dem Kontext um die Morgengabe für die Braut selbst; in manchen der angegebenen Beispiele ist nicht klar zu unterscheiden, ob *mahr* diese oder den Brautpreis für den Vater bedeutet.

Auf dem Gebiete der sexuellen Moral zeigen sich sehr deutlich die Einwirkungen des verschiedenartigen Milieus, aus dem die einzelnen Erzählungen stammen. Darüber gibt LITTMANN folgendes zusammenfassende Urteil ab:

<sup>1)</sup> Vgl. KREMER, Culturgeschichte II 118 f.

„Der Liebesgeschichten, die in 1001 Nacht vorkommen, ist eine grosse Zahl. Aber sie sind ganz verschiedener Art; kurze Anekdoten, die man „Skizzen“ nennen könnte, wechseln mit langen Liebesromanen; keusche, entsagungsvolle Liebe und echte, triumphierende Treue auf der einen Seite, bedenkliche Liebesabenteuer oder gar krasse Ehebruchsgeschichten auf der anderen Seite. Man kann hier drei Gruppen unterscheiden, von denen keine einzige etwas mit *Hezâr Efsân* [der persischen Vorlage für den Grundstock der Sammlung] zu tun hat; wieviele von ihnen bereits in die Baghdader Fassung von 1001 Nacht aufgenommen wurden, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis. Die erste Gruppe ist die der altarabischen aus der Zeit vor dem Islam; sie sind meist kurz, in ihnen wird reine Liebe und Treue bis zum Tod geschildert, vom Liebestod wird oft erzählt, der Ort der Handlung ist die Wüste oder eine der Städte Arabiens; die schon stark einsetzende Sentimentalität nimmt sich bei Beduinen der Wüste etwas sonderbar aus. Die zweite Gruppe stammt aus Basra und Bagdad; städtische Kultur und Grosstadtleben werden durchaus vorausgesetzt, das Liebesleben wird teils zu Liebesabenteuern, die liebenden Jünglinge oder Männer schleichen sich in die Häuser oder den Palast ein, die Liebe zu schönen Sklavinnen tritt stark hervor, während es sich in der Wüste um freie Mädchen handelt, eine etwas dekadente Frivolität macht sich bereits bemerkbar. Die dritte Gruppe ist in Ägypten, hauptsächlich wohl in Kairo entstanden; in ihnen ist Laszivität und Frivolität nichts Ungewöhnliches mehr. So heisst es auch I 367 [in der Geschichte des *jüdischen Arztes, Zyklus des Buckligen*] „Sie hatte jedoch vom Volke von Kairo die Unzucht gelernt“; ferner nennt der *Wachthauptmann von Kairo* die dortigen „Häuser der Unzucht“ (III 323), und *Zain el-Asnâm* muss die Erfahrung machen, dass es ihm nicht möglich war, in Kairo ein Mädchen zu finden, das vollkommen keusch und rein war (VI 240). Diese Urteile sind natürlich stark verallgemeinert, aber sie zeigen doch, in welchem Ansehen Kairo bei manchen Muslimen stand“ (L VI 737 f.). Im Anschluss daran werden die einzelnen Gruppen angegeben: Altarabische Geschichten: ebd. 739 f.; Baghdader Geschichten: 740–742; zweifelhaft, ob Bagdad oder Ägypten: 742 f.; ägyptische Geschichten: 744 f.

Altarabisch sind vor allem: *Die Liebenden aus dem Stamme der 'Udhra* (L III 449–451); *El-Mutalamnis und sein Weib Umaima* (ebd. 455 f.); *Die Liebenden vom Stamme Taiji* (ebd. 580–582); *'Utba und Raijâ* (L IV 642–649); *Die Liebenden vom Stamme 'Udhra* (ebd. 677–687); *Der Beduine und seine treue Frau* (ebd. 688–695). Die drei Geschichten aus dem IV. Band werden zwar in die frühislamische Zeit verlegt, sind aber echt altarabisch. Besonders ansprechend ist die letzte: Der Beduine sucht bei dem Kalifen Mu'âwija (661–680) Schutz gegen die Gewalttätigkeiten eines Statthalters, der die Frau des Beduinen begehrt; diese aber bleibt ihrem Mann auch im Unglück unerschütterlich treu<sup>1)</sup>. Hierher gehört sodann noch die Geschichte der *Liebenden von Medina* (L VI 805, Nachtrag zu 739; Text L IV 707–711).

<sup>1)</sup> Der Schluss erinnert an das berühmte Gedicht der Kalifengattin MAISÛN, die sich nach der Wüste zurücksehnt (L VI 740); Text siehe bei TH. NÖLDEKE, *Delectus veterum carminum Arabicorum* (Berolini 1890) 25; Übersetzungen bei FRIEDR. RÜCKERT, *Hamâsa* (Stuttgart 1846) I 216 f. (Nr. 210 a); A. VON KREMER, *Ägypten* (Leipzig 1863) I 110; NICHOLSON, a. a. O. (oben S. 45 Anm. 2) 195.

Gegenüber den einfachen und relativ gesunden Verhältnissen der altarabischen Zeit zeigt die spätere Entwicklung ein ganz anderes Bild. Die äusserlich so glänzende Kultur der Abbasidenzeit war, bevor sie 1258 dem Mongolensturm zum Opfer fiel, innerlich schon längst dekadent, namentlich bei den höheren Klassen der Residenzstadt Bagdad<sup>1)</sup>. Dergleichen haben auch die ägyptischen Grosstädte stets einen üblen Leumund gehabt<sup>2)</sup>. So ist es nicht verwunderlich, dass diese Zustände auch in unseren Erzählungen einen sehr merklichen Niederschlag gefunden haben.

Neben sonstigen lockeren Auffassungen findet sich eine Verherrlichung des Ehebruchs vor allem in zwei grösseren Romanen aus späterer Zeit: *Masrûr und Zuin el-Mawâsif* (L V 585—656) und *Qamar ez-Zamân und seine Geliebte* (L VI 451—532). Der erste Roman stammt teilweise schon aus Bagdad, ist aber mehrmals überarbeitet (L VI 743), der zweite ist sicher erst im 16. oder 17. Jahrhundert in Ägypten entstanden, auch ästhetisch in mancher Hinsicht minderwertig (L VI 744 f.) und mit einem „moralischen“ Schluss versehen, der aber psychologisch wenig glaubhaft ist. — Prostitution wird verhältnismässig wenig erwähnt, häufiger die in Bagdad wie in Kairo grassierende Päderastie (L VI 742). Letztere tritt besonders hervor in einigen Anekdoten, die sich auf die Person des genialen, aber zynisch hemmungslosen Dichters ABÛ NUWÂS beziehen<sup>3)</sup>. Besonders drastisch ist die Geschichte von *Abû Nuwâs und den 3 Knaben* (L III 441—447), wo er von Hârûn er-Raschîd in flagranti überrascht wird. Zwar will der Kalif ihn enthaupten lassen, aber anscheinend nicht so sehr wegen seiner Exzesse als wegen der kecken Antwort, die er ihm gibt, und schliesslich weiss sich der Zyniker mit seinem gewandten Witz doch wieder aus der Schlinge zu ziehen, den Zorn des Kalifen zu entwaffnen, und offenkundig hat er dabei die Lacher auf seiner Seite<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. KREMER, Culturgeschichte, bes. II 95—135; MEZ, a. a. O., bes. 332—345. — <sup>2)</sup> Einige Belege siehe bei CHAUVIN, a. a. O. V 213 note 1; vgl. auch oben S. 51. — <sup>3)</sup> Vgl. A. VON KREMER, Diwan des ABÛ NUWÂS (Wien 1855); DERS., Culturgeschichte II 369—372; DERS., Streifzüge 43; BROCKELMANN, a. a. O. I 75—77; Suppl. I 114—118; BROCKELMANN, Art. ABÛ NUWÂS, Enzyklopädie des Islâm I 108 f.; NICHOLSON, a. a. O. 286. 292—296. Seine Lebensdaten sind nicht ganz genau feststellbar; er starb zwischen 810 und 814. Über seinen Charakter vgl. vor allem KREMER, Diwan 13; NICHOLSON, a. a. O. 293—295. 303. — <sup>4)</sup> Eine Gestalt wie ABÛ NUWÂS war ja im abbasidischen Bagdad durchaus keine vereinzelte Erscheinung. Über IBN AL-HADDSCHÂDSCH († 1001), der ihm an Obszönität mindestens gleichkommt, vgl. MEZ, a. a. O. 258 f.; BROCKELMANN, a. a. O. I 81 f.; Suppl. I 130. Allgemeines über die Verbreitung der Päderastie, zu der persischer Einfluss jedenfalls stark beigetragen hat, siehe bei KREMER, Streifzüge 42 f.; DERS., Culturgeschichte II 128—131; RESCHER, a. a. O. 11 f.; MEZ, a. a. O. 336—340 (vgl. auch ebd. 161. 186. 213 mit Anm. 10. 257 Anm. 4. 275. 291. 332. 341. 344. 345. 381).

Das Schamgefühl wird verletzt durch manche Obszönitäten in der Darstellung, sei es, dass die Beschreibung einer schönen Frau allzu sehr ins Detail geht, sei es, dass eindeutige Dinge mit halb verhüllenden Ausdrücken umschrieben werden, offenbar in der Absicht, die Sache pikanter zu machen. Letzteres trifft auch zu für manche Schilderungen der Hochzeitsnacht und ähnlicher Situationen. Auch LITTMANN, der eine vollständige Übersetzung bieten wollte, sah sich zuweilen veranlasst, einzelne Stellen zu übergehen oder nur lateinisch zu übersetzen; vgl. z. B. im *Streit über die Vorzüge der Geschlechter* (L III 613); *Hārūn er-Raschīd und der Kaufmann Abū Hasan aus 'Omān* (L VI 380 f.). Auch manche der Anekdoten, die an Harūn er-Raschīds Hof spielen, sind recht drastisch in den Einzelheiten; vgl. etwa L III 456—464. 468—470; siehe ferner in der Geschichte des *Lastträgers und der 3 Damen* (L I 109—113), usw.<sup>1)</sup>.

Daneben finden sich aber wieder, auch noch in manchen späteren Erzählungen, Anzeichen edler und hochstehender sittlicher Auffassungen, die sich mit denen der altarabischen Erzählungen weitgehend decken. Für die Hochschätzung der vorehelichen Keuschheit spricht z. B., dass die Unversehrtheit der Braut bei der Schilderung der Hochzeit wiederholt hervorgehoben wird.

<sup>1)</sup> A. GOODRICH-FREER geht in ihrer Sympathie für die Orientalen sicher zu weit, wenn sie schreibt: „... A certain type of objectionable joke does not exist among such Orientals as have not come into contact with the West. The subject is discussed or the story is told which might provide us with matter for such a joke, but without the self-consciousness which turns frankness into indecency. Compare, for example, each in its native language, the Arabian Nights with the Decameron, and the difference between Oriental frankness and Western indecency is at once evident.“ (Arabs in Tent and Town [London 1924] 39; die Ausführungen ebd. 38—42 enthalten im übrigen viel Richtiges). Andere gute Kenner urteilen aber ganz anders. Die Anekdote von *Hārūn er-Raschīd und den beiden Sklavinnen* bezeichnet LITTMANN als „recht roh“ (L III 463 Anm. 1); der Verfasser anderer Anekdoten (jedenfalls in der Form, wie sie uns jetzt vorliegen) war nach dem Urteil von A. SCHAADE „ein lüsterner Volksdichter, der für lüsterne Leser schrieb“ (ZDMG 88 [1934] 267). Die breite Ausmalung mancher Szenen ist sicher darauf angelegt, die Sache möglichst pikant zu machen und so dem Geschmack des Publikums entgegenzukommen (vgl. RESCHER, a. a. O. 82—84). Darin zeigen sich aber Tendenzen, die von denen der altarabischen Literatur stark abweichen. „Wenn man die Erzählungen und Witze, die Reden und Gedichte der altarabischen Zeit mit denen des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts zusammenhält, so schwillt in der späteren Zeit die Freude am Schmutz erstaunlich an. Auch darin wird der Geschmack des vorislamischen, unarabischen Orients wieder zur Herrschaft gekommen sein; noch heute gilt der Beduine für keuscher als die andern. .“ (MEZ, a. a. O. 344). (Im 10. Jahrhundert) „... hebt die uns ekelhafte Obszönität der orientalischen Städter ihr Haupt, die durch die arabische Art, in der die viel keuscheren Beduinen den Ton angaben, in der Literatur zurückgedrängt worden war“ (ebd. 258).

Siehe *Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn* (L I 272); Geschichte des jüdischen Arztes (*Zyklus des Buckligen*, L I 367 f.); 'Alî Zaïbaq aus Kairo (L IV 809); *Der Schuhflicker Ma'rûf* (L VI 628) usw.

Zu den Hochzeitszeremonien gehört auch die öffentliche Vorzeigung der *signa virginitatis* am Morgen nach der Hochzeitsnacht. Dadurch entstehen manchmal kritische Situationen, aus denen man sich durch Täuschungsmanöver rettet. So heisst es in der Erzählung des *Eunuchen Buchait* (eingeschoben in *Ghânim ibn Aijûb*, L I 503), von einem schon vorher defloierten Mädchen: „In der Hochzeitsnacht schlachteten sie eine junge Taube und sprengten Blut in ihr Hemd“. Die Familie der Braut betrachtet es als Makel für ihren guten Ruf, wenn die Vorzeigung der *signa* nicht nach der ersten Nacht oder doch bald erfolgen kann. Daraus ergibt sich eine peinliche Verlegenheit in der Geschichte von *Qamar ed-Zamân* (bes. L II 471—479). Die als Mann verkleidete Königin Budûr, Qamar ez-Zamân's Gemahlin, ist auf ihrer Reise, nach der Trennung von ihrem Gemahl, zu König Armanûs gekommen und von ihm mit seiner Tochter Hajât en-Nufûs verheiratet worden. Sie wagt nicht abzulehnen, um sich nicht zu verraten. Der König ist schwer beleidigt über die Berichte, die er nach der ersten und zweiten Nacht von seiner Tochter erhält, und beschliesst, seinem vermeintlichen Schwiegersohn die Herrschaft zu nehmen und ihn zu verjagen, wenn die dritte Nacht ebenso vorübergeht. Darauf eröffnet Budûr der Prinzessin Hajât en-Nufûs ihr Geheimnis, und diese schlachtet eine junge Taube, befleckt ihr Hemd mit ihrem Blute und zeigt sich so den Dienerinnen<sup>1)</sup>. Von künstlicher Defloration ist nie die Rede, weder hier, wo es sich wahrscheinlich um eine Geschichte aus der Baghdader Zeit handelt (L VI 717 f.), noch auch in den zahlreichen ägyptischen Erzählungen, obwohl doch dort diese Sitte sehr verbreitet ist, während sie in Arabien selbst unbekannt ist<sup>2)</sup>. — Eine sehr ausführliche Beschreibung der gesamten Hochzeitszeremonien findet sich: *Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn* (L I 260—269); kürzer: *Der 5. Bruder des Barbiers (Zyklus des Buckligen*, L I 416—419).

Die grosse Bedeutung der Unversehrtheit der Braut liesse sich schliesslich auch noch aus einem gewissen Herrenstandpunkt des Mannes erklären, der ethisch nicht hochstehend

<sup>1)</sup> Vgl. dazu W. HEFFENING, Zur Geschichte der Hochzeitsgebräuche im Islam (HARTMANN-SCHEEL, a. a. O. [oben S. 45 Anm. 1] 386—422), bes. 411 f.: „Der älteste Beleg für diese Sitte [sc. das öffentliche Vorzeigen der *signa virginitatis*] in den islamischen Ländern (hier allerdings ein Täuschungsmanöver) findet sich in 1001 Nacht (Übersetzung LITTMANN II 478) in der Geschichte von *Kamar al-Zamân* . . .“ (Beizufügen wäre auch noch das andere oben erwähnte Beispiel). Die Sitte selbst ist natürlich viel älter (vgl. Deut. 22. 13—19). —

<sup>2)</sup> Vgl. HENNINGER, IAE 42 (1943) 83 Anm. 787 und die dort angeführten Belege. — Für Ägypten siehe J. L. BURCKHARDT, Arabic Proverbs (London 1830) 117 f.; E. W. LANE, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (London 1836) I 214 f. 218; A.-B. CLOT-BEY, Aperçu général sur l'Égypte (Paris 1840) II 44; FR. SCHWALLY, Orientalische Studien, THEODOR NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmet (Giessen 1906) I 418—421; DERS., Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 3 (1912), 17. Abhdlg., 10 f.; H. A. WINKLER, Ägyptische Volkskunde (Stuttgart 1936) 204 bis 218 passim, bes. 206. 216.

zu sein brauchte; es finden sich aber auch zahlreiche Beispiele unwandelbarer Gattentreue, keuscher Zurückhaltung und standhafter Ablehnung ungehöriger Zumutungen, und zwar nicht nur in den Geschichten, die eigens zu einem erbaulichen Zweck erzählt werden<sup>1)</sup>, sondern auch in andern literarischen Gattungen.

Vgl. z. B. *'Alâ ed-Dîn und die Wunderlampe* (bes. L II 758. 761. 763): *'Alâ ed-Dîn* lässt durch seinen dienstbaren Geist die Prinzessin Badr el-Budûr, die ihm widerrechtlich vorenthalten und dem Sohne des Wesirs gegeben worden ist, in ihrer Hochzeitsnacht entführen und in sein Haus bringen, tastet aber ihre Ehre nicht an, sondern legt sein Schwert zwischen sich und sie. (Das gleiche Motiv vom Schwert als Keuschheitszeichen: *Saif el-Mulûk und die Prinzessin Badî'ât el-Dschamâl*, L V 291 f.). Vgl. auch *Prinz Ardaschîr und Prinzessin Hajât en-Nufûs* (L V 63. 65—79); *Prinz Tâdsch el-Mulûk und Prinzessin Dunjâ* (L II 124—137; Dublette zu der vorhergehenden Erzählung); *Zain el-Asnâm* (L VI 238—248), usw.

Im *Zyklus von den 7 Wesiren* ist die ganze Handlung dadurch bedingt, dass der Prinz die Lieblingssodaliske seines Vaters abweist, die sich ihm aufdrängen will, und nachher von ihr verleumdet wird (L IV 268—384, bes. 270 f. 382—384). Die Gattentreue wird verherrlicht in der Geschichte von *Nî'ma und Nu'm* (eingeschoben in *Qamar ez-Zamân*, L II 560—592); diese spielt in omaijadischer Zeit, unter dem Kalifen 'Abd el-Malik (685—705).

Besonders verabscheut wird der Inzest, auch dann, wenn er unwissentlich begangen wurde.

Vgl. in der Geschichte des 2. *Bettelmönches* (*Zyklus des Lastträgers*, L I 134—136) die Erzählung von einer sündhaften Liebe zwischen Bruder und Schwester, die scharf verurteilt wird. Scharkân und Nuzhat ez-Zamân, die Halbgeschwister sind (vom gleichen Vater, aber von verschiedenen Müttern) und sich geheiratet haben, ohne dies zu wissen, grämen sich sehr, als sie die Wahrheit erfahren (*'Omar ibn en-Nu'mân*, L I 673—675).

Aus Vorstehendem ergibt sich, dass zwar in den späteren Erzählungen edle und ansprechende Züge auf dem Gebiete der Ehemoral nicht fehlen; aber im Ganzen genommen weisen diese Gruppen von Geschichten, verglichen mit den altarabischen, doch Zeichen einer zunehmenden Dekadenz auf. Man darf daraus freilich nicht den Schluss ziehen, das Leben in Bagdad und in den ägyptischen Städten sei ganz und gar korrupt gewesen, bei den Beduinen und im vorislamischen Arabien habe dagegen ein wirklicher Idealzustand geherrscht. Ebenso verfehlt wäre es aber auch, alles als eine blosseromantische Idealisierung des Beduinenlebens und der guten

<sup>1)</sup> Vgl. L VI 750—753 (der Text der meisten steht in L III); HENNINGER, NZM 2 (1946) 295 f.

alten Zeit abzutun<sup>1)</sup>, denn auch die echten Beduinenerzählungen, die in neuerer Zeit aufgezeichnet und herausgegeben worden sind, zeichnen sich in dieser Hinsicht meist vorteilhaft aus<sup>2)</sup>. Bezüglich der von ihm gesammelten Volkserzählungen aus Palästina macht HANS SCHMIDT einmal die treffende Bemerkung: „... das innerste Gesicht der Menschen erkennen wir besser an dem, was sie sein möchten, als an dem, was sie wirklich sind“<sup>3)</sup>. In diesem Sinne ist es bezeichnend, welches die Ideale der Erzähler sind, welchen Helden ihre Sympathie gilt, und unter dieser Rücksicht schneiden die von den Städtern so sehr geschmähten Beduinen<sup>4)</sup> doch gar nicht schlecht ab gegenüber den Bewohnern der Residenzstädte mit ihrer überfeinerten Zivilisation, die ihre sehr dunklen Schattenseiten hatte<sup>5)</sup>.

Wie bereits erwähnt, fehlt es aber auch nicht an gemeinsamen Zügen, die diese Stadtkultur mit der altarabischen Nomadenkultur verbinden. Dazu gehört eine zwar allgemeinemenschliche, aber doch bei den Arabern sehr stark ausge-

<sup>1)</sup> Über das Interesse am arabischen Altertum, das schon in der Omaiadenzeit begann und in der Abbasidenzeit sehr starke Spuren in der Literatur hinterlassen hat, vgl. oben S. 45 Anm. 2; siehe ferner BROCKELMANN, a. a. O. I 138—140. 146—148. Suppl. I 211—213. 222—227. Vgl. auch zur Hochschätzung, sogar Überschätzung der alten Poesie, die als unerreichbar und unübertrefflich galt: I. GOLDZIEHER, Abhandlungen zur arabischen Philologie I (Leiden 1896) 122—176: „Alte und neue Poesie im Urtheile der arabischen Kritiker“; auch NICHOLSON, a. a. O. 235 f. 285—289 (stützt sich auf GOLDZIEHER); BROCKELMANN, a. a. O. I 45. 72 f. über Nachahmung der alten Poesie in der Zeit der Omaiaden. Vgl. auch GUSTAV VON GRÜNEBAUM, Die Wirklichkeitsweite der früh-arabischen Dichtung (Wien 1937), bes. 175 f. 242—247. — Ein Dokument dieser literarischen Richtung ist auch der im 8.—12. Jahrhundert entstandene 'Antar-Roman (*Sîrat 'Antar*), dessen Wert als Quelle für das arabische Altertum zeitweilig überschätzt wurde. Vgl. I. GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien I (Halle a. S. 1889) 243. 246; weitere Literaturangaben siehe bei HENNINGER, NZM 2 (1946) 301 Anm. 50. — <sup>2)</sup> Siehe die Belege bei HENNINGER, IAE 42 (1943) 6. 36 f. — Den gleichen edlen Charakter zeigen auch die meisten der von IBN ES-SARRÂDSCH (1027—1106) gesammelten Erzählungen, die zu einem grossen, wenn nicht sogar zum grössten Teil aus Beduinenkreisen stammen. Siehe R. PARET, Früh-arabische Liebesgeschichten (Bern 1927), bes. 4—6; vgl. auch BROCKELMANN, a. a. O. I 351; Suppl. I 594 f.; MEZ (oben S. 53 Anm. 1). — <sup>3)</sup> A. a. O. (S. 42 Anm. 1) I (1918) 43\*. — <sup>4)</sup> Siehe oben S. 42 f. — <sup>5)</sup> Vgl. KREMER, Culturgeschichte II 269: „... es ist sehr zutreffend, wenn erzählt wird, ein Beduine habe einem hohen Herrn aus der Stadt, der seinem Stamme die von demselben auf der Pilgerstrasse zwischen Mekka und Bassora verübten Räubereien vorwarf, geantwortet: Wenigstens gibt es bei uns keine Hauseinbrecher, keine Grabschänder, keine falschen Zeugen und keine Knabenverführer.“ (Vgl. auch das Folgende ebd.)

prägte Erscheinung, nämlich das Verlangen nach möglichst zahlreicher Nachkommenschaft, besonders nach Söhnen, auf denen die Stärke der Sippe und des Stammes beruhte. Der Kummer des kinderlosen Mannes, dem dann oft in wunderbarer Weise Abhilfe zuteil wird, ist ein beliebtes Motiv in unseren Erzählungen.

So oft bei Königen, die einen Erben ihres Reiches herbeisehnen: Schebrimân in der Geschichte von Prinz *Qamar ez-Zamân*; dieser ist sein Sohn, der ihm noch im hohen Alter geschenkt wird (L II 376 f.); Tighmûs in der Geschichte von *Dschânschâh* (L III 846-850); König 'Âsim ibn Safwân von Ägypten ist schon 180 Jahre alt und hat noch keinen Sohn, worüber er sehr betrübt ist; er wendet sich an Salomo, und dieser gibt ihm ein wunderbares Mittel an, wodurch er (und ebenso sein Wesir, der in der gleichen Lage ist) noch mit einem Sohn beschenkt wird (*Saif el-Mulûk und Bad'ât el-Dschamâl*, L V 237-251). König Schahrimân ist traurig, weil er keinen Sohn hat (*Dschullanâr, die Meermaid und ihr Sohn, der König Badr Bâsim von Persien*, L V 88); er freut sich, als seine neue „Sklavin“, Dschullanâr, von ihm empfangen hat (ebd. 93), und noch mehr, als sie einen Knaben zur Welt bringt (ebd. 102); der König von Darjabâr betet um Kindersegen, hat aber nur „eine halbe Gnade“, denn ihm wird nur eine Tochter geboren (*Die Prinzessin von Darjabâr*, eingeschoben in: *Chudadâd und seine Brüder*, L VI 328), usw.

Die gleiche Gesinnung ist aber auch bei anderen Leuten vorhanden. Söhne werden als Gottessegen angesehen (*Die 3 Äpfel*, L I 233). Der 1. Scheich (Geschichte von dem *Kaufmann und dem Dämon*, L I 33) nimmt eine zweite Frau dazu, weil die erste 30 Jahre lang kinderlos geblieben ist; der Juwelenhändler, der nach langer Kinderlosigkeit endlich mit einem Sohn gesegnet worden ist, gibt seiner Freude darüber durch viele Almosen und andere gute Werke Ausdruck (Geschichte des 2. *Bettelmönches, Zyklus des Lastträgers*, L I 179); der Kaufmann Schams ed-Dîn in Kairo ist unglücklich, weil er nach 40 jähriger Ehe noch immer kinderlos ist, verschafft sich ein Rezept für ein Mittel, das den Kindersegen bewirken soll, und hat auch Erfolg damit (*'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât*, L II 601-604), usw.

Aus der patriarchalischen Sippenverfassung stammt die hohe Stellung des Familienvaters, die in bestimmten Fällen sogar das Recht über Leben und Tod einschliesst und mit dem Beamten- und Polizeistaat der Abbasidenzeit<sup>1)</sup> schlecht harmoniert. Hierher gehört vor allem das Recht, die ungetreue Frau zu töten, das nach der alten Stammesgewohnheit dem betrogenen Ehemann zusteht.

Dieses Recht wird daher nicht nur von Königen in Anspruch genommen, z. B. von den beiden Königen in der Rahmenerzählung, L I 16. 18. 22), sondern auch von Privatleuten; vgl. *Der Kaufmann und der Papagei* (Zyklus der 7 Wesire, L IV 275-277); *Der Schurke und die keusche Frau* (ebd. 279); *Qamâr ez-Zamân und seine Geliebte* (L VI 523-528). Die Ausübung dieses Rechtes gilt als ein Zeichen von Mannhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit; hätte

<sup>1)</sup> Siehe oben S. 46 Anm. 1.



der Juwelier 'Obaid aus Basra (in der letztgenannten Erzählung) sich nach einem so schändlichen Treubruch der Frau wieder mit ihr versöhnt, so hätte man ihn verachtet und sogar getötet (ebd. 523. 527). Vgl. zum Ganzen auch noch die Geschichte der *Pförtnerin* (*Zyklus des Lastträgers*, L I 216—223).

Der Konflikt zwischen einer solchen Familienjustiz und der fortgeschrittenen staatlichen Organisation wird greifbar in der Geschichte von den *3 Äpfeln* (L I 227—239): Ein Mann hat seine Frau getötet, die er (irrtümlicherweise) als der Untreue überführt betrachtete. Der Kalif, der zufällig die Leiche entdeckt — sie wird von einem Fischer aus dem Tigris gezogen — beurteilt das als Mord und will den Mann hinrichten lassen; schliesslich begnadigt er ihn aber, nachdem der ganze tragische Irrtum aufgeklärt ist. — Auch in der Geschichte von *Qamar ez-Zamân* muss es geheim bleiben, dass 'Obaid seine ehebrecherische Frau und die mitschuldige Sklavin getötet hat (L VI 527 f.).

Zu der individuellen Verantwortung, die der Islam lehrt, passt auch schlecht die solidarische Haftung der Sippe, die gelegentlich vorausgesetzt wird; dadurch dokumentiert sie sich als Überlebenssel aus einer älteren Schicht.

In der eben erwähnten Geschichte von den *3 Äpfeln* droht der Kalif nach Entdeckung der Leiche seinem Wesir Dscha'far, ihn und 40 (!) seiner Vettern aufhängen zu lassen, wenn er nicht innerhalb von drei Tagen den Mörder ausfindig macht (L I 230 f.). Darin wird man wohl nicht bloss die augenblickliche Laune eines absoluten Herrschers sehen dürfen; stillschweigend vorausgesetzt ist dabei die solidarische Haftung der ganzen Sippe — vierzig ist natürlich nur eine schematische runde Zahl<sup>1)</sup> — für jedes einzelne ihrer Glieder, das Grundgesetz altarabischen Gemeinschaftslebens<sup>2)</sup>.

Zu den Funktionen der Sippe gehört auch die Blutrache.

Dafür ist bezeichnend die Geschichte von dem *Kalifen 'Omar* (634—644) und dem jungen *Beduinen* (L III 531—538): Der junge Beduine hat im Streit einen alten Mann mit dem Stein getötet, mit dem dieser einen edlen Kamel-

<sup>1)</sup> Über die Bedeutung der Zahl 40 vgl. ED. KÖNIG, Die Zahl vierzig und Verwandtes. ZDMG 61 (1907) 913—917; WILHELM HEINRICH ROSCHER, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. (Abh. der phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. 27 [Leipzig 1909] 91—138; [über 1001 Nacht ebd. 132 f. 134]); O. RESCHER, Einiges über die Zahl Vierzig. ZDMG 65 (1911) 517—520 (Nachtrag dazu: Der Islam 4 [1913] 157—159). — <sup>2)</sup> Nach L. BOUVAT, a. a. O. (oben S. 39 Anm. 2) 121, enthält diese Geschichte wahrscheinlich eine vage Erinnerung an den Sturz der mächtigen Wesirfamilie der Barmekiden (über den historischen Vorgang siehe a. a. O. 75—105, über die legendarische Ausschmückung ebd. das Kapitel: Les Barmécides et la légende, 111—122; [speziell über 1001 Nacht: 21. 120—122]. Vgl. auch CHAUVIN, a. a. O. V 163—170; J. HOROVITZ, Art. 'Abbâsa. Enzykl. des Islâm I 13 f.). Wenn diese Vermutung richtig wäre, liesse sich daraus weniger sicher eine Erinnerung an die prinzipielle Kollektivverantwortung der Sippe ableiten. Immerhin spricht aber zugunsten der im Text vertretenen Auffassung die Rolle der Sippe in anderen Erzählungen; vgl. das Folgende im Text.

hengst tödlich getroffen hatte. Darauf wird er vom Kalifen zum Tode verurteilt. Vor der Hinrichtung erbittet er sich nur noch drei Tage Frist, um die Erbschaftsangelegenheit seines kleinen Bruders zu regeln. Abû Dharr, ein Mann aus der Umgebung des Kalifen, bürgt für ihn. Der Verurteilte kehrt dann auch noch rechtzeitig zurück, um seinen Bürgen vom Tode zu retten. Daraufhin verzeihen ihm die Söhne des Erschlagenen, weil er eine so edle Gesinnung gezeigt hat. Vorher hatte der Kalif vergeblich versucht, sie zur Annahme eines Wergeldes zu bewegen (ebd. 536); nachher bietet er ihnen an, es aus dem Staatsschatz bezahlen zu lassen, aber sie verzichten grossmütig darauf. Es ist also nicht der Herrscher, der über die Begnadigung verfügen kann; erst als die Söhne des Erschlagenen auf die ihnen zustehende Blutrache verzichten, wird dem Totschläger das Leben geschenkt; die eigentlich entscheidende Rechtsinstanz ist die Sippe. — Gelegentlich erscheint die Blutrache als Funktion der Sippe auch noch in einer ziemlich späten Erzählung (Geschichte des 14. *Wachthauptmanns*, L IV 857—859, bes. 859).

Die Sippe beruht auf der Verwandtschaft väterlicherseits; deshalb spielt der Vatersbruder eine besonders bedeutende Rolle.

Er ist der Vormund der Kinder seines verstorbenen Bruders (vgl. z. B. *Prinz Ahmed und Fee Perî Bânû*, bes. L III 3—34). Deshalb wird diese Verwandtschaft manchmal fingiert, um unauffällig Beziehungen anknüpfen zu können. So kann sich der maghrebinische Zauberer bei 'Alâ ed-Dîns Mutter nicht besser einführen, als indem er sich für den Bruder ihres verstorbenen Mannes ausgibt (*'Alâ ed-Dîn und die Wunderlampe*, L II 698—729). Der Krämer in der Stadt der Königin Lâb erklärt Badr Bâsim für den Sohn seines verstorbenen Bruders, um ihn leichter beschützen zu können (*Dschullanâr die Meermaid und ihr Sohn Badr Bâsim*, L V 140—142<sup>1)</sup>).

Die Stellung der Frau wird in 1001 Nacht im grossen und ganzen so geschildert, wie sie in den städtischen Verhältnissen des islamischen Mittelalters und vielfach noch bis in die neueste Zeit hinein tatsächlich war. Ihre untergeordnete Stellung zeigt sich z. B. darin, dass der Vater ganz souverän über die Verheiratung seiner Tochter verfügen kann.

Der Wesir des Sultans von Basra verheiratet seine Tochter an Nûr ed-Dîn, ohne sie zu fragen (*Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn*, L I 245—248). Ebenso verfahren der Vater Zubaidas der Lautnerin (*'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât*, L II 626—629), der Sultan in der Geschichte von *'Alâ ed-Dîn und der Wunderlampe*; erst als die Morgengabe überbracht wird, erfährt die Prinzessin davon (L II 753—776). Auch im Märchen von *Prinz Ahmed und Fee Perî Bânû* scheint der König als Vormund ganz eigenmächtig über die Verheiratung seiner Nichte zu verfügen (L III 3—34). In derselben Geschichte wird ausdrücklich ausgesprochen, dass die freie Gattenwahl bei den Geistern, aber „nicht bei den Menschen“ besteht (ebd. 35) — zu verstehen in der städtischen Kultur; von der grösseren Freiheit der Gattenwahl bei den Beduinen wissen die Erzähler kaum etwas.

<sup>1)</sup> Vgl. auch oben S. 46 f.

Allerdings werden im Märchen immer wieder Heiraten aus Neigung vorausgesetzt, aber dazu müssen dann meistens die Widerstände seitens der väterlichen Gewalt überwunden werden, was natürlich ein dankbares Thema für eine spannungsreiche Handlung ist. — Ausserdem werden auch aus städtischen Verhältnissen manche Beispiele von unabhängigen Frauen vorgeführt. So leben die 3 Damen in Bagdad (*Zyklus des Lastträgers*, L I 100—227), Halbschwwestern (vom gleichen Vater, aber von verschiedenen Müttern) allein in einem grossen Hause mit ihren Sklaven (ebd. 125), ohne einen Vormund; die eine ist eine verstossene Frau, die andere ist verwitwet (d. h. sie hat ihren Bräutigam verloren); vgl. bes. 198—227. Wahrscheinlich sind sie Erbtöchter (vgl. ebd. 198. 212). Sie unternehmen selbständig Handelsreisen (ebd. 200 f. 207 f.) und verheiraten sich ohne Eingreifen eines Vormundes (ebd. 198 f. 212). Solche Fälle setzen aber vollständige materielle Unabhängigkeit auf Grund eines grossen ererbten Vermögens voraus und sind offenbar Ausnahmen gegenüber den weit zahlreicheren Beispielen gegenteiliger Einrichtungen<sup>1)</sup>.

Im allgemeinen scheint die Verfügung des Vaters über die Verheiratung seiner Kinder so gut wie unbeschränkt zu sein. So verloben zwei Brüder bedingungsweise ihre Kinder schon vor der Geburt miteinander (*Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn*, L I 240—242; nach der Geburt der Tochter bestätigt: ebd. 260 f.; die beiden Brüder Scharkân und Dau el-Makân, *'Omar ibn en-Nu'mân*, L I 763). — Als normales Heiratsalter für das Mädchen scheinen 15 Jahre zu gelten (vgl. *Zain el-Asnâm*, L VI 238—248) oder allenfalls auch 17 Jahre (*'Adschib und Gharib*, L IV 581); mit 20 Jahren ist es schon ziemlich spät, auch für den Mann (vgl. *Qamar ez-Zamân*, L II 377—384); für einen Prinzen wäre es mit 17 Jahren schon an der Zeit (*Dschullanâr und ihr Sohn Badr Bâsim*, L V 111). Vgl. auch *'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât*, L II 654 f. 674, wo 16 bzw. 20 Jahre als normal für den Mann vorausgesetzt werden. In der Geschichte von *Nûr ed-Dîn* und *Schems ed-Dîn* sind es 18—20 Jahre für beide Partner (L I 260 f.). Dagegen ist Hasan, der Sohn des Kaufmanns *'Alî aus Kairo*, erst 14 Jahre alt, als er mit der Tochter des Königs von Bagdad verheiratet wird (L III 641), wird aber schon als fähig zur Übernahme des Wesirates betrachtet — wohl eher ein märchenhafter Zug. Eine wirkliche Kinderheirat, wobei beide Partner erst 10 Jahre alt sind, wird einmal erwähnt (*Nûma und Nûm*, L II 561).

Eine andere Betätigung der Macht des Familienvaters ist die ohne das Eingreifen einer Behörde ausgesprochene Ehescheidung.

Von einer tatsächlich vollzogenen Ehescheidung ist verhältnismässig selten die Rede. Vgl. etwa die Geschichte der *Pförtnerin* (*Zyklus des Lastträgers*, L I 219—222); ferner: *Der Prinz und die Kaufmannsfrau* (*Zyklus der 7 Wesire*, L IV 327); *Die alte Frau und der Kaufmannssohn* (ebd. 352—365); *Der junge Mann aus Bagdad und seine Sklavin* (L V 817); Die Geschichte von der *Weiberlist* (L III 525—527). — Zwecks Wiedervereinigung nach leichtsinnig ausgesprochener und dann bereuter Scheidung wird eine Scheinehe dazwischen eingeschoben. Dabei kann es dann aber vorkommen, dass der Mittelsmann die Frau behält (*'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât*, L II 626—642). Übrigens

<sup>1)</sup> Vgl. auch RESCHER, a. a. O. 89 f., der aber mehr die Frage des Frauencharakters als das rechtliche Problem hervorhebt.

ist diese Einrichtung nicht altarabisch, sondern typisch islamisch und wird von den Beduinen noch heute fast allgemein abgelehnt<sup>1)</sup>. Wie eine ähnliche Schwierigkeit mit juristischer Spitzfindigkeit umgangen wird, siehe: *Hârûn er-Raschîd, die Sklavin und der Kadi Abû Jûsuf* (L III 164—167).

Dagegen ist öfters die Rede vom Schwur oder der Beschwörung „bei der Ehescheidung“, z. B. *'Azîz und 'Azîza* (L II 69. 70); *'Alâ ed-Dîn Abû esch-Schâmât* (L II 658 f.); *'Alî Schâr und Zumurrud* (L III 249); Geschichte des *1. Wachthauptmanns* (L IV 818); *Nûr ed-Dîn und Marjam die Gürtlerin* (L V 672 f. 686. 690. 720); *Qamar ez-Zamân und seine Geliebte* (L VI 480). Dort wird allerdings behauptet, dass in Kairo keine Scheidung vorkomme (oder nur in der betr. Sippe? vgl. ebd. 531): „Wir sind Leute, die keine Ehescheidung kennen; bei uns vermählt eine Frau sich nie zum zweiten Male, auch sagen wir uns nicht leichtsinnig von einem Manne los“ (ebd. 529). Hier zeigt sich, wenn auch das Ganze nur eine tendenziöse Verherrlichung der Kairiner Frauen ist (vgl. L VI 745), eine Spur vom Ideal der unauf löslichen Ehe, die freilich wenig in das ganze Milieu passt.

Auffallenderweise gibt es aber auch einige Beispiele, wo eine vornehme Frau ihren Mann aus dem Hause verstösst; so Dunjâ, die Tochter des Barmekiden Jahjâ ibn Châlid, die Schwester des berühmten Wesirs Dscha'far; sie will ihren Gatten sogar enthaupten lassen, weil er gegen seinen Eid in ihrer Abwesenheit das Haus verlassen hat, begnügt sich aber schliesslich damit, ihn auspeitschen zu lassen und hinauszwerfen (Geschichte des *falschen Kalifen*, L III 151—154<sup>2)</sup>). Vgl. auch die Geschichte des *Verwalters (Zyklus des Buckligen)*, L I 342—355); *'Azîz und 'Azîza* (L II 23—80). Man muss sich fragen, ob hier in der Vorstellung des Erzählers blosse Racheakte, die aus Eifersucht und ähnlichen Motiven hervorgehen, oder rechtsgültige Akte vorliegen. Im letzteren Falle muss es sich um Ausnahmen bei wirtschaftlich selbständigen Frauen handeln, von denen der Mann wegen seiner niedrigeren Herkunft und seines geringeren Vermögens abhängig ist. Die Beispiele, dass der Mann allein für die Ehescheidung zuständig ist, sind ungleich häufiger<sup>3)</sup>.

In eine ganz andere Welt führt uns die Schilderung des Amazonenstaates, der allerdings auf die fabelhaften Inseln von *Wâq-Wâq* verlegt wird (*Hasan aus Basra*, L V 329—528, bes. 374. 425. 435—517; vgl. auch ebd. 356. 368 f., über die kriegerischen Geistermädchen in dem Schlosse am Berg der Wolken<sup>4)</sup>). Auch in der Geschichte des *Mannes, der nie mehr im Leben lachte*, ist ein Land erwähnt, in dem die Frauen herrschen und die Männer dienen müssen (*Zyklus der 7 Wesire*, L IV 320 f.). Auf welche Quellen diese Vorstellungen zurückgehen, müsste noch näher untersucht werden. Mit Erinnerungen an ein angebliches altarabisches Matriarchat<sup>5)</sup> haben solche Sitten sicher nichts zu tun, denn sie werden in möglichst ferne und fremde Länder verlegt, oder sogar zu den Geistern. So hat die Mutter des Geisterkönigs Schahjâl, die Grossmutter der Prinzessin Badî'at el-Dschamâl, eine eigenartig hervor-

<sup>1)</sup> Vgl. ANTONIN JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908) 348; JAUSSEN et SAVIGNAC, *Coutumes des Fuqarâ* (Paris 1914 [paru en 1920]) 26 f., bes. 27 note 1. — <sup>2)</sup> Die ganze Erzählung ist übrigens unhistorisch, denn eine Schwester Dscha'fars dieses Namens hat nicht existiert. (BOUVAT, a. a. O. 121). — <sup>3)</sup> Vgl. zum Ganzen auch RESCHER, a. a. O. 89 f. — <sup>4)</sup> Siehe oben S. 37 f. — <sup>5)</sup> Siehe oben S. 46 Anm. 2.

ragende, ja geradezu beherrschende Stellung, auch ihrem Sohne gegenüber (*Saif el-Mulūk*, L V 317—327<sup>1</sup>).

Einzelne kriegerische Frauen, wirkliche Amazonen, werden wiederholt erwähnt, aber meistens sind es keine Araberinnen (auch nicht im weitesten Sinne des Wortes, als Angehörige des arabischen Kulturbereiches). Vgl. etwa die Prinzessin Abrīza, eine kleinasiatische „Griechin“ (genauer: Armenierin) (*'Omar ibn en-Nu'mān*, L I 552—610, bes. 553—562. 580 f. 590—594<sup>2</sup>); *Marjam die Gürtlerin*, die Tochter des Königs der Franken (L V 657—798, bes. 691—798; auch ihre 400 Begleiterinnen beim Kirchenbesuch sind bewaffnet: ebd. 740); die Königin Lāb, eine Zauberin und Götzendienerin (*Dschullanār und ihr Sohn Badr Bāsim*, L V 137—156; sie hat auch 1000 mit Lanzen bewaffnete Sklavinnen: ebd. 141). Vgl. auch *Prinz Bahrām und Prinzessin ed-Datma* (L IV 346—351, bes. 346—348: die Prinzessin will sich nur dem vermählen, der sie im Kampf mit Schwert und Lanze überwindet<sup>3</sup>); die kriegerische Königin Mardschāna (*Qamar ez-Zamān*, L II 549—556. 593 bis 595). Zu erwähnen wäre auch die Episode aus derselben Geschichte, wie die Königin Budūr sich, nachdem sie ihren Gatten verloren hat, als Mann verkleidet und in einer fremden Stadt zum König gemacht wird (ebd. 469 bis 479. 482. 490—502); ein ähnliches Beispiel: *'Alī Schār und Zumurru* (L II 241—267).

Zum Schluss seien noch zwei charakteristische Züge aus dem Gebiete des Familienrechts erwähnt, wie es in unseren Erzählungen vorausgesetzt wird: die Absperrung der Frau und ihre strenge Verschleierung vor fremden Männern — beides erst in der städtischen Kultur seit der Abbasidenzeit voll entwickelt.

<sup>1</sup>) Nach neueren Untersuchungen scheint es, dass die Amazonensagen nicht ohne jede ethnographische Grundlage sind. Vgl. R. HENNIG, Über die voraussichtlich völkerkundlichen Grundlagen der Amazonen-Sagen und deren Verbreitung. *Zeitschr. f. Ethnol.* 72 (1940) 362—371. Ob den Erzählern aber solche Einrichtungen bekannt waren, wie sie nach HENNIG den Anlass der Sage bilden, und ob sie überhaupt genauere Kenntnisse von matriarchalischen Zuständen bei fremden Völkern hatten, wäre noch näher zu untersuchen. Vielleicht beruhen solche Schilderungen auch einfach auf der Vorstellung, dass bei den Geistern „alles anders ist als bei den Menschen“ (d. h. in der heimischen Kultur); siehe oben S. 59. Auffallend sind immerhin die eigenartigen Familienverhältnisse, die den Meerbewohnern zugeschrieben werden (*'Abdallāh der Landbewohner und 'Abdallāh der Meerbewohner*, L VI 214—216, bes. 215: in manchen Städten dieser Meerbewohner kennt man keine Ehe, sondern lebt in Promiskuität). — <sup>2</sup>) Vgl. dazu R. GOOSSENS, *Éléments iraniens et folkloriques dans le conte d' 'Omar Al No'mān*. *Byzantion* 9 (1934) 420—428, bes. 425 bis 428. — <sup>3</sup>) Hier wird man unwillkürlich an die Geschichte von der *Prinzessin Turandot* erinnert, die in die verbreiteten arabischen Texte von 1001 Nacht allerdings keine Aufnahme gefunden hat. Vgl. FRITZ MEIER, *Turandot in Persien*. *ZDMG* 95 (1941) 1—27 (mit Nachtrag: ebd. 415—421); siehe auch J. PRZYLUCKI, *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du Svayamvara*. *Journal Asiatique* 205 (1924) 101—137, bes. 108—132.

Zwar scheint es in den einfachen Bürgerfamilien üblich zu sein, dass Mann und Frau ihre Mahlzeiten zusammen einnehmen (vgl. *Sidi Nu'mân*, L VI 269 f. 273; *'Alî Chawâdscha*, L VI 356), aber jedenfalls bekommt der Mann seine Frau vor der Hochzeit nicht zu sehen (vgl. Geschichte von der *Weiberlist*, L III 523 f.), und die Bewegungsfreiheit der verheirateten Frau ist beschränkt; die des unverheirateten Mädchens allerdings noch mehr (vgl. *'Azîz und 'Azîza*, L II 28. 42: „... könnte ich frei aus- und eingehen...“). Männer dürfen auch nicht in ein fremdes Haus eintreten und die Frauen sehen, ohne dass es der Hausherr erlaubt (vgl. *Dschubair ibn 'Umair und die Herrin Budûr*, L III 272; *Masrûr und Zain el-Mawâsif*, L V 588, usw.) Auch für den Gast ihres Mannes bleibt die Frau von Rechts wegen unsichtbar und kann es nur durch List erreichen, mit ihm zusammenzukommen (*Qamar ez-Zamân und seine Geliebte*, L VI 481—489). Sehr oft wird deshalb eine alte Frau, die bei den Frauen überall Zutritt hat und auch mit Männern sprechen kann, als Zwischenträgerin (Nachrichtenübermittlerin und Kupplerin) gebraucht; derartige Intrigen spielen in unseren Erzählungen eine grosse Rolle. Vgl. z. B. *'Azîz und 'Azîza* (L II 59—63); *Tâdsch el-Mulûk und Prinzessin Dunjâ* (L II 99—127); *'Omar ibn en-Nu'mân* (L II 180 f. 183. 194 f.); *Qamar ez-Zamân* (L II 508—510); *Ni'ma und Nu'm* (ebd. eingeschoben; eine intrigante alte Frau leitet die Entführung einer schönen Sklavin in die Wege, eine andere vermittelt dann wieder ihre Befreiung, L II 562—567. 570—572. 575 bis 585), usw. Solche Mittelspersonen sind natürlich vor allem dann nötig, wenn es sich um eine Prinzessin handelt, die von Eunuchen bewacht wird, und mit anderen Männern, auch mit den Hofbeamten, nur hinter einem Vorhang sprechen darf (vgl. z. B. *'Omar ibn en-Nu'mân*, L I 647—649. 704. II 155), aber auch bei anderen Frauen<sup>1)</sup>.

Als allgemeine Regel wird vorausgesetzt, dass Frauen sich in der Öffentlichkeit, und in Gegenwart fremder Männer auch im Hause, nicht anders als verschleiert zeigen (ausser Sklavinnen, die sich dadurch von den freien Frauen unterscheiden!).

Ausnahmen sind meistens durch besondere Umstände motiviert, z. B. durch Trauer (Geschichte des *Eunuchen Kafûr*, L I 505; *Chudadâd und seine Brüder*, L VI 348). Bei der Hochzeit von Schems ed-Dîns Tochter lassen die anwesenden Damen die Schleier von den Gesichtern fallen, weil sie so entzückt sind von der Schönheit Bedr ed-Dîn Hasans, des Sohnes von Nûr ed-Dîn (*Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn*, L I 264). Ein Mädchen, das seinen zum Abhauen der Hand verurteilten Liebhaber retten will, entschleiert sich in der Öffentlichkeit vor dem Emir (*Châlid ibn 'Abdallâh und der Liebhaber, der sich als Dieb ausgab*, L III 171). Dass die fränkischen Frauen unverschleiert auf den Basar gehen, wird eigens hervorgehoben (*Der Oberägypter und sein fränkisches Weib*, L V 799).

In etwas komischer Weise zeigt sich die Verschleierungssitte in einer Szene, die öfters vorkommt: Eine Frau verschleiert sich plötzlich beim Anblick eines Tieres, z. B. eines Hundes, eines Affen, eines Vogels. Warum? Weil sie der Zauberei kundig ist und daher sofort bemerkt: sie hat kein gewöhnliches Tier vor sich, sondern einen Menschen, der von einem bösen Zauberer

<sup>1)</sup> Vgl dazu RESCHER, a. a. O. 91 f.

in diese Tiergestalt verwandelt worden ist — und vor einem fremden Manne muss sie ihr Gesicht verhüllen; so die Tochter des Hirten (Geschichte des 1. *Scheichs*, L I 36); die Tochter des Schlächters (Geschichte des 3. *Scheichs*, L I 45); die Prinzessin (Geschichte des 2. *Bettelmönches*, *Zyklus des Lastträgers* L I 162); das zauberkundige Mädchen (*ʿAlī Zaībaq aus Kairo*, L IV 800); die Königin (*Dschullanār und ihr Sohn Badr Bâsim*, L V 134 f.); das zauberkundige Mädchen (*Sidi Nuʿmân*, L VI 279; Dublette zu L I 36). Hier haben wir ein typisches Beispiel, wie die städtische Gesellschaftsordnung, in der die Erzähler leben, bis in den Bereich des Märchenhaftesten hinein gestaltend wirkt und sich in vielen kleinen, aber charakteristischen Zügen ausspricht.

### Schlussbemerkungen.

Es sind nur einige Stichproben, die hier vorgelegt werden konnten. Man könnte noch manches andere völkerkundlich Interessante erwähnen, z. B. die Gastfreundschaft und das damit verbundene Asylrecht<sup>1)</sup>, oder die verschiedensten Einzelheiten über Religion und Aberglauben<sup>2)</sup>, worin wir immer wieder Äusserungen der Volkspsyche und Reflexe der Umwelt finden, in der die Erzähler lebten. Die angeführten Beispiele lassen aber schon erkennen, welche farbenreiche Schilderung des Volkslebens im Bereiche des mittelalterlichen arabisch-islamischen Orients wir in 1001 Nacht vor uns haben, und darin liegt der Hauptwert dieser Erzählungssammlung für die Völkerkunde, nicht etwa in der Schilderung ferner Länder ausserhalb dieses Kulturkreises. Was wir über diese letzteren aus 1001 Nacht entnehmen können, ist gegenüber den Berichten arabischer Geographen quantitativ und qualitativ unbedeutend. Die Beschreibung der arabischen Kulturwelt ist zwar auch keine systematische Darstellung, es sind vielmehr lauter vereinzelt Mosaiksteinchen, aber jedes ist an seinem Platze wertvoll, vor allem aus folgendem Grunde: Wir besitzen manche historischen Nachrichten über die arabische Kultur vor dem Islam; wir wissen auch vieles über die heutigen Araber, dank der Berichte europäischer Rei-

<sup>1)</sup> RESCHER, ebd. 60—62. — <sup>2)</sup> RESCHER, ebd. 9—19. 50—58 (über den Islam in seiner volkstümlichen Gestalt; vgl. dazu auch HENNINGER, NZM 2 [1946] 296—304); RESCHER, a. a. O. 25—28 (Aberglaube betr. Tiere); ebd. 30 f. (Menschen mit bestimmten Gebrechen als schlechte Vorzeichen); ebd. 28—31 (Glaube an den bösen Blick); ebd. 31—35. 40—42 (Zauberglaube; vgl. dazu M. HORTEN, Die Philosophie des Islam [München 1924] 51—53. 265 f. 269—272. 365 f., Anm. 240; DOUÛTÉ [oben S. 39 Anm. 3]); RESCHER, a. a. O. 39 f. (Amulette und Talismane); ebd. 42—50 (Geisterglaube; vgl. dazu HORTEN, a. a. O. 266 f.); RESCHER, a. a. O. 35—38 (Wahrsagerei, besonders Astrologie; vgl. dazu HORTEN, a. a. O. 267 f.).

sender, vor allem aus den letzten 200—300 Jahren. Dazwischen liegt nun aber das islamische Mittelalter, ein Zeitraum von gut 1000 Jahren, über dessen Kulturgeschichte wir weniger gut unterrichtet sind. Berichte von Europäern aus dieser Zeit sind spärlich; also sind wir um so mehr auf die orientalischen Quellen angewiesen. Die arabischen Historiker bieten aber viel mehr politische Geschichte als Kulturgeschichte und sind daher für die Völkerkunde oft wenig ergiebig. Um so dankbarer nehmen wir alles entgegen; was sonst zur Bereicherung unserer kulturgeschichtlichen Kenntnisse über diesen Zeitabschnitt dienen kann. Dazu gehören die arabischen Geographen<sup>1)</sup>, bei denen sich viel mehr einschlägiges Material findet als bei den Historikern, und die von A. VON KREMER und noch weit gründlicher von A. MEZ für die Darstellung der Kulturgeschichte benutzt worden sind. Die Werke der arabischen Geographen sind aber grösstenteils noch unübersetzt (wenn auch kritisch ediert) und daher nur den Spezialisten zugänglich. Dagegen hat die Erzählungssammlung 1001 Nacht den Vorzug, dass ihr reicher Inhalt durch vollständige und zuverlässige Übersetzungen, vor allem durch diejenige von LITTMANN, dem allgemeinen Gebrauch zugänglich gemacht worden ist und so bei kulturvergleichenden Studien gute Dienste leisten kann. Mit den vorstehenden Ausführungen hoffe ich gezeigt zu haben, dass wir aus 1001 Nacht wertvolle Beiträge für das Studium der Kontinuität<sup>2)</sup> der arabischen Kultur entnehmen und so das Fundament für weiter ausgreifende kulturvergleichende Studien erheblich verbreitern können.

<sup>1)</sup> Über die arabischen Geographen der Abbasidenzeit, bes. des 10. Jahrhunderts, siehe MEZ, a. a. O. 264—268; NICHOLSON, a. a. O. 356 f. Allgemeines über die wichtigsten arabischen Geographen siehe bei BROCKELMANN, a. a. O. I 225—230. 475—482. II 130—133. 256 f.; Suppl. I 402—411. 870—883; Suppl. II 161—164. 365 f; SAUVAGET, a. a. O. (oben S. 45 Anm. 2) 42—44. 80—83.

— <sup>2)</sup> Die kulturhistorische Ethnologie kennt ein Kriterium der Kontinuität im räumlichen Sinne, das beim Studium der Kulturbeziehungen schriftloser Naturvölker von Bedeutung ist (vgl. F. GRAEBNER, Methode der Ethnologie [Heidelberg 1911] 98. 109 f. 120. 135. 137; W. SCHMIDT, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie [Münster i. W. 1937] 146—148; vgl. auch Index s. v. Kontinuitätskriterium, ebd. 320 b). Bei Schriftvölkern ist, aus leicht begreiflichen Gründen, unter Umständen ebenso wichtig die Kontinuität in zeitlicher Hinsicht, indem für eine weniger bekannte Zwischenperiode wenigstens Spuren der Kulturzustände nachgewiesen werden, die aus der vorhergehenden und der darauffolgenden Zeit bekannt sind.