

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 55

# SUSANNE | ENDERWITZ



# LIEBE | ALS | BERUF





Die Reihe 'Beiruter Texte und Studien' findet ihren thematisch-regionalen Schwerpunkt im östlichen Mittelmeerraum, der 'Levante'. Sie versteht sich als Forum für interdisziplinär geführte Debatten der Kultur- und Sozialwissenschaften unter Einbeziehung ihrer historischen Determinanten.

Al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf (gest. um 807) gehörte zum Hofstaat Hārūn ar-Rašīds und widmete sich in seiner Dichtung ausschließlich der Liebe.

Er hob das *ġazal*, das von den ʿUḍriten und den Ḥiġāziten kultiviert worden war, auf eine neue Stufe. Elegant, eloquent und elaboriert kommt bei ihm der neue Liebescode daher, der, ohne seine Wurzeln zu verleugnen, sich formal wie inhaltlich in ausgefeilter Raffinesse präsentiert.

*Liebe als Beruf* geht der genannten Entwicklung nach, indem gezeigt wird, wie sich das Verhältnis des Dichters zu sich selbst, seiner Geliebten und seiner Liebe im Lauf von nur hundertfünfzig Jahren grundlegend verändert. Die Reminiszenzen altarabischer Beduinendichtung täuschen nicht darüber hinweg, daß sich der Erwartungshorizont des Publikums in denjenigen einer städtischen, mit dem Hof verhandelten Oberschicht verkehrt hat.

Dabei treten die beiden Konzepte des *fatā*, des heroischen jungen Mannes, und des *zarīf*, des eleganten gebildeten Städters, besonders hervor. Die Art und Weise, in der al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf das Heroische und das Elegante in der Liebe verbindet, machen den Reiz, das Neue ebenso wie das Flüchtige, seiner Dichtung aus.



SUSANNE ENDERWITZ

LIEBE ALS BERUF

AL-<sup>c</sup>ABBĀS IBN AL-AḤNAF UND DAS ĠAZAL



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN  
HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT - INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 55



# LIEBE ALS BERUF

AL-<sup>c</sup>ABBĀS IBN AL-AḤNAF UND DAS ĠAZAL

SUSANNE ENDERWITZ



BEIRUT 1995

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART



Umschlaggestaltung: Wolf-Dieter Lemke  
unter Verwendung einer Wandmalerei aus Samarra, 9. Jh.  
(nach Sourdel-Thomine/Spuler: Die Kunst des Islam. Oldenburg 1973. Abb. XXIII.  
Mit freundlicher Genehmigung des Propyläen Verlags)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Enderwitz, Susanne:**

Liebe als Beruf: al-<sup>ḥ</sup>Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal /  
Susanne Enderwitz. – Stuttgart: Steiner, 1995  
(Beiruter Texte und Studien; Bd. 55)  
Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1990  
ISBN 3-515-06790-6  
NE: GT

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Als Dissertation (D 188) gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie.

© 1995 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck: Imprimerie Catholique sal

Printed in Lebanon



## VORWORT

Obwohl die Orientalistik nicht wenige Arbeiten über das Ġazal hervorgebracht hat, handelt es sich zum größten Teil um entweder kurze Aufsätze zu Einzelaspekten oder überblicksartige Darstellungen in Sammelbänden. Relativ selten sind bisher eingehende Untersuchungen zur Entwicklung des Ġazal anhand dichterischer Themen und Motive (Renate Jacobi), zur Bedeutungsveränderung scheinbar festgefrorener Motive (Johann Christoph Bürgel), zum Gesamtwerk eines einzelnen Dichters (Ewald Wagner), zum Verhältnis von Ġazal und Gesellschaft (Tahar Labib Djedidi) und zur Beziehung der mittelalterlichen Liebesdichtung östlich und westlich des Mittelmeeres (Gustav von Grunebaum).

In der vorliegenden Arbeit, die im Sommer 1990 am FB Philosophie und Sozialwissenschaften II der FU Berlin als Dissertation eingereicht wurde, habe ich mich bemüht, alle diese Fragen miteinander zu verknüpfen. Im Zentrum dieser Arbeit steht das Werk eines einzelnen Dichters, dasjenige des letzten großen Ġazalpoeten in arabischen Osten, al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf, der ein Zeitgenosse von Abū Nuwās war und am Hof Hārūn ar-Rašīds verkehrte. Zugleich wird der Diwan des <sup>c</sup>Abbās jedoch (vertikal) in den Rahmen der arabischen dichterischen Tradition gestellt und (horizontal) mit der mittelalterlichen abendländischen Lyrik verglichen. Ich möchte mit meiner Arbeit zeigen, daß das abbasidische Ġazal, ohnehin weit entfernt davon, eine Flucht aus der Wirklichkeit zu sein, nicht nur den *fatā* und den *zarīf* als Idealtypus der zeitgenössischen Oberschicht widerspiegelt, sondern daß es selbst an der Umwandlung dieses Idealtypus in ein Verhaltensmodell maßgeblich beteiligt ist.

Für das Zustandekommen der Arbeit danke ich der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mir durch die Gewährung eines Promotionsstipendiums die ersten Schritte ermöglichte. Ich danke außerdem Herrn Prof. Dr. Baber Johansen, der mich als Doktorvater mit immer nützlichem Rat und Kritik begleitete, Herrn Prof. em. Dr. Fritz Steppat, der mir Interesse und praktische Unterstützung zukommen ließ, und Frau Prof. Dr. Erika Glassen, die sich freundlicherweise bereitfand, das Buch in die Reihe der Beiruter Texte und Studien aufzunehmen, sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung einer großzügigen Druckbeihilfe. Last not least danke ich meinen fünf Freunden, die umstandslos lasen, korrigierten und kommentierten.





## INHALT

Vorwort .....	V
Vorbemerkung: Umschrift, Metrum, Zitate .....	IX
<b>Einleitung: Zur Entwicklung des Ġazal .....</b>	<b>1</b>
1. <i>Ĥiġāzitisches und °udritisches Ġazal</i> .....	9
2. <i>Ġazal und Muġūn</i> .....	16
3. <i>Ĥubb badawī und Ĥubb ḥaḍarī</i> .....	25
<b>A: FATĀ UND ZARĪF .....</b>	<b>31</b>
<b>I. Al- °Abbās als Fatā</b> .....	<b>36</b>
<b>II. Vom Fatā zum Zarīf</b> .....	<b>47</b>
1. <i>Futūwa und Zarīf</i> .....	47
2. <i>Die Zurafā'</i> .....	53
3. <i>Zarīf gegen Futūwa</i> .....	57
<b>III. Zarīf bei al- °Abbās</b> .....	<b>61</b>
<b>B: LEBEN UND WERK .....</b>	<b>67</b>
<b>I. Die Person des Dichters</b> .....	<b>70</b>
1. <i>Biographische Bruchstücke</i> .....	70
2. <i>Der Dichter am Hof</i> .....	83
3. <i>Typus und Persönlichkeit</i> .....	89
<b>II. Wer ist Fauz?</b> .....	<b>90</b>
1. <i>Die Fauz des Dīwān</i> .....	90
2. <i>Die Person hinter Fauz</i> .....	93
3. <i>Fauz in der Literatur</i> .....	97
<b>III. Werküberlieferung und Werk</b> .....	<b>102</b>
1. <i>Das Nachleben al- °Abbās'</i> .....	102
2. <i>Rezension und Edition</i> .....	108
3. <i>Der Dīwān</i> .....	111



<b>C: DICHTUNG UND DENKEN</b> .....	123
<b>I. Fauz und al-<sup>c</sup>Abbās</b> .....	127
1. <i>Vom Beisammensein zur Trennung des Paares</i> .....	127
2. <i>Geliebte und Göttin</i> .....	133
a. <i>Die Freundin</i> .....	133
b. <i>Die Dame</i> .....	143
c. <i>Die Herrin</i> .....	150
3. <i>Liebe und Dienst</i> .....	156
<b>II. Al-<sup>c</sup>Abbās und die Liebe</b> .....	162
1. <i>Von der Vergangenheit zur Zukunft der Liebe</i> .....	162
2. <i>Zwang und Freiwilligkeit</i> .....	169
a. <i>Die Krankheit</i> .....	169
b. <i>Die Macht</i> .....	179
c. <i>Das Schicksal</i> .....	184
3. <i>Liebe und Adel</i> .....	190
<b>III. Die Liebe und die Dritten</b> .....	195
1. <i>Von der Ausschaltung zur Omnipräsenz der Gegner</i> .....	195
2. <i>Freunde und Feinde</i> .....	201
a. <i>Die Tadler</i> .....	201
b. <i>Die Boten</i> .....	207
c. <i>Die Feinde</i> .....	211
3. <i>Liebe und Diskretion</i> .....	217
Schluß: Zum Schicksal des Ġazal .....	223
Literaturverzeichnis .....	225
Indices .....	239
Summary .....	247
ملخص .....	249

## VORBEMERKUNG: Umschrift, Metrum, Zitate

Die Umschrift der arabischen Gedichte orientiert sich an den Richtlinien, die von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben wurden. Bei der Vokalisierung am Ende jeder Gedichtzeile habe ich mich nach den Vorgaben gerichtet, die die jeweils von mir benutzte Edition machte.

Um den arabischen Text möglichst leicht lesbar zu halten, habe ich bestimmte Erfordernisse des Metrums hintangesetzt. Ich habe die Zäsur zwischen dem ersten und zweiten Halbvers niemals im Wort vorgenommen, sondern das betreffende Wort in den ersten Halbvers hinübergeworfen. Ferner habe ich auf die Längung von Kurzvokalen verzichtet, auch wo das Metrum sie strenggenommen verlangt.

Die Klammer bei Zitaten aus dem „Kitāb al-aġānī“ verweist auf die Būlāqer Ausgabe von 1868, um das Auffinden von Textstellen in den verschiedenen Editionen zu erleichtern.



## EINLEITUNG: ZUR ENTWICKLUNG DES ĠAZAL

„In meiner Generation“, bekannte Nağib Mağfūz in einem Interview, das anlässlich seiner Entgegennahme des Nobelpreises für Literatur in der „Zeit“ vom 21.10.88 abgedruckt wurde, „war die Welt der Männer und der Frauen noch streng getrennt. Es gab so gut wie keine Möglichkeit der Begegnung zwischen den Geschlechtern. Wir kannten nur die romantische Liebe, ohne direkten Kontakt – die typisch arabische verrückte Liebe, wie sie in der berühmten Geschichte von ‚Leila und Madschnun‘ beschrieben ist. Es war die Liebe aus der Distanz, und die Energien, die aus diesen starken Gefühlen entstanden, wurden umgesetzt in Literatur, in Liebesgedichte. Die wirkliche Begegnung mit dem anderen Geschlecht, mit einer Frau, fand erst in der Ehe statt; und die Realität des Lebens hielt natürlich den romantischen Liebes-Phantasien fast nie stand.“ Das Liebesideal der arabischen Gesellschaft scheint demnach ganz und gar von der Geschlechtertrennung bestimmt zu sein, und infolgedessen entzieht es sich in gewisser Hinsicht auch europäischen Maßstäben. Doch es wäre pure Mystifikation, wollte man die Differenz zwischen einem Orient mit und einem Okzident ohne Harem verabsolutieren. Immerhin haben sich ihrer beider Liebesideale und in der Folge Liebesliteraturen einmal berührt. Die beduinische ʿudritische (*ḥubb ʿudrī*) und die feudale höfische Liebe (*amour courtois*) entstehen im Mittelalter (im 7./8. bzw. 11./12. Jh.), und sie weisen Übereinstimmungen auf, die sie beide von den Liebesvorstellungen der angrenzenden Epochen unterscheiden. Ist die Antike davon überzeugt, daß Ehe Liebe ausschließe und Liebe Sexualität zu überwinden habe, und folgt die Neuzeit später dem Gedanken, daß Liebe Ehe einschließe und die Vereinigung der Körper diejenige der Herzen besiegeln solle, steht für das Mittelalter fest, daß Liebe Ehe ausschließe und ihren Schauplatz ganz allein im Innern des Liebenden habe. Diese Liebe ist keine platonische Liebe mehr, sie läßt ihr Objekt nicht hinter sich, sondern ist ein ungestilltes und unstillbares Verlangen. Eben deshalb ist sie jedoch auch noch keine leidenschaftliche Liebe, sie erwartet keine Erwidern, sondern betrachtet ihr Objekt als verboten und unnahbar. Ihr Medium ist nicht die Philosophie, die nach dem Wesen der Liebe fragt,



auch nicht der Roman, der der Irrfahrt der Liebenden folgt, sondern die Lyrik. Auf das Ġazal im arabischen Osten folgt das Muwaššah im arabischen Westen, und diesem wiederum schließt sich die Troubadourichtung im südwestlichen Frankreich an.

Die inhaltlichen und formalen Übereinstimmungen der provenzalischen mit der arabischen Poesie ließen die Vermutung aufkommen, die Araber hätten ungeachtet aller religiösen, politischen und sprachlichen Barrieren die abendländische Lyrik entscheidend beeinflusst. Der sogenannten arabischen Theorie<sup>1</sup> zufolge spielten die Kreuzzüge ins Heilige Land, die einsetzende Reconquista in Spanien sowie die Rezeption arabischer Philosophie jeweils eine Rolle bei der Vermittlung der arabischen Dichtung. Zugleich sprangen die Unterschiede der beiden Poesien zu sehr ins Auge, als daß man über die Annahme einer einseitigen Entlehnung bestimmter stofflicher oder struktureller Elemente hinausgegangen wäre. Der von Naġib Mahfūz geschilderten Liebe als radikalem Protest gegen die gesellschaftlich sanktionierte Geschlechtertrennung, einer Liebe, die sich bis in die zeitgenössischen Lieder der Umm Kulŧüm hinein den antisozialen Charakter einer Obsession bewahrt, steht die Liebe als sublimierte Verkehrsform einer separierten höfischen Gesellschaft gegenüber, eine Liebe, die sich von der Courtoisie über die Civilité zur heutigen Höflichkeit weiterentwickelt. Die Frage nach einer möglicherweise ähnlichen Funktion der Dichtung wurde daher gar nicht erst gestellt, und dies umso weniger, als die meisten Vertreter dieser Richtung Romanisten waren und mit der arabischen Dichtung nur indirekten Kontakt hatten. Einzig G.E. von Grunebaum weist auf Gemeinsamkeiten beider Gesellschaften in den Beziehungen der Geschlechter als Stimulus für die Dichtung hin: „It may be suggested that both in the East and in the West, the reversal by poetry of the relations between the sexes as found in real life proved one of the attractions of courtly minnesong. The coarse treatment of women in most circles on both shores of the Mediterranean, their legal inferiority, the low opinion of their moral capabilities voiced by most writers, in short, the prevailing emphasis on masculine superiority – all this was cancelled out in the new poetry, compensated, perhaps over-compensated, by the attribution to the lady of the power over life and death of the lover, by her portrayal as a higher being, set apart by beauty, virtue, and one might say, preferred metaphysical standing.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Boase, Origin, 62-65.

<sup>2</sup> Grunebaum, Contribution, 150. Elias, Prozeß, Bd. II, 105f., über die Soziogenese des Minnesangs und der courtoisen Umgangsformen: „(O)ft genug hören wir... wie ein Krieger, König oder einfacher Seigneur, seine Frau schlägt. Es erscheint fast als eine stehende Gewohnheit: Der Ritter wird wütend und schlägt die

Hat die Troubadourdichtung mit der °Udritenpoesie also doch soviel gemein, daß auch sie die Realität des Geschlechterverhältnisses auf den Kopf stellt, scheint freilich jeder Versuch, nunmehr umgekehrt den °Udriten eine den Troubadouren vergleichbare sozio-ökonomische Realität als Stimulus für die Dichtung nachweisen zu wollen, von vornherein unfruchtbar. Eine Reihe der Troubadoure stammen aus der französischen Hocharistokratie, den anderen winkt als Belohnung für die Huldigung ihrer Herrin der Zutritt zur höfischen Gesellschaft, der Aufstieg in ihr und womöglich sogar ein Lehen. Die °Udriten dagegen sind verarmte Beduinen, die laut ihren Lebensgeschichten zur Strafe für die Veröffentlichung ihrer Liebe der Verfolgung ausgesetzt sind, zur Flucht gezwungen werden und sich schließlich in den Tod finden. Mit der einzigen mir bekannten Äußerung zu diesem Problem schließt T.L. Djedidi eine Bedeutungsüberschneidung beider Poesien daher auch kategorisch aus: „Mais que peut-on dire alors de l'analogie structurelle déjà relevée entre les deux univers romanesques: le °Udrite et le courtois, pourtant considérablement séparés et par le temps et par l'espace? Là aussi il fait rapporter l'objet à sa fonction. Il y a dans toute poésie vraie une ‚poétique‘, une dimension universellement humaine. Comme nous l'avons déjà remarqué, ce que Malinowski appelle ‚séquences vitales permanentes présentes dans toute culture‘ relève du biologique, donc de la ‚nature humaine‘. Mais ce sont des séquences réglées, définies et modifiées dans chaque situation culturelle selon la fonction qu'on leur attribue. Ici, comme ailleurs, le signe culturel ne renvoie pas toujours au même signifié.“<sup>3</sup> Doch die strukturalistische Interpretation übersieht, daß die beduinischen °Udriten wie die höfischen Troubadoure eine Haltung vertreten, die man, gemessen an ihrem Gegenüber, der städtischen Mentalität, nicht anders als „antistädtisch“ nennen kann. Daß eine Liebe, die die Hierarchie verkehrt, indem sie die Frau ins Unerreichbare erhöht und damit den Mann vom Zeugungsakt ausschließt, neben dem konkreten geschlechtlichen auch einen symbolischen ökonomischen Bezug hat, erkennt Djedidi zwar an, wenn er „die Frau... das Symbol für Besitz *par excellence*“<sup>4</sup> nennt, nur fehlt bei ihm die logische Folgerung eines negativen Bezugs auf die Stadt. Die °Udriten führen mit ihrer Liebe, die auf Unterwerfung gegenüber der Geliebten beruht, ebenso demonstrativ ihre Ferne

---

Frau mit der Faust auf die Nase, daß Blut kommt: ‚Le roi l'entend et la colère lui monte au visage: il lève le poing et la frappe sur le nez, si bien qu'il en fit sortir quatre gouttes de sang. Et la dame dit: Bien grand merci. Quand il vous plaira, vous pourrez recommencer.‘“

<sup>3</sup> Djedidi, Poésie, 130f.

<sup>4</sup> Ebd., 105.

vom städtischen Besitzdenken und Gewinnstreben vor, wie die Troubadoure mit ihrer Liebe, die den Lehensbund auf die Herrin überträgt, demonstrativ ihre Nähe zur höfischen Festlichkeit und Verschwendung kundgeben.

In der Gemeinsamkeit steckt allerdings auch ein gewaltiger Unterschied. Der Territorialhof befindet sich gegen Ende der Feudalzeit im Zentrum der Gesellschaft, in der Offensive, im Aufschwung. Die feudale Zersplitterung hat er überwunden, und zugleich wachsen die Städte erst unter seiner Ägide und durch sein Luxusbedürfnis. Als Ausdruck der Sensibilisierung auf der Basis eines materiellen Überflusses entsteht die Troubadourdichtung, deren Gefühlsbetontheit aus dem Nichts zu kommen scheint und die C.S. Lewis mit unverhülltem Pathos zum Anfang aller neuzeitlichen europäischen Lyrik erklärt: „French poets, in the eleventh century, discovered or invented, or were the first to express, that romantic species of passion which English poets were still writing about in the nineteenth. They effected a change which has let no corner of our ethics, our imagination, or our daily life untouched, and they erected impassable barriers between us and the classical past or the Oriental present. Compared with this revolution the Renaissance is a mere ripple on the surface of literature.“<sup>5</sup> Kaum vergleichbar damit stellt sich der Anfang der arabischen Liebesdichtung dar. Der Dichter gerät mit dem Niedergang des Stammeswesens an den Rand der Gesellschaft, in die Defensive, in den Abschwung. Seine Rolle als „warrior-poet“ hat er ausgespielt, und zugleich drängt ihn die Stadt in die Panegyrik und später die Amüsierpoesie. Als Ausdruck des Aufbegehrens gegen die kalkulierende Planung der Welt entsteht die <sup>u</sup>drītische Dichtung, die das Ende der profanen arabischen Lyrik einleitet und deren Gefühlsbetontheit sich in der gar nicht pathetischen Darstellung A. Hamoris wie eine Inversion der Qaṣīda ausnimmt: „The balanced coherence of the old model had been achieved by a willingness to take risks, to be liberal with life as well as with money, and by a refusal to hold back. This attitude could not be shaken off, but what had been a matter of action was now translated into emotion, and a poetry of passionate but unfulfilled love – passionate inaction – was born.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Lewis, *Allegory*, 4.

<sup>6</sup> Hamori, Art, 37f. Es bedarf einer geringeren Verwegenheit, das Ġazal als Ende der arabischen Lyrik zu bezeichnen, als zu der Implikation zu stehen, daß die Qaṣīda der Anfang der arabischen Lyrik sei. Die Probleme, die sich bei einer Bezeichnung der altarabischen Qaṣīda als Lyrik ergeben, hat man schon frühzeitig gesehen: „Daß die arabische Poesie eine literarische Gattung *sui generis* ist und sich nicht leicht in unsere herkömmlichen Schemata: Epik, Lyrik, Dramatik einordnen läßt, ist bereits erkannt worden. Am seltensten kann man ihren Charakter als episch bezeichnen, Ansätze zu dramatischer Gestaltung sind reichlich vorhanden, aber ihre Verwendung beschränkt sich auf isolierte Szenen innerhalb eines breiteren Rahmens. Dieser ist

Die ʿudritische Liebe ist nicht weniger stilisiert als die Liebe der Troubadoure, aber in demselben Maß, wie diese der abendländischen höfischen Gesellschaft ihr Selbstbild liefert, hält jene der städtischen islamischen Gesellschaft ihr Gegenbild vor. Während im Einklang mit dem friedlichen Leben am Hof die Troubadourdichtung die ältere Heldendichtung (*chansons de geste*) ablöst, hält die ʿudritische Dichtung an der Selbstpreisgabe der vorislamischen Dichter fest, und die Dichter gehen auf dem Schlachtfeld ihres eigenen Innenlebens zugrunde. So finden wir bei ihnen keine sorgsame Pflege des Gefühls wie bei den Troubadouren, keine „Zärtlichkeit“, „Innigkeit“ und „Andacht“,<sup>7</sup> auch nicht die Tugend des Maßhaltens. Im Gegenteil schlägt ihre Bereitschaft, aufs Ganze zu gehen, ihre Person hinzugeben und auch den Tod nicht zu scheuen, die Brücke zu zwei anderen Nachfolgern der vorislamischen Dichtung. Sie stehen zwischen der Ĥariġitendichtung, in der sich die Suche nach dem heroischen Tod auf dem wirklichen Schlachtfeld am längsten erhält, und der Weindichtung, die die Unvereinbarkeit von heroischer Erfahrung und einem geordneten Leben am deutlichsten ausdrückt.

Doch damit ist erst eine Seite der ʿudritischen Dichtung benannt, denn in der Ersetzung der Tat durch die Liebe steckt zugleich ein zivilisatorisches Element, an dem es dem knapp vorher in derselben Generation und in

---

seinem Wesen nach bei aller Gebundenheit der Themata vom Dichter egozentrisch gehalten, insofern also lyrisch orientiert, jedoch häufig untermischt mit Darstellungen von Gegenständen und Ereignissen in einer minutiösen Realistik und mit aus der Phantasie herausgewachsenen, zu Episoden objektiviert erscheinenden Vergleichen. Ahlwardt hat diese eigentümliche Mischung einander widerstreitender Züge in Ermangelung von einem besseren Namen als ‚beschreibende Lyrik‘... bezeichnet.“ (Bräunlich, Versuch, 244.) – Die gesamte arabische Lyrik von der Qaṣida bis hin zum Ġazal weist ein eher „unlyrisches Ich“ auf: „Beyond an initial acquaintance with Arabic lyricism one... begins noticing the formal burden of the ‚persona‘ of the ‚I‘. It becomes, in effect, a fallacious ‚I‘ which outside of a specific form would have no existence. Its burdensome presence ‚by definition‘ becomes oppressive and monotonous. One soon realizes that it is not the monorhyme or the absence of stanza-determined relief space between verses or verse groups which produces monotony in Arabic poetry: it is the predictable, unreal ‚I‘ which pervades Arabic lyricism. It is the categorical elimination of experience – precisely of the subjective lyrical experience – through an *a priori* constraint of the poet's presence into a formal conceit.“ (Stetkevych, Phenomenon, 72). – Diese Beobachtung scheint mir richtig; der Liebesdichter trägt immer noch die Züge des altarabischen Helden, auch wenn sich sein Aktionsfeld von der Außen- in die Innenwelt verlagert hat. Deshalb habe ich die Bezeichnung „Lyrik“ auf die Qaṣida ausgedehnt, anstatt sie überhaupt nicht zu verwenden. Sie dem Ġazal vorzubehalten, schien mir die untauglichste Lösung, weil damit die von Stetkevych angedeutete Kontinuität des „lyrischen Ich“ verwischt wird.

<sup>7</sup> Hauser, Sozialgeschichte, 222.

derselben Region entstandenen städtischen Ġazal noch mangelt. Zwar verwandelt auch das ḥiġāzītische Ġazal die von den vorislamischen Dichtern für nicht kommunizierbar gehaltene Liebe in Sprache, bevorzugt jedoch immer noch eine Sprache der Tat, d.h. einer erwiderten und vollzogenen Liebe. Erst allmählich bildet sich vermittels einer Anverwandlung der ʿudritischen Liebe durch die nachfolgenden Dichter das sogenannte höfische Ġazal (s.u. 24ff.), in dem sich in abbasidischer Zeit die gesamte Oberschicht spiegelt, heraus. Es wird von Kalifen wie Hārūn ar-Rašīd (reg. 786-809) gepflegt, bringt Dichtern wie al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf (gest. um 807) höchste Belohnungen ein und dient schließlich mitsamt seinen Vorgängern der Eleganz und Raffinesse (*zarf*) zur Orientierung. Denn wenn das Ġazal auch das Ende der arabischen Lyrik bedeutet, so stehen die Ḥiġāzīten und ʿUdriten erst am Anfang des Ġazal, und die Liebesdichtung gilt neben der Weinpoesie als die erste wichtige Etappe in der Geschichte der arabischen Dichtung in islamischer Zeit. Das Aufkommen des Ġazal gegen Ende des 7.Jh. bedeutet eine Umorientierung im Inhalt, der gegen Ende des 8.Jh. mit dem „neuen Stil“ (*badīʿ*) und gegen Ende des 9.Jh. mit der „phantastischen“ (*tahyīlī*) Poesie eine Veränderung in der Sprachästhetik und eine Ausweitung des Imaginären folgen.<sup>8</sup> Die Entwicklung zeigt zwei gegenläufige Tendenzen. Auf der einen Seite gewinnen die Dichter durch den Verlust einer außerliterarischen Zielsetzung zunächst die Freiheit von der Rolle des Sprachrohrs (den Späteren gilt die Qaṣīda als der *diwān al-ʿarab*) und wenden sich vom Kollektiv weg dem Individuum zu. Auf der anderen Seite verlieren sie durch die Emanzipation einer rein literarischen Sphäre die Ungezwungenheit im Kontakt zur Realität (auch auf dem Gebiet der dichterischen Themen wird das *bāb al-iġtihād* geschlossen) und wenden sich vom Lebendigen weg der Dingbeschreibung zu. Am Ende steht schließlich der Manierismus, das sprachliche Übertrumpfen, das nicht mehr die Welt, sondern die Literatur zum Gegenstand hat.<sup>9</sup> Aber so weit ist es noch nicht in der ersten Phase zwischen dem Ende des 7. und dem Ende des 8.Jh., in der das Ġazal entsteht. Erst danach überläßt die Poesie der Prosa endgültig die Vorherrschaft und fällt ihrerseits unter das Diktat der Grammatiker.

Al-ʿAbbās b. al-Aḥnafs Diwan steht an der Spitze der Entwicklung des arabischen Ġazal, und keine orientalistische Literatur- oder Kulturgeschichte versäumt, darauf hinzuweisen. G.E. von Grunebaum nennt diesen Diwan

<sup>8</sup> Vgl. Heinrichs, *Theory*, 24ff.

<sup>9</sup> Vgl. Bürgel, *Epigramme*, 237.

einen „Höhepunkt“ der Liebesdichtung,<sup>10</sup> R. Blachère hält ihn für „einzigartig in der Geschichte der arabischen Poesie,“<sup>11</sup> und H.A.R. Gibb erklärt ihn zu „eine(r) der erfolgreichsten Erfindungen“<sup>12</sup> des arabischen Ġazal. Doch was ist das Besondere an al-°Abbās b. al-Aḥnaf? Er übersetzt den Liebenden °udritischen Typs in den Typus des Raffiné (*zarīf*). Auf der einen Seite ist er praktisch der letzte Dichter, der in der °udritischen Tradition Anspruch auf eine authentische Liebe erhebt. Kurz nach ihm stagniert das Ġazal im arabischen Osten, und von der ersten Hälfte des 9.Jh. an widmet sich die Prosa der Liebe. Zwar ist der Dichter auch für die Prosa der wahre Liebesheld, aber in dieser Funktion ist er längst Geschichte geworden. Aus der Perspektive des 10.Jh. bildet al-°Abbās praktisch den Schlußpunkt der langen Reihe von Dichtern, die Leben und Werk zu einer Einheit verbanden.

Was aber die Dichter anlangt, die geliebt haben, so vermag sie keine Zahl zu begrenzen, und niemand kann sie zählen. Die meisten der Beduinenaraber, nein alle, haben geliebt. Hier sollen nur diejenigen genannt werden, die durch ihre besondere Leidenschaft und starke Zuneigung berühmt geworden sind. So liebte Qais b. al-Mulauwāḥ, der Maġnūn der Banū °Āmir, die Lailā, Qais b. Dariḥ liebte Lubnā, Tauba b. al-Ḥumaiyir liebte die Lailā al-Aḥyaliya, Kuṭaiyir b. °Abd ar-Raḥmān al-Ḥuzā°i liebte °Azza, Ġamil b. °Abdallāh b. Ma°mar liebte Buṭaina, al-Mu°ammal liebte aḍ-Ḍalfā°, al-Muraqqiṣ der Ältere liebte Asmā°, °Urwa b. Ḥizām al-°Uḍri liebte °Afrā°, °Amr b. °Aġlān liebte Hind, °Ali b. Udaim liebte Manhala, al-Muḥaddāb liebte Ladda, Du r-Rumma liebte Maiya, Qābūs liebte Munya, al-Muḥabbal as-Sa°di liebte Mailā°, Ḥātim aṭ-Ṭā°i liebte Māwiya, Waḍḍāḥ al-Yaman liebte Umm al-Banin, al-Ġamr b. Dirār liebte Ġuml, an-Namir b. Taulab liebte Ġamra bint Naufal, Badr liebte Nu°m, Šubail liebte Fālūn, Bišr liebte Hind, °Amr liebte Da°d, °Umar b. abī Rabi°a liebte aṭ-Turaiya, al-Aḥwaš b. Muḥammad al-Anšāri liebte Sallāma, As°ad b. °Amr liebte Lailā bint Šaifi, Nušaiḥ b. Rabāḥ liebte Zainab, Suhaim °Abd Bani l-Ḥašḥās liebte °Umaira, °Ubaidallāh b. Qais ar-Ruqaiyāt liebte Kaṭira, Abu l-°Atāhiya liebte °Utba, al-°Abbās b. al-Aḥnaf liebte Fauz und Abu š-Šiṣ liebte Umāma.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Grunebaum, Mittelalter, 403.

<sup>11</sup> Blachère, Ġazal, 289.

<sup>12</sup> Gibb, Literaturgeschichte, 78.

<sup>13</sup> Ibn al-Waššā°, Muwaššā°, 83f.; zit. nach Übers., Bd. I, 94f. (Hervorhebung von mir). Nicht alle der in der Aufzählung genannten Dichter sind Beduinen oder Liebesdichter. Z.B. ist °Umar b. abī Rabi°a Städter, und Abu š-Šiṣ (gest. um 812) hat sich mit Panegyrik einen Namen gemacht. Baššār b. Burd und Abū Nuwās, der eine der Lehrer, der andere der Freund al-°Abbās' und beide ebenfalls Liebesdichter, fehlen bezeichnenderweise in der Liste. Sie haben sich weniger als al-°Abbās der Selbststilisierung als Liebende hingegeben und zugleich in anderen Sparten der Dichtung brilliert.

Auf der anderen Seite ist al-<sup>o</sup>Abbās im Unterschied zu den <sup>o</sup>Uđriten niemals selbst Held einer Liebesgeschichte geworden, obwohl ihn die Nachwelt als einen der letzten authentischen Liebenden anerkennt. Eine Erklärung dafür bietet die städtische Liebesauffassung, die bereits die Ĥiġāziten vertreten, die al-<sup>o</sup>Abbās jedoch entscheidend weiterentwickelt. Die Liebe hört auf, ein Menschenideal zu sein, und verwandelt sich in das Zivilisationsmodell der Raffinesse (*zarf*), worin sie im Extrem als eine bloße Pose erscheint. Zwar ist für al-<sup>o</sup>Abbās wie für die <sup>o</sup>Uđriten die Liebe noch immer ein Zustand, in den wenige Auserwählte schicksalhaft geraten und in dem sie sich in Stellvertretung aller anderen zu bewähren haben, aber sie braucht nicht mehr ein ganzes Leben als Interpretationshorizont. Im Grunde genommen kann die Liebe sogar der diskontinuierlichen Ereignisse entraten, die wiederum für die Ĥiġāziten charakteristisch sind. Während deren Dichtung eine Fülle von erzählerischen Passagen enthält, die die Erlebnisse der Liebenden schildern, tritt bei al-<sup>o</sup>Abbās, zumindest in seinen kurzen Stücken, das narrative Element zugunsten einer Zurschaustellung seiner inneren Verfassung zurück.<sup>14</sup> In seinem Hang zur Selbstinszenierung deutet sich schon an, wie im späteren *zarf* der Prosa die Liebe schließlich auch auf ein reales Objekt verzichtet, um mit ihrem erzieherischen Nutzen ganz alleine dem Liebenden zu dienen (s.u. 96).

Die Rolle Ibn al-Aĥnaf̄s als Mittler zwischen dem Liebeshelden alten und dem Raffiné neuen Stils steht im Zentrum dieser Arbeit und soll nach einer literarhistorischen Einleitung über die Voraussetzungen seines Ġazal, seiner Einordnung als Typus unter sozialhistorischen Gesichtspunkten und einer biographischen Einschätzung seines Lebens und Werks vor allem anhand seines Werks nachgewiesen werden. Gegen einen solchen Nachweis sträubt sich freilich immer wieder die vielbeschworene Konventionalität der arabischen Dichtung, die genaugenommen darin besteht, daß sie keinen einmal aufgenommen Gedanken wieder fallenzulassen scheint, daß neue Gedanken daher schwer zu isolieren sind und mit den alten zu Widersprüchen führen. Al-<sup>o</sup>Abbās treibt die Widersprüche noch durch eine Paradoxierung der Liebe ins Extrem, und man kann fast versucht sein zu glauben, das spätere Ġazal habe kein anderes Ziel mehr gekannt, als die durch Recht und Theologie nicht erfaßte innere Vielschichtigkeit der menschlichen Existenz in Worte zu fassen. Wahrscheinlich besteht darin auch seine nicht geringste Funktion, aber bei näherer Betrachtung stellt sich darüber hinaus ein in sich stimmiges Denken heraus, mit dem al-<sup>o</sup>Abbās sich als Modell für den *zarf* präsentiert: Zwischen der Geliebten, die sich in unerreichbarer Höhe

<sup>14</sup> Vgl. Hamori, *Love Poetry*, 207.

befindet, und den Dritten, die eine permanente Gefahr darstellen, bedeutet die Liebe für den Liebenden eine fortlaufende Arbeit an seiner Person. Er unterwirft sich einer durchgängigen Selbstkontrolle, doch was er dabei gewinnt, ist innerer Adel. Daß der Liebende nicht nur anders als der Nichtliebende ist, sondern besser, diesen Gedanken hat vor al-°Abbās kein anderer Dichter geäußert. Der gängigen These, die okzidentalen Poesien seien „intellectualistes“, die arabische Dichtung hingegen sei in Unterschied dazu „primordialement musique et résonance“ und strebe einer „poésie pure“<sup>15</sup> zu, muß im Fall von al-°Abbās, obwohl gerade er sie perfekt zu illustrieren scheint, zugleich entschieden widersprochen werden. Der Dichter verschwindet nicht hinter seinem Werk, sondern tritt durch es gerade erst hervor.

### 1. ḤĪĠĀZITISCHES UND °UDRITISCHES ĠAZAL

Älter als die eigenständige Gedichtgattung des Ġazal<sup>16</sup> ist die Liebeshel-denschaft. Ihre Anfänge verbinden sich mit dem Namen al-Muraqqiṣ al-Akbar, der um das Jahr 500 an seiner unerfüllten Liebe stirbt. Seine Liebesgeschichte ähnelt in vieler Hinsicht den Erzählungen über das Lieben, Leiden und Sterben der späteren °Udritendichter.

Muraqqiṣ der Ältere von den Dubai<sup>a</sup> verliebt sich in seine Cousine Asmā', die ihm unter der Bedingung, daß er sich zuerst außerhalb seines Stammes zu bewähren habe, fest zugesprochen wird. Während seiner Abwesenheit gerät der Vater Asmā's in finanzielle Bedrängnis und gibt sie einem wohlhabenden Mann von einem anderen Stamm für hundert Kamele zur Frau. Als Muraqqiṣ zurückkehrt, berichtet man ihm, Asmā' sei in der Zwischenzeit gestorben, doch durch Zufall oder Schicksal entdeckt er die Wahrheit und macht sich auf die Suche nach ihr. Auf dem Weg erkrankt er; es gelingt ihm, seinen Siegelring in einem Becher Milch an sie zu senden, und gemeinsam mit ihrem Mann reitet sie in die Wüste, um ihn zu retten. Sie finden ihn noch lebend, aber bei der Rückkehr stirbt er und wird im Gebiet von Asmā's Mann begraben. Vor seinem Tod äußert er die folgenden Verse:

<sup>15</sup> Blachère, Jardin, 229f.

<sup>16</sup> Ġazal geht auf die Wurzel „ġ-z-l“, spinnen, zurück. Es scheint jedoch niemals ein Lied spinnender Frauen gewesen zu sein, sondern ist von Anfang an das an ein Mädchen gerichtete Liebesgedicht eines Mannes. Für die Bezeichnung mag die phonetische Nähe zu *ġazāl*, Gazelle, bedeutungsvoll sein, denn einer der häufigsten Vergleiche ist der der Geliebten mit einer Gazelle. Ich verwende das Wort im Anschluß an die europäische Orientalistik zur Bezeichnung des selbständigen Liebesgedichts; die arabische Literaturkritik dagegen hat noch im 9./10.Jh. die Bezeichnungen Nasīb und Ġazal synonym verwendet. (Vgl. „Ghazal“.)

Und wenn du hörst, daß irgendwo auf dieser Erde / ein Liebender (an seiner Leidenschaft) gestorben oder am Sterben ist, // so wisse ohne jeden Zweifel, daß ich / es bin, und weine um einen, den (Liebe) gekettet hat, ohne ihn losgeben zu wollen.

Wa-idā mā sami<sup>c</sup>ti min naḥwi arḍin / bi-muḥibbin qad māta au qila kādā // fa-<sup>c</sup>lamī ġaira šakkin bi-anni / dāka wa-bkī li-muṣfadin an yuqādā.<sup>17</sup>

Um die Mitte des 6.Jh. ist die Geschichte al-Muraqqiṣ zum Allgemeinbesitz geworden. Ṭarafa (gest. um 565) illustriert seine eigene Leidenschaft für Salmā durch einen ausführlichen Bericht über das Schicksal des älteren Dichters.

Salmā hat dir den ganzen Verstand genommen. / Bist du etwas anderes als ein Wild, das seine Schlingen festhalten, // so wie Asmā' das Herz des Muraqqiṣ mit / einer Liebe festhielt, die dem Leuchten eines Blitzes glich, dessen Anzeichen erscheinen? // Doch (<sup>c</sup>Auf) verheiratete Asmā' an den Murāditen, wobei er wünschte, / daß dadurch der Lebensnerv (Muraqqiṣ) zu Tode getroffen werde. // Als Muraqqiṣ sah, daß es keine Ruhe geben würde, die ihn trösten könnte, / und daß die Liebe zu Asmā' ihn zweifellos töten würde, // reiste er tief bewegt aus dem Lande Irak fort, / indem seine Reittiere schnell davoneilten, // nach as-Sarw, einem Land, zu dem ihn die Liebe führte, / ohne zu wissen, daß ihn der Tod in as-Sarw dahinraffen würde. // Meine Leidenschaft für Salmā ist gleich der des Muraqqiṣ für Asmā'...

Wa-qad ḡahabat Salmā bi-<sup>c</sup>aqlika kullihi / fa-hal ġairu ṣaidin aḥrazathu ḡabā'iluh // kamā aḥrazat Asmā' ḡalba Muraqqiṣin / bi-ḡubbin ka-lam<sup>c</sup>i l-barḡi lāḡat maḡāyiluh // wa-ankaḡa Asmā' a l-Murādiya yabtaḡi / bi-ḡālika <sup>c</sup>Aufun an tuṣāba maḡātiluh // fa-lammā ra'ā an lā qarāra yuqirruhu / wa-anna hawā Asmā' a lā budda ḡātiluh // tarahḡala min arḡi l-<sup>c</sup>Irāqi Muraqqiṣun / <sup>c</sup>alā ṡarabin tahwī sirā<sup>c</sup>an rawāḡiluh // fa-waḡdī bi-Salmā miṡlu waḡdī Muraqqiṣin / bi-Asmā'...<sup>18</sup>

Den Übergang zum Ġazal als Gattung schreibt man Abū Du'aib al-Hudālī (gest. um 650) zu, der, wenn auch längst nicht durch seine ganze Dichtung hindurch, formal und inhaltlich mit der Qaṣida bricht. Bei ihm finden sich Ansätze zum selbständigen Liebesgedicht, es häufen sich individuelle Szenen und Dialoge, und er überwindet den ewigen Kreislauf der Zeit (*dahr*). Liebe ist nicht mehr wie vordem nur Liebe in der

<sup>17</sup> Die Verse finden sich in den Mufaḡḡaliyāt, App. III/7-8; Übers. nach Grunebaum, Mittelalter, 399. Die Geschichte ist zusammengefaßt bei Rescher, Abriß, Bd. II, 55f.

<sup>18</sup> Ṭarafa, Diwān, 13/13-17, 22; Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. I, 168. Der Dichter al-A<sup>c</sup>ṣā (gest. um 629) ist der erste, der seine Geliebte „Männermörderin“ titulierte. (Vgl. Grunebaum, Mittelalter, 399.)

Vergangenheit, Liebe ist Gegenwart und reicht in die Zukunft hinein. Detailliert beschreibt er seine Gefühle, wendet sich auch von einer unterbrochenen Liebe nicht ab und hofft auf eine Wiedervereinigung.<sup>19</sup>

Von einem eigenständigen Ġazal läßt sich freilich mit Fug und Recht erst seit der Entstehung der hiġäzitischen Schule reden, die sich in Mekka und Medina entwickelt und der neben Abū Dahbal und Qais b. Dariġ vor allem °Umar b. abī Rabi°a (gest. um 712) angehört. Das Ġazal °Umars hat weniger Verse als die Qaṣida (5-30), die Lexik und Syntax ist einfacher, die Metren sind kürzer. Der für die Qaṣida ungewöhnliche *ħafif* ist fast so häufig wie der *ṭawīl*, nicht zuletzt seiner leichteren Vertonbarkeit wegen, da in den hiġäzitischen Städten die Musik zum Ġazal gehört. In der Anordnung seiner Themen hat der Dichter an Freiheit gewonnen, Dialog und Bericht stellen die Beschreibung in den Schatten, und das Gedicht beginnt häufig mit einer Anrede oder einem Appell. Sie ergehen an die Geliebte, Dritte, wie Freunde und Tadler, oder an die *persona* des Dichters. Verschiedene Themen, wie das Treffen der Liebenden, Liebesschmerz, die Schlaflosigkeit, das Liebesgeheimnis oder der Tadel und die Verleumdung, haben ihre Vorläufer im altarabischen Nasīb, und ebenfalls wirkt dessen Schönheitsideal unvermindert fort. Aber die Beziehung der Liebenden hat sich verändert, denn die Liebe ist eine Liebe der Gegenwart, sie beruht darüber hinaus auf Gegenseitigkeit, und manchmal kehrt °Umar sogar das Verhältnis von Lieben und Geliebtwerden um.

Zuerst hatte sie sich störrisch abgewendet. Dann aber gab sie nach, näherte sich / mir und sagte zu mir: Du verlangst nur wenig. // Du magst über die Liebe zwischen uns verfügen / und, wenn du Beziehungen (zwischen uns für richtig) hältst, über eine ewige Verbindung. // (Mein) Auge fand schon auf den ersten Blick Gefallen an dir. / Du bist, oh mein Vetter, von meiner Seite schon voll akzeptiert.

Ṣudūda šamūsin ṭumma lānat wa-qarrabat / ilaiya wa-qālat lī sa’alta qalilā  
// qadarta °alā mā °indanā min mawaddatin / wa-dā’imi waṣlin in waġadta  
wuṣūlā // la-qad ḥaliyatka l-°ainu auwala nazratin / wa-u°ṭita minnī ya bna  
°ammi qabūlā.<sup>20</sup>

Die Liebesepisoden im Werk der Hiġäziten haben ihnen die Bezeichnung *ibāḥīyūn* (Libertinisten) eingetragen, aber sie sind im Vergleich zum späteren städtischen *muġūn* (Zotendichtung) über alle Maßen dezent.<sup>21</sup> Auch trifft nicht um jeden Preis der Gegensatz einer frivolen städtischen und einer

<sup>19</sup> Zuletzt detailliert dargestellt von Jacobi, Anfänge, passim.

<sup>20</sup> °Umar, *Dīwān*, 314/1-3; Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 64.

<sup>21</sup> Vgl. Wagner, Grundzüge, Bd. II, 67.

keuschen beduinischen Liebe zu, da die obszönste Liebesdichtung dieser Zeit von dem Beduinen al-Farazdaq verfaßt wird.<sup>22</sup> Trotzdem hat die ħiġāzistische Dichtung einen anderen Ton als das °udritische Ġazal, das zur selben Zeit in der Umgebung Mekkas und Medinas entsteht und dessen bekanntester Vertreter Ġamil b. Ma°mar (gest. um 701) ist. Ġamil ist der Verfasser eines lyrischen Ġazal, hier verstanden im Unterschied zum narrativen Ġazal °Umars,<sup>23</sup> d.h. er konzentriert sich fast ausschließlich auf seine Gefühle. Während °Umar als fähiger Schilderer von Frauenschönheit gilt, widmet sich Ġamil der Darstellung seiner Liebe, während °Umar seine Verse an ungefähr zwanzig Frauen richtet, schwört Ġamil ewige Treue, und während für °Umar Liebe Vergnügen bedeutet, besteht sie für Ġamil im Verzicht.

Ich bin von seiten Buṭainas mit dem zufrieden, / bei dem, wenn der Verleumder es bemerken würde, sich seine Bedenken beruhigen würden. // (Ich bin) mit einem „Nein“ und einem „Ich kann nicht“ (zufrieden) und mit Wünschen / und einer vagen Hoffnung, die sich der Hoffende fälschlicherweise macht, // mit einem flüchtigen Blick und mit einem Jahr, dessen Anfang / und Ende verstreicht, ohne daß wir uns treffen.

Wa-innī la-arḏā min Buṭainata bi-llaḏī / lau abṣarahu l-wāṣī la-qarrat balābiluh // bi-lā wa-bi-an lā astaṭī<sup>c</sup>a wa-bi-l-munā / wa-bi-l-amali l-marġūwi qad ḥāba āmiluh // wa-bi-n-naṣrati l-°aġlā wa-bi-l-ḥauli tanqaḏī / awāḥiruhu lā naltaqī wa-awā'iluh.<sup>24</sup>

Über die Entstehungsbedingungen der beiden unterschiedlichen Typen des Ġazal mit dem draufgängerischen °Umar und dem keuschen Ġamil als den beiden Hauptprotagonisten gehen die Meinungen auseinander. A.Kh. Kinany sieht bei Ġamil einen „muslimischen Puritanismus“ am Werk, der als Reaktion auf °Umars „Libertinismus“ zu verstehen sei,<sup>25</sup> doch wie verträgt sich dieses Verständnis mit der religiösen Indifferenz der °udritischen Dichtung? H.A.R. Gibb schreibt „die realistische, gewandte und heitere“ Liebe °Umars Mekka, die „idealisierte, sich verzehrende und hoffnungslose“ Liebe Ġamils Medina zu,<sup>26</sup> doch wenn die Feststellung überhaupt haltbar ist, wie erklärt sich dann die unterschiedliche Einstellung

<sup>22</sup> Vgl. Jayyusi, Poetry, 421; Schwarz, Diwan, 25.

<sup>23</sup> Die Unterscheidung zwischen lyrischem und narrativem Ġazal trifft Jacobi, Omayjadische Dichtung, 39.

<sup>24</sup> Gabrieli, Ġamil, Fragm. 112/1-3; Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 74.

<sup>25</sup> Kinany, Development, 180f.

<sup>26</sup> Gibb, Literaturgeschichte, 61.

der beiden Städte zur Liebe? Und S.K. Jayyusi schließlich spricht von „Moden“, die sich „einer rationalen Kategorisierung“ entziehen,<sup>27</sup> um sich von allzu soziologisierenden Interpretationen zu distanzieren, doch begibt sie sich damit nicht endgültig der Chance einer Differenzierung? Dabei hat schon Ṭāhā Ḥusain, ohne den Widerstand des Ġazal gegen eine eindeutige Klassifizierung mit aller Gewalt brechen zu wollen, die spezifische Liebesauffassung °Umars auf die spezifischen Lebensbedingungen in den Städten des Hiġāz im 7. Jh. zurückgeführt,<sup>28</sup> und andere sind ihm gefolgt. R. Blachère vermutet im hiġāzitischen Ġazal die realistische Wiedergabe individualistischer Tendenzen, die auf der materiellen Grundlage einer luxurierenden Gesellschaft entstehen. Das Einströmen enormer Mengen von Kriegsbeute, auf die die ansässige Aristokratie Anspruch erheben kann, der Zuzug vieler Fremder, besonders Kriegsgefangener aus Palästina und dem Irak, schließlich die Wahl Medinas zur politischen Hauptstadt des Reiches geben dem Hiġāz in frühislamischer Zeit einen kosmopolitischen Anstrich. Doch als die Kalifenresidenz im Jahr 661 nach Damaskus verlegt wird, fällt der Hiġāz in die politische Bedeutungslosigkeit zurück, und die reiche mekkanische „leisure-class“ sucht im Vergnügen Trost für ihre unbefriedigten Ambitionen. Das Klima ist günstig für die Herausbildung der neuen Liebesdichtung, denn Frauen, die einen eigenen Salon pflegen, nehmen einen wichtigen Platz in der Gesellschaft ein, Mawālī, die bei ihnen ein- und ausgehen, prägen den Dichtern nachhaltig ihre Vorstellungen auf, und Sänger und Musiker, die das Ġazal umsetzen und begleiten, sind schon traditionell in diesem städtischen Milieu etabliert.<sup>29</sup>

Leuchtet ohne weiteres ein, daß das mekkanisch-medinensische Leben Anlaß zur Geselligkeit bietet, an der beide Geschlechter beteiligt sind, die von Musik und Gesang begleitet wird und im legeren Realismus °Umars ihren Ausdruck findet, so fällt es den Interpreten weit schwerer, der stilisierten Sentimentalität der °Udriten auf den Grund zu gehen, und einzig T.L. Djedidi versucht, mit einem linksstrukturalistischen Ansatz eine umfassende Deutung zu geben. Er versteht Literatur als „symbolisches Universum“, das „von einer durch den Autor repräsentierten Gruppe“ hervorgebracht wird und „dessen Struktur eine Beziehung der Homologie“ zur realen Welt der Gruppe aufweist.<sup>30</sup> Seine Methode ermöglicht ihm nicht

<sup>27</sup> Jayyusi, Poetry, 420.

<sup>28</sup> Vgl. Ḥusain, Ḥadiṯ, Bd. II, 338. Kračkowskij, Frühgeschichte, 23, setzt sich mit dieser Ansicht auseinander und findet sie etwas vereinfacht.

<sup>29</sup> „Ghazal“.

<sup>30</sup> Vgl. Djedidi, Poésie, 63.

nur, dem inneren Zusammenhang zwischen den Lebensbedingungen der °Udriten und ihrer Dichtung nachzuspüren, sondern auch, auf derselben Ebene ihren Kontrast zu den Ĥiġāziten herauszuarbeiten. Die °Udra, °Āmir und Naĥd, jene Stämme, denen man die °udritischen Dichter zuordnet, sind im Zuge der großen Wanderungsbewegung von Süden nach Norden zu Anfang des 6. Jh. in die Region von Medina und Mekka vorgestoßen, ohne je einen engen Kontakt mit der dort ansässigen Bevölkerung knüpfen zu können. Besonders die °Udra leben im Wādi l-Qurā nördlich Medinas in auffälliger Isolation, denn zwei Gebirgsketten schneiden sie von der Tihāma im Westen und dem Naġd im Osten ab, und sie verfügen weder über den Bewegungsradius von Vollnomaden noch über Zugang zur Handelsroute nach Syrien, sondern scheinen vorwiegend vom Tribut jüdischer Oasenbauern zu leben. Im Islam tritt ihre Marginalität eher noch stärker hervor, weil die Übernahme der jüdischen Oasen durch die Muslime sie ihrer wichtigsten Einnahmequelle beraubt, sie selbst erst nach dem Tod Mohammeds zum Islam konvertieren und keiner von ihnen in der politischen Geschichte des Islam eine Rolle spielt.<sup>31</sup> Die marginale Position der °Udriten in bezug zur gesamten Gesellschaft finden wir Djedidi zufolge ebenso als Struktur in ihrer Liebesdichtung wieder, wie die Struktur der Liebesdichtung der Ĥiġāziten einer lebendigen Teilhabe am ökonomischen Prozeß entspricht. Wenn man ihm folgt, so handelt es sich um „zwei sexuelle Strategien“, in denen die Frau keine andere Rolle als die eines „affektiven Symbols“ des „neuen Kapitals“ spielt: „Le Don Juanisme de °Umar ibn Abi Rabī'a a consisté à ‚investir‘ la femme mondaine, noble et riche dans une jalousie féminine ‚productive‘... Chez les °Udrites, c'est l'amour d'aliénation, dans le sens presque marxien du mot: le ‚travail‘ dont le héros supporte toutes sortes de fatigues, n'aboutit jamais.“<sup>32</sup> °Umar zieht für seine Person daraus Gewinn, daß er sich von den Frauen begehren läßt. „Wir kennen ihn gut, wie könnte der Mond sich verbergen?“, läßt er in einem seiner Gedichte ein Mädchen über sich sagen, worauf sein Freund Ibn abi °Atīq ihm erwidert: „Du hast kein Liebesgedicht auf sie, sondern eins auf dich verfaßt.“<sup>33</sup> Die °Udriten hingegen verlieren ihre Person an den

<sup>31</sup> Ebd., 125-29. Der Artikel „°Udhra“, der auch Djedidis Darstellung zugrundeliegt, schätzt allerdings die Lage des Stammes im Vorislam weit weniger verzweifelt ein. Von einer nahen Verwandtschaft mit den Quraiš ist dort die Rede, von einer Kontrolle über den Weg zwischen dem Ĥiġāz und Syrien und von Lobliedern auf den Stamm.

<sup>32</sup> Djedidi, Poésie, 140.

<sup>33</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. I, 119 (I, 53).

Wahnsinn, weil sie ihre Wünsche nicht befriedigen können.<sup>34</sup> An genau dieser Stelle fällt eine Parallele zu einem Strang in der Diskussion über die Bedeutung der Troubadourichtung ins Auge. Nicht allen Interpreten nämlich gilt sie als Selbstdarstellungsmedium der französischen Hocharistokratie. Andere halten ihren Verzicht auf den Liebesvollzug „in letzter Instanz (für) eine sublimierte Projektion der Besitzlosigkeit des Kleinadels.“<sup>35</sup>

Auch wenn sich gegen Djedidi einwenden läßt, daß er über der strukturellen Homologie von Arbeit und Liebe den tatsächlichen Gegensatz beider außer acht läßt, ist seine Interpretation der meines Erachtens bisher überzeugendste Versuch, dem Verhältnis von hiġāzitischer und °udritischer Liebe mehr als nur beschreibend beizukommen. Allerdings argumentiert er ziemlich dogmatisch, indem er sich auf keine alternative Deutung der beiden Ġazal-Typen einläßt. Besteht aber nicht die Möglichkeit, daß °Umars Ġazal *auch* als Ersatz für einen Verlust fungiert, als Kompensation der politischen Kastration Mekkas und Medinas, und daß Ġamīls Dichtung *auch* den Besitz einer Errungenschaft vorführt, eine unverwechselbare Individualität gegenüber den Funktionen eines Stammesmitglieds? Vielleicht aus diesem Grund lassen sich hiġāzitische und °udritische Dichtung nicht in aller Schärfe voneinander unterscheiden. °Umar und Ġamīl haben einander gekannt, Ġamīl hat den älteren °Umar bewundert, und freundschaftlich tauschen sie ihre Motive. Auch °Umar verwendet bisweilen den Topos des Liebestodes, und auch Ġamīl spricht einmal von der Erfüllung der Liebe.

*°Umar:* Auch wenn du (mich) um keiner Sünde willen tötest, so spreche ich zu dir / wie ein von Sehnsucht erfüllter, ungerecht behandelter Liebeskranker eben spricht: // Der Mord an mir möge dich (ebenso) erfreuen (wie) auch meine reine Liebe! / Die Liebe zu dir ist somit mit meinem Fleisch und meinem Blut gemischt.

*Ġamīl:* Oh wüßte ich doch, ob ich (nochmals) eine Nacht (mit ihr) verbringen kann / wie unsere (gemeinsame) Nacht, da sie, bis man das strahlende Morgenrot sehen konnte, // sich mir gegenüber freigebig zeigte, manchmal mit Gesprächen und manchmal / mit dem Speichel ihres Mundes!

*°Umar:* Fa-in taqtuli fī ġairi ḍanbin aqul lakum / maqālata maḏlūmin maṣūqin mutaiyami / hanī'an lakum qatli wa-ṣafwu mawaddatī / fa-qad sīṭa min laḥmī hawāki wa-min damī.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Djedidi, Poésie, 133.

<sup>35</sup> Köhler, Troubadourlyrik, 7.

<sup>36</sup> °Umar, Dīwān, 345/18-19; Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 71.

*Ġamil*: Fa-yā laita šī<sup>c</sup>rī hal abī<sup>c</sup>tanna lailatan / ka-lailatinā ḥattā narā sā<sup>c</sup>ti<sup>c</sup>a  
l-fağr // tağūdu <sup>c</sup>alainā bi-l-ḥadi<sup>c</sup>ti wa-tā<sup>c</sup>ratan / tağūdu <sup>c</sup>alainā bi-r-ruḍā<sup>c</sup>bi mina ḡ-  
tağr.<sup>37</sup>

## 2. Ġazal und Muğūn

Die Frage der Authentizität stellt sich für beide Typen des Ġazal, ganz besonders jedoch für die <sup>c</sup>udritische Überlieferung, und die stärksten Zweifel an ihrer Echtheit äußert R. Blachère. Zwar bestreitet er nicht, daß ein Grundstock sowohl der Dichtung als auch der Erzählungen in der jeweiligen Stammestradition wurzelt, gleichgültig, ob der Dichter eine historische Person ist wie Ġamil von den <sup>c</sup>Udra, ob seine Historizität ungesichert ist wie im Fall Ibn <sup>c</sup>Ağlāns von den Nahd, oder ob er vermutlich erst unter dem Druck der Konkurrenz erfunden wurde wie Mağnūn von den <sup>c</sup>Āmir b. Ṣa<sup>c</sup>ṣa<sup>c</sup>a. Blachère bestreitet jedoch die Rekonstruierbarkeit des ursprünglichen Materials, da die Dichter als Helden der Liebesgeschichten nach einem bestimmten Typus modelliert, die Gedichte großenteils untergeschoben (z.B. werden alle Gedichte, in denen der Name Buṭaina vorkommt, Ġamil zugeschrieben) und Erzählung und Dichtung unauflöslich miteinander verwoben seien.<sup>38</sup> Bis zu diesem Punkt wird ihm kaum jemand widersprechen wollen, aber Blachère treibt seine Kritik noch weiter. Er glaubt nicht an die nahezu gleichzeitige Entstehung von ḥiğāzitischem und <sup>c</sup>udritischem Ġazal, sondern hält das <sup>c</sup>udritische Ġazal für die Weiterentwicklung einer Übergangsform zwischen dem ḥiğāzitischem Ġazal und ihm. Seiner Theorie zufolge werden die Dichter und Sänger während einer religiös begründeten Säuberungskampagne im ersten Viertel des 8.Jh. aus dem Ḥiğāz vertrieben und lassen sich im Irak nieder, wo sie die ḥiğāzitische Dichtung weiterverbreiten. Unter dem Einfluß der dort florierenden Mystik und zugleich als Reaktion auf den städtischen Sittenverfall entstehe im 8.Jh. das höfische Ġazal, das einerseits die ḥiğāzitische Dichtung überhöhe, indem es die Geliebte zur Angebeteten stilisiere, das jedoch andererseits noch hinter dem späteren <sup>c</sup>udritischen Ġazal zurückbleibe, indem es die Hoffnung auf den Liebesvollzug aufrechterhalte. Vom Ende des 8.Jh. an bilde sich schließlich die semihistorische Literatur heraus, die die <sup>c</sup>Udriten in jener Selbstaufopferung präsentiert, mit der sie als „Asra, welche sterben, wenn sie lieben“ sogar ihren Weg in die deutsche Romantik gefunden haben.

<sup>37</sup> Gabrieli, Ġamil, Fragm. 58/12-13; Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 72.

<sup>38</sup> „Ghazal“. Siehe auch Blachère, Remarques.

Blachères großer Skepsis zum Trotz hält E. Wagner an der üblicherweise angenommenen zeitlichen Reihenfolge von ḥiġāzitischem, °udritischem und höfischem Ġazal fest. Eines seiner wichtigsten Argumente lautet, Baššār b. Burd (gest. 783), der als erster höfischer Dichter gilt, habe zugleich Parodien auf den Liebestod verfaßt, der ein Kennzeichen der °Udritenüberlieferung ist. Solche Parodien, für die das folgende Zitat (überdies eine Parodie auf die zu Baššārs Zeit einsetzende Gesuchtheit im Stil) ein Beispiel geben soll, setzten jedoch die weite Verbreitung des Liebestodes als Topos voraus:<sup>39</sup>

Baššār kam eines Tages zu uns, da fragten wir ihn: „Warum bist du traurig?“ Er erwiderte: „Mein Esel ist gestorben. Ich habe ihn im Traum gesehen, da fragte ich ihn: ‚Warum bist du gestorben? War ich nicht freundlich zu dir?‘ Der Esel erwiderte:“

„Mein Herr, straf um meinetwillen eine Eselin / beim Tor von Iṣfahānī!  
// Sie versklavte mich mit Fingerspitzen / und einem Benehmen, das mich bekümmerte. // Sie versklavte mich, als wir abends weggingen, / mit ihren schönen Zähnen // und durch kokette Bewegung und Gesten, / die mich dünn und mager machten. // Sie hatte Wangen, so glatt / wie die Wangen *aš-šaiḥarāns*. // Deshalb bin ich gestorben, und hätte ich weitergelebt, / so hätte meine Erniedrigung noch lange gedauert.“

Saiyidī ḥuḍ bī atānan / °inda bābi l-Iṣbahānī // taiyamatnī bi-banānin / wa-bi-dallin qad šaġānī // taiyamatnī yauma ruḥnā / bi-ṭanāyāha l-ḥisānī // wa-bi-ġunġin wa-dalālin / salla ġismī wa-barānī // wa-lahā ḥaddun asilun / miṭlu ḥaddi š-šaiḥarānī // fa-li-dā muttu wa-lau °iṣtu / iḍan ṭāla hawānī.

Ich fragte Baššār: „Was ist *aš-šaiḥarān*?“ Er erwiderte: „Woher soll ich es wissen? Das gehört zu den ausgefallenen Wörtern des Esels. Wenn du ihn triffst, frag ihn!“<sup>40</sup>

Tatsächlich muß man noch aus zwei anderen Gründen annehmen, daß die °Udritengedichte und -geschichten seit dem ersten Drittel des 8.Jh. den Dichtern bekannt und im wesentlichen beduinischen Ursprungs sind. Erstens: Lange vor Baššār gehört es bereits zum guten Ton für die Liebesdichter, sich auf das Schicksal und die Poesie ihrer Vorläufer zu berufen. Nicht alle, die man später den °Udriten zurechnet, spielen dabei allerdings dieselbe Rolle. Die ältesten von ihnen, Muraqqiṣ, °Urwa und an-Nahdī, erscheinen häufiger als Ġamīl, Kuṭaiyir tritt erst später hinzu, und von Maġnūn redet noch nicht einmal al-°Abbās b. al-Aḥnaf.

<sup>39</sup> Wagner, Grundzüge, Bd. II, 71f.

<sup>40</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. III, 1077f. (III, 231f.). Mas°ūdī, Murūġ, Bd. VII, 204-6, schreibt das Gedicht Abu l-Anbas aus der Zeit al-Mutawakkils (847-61) zu.



*Ġarīr* (gest. um 730): „Habe ich es dir, Herz, nicht verboten? (Die Frauen) haben doch den Muraqqiṣ getötet, und was haben sie nicht dem °Urwa b. Ġizām angetan!“ *Al-Aḥwaṣ* (gest. 728): „°Urwa hat die Sitte des Liebens vor mir eingeführt, als er unglücklich wurde durch °Afrā’, und der Nahdit starb wegen Hind.“ Und *al-Walīd b. Yazīd* (gest. 744): „Ich habe auf Sulaimā Gedichte gemacht wie (vor mir) Ġamil und °Umar.“<sup>41</sup>

Und zweitens: Deuten solche Bekenntnisse zur Tradition auf die zeitliche Priorität der °udritischen Dichtung gegenüber dem höfischen Ġazal hin, so verweist gleichzeitig der Inhalt der °Udritenerzählungen im Gegensatz zum höfischen Ġazal auf ein rein beduinisches Milieu. Die °Udritenerzählungen sind Erzählungen über eine entweder von Dritten verhinderte oder von Dritten zerstörte Ehe. Die städtische ḥiġāzitishe und später die höfische Dichtung aber verschwenden keinen Gedanken an Ehe, sondern im Gegenteil verläuft die logische Entwicklung in der entgegengesetzten Richtung.

*An-Nahdī*: °Abdallāh b. °Aġlān, Sohn des Stammesführers der Nahd, ist mit der Nahditin Hind verheiratet, die unfruchtbar bleibt. Endlich gibt er dem Drängen seines Vaters nach und verstößt Hind, die zu ihrem Clan zurückkehrt und sich bald darauf mit einem Mann von den °Āmir wiederverheiratet. Während einer Stammesfehde rettet sie den Clan °Abdallāhs, indem sie ihn vor einem geplanten Überfall der °Āmir warnen läßt. °Abdallāh kann sie nicht vergessen und zieht ungeachtet des Kriegs ins Gebiet der °Āmir, um seine ehemalige Frau wiederzusehen. Als Hinds Mann vom Tränken der Kamele zurückkehrt, findet er die beiden Liebenden tot.

*°Urwa*: °Urwa b. Ġizām (gest. zweite Hälfte 7.Jh.) von den °Udra wächst zusammen mit seiner Cousine °Afrā’ bei seinem Onkel auf. Als er erwachsen ist und um °Afrā’s Hand bittet, schlägt man sie ihm nicht ab, verzögert jedoch wegen seiner Mittellosigkeit die Heirat, und während er auf Reisen ist, um den Brautpreis aufzubringen, wird °Afrā’ ohne sein Wissen an einen reichen Syrer verheiratet. °Urwa macht sich auf den Weg nach Syrien und trifft dort mit °Afrā’ zusammen. Ihr Mann bietet ihm an, sich von ihr zu scheiden, doch °Urwa verzichtet und reist ab. Völlig erschöpft stirbt er noch auf der Rückreise, und °Afrā’ überlebt ihn nur um wenige Tage.

*Maġnūn*: Qais b. Mulawah (gest. 685/699) von den °Āmir liebt Lailā einer Überlieferung zufolge seit ihrer beider Kindheit, einer anderen Version nach lernt er sie erst als junger Mann kennen. Obwohl Qais Lailā in jeder Hinsicht ebenbürtig ist, verweigert ihr Vater ihm die Heirat, weil er sie durch die öffentliche Nennung ihres Namens entehrt hat. Qais sucht weiterhin Lailās

<sup>41</sup> Kračkovskij, Frühgeschichte, 33f.; und Gabrieli, Walid, Fragm. 42/3. Siehe auch Ibn al-Waššā’, Muwaššā, 84ff.



Nähe und läßt sich auch durch eine Ächtungserklärung des Statthalters nicht beeindrucken, worauf die Familie Lailās mit ihr wegzieht. Eine Pilgerfahrt, die Qais' Vater mit dem in Wahnsinn verfallenen Sohn nach Mekka unternimmt, bringt statt der erhofften Besserung die endgültige Umnachtung. Maġnūn zieht sich in die Wüste zurück, wo er mit den wilden Tieren haust und bis zu seinem Tod Gedichte auf Lailā verfaßt.

*Qais:* Qais b. Darīḥ (gest. 687) von den °Udra heiratet Lubnā gegen den Willen seiner vermögenden Eltern, die ihn lieber mit einer seiner Cousinen verbunden sehen wollen. Lubnā bleibt jedoch unfruchtbar, und nach zehn Jahren fügt sich Qais dem Wunsch insbesondere seiner eifersüchtigen Mutter, sie zu verstoßen. Halb wahnsinnig geworden, heiratet er eine andere Lubnā, treibt sich aber beständig in der Nähe seiner ersten Frau herum, bis deren Vater sich gezwungen sieht, beim Kalifen Mu°āwiya seine Ächtung zu erwirken und Lubnā wiederzuverheiraten. Die Liebesgeschichte macht die Runde im Ḥiġāz, die Sänger vertonen Qais' Gedichte, was Lubnās Ehemann als Kränkung empfindet, umgekehrt aber den Kalifen dazu bewegt, nicht nur den Bann aufzuheben, sondern auch Qais anzubieten, für ihn die Scheidung Lubnās mit Gewalt durchzusetzen. Qais verzichtet; einer Version der Erzählung zufolge sterben die Liebenden bald darauf im Abstand von nur drei Tagen, einer anderen Überlieferung nach aber kommt es durch die Intervention eines Mäzens der Dichter zur Wiederverheiratung.

*Ġamil:* Ġamil b. Ma°mar (gest. um 701), wie °Urwa b. Ḥizām und Qais b. Darīḥ Angehöriger der Banū °Udra, kennt Buṭaina einer Überlieferung nach seit seiner Kindheit, einer anderen Version zufolge sieht er sie an einem Festtag, an dem die geschmückten Frauen sich den Männern offen zeigen. Von da an trifft er sie heimlich, einmal von Buṭainas männlichen Verwandten belauscht, die an seinem Benehmen jedoch nichts Anstößiges finden können. Aber auch nach der Hochzeit Buṭainas mit einem anderen Mann sucht Ġamil sie weiterhin auf, bis ihre Angehörigen ihn zu töten schwören und sich die Erlaubnis dafür bei der Obrigkeit verschaffen. Ġamil muß flüchten, hält sich eine Weile im Jemen auf, zieht weiter nach Syrien und stirbt schließlich in Ägypten. In seinem Auftrag überbringt ein Mann Buṭaina die Nachricht von seinem Tod, und unter der Teilnahme ihrer Stammesverwandten beklagt sie ihn, bis sie ohnmächtig zusammensinkt.<sup>42</sup>

R. Jacobi sieht in allen °Udritenromanzen dasselbe Muster am Werk, „eine individuelle Liebesbeziehung“, die „absolut gesetzt“ wird und „gegen die Ansprüche und Normen“ der Gesellschaft steht.<sup>43</sup> Es trifft sicher zu, daß die °Udriten Individualität suchen; sonst würden sich die Liebenden schwerlich mit dem für sie charakteristischen Eigensinn weigern, einander

<sup>42</sup> Vgl. Rescher, Abriß, Bd. I, 197-219.

<sup>43</sup> Jacobi, Omaiadische Dichtung, 37.

zu überleben, wenn sie getrennt werden. Aber man übersieht leicht dabei, daß noch die einzig erhaltenen späten Versionen der °Udritenerzählungen, die in der Tat den Akzent auf die Liebesbeziehung legen, viel mehr zur Sprache bringen als nur diese. Am Sterben der Liebenden führen sie uns über ihren Eigensinn hinaus die Schwere des Rechtsbruchs vor Augen, den ihr Stamm an ihnen begeht. Er ist keine intakte Gemeinschaft mehr: Muraqqiṣ al-Akbar (s.o. 9f.), der am Anfang der Liebesheldenschaft steht, und ebenso °Urwa b. Hizām werden um ihren Anspruch auf ihre Cousinen, den niemand bezweifelt, während ihrer Abwesenheit hinterhältig um des Geldes willen betrogen. Die Stämme °Urwas und Qais b. Dārīḥ zeigen ein geringeres Gespür für ihre Notlage als die Städter in Gestalt des syrischen Kaufmanns, der seine Ehefrau abzutreten bereit ist, und des Kalifen Mu°āwiya, der sich persönlich für eine Vereinigung der Liebenden einsetzt. Und noch hinter dem rechtskonformen Begehren von Qais' Mutter, die eine endogame Ehe für ihn wünscht, steckt in aller Ausdrücklichkeit am Ende nichts als schnöde Eifersucht.

Während in allen °Udritenerzählungen die Trennung der Liebenden durch Dritte ins Werk gesetzt wird, gibt sich in diesem Punkt das Ġazal °Umar b. abī Rabī°as bereits individualistischer. Nicht nur, daß es keiner Rahmenerzählung bedarf, die von den Dritten berichtet, welche der Liebe schaden und nützen. Es integriert darüber hinaus vielmehr die Rechtsverletzung und ihre Wiedergutmachung in die Liebesbeziehung selbst.

Du hast mich getötet - wie lieb du bist! - / wegen keines Verbrechens und Frevels. // Gott hat unzweideutig geoffenbart / in seinen vollendeten Versen: // Wer zu Unrecht jemanden tötet / und ihn nicht Vergeltung an sich üben läßt, tut (doppelt) Unrecht. // Du bist meine Rache, so mach (den Verlust) meines Blutes wieder gut, / mach ihn mit Güte wieder gut, und man wird dir verzeihen. // Bestell einen Richter zwischen uns, / oder richte selbst zwischen uns, // und nimm mit mir an einer einzigen Verhandlung teil, / ohne Schande und Schmach. // Und sag mir, was deiner Meinung nach, / bei Gott, auf die Tötung eines Muslim steht.

Qataltinā yā ḥabbadā antumu / fi ġairi mā ġurmin wa-lā ma'ṭami // wa-llāhu qad anzala fi waḥyihi / mubaiyinan fi āyihi l-muḥkami // man yaqtulu n-nafsa kaḍā zāliman / wa-lam yuqīdhā nafsahu yazlimu // wa-anti ṭa'ri fa-talāfai damī / ṭumma ġ°alīhi ni°matan tun°imi // wa-ḥakkimi °adlan yakun bainanā / au anti fi-mā bainanā fa-ḥkumī // wa-ġālisīni maḡlisān wāḥidan / min ġairi mā °ārīn wa-lā maḥrami // wa-ḥabbirīni ma lladī °indakum / bi-llāhi fi qatli mri'in muslimi.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> °Umar, Diwān, 389f. Vgl. auch Montgomery/Mattock, °Umar, 13f.



Das abbasidische Ġazal geht noch einen Schritt weiter, der verrät, daß auch die Diskussion über die Liebe vorangeschritten ist. Es ist sich der Besonderheit der Liebe unter allen menschlichen Beziehungen bewußt und vertritt sie bis zum Exzeß. Da in der Liebe Gegenseitigkeit nicht als Recht zu setzen ist, kann sie auch nicht wie ein normales Rechtsverhältnis behandelt werden, sondern beruht ihrer Definition gemäß vielmehr auf Einseitigkeit.

Die Liebe ist keine leichte Sache, / kein Kundiger kann dir darüber  
Auskunft geben. // Die Liebe wird nicht durch *ra'y*, / *qiyās* und Spekulation  
geregelt.

Die Liebe ist auf Ungerechtigkeit gebaut. / Handelte der Geliebte gerecht,  
wäre sie häßlich. // In Sachen Liebe findet keinen Beifall / ein Liebender, der  
gut Argumente vorbringen kann. // Rüge niemals Erniedrigung bei einem  
Liebenden, / die Erniedrigung des Liebenden ist der Schlüssel zur Freude. //  
Ein klein wenig Liebe ist ein reiner Lohn / und besser für dich als viel unreine  
(Liebe).

Laisa ḥaṭbu l-hawā bi-ḥaṭbin yasīrin / laisa yunbika °anhu miṭlu ḥabīr //  
laisa amru l-hawā yudabbaru bi-r-ra'y / wa-lā bi-l-qiyāsi wa-t-tafkīr.

Buniya l-ḥubbu °ala l-ġauri fa-lau / anṣafa l-ma°šūqu fihi la-samuġ // laisa  
yustaḥsanu fi ḥukmi l-hawā / °āšiqun yuḥsinu ta'lifa l-ḥuġaġ // lā ta°iban min  
muḥibbin ḍillatan / ḍillatu l-°āšiqi miftāḥu l-faraġ // wa-qalīlu l-ḥubbi ṣarfan  
ḥālīṣan / laka ḥairun min kaṭīrin qad muziġ.<sup>45</sup>

Das abbasidische Ġazal sucht nicht mehr die Komplementarität der Liebenden in der Ehe wie noch die °Uḍriten, und es bedarf auch im Unterschied zu den Ḥiġāziten nicht mehr der Reziprozität in der Liebe. Es strebt nicht die unmögliche Ehe, auch nicht das mögliche Verhältnis, sondern das unmögliche Verhältnis an. Es erhebt die Frau in den Rang einer Göttin (s.u. 150ff.) und entzieht sie damit nicht nur dem Zugriff des Mannes, sondern am Ende sogar jeder physischen Beschreibung durch ihn. Diese Literatur hat ihr exaktes Gegenüber in der Zotendichtung (*muġūn*), die sich normalerweise in einer ausführlichen Beschreibung der männlichen und weiblichen Geschlechtsteile ergeht. Dabei haben Ġazal und Muġūn, zwei anscheinend nicht vergleichbare Gattungen, in Wahrheit viel miteinander gemein. Beide, das keusche Ġazal und das obszöne Muġūn, sind (die Zoten in eindeutig frivoler Absicht) literarische Reaktionen auf die muslimische Ehe und zugleich mehr, denn beide haben Gedichte hervorgebracht, die einerseits in der Liebe bzw. Sexualität weiter am Heroismus der vorislamischen Dichter festhalten (das Ġazal wie anfangs für die °Uḍriten

<sup>45</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. X, 3649 und 3639 (IX, 95 und 90). Die Verse werden der Prinzessin °Ulaiya zugeschrieben, bei der es sich, wie weiter unten auszuführen sein wird, um die Geliebte al-°Abbās b. al-Aḥnafs gehandelt haben soll.



beschrieben), und andererseits die Frömmigkeit durch eine religiöse Inbrunst in der Liebe bzw. Sexualität ersetzen. Auf das Ġazal komme ich im Zusammenhang mit der Dichtung Ibn al-Aḥnafs zurück, zwei Beispiele jedoch zum Muğūn: Das eine ist der Brief eines gewissen Ibn Ḥamdūn an die Sängerin Duqāq, in dem er die Gewalt seines Gliedes mit derselben Imaginationskraft und demselben rhetorischen Aufwand beschreibt wie die vorislamischen Dichter eine Schlacht.<sup>46</sup> Das zweite Beispiel wirkt fast wie ein Pastiche der eschatologischen Sure 99 („Das Beben“).

Als die Leute zusammenrückten, das Gespräch erstarb, Bein sich um Bein schlang, innen von Speichel benetzt, als das Glied die Eier schlug und die Lanzen zu schwanken begannen, wurde der Edle ruhig, verlor seine Angst und gab sich hin in Gehorsam.

Lammā tadānat al-aṣḥāṣu wa-raḡqa l-kalāmu wa-ltaffat as-sāqu bi-s-sāqi wa-luṭṭiḥa bāṭinuhā bi-l-buzāqi wa-qurī<sup>c</sup>a l-baiḍu bi-d-ḍukūri wa-ḡa<sup>c</sup>alat ar-rimāḥu tamūru ṣabara l-karīmu fa-lam yaḡza<sup>c</sup> wa-sallama ṭā<sup>c</sup>i<sup>c</sup>an.<sup>47</sup>

Das abbasidische Ġazal und die abbasidische Zotendichtung nehmen ihren Anfang in ein- und demselben Milieu. Die Verwandlung der <sup>c</sup>Uḍriten in Liebeshelden und die Sammlung ihrer Poesie, der das abbasidische Ġazal viel verdankt, beginnen unter den jemenitischen Kolonisten in der stillgelegten Garnison Kufa.<sup>48</sup> Kufa ist jedoch gleichfalls, vielleicht wegen der Nähe al-Ḥīras mit seinen Kneipen, der Ausgangspunkt für die einander überschneidenden Genres von Wein-, homosexueller und Zotendichtung (*ḥamrīyāt*, *mudakkarāt*, *muğūn*).<sup>49</sup> Und wenigstens in der Frühzeit schließen die beiden Typen von Dichtung einander keineswegs aus. Baššār b. Burd, der Dichter des Übergangs von den Umayyaden zu den Abbasiden, *muḥaḍram ad-daulatain*, erneuert das Ġazal, indem er ihm ebenso schmachtende wie derbe Züge verleiht.

Meine Nacht war nicht lang, auch wenn ich nicht schlief; / ein Phantom vertrieb immer wieder den Schlummer von mir. // Und wenn ich zu ihr sagte: Gewähre uns gnädig!, / flüchtete sie sich in Schweigen vor einem Nein oder Ja. // Verschaff uns Erleichterung, <sup>c</sup>Abda, und wisse, / daß ich, oh <sup>c</sup>Abda, nur noch aus Haut und Knochen bestehe! // Unter meinem Mantel ist ein magerer Körper, / der zusammenbräche, wenn du dich an ihn lehntest.

<sup>46</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XII, 4449 (XI, 98f.). Den Hinweis habe ich Djedidi, Poésie, 21, entnommen.

<sup>47</sup> Tauḥīdī, Imtā<sup>c</sup>, Bd. II, 52f. Den Verweis auf den Koran habe ich Bouhdiba, Sexuality, 129, entnommen.

<sup>48</sup> „<sup>c</sup>Udhri“.

<sup>49</sup> Vgl. Wagner, Grundzüge, Bd. II, 84 (Anm.); Schoeler, Bashshār, 291.

Sie sagte: Du bist verliebt. So stirb doch anständigerweise, / wie °Urwa vor lauter Kummer starb! // Als ich sah, daß die Liebe mich töten würde / und ich weder ihr Nachbar noch ihr Vetter war (was eine Verführung ausgeschlossen hätte), // schickte ich den Abū Miġlaz zu ihr. / Was für ein Mordskerl ist er doch! Wenn er sich etwas vornimmt, führt er es durch. // Er ließ nicht locker, bis sie ihm Vollmacht gab. / Da ging er, und mir war erlaubt, was zuvor verboten war.

Lam yaṭul laili wa-lākin lam anam / wa-nafā °anni l-karā ṭaifun alamm // wa-iḍā qultu lahā ġūdi lanā / ḥaraġat bi-ṣ-ṣamti °an lā wa-na°am // raffihi yā °Abda °anni wa-°lamī / annani yā °Abda min laḥmin wa-dam // inna fi burdiya ġisman nāḥilan / lau tawakka°ti °alaihi la-nhadam.<sup>50</sup>

Wa-qālat hawīta fa-mut rāšidan / ka-mā māta °Urwatu ġamman bi-ġamm // fa-lammā ra°aitu l-hawā qātīli / wa-lastu bi-ġārin wa-lā bi-bni °amm // dasastu ilaihā Abā Miġlazin / wa-aiyu fatan in aṣāba °tazam // fa-mā zāla ḥattā anābat lahu / fa-rāḥa wa-ḥalla lanā mā ḥarum.<sup>51</sup>

Erst unter den Schülern Baššārs trennen sich, wenn auch nicht auf Dauer, Ġazal und Muġūn voneinander. Abū Nuwās (gest. um 814) wird zum berühmtesten Muġūndichter und al-°Abbās b. al-Aḥnaf zum reinsten Ġazalpoeten aller Zeiten. Al-°Abbās stellt sich ganz und gar in die Reihe der °udritischen Liebedichter.

Nicht (einmal) Ġamīl hat wie ich geliebt, mußt du mit Sicherheit wissen, / auch nicht der getötete °Urwa, als er liebte // nein, nein, und auch nicht al-Muraqqiṣ, als er / Asmā° bis zum unabänderlichen Tod und Schicksal liebte.

Da sagte ich zu ihr, was vor mir schon Kuṭaiyir / zu °Azza gesagt hatte, als sie abgeneigt war und sich abwandte, // genauso wie er: Oh °Azza, jedes Unglück ist, / wenn eines Tages die Seele sich abfindet mit ihm, gering. // Tu uns Böses oder Gutes, wir tadeln und hassen sie nicht, auch wenn sie haßt.

So sei wie Lailā al-Aḥyaliya in der Liebe, / und wenn nicht, dann wie Lubnā oder °Afrā° oder Ġuml.

Mā in ṣabā miṭli Ġamīlun fa-°lamī / ḥaqqan wa-la l-maqtūlu °Urwatu iḍ ṣabā // lā lā wa-lā miṭli al-Muraqqiṣ iḍ hawiya / Asmā°a li-l-ḥaini l-muḥtammi wa-l-qaḍā.

Fa-qultu lahā mā qāla qabli Kuṭaiyirun / li-°Azzata lammā a°raḍat wa-tawallat // qiyāsan lahu yā °Azzu kullu muṣibatīn / iḍā wuṭṭinat yauman laha n-nafsu ḍallat // asi°i binā au aḥsini lā malūmatan / ladainā wa-lā maqliyatan in taqallat.

<sup>50</sup> Beeston, Selections (arab. Text), Ged. 2. Als „höfische“ Reverenz gegenüber der Geliebten kann schon die Veränderung des sonst üblichen *ḡāla laili* (lang war die Nacht mir) gelten.

<sup>51</sup> Iṣfahāni, Aġāni, Bd. III, 1010 (III, 32); Übers. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 72. Wagner vermutet in dem Abū Miġlaz einen Euphemismus für das männliche Glied.



Fa-kūnī ka-Laila l-Aḥyaliya fi l-hawā / wa-illā ka-Lubnā au ka-<sup>°</sup>Afrā'a au Ġuml.<sup>52</sup>

Während al-<sup>°</sup>Abbās sich ausschließlich mit der <sup>°</sup>udritischen Poesie identifiziert, vergleicht ihn die mittelalterliche Literaturkritik nur mit <sup>°</sup>Umar b. abī Rabī<sup>°</sup>a und nie mit Ġamīl. Sie nennt ihn den „Umar des Irak“;<sup>53</sup> teils beruft sie sich bei diesem Vergleich auf formale Gründe („Umar, al-<sup>°</sup>Abbās und Rabī<sup>°</sup>a ar-Raqqī haben im Unterschied zu anderen Dichtern nichts als Ġazal verfaßt“),<sup>54</sup> teils auf inhaltliche („Umar, al-<sup>°</sup>Abbās und Abu l-Atāhiya zeigen in ihrem Ġazal Weichheit gegenüber den Frauen“).<sup>55</sup> Unausgesprochen gerät bei der Feststellung einer Verwandtschaft der beiden wohl auch die Ausstattung der Gedichte al-<sup>°</sup>Abbās' mit den Utensilien des gehobenen städtischen Lebens in den Vordergrund, während seine Orientierung an der beduinischen Liebe in den Hintergrund tritt.

Sieht al-<sup>°</sup>Abbās sich selbst als vollendeten <sup>°</sup>Udriten, und hält ihn die Literaturkritik für einen Nachfahren der Ḥiġāziten, so nimmt die Orientalistik noch eine dritte Position ein. Sie erkennt sowohl ḥiġāzitische als auch <sup>°</sup>udritische Einflüsse an, aber sie erklärt seine Dichtung zugleich zu etwas Neuem und schreibt ihr eine andere Qualität als derjenigen seiner Vorgänger zu. Wenn R. Blachère über den „esprit courtois“<sup>56</sup> al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf spricht, H.A.R. Gibb in ihm den Schöpfer des „höfische(n) Ġazal“ sieht<sup>57</sup> und J.-C. Vadet ihn als „le poète de la courtoisie“<sup>58</sup> apostrophiert, mag man, auch wenn nur Blachère den Begriff in Gänsefüßchen setzt, darin noch nichts weiter als einen lockeren Sprachgebrauch erkennen. Doch gibt es auch Aufsätze, die die direkte gedankliche oder historische Verbindung zu den Troubadouren herstellen. J. Hell würdigt al-<sup>°</sup>Abbās als Vollender des arabischen Ġazal, indem er ihn als „Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīds“ titulierte: „Al-<sup>°</sup>Abbās Ibn al-Aḥnaf steht *nicht* auf einer Stufe mit Baššār Ibn Burd und Abū Nuwās, seine Dichtung bildet nicht ein Glied in der *Vorbereitung* einer selbständigen lyrischen Kunst, einer subjektiven Erotik, sondern sie stellt ihren *Höhepunkt* dar.“<sup>59</sup> Und G.E. von

<sup>52</sup> <sup>°</sup>Abbās, Dīwān, 1/9-10 (siehe auch 423/13), 123/5-7 und 416/32. Lailā al-Aḥyaliya ist keine Beliebige unter den arabischen Liebenden, sondern wurde durch ihre Elegien auf ihren Geliebten Tauba b. al-Ḥumaiyir berühmt.

<sup>53</sup> Siehe Abbashar, Criticism, 126.

<sup>54</sup> Ebd., 124, 126, 450 und 456.

<sup>55</sup> Ebd., 451.

<sup>56</sup> Blachère, Ġazal, 290.

<sup>57</sup> Gibb, Literaturgeschichte, 78.

<sup>58</sup> Vadet, Esprit, 195.

<sup>59</sup> Hell, Minnesänger, 272.

Grunebaum feiert ihn bereits als Prototroubadour, indem er ihn als Hauptfigur des „arabischen Beitrags zur Troubadourichtung“ versteht: „It is by no means only the Christian tradition of the Middle Ages which in the minnesong leads the poet to merge terrestrial and celestial traits in the portrayal of his beloved; the Muslim al-°Abbās, too, finds himself carried away to interpret the mistress of his heart as more than a mortal woman. It is true, such ecstasy will possess him only rarely, but his work marks the beginning, not the culmination of a development.“<sup>60</sup>

### 3. Ḥubb badawī und Ḥubb ḥaḍarī

Hells und von Grunebaums Artikel sind wichtige Beiträge zur komparatistischen und historischen Klärung des Verhältnisses von arabischem Ġazal und europäischer Lyrik. Tatsächlich finden sich im Ġazal bereits Elemente höfischer Liebe, und dennoch ist die Anwendung der Begriffe „Minnesänger“, „minnesong“ und „courtoisie“ auf es irreführend. Ich lege G.E. von Grunebaums eigene Definition der höfischen Liebe zugrunde: „Die wesentlichen Züge der höfischen Liebe sind der Glaube an die veredelnde Kraft der Liebe, die Erhebung der geliebten Frau über den Liebenden und die Beschränkung ‚wahrer‘ Liebe auf ein Verlangen ohne Ende, das niemals Erfüllung findet. Darüber hinaus ist höfische Liebe eine Liebe um der Liebe willen.“<sup>61</sup> Das städtische ḥiġāzītische Ġazal weist noch keinen der Züge höfischer Liebe auf, wohl aber die beduinische °udritische Dichtung. Ġamīl erfüllt zwei Bedingungen der höfischen Liebe, nämlich die Erhöhung der geliebten Frau und die Hingabe an ein unstillbares Verlangen. Bei al-°Abbās, der zur Zeit der höchsten kalifalen Prachtentfaltung dichtet, kommt als drittes Moment noch die Veredelung durch die Liebe hinzu, und mit Sicherheit ist er der „höfischste“ aller Ġazalpoeten. Dennoch ist seine Dichtung nicht höfisch: Zwar läßt sich von einer „positive(n) ethische(n) Wertung der Liebe“<sup>62</sup> bei ihm sprechen, doch schon die Formulierung, er habe „die Vorstellung von der Liebe als eines Wertes an sich“,<sup>63</sup> erscheint unscharf, und die Annahme, er vertrete „eine Liebe um der Liebe willen“,<sup>64</sup> geradezu unrichtig. Die Liebe um der Liebe willen ist der Gipfel der *cortezia*, der Höflichkeit als Ideologie, mit der sich im Südfrankreich des 12.Jh. der Adel seine kulturelle Hegemonie erwirbt, die

<sup>60</sup> Grunebaum, Contribution, 150.

<sup>61</sup> Grunebaum, Risāla, 70.

<sup>62</sup> Wagner, Grundzüge, Bd. II, 82.

<sup>63</sup> Jacobi, Abbasidische Dichtung, 47.

<sup>64</sup> Grunebaum, Risāla, 71.

ihn auf Jahrhunderte hinaus in einen unüberbrückbaren Gegensatz zur Stadt bringt. Anders sieht es in der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft aus. Zwar hat die Liebe zur Zeit al-<sup>c</sup>Abbās' einen engeren Bezug zum Hof als je vorher oder nachher, aber sie schafft keine ideologische Barriere zur Stadt. Sogar bei al-<sup>c</sup>Abbās besteht die Selbstlosigkeit des Liebesdienstes durchgängig im Verzicht auf den Lohn, d.h. der Liebesdienst löst sich nicht von der Vorstellung des gerechten Tausches und ist sich daher auch niemals Lohn genug. Eine Zeile wie das folgende Zitat Bernhard de Ventadorns, das tatsächlich von einer Liebe um der Liebe willen spricht, ist mir im arabischen Ġazal nicht ein einziges Mal begegnet.

Da ich so edle Liebe begehre, / ist mir schon das Begehren Gewinn.  
Car aitan rich'amor envei, / pro n'ai de sola l'enveya.<sup>65</sup>

Dagegen al-<sup>c</sup>Abbās:

Gar mancher, der mich offen um dich beneidet, / wäre nicht neidisch,  
würde er wissen, was ich von dir erhalte.  
Yā rubba dī ḥasadin lī fiki yuḏhiruhu / lau kāna ya<sup>c</sup>lamu ḥazzī minki mā  
ḥasadā.<sup>66</sup>

Anstatt auf den Gegensatz von „höfisch“ (*courtois*) und „städtisch“ (*vilain*), oder besser „bäurisch“, kommt die mittelalterliche arabische Prosa seit dem 9.Jh. häufig auf den Gegensatz von „Beduinen“ (*ahl al-wabar*) und „Seßhaften“ (*ahl al-madar*) zu sprechen. Auch dabei geht es um Liebe, um die beduinische (*ḥubb badawī*) entgegen der städtischen (*ḥubb ḥadārī*) Liebe. Die einen betrachten diesen Gegensatz unter historischen, die anderen unter systematischen Gesichtspunkten.

Unter den Beduinen gab es keine Verschleierung der Frauen, und zugleich billigten sie nicht das verstohlene Blicken und heimliche Äugen. Die Männer trafen sich mit ihrer Geliebten zur nächtlichen Unterhaltung, um Vertraulichkeiten und Zeichen gegenseitigen Beistands auszutauschen. Dies alles fand unter den Augen der Eltern und des Ehemannes der Frau statt, die, solange sie nicht den Verdacht der Unzucht hegten, darin nichts Anstößiges sahen. Buṭainas Bruder aber traute Ġamīl nicht, und zusammen mit ihrem Ehemann legte er sich auf die Lauer, um Ġamīl zu töten. Als Ġamīl zu Buṭaina kam, wurden die beiden Männer Zeugen des folgenden Gesprächs: „Würdest du dasjenige tun, womit der Durst der Liebe und der Brand der Sehnsucht gelöscht werden?“ „Nein.“ „Warum nicht?“ „Weil die Liebe verdirbt, wenn sie erfüllt wird.“ Da zog Ġamīl ein unter seinem Gewand verborgenes Schwert heraus und sprach: „Hättest du eingewilligt, so hätte ich

<sup>65</sup> Zit. nach Pollmann, *Liebe*, 152.

<sup>66</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 156/9.

es in dich gestoßen.“ Als die Verwandten Buṭainas Ğamīls Worte hörten, waren sie von seiner Keuschheit überzeugt. Und die Männer unterhielten sich mit den Frauen noch bis in den Islam hinein, bis zu der Zeit, als speziell den Prophetenfrauen der Schleier auferlegt wurde. Solche Unterhaltungen waren die Ursache der Verbindung zwischen Ğamīl und Buṭaina, °Urwa und Afrā', Kuṭaiyir und °Azza, Qais und Lubnā, Muraqqiṣ und Asmā' und °Abdallāh b. °Aġlān und Hind.<sup>67</sup>

Von al-Aṣma'ī ist mir berichtet worden, daß er einmal an einen Beduinen die folgende Frage richtete: „Was ist die Liebe bei euch Beduinen?“ Der Beduine habe geantwortet: „Blick auf Blick! Und wenn es Kuß auf Kuß ist, kommt dieses dem Eintritt ins Paradies gleich!“ Und al-Aṣma'ī fuhr in seiner Erzählung fort: „Da sagte ich zu ihm: ‚Bei uns in der Stadt ist die Liebe nicht so.‘ Da fragte er: ‚Und wie ist sie denn bei euch?‘ Da sagte ich: ‚Reiß ihr die Beine auseinander und wirf dich auf sie - das ist sie, die Liebe, bei uns!‘ Da rief er entsetzt aus: ‚Bei meinem Vater! Wenn du das tust, bist du nicht einer, der liebt, sondern einer, der Kinder will!‘“<sup>68</sup>

Angefangen mit dem 9.Jh. entstehen eine lange Reihe von Werken, die sich mit den unterschiedlichen Formen des Liebens befassen,<sup>69</sup> und meist erscheinen die beduinischen Liebenden als Muster an Reinheit, wie selbst ihre Gegner widerwillig zugeben müssen. Diese Idealisierung mag in der Tat, wie S. Leder vermutet, als Reaktion auf den Antiarabismus der Šu'ūbiya, als Festhalten am Arabertum verstanden werden,<sup>70</sup> geht darin jedoch nicht ganz auf. Durch manche Schilderungen der Liebe hindurch schimmert der Kern einer Liebe, die nicht so sehr höfisch als vielmehr manifest antistädtisch ist, indem sie Recht, Religion und Norm der islamischen Gesellschaft verletzt. In solchen Fällen ist die Liebe per Definition Geschlechterliebe, die der Frau eines anderen Mannes gilt, Kult, der in Konkurrenz zum Monotheismus auftritt, und Verzicht, der mit Notwendigkeit in den Tod führt.

Die einzige Bedingung zwischen dem Liebhaber und seiner Geliebten bestand, wenn sie allein waren, darin, daß ihm nur ihre obere Hälfte vom Nabel bis zur Spitze des Kopfes gehörte; mit dieser Hälfte konnte er machen, was er wollte. Ihrem Ehemann aber gehörte ihre untere Hälfte vom Nabel bis zur Fußsohle.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Beeston, Epistle (arab. Text), Abschnitt 10. Beeston gibt eine wortwörtliche Übersetzung, während ich den Text als Paraphrase wiedergegeben habe.

<sup>68</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 115; zit. nach Übers., Bd. I, 138.

<sup>69</sup> Für eine Übersicht siehe Giffen, Theory.

<sup>70</sup> Leder, Ibn al-Ġauzi, 139.

<sup>71</sup> Ibn Qaiyim, Frauen, 54f.

Sähet ihr die strahlenden Gesichter, die Blicke, Pfeilen gleich, die schwarzen Augen, darüber der feine Strich der Augenbrauen, die dunklen Lippen, die über Perlenketten hellerschimmernder Zähne lächeln, ihr machtet (das Mädchen) zu al-Lāt und al-<sup>c</sup>Uzza und liebet den Islam sein.<sup>72</sup>

Bei uns gibt es Schönheit und Keuschheit. Die Schönheit führt uns zur Enthaltbarkeit, und die Enthaltbarkeit verursacht unsere Empfindbarkeit, und die leidenschaftliche Liebe läßt unsere Lebenskräfte schwinden, denn wir sehen Gesichter, die ihr nicht seht.<sup>73</sup>

Die Diskussion über diese Liebe scheint zum wenigsten die Beduinen und Städter zu betreffen, sondern eher eine innerstädtische Angelegenheit zu sein; vielleicht sind ja sogar eine Reihe von Geschichten, Anekdoten und Sentenzen geradezu städtische Erfindungen. Dabei sind die Gegner der <sup>c</sup>Udritenliebe keineswegs nur im Lager der Theologen, Prediger und Frommen zu suchen, die aus religiösen Gründen Bedenken erheben. Die Liebe widerspricht ebenso sehr der triebökonomischen wie allgemeinen Rationalität des durchschnittlichen, männlichen, muslimischen Städters.

Euer Sterben wird als Vorzug betrachtet, doch ist es nichts als Schwäche des Körperbaus, Zartgliebigkeit und geistige Beschränktheit.<sup>74</sup>

Die Beduinen haben nichts, was sie von der Liebe abhält. Sie haben keine Güter zu bestellen, keinen Handel zu treiben. Sie haben keine Sänger zur Verfügung, Langeweile vertreiben keine Tischgenossen, die sie erheitern, keine Anlagen, in denen sie sich sicher fühlen. Ihr Herz hat nichts, was es von der Geliebten ablenken könnte.<sup>75</sup>

Die Befürworter der Beduinenliebe sind hingegen mit einem Wort zu benennen, denn die Raffinés (*zurafā'*) bekennen sich umstandslos zu ihr, wie das folgende Beispiel beweist.

Einmal hatte ich mit einem Vertreter der sinnlichen Liebe einen längeren Disput über das Wesen der Liebe. Er berief sich auf die von Ibn al-<sup>c</sup>Abbās überlieferte Tradition des Propheten (sie stellt den Zusammenhang zwischen Keuschheit, Tod und Märtyrertum her - s.u. 181), die er wörtlich auslegte. Solche Leute richten sich nicht nach der Interpretation derartiger Überlieferungen und bringen sich damit in völligen Gegensatz zu den Leuten von Eleganz (*zarf*) und Bildung (*adab*). Sie stellen sich auch in einen Gegensatz zum Verhalten, das bei den Beduinen zu beobachten ist.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Ibn al-Ġauzī, Ḍamm; zit. nach Leder, Ibn al-Ġauzī, 278.

<sup>73</sup> Ibn al-Ġauzī, Ḍamm; zit. nach Leder: Ibn al-Ġauzī, 277.

<sup>74</sup> Ibn al-Ġauzī, Ḍamm, 228; zit. nach Leder, Ibn al-Ġauzī, 278.

<sup>75</sup> Zit. nach Vadet, Esprit, 358. Der arabische Text (Ḥalabī, Manāzil al-aḥbāb) war mir nicht zugänglich.

<sup>76</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā', 115; zit. nach Übers., Bd. I, 138.

Die Wahlverwandtschaft der Raffinierten mit den Beduinen hat allerdings auch eine Grenze, die zugleich zeigt, wo sie innerhalb der städtischen Gesellschaft die Grenze zwischen sich und ihren Gegnern ziehen. In dieser Gesellschaft ist die Liebe eindeutig Prerogative der Gebildeten, der Reichen und der Oberschicht. Bereits der Dichter Muṭī<sup>c</sup> b. Iyās (gest. 785) ruft über einen Freund aus: „Ich wundere mich über ihn. Er hat sich verliebt, obwohl er zu Hause nicht einmal ein Laken und ein Bett hat!“<sup>77</sup>

Auch al-<sup>c</sup>Abbās ist ein *zarīf*, aber er befindet sich erst an der Schwelle zu der Zeit, in der die Liebe auf die Beduinen projiziert und von den *zurafā'* als Pose kultiviert wird. Er selbst steht noch in einer lebendigen dichterischen Tradition, und mit dem Resultat seiner Dichtkunst hat er zu Lebzeiten nicht nur am Hof, sondern bis auf den Mirbad von Basra hinaus Mode gemacht.<sup>78</sup> Daß er in einer solchen Tradition steht, läßt sich an seiner Differenz zum späteren *zarf* in der Prosa erkennen, der durchgängig auf Gesetz, Recht und Religion Rücksicht nimmt. Anders al-<sup>c</sup>Abbās, der eine Reihe „antistädtischer“ Positionen bezieht, und zwar keineswegs nur im Sinn des „beduinischen“ Liebesideals der <sup>c</sup>Uḍriten. Ebenso sehr steht er in der Tradition des „aristokratischen“ Männlichkeitsideals, das die altarabische *Qaṣīda* formuliert, das jedoch noch lange nicht verschwindet. In modifizierter Form taucht dieses Männlichkeitsideal zuerst in der ḥiḡāziti-schen Liebesdichtung wieder auf, später auch in der abbasidischen Weindichtung, und immer gibt sich der Dichter dabei als rebellischer „junger Mann“ (*fatā*) zu erkennen. Da der *fatā* neben dem *zarīf* das zweite soziale Modell ist, an dem al-<sup>c</sup>Abbās sich orientiert, will ich mich als Versuch einer ersten Annäherung an ihn zunächst mit dem Verhältnis von *futūwa* und *zarf* befassen. Erst in einem zweiten Schritt werde ich mich seiner Biographie, seiner Liebe und seiner Rezeption zuwenden, denn al-<sup>c</sup>Abbās ist als Typus viel greifbarer denn als Person. Dies zu zeigen, wird schließlich die Aufgabe der Interpretation seiner Dichtung sein, die seine Stellung im Rahmen des arabischen *Ġazal* erörtert.

<sup>77</sup> Grunebaum, *Poets* (arab Text), 193, Fragm. 45/2.

<sup>78</sup> Ḡāhiz, *Bayān*, Bd. IV, 23. Der Nachricht zufolge setzt jedoch bereits zu Lebzeiten des Dichters die Rückkehr zur Beduinendichtung ein. Ḥalaf al-Aḥmar (gest. 796) soll sie befördert haben. Auch der Grammatiker al-Aṣma<sup>c</sup>i hat sie offenbar dem modernen *Ġazal* vorgezogen. (Siehe Vadet, *Esprit*, 456; Leder, *Ibn al-Ġauzī*, 136-40.)



## A: FATĀ UND ZARĪF

Wenn die Verknüpfung von *futūwa* und *zarf* auf den ersten Blick erstaunlich scheint, so liegt der Grund dafür weniger in den mittelalterlichen arabischen Schriften als in der modernen orientalistischen Forschung, jener vor allem, die sich mit den Namen Franz Taeschner und Claude Cahen verbindet. Taeschner befaßt sich mit der *futūwa* als dem Ideal asketischer Frömmigkeit und tätiger Nächstenliebe, das seit dem 9. Jh. in mystischen Kreisen gepredigt wird, um spätestens seit dem 11. Jh. in zahlreiche sufische Abhandlungen Eingang zu finden. Und Cahen widmet sich den *fityān-<sup>c</sup>aiyārūn*, die sich zwischen dem 9. und dem 13. Jh. zu Zeiten einer schwachen Zentralgewalt in den Städten des Irak und Iran teils zu plündernden Banden formieren, teils Ordnungsaufgaben wahrnehmen. Wenn man sich von ihnen beiden leiten läßt und an der *futūwa* vor allem das sufische Verhaltensmodell wie an den *fityān* hauptsächlich das sozio-kulturelle Phänomen wahrnimmt, scheint in der Tat eine wie immer geartete Beziehung zum *zarf* der *zurafā'*, den ganz und gar weltlichen Anstandsregeln der besten und besseren Gesellschaft, konzeptionell wie sozial von vornherein ausgeschlossen, und weder Taeschner noch Cahen haben einer solchen Beziehung auch nur eine Zeile gewidmet.

Doch es gibt einen anderen, früheren Verhaltenskodex als die sufische *futūwa*, und es gibt andere, frühere Gruppierungen als die *fityān-<sup>c</sup>aiyārūn*. In Adabwerken und Dichterbiographien stoßen wir immer wieder auf *fityān* der späten Umayyaden- und frühen Abbasidenzeit, die einen bestimmten Lebensstil pflegen. Sie haben sich von ihren Familien getrennt und leben miteinander,<sup>1</sup> sie üben Solidarität in der Gruppe und über die Gruppe hinaus,<sup>2</sup> sie scheinen eine eigene Tracht oder wenigstens ein Erkennungs-

---

<sup>1</sup> Baihaqī, *Maḥāsin*, 248; Torrey, *Story*, 47f.

<sup>2</sup> Nach Iṣfahānī, *Aḡānī*, Bd. II, 764f. (II, 123), fragt sich der christliche Sänger Ḥunain al-Ḥirī in Ḥimṣ nach den örtlichen *fityān* durch und wird daraufhin von ihnen eingeladen. Ob diese Überlieferung beweist, daß die *fityān* grundsätzlich Fremde bewirten, wie Aḥmad Amīn meint (*Futūwa*, 7), mag dahingestellt bleiben: Ḥunain kann sich auf gute Kontakte zu den *fityān* seiner Heimatstadt al-Ḥira berufen.

zeichen zu tragen,<sup>3</sup> sie pflegen Geselligkeit zu Hause und im Bad,<sup>4</sup> und sie widmen sich dem Sport und den Spielen.<sup>5</sup> Zugleich finden sich Überschneidungen zwischen ihrem Milieu und dem typischen Umfeld des *zarf*, denn sie gehören häufig zur Oberschicht, sind Sänger und Dichter oder verkehren mit professionellen Unterhaltern. An verschiedenen Stellen wird ihre Zugehörigkeit zu den Wohlhabenden eigens betont (*fityān wa-mayāsīr ahl al-Kūfa*),<sup>6</sup> ein Mann wie der persische Sänger Ibrāhīm al-Mauṣilī wird bei seiner Rückkehr nach Kufa als *fatā* begrüßt („Willkommen, *fatā* aus Mosul!“),<sup>7</sup> und al-Ġāhiz (gest. 868) tut der edlen jungen Männer (*fityat ašraf*) als Publikum der Musik Erwähnung.<sup>8</sup>

Weder Taeschner noch Cahen übersehen, daß sich diese *fityān* sowohl mit der sufischen Vorstellung von *futuwa* als auch mit dem sozialen Faktum der *fityān-ʿaiyārūn* nur schwer vereinbaren lassen.<sup>9</sup> Taeschner sind die *fityān* zu weltlich, zu wenig asketisch und zu egoistisch, um mit einer sufischen *futuwa* in irgendeinem Zusammenhang stehen zu können. Er zieht infolgedessen einen tiefen Graben zwischen dem, wie er es nennt, „sozialgeschichtlichen Strang“ der *futuwa*, genauer gesagt, jenen *fityān*, die als „Routiniers des Lebensgenusses“<sup>10</sup> auftreten und eine männerbündische Tradition der Spätantike fortsetzen, und dem späteren „geistesgeschichtlichen Strang“ der *futuwa*, d.h. der *futuwa*, die er als einen religiös motivierten „Altruismus in jeder Form“<sup>11</sup> beschreibt und die sich erst unter dem Islam entwickelt. Cahen sind dieselben *fityān* zu friedlich, zu wenig militant und zu selbstgenügsam, um mit den *fityān-ʿaiyārūn* vorbehaltlos gleichgesetzt werden zu können. Er löst indessen das

---

Zumindest jedoch scheinen, wie Aġānī, Bd. V, 1832 (V, 18), mitteilt, die *fityān* verschiedener Städte Beziehungen unterhalten zu haben und bei Reisen beieinander abgestiegen zu sein.

<sup>3</sup> Mubarrad, Kāmil, Bd. II, 201. Zur Bezeichnung „safranfarbiges Gewand“ (*radʿ (?) zaʿfarān*) bei al-Mubarrad gibt es eine Parallele im Diwān des ʿAbbās (222/4), nämlich „saflorgefärbtes Gewand“ (*ridāʿ muʿaṣfar*). Saflor, die Färberdistel, dient ebenfalls zum Färben in Gelb oder Rot.

<sup>4</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. II, 764 (II, 123).

<sup>5</sup> Amīn, *Futuwa*, 7; Breebart, *Guilds*, 33f.

<sup>6</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. II, 763 (II, 122); Bd. V, 1832 (V, 18).

<sup>7</sup> Ebd., Bd. V, 1800 (V, 6).

<sup>8</sup> Ġāhiz, *Rasāʿil*, 187f. Al-Ġāhiz hat auch ein (verlorenes) „Aḥlāq al-fityān wa-ḥaqāʿil ahl al-baṭāla“ verfaßt, das sich offenbar mehr mit den sportiven und kämpferischen Aktivitäten der *fityān* befaßt.

<sup>9</sup> Dazu vor allem Taeschners beide Aufsätze über die „Futuwwabünde“ und die „Futuwwa“ und Cahens „Mouvements“ II und „Futuwwa“.

<sup>10</sup> Taeschner, *Futuwwabünde*, 14.

<sup>11</sup> Taeschner, *Sulamī*, 346.

Problem anders als Taeschner, denn er will gegen ihn beweisen, daß der Zusammenschluß der *fityān* zur *futūwa* keineswegs bloß eine „marginale sozio-ideologische“ Institution gestiftet habe, sondern in einem umfassenden Sinn als ein „allgemeines und fundamentales Strukturelement der städtischen Gesellschaft des Ostens im Mittelalter“<sup>12</sup> begriffen werden müsse.

Zwar zieht auch Cahen einen Graben, nämlich zwischen dem „idyllischen Bild der *fityān*“, die sich jenseits von Schicht und Profession zum gemeinsamen Leben zusammenfinden, und der „ungeschminkten Schilderung der *‘aiyārūn*“, die sozial inferior sind und ziemlich gewalttätig auftreten, aber er schüttet ihn gleich darauf wieder zu, indem er die *fityān* als nichts anderes denn den „Kern oder Rahmen für weitere und lockere Bewegungen von *‘aiyārūn*“ versteht.<sup>13</sup> Obwohl es mir im folgenden weder auf die sufische *futūwa* noch auf die *fityān-‘aiyārūn* ankommt, habe ich Taeschner und Cahen kurz referiert, um zu zeigen, daß beide die frühen *fityān* vor allem im Verhältnis zu ihrem je eigenen Untersuchungsgegenstand, der eine durch Ausgrenzung, der andere durch Vereinnahmung, betrachten. Demgegenüber möchte ich eine dritte Möglichkeit in Erwägung ziehen: Die *fityān* und die sufische *futūwa* hängen enger miteinander (und mit den *fityān-‘aiyārūn*) zusammen, als eine Lektüre Taeschners vermuten läßt, und zugleich sind die *fityān* von den *fityān-‘aiyārūn* (und der sufischen *futūwa*) weiter entfernt, als man nach einem Studium Cahens glauben möchte. Dazu zwei Überlegungen.

Erstens: Gibt es einen kleinsten gemeinsamen Nenner für die Kameradschaftsverbände der *fityān*, die späteren Banden der *fityān-‘aiyārūn* und die sufische *futūwa*? Es kann doch kein Zufall sein, daß - im Unterschied zum eindeutig adligen *jovens* abendländischen Ursprungs - *fatā* nacheinander erst ein Mitglied der Oberschicht, dann eines der Unterschicht bezeichnet und darüber hinaus zum Ehrentitel für Traditionarier, Asketen und Sufis wird,<sup>14</sup> ganz zu schweigen vom vorislamischen heldischen *fatā* und von der

<sup>12</sup> „Futuwwa“.

<sup>13</sup> Cahen, Städtische Gesellschaft, 71.

<sup>14</sup> Cahen, *Mouvements*, II, 33f. Vorher schon Taeschner, *Futuwwabände*, 21f.: „Über einen Zeitgenossen des Ḥasan (al-Baṣrī), mit dem dieser auch persönliche Beziehungen pflegte, Bakr b. ‘Abdallāh al-Muzanī (gest. 724/26), geht der Ausspruch: ‚Al-Ḥasan war der Scheich von Basra und Bakr ihr Fatā‘; und einen bereits der nächsten Generation angehörigen Mann, Aiyūb b. Abi Tamīma (gest. 784), zeichnete al-Ḥasan selbst mit dem Ehrentitel eines ‚Herrn der Fityān‘ aus... Bei beiden (spielt) wohl sicher die technische Bedeutung im Sinn der Routiniers des Wohllebens mit hinein. Bei Bakr steht dies außer Zweifel, denn von ihm wird berichtet, daß er wie diese auf alle Dinge des äußerlichen Auftretens, wie Kleider, Frisur usw., großen Wert

späteren ritterlichen *futūwa*. Tatsächlich scheint sich diese verwirrende Vielfalt von Müßiggängern, Unzufriedenen und Frommen in ihrer Distanz zum normierten Verhalten des durchschnittlichen städtischen Muslim zu treffen, die al-Ġāhiz in seinem Buch über die Geizigen mit zahlreichen Anekdoten als bigotte Knauserigkeit oder knauserige Bigotterie karikiert.<sup>15</sup> Die besondere Haltung zu Geld und Religion kann sich in sehr unterschiedlichen Formen der Lebensführung äußern, als Hedonismus der Reichen („Wären nicht die jungen Leute und Verschwender der Taqif, dann blieben die Basrier ohne Geld“),<sup>16</sup> als Caritas der Frommen („Die Freigebigkeit ist eine Art von Scham, und diese ist ein Teil des Glaubens“),<sup>17</sup> und sie dringt auch noch in den Geschichten über die Amoralität und Areligiosität offenkundig weder reicher noch frommer *fityān* durch.

Es kamen fünf *fityān* in ein Dorf und ließen sich am Tor des Hāns nieder. Einer stand auf, um zu beten, die übrigen blieben sitzen. Da ging eine Nabatäerin an ihnen vorüber, und sie sagten: „Zeigst du uns den Weg zur Hure?“ Sie bejahte: „Wieviele seid ihr?“ Sie antworteten: „Wir sind vier.“ Der Betende winkte herüber: „Gott sei gepriesen, ich bin der fünfte!“<sup>18</sup>

Zweitens: Ungeachtet des gemeinsamen negativen Bezugsrahmens bedeutet *futūwa* für die Privilegierten, die Benachteiligten und die Moralisten keineswegs dasselbe. In einem Text vom Beginn des 10. Jh., einem der frühesten, die eine Definition der profanen *futūwa* geben, bezieht sich der Begriff zwar schon auf Moral und greift insofern den sufischen Schriften vor. Da *futūwa* aber darüber hinaus Reichtum und Bildung voraussetzt, schließt sie zugleich die *fityān-<sup>c</sup>aiyārūn*, allenfalls „Einzelhändler auf Märkten und Leute der Vorstädte“, meist jedoch „Tagelöhner,

---

legte und einen bedeutenden Aufwand in dieser Hinsicht trieb... Bakr und Aiyūb waren Traditionarier von hohem Ansehen, trotz ihres Fatātumes, und waren ob ihrer Tugenden, die anscheinend hauptsächlich auf karikativem Gebiet lagen, geachtet.“

<sup>15</sup> Ġāhiz, Buḥalā', 51: „Ḥālid (b. Yazīd) war es, der bei seinem Tod zu seinem Sohn sagte: ‚Ich hinterlasse dir Vermögen, von dem du leben kannst, wenn du es bewahrst, von dem du aber nicht leben kannst, wenn du es verschleuderst... Laß dir erzählen, daß mich eines Tages mein Gelüst dazu verleitete, einen Dirham aus meinem Geldsack herauszunehmen. Als jedoch mein Auge auf die Inschrift (*lā ilāha illa llāh*) fiel, da sagte ich zu mir, ich müßte zu den Verlierenden und blindlings Irrenden gehören, wenn ich ein solches Stück aus meiner Hand und meinem Haus gäbe, um dafür eine Ware zu bekommen, auf der nichts dergleichen steht.“ (Zit. nach Rescher, Excerpte, 308.)

<sup>16</sup> Ġāhiz, Buḥalā', 156. Die Taqif gehören zu den „Ahl al-<sup>c</sup>Aliya“, die nicht nur über „prestige de la naissance“ verfügen, sondern auch eine „force materielle“ darstellen. (Pellat, Milieu, 184.)

<sup>17</sup> Ġāhiz, Buḥalā', 163.

<sup>18</sup> Baihaqī, Maḥāsīn, 385.

Arbeitslose, herumtreibende Elemente, Gelegenheitsarbeiter und ungesetzliche Berufe Ausübende“, sogar „entlaufene Sträflinge, Diebe und Wegeabschneider“,<sup>19</sup> prinzipiell aus.

*Futūwa* besteht nicht in Lasterhaftigkeit und ausschweifendem Lebenswandel, sondern vielmehr bedeutet sie, daß man für Gäste und Arme Speisen bereithält und von seinen Mitmenschen Ärger und Schaden fernhält, daß man anderen Menschen Unterstützung zukommen läßt und zu ihnen freundlich ist, daß man sich nicht dem Laster verschreibt, daß man häßlichen Dingen aus dem Weg geht, daß man seine Bildung auch öffentlich unter Beweis stellt, daß man seinen guten Charakter an den Tag legt, daß man die Gesellschaft von Übeltätern und schlechten Menschen meidet, daß man mit hohem Sinn nach erhabenen Dingen trachtet, daß man Böses mit Gutem vergilt und daß man die Bedürfnisse seiner Mitmenschen zu befriedigen versucht.<sup>20</sup>

Ein Teil dieser Definition von *futūwa* wird, als Ausspruch des Ḥusainiden Ġaʿfar aš-Šādiq ausgewiesen, auch in sufische Traktate eingehen, die kurz nach dem zitierten Werk in großer Fülle entstehen.<sup>21</sup> In seinem eigenen Kontext freilich ist *futūwa* noch eindeutig *zarf* untergeordnet, dem profanen Zivilisationsmodell der Oberschicht, das mit dem Sufismus als religiöser Bewegung nur wenig gemein hat. Für den *zarf* ist *futūwa* nämlich nur das moralische Fundament, auf dem sich die Technik einer geschickten Durchsetzung der eigenen Interessen aufbaut, und daher ist *futūwa* in diesem Fall weniger ein selbstloses Dienen als ein subtiles Herrschen.

(Den Leuten, die *zarf*, *futūwa* und *adab*, Bildung, besitzen,) ist eine weise Bedächtigkeit in allen Dingen, die sie erstreben, eigen. Sie kennen die feinsten, listigsten Mittel und Wege, um ihre Ziele zu erreichen. Ihre Bitten tragen sie mit unauffälliger, aber gewinnender Freundlichkeit vor, ihre geheimen Wünsche behalten sie für sich, ihre Geheimnisse geben sie nicht preis, und ihre eigenen Sorgen bleiben anderen verborgen. Ihre listige Klugheit ist fein, sie erwähnen die Dinge zur rechten Zeit und lenken von ihnen ebenfalls zur rechten Zeit ab.<sup>22</sup>

Dem *zarf* als raffiniertem Benehmen der Oberschicht, der sich den Dienstgedanken der *futūwa* unterordnet und seinerseits in der Liebe gipfelt,

<sup>19</sup> Cahen, Geschichte, 71.

<sup>20</sup> Ibn al-Waššā' Muwaššā, 224; zit. nach Übers., Bd. II, 116.

<sup>21</sup> Daß *futūwa* nicht „in Lasterhaftigkeit und ausschweifendem Lebenswandel“ (*fiṣq* und *fuḡūr*) bestehe, gehört zu den Standardtraditionen sufischer Traktate. (Siehe Taeschner, Anteil, 55; ders., Sulamī, 343.)

<sup>22</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 224f.; zit. nach Übers., Bd. II, 116f.

entspricht zur selben Zeit die *futūwa* als männliches Ideal der Oberschicht, die sich die Benehmensregeln des *zarf* unterordnet und ihrerseits die Geschlechterliebe ignoriert. Ihr beider Verhältnis steht im Mittelpunkt dieses Kapitels, doch davor und danach geht es um al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf, der als empirischer *fatā* und dichtender *zarīf* noch vor der Kodifizierung beider Modelle lebt.

## I. AL-<sup>c</sup>ABBĀS ALS FATĀ

Al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf ist eine Schlüsselfigur für unsere Kenntnis der frühen *fityān*, und nicht umsonst hat ihm einer seiner Biographen neben dem *zarf* in der Dichtung *futūwa* im Leben bescheinigt, verbunden mit <sup>c</sup>*iffa*, ein Wort, das Keuschheit nicht als sexuelle Abstinenz, sondern als vornehme Zurückhaltung bedeutet.<sup>23</sup> Zwar ist die Kombination von Typen anstelle des Entwurfs individueller Charakterbilder die gängige Praxis bei den Biographen der Dichter und Sänger, aber gerade die Verbindung von *zarf* und *futūwa* ist nicht selbstverständlich. Zum Beispiel ist der Dichter Muṭī<sup>c</sup> b. Iyās (gest. 785) *zarīf*, *ḥalī<sup>c</sup>* und *māḡīn*, d.h. er verbindet Raffinesse mit Unkonventionalität und Libertinage,<sup>24</sup> und die abbasidische Sängerin Duqāq vereint *zarf* und *futūwa* mit *muḡūn*, d.h. auch sie folgt dem Hang zur Provokation.<sup>25</sup> Trotzdem wirkt die Bezeichnung *futūwa* für das Auftreten al-<sup>c</sup>Abbās' nicht ganz passend, denn die Quellen und seine eigene Dichtung schildern ihn keineswegs als ein Vorbild an Altruismus, den *futūwa*, wie die oben zitierte Definition unmißverständlich klarstellt, auch schon vor dem Sufismus erfordert. Er tritt vielmehr als ein empirischer *fatā* auf, als junger Mann aus gutem Haus, der das Leben eines Bonvivants führt, vor allem seinen Freunden gegenüber großzügig ist, Gelage mit ihnen veranstaltet und ihre Frivolität teilt.

Ein *fatā* zeichnet sich durch Generosität aus, und al-<sup>c</sup>Abbās scheint den biographischen Informationen zufolge der sprichwörtlichen Großzügigkeit des Abū Nuwās nicht nachgestanden zu haben.<sup>26</sup> Seine Freigebigkeit tritt

<sup>23</sup> Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz, *Ṭabaqāt*, 119.

<sup>24</sup> *Iṣfahānī*, *Aḡānī*, Bd. XIII, 4788 (XII, 80).

<sup>25</sup> *Ebd.*, Bd. X, 4448 (XI, 80).

<sup>26</sup> Rescher, *Beiträge*, Bd. II, 156, zitiert aus *Aḡānī* nach Ibn Rašīq; da ich die Stelle nicht ausfindig machen konnte, hier seine Übersetzung: „Abū Nuwās war von Glück begünstigt (?) und wußte (deshalb gar) nicht, was ihm (an Einnahmen) zuzuging. Doch ob seiner Generosität gab er all' seine Einnahmen um die Wette wieder aus; und ebenso machte es ja auch el-<sup>c</sup>Abbās b. el-Aḥnaf und M.“ - M. steht für Muslim b. al-Walīd.

aber insbesondere in einer Prosaerzählung hervor, deren Held er ist und die die Mitte hält zwischen biographischer Nachricht (*ḥabar*) und literarischer Fiktion. Ungeachtet der vorangestellten Überliefererkette ist es eine gut gebaute Geschichte mit erkennbarem Anfang („Eine Reihe von *fityān* hatten sich nach verbindlichen Regeln zusammengetan...“) und märchenhaftem Schluß („...und °Abbās blieb uns in Liebe verbunden, bis der Tod uns schied“), die zum Vorbild für die Geschichte Abu l-Ḥasans aus Ḥurāsān in 1001 Nacht wird.<sup>27</sup> Angesichts ihres semihistorischen Charakters erinnert sie an die °Udritenüberlieferungen, die ebenfalls den Anstoß zu vielen Liebesgeschichten geben, doch es gibt einen wesentlichen Unterschied. Anders als die °udritische Legende intendiert die Erzählung über al-°Abbās nicht, seine Liebe, von der seine Dichtung berichtet, biographisch zu verankern, sondern es geht ihr um die Darstellung seiner Person als *fatā* (und nebenbei seiner Dichtung als *zarf*). Sie offenbart einige wesentliche Züge des Oberschicht-*fatā*: Er pflegt einen lockeren Umgang mit Geld, denn entweder stammt er aus wohlhabenden Verhältnissen, oder es fliegt ihm ohne große Anstrengung seinerseits zu. Er liebt Musik und Unterhaltung, gutes Essen und Trinken, und Freundschaft bedeutet ihm mehr als Liebe. Die Abstammung seiner Freunde ist ihm weniger wichtig als ihre Person, ihr Geist und Witz. Er kommt für seine Freunde auf, wenn sie sich in einer beengten finanziellen Lage befinden, ist jedoch auch gegenüber Niedrigergestellten nicht kleinlich.

Von Abu l-°Abbās Muḥammad b. Yazīd, dem Grammatiker, bekannt als al-Mubarrad: Ich berufe mich auf Muḥammad b. °Āmir al-Ḥanafī, der zu den Herren Bakr b. Wā’ils gehörte. Ich kannte ihn als alten und verarmten Mann,

<sup>27</sup> Torrey, *Story*, 66f. Torrey hat die zweite von insgesamt sieben Geschichten des Kapitels *musāmarat ahl an-na°im* aus dem „Kitāb maṭāli° al-budūr“ des °Alā’ ad-Dīn al-Guzūlī (gest. 1415) ediert, übersetzt und kommentiert. – Anders als im Fall von vier anderen Geschichten dieses Zyklus läßt sich bei der Erzählung über al-°Abbās zwar keine direkte Ähnlichkeit in Aufbau, Handlung und Stil zu einer der 1001 Nächte herstellen; einige Gemeinsamkeiten mit der Geschichte Abu l-Ḥasans (in der Übers. von Littmann, Bd. VI, 408ff.), die kaum auf Zufall beruhen können, weist sie dennoch auf. Erstens: In beiden Fällen dienen Verse des Dichters bzw. bei Abu l-Ḥasan einer Sängerin dazu, eine Verstimmung zwischen dem Kalifen und einer Sklavin beseitigen zu helfen. Zweitens: Partienweise besteht eine fast wörtliche Übereinstimmung zwischen den beiden Texten. Und drittens: In einer der Handschriften von 1001 Nacht werden der Sängerin tatsächlich die Verse von al-°Abbās in den Mund gelegt. – Die Erzählung Abu l-Ḥasans geht auf die Geschichte von al-°Abbās und den *fityān* zurück, keinesfalls umgekehrt: Der Überlieferer ist die recht frühe Autorität al-Mubarrad. Die Erzählung taucht auch nicht erst bei Guzūlī auf; Torrey selbst verweist auf Ibn Ḥallikān. Aber es gibt noch viel frühere und außerdem weit mehr Belege; s.u. 42, Anm. 30.

aber wenn er mit seinen geringen Mitteln (jemandem) nützen konnte, war er großzügig damit. Vordem war er Präfekt der Polizei in Basra gewesen, und er erzählte mir die Geschichte, die ich hier wiedergebe. Ich habe sie auch noch von anderer Seite gehört, aber ich weiß nicht mehr, welche Zusätze oder Auslassungen die beiden Versionen haben, nur, daß alle wesentlichen Punkte in dem, was ich erzähle, enthalten sind.

(Eine Reihe) von jungen Männern (*fityān*) hatten sich nach verbindlichen Regeln (*fī nizām wāḥid*) zusammengetan. Sie alle stammten aus wohlhabenden Verhältnissen (*kulluhum ibn niʿma*), hatten sich von ihren Leuten getrennt und fanden Genügen an ihren Kameraden. Einer von ihnen berichtet: „Wir hatten ein Haus gemietet, das auf die belebteste Straße Bagdads hinausging. Bisweilen waren wir mittellos, dann wieder ging es uns gut, je nachdem, was einer von uns aus seinen Leuten herausholen konnte. Wir fanden es nicht schlimm, daß unsere Versorgung einem von uns zufiel, wenn er es sich leisten konnte, oder daß, wenn einer von uns überhaupt nichts mehr hatte, seine Freunde auch über eine lange Zeit hinweg für ihn aufkamen. Wenn es uns gut ging, aßen wir (teure Speisen) und holten die Musikanten und Sängerinnen zu uns. Wir wohnten im unteren Teil des Hauses, und wenn es uns an Unterhaltung mangelte, setzten wir uns auf einen Balkon, von dem aus wir uns am Anblick der Passanten erfreuen konnten. Und nie ging uns der Wein aus, ob wir gerade arm oder reich waren.“

Eines Tages, als wir wieder einmal (den Passanten zusahen), war da ein junger Mann (*fatā*), der uns um Zutritt bat. Wir sagten: „Komm herauf!“, und es erschien ein gepflegter Mann mit einem angenehmen Gesicht und vornehmer Art, dessen Anblick offenbarte, daß er zu den Wohlhabenden (*min abnāʾ an-niʿam*) gehörte. Als er sich uns näherte, sprach er: „Ich habe von eurer Gemeinschaft (*iğtimāʿ*), eurer Freundschaft (*ulfa*) und eurer guten Zechgenossenschaft (*munādama*) gehört, die scheint, als wärt ihr allmählich ein einziges, gemeinsames Herz. Ich möchte so gerne zu euch gehören, bitte behandelt mich nicht mit Zurückhaltung.“

Es traf sich, daß wir gerade wenig Lebensmittel und viel Wein hatten, und deshalb sagte der Mann zu seinem Diener: „Als erstes sollst du, wenn sie mir erlauben, zu ihnen zu gehören, heraufholen, was du mitgebracht hast.“ Der Diener verschwand für eine kurze Zeit und kam mit einem Bambuskorb wieder, in dem sich (alle möglichen) Speisen aus der Garküche befanden: Zicklein, Hühnchen und Brot, Pottasche, Maḥlab (Samen zum Parfümieren der Pottasche) und Zahnstocher. Wir nahmen von diesen Speisen und tranken von unserem Wein. Der Mann entspannte sich und erwies sich als eine der lebhaftesten Kreaturen Gottes, wenn er erzählte, als überaus aufmerksamer Zuhörer, wenn ihm erzählt wurde, und als jemand, der sich von jeglicher Beleidigung fernhielt, wenn die Meinungen auseinandergingen. (Folgt kurze Wiederholung.) Ab und zu stellten wir ihn auf die Probe, indem wir ihn zu etwas aufforderten, von dem wir überzeugt waren, daß er es nicht mochte; aber dann

machte er uns deutlich, daß er nichts anderes wollte als gerade dies, und man konnte es am Aufleuchten seines Gesichts ablesen. Durch ihn waren wir mit guter Konversation versorgt, wir sprachen über seine Erzählungen, und damit waren wir so beschäftigt, daß wir versäumten, uns über seinen Namen und seine Abstammung zu unterrichten. Wir wußten nichts als seine Kunya, denn danach hatten wir ihn gefragt, und er hatte zur Antwort gegeben: „Abu l-Faḍl.“

Eines Tages, kurz nachdem er sich uns angeschlossen hatte, fragte er: „Soll ich erzählen, wie ich von euch erfahren habe?“ Wir erwiderten: „Oh bitte!“ Er sagte: „Ich liebe ein Mädchen in eurer Nachbarschaft, deren Herrin eine Reihe von Sängerinnen (wörtl. Geliebte, *ḥabība*) besitzt. Ihretwegen saß ich immer an der Straße und wartete darauf, daß sie vorüberginge und ich sie sähe. Als mich das (endlose) Sitzen an der Straße schon zermürbte, sah ich euren Balkon und erkundigte mich danach. Man erzählte mir von eurer Vereinigung (*i'tilāf*) und wie ihr einander unterstützt (*musā<sup>c</sup>adat ba<sup>c</sup>ḍikum ba<sup>c</sup>ḍan*). Da wurde der Wunsch, zu euch zu gehören, fast stärker als (die Liebe zu) dem Mädchen.“ Wir fragten ihn nach ihr, und er erzählte uns von ihr. Darauf sagten wir zu ihm: „Wir werden um deinetwillen nicht ruhen, bis wir sie erworben haben.“ Er gab zur Antwort: „Meine Brüder, bei Gott, auch wenn ihr seht, wie heftig ich sie liebe, so könnte ich doch nie etwas Unrechtes (*ḥarām*) tun. Nichts kann ich tun, als auf sie zu warten und geduldig zu sein, bis Gott mir Reichtum schenkt und ich sie kaufen kann.“

Er blieb zwei Monate bei uns, und wir waren über alle Maßen glücklich in seiner Nähe und froh über seine Freundschaft. Dann verschwand er plötzlich, und die Trennung von ihm bewirkte bei uns große Betrübnis und Pein. Wir wußten keine Adresse, an der wir ihn hätten suchen können. So war unser Leben, das durch ihn gut gewesen war, jetzt getrübt, und so fanden wir Dinge, die wir in seiner Gegenwart gemocht hatten, jetzt schlecht. Es kam so weit, daß wir keine Freude und keinen Gram mehr erlebten, ohne uns an das Band der Freundschaft (*ittiṣāl al-uns*) zu erinnern, an die Freude in seiner Gegenwart und den Kummer durch die Trennung von ihm. Es ging uns, wie der Dichter sagt: „Alles Gute und Schlechte, das ich sehe, erinnert mich an sie, doch wie entfernt bin ich von ihnen trotz der Erinnerung!“

Er war ungefähr zwanzig Tage von uns abwesend. Doch eines Tages, als wir gerade von Ruṣāfa kamen, war er auf einmal da, inmitten eines stattlichen Gefolges und in prachtvoller Kleidung. Als er uns sah, stieg er von seinem Reittier, und seine Diener stiegen (ebenfalls) ab. Dann sagte er: „Meine Brüder, das Leben war mir nichts mehr wert, seit ich euer beraubt war. Ich werde euch mit meiner Geschichte nicht hinhalten, bis wir zu Hause sind; kommt vielmehr mit uns zur Moschee!“ Als wir dann bei ihm waren, sagte er: „Zuerst will ich euch mitteilen, wer ich bin. Ich bin al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf. Nachdem ich euch verlassen hatte, passierte mir folgendes: Ich ging zu meiner Wohnung und fand eine Palastwache (*musauwida*, das abbasidische Schwarz



tragend) vor, die mich umringte und mich zur Kalifenresidenz, und zwar zu Yahyā b. Ḥālid (dem Barmarkidenwesir) brachte. Er sagte: „<sup>c</sup>Abbās, ich habe dich unter den Verfassern eleganter Verse (*zurafā' aš-šī'r*) ausgewählt, weil du (die deinen) leicht verfaßt, weil du bedächtig dabei bist und weil dir liegt, womit ich dich beauftragen will. Du kennst die Launen des Kalifen. Ich muß dir sagen, daß zur Zeit Mārīda (Mutter des späteren Kalifen Mu<sup>c</sup>taṣim) Gewalt über den Beherrscher der Gläubigen hat, daß die beiden sich aber gestritten haben. Sie, mit der Kühnheit der Favoritin, weigert sich zu vergeben, und er, mit der Macht des Kalifats und dem königlichen Adel, lehnt dies seinerseits ab. Ich habe versucht, die Sache von ihr aus zu bereinigen, aber erfolglos. Nun ist er dabei, die Geliebte freundlich zu stimmen. Deshalb sprich einige Verse, damit es ihm leichter fällt.“

Als er seine Rede beendet hatte, ließ der Kalif ihn rufen, und er ging zu ihm. Mir gab man Tinte und Papier, aber ich war wie vor den Kopf geschlagen und konnte überhaupt keinen Reim mehr verfassen. Dann hatte ich eine Eingebung - Eingebungen sind selten - (Anspielung auf Su. 23/46?), und es kamen mir vier Verse, die mich befriedigten, treffend in der Sache, leicht im Ausdruck und angemessen. Als man nach mir verlangte, sagte ich zu einem der Boten: „Laß den Wesir wissen, daß ich vier Verse gedichtet habe, und wenn ihm das genügt, schicke ich sie.“ Der Bote kam zurück: „Gib sie uns, noch der Kleinste von ihnen wird genügen!“ Während der Abwesenheit des Boten hatte ich zwei weitere Verse mit einem anderen Reimbuchstaben verfaßt. Ich schrieb die vier Verse oben auf das Blatt und fügte die beiden anderen hinzu. Ich schrieb also:

Die beiden Liebenden schelten einander; / jeder von beiden ist voll von Erregung und Zorn. // Sie hat sich verärgert abgewandt, und er hat sich verärgert abgewandt, / und jeder von beiden ist erschöpft von der Mühe (oder: von dem, was Heilung bringt). //kehr zu deinen Geliebten zurück, die du verlassen hast, / kaum kann der Liebessklave sich (auf Dauer) entfernt halten! // Wenn die Entfernung sich euer beider bemächtigt, / schleicht sich Vergessen ein, und die Probleme werden schwierig zu lösen!

Al-<sup>c</sup>ašīqānī kilāhumā muta<sup>c</sup>attibun / wa-kilāhumā mutawaḡḡidun mutaḡaḡḡidibū // ṣaddat muḡāḡḡibatan wa-ṣadda muḡāḡḡiban / fa-kilāhumā mimmā yu<sup>c</sup>ālīḡu mut<sup>c</sup>abu // rāḡi<sup>c</sup> aḡhibbataka llaḡīna haḡartahum / inna l-mutaiyama qallamā yataḡannabu // inna t-taḡannuba in taḡāwala minkumā / dabba s-sulūwu lahu fa-<sup>c</sup>azza l-maḡālibu.<sup>28</sup>

Und darunter schrieb ich:

Es ist unvermeidlich, daß der Liebende an einen Punkt kommt, / der sich zwischen Abwendung und Trennung (befindet), // bis er, wenn die Vermeidung

<sup>28</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 36/1-4 (mutaḡaḡḡidib statt muta<sup>c</sup>attib, mutaṣauwiq statt mutawaḡḡid, mutataṣarrib statt muḡāḡḡiba, mutaḡaḡḡidib, murāḡima/murāḡim statt muḡāḡḡib, tamakkana statt taḡāwala).

zu lange anhält, / sich zum Trotz zum Geliebten zurückkehrt.

Lā budda li-l-<sup>c</sup>āšiqi min waqfatin / takūnu baina ṣ-ṣaddi wa-ṣ-ṣarmi // ḥattā ida l-ḥaḡru tamādā bihi / rāḡa<sup>c</sup>a man yahwā <sup>c</sup>alā raḡmi.<sup>29</sup>

Als der Kalif diese Verse hörte, sprach er: „Bei Gott, es ist, als wäre ich selbst damit gemeint!“ Yaḥyā erwiderte: „Du bist auch damit gemeint; al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf hat sie gedichtet.“ (Der Kalif) sagte: „Nie habe ich ein Gedicht gesehen, das unseren Zustand genauer beschrieb!“ Und als er die beiden (letzten) Verse las und zu der Stelle gelangte „sich zum Trotz zum Geliebten zurückkehrt“, brach er in Lachen aus, so daß (sogar) ich ihn hören konnte. Dann sagte er: „Bei Gott, ich werde ‚mir zum Trotz‘ zurückkehren. Diener, hol das Reittier!“

Dann erhob er sich, und vor Freude vergaß er, mir eine Belohnung zukommen zu lassen. Da rief mich Yaḥyā und sagte: „Deine Verse haben haargenau gepaßt, aber die Freude hat den Kalifen deine Belohnung vergessen lassen.“ Ich gab zur Antwort: „Ich kann nicht sagen, daß diese Nachricht mir haargenau paßt.“ Bald darauf kam ein Bote und nahm ihn beiseite. Darauf erhob sich Yaḥyā, und ich, der ich an meinem Platz geblieben war, erhob mich ebenfalls. Er sagte: „<sup>c</sup>Abbās, du wirst der reichste Mensch werden. Weißt du, was der Bote mir anvertraut hat?“ Ich verneinte. Er sprach: „Er hat mir erzählt, daß Mārīda den Kalifen empfing, als sie von seinem Kommen hörte. Sie sprach: ‚Oh Beherrscher der Gläubigen, wie kommt das?‘ Da gab er ihr das Gedicht und sagte: ‚Dies hat mich zu dir gebracht.‘ Sie fragte: ‚Wer hat es denn geschrieben?‘ Er antwortete: ‚Al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf.‘ „Und was hast du mit ihm gemacht?“ „Bis jetzt nichts.“ „Dann, bei Gott, sollst du dich nicht setzen, bevor du ihn nicht belohnt hast!“ So machte sich der Kalif ihren Wunsch zueigen wie ich mir den seinen. Und nun erwarten sie beide, dich zu sehen. Dies ist alles für dich.“ Ich sagte: „Was hab ich von diesem ‚allen‘, außer daß ich sie sehe?“ Er lachte und sagte: „(Deine Antwort) ist ja noch besser als dein Gedicht!“

Der Kalif befahl, mir eine große Summe auszuhändigen, und Mārīda und der Wesir taten es ihm, mit etwas geringeren Summen, nach. Und ich wurde mit allem, was ihr hier seht, ausgestattet. Dann sagte der Wesir: „Um deine Belohnung zu vervollständigen, sollst du den Palast erst verlassen, wenn dir für (einen Teil) dieses Geldes Liegenschaften gekauft worden sind.“ Dann wurden mir für 20 000 Dinar Liegenschaften gekauft, und der Rest wurde mir ausgehändigt. Das also ist das Erlebnis, das mich von euch ferngehalten hat. Und nun kommt, damit ich den Besitz und das Geld mit euch teile.“ Wir sagten zu ihm: „Gott mache dich glücklich mit deinem Geld! Wir aber kehren durch Gottes Hilfe (auch) zum Wohlstand zurück.“ Er bestand auf der Teilung, aber wir wollten davon nichts hören.

<sup>29</sup> Ebd., 505/1, 4 (waṣl statt ṣadd, maḡḡahu ṣauquhu statt al-ḥaḡru tamādā bihi).

Da sagte er: „Kommt! Laßt uns zu dem Mädchen gehen und sie kaufen!“ So gingen wir zu ihrer Herrin und fanden das Mädchen schön und reizend, mit unübertrefflicher Eleganz in der Sprache und im Ausdruck. Sie war 150 Dinare wert, doch als uns ihr Besitzer kommen sah, verlangte er 500. Wir zeigten uns befremdet, und da ging er erst um 100 und dann noch einmal um 100 Dinare im Preis herunter. Aber al-<sup>c</sup>Abbās sagte: „Leute, ich schäme mich, bei Gott, nachdem ihr so verhandelt habt, aber es ist mir ein Bedürfnis, und anders wird meine Freude nicht vollkommen: Wenn ihr nichts dagegen habt, dann tu ich's.“ Wir fragten: „Was denn?“ „Ich habe schon seit längerem ein Auge auf das Mädchen geworfen und möchte mir das, was meine Freude vollkommen macht, aneignen. Doch wenn ihr keinen Einwand habt, möchte ich vermeiden, daß sie mich als jemand betrachtet, der um ihren Preis gefeilscht hat. Ich gebe ihm die 500 Dinare, die er verlangt hat.“ Wir sagten: „Aber er hat doch schon 200 nachgelassen!“ „Trotzdem.“ Es traf sich aber, daß der Herr des Mädchens ein anständiger Mann war, denn er nahm 300 Dinare und stattete sie mit den (restlichen) 200 aus. Und (al-<sup>c</sup>Abbās) blieb uns in Liebe verbunden, bis der Tod uns schied.“<sup>30</sup>

Der *fatā* zeichnet sich außer durch Generosität durch seine Teilnahme an Gelagen aus, und entsprechend berichten (in Übereinstimmung mit der Erzählung über die *fityān* von Bagdad) einige biographische Quellen über al-<sup>c</sup>Abbās' Neigung zum Wein.<sup>31</sup> Selbst der *Diwan* bezieht sich darauf, denn er verrät ein ausgeprägtes Bewußtsein davon, daß das Weintrinken dem Renommée des idealen Liebenden schadet und trotzdem zu den

<sup>30</sup> Torrey, *Story* (arab. Text), 47-59. In einer fast identischen Version steht die Geschichte von al-<sup>c</sup>Abbās und den *fityān* von Bagdad auch bei Baihaqī, *Maḥāsīn*, 248-53, was Torrey offenbar nicht bekannt war. – Die beiden zitierten Gedichte sind häufig reproduziert worden, teils ohne, teils mit Stücken der Rahmenhandlung. Jene Überlieferer, die nur eine Kurzfassung des Vorfalls geben, sind sich in bezug auf eine der handelnden Personen nicht einig, was zugleich eine unterschiedliche Datierung des Vorfalls beinhaltet. Bei Ibn Qutaiba, *Ši'r*, 528, sind die Sklavin und der Botschafter noch namenlos (Gedicht 36/2, 4; 505/1, 4), bei Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz, *Ṭabaqāt*, 120, vermittelt al-Faql b. ar-Rabī<sup>c</sup> in seiner Funktion als Wesir, die er erst ab 803 bis zum Tod Hārūns i.J. 809 ausübte (Gedicht 36/1, 2, 4; 505/1, 4), und bei Isfahānī, *Aḡānī*, Bd. V, 1885 (V, 40), sowie Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. III, 21, fungiert Ġa<sup>c</sup>far al-Barmakī, der bereits 803 hingerichtet wurde, als Botschafter. – Diejenigen Versionen aber, die das Zerwürfnis zwischen Hārūn und Mārīda ausführlich beschreiben und dem es den *fityān* von Bagdad als sein Erlebnis schildernden Dichter in den Mund legen (Ibn <sup>c</sup>Abd Rabbih, <sup>c</sup>Iqd, Bd. III, 348; Baihaqī, *Maḥāsīn*, 350; Ġuzūlī, nach Torrey, *Story*, 53), stimmen überein, daß der Auftraggeber Yaḥyā b. Ḥalīd al-Barmakī gewesen sei, der zusammen mit seinen Söhnen Faql und Ġa<sup>c</sup>far i.J. 803 entmachtet wurde. – Zur Sklavin Mārīda siehe Abbott, *Queens*, 141-43.

<sup>31</sup> Ḥuṣrī, *Zahr*, Bd. II, 944, vermerkt in einer Eloge auf al-<sup>c</sup>Abbās beiläufig, daß er ein guter Weintrinker gewesen sei. Sporadisch wird von einer Teilnahme al-<sup>c</sup>Abbās' an einem Gelage berichtet. Weitere Beispiele folgen im Text.

unverzichtbaren Vergnügen des jungen Mannes gehört. So nimmt al-<sup>c</sup>Abbās zwischen Ġamil einerseits und Abū Nuwās andererseits die Position dessen ein, der sich um der Geliebten willen Mäßigung auferlegt, indem er beteuert, an der beim Gelage unvermeidlichen Sängersklavin kein Interesse zu haben und um seiner exzessiven Liebe willen aufs exzessive Trinken zu verzichten.

Gar manchen Tag, oh Zālūm, habe ich verbracht / mit einer schönen Unterhalterin, welche die Trinkenden preisen. // Doch ich schwöre, nicht hat dich mein Auge mit einem Blick betrogen / auf sie, nicht meine Hand und nicht mein Herz.

Ich verließ die Zechgefährten aus Angst vor der Betrunktheit, denn / ein *fatā* verliert seine Geheimnisse, wenn er betrunken ist.

A-lā rubba yaumin yā Zālūmu qaṭa<sup>c</sup>tuhu / bi-mulhiyatin ḥasnā'a yu<sup>c</sup>zimuha š-šarbu // fa-uqsimu mā ḥānaki <sup>c</sup>aini bi-naḥratin / ilaiḥā wa-lā kaffi wa-lā ḥānaki l-qalbu.<sup>32</sup>

Hağartu n-nadāmā ḥašyata s-sukri innamā / yuḍi<sup>c</sup>u l-fatā asrārahu ḥina yaskaru.<sup>33</sup>

Ungeachtet dessen zeigt das mit siebenundvierzig Zeilen längste Gedicht des Diwan den Dichter nacheinander bei drei Hauptvergnügungen reicher junger Männer in der Abbasidenzeit: einem Polospiel, einem Trinkgelage und einer Nacht mit Sklavinnen.

Wir ritten mit wahren *fiṭyān* / auf hochgebauten, knapp sechsjährigen, flinken (Stuten). // Wir zogen hinaus, unerschrockene junge Leute, / um (von den Pferden) herab den Schlag der Bälle zu führen. // Edle Herren, abstammend von den Töchtern der Könige, / die (ihre) Völker Zeiten um Zeiten regierten. // Und als wir gespielt und unsere Freude gehabt hatten / und das beste davon die Sieger erzielten, // wendeten wir uns hochgestimmt zu einem Haus, ausgestattet mit / vielen Annehmlichkeiten. // Man hatte es mit aller Einrichtung versehen, / wobei wir die Auftraggeber für die Einrichtung waren. // Wir ließen einen Schenken die Runde machen, / der verantwortlich dafür war, daß jeder sein Getränk erhielt. // Für ihre Becher beugte er beständig den Körper / bis zum Boden, während sie ihre Körper nicht beugten. // Sie ließen die silbernen Becher kreisen, / ohne zu ermüden und zu erlahmen. // An den Augen der Mädchen, die für uns sangen, / ergötzten wir uns, ohne daß es sie kümmerte. // Schöne Gesichter, groß von Wuchs, / wie in einer Steppe weidende Gazellen. // Fast wanden sie sich, als sie für uns sangen, / doch wandten sie sich nicht ab. // So sind wir... // Wir lieben das Hören von Musik und genießen es / und vertrinken in Sicherheit, was wir besitzen. // Dafür

<sup>32</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 48/1-2; siehe auch 516/18-20.

<sup>33</sup> Ebd., 225/1; siehe auch 322/1 und 403/1-2.

wenden wir all unser Geld auf / und trinken dafür, solange wir leben. // So verbringen wir die Monate und ihre Tage / und ebenso die ganzen Jahre.

Rakibnā wa-fityāna šidqin ṭubīnā / ṭuḥārīyatan qurraḥan yaḡtalinā // ḥaraḡnā šabāban ḍawī naḡdatin / li-nalhuwa °alaihi bi-ḍarbi l-kurīnā // banī sādatin min banāti l-mulūki / qad malaku n-nāsa dahran wa-ḥīnā // fa-lammā la°ibnā wa-ṭābat lanā / wa-fāza bi-aṭyabiha l-ḡālibūnā // °aṭafnā ilā manzilin ḥādirin / kaṭīri l-laḍḍati mustabširinā // wa-qad aḥkamū ḡam°a ālātihi / wa-kunnā bi-aḥkāmihi l-amīrīnā // nudīru °ala l-qaumi mustabḍalan / lahum bi-š-šarābi kafilan ḍamīnā // yazallu li-ak°usihim rāki°an / kaṭīra s-suḡūdi wa-mā yarka°unā // yudīrūna ak°usa min fiḍḍatin / wa-mā yaftarūna wa-mā yamtarūnā // wa-°ainu l-ḡawārī yuḡan-nīnanā / bihā natalahhā wa-mā yaltahīnā // ḥīsanu l-wuḡūhi °iḡāmu l-ḡusūmi / ka-ḡizlāni barrīyatin yarta°īnā // yakadna iḍā hunna ḡannainanā / lanā yaltawīna wa-mā yaltawīnā // fa-naḥnu °alā tilka min ḥālinā... // nuḥibbu s-samā°a wa-naltaḍḍuhu / wa-našrabu mā °indanā āminīnā // wa-fi tilka nunfiḡu amwālanā / wa-našrabuhā abadan mā baqīnā // nazallu š-šuhūra wa-aiyāmahā / °alā mitli ḍāka wa-ṭūli s-sinīnā.<sup>34</sup>

Das Pologedicht ist eine Kuriosität im Diwan al-°Abbās b. al-Aḥnafs, was die poetische Beschäftigung mit dem Sport und den Unterhalterinnen betrifft, nicht aber, was die Geselligkeit mit Freunden und Gelage in Schenken angeht. Dazu gibt es noch einige weitere Belege: „Ach, wäre doch der geschliffene °Abdallāh da, der mir eng verbunden ist“, heißt es einmal, „und auch noch die anderen Brüder, Ḥumaid und Dā°ūd, sein Freund al-Aḥnāsī, Bišr und Ibn Saiyār, die mir alle in ihrem Herzen einen gesicherten Platz eingeräumt haben, an dem ich meine Geheimnisse deponieren kann“.<sup>35</sup> Und: „Schenk, laß den Becher kreisen, komm rundum mit dem Herrn der Getränke“, ist eine andere Stelle, „gib Sa°id und Ibn Bišr, dem Bruder von Šaibān, aus deinen vollen Bechern zu trinken, und tränk meinen Freund Ḥalaf, den mir liebsten von allen, wahre *fityān* allesamt...“<sup>36</sup> Verse wie diese lassen sich natürlich nicht ohne weiteres als autobiographisches Material verstehen, denn es handelt sich um Dichtung, die Freunde bleiben unidentifizierbare Namen, und ähnliche Wendungen finden sich haufenweise bei zeitgenössischen Weindichtern auch. Trotzdem ist man versucht, in ihnen eine spontane Äußerung zu sehen, gerade weil al-°Abbās niemals ein Weindichter war, weil sie an seinem Selbstbild des unverwandt Liebenden

<sup>34</sup> Ebd., 515/1, 3-4, 22-24, 28-30, 38-40 und 45-47. – Abū Nuwās hat, übersetzt von Wagner (Abū Nuwās, 161f.), ebenfalls ein Gedicht auf das Polospiel verfaßt.

<sup>35</sup> °Abbās, *Diwān*, 217/15-16.

<sup>36</sup> Ebd., 129/3-6.

kratzen und weil sie zu einer Überlieferung des Abū Nuwās passen. Ihr zufolge nehmen beide Männer, Abū Nuwās und al-<sup>c</sup>Abbās, an einer *mağlis*, einer Zusammenkunft zum Zweck der Unterhaltung teil, tauschen erst Komplimente aus, gehen dann zum Wein über und verfassen schließlich eine *ḥamrīya*, ein Weingedicht in Form eines Wechselgedichts, das sich in beiden Diwanen wiederfindet.<sup>37</sup>

*Abū Nuwās*: Wenn du einen jungen Trinker suchst, / so findest du keinen besseren als <sup>c</sup>Abbās. // *Abbās*: Wenn du einmal die Reinheit des Bechers disputieren willst / mit einem Vertrauenswürdigen, so sei er wie Abū Nuwās. // *A.N.*: Abu l-Faḍl, trink deinen Becher, / ich trink den meinen. // *A.N.*: Und zarte Mädchen, denen zu lauschen angenehm ist, / die bekleideten Zweigen gleichen. // *Abb.*: Der Barmherzige / bekleidete sie mit den schönsten Kleidern. // *A.N.*: Sie sind mit Edelsteinkronen / auf dem Kopf geschmückt.

*Abū Nuwās*: Iḍa rtadta fata l-kāsi / fa-lā ta<sup>c</sup>dil bi-<sup>c</sup>Abbāsi // *Abbās*: Iḍā nāza<sup>c</sup>ta šafwa l-ka'si yauman / aḥā ṭiqatin fa-miṭla Abī Nuwāsi // *A.N.*: Aba l-Faḍli šraban ka'saka: / innī šāribun kāsi // *A.N.*: Wa-ḥaudin laḍḍati l-masmū<sup>c</sup>i / miṭla l-ḡuṣuni l-kāsi // *Abb.*: Wa-qad albasaha r-raḥmānu / min aḥsani ilbāsi // *A.N.*: Fa-qad zīnat bi-iklilin / yawāqita <sup>c</sup>ala r-rāsi.<sup>38</sup>

Endlich zeichnet sich der generös-gesellige *fatā* durch Freiheit gegenüber religiösen Dingen aus, doch im Unterschied zu Baššār b. Burd, der die Anklage wegen Manichäismus mit dem Leben bezahlt, Abū Nuwās, der den Verdacht des antiislamischen Šu<sup>c</sup>ūbiten auf sich zieht, und Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya, dem der Vorwurf häretischer Neigungen gemacht wird, bringen die Biographen al-<sup>c</sup>Abbās nie mit der Ketzerei in Verbindung. Im Gegenteil soll er, obwohl er in seinem Diwan mehrfach auf der Unvereinbarkeit von Liebe und Religion besteht,<sup>39</sup> seiner zurückhaltenden Sprache wegen von den religiösen Gelehrten den meisten anderen „Modernen“ (*muḥḍatūn*) vorgezogen worden sein.<sup>40</sup> Und wenn ein ansonsten unbekannter Abū Sā'ib al-Maḥzūmī Verse von ihm an der Kaaba rezitiert, zeigt der Überlieferer weniger Abscheu gegenüber der unheiligen Handlung als eine Art heilige Scheu vor der Ergriffenheit, die sie widerspiegeln.<sup>41</sup> Allerdings findet sich

<sup>37</sup> Abū Nuwās, *Diwān*, Bd. I, 38.

<sup>38</sup> Ebd., 38f.; <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 327/1-2, 4 und 8-10.

<sup>39</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 512/15, 556/5, 582/2.

<sup>40</sup> Iṣfahānī, *Aḡānī*, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15f.).

<sup>41</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 106; Prosa zit. nach Übers., Bd. I, 125f.: Al-Aṣma<sup>c</sup>i: „Ich sah Abu s-Sā'ib al-Maḥzūmī bei der Kaaba stehen, wie er den Schleier berührte und rief: ‚Oh Gott! Erbarme dich der Liebenden! Wende ihnen durch dein Erbarmen und deine Güte die Herzen ihrer Geliebten zu! Oh Barmherzigster aller Barmherzigen!‘ Da fragte ich ihn: ‚Abu s-Sā'ib, wie kommt es, daß du an diesem hei-

wieder in den Überlieferungen des Abū Nuwās die Anekdote über eine Dichterversammlung, bei der sich auch al-°Abbās ziemlich frivol gibt. Abū Nuwās, der häufig Vergnügungsausflüge für Dichterkollegen in die Umgebung Bagdads organisiert, deren Ziel die Schenken sind und die in poetische Wettstreits münden, zählt u.a. ihn zu seinen Begleitern. Bei einer Gelegenheit finden sich Abū Nuwās, al-°Abbās b. al-Aḥnaf, al-Ḥusain al-Ḥalī° (Ibn aḏ-Ḍaḥḥāk, gest. um 864) und ein weiterer Dichter, vielleicht Muslim b. al-Walīd (gest. 823), zusammen und nehmen einen jungen Mann namens Yaḥyā mit. Als die Gebetszeit herankommt, vergißt dieser das *ḥamd* (Preis) und gerät bei *qul huwa llāhu aḥad* (sprich, Gott ist Einer) ins Stocken. Darauf folgt ein Wechselgedicht, das in den Diwanen aller Beteiligten bis auf den des °Abbās zu finden ist:

*Abū Nuwās*: Yaḥyā macht viele Fehler / bei den Worten: Sprich, Gott ist nur einer. // °Abbās: Er stand lange geistesabwesend da, / bis er, als er nicht mehr weiterkam, die Prostration machte. // *Ein Dritter*: Indem er in seinem Miḥrāb / wie eine mit einem Kind Schwangere stöhnte. // *Ḥusain*: Als ob seine Zunge / mit einem Palmfaserstrick festgebunden wäre.

*Abū Nuwās*: Aktara Yaḥyā ḡalaṭan / fī qul huwa llāhu aḥad // °Abbās: Qāma ṭawīlan sāhiyan / ḥattā idā a°yā saḡad // *Fulān*: Yazḡaru fī miḥrābihi zaḡira ḥublā li-l-walad // *Ḥusain*: Ka-annamā lisānuhu šudda bi-ḡablin min masad.<sup>42</sup>

Und nicht zuletzt vermehren al-°Abbās' eigene Überlieferungen wenn schon keine Anekdote der Frivolität, so doch einen Zusammenstoß mit einem religiösen Gelehrten, und zwar Abu l-Huḏail al-°Allāf (gest. um 840), dem ersten spekulativen Theologen der Mu°tazila, der an seiner Verwendung des Wortes *qadar* (Vorherbestimmung) Anstoß nimmt.

Wenn ich dich vergessen will, steht dir mein / Herz bei, während auf mich mein Herz niemals hört. // Ob du meine Kränkung vermehrest oder verminderst, / so geht dies alles auf das Schicksal zurück.

Idā aradtu sulwan kāna naširakum / qalbī wa-mā anā min qalbī bi-munta-

ligen Ort so etwas sagst?' Er antwortete: ‚Laß mich in Ruhe. Ein solches Wunschgebet ist besser als eine °Umra‘ Und dann rezitierte er: ‚Oh Trennung, laß ab von der Liebe. Laß die Liebe / für die Liebenden gut sein, oh Trennung! // Was willst du von denen, deren Augenlider / geschwollen sind, deren Brust mit glühenden Kohlen gefüllt ist, // über deren Wangen Ströme von Tränen / fließen wie Regen? // Sie liegen ausgestreckt auf dem Damm der Liebe infolge ihres Unglücks; / mit ihren Seelen spielt das Schicksal.‘ “ (Dīwān 266/1-3,5.)

<sup>42</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XXX, 10078f. (o.A.); Ibn Rašīq, °Umda, Bd. II, 91f.; Azdī, Badā'ī°, 231. Die Geschichte wird auch überliefert in den Dīwānēn Muslims 398, 417 und 437, Abū Nuwās', Bd. I, 67, und aḏ-Ḍaḥḥāks 40f. – Der letzte Vers ist eine Anspielung auf Sure 111.

siri // fa-aktirū wa-aqillū min isā'atikum / fa-kullu dālika maḥmūlun ʿala l-qadari.

Auf die Bemerkung Abu l-Huḍails, diese Verse enthielten Lüge und Unsittlichkeit - der seltene Fall in den Überlieferungen zu al-ʿAbbās, daß sich tatsächlich einmal ein religiöser Gelehrter durch die Hybris des Liebenden gestört fühlt - verfaßt dieser sein angeblich einziges Spottgedicht:

Du, der du die Überlieferungen des Propheten der Lüge bezichtigst, / du täuschst dich in allem, was du tust oder läßt. // Du leugnest das über dich verhängte Geschick, / aber es bringt dir durch mich etwas ganz Unerwünschtes.

Yā man yukaddibu aḥbāra r-rasūli la-qad / aḥṭa'ta fi kulli mā ta'ti wa-mā taḍaru // kaddabta bi-l-qadari l-ḡārī ʿalaika fa-qad / atāka minnī bi-mā lā taštahi l-qadaru.<sup>43</sup>

Die leichtsinnig-verschwenderische Attitüde kennzeichnet den empirischen *fatā* schon in der Umayyadenzeit, *futūwa* aber, das Modell, an dem er sich zu orientieren hat, bildet sich nur allmählich heraus. Als Gegenbegriff zur *murūwa*, den Tugenden des reifen Mannes, wird der Begriff erst im Verlauf des 8. Jh. gebräuchlich, und die systematische Ausarbeitung zu einem Modell scheint in eine noch spätere Zeit zu fallen. *Futūwa* überschneidet sich, wie anschließend gezeigt werden soll, mit *zarf*, denn beiden geht es um den edlen Menschen, doch während die *futūwa* auf die altarabische Tradition des Helden und seine sozialen Pflichten in der Öffentlichkeit zurückgeführt wird, entwickelt sich der *zarf* zur kultivierten Distinktion der Gebildeten gegenüber den niederen Sitten der Masse.

## II. VOM FATĀ ZUM ZARĪF

### 1. Futūwa und Zarf

Aus der Zeit der großen Abbasidenkalifen, der Zeit al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, dem 8. und 9. Jh., kennen wir keinen zusammenhängenden Text über entweder die *futūwa* oder den *zarf*, wohl aber aus den beiden folgenden Jahrhunderten. Im 10. Jh. verfaßt Ibn al-Waššā' (gest. 937), kurz vor dem Ende der Glanzzeit der *zurafā'* infolge des politischen Verfalls, in Bagdad sein „Kitāb al-muwaššā“, das die Regeln des vollendeten *zarf* festlegt. Und im 11. Jh. schreibt al-Birūnī (gest. 1048), schon nach der Vereinnahmung des Begriffes *futūwa* durch die Sufis, an der Peripherie des

<sup>43</sup> Marzūbānī, *Muwaššāḥ*, 449; auch Iṣfahānī, *Aḡānī*, Bd. VIII, 3100f. (V, 16); Huṣrī, *Zahr*, Bd. II, 944; Baḡdādī, *Ta'riḥ*, Bd. XII, 128. Siehe *Diwān*, 221/10, 4 (*intiṣār* statt *nāṣir*, *au aqillū* statt *wa-aqillū*) und 293/1-2.

Reiches das „Kitāb al-ġamāhir fi ma<sup>ʿ</sup>rifat al-ġawāhir“, in dessen Einleitung er das mustergültige Verhalten des *fatā* rekapituliert. Al-Birūnīs Schrift ist viel kürzer, weniger ausgearbeitet und sprunghafter als die Ibn al-Waššā's, aber ein Vergleich bringt interessante Überschneidungen und Gegensätze zum Vorschein.

Während der *zarf* seine Vorbilder hauptsächlich unter den Dichtern aus der Zeit des Islam findet, berufen sich die *fityān* aller Couleur auf den *fatā* des Vorislam, auch er in der Regel ein Dichter, aber Edler und Krieger zugleich. Ihn beschreibt C. Cahen folgendermaßen: „At that time the *fatā* was a man still young and vigorous, valiant in warfare, noble and chivalrous: an essentially personal attitude and, though obviously linked with tribal society and its combats, one not dependent on any collective activity or explicit religious belief; and indeed it so happens that a modern work will still extol this type of character under the name *futuwwa*. The semi-legendary model for it in ancient Arabian society was prince Ḥātim aṭ-Ṭā'i; but, in Islam, the gradual growth of the figure of <sup>ʿ</sup>Alī has resulted in his being regarded as the *fatā* par excellence, as is expressed in the old saying *lā fatā illā <sup>ʿ</sup>Alī*.“<sup>44</sup> Auch al-Birūnī verweist auf die alten Vorbilder, allerdings, da er eine noch ganz und gar profane *futuwwa* vertritt, nur auf Ḥātim aṭ-Ṭā'i, die Räuberdichter des alten Arabien und einige andere vorislamische Helden, ohne <sup>ʿ</sup>Alī anzuführen. In derselben Weise konzentriert er sich auch auf ihre überströmende Großzügigkeit, ohne die Religion weiter zu erwähnen.<sup>45</sup>

Auffallend an al-Birūnīs Schrift aber ist die gar nicht altarabische Betonung des persönlichen Anteils am Adel, eine Vernachlässigung der Genealogie, die *fatā* und *zarif* verbindet. Was Ibn al-Waššā' nur mit einem Zitat und wie eine Selbstverständlichkeit berührt („Der Mann formt sich ja schließlich selbst allein“),<sup>46</sup> ist bei ihm der Gegenstand eines fast manischen Insistierens. Gleich zu Anfang betont al-Birūnī, daß der Mann, der die Tugenden des *fatā* an sich kultiviert, zu den Leuten von höchstem Rang (*al-<sup>ʿ</sup>alyā'*) aufsteigt und zum *saiyid* (Herr) ernannt wird, auch wenn er ursprünglich nicht aus edlen Verhältnissen stammt.<sup>47</sup> Und umgekehrt ist die vornehme Abkunft keine Garantie für den Erwerb der Tugenden eines *fatā*, wofür unter anderem der folgende Vers als Beleg dient: „Wer sich nicht selbst zu Höherem erhebt, kann sich auch der verfallenden Knochen nicht rühmen.“<sup>48</sup>

<sup>44</sup> „Futuwwa“; Cahen, *Mouvements*, II, 32.

<sup>45</sup> Taeschner, *Anteil*, 70.

<sup>46</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 29.

<sup>47</sup> Taeschner, *Anteil*, 69f.

<sup>48</sup> Ebd., 70.

Indessen zeichnet den *fatā* nicht dieselbe Unabhängigkeit vom Vermögen wie von der Herkunft aus. Da *futūwa* für al-Bīrūnī in einer durchweg materiell gedachten Großzügigkeit besteht, setzt sie die Verfügung über Geld voraus, ist sie praktikabel nur „bei Wohlhabenheit und reichlichem Wohlstand“ (*sa<sup>c</sup>at al-yad wa-ittisā<sup>c</sup> an-ni<sup>c</sup>ma*).<sup>49</sup> Das ist anders beim *zarf*, der außer in der Liebe, auf die ich später komme, keine Kosten verursacht, die weniger Wohlhabende von einer Teilhabe an ihm ausschließen würden. Im Gegenteil konstatiert Ibn al-Waššā', der für eine nähere Erörterung des Themas auf sein (verlorengegangenes) Buch mit dem sprechenden Titel „Über den satten Dummkopf und den hungrigen *zarīf*“ (*al-anwak al-marzūq wa-ḡ-zarīf al-muḥtāḡ*) verweist, in aller Deutlichkeit: „Wer behauptet, der Arme könne keinen *zarf* entfalten, geht in seiner Unkenntnis und Dummheit zu weit. Es ist vielmehr so, daß der *zarf* gerade für den, der Mangel leidet, eine Zierde darstellt.“<sup>50</sup>

Aber auch al-Bīrūnī, der Wohlhabenheit zu einer notwendigen Bedingung der *futūwa* erklärt, stellt ebenso unmißverständlich fest, daß sie keinesfalls als zureichende Bedingung gelten kann. In einer singulären Verhältnissetzung von *futūwa* und *murūwa* versteht er in Kontrast zu anderen mittelalterlichen Autoren unter den beiden Begriffen weder die Tugenden des jungen und des reifen Mannes noch Synonyme. Vielmehr interpretiert er die *murūwa* als die zur *futūwa* antreibende Kraft, mehr noch, als den guten Charakter, der unabhängig von der *futūwa* bestehen kann, wenn das Geld nicht reicht, und der sich auch erhält, wenn eine exzessive *futūwa* den Wohlstand bereits erschöpft hat. *Murūwa* ist der persönliche Anstand, der den Mann befähigt, auch in schwierigen Verhältnissen seine Integrität zu bewahren, der verhindert, daß aus dem großzügigen *fatā* selbst jemals ein Objekt der Mildtätigkeit anderer wird, der ausschließt, daß ein in Not Befindlicher oder Geratener sich gehenläßt und aufgibt. *Murūwa* bedeutet in den Worten al-Bīrūnīs:

Die innerste Seele des Edlen wehrt sich gegen das Abgeschnittenwerden (vom Adel) und treibt ihn zur Wahrung seiner Ehre an. So zeigt er sich nach außen wohlhabend und verbirgt seine Armut, damit ihn der Nichteingeweihte für reich hält, wenn er sieht, wie er Geld ausgibt, seinen Körper und seine Kleidung pflegt und andere an dem, was ihm Gott gegeben hat, teilhaben läßt.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Ebd., 71.

<sup>50</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 159.

<sup>51</sup> Taeschner, Anteil, 71.

Das Verhältnis von *murūwa* und *futūwa*, wie al-Birūnī es faßt, kommt somit dem Diktum Ibn al-Waššā's: „Nichts schmückt den Mann mehr als die *murūwa*, denn sie ist der Anfang von *zarf* und *futūwa*“,<sup>52</sup> außerordentlich nahe.

*Fatā* und *zarīf*, die sich beide letztlich weder durch Herkunft und Vermögen definieren, sondern durch ihren Charakter, ihren Anstand, ihre Moral, erkennen auch unabhängig voneinander die Pflicht zu ihrer Selbstveredelung. Die unterste Stufe der Selbstkultivierung besteht in einer Hebung der Sitten, und die Hebung der Sitten beginnt, wie auch im mittelalterlichen Europa, mit einem zivilisierten Benehmen im Beisein anderer bei Tisch. So wird bereits in al-Ġāhiz' „Kitāb al-buḡalā“ ein Kadi erwähnt, der über das manierliche Essen von *fityān*, die, wie es klingt, nicht der Oberschicht entstammen, wacht. Dieser Kadi paßt auf, daß sich der *fatā* unter anderen Dingen nicht als *naššāl*, *naššāf*, *mirsāl*, *dallāk*, *muqauwir*, *muḥaḍḍir* oder *muḥalqim* betätigt, daß er nicht vorzeitig in den Topf greift, das Brot in die Brühe tunkt, den Kloß hinunterwürgt, die Fetthände am Tischtuch abwischt, das beste Stück Brot an sich reißt, mit demselben Lappen Lippen und Hände abwischt oder mit vollem Mund spricht.<sup>53</sup> Das „Kitāb al-muwaššā“ ist in ähnlicher Weise konkret, dabei noch viel detailversessener; es geht in ihm nicht nur um die elementarsten Tischmanieren, sondern auch um die Auswahl der Speisen und ihre Bedeutung.

Der *zarīf* nimmt nur kleine Bissen zu sich, schlürft seine Suppe nicht, leckt seine Finger nicht ab, saugt behutsam das Mark aus den Knochen, läßt abgestandene Speisen stehen, stopft sich den Mund nicht voll und kaut nicht mit beiden Backen. Er verzichtet auf den Genuß von Heuschrecken, weil sie abstoßend aussehen, meidet Hülsenfrüchte, weil sie Blähungen verursachen, und verschmäht Luzerne, weil sie die Zähne verfärbt. Schließlich achtet er auf die Sprachregelung und bietet niemals eine Rose, eine Mandel oder eine Lotusfrucht an, offenkundig Euphemismen für das weibliche Genitale, denn: „Es sagt ja auch nicht eine *zarīfa* zur anderen: ‚Das ist deine Rose! Das ist deine Mandel! Das ist deine Lotusfrucht!‘“<sup>54</sup> In seiner Ausführlichkeit ist der *zarf*, was die Regeln des guten Benehmens - und nicht nur des guten Benehmens bei Tisch - angeht, zugegebenermaßen der *futūwa* weit überlegen. Von den Tischsitten geht Ibn al-Waššā' zu einer breiten Erörterung des gesitteten Verhaltens in jeder Lebenslage über, und die folgenden Beispiele sind nur ein kleiner Auszug aus einer schier endlosen

<sup>52</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 50.

<sup>53</sup> Ġāhiz, Buḡalā', 67. Zu den Begriffen siehe auch Breebart, Guilds, 34.

<sup>54</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 191ff.

Liste: In der Anwesenheit anderer spuckt man nicht aus, gähnt nicht und kratzt sich nicht, in Gesellschaft blickt man Lesenden nicht ins Buch, unterbricht keinen Redenden und mischt sich nicht in fremde Gespräche ein, in der Öffentlichkeit bewegt man sich nicht hastig, zeigt keine Unschlüssigkeit und uriniert nicht, auf der Straße macht man nicht Halt bei den Speisebuden, den öffentlichen Brunnen und den Badern, auf dem Markt feilscht man nicht und verzehrt keine gerade gekauften Speisen, und ins Bad geht man nicht ohne Lendenschurz, gafft die anderen Besucher nicht an und steckt seine Füße nicht ins Abflußrohr.<sup>55</sup>

Das zivilisierte Benehmen bei Tisch und das dezente Auftreten in der Öffentlichkeit sind zwei Momente der Selbstkultivierung, ein drittes ist die Sorge um die äußere Erscheinung. Kleider spielen auch in der *fatūwa* eine nicht unwichtige Rolle, und al-Bīrūnī hebt an einem perfekten *fatā* eigens hervor, daß er jeden Tag das schönste unter seinen Gewändern angelegt habe.<sup>56</sup> Zur regelrechten Wissenschaft, zu einem Unternehmen, das großen Aufwand erfordert, den Mann und die Frau aber auch sichtbar hervorstechen läßt, avanciert die Kleiderfrage allerdings wieder erst im *zarf*. In aller Ausführlichkeit widmet sich Ibn al-Waššā' der Qualität und Herkunft der Stoffe, den Farben und der Art der Gewänder und Accessoires sowie den kosmetischen Mitteln von Männern und Frauen.<sup>57</sup> Und er geht auf die Pflege von Kleidung und Körper ein, auf die Vermeidung von Flecken, Löchern und Flickern, auf das Schneiden der Nägel und Haare und auf das Sauberhalten von Nase, Achseln und Händen.<sup>58</sup>

Die Selbstkultivierung von *fatā* und *zarif* erwächst jedoch nicht allein aus der Pflege der eigenen Person, sondern ebenso sehr aus der Pflege der Beziehung zu anderen. „Der Glaube“, bemüht das „Kitāb al-muwaššā“ fromm ein Prophetenḥadīṭ, „besteht darin, daß einer den anderen liebt, ohne daß zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft oder ein auf Vermögen beruhendes Abhängigkeitsverhältnis statthabe.“<sup>59</sup> Der Mitmensch, der andere, spielt für den *fatā* wie für den *zarif* eine Rolle nicht als Verwandter oder Partner, sondern jenseits aller sekundären oder gar eigennütigen Erwägungen als Freund, dem man dient: „Der rechte *fatā*“, zitiert al-Bīrūnī aus der altarabischen Tradition, „ist nicht einer, der kommt und geht, um den Morgentrank und Abendtrank zu sich zu nehmen, sondern einer, der

<sup>55</sup> Ebd., 219ff.

<sup>56</sup> Taeschner, Anteil, 70.

<sup>57</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 178ff.

<sup>58</sup> Ebd., 223.

<sup>59</sup> Ebd., 35; siehe auch 41.

kommt und geht, um den Feind zu schädigen und dem Freund zu nützen.“<sup>60</sup> Aber man muß differenzieren, denn so sehr die frühen *fityān* Freundschaft, Kameradschaft und Solidarität untereinander pflegen, so sehr akzentuiert später die *futūwa* als Tugendsystem (und nicht erst die sufisch gefärbte) das Dienen über alle Freundschaft hinaus. Al-Bīrūnī macht es ganz deutlich, denn ihm zufolge nimmt ein *fatā* die Schulden der Menschen auf sich, erträgt um ihretwillen Schwierigkeiten und steht mit seinem Hab und Gut für sie ein.<sup>61</sup> Das Motiv für die Praktizierung der *futūwa* faßt al-Bīrūnī auf dreierlei Weise. Erstens beruft er sich auf den altarabischen *fatā*, der im Rahmen des Ehrkodex seinen ganzen Besitz einschließlich seines Lebens offeriert: „Großzügigkeit in bezug auf das eigene Leben ist der Gipfel der Großzügigkeit.“ Zweitens schränkt er die Ehre auf eine Gruppe ein, die an die Verbände der frühen *fityān* erinnert: „Ich habe“, bekennt ein *fatā* aus Basra, „Genuß an dem klaren Wein der Krüge, ich habe ihn getrunken zum Spiel der besten Sängerinnen“, aber „über nichts habe ich mich so gefreut wie über einen Mann, dem ich eine Wohltat erwiesen habe und der mir in Gegenwart der Mitbrüder dankte.“ Und drittens fordert er eine Menschenfreundlichkeit, die wiederum ein Stück an den Sufismus erinnert: „Deshalb wird von der *futūwa* gesagt, daß sie ein willkommenes freundliches Gesicht, eine gespendete Gabe, eine geziemende Zurückhaltung und Scheu, anderen Leid zuzufügen, ist.“<sup>62</sup>

Auch dem *zarf* liegen solche Gedanken nicht fern; Ibn al-Waššā' empfiehlt, *futūwa* zu praktizieren und dem Notleidenden zu helfen, dem Mitmenschen die Last des Alltags zu erleichtern und von den Nachbarn Schaden fernzuhalten (s.o. 35). Jedoch im Zentrum des *zarf* steht nicht der wahllose Altruismus, sondern die dezidierte Freundschaft, denn: „Nichts erfreut den verständigen Gebildeten mehr und hinterläßt in ihm einen nachhaltigeren Eindruck als das Gespräch mit klugen, gebildeten Männern in freier Gesellschaft.“<sup>63</sup> Und die Entscheidung für die rechten Freunde ist ein langwieriges, kompliziertes Unternehmen von großer Bedeutung, da, wie Ibn al-Waššā' nicht müde wird, mit Zitaten aus dem Ḥadīṭ und der Dichtung zu untermauern, der Mann an seinen Freunden erkannt und beurteilt wird.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Taeschner, Anteil, 71.

<sup>61</sup> Ebd., 70.

<sup>62</sup> Ebd., 70f.

<sup>63</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 28. Unter den Sekretären machen unmittelbar nach al-<sup>c</sup>Abbās die Freundschaftsgedichte (*iḥwānīyāt*) Mode, und schon al-<sup>c</sup>Abbās' Neffe Ibrāhīm aṣ-Šūlī macht sich in dieser Hinsicht einen Namen. (Vgl. Bencheikh, *Secretaires*, 283; siehe auch al-Mas<sup>c</sup>ūdī, *Murūğ*, Bd. VI, 385.)

<sup>64</sup> Ebd., 24ff.

Die Variationen zum Thema Freundschaft münden in die Empfehlung, sich nur mit Ebenbürtigen (*akfā'*) zusammenzutun. Mit Ebenbürtigen meint Ibn al-Waššā' gewiß herkunftsmäßig und sozial Gleiche; das offenbart sein Rat, die Gesellschaft des Edlen (*karīm*), Freien (*ḥurr*) und des *fatā* zu suchen. Aber noch mehr bezieht er sich mit *akfā'* auf Gleichgesinnte, denn er führt in kürzestem Abstand gleich zweimal hintereinander aus: „Der Gebildete sucht sich als Freunde nur Menschen seinesgleichen aus, von denen er Treulosigkeit, Nachträglichkeit und andere schlechte Eigenschaften nicht zu befürchten braucht.“<sup>65</sup> Solche nach langer Prüfung erworbene Freundschaft ist ein kostbares Gut, das sich der *zarīf* über alle räumliche und zeitliche Trennung hinweg bewahrt, auch wenn der Freund einige Fehler und Schwächen zeigt:

Einen Freund wirst du nicht lange behalten, wenn du ihm nicht seine Fehler verzeihst. Wo gibt es in der Welt einen Menschen, dessen Charakter in allen Lebenslagen vollkommen ausgeglichen ist? Mit einem Verräter von niedriger Gesinnung freunde ich mich erst gar nicht an, breche aber auch nicht aus Laune und Langeweile die Verbindung zu einem treuen Freund ab.<sup>66</sup>

## 2. Die *Zurafā'*

In der Zeit nach 812/13, als zum ersten Mal mit Steinen und Stöcken bewaffnete *aiyārūn* auftreten, um sich vor den von seinem Halbbruder al-Ma'mūn bedrohten Kalifen al-Amīn zu stellen,<sup>67</sup> in jener Zeit also, in der sich das Erscheinen der *fityān-aiyārūn* ankündigt, scheinen die *fityān* der gehobenen Schicht einer relativen Bedeutungslosigkeit zu verfallen. Wenigstens hört man nichts weiter von ihnen in Bagdad, während es sich mit den *zurafā'*, die zur selben Zeit die Rolle des idealen Menschentyps übernehmen, genau umgekehrt verhält: nur selten fehlt in der Biographie eines Poeten oder seines Mäzens aus der Mitte des 9. Jh. der Hinweis auf seinen *zarf*.<sup>68</sup>

Soziologisch sind nicht nur die *fityān*, sondern auch die *zurafā'* vielfältig, aber ihre Nähe zur Unterhaltung bindet sie dauerhafter an die Oberschicht, selbst wenn es sich bei dem *zarīf* nicht um einen Reichen, sondern um einen Hofnarren oder sogar fahrenden Sänger handelt.<sup>69</sup> Der

<sup>65</sup> Ebd., 25f.

<sup>66</sup> Ebd., 32.

<sup>67</sup> „Futuwwa“.

<sup>68</sup> Vgl. Ghazi, Groupe, 47.

<sup>69</sup> In umayyadischer Zeit gehört zum *zarf* noch die Konnotation des Effeminiert-

*zarf* nimmt seinen Ausgang im Ḥiġāz des Frühislam, von Medina, dem Wādi l-Qurā und Tā'if, in einer ökonomisch und sozial entwickelten, politisch aber marginalen Gesellschaft, die ihre Offenheit kultiviert und von überall her Fremde anzieht. Er entsteht im Milieu der Dichter, der Sänger und ihrer Māzene, von denen sich viele durch Exzentrizität auszeichnen, wie Ibn Suraiġ (gest. um 714), der seine Karriere als männliches Pendant zu den professionellen Klageweibern beginnt, später zum gefeiertsten Sänger Mekkas aufsteigt und bedeutende Schüler wie al-Ġarīd hervorbringt.<sup>70</sup> Ibn Suraiġ, um nur dies ein Beispiel zu nennen, promenierte in den Straßen Medinas, einen langen Faden in der Hand, an dessen Ende eine Heuschrecke zappelt.<sup>71</sup> Als Oberschichtphänomen und ohne die männerbündische Tradition der *futūwa* im Hintergrund ist der *zarf* die Sphäre von Männern und Frauen, wie das Beispiel Sukainas, der Enkelin °Alīs und Tochter Ḥusains, zeigt. Genau wie die nicht minder berühmte °Ā'īša bint Ṭalḥa, allerdings in krassem Gegensatz zu ihrer frommen Schwester Fāṭima, macht sie durch Capricen von sich reden. Sie umgibt sich mit Dichtern und Sängern wie °Umar b. abī Rabī°a und dem schon erwähnten Ibn Suraiġ, tritt als kompetente literarische Kritikerin auf und macht mit einer nach ihr benannten Frisur Mode.<sup>72</sup> Der *zarf* weist schließlich auch Beziehungen zu religiösen Kreisen auf, wofür insbesondere °Abdallāh b. Ġa°far steht, ein Neffe °Alīs, der Frömmigkeit mit Eleganz in Kleidung, Auftreten und Rede vereint, sich den Beinamen eines „Meeres der Großzügigkeit“ erwirbt und als Mäzen für Sänger und Dichter fungiert.<sup>73</sup> Unter seinen Protégés finden sich die medinensische Sängerin Umm Ġa°far, der persische Musiker Nāšīṭ und der °Udspieler Sā'ib Ḥāfir.

Die Schüler des letzteren verbreiten in der Folgezeit den Gesang und die musikalische Technik des Ḥiġāz im Irak, und das ist auch der Weg, den der *zarf* geht. Wie *murūwa*, *futūwa* und *ḥubb °udrī* entfaltet sich der *zarf* in den stillgelegten Garnisonen Basra, Kufa und in Wāsiṭ, die sich zu florierenden urbanen Zentren entwickeln und, vor der Gründung Bagdads, den Zuzug von Arabern und Nichtarabern, darunter Poeten, Sänger, Sängersklavinnen, Gelehrte, Philologen und Dilettanten, erleben. Kurz vor der abbasidischen

---

ten(*muḥannaṭ*). (Neubauer, Musiker, 46.) In abbasidischer Zeit werden Dichter, die die Funktion eines Hofnarren übernehmen, häufig als *zurafā'* bezeichnet. (Vgl. Abbashar, Criticism, 447.) In mancher Hinsicht mögen sie dem Typ eines Villon im europäischen Mittelalter entsprochen haben.

<sup>70</sup> „Ibn Suraidj“.

<sup>71</sup> Ghazi, Groupe, 42.

<sup>72</sup> Vgl. Walther, Frau, 81f.

<sup>73</sup> „°Abd Allāh b. Dja°far“.

Revolution, ungefähr zur Zeit des Kalifen Walid II. (reg. 743-4), bilden sich in Basra und Kufa um den Kalifen herum Zirkel von Eleganten oder Raffinierten (*zurafā'*). Das „Kitāb al-aġāni“ führt die Poeten Ḥammād Aġrad (gest. 772/784), Muṭī<sup>c</sup> b. Iyās und ihre Freunde (*‘iṣāba*) als „die *zurafā'* von Kufa“ auf,<sup>74</sup> und durch Zirkel wie den ihren, religiös indifferent, impertinent und moralisch lax, gerät der *zarf* als der Libertinage (*muġūn*) verwandt, darüber hinaus aber auch noch als der Ketzerei (*zandaqa*) verschwistert, in Verruf. Je nach Standpunkt kann gerade dies jedoch auch sein Ansehen heben, denn die manichäische Neigungen verdächtigen *zindīqs* gelten als besonders geistreich und elegant,<sup>75</sup> und Abū Nuwās feiert in einem seiner Gedichte „den Stolz des Sängers und den *zarf* des *zindīq*“<sup>76</sup> als eine ideale Kombination.

Ihre Glanzzeit erleben die *zurafā'* jedoch nicht in Basra oder Kufa, sondern in Bagdad vom Anfang der Regierung Hārūn ar-Rašids (786) bis zum Tod al-Mustakfis (946). In dieser Periode haben nicht nur die Kreise von Musikern und Literaten, sondern die Kalifen selbst am *zarf* teil, der *zarf* spielt sich nicht nur im geschlossenen Hofmilieu ab, sondern findet Eingang in die städtische Bevölkerung, und er verliert das Odium der Amoralität, so daß sich auch Kadis und sufische Scheichs mit ihm zu schmücken vermögen.<sup>77</sup>

Die Poeten und Sänger allein hätten indessen dem *zarf* zu einem solchen Aufstieg niemals verhelfen können. Als Idealtyp einer ganzen Gesellschaft haben die Dichter endgültig ausgespielt, die Ambivalenz ihrem Berufsstand gegenüber ist groß, und die meisten von ihnen sind abhängig von ihren Mäzenen. Zwar sind die Klagen fast so alt wie die arabische Dichtung. Schon <sup>c</sup>Antara (gest. Beginn 7. Jh.) fragt sich, ob die Dichter noch „etwas zu flicken übriggelassen“ haben, schon Labīd (gest. um 660) sieht den Dichter auf einer Stufe „mit dem Hund“,<sup>78</sup> und <sup>c</sup>Urwa b. Ḥizām spricht das Dilemma der materiellen Abhängigkeit offen aus: „Denn zum Ekel macht das Leben, sich an den Hof (anderer) Leute zu halten, wenn sie dich auch unterstützen.“<sup>79</sup> Aber erst die zweifache Verwandlung der Dichter, die sich in umayyadischer Zeit haufenweise als Panegyriker verdingen müssen, um in abbasidischer Zeit noch weiter zu Amüsierpoeten herabzusinken, schädigt

<sup>74</sup> Vgl. Ghazi, Groupe, 41.

<sup>75</sup> Vgl. Kremer, Streifzüge, 42.

<sup>76</sup> Abū Nūwās, Diwān, 450.

<sup>77</sup> Vgl. Ghazi, Groupe, 46f.

<sup>78</sup> <sup>c</sup>Antara, Mu<sup>c</sup>allaqa, Vers 1; Brockelmann, Lebid, 58/20.

<sup>79</sup> <sup>c</sup>Urwa, zit. nach Grunebaum, Wirklichkeitsweite, 73f.

irreparabel den Ruf ihres Berufsstandes.<sup>80</sup> In al-Ġāhiz' „Kitāb al-buḥalā“ kann man nachlesen, wie Dichter malträtiert und schikaniert werden, wenn sie an einen unwilligen Mäzen geraten,<sup>81</sup> und al-Ġāhiz selbst erklärt die Dichter zu Schmarotzern, die sich von Bettlern nur durch die Höhe des geforderten Betrags unterscheiden und von deren eleganter Kleidung, gekonntem Benehmen und scheinbarer Selbstsicherheit niemand sich täuschen lassen solle.<sup>82</sup> Der Berufsstand, der auch ein Standesbewußtsein hat und der den *zarf* an sich zieht, fördert und ausfeilt, sind nicht die Dichter, sondern die Sekretäre (*kuttāb*), die Vertreter der Administration meist persischer Provenienz, die durch Amt und Status über Bildung und Kultur verfügen, in unterschiedlichen Graden den Islam mit der sasanidischen Tradition verbinden und für die Herausbildung der nicht spezifisch religiösen mittelalterlichen Kultur von eminenter Bedeutung sind. Schon in der Entwicklungsperiode des *zarf* vor dem Amtsantritt Hārūn ar-Rašīds sind viele der *zurafā'*, wie Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (gest.756), Kuttāb, aber in den folgenden zweihundert Jahren beanspruchen die Kuttāb den *zarf* als ihre ureigene Domäne. Ibn Rašīq hebt im 11.Jh. die außerordentliche Eleganz der Kuttāb-Dichtung hervor, und seine Begründung wirft ein Schlaglicht auf das unterschiedliche Ansehen von Dichtern und Sekretären: anders als die Dichter seien die Kuttāb frei und dichteten nur zum Vergnügen.<sup>83</sup>

Unter dem Einfluß der Kuttāb verändert sich der *zarf*, wie im „Kitāb al-muwaššā“ nicht nur an den langen Passagen ablesbar ist, in denen einer kultivierten Korrespondenz das Wort geredet wird, aber er knüpft auch nicht einfach von neuem dort an, wo die sasanidischen Hofbeamten aufgehört haben. Er knüpft zumindest in dem uns vorliegenden Buch nicht dort an, denn der *zarf*, den Ibn al-Waššā', ein umfassender Gelehrter sowie ein Mann rein arabischer Herkunft und streng orthodoxer Ausrichtung, vertritt, ist kein exklusives Konzept, auch kein unislamisches oder antiarabisches. Ibn al-Waššā' bezieht die Städter ein, denn er erklärt den *zarf* für jedermann zugänglich, er schreckt die Frommen nicht ab, sondern entnimmt einen großen Teil seines Materials der religiösen Überlieferung, und er integriert rein arabische Elemente von *futūwa* und *ḥubb ʿudrī*, wobei er sie allerdings um ihre heldische Seite bringt. Der *zarīf* soll sich, wie ich im folgenden vorführen will, distinguieren, ohne zugleich im finanziellen oder leib-

<sup>80</sup> Vgl. Arazi, Thèmes, 288.

<sup>81</sup> Ġāhiz, Buḥalā', 26f.

<sup>82</sup> Ebd., 174f.

<sup>83</sup> Vgl. Bencheikh, Secrétaires, 267f.

seelischen Ruin zu enden. Dies ist es, die Kalkulation von Kosten und Nutzen, der Pragmatismus in der Selbstkultivierung und der wohlverstandene Eigennutz in der Beziehung zum anderen Menschen, was den *zarf* allen Ähnlichkeiten zum Trotz wesensmäßig von der *futūwa* unterscheidet.

### 3. Zarf gegen Futūwa

Der *zarf* faßt die Person weit weniger restriktiv als die *futūwa*. Erstens sind die *zurafā* keine „peer-group“ wie die frühen *fityān*, die sich im abgeschotteten Innern ihrer Gemeinschaft bewegen, und der *zarf* ist kein Modell des Dienens wie die *futūwa*, die sich im unkonturierten Außen der Mitmenschen verströmt. Der *zarf* kann sich überall verwirklichen, am besten jedoch in der guten Gesellschaft, in den Versammlungen der Mächtigen, Einflußreichen und Reichen, die die Gelehrten, Gebildeten und Künstler um sich versammeln. Zweitens ist der *zarīf* nicht auf ein bestimmtes Alter festgelegt wie der *fatā* und ermangelt auch jedes kämpferisch-sportiven Charakters. Es fällt auf, daß Ibn al-Waššā', der häufig sei's auf die Interdependenz, sei's auf die Gleichzeitigkeit von Eleganz (*zarf*), Bildung (*adab*) und Anstand (*murūwa*) hinweist,<sup>84</sup> nur ein einziges Mal die *futūwa* als verwandte Disposition hinzunimmt. Und auch das geschieht einzig, um sie sogleich durch die *murūwa* zu disziplinieren: „Der *fatā* stellt die schönen Gaben der *futūwa* nur unter Beweis, wenn er dabei die hohen Ziele der *murūwa* befolgt.“<sup>85</sup> Drittens und vor allem ist der *zarīf* im Unterschied zum *fatā* nicht notwendig ein Mann. Auch die Frauen haben ein unbestrittenes Recht auf den *zarf*, und dort, wo der weibliche *zarf* vom männlichen abweicht, nicht im Benehmen, sondern im Fall der Kleidung, der Accessoires und der Kosmetika, wird ihm ein eigenes Kapitel gewidmet.<sup>86</sup>

Die Beziehung zum anderen hebt sich im *zarf* entweder ganz klar oder gar nicht ab. Während die *futūwa*, wie weiter oben beschrieben, die Freundespflicht in die Pflicht gegenüber den Mitmenschen ummünzt, nähert sich im *zarf* genau umgekehrt die Freundschaft in ihrer Ausschließlichkeit schon fast der Liebe an. Das Kapitel über die „Einstimmigkeit der Herzen“ (*ittifāq al-qulūb*)<sup>87</sup> beginnt mit dem Prophetenhadī: „Die Seelen sind versammelte Heerscharen. Die sich kennen, sind einträchtig. Die sich aber nicht kennen, streiten sich“, und fügt ihm Zitate hinzu, die von einem Herz, einem Geist und einer Seele in zwei Körpern sprechen (s.u. 186). Die

<sup>84</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 9, 11, 21, 50, 64.

<sup>85</sup> Ebd., 224.

<sup>86</sup> Ebd., 184-90.

<sup>87</sup> Ebd., 41-43.

vollkommen unkörperliche und gerade deshalb vollkommene Verschmelzung zweier Menschen ist aber zuallererst ein Thema des Ġazal, der Dichtung eines Ġamīl, Maġnūn oder al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, und Ibn al-Waššā's Belege für die Freundschaft entstammen denn auch dem Ġazal, z.B.: „Ihre Seele ist meine Seele, meine Seele ist ihre Seele. Sie hat ein Herz, und mein Herz ist das ihre. So haben wir ein Herz und eine Seele. Mir genügt, was ihr genügt, und ihr genügt, was mir genügt.“<sup>88</sup>

Die Nähe der Freundschaft zur Liebe bedeutet indessen nicht, daß Ibn al-Waššā' das eine vom anderen nicht zu scheiden vermöchte. Während die *futūwa* die Geschlechterliebe außer acht läßt, weil sie eine auswählende Liebe ist, gehört die Geschlechterliebe mehr als alles andere zum *zarf*. Es gebe, teilt Ibn al-Waššā' mit, keinen Gebildeten, der nicht liebte, denn die Liebe lasse auf die Güte von Natur und Anlagen schließen, gehöre zu den schönsten Eigenschaften überhaupt und mache die Qualität der Bildung offenbar. Deshalb sei sie zugleich eine individuelle Verpflichtung (*fard*) für jedweden Verständigen, und sie forme den Charakter: Sie löse dem Stammler die Zunge und gebe dem Schwachen Kraft, sie mache den Widerspenstigen weich und den Geizigen großzügig, und sie unterwerfe den Mächtigen und beuge den Stolzen.<sup>89</sup>

Adelt im ersten Teil des „Kitāb al-muwaššā“, der die beduinischen Liebenden als Vorbild präsentiert, die Liebe jeden *zarif*, indem sie ihn zur Verausgabung seiner Person treibt, so wird im zweiten Teil, der von der städtischen Liebe zu den Sängersklavinnen spricht, das Ausgeben im Dienst der Liebe auf einmal wortwörtlich genommen. Dort erscheint plötzlich die Liebe als ein seinem Wesen nach kostspieliges Unternehmen, das sich tunlichst nur Reiche leisten sollten: „Wisse, daß die Liebe (*hawā*)... für wohlhabende Leute (*ahl an-niʿma wa-l-yaṣār*) angemessen ist, für unvermögende (*ahl al-implāq wa-l-iqtār*) aber unziemlich... Denn der mittellose Arme besitzt zu all diesen Dingen keine Möglichkeit. Welcher Bedürftige hingeben und großzügig sein will, der ist, weiß Gott, in einer mißlichen Lage: Er besitzt kein Geld, seine Hand reicht nicht weit, und er vermag nichts auszurichten.“<sup>90</sup> Umgekehrt ist die Liebe freilich auch nicht bloß ein Privileg, sondern eine Verpflichtung für den Reichen: „Der Reiche wiederum darf sich der Liebe nicht verschließen, wenn er sich nicht dem Verdacht der Schäbigkeit... aussetzen will.“<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Ebd., 42.

<sup>89</sup> Ebd., 74.

<sup>90</sup> Ebd., 158.

<sup>91</sup> Ebd., 168.

Mit diesem Widerspruch in Sachen Liebe stößt man auf den Kern des *zarf*, der ihn vom Kern der *fatūwa*, und zwar nicht nur in bezug auf die Liebe, unterscheidet. Für die *fatūwa* ist die Frage nach dem Verhältnis des *fatā* zu sich selbst von der Frage nach seinem Verhältnis zu den Mitmenschen nicht zu trennen, d.h. er kann ein Verhältnis zu sich nur gewinnen, wenn er sich dem Dienst verschreibt, seinen Besitz hingibt und sein Leben opfert. Der *fatā* handelt womöglich gar im Sinne des Feindes, während der *zarīf* noch in der Liebe das Eigeninteresse immer im Auge behält. Für den *zarf* ist die Frage nach dem Verhältnis des *zarīf* zur Geliebten von der Frage nach seinem Verhältnis zu sich selbst nicht zu trennen, d.h. er kann ein Verhältnis zu ihr nur gewinnen, wenn sie seiner Selbstkultivierung dient, seine Großzügigkeit offenbar macht oder ihm Vergnügen bereitet.

Der Mann von Erfahrung und Welt muß die Frau wie eine kostbare, duftende Blume behandeln, an deren frischer Schönheit er sich erfreuen kann. Wenn sie dann verwelkt ist und, nachdem sie gepflückt worden ist, ihre Schönheit verloren hat, dann kann er sie weit von sich werfen und aus seiner Umgebung entfernen. Dann kann er sie verachten, weil nichts mehr geblieben ist, woran er sich erfreuen kann, und weil sie kein Vergnügen mehr bereitet, wenn er Genuß zu finden sucht.<sup>92</sup>

Unmäßigkeit, ein Hauptmerkmal der *fatūwa*, ist dem *zarf* daher auch fremd. Die Selbstbeherrschung betrifft in erster Linie die Liebe, und Ibn al-Waššā' warnt eindringlich vor der Gefahr, sich im Verhältnis zu einer Frau etwa zu verlieren. Es sei unter der Würde eines verständigen, einsichtigen und gebildeten Mannes, sich bedingungslos der Liebe zu unterwerfen, einer anderen Person sein Herz zu überantworten und zum Diener und Sklaven

<sup>92</sup> Ebd., 175. Bei Ibn Ḥazm, *Tauq*, 69, ist die Liebe vollends in ein Spiel mit einer untergeordneten Sklavin umgewandelt: „Man soll nicht sagen, daß die Geduld, die der Verliebte schmachvollen Handlungen seines Herzliebs gegenüber übt, Ausdruck einer inneren Minderwertigkeit ist. Das wäre ein Irrtum. Wir wissen ja, daß die geliebte Person ihm nicht gewachsen und ebenbürtig ist, so daß man ihr ihr Unrecht mit gleicher Münze heimzahlen müßte. Ihre Schmähungen und Grobheiten sind nicht derart, daß sie einen Menschen entehren; auch währt die Erinnerung daran nicht viele Jahrzehnte, und sie fallen schließlich nicht im Kronrat der Kalifen, noch in Führersitzungen, so daß geduldiges Ertragen für den Liebenden Schande nach sich ziehen und demütige Ergebung ihm Verachtung eintragen müßte. Manchmal erlebt man ja auch, daß sich ein Mann in seine Sklavin, die ihm leibeigen ist und an deren Vergewaltigung ihn niemand hindern kann, vernarrt. Wie armselig ist aber der Triumph über sie! Die Beweggründe, aus denen man über Schmähungen wirklich aufgebracht ist, sind anderer Art. Sie ergeben sich nur im Kreise vornehmer Männer.“ (Zit. nach Übers., 74.)



seiner Passion zu werden.<sup>93</sup> Vernunft zu bewahren sei umso wichtiger, als sie den Mann befähige, bei den ersten Anzeichen von Überdruß der Geliebten stolz, energisch und entschieden Schluß mit der Liebe zu machen, anstatt Demütigung, Unterwerfung und Erniedrigung zu ertragen.<sup>94</sup>

Aber die Distanz von Person zu Person wird beileibe nicht nur in der Liebe gewahrt. Statt materielle Güter von oben nach unten umzuverteilen, wie die *fatūwa* kategorisch fordert, gibt der *zarīf* nurmehr Winke und Zeichen. Bei den *zurafā'*, so Ibn al-Waššā', würden bestimmte Geschenke, Liebesgaben und Grüße für gut befunden, die sonst, jenseits des Symbolischen, ihres geringen Wertes wegen verachtet würden. Sie machten einander einen einzigen Apfel, einen Strauß Narzissen, eine kleine Parfümbüchse oder sonstwelche unbedeutenden Winzigkeiten zum Geschenk. Das Verlangen nach pompösen Gaben und Gegengaben lehnten die *zurafā'* ab, und sie begnügten sich mit einem zierlichen Präsent oder einer einfachen Aufmerksamkeit.<sup>95</sup> Und statt einer überbordenden Anteilnahme, wie sie sich für den echten *fatā* gehört, übt sich der *zarīf* in vornehmer Zurückhaltung. Gute Freunde, rät das „Kitāb al-muwaššā“ seinen Lesern mit Nachdruck, sollten einander nicht ständig sehen. Zu häufige Besuche nämlich zerrütteten die gegenseitige Zuneigung, verärgerten den besuchten Freund und ließen auf die Dauer nur Überdruß und Langeweile aufkommen.<sup>96</sup>

Die Kultivierung der Sitten, die der *zarīf* von einer sozialen Verpflichtung loslöst, d.h. die ausgeprägte Sorge des *zarīf* um sich und seine Erscheinung sowie um die Wahrung des Abstands zum anderen, birgt die Gefahr, daß er ständische Züge annimmt, daß die Selbstkultivierung zum Herrschaftsgebaren wird und die Kultivierung der Beziehung zum anderen in Zeremonialismus umschlägt. Das ist durchaus nicht im Sinn der arabisch-muslimischen Schriftsteller, die diese Gefahr frühzeitig erkannt haben. Bereits al-Ġāhiz hat in einer seiner Sendschriften ein spöttisches Porträt des Sekretärs gezeichnet, der, so subaltern auch immer er sein möge, durch Stolz, Prahlerei und Hochmut auffalle: Er kleide sich protzerhaft und gebe mit seinen gedrehten Schläfenlocken an, er sitze vor seinem Tintenfaß und geriere sich als fachmännischer Gelehrter, er wisse nichts von der Religion und spiele sich als Korankritiker auf.<sup>97</sup> Aber auch Ibn al-Waššā' spricht von Leuten, die ihr affektiertes Gehabe (*takalluf*) als *zarīf* ausgaben und viel

<sup>93</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 169.

<sup>94</sup> Ebd., 160.

<sup>95</sup> Ebd., 225.

<sup>96</sup> Ebd., 45.

<sup>97</sup> Ġāhiz, *Damm*, 42f.

Mühe auf ihren Auftritt verwendeten, die dennoch den von Natur aus Eleganten niemals gleichkommen könnten und sich durch ihr Verhalten, ihre Bewegungen und ihre Blicke verrieten.<sup>98</sup>

Ibn al-Waššā' macht unzweifelhaft deutlich, daß für ihn Distinktion ohne Moral nicht zu haben ist, daß der hohe Rang des Kultivierten Verantwortung nach sich zieht und daß der äußeren Eleganz eine innere Haltung zu entsprechen hat. *Zarf* erfordert, daß man „bei allem von edlen Eigenschaften (*makārim*) Bewirkten“ Geduld übt, daß man „glänzende Eigenschaften (*šiyam sanīya*) annimmt“ und „wohlgefällige Sitten (*aḥlāq raḍīya*) befolgt.“<sup>99</sup> *Zarf* besteht in „Schamhaftigkeit“ (*ḥayā'*), „Freigebigkeit“ (*karam*), „Sittenreinheit“ (*‘iffa*) und „Frömmigkeit“ (*wara<sup>c</sup>*).<sup>100</sup> Und *zarf* bedeutet Verzicht auf alle von Gott verbotenen Dinge.<sup>101</sup>

Trotz der moralisierenden Passagen, die teils die Form von Definitionen des *zarf* annehmen, teils Zitate aus der religiösen Überlieferung sind, wirkt das Modell im „Kitāb al-muwaššā“ veräußerlicht, wenn man es mit dem Werk Ibn al-Aḥnafis vergleicht. Es wirkt nicht etwa veräußerlicht, weil Ibn al-Waššā' sein Hauptaugenmerk auf die sichtbaren Zeichen der Eleganz, auf das Essen, die Kleidung und das Benehmen richtet, denn auch al-<sup>c</sup>Abbās läßt in seiner Biographie wie in seiner Dichtung erkennen, daß er alle diesbezüglichen Bedingungen erfüllt. Veräußerlicht wirkt es vielmehr wegen des so unterschiedlichen Verhältnisses beider Männer zur Liebe, auf das ich im folgenden kurz eingehen will.

### III. ZARF BEI AL-<sup>c</sup>ABBĀS

Ungeachtet der Überschneidungen beider Konzepte bezieht sich die von al-Bīrūnī auf den Vorislam zurückgeführte *futūwa* auf das soziale Handeln eines Menschen im Umfeld seiner Mitmenschen, während der von Ibn al-Waššā' mit dem Islam vereinte *zarf* sein soziales Sein in der Oberschicht akzentuiert. Ein *zarif* muß eine gepflegte Erscheinung sein, Zurückhaltung üben, gute Manieren haben, Liebenswürdigkeit zeigen und sich einer gewählten Ausdruckweise bedienen. Das letzte ist, wenn man von den Definitionen im „Kitāb al-muwaššā“ ausgeht, am wichtigsten, und zwar mit oder ohne Moral.

<sup>98</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 73.

<sup>99</sup> Ebd., 219.

<sup>100</sup> Ebd., 67.

<sup>101</sup> Ebd.

*Zarf* kann nur in der Sprache liegen! Wenn man von jemandem sagt, daß er *zarf* besitze, dann meint man, daß er beredt ist und sich sinnvoll und treffend auszudrücken vermag.

Ein *zarīf* kann erst dann als ein solcher bezeichnet werden, wenn er in sich vier Merkmale vereinigt: die Sprachreinheit (*faṣāḥa*), die Beredsamkeit (*balāḡa*), die Sittenreinheit (*ʿiffa*) und die Rechtschaffenheit (*nazāha*).

Wenn der Dieb listig ist und über *zarf* verfügt, wird ihm die Hand nicht abgehauen... Denn er besitzt eine so wendige Zunge, daß er mit Erfolg gegen das Urteil Einspruch erheben und sich verteidigen kann.<sup>102</sup>

Immer, wenn al-<sup>c</sup>Abbās als *zarīf* geschildert wird, ist daher nicht nur von seinem guten Aussehen, seiner eleganten Kleidung und seinem exzellenten Benehmen, sondern auch und vor allem von seiner Sprache die Rede.

Er konnte, wenn er sprach, wunderbar erzählen, wenn zu ihm gesprochen wurde, wunderbar zuhören und sich, wenn man zu ihm sprach, bestens zurückhalten. Er hatte ein königliches Benehmen, trug Wohlhabenheit zur Schau, war eine schöne Erscheinung und verfügte über die Elemente des *zarf*. Er besaß ein hübsches Gesicht, saß hoch zu Roß (?), war sauber gekleidet, verwendete klangschöne Ausdrücke und kannte sich in ausgefallenen Dingen aus. Er hatte Frische beim Erzählen, hielt sich an den Wein, zeigte Hilfsbereitschaft und konnte Belastungen ertragen. Er verfaßte weder Schmäh- noch Lobdichtung, sondern stand davon ab. Von den Vorgängern ähnelte er <sup>c</sup>Umar b. abī Rabi<sup>c</sup>a.<sup>103</sup>

Als Person ist al-<sup>c</sup>Abbās *zarīf*, weil er seine Zuhörer in Bann schlägt, weil er über eine perfekte Rhetorik verfügt und weil all seine Äußerungen wie Poesie klingen.<sup>104</sup> Als Dichter ist er *zarīf*, weil er sich auf das *Ġazal* beschränkt und Satire und Panegyrik vermeidet.<sup>105</sup> Doch das eine ist vom anderen kaum zu trennen, weil uns die Dichtung Ibn al-Aḥnafs zugleich mit

<sup>102</sup> Ebd., 66, zit. nach Übers., Bd. I, 71 (ich habe die Übersetzung „feine Lebensart“ durch den arabischen Terminus ersetzt). Es handelt sich nicht um eine absolute Trennung, da *zarf*, wie aus den letzten Abschnitt deutlich wurde, selten in reiner Form auftritt. Umgekehrt gilt dasselbe für die *futūwa*; auch sie hat in ihrer höchsten Form die schöne Sprache zum Ziel: „Der Basrer Aiyūb as-Saḥṭiyānī (68-131 h) soll sich bei jedem Sprachfehler, der ihm unterlief, mit einem *astaḡfiru llāh* entschuldigt haben, als ob er eine Sünde begangen habe (Suli und Yaqut). Auch soll er die Grammatik mit der Begründung empfohlen haben, daß ihr Studium den einfachen Mann ziere und daß ihre Außerachtlassung den Adligen entstelle (Ġāhiz). Solche Ansichten passen trefflich zu dem Bilde des *saiyid al-fityān* (Ibn Sa<sup>c</sup>d), dessen vornehme Haltung sich auch in einer gepflegten Sprache kundtat“. („Arabiyya“.)

<sup>103</sup> Ḥuṣrī, Zahr, Bd. II, 944.

<sup>104</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15).

<sup>105</sup> Ibn Rašīq, <sup>c</sup>Umda, Bd. I, 84.

seiner Person bekanntmacht. Dabei handelt es sich weniger um den Liebenden, der der Welt seine Gefühle mitteilt, als um den Eleganten, der eine bestimmte Haltung zum Leben verkörpert, indem er eine verfeinerte Liebe als Teil des guten Benehmens im Rahmen eines luxurierenden Lebens kultiviert. Von der Nachwelt ist er jedenfalls so und nicht als verzweifelter Liebender verstanden worden:

Al-<sup>c</sup>Abbās gehörte zu den *zurafā'*, nicht zu denen, die auf die Konvention pfeifen (*ḥula<sup>c</sup>ā'*). Er hatte etwas für Erotik übrig (*kāna ġazil*), aber nicht für Lasterhaftigkeit (*wa-lam yakun fāsiq*). Er trug Wohlhabenheit zur Schau, hatte ein königliches Benehmen und führte ein luxuriöses Leben. *Dies wird in seiner Dichtung offenbar (wa-dālika baiyin fī šī<sup>c</sup>rihi).*<sup>106</sup>

Das luxuriöse Leben am abbasidischen Hof wird in der Tat in al-<sup>c</sup>Abbās' Dichtung offenbar, ebenso wie der raffinierte Umgang mit anderen Personen und das zeitgenössische Interesse an den reichen Gefühlen. Erstens: Seine Dichtung ist Zeugnis einer gelebten Opulenz, und die materielle Ausstattung in ihr verweist ins Milieu der Oberschicht. Das Ambiente sind Schlösser, Terrassen und Gärten. Bei Abendgesellschaften wird getrunken, musiziert und gesungen. Sklavinnen versorgen die Gäste mit Weihrauchharz, Basilikum und Äpfeln. Und andere Accessoires einer gehobenen Lebensführung finden sich zuhauf: Perlen, Siegelringe, Ohranhänger und Fußreifen, Gürtel, Schärpen, Bänder und Quasten, Rosen, Narzissen, Myrten und Jasmin, Moschus, Parfüms und Zahnhölzchen. Zweitens: Das Inventar kleiner und feiner Dinge lenkt das Augenmerk nicht nur auf eine reiche Umgebung, sondern zugleich auf eine besondere Form der Kultiviertheit. Die Dinge werden, wie Ibn al-Waššā' es später beschreibt, mit einer Bedeutung aufgeladen, die sie von ihrem ursprünglichen Zweck weit wegführt. Äpfel, Narzissen und Zahnhölzchen z.B. dienen nun nicht mehr dazu, gegessen zu werden, Duft zu verbreiten und die Zähne zu reinigen, sondern stellen die Beziehung zur Geliebten her. Sie sind Zeichen, die als Liebespfand, Symbol oder Fetisch dienen.

Einen Siegelring habe ich mit einer Spur darauf, / einer Spur vom Biß der Geliebten.

Der dich, mein Begehren, treulose Narzisse / nannte, wurde (dir) nicht gerecht. // Hätte er dich Myrte genannt, / wärest du getroffen, denn die Myrte gehört zu den Treuen.

Als von dir, mein Ruheplatz, ein Brief zu mir kam, / heftete ich ihn wie ein Amulett an meinen Oberarm.

<sup>106</sup> Iṣfahānī, Agānī, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15).

Ḥātimun lī mā lahu aṭarun / fihi min ʿaḍḍi l-ḥabībi aṭar.<sup>107</sup>

Inna llaḍī sammāki yā munyati / bi-n-narḡisi l-ḡaddāri mā anṣafā // lau  
annahu sammāki bi-l-āsi / wafaiti inna l-āsa ahlu l-wafā.<sup>108</sup>

Lammā atānī kitābun minki yā sakanī / ḡaʿaltuhu šabaha t-taʿwiḍi fi  
ʿaḍuḍī.<sup>109</sup>

Und drittens: Nicht nur das Milieu und die Verkehrsformen kennzeichnen al-ʿAbbās als *zarīf*, auch sein Verständnis der Liebe ist auf der Höhe des *zarf*. Es gibt den Bericht von einer Zusammenkunft bei dem Barmakidenwesir Yaḥyā b. Ḥālīd (abgesetzt i.J. 803), die sich dem Thema Liebe widmet und in der die Ansichten führender religiöser Gelehrter der Zeit (Muʿtaziliten und Šīʿiten, aber auch ein Ḥārīḡit, ein „Unabhängiger“ und ein *mōbad*) zur Sprache kommen. Bei einem Vergleich ihrer Definitionsversuche mit der Dichtung al-ʿAbbās b. al-Aḥnafs hat G.E. von Grunebaum herausgefunden, daß in nicht weniger als zwölf Punkten Gemeinsamkeiten bestehen. Vor allem betreffen sie die Allmacht der Liebe, die Liebe als Krankheit, die Versklavung durch die Liebe, die Demütigung durch die Geliebte und die Verwandtschaft von Liebe und Tod.<sup>110</sup>

Aber al-ʿAbbās zeigt sich in seiner Liebesdichtung nicht nur als führender Vertreter des *zarf*, sondern er steht als Liebesdichter auch in der Tradition des Ḡazal. Zwischen dem tatsächlichen Verständnis des *zarf* als Modell des Benehmens, in dem die Liebe zur Pose wird, und dem literarischen Interesse der *zurafā* an der Liebe als Macht, die Gewalt über die ganze Person gewinnt, entfaltet er eine Liebe, in deren Zentrum die *futūwa*-Tugenden des Dienstes, der Treue und der Demut stehen (s.u. 156ff.). Darin ist er nicht der erste, sondern folgt den ʿUḍriten, die, wie auch die spätere *futūwa*, weiter im Bann des vorislamischen Heldentums stehen. Der Dienst als Pflicht des Edlen - noch nicht in der Geschlechterliebe - ist bereits ein Motiv bei dem vorislamischen Prinzen Ḥātīm aṭ-Ṭāʿī, der wegen seiner Großzügigkeit zum Vorbild der profanen *futūwa* wird: „Des Gastes Knecht bin ich, solange er verweilt, doch sonst ist nichts von Knechtes Art an mir.“<sup>111</sup> Und die Treue in Form der Treue zu sich - schon in der Gottesliebe - ist später ein Motiv bei dem Mystiker al-Ḥallāḡ, der i.J. 922 wegen Häresie zum Tod verurteilt wird: „Wenn ich meinen Anspruch und meine Rede

<sup>107</sup> ʿAbbās, *Diwān*, 250/1; siehe auch 141/1, 350/1-2, 404/1.

<sup>108</sup> Ebd., 371/1-2; siehe auch 480/12-13 und 235/1. Zu den Äpfeln, deren Duft Erinnerungen weckt, 75/1 und 141/2.

<sup>109</sup> Ebd., 183/3; siehe auch 96/1, 22/4 und 96/6.

<sup>110</sup> Vgl. Grunebaum, *Risāla*, 74f.

<sup>111</sup> Ḥātīm, zit. nach Grunebaum, *Wirklichkeitsweite*, 124.

verleugnet hätte, so wäre ich vom Teppich der *futūwa* herabgeglitten.“<sup>112</sup> Hinzu kommt bei al-<sup>o</sup>Abbās noch ein drittes Motiv, das in der vorislamischen Dichtung und auch bei den <sup>o</sup>Uđriten fehlt, aber in der *futūwa* eine Rolle spielt: die Erhöhung durch die Erniedrigung (s.u. 194). Nach al-Birūnī zeichnet sich ein *fatā* nicht nur durch „Vergebung“ (<sup>o</sup>*afw*), „Einsicht“ (*ħilm*), „Gefaßtheit“ (*razāna*) und „Belastbarkeit“ (*iħtimāl*), sondern zugleich durch „den Anspruch auf Größe durch Demut“ (*ta<sup>o</sup>azzum bi-t-tawādu<sup>o</sup>*) aus.<sup>113</sup>

Die Überschneidungen des *zarf* Ibn al-Aħnafis mit der *futūwa* markieren seinen Unterschied zum *zarf* Ibn al-Waššā's. Ibn al-Waššā' verkürzt, wo er nicht die Dichter sprechen läßt, sondern seine eigene Meinung kundtut, die Liebe um die Tugend der *futūwa*. Er reklamiert für den *zarf*, daß der Dienst die Grenzen nicht überschreiten dürfe, jenseits derer die Vernunft aussetzt, daß Treue keinen Sinn mache, wenn die Geliebte überdrüssig wird, und daß es für niemanden Veranlassung gebe, sich zum Sklaven seiner Liebe zu machen (s.o. 59f.). Bei ihm ist die Liebe gewissermaßen nur Liebe zum Schein, abhängig davon, angenehm oder nützlich zu sein, überflüssig, wenn sie nicht mehr erwidert wird, schädlich sogar, sofern sie dennoch weiterbesteht. Doch ist die Liebe bei al-<sup>o</sup>Abbās nicht ebenfalls Schein, Dichtung zwar, aber nicht Leben? Diese Frage wird die folgenden beiden Teile, die sich mit seiner Biographie und seiner Dichtung befassen, wie ein roter Faden durchziehen. Die Antwort vorweg: Al-<sup>o</sup>Abbās' Liebe ist Schein, wenn wir sie an den <sup>o</sup>Uđriten messen und als Geschichte in der Biographie wiederzufinden hoffen, denn Dichtung und Biographie decken sich nicht. Al-<sup>o</sup>Abbās' Liebe ist hingegen kein Schein, wenn wir sie an der Definition des *zarf* messen und die Person der *persona* unterordnen; in diesem Fall ist er die Liebe in eigener Person.

<sup>112</sup> Ḥallāğ, *Tawāsīn*, 50/21. Al-Ḥallāğ hat sich dem Problem der Treue, der Treue zu sich, zum anderen, zur Wahrheit, auf einzigartige Weise gewidmet. In seinem „Kitāb at-tawāsīn“ rehabilitiert er Iblis, den Teufel, der sich trotz Gottes Befehl vor dem neugeschaffenen Adam nicht niederwarf, indem er ihn zum einzigen wahren Monotheisten neben Mohammed erklärt: „Der religiöse Anspruch ist nicht in Ordnung bei irgendeinem außer bei Iblis und Ahmad.“ Iblis konnte - wie er selbst - auch um den Preis des Untergangs der inneren Stimme nicht ausweichen, und dasselbe gilt für den Pharao: „Iblis sagte: ‚Wenn ich mich niederwerfe, verliere ich den Namen der *futūwa*‘, und Pharao sagte: ‚Wenn ich seinem Gesandten glaube, verliere ich den Rang der *futūwa*.““ (Schimmel, *Al-Halladsch*, 81-85; Taeschner, *Futuwwa-bünde*, 24f.)

<sup>113</sup> Taeschner, *Anteil*, 70.



1



## B: LEBEN UND WERK

„Rien n'est plus discret que l'apparition d'al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf dans l'histoire“,<sup>1</sup> schreibt J.C. Vadet über den „Dichter der Diskretion“. Der Grund dafür ist vielleicht weniger mysteriös, als Vadet insinuiert. Immerhin sind in Ibn an-Nadīms Bücherverzeichnis fünf verlorengegangene Werke genannt, die sich mit dem Dichter befassen, drei davon echte Monographien: ein „Kitāb al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf wa-muḥtār šī<sup>c</sup>rihi“ (Al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf mit einer Gedichtauswahl) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī, ein „Kitāb al-<sup>c</sup>Abbās wa-Fauz“ (Al-<sup>c</sup>Abbās und Fauz) und ein „Kitāb al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf al-Ḥanafī wa-llatī ramāhā“ (Al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf al-Ḥanafī und die, auf die er abzielte).<sup>2</sup>

Nichtsdestoweniger ist auffallend, wie dürr sich das vorhandene biographische Material präsentiert, wenn man es etwa mit der Überlieferung zur Person Baššār b. Burds<sup>3</sup> vergleicht, und wie flach der romaneske Stoff bleibt, wenn man an die <sup>c</sup>Uḍriten denkt. Es gibt keine Fülle von Anekdoten, die ein lebendiges und wenigstens im Kern wahres Bild von ihm zeichnen, keine ausgiebige Beschreibung seines angeblich einzigen Liebesverhältnisses, obwohl die Biographen die Dame seiner Dichtung durchaus für real halten, auch keine Fiktion einer großen Liebes- als Lebensgeschichte, wie sie um eine Reihe anderer Dichter herum entstanden ist.

Wo liegt der Grund für die Spärlichkeit authentischer Daten und das Fehlen einer wenn auch bloß erfundenen Liebesgeschichte? Vadet erwägt eine Reihe von Möglichkeiten, die persönliche Zurückhaltung al-<sup>c</sup>Abbās', einen literarischen Modewandel und historischen Zufall. Wie steht es mit der Person? „D'al-<sup>c</sup>Abbās on nous dit... qu'il faisait partie des ‚hommes de la dynastie‘ (*riḡāl al-dawla*), issu probablement d'un ancêtre qui avait

---

<sup>1</sup> Vadet, *Esprit*, 195.

<sup>2</sup> Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, 151 und 307. *Fihrist*, 151, führt noch eine alphabetisch angeordnete Kompilation Abū Bakr aṣ-Ṣūlīs mit Muḥdātūn-Dichtern auf, in der auch al-<sup>c</sup>Abbās vorkommt, und *Fihrist*, 132, verweist auf ein Buch al-Marzubānīs über Dichter, die sich wie al-<sup>c</sup>Abbās auf ein einziges Genre spezialisierten.

<sup>3</sup> Zur Überlieferung Baššār b. Burds siehe Rizq, Baššār b. Burd.



contribué à l'établissement du régime abbasside. Il est donc possible que la vie d'al-°Abbās ait été empreinte d'une réserve aristocratique et même de cette décence (*°iffa*), dont on ne voit pas toujours l'exemple dans les biographies des poètes et même des scribes (*kuttāb*). La réserve du poète, serait due en ce cas au fait qu'il avait à préserver la distinction de sa naissance, que sa fortune était déjà faite, et que qu'en conséquence, sa muse se refusa toujours dignement à dépendre des fluctuations du prince et des caprices du harem.<sup>4</sup> War al-°Abbās also vielleicht aufgrund von Herkunft und Charakter zu zurückhaltend, um sich dem intriganten Hofleben auszusetzen und als öffentliche Person hervorzutreten? Aber selbst wenn al-°Abbās in der Literatur wegen seiner vornehmen Art durchweg gefeiert wird, zeigen ihn die Nachrichten über seinen Auftritt am Hof durchaus nicht immer dezent.

Oder liegt der Grund in der literarischen Mode seiner Zeit? „Le jugement plutôt réservé d'al-Aṣma'ī sur al-°Abbās pourrait correspondre à l'époque où tous deux n'avaient les mêmes idées sur l'art de chanter le *°išq*. On ne sait pas, en tous cas, si, dans les récits biographiques qui ont disparu probablement dans cette période intermédiaire, la figure d'al-°Abbās était associée à celle d'al-Aṣma'ī. Selon nous, cette association, au point où en était la légende d'al-°Abbās, ne pouvait que favoriser la disparition de ces anecdotes.<sup>5</sup> Widersprach al-°Abbās vielleicht der Vorstellung, die sich die Grammatiker und Philologen als Übermittler biographischer Daten und Kompilatoren der Liebesromane vom Typ des idealen Liebesdichters machten? Aber selbst wenn al-°Abbās dem mehr auf die Beduinendichtung gerichteten Geschmack einer Reihe von Überlieferern nicht entsprochen haben mag, so äußern sich doch andere, wie Muṣ'ab az-Zubairī, Zubair b. Bakkār und Ibn Ḥaitama,<sup>6</sup> uneingeschränkt positiv über ihn.

Oder liegt der Grund in seiner persönlichen Überlieferungsgeschichte? „A la fin du III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle, il y aura eu, avec Ṣūlī, un regain de faveur pour al-°Abbās... Il n'était plus temps, alors, de prêter à al-°Abbās des aventures romanesques, auxquelles la famille des Ṣūlī ne semble jamais s'être intéressée. C'est entre le règne d'al-Mutawakkil et celui d'al-Muqtadir qu'aura achevé de s'obscurcir la figure historique du poète, sans qu'elle fut remplacée par une figure légendaire.“<sup>7</sup> Wurde al-°Abbās gegen Ende des 9.Jh. für eine Weile vergessen, während derer sich mit seiner Poesie auch

<sup>4</sup> Vadet, *Esprit*, 454.

<sup>5</sup> Ebd., 456.

<sup>6</sup> Ebd., 457.

<sup>7</sup> Ebd., 456.

seine Lebens- und Liebesgeschichte verlor? Aber selbst wenn die Familie der Şūlis kein Interesse an dem Romanhelden al-°Abbās hatte, so blieb in ihr die Erinnerung an den Dichter doch immer lebendig.

Abū Bakr aṣ-Şūlis verschwundene Biographie, die der Verfasser des „Kitāb al-aġānī“ dem Kapitel über al-°Abbās zugrundelegt, geht bis auf Ibrāhīm b. al-°Abbās aṣ-Şūlī zurück, einen Neffen al-°Abbās b. al-Aḥnafs, der ihn persönlich kannte und zutiefst bewunderte. Al-Iṣfahānī und die nachfolgenden Biographen können nicht schlecht informiert gewesen sein, und daher schließt auch noch die jüngste Arbeit über al-°Abbās mit der alten Frage: „Es bleibt mir ein Rätsel, warum sich keiner der Geschichtsschreiber (al-Iṣfahānī, aṣ-Şūlī und al-Ḥaṭīb al-Baġdādī) die Mühe gemacht hat, eine seriöse Biographie von al-°Abbās anzufertigen.“<sup>8</sup> Eine unvollständige Biographie und keine Romantisierung seiner Person: Den Grund für diesen Unterschied zu Zeitgenossen einerseits, Vorgängern andererseits sehe ich, mindestens ebenso sehr wie in der Person des °Abbās, in Umständen der Geschichte und in Problemen der Rezeption seines Werkes in seiner Rolle als Dichter, d.h. in seinem spezifischen Verhältnis zu seinem Werk. Der Diwan al-°Abbās b. al-Aḥnafs schreit geradezu nach der Anerkennung persönlicher Authentizität in der Liebe, und dabei bringt der Dichter seine empirische Existenz auch fortwährend ins Spiel. Wie er dichtet, so will er wahrgenommen werden. Aber während al-°Abbās die Liebe auf vorher nicht gekannte Weise zelebriert, verflüchtigt sich die Geliebte ins unfaßbar Imaginäre. Sie ist so entrückt, weil er sie vollständig entpersonalisiert. Die Biographen und Anthologen haben, wie ich meine, auf beides reagiert. Sie haben den Dichter mit einer Biographie ausgestattet, aber die Biographie liest sich zum Teil wie der Dichtung entnommen. Sie haben ihm im Ansatz sogar eine Liebesgeschichte geschrieben, aber die Liebesgeschichte nimmt keine Rücksicht auf die Dichtung. Kurz gesagt, stellt die mittelalterliche Literatur die Dichtung al-°Abbās' über seine Person und seine Person über seine Geliebte, indem sie ihn als Dichter häufiger denn als Person auftreten läßt und ihm als Person weniger die Züge eines Liebenden denn die eines *fatā* und *zarīf* verleiht, als der er im Unterschied zu den °Udriten dann schließlich Held einer literarischen Erzählung geworden ist (s.o. 37ff.).

Die lange Liste der Biographen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die meisten mit knappen Verweisen begnügen und sich häufig nur wiederholen; daher nur die wichtigsten Werke. Die Liste der Biographen beginnt mit Ibn Qutaiba (gest. 889) und seinem „Kitāb aṣ-ši'r wa-š-šu'arā“; außer einer Anekdote über das Zerwürfnis Hārūns mit seiner Sklavin sind

<sup>8</sup> Latumahina, Al-°Abbās, 52.



jedoch nur die Genealogie, die Kunya und der Ort des Aufwachsens vermerkt. Dasselbe Material, allerdings um präzise Isnade erweitert, präsentiert Ibn al-Muʿtazz (gest. 908) in den „Ṭabaqāt aš-šūʿarā“<sup>9</sup>. Den dürftigen Daten fügt Ibn ʿAbd Rabbih (gest. 940) in seinem „Al-ʿiqd al-farīd“ einen Bericht über den Tod al-ʿAbbās' hinzu, dem die Version al-Masʿūdīs (gest. 956) in seinem „Murūğ ad-ḡahab“ kraß widerspricht; beide Anekdoten werden später häufig reproduziert. Erst al-Iṣfahānī (gest. 967) jedoch bringt im „Kitāb al-aḡānī“ eine leidliche Biographie und ein separates Kapitel über das Verhältnis des Dichters zu seiner Geliebten. Die folgenden Autoren nehmen zumeist nur schon Bekanntes auf, drei weitere aber verdienen eigens Erwähnung. Al-Baḡdādī (gest. 1071) und Ibn Ḥallikān (gest. 1282) geben in „Taʿrīḥ Baḡdād“ und „Wafayāt al-aʿyān“, freilich mit Überschneidungen zu Iṣfahānī, zwei weitere längere Biographien von al-ʿAbbās wieder. Und as-Sarrāḡ (gest. 1106) schließlich präsentiert dreihundert Jahre nach dem Tod des Dichters in seinem „Maṣāriʿ al-ʿuṣṣāq“ eine originelle Version seiner Liebe, indem er sie als Liebe im Rahmen einer endogamen Ehe versteht.

Als Dichter präsentiert sich al-ʿAbbās in der Literatur leibhaftiger denn als Person. In E. Wagners Auszählung der Namen verschiedener zeitgenössischer Dichter in zehn bekannten Werken des Adab, der Anthologie und der Literaturwissenschaft rangiert er hinter Abū Nuwās, Baššār b. Burd, Abu l-ʿAtāhiya und Muslim b. al-Walīd immerhin an fünfter Stelle,<sup>9</sup> kein schlechtes Ergebnis, wenn man bedenkt, daß al-ʿAbbās ein monomaner Liebesdichter war. Wir finden ihn bei den Sprach- und Literaturgelehrten al-Mubarrad (gest. 898), Ibn al-Muʿtazz (und zwar im „Kitāb al-badīʿ“), al-Marzubānī (gest. 993), al-ʿAskarī (gest. 1005), Ibn Rašīq (gest. 1070) und al-Ġurḡānī (gest. 1078) zitiert, aber auch bei den beiden Theoretikern des *zarf*, Ibn Dāʿūd al-Iṣfahānī (gest. 908) und Ibn al-Waššāʾ.

## I. DIE PERSON DES DICHTERS

### 1. Biographische Bruchstücke

Al-ʿAbbās b. al-Aḡnaf muß um das Jahr 133-34/750-51 in Ḥurāsān oder Basra geboren worden sein,<sup>10</sup> ist zwischen 188/803 und 195/810 in Basra

<sup>9</sup> Vgl. Wagner, Abū Nuwās, 448-55.

<sup>10</sup> Baḡdādī, Taʿrīḥ, Bd. XII, 133, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, bringen eine Information von ʿAun b. Muḡammad an Abū Bakr aš-Šūlī, derzufolge ʿAuns Vater, ein Freund von al-ʿAbbās, diesen noch nach dem Tod Hārūn ar-Rašīds (809) in Bagdad gesehen habe. Gleichzeitig teilt der Vater mit, daß al-ʿAbbās vor

oder Bagdad gestorben<sup>11</sup> und wird zu den Ḥurāsān-Arabern<sup>12</sup> gezählt. Das Kitāb al-aġānī“ gibt drei genealogische Versionen. Erstens: Der Historiker, Genealoge und Traditionarier Muḥammad b. Šāliḥ an-Naṭṭāḥ (gest. 866) überliefert: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Talḥa b. Ġaddān b. Kalada gehört zu den Banū °Adi b. Ḥanifa.“<sup>13</sup> Zweitens: Muḥammad b.

Vollendung seines sechzigsten Lebensjahres gestorben sei. Da in den meisten Quellen das Todesdatum al-°Abbās' nicht hinter, sondern vor dem Todesdatum Hārūns liegt, ergibt sich als ungefähres Geburtsdatum das Jahr 750. „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf“ nimmt wie selbstverständlich an, daß er in Basra geboren wurde, weil nach Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 133, Ibn al-Aṭīr, Kāmil, Bd. VI, 190, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, sein Vater i.J. 150/767 dort starb. Zu dieser Zeit war al-°Abbās allerdings schon um die siebzehn Jahre alt.

<sup>11</sup> Nach Iṣfahānī, Aġānī, Bd. V, 1898 (V, 46), Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25 (der den Sterbeort al-Kisā'īs korrigiert), und Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 133 (bei dem der Name al-Ḥammāra fehlt), ist al-°Abbās im Jahr 188/803 gestorben, und zwar am selben Tag wie der Sänger Ibrāhīm al-Mauṣilī, der Grammatiker al-Kisā'ī und Hušaima al-Ḥammāra (Weinhändlerin und Nachbarin Iṣḥāq al-Mauṣilīs, der sie mit einer Elegie bedachte). Nach Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 132, und Sarrāġ, Mašārīc, Bd. I, 231, starben der Dichter Abu l-°Atāhiya, °Abbās b. al-Aḥnaf und Ibrāhīm al-Mauṣilī an ein- und demselben Tag. Nach Ibn °Abd Rabbih, °Iqd, Bd. III, 137, erreichte al-Kisā'ī, Ibrāhīm al-Mauṣilī und al-°Abbās ein gleichzeitiger Tod. Die den drei Männern gewidmeten Artikel in der *ET*<sup>2</sup> geben für Ibrāhīm al-Mauṣilī als Todesdatum 804, für al-Kisā'ī 805 an; ganz aus dem Rahmen fällt nur Abu l-°Atāhiya, der bis 825/6 gelebt haben soll. Aber auch al-°Abbās kann nicht im Jahr 803 gestorben sein, denn nach Ṭabarī, Ta'riḥ, Bd. III/2, 706, und Ibn al-Aṭīr, Kāmil, Bd. VI, 192, hat er noch 189/804 ein Gedicht auf Hārūn verfaßt. Ebd., 190, gibt Ibn al-Aṭīr zwei mögliche Todesdaten, nämlich 188/803 und 193/809. Demnach wäre er im selben Jahr wie Hārūn ar-Rašid gestorben. – Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 133, vermeldet aufgrund der Autorität von Ibrāhīm al-°Abbās, ebenso wie Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, daß al-°Abbās 192/807 gestorben sei, aber auf derselben Seite besagt eine Überlieferung Abū Bakr aš-Šūlīs, daß er beim Tod von Hārūn 193/809 noch gelebt habe. Andererseits hat Hārūn nach Ibn °Abd Rabbih, °Iqd, Bd. III, 137, Iṣfahānī, Aġānī, Bd. V, 1898 (V, 46), Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 132, Sarrāġ, Mašārīc, Bd. I, 231, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, beim Tod von °Abbās noch gelebt. – Yāqūt, Iršād, Bd. IV, 283, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, nennen Bagdad als den Ort, an dem al-°Abbās gestorben sei, Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 132, nennt Basra, und Mas°ūdī, Murūġ, Bd. VII, 247f., einen Ort außerhalb Basras auf der Pilgerstraße nach Mekka.

<sup>12</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15), und Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 128. Die Ḥurāsāner spielten in der abbasidischen Revolution eine wichtige Rolle, wurden von al-Manšūr als „unsere Partei, unsere Unterstützer und unsere Propagandisten“ vereinnahmt und stellten eine große Zahl der abbasidischen Militärs und Beamten. (Siehe „Khurāsān“.)

<sup>13</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3098 (VIII, 15). Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 20: „Abu l-Faḍl al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Talḥa b. Ġaddān b. Kalada b. Ḥuraim b. Šihāb b. Sālim b. Ḥaiya b. Kulāib b. °Abdallāh b. °Adi b. Ḥanifa b. Luġaim al-Ḥanafī al-Yamāmi.“ – Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 127, geht zurück bis zu den mythischen Gründervätern: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Talḥa b. Ġuddān b. Kalada b. Ġudaim b. Šihāb b. Sālim b. Daḥya b. Kulāib b. °Abdallāh b. °Adi b.

Yaḥyā aṣ-Šūlī überliefert von Ibrāhīm b. al-°Abbās: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Qudāma b. Himyān gehört zu den Banū Haffān b. al-Ḥariṭ b. ad-Duhl b. ad-Dūl b. Ḥanifa.“<sup>14</sup> Und drittens: Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Šūlī überliefert vom Dichter Muḥammad b. Bakr al-Ḥanafī (gest. 837): „Mein Vater erzählte, er habe al-°Abbās sagen hören, Hauḍa b. °Alī al-Ḥanafī habe ihn in der mütterlichen Linie gezeugt (*qad waladahu min qibali ba°di ummahātihi*).“<sup>15</sup> Allen drei Versionen zufolge war er Mitglied der Banū Ḥanifa, eine Angabe, die auch der Diwan macht.

Und wärest du jemand, an dem man Rache nimmt, so wären / meine tapferen Verwandten von Ḥanifa oder °Iḡl nicht schwach.

Wa-lau kuntum mimman yuqādu la-mā wanat / maṣālitu qaumī min Ḥanifata au °Iḡli.<sup>16</sup>

Die Ḥanifa b. Luḡaim, Bakr b. Wā'il untergeordnet, mit Ta°laba und °Iḡl auf einer Stufe, u.a. ad-Dūl, °Adī und °Āmir übergeordnet, scheinen schon im Vorislam ihr Einflußgebiet von der Yamāma aus in Richtung Irak erweitert zu haben. Nach dem Jahr 600 trat als ihr Führer Hauḍa b. °Alī in Erscheinung, ein Christ, der erst unmittelbar vor seinem Tod den Islam annahm, zugleich angesehener Vasall der Perser, die ihn für seine Dienste beim Karawanenschutz belohnten, und Prinz von al-Ğauw, der zweitgrößten Siedlung Zentralarabiens.<sup>17</sup> Am Anfang des 8.Jh. finden wir Teile der Ḥanifa in der Gegend von Basra und in Ḥurāsān, darunter die Familie al-°Abbās', von der wir nicht wissen, zu welcher Unterabteilung sie gehört,

---

Ḥanifa b. Luḡaim b. Ṣa°b b. °Alī b. Bakr b. Wā'il b. Qāsiṭ b. Hanb b. Afṣā b. Da°mī b. Ġadila b. Asad b. Rabī°a b. Nizār b. Ma°add b. °Adnān°. – Ḥuṣri, Zahr, Bd. II, 944: „Abu l-Faḍl al-°Abbās b. Ṭalḥa b. Hārūn b. Kalada b. Ḥuzaim b. Ṣihāb b. Sālim b. Ḥabba b. Kulaib b. °Adī b. °Abdallāh b. Ḥanifa“.

<sup>14</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3098 (15). Baḡdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 127f.: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Qudāma b. Himyān min banī Himyān b. al-Ḥariṭ b. Duhl b. ad-Dil b. Ḥanifa.“ – Ḥuṣri, Zahr, Bd. II, 947: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf b. al-Aswad b. Qudāma b. Haimān min banī Hiffān b. al-Ḥariṭ b. Duhl b. ad-Dil b. Ḥanifa.“ – Ad-Dūl bzw. ad-Dil, wie ihn Ibrāhīm al-°Abbās bei Baḡdādī (und Ḥuṣri) nennt, wird in einer anderen Überlieferung von ihm, ebd., 127, als Bruder des °Adī ausgewiesen, der laut Ibn Naṭṭāḥ den Clan gegründet hat: „Al-°Abbās b. al-Aḥnaf gehört zur Nachkommenschaft ad-Dil b. Ḥanifa, des Bruders von °Adī b. Ḥanifa.“

<sup>15</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3098 (VIII, 15).

<sup>16</sup> °Abbās, Diwān, 412/7. Siehe auch Ibn al-Mu°tazz, Ṭabaqāt, 119. Bei Marzubānī, Muwaṣṣaḥ, 446, und Ibn Qutaiba, Ṣi°r, 525, ist aus der angedeuteten eine manifeste Drohung geworden: „Wenn Ihr mich tötet, entgeht Ihr nicht für mein Leben / meinen tapferen Verwandten von Ḥanifa oder °Iḡl.“

<sup>17</sup> Siehe „Ḥanifa b. Luḡaim“ und „Bakr b. Wā'il“. Al-Ğauw liegt südöstlich des Hauptorts al-Ḥaḡr. Er befand sich ungefähr an der Stelle, wo die heutige Hauptstadt Saudiarabiens steht.

denn den ersten beiden Versionen von al-°Abbās' Genealogie zufolge kommen sowohl ad-Dūl als auch °Adi in Betracht. Was wir über sie wissen, entnehmen wir einer winzigen Mitteilung, die drei Informationen beinhaltet: Die Familie übersiedelte von Basra nach Ḥurāsān, aber wann und aus welchem Grund, ist nicht bekannt. Der Vater wurde im Jahr 150/767 in Basra begraben, was für eine Rückkehr der Familie aus Ḥurāsān sprechen könnte, aber vielleicht ist er auch nur auf einer Reise verstorben. Und die Familie besaß Häuser in Basra, aber sonst ist von den materiellen Verhältnissen niemals die Rede.<sup>18</sup>

Der Herkunftsanspruch al-°Abbās' läßt sich schwer einschätzen. J. Hell hat sich große Mühe gegeben, auf der vertikalen Achse niedriger oder hoher Geburt al-°Abbās' Standort genau zu bestimmen: „Die Reihe seiner Vorfahren wird verschieden überliefert, ein Zeichen, daß sie unansehnlich war.“ Ferner: „Wenn er auch selbst niedriger Herkunft war, so scheint er doch in der Atmosphäre des Hofes herangewachsen zu sein; er selbst erklärte, daß Haḍa Ibn °Alī al-Ḥanafī ihn auf Grund der Abstammung einer seiner Ahnfrauen als Sohn anerkannt habe.“ Und: „Wenn eine dritte Überlieferung berichtet, daß eine Handschrift seines Diwans, die man in Ḥorasan gesehen habe, die Aufschrift trug: Dichtung des Fürsten Abū l-Faḍl al-°Abbās Ibn al-Aḥnaf, so scheint mir daraus nur das Bestreben ersichtlich zu sein, die niedrige Herkunft des Dichters, an der man später vielleicht Anstoß nahm, auf irgendeine Weise zu verschleiern.“<sup>19</sup> Man kann nicht übersehen, daß Hell voreingenommen ist; immerhin nennt er al-°Abbās im Untertitel seiner Studie den „Minnesänger am Hof Ḥārūn ar-Rašīds“ und will auf eine auch soziale Ähnlichkeit mit den Troubadouren hinaus: „Die niedrige Herkunft hätte Ibn al-Aḥnaf mit der Mehrzahl der Troubadours und berufsmäßigen Minnesänger gemeinsam...“<sup>20</sup> Abgesehen davon, daß die Troubadourichtung im Hochadel entstand (der erste Troubadour, Wilhelm IX., war Graf von Aquitanien und Poitiers), abgesehen auch davon, daß die arabische Dichtung ursprünglich ein Beschäftigungszweig der Oberschicht (*al-ḥāṣṣa*, und die Dichtung infolgedessen *diwān ḥāṣṣat al-°arab*) war, steht Hells Argumentation auch sonst auf tönernen Füßen. Die unterschiedliche Überlieferung der Genealogie al-°Abbās' ist nicht von vornherein ein Beweis dafür, „daß sie unansehnlich war“. Haḍa b. °Alī kann al-°Abbās

<sup>18</sup> Baḡdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 133. Zum Quartier der Banū Ḥanifa siehe Pellat, Milieu, Tafel III, „Bakr“.

<sup>19</sup> Hell, Minnesänger, 273. Die Information über die Handschrift gibt Iṣfāhānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15).

<sup>20</sup> Hell, Minnesänger, 273.

nicht „auf Grund der Abstammung einer seiner Ahnfrauen als Sohn anerkannt“ haben, da er 120 Jahre vor dessen Geburt starb. Er figuriert vielmehr selbst als Ahnherr in seiner mütterlichen Abstammungslinie. Allerdings haben wir hier nur al-°Abbās' eigene Aussage und keinen weiteren Beleg. Ein objektiveres Kriterium bietet die Diwanabschrift mit der Bezeichnung al-°Abbās' als Fürst (*amīr*). Zumal sie in Ḥurāsān als seiner Herkunftsregion gesehen wurde, muß sie durchaus nicht „die niedrige Herkunft des Dichters... verschleiern“, sondern kann in der Tat auf einen geerbten oder erworbenen Titel verweisen. Aber vielleicht ist *amīr* auch nur ein Schmucktitel gewesen.<sup>21</sup> Wenn wir uns ein wenig mehr den Quellen zuwenden, werden wir in Richtung auf ein wohl situiertes, gebildetes, arabisch-persisches Milieu gelenkt, in dem man, obschon als Klient (*maulā*) nicht „niedrig“, versucht sein konnte, sich eine arabische Genealogie zuzulegen, und in dem man, obschon als Araber nicht „hoch“, sicher sein konnte, der Macht nicht fernzustehen. Trotzdem bleiben, al-°Abbās' Herkunft betreffend, Unklarheiten bestehen. Erstens: Der Grammatiker al-Aṣmaʿī (gest. 828) nennt al-°Abbās in einem Streitgespräch vor ar-Rašīd Nabatäer (*nabaṭī*), doch da das Wort äquivok ist, läßt sich schwer entscheiden, ob es sich auf die ethnische Herkunft oder den befremdlichen Nonkonformismus des Dichters beziehen soll.<sup>22</sup> Der Dichterrivale Muslim b. al-Walid erklärt in einem Schmähdgedicht al-°Abbās' Genealogie für gefälscht, aber da er ihn gleichzeitig an die (hier als Barbaren verstandenen) Beduinen verweist, ist es noch fraglicher, ob er ihm die arabische Abstammung überhaupt oder nur die Geistesverwandtschaft zu seiner arabischen Familie absprechen will.

Die Banū Ḥanifa mögen es nicht, wenn einer zu Unrecht ihren Namen benutzt, / so laß die Ḥanifa und frag andere nach einer Genealogie! // Geh zu Beduinen, mit deren Verwandtschaft du einverstanden sein magst, / denn ich sehe ziemlich viel Ähnlichkeit zwischen deinem Charakter und dem der Beduinen!

<sup>21</sup> Latumahina, Al-°Abbās, 55, Anm. 28, verweist zu Recht darauf, daß *amīr aš-šufarā'* bis ins 20. Jh. hinein eine ganz übliche Bezeichnung für den jeweils gefeiertsten Dichter war.

<sup>22</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3102 (VIII, 17). *Nabaṭī* bezeichnet einen Aramäer, bezieht sich auf die bäuerliche Bevölkerung des Sawād und wird von den arabischen Schriftstellern meist in pejorativer Bedeutung verwendet. Siehe Pellat, Milieu, 22. – Das Wort wird später zur Bezeichnung einer gemischten Bevölkerung verwendet, bezieht sich auf die unterste Schicht und auf ebenso vulgäre wie ordinäre Leute. Siehe Lane, Lexicon, Bd. II, 2759-60. – Es dient aber auch zur Bezeichnung von Idolatristen, Heiligenverehrern und Polytheisten, und diese Bedeutung ist es, die Tomiche, Réflexions, 288, im gegebenen Fall annimmt.



Banū Ḥanīfata lā yarḍa d-da<sup>c</sup>īya bihim / fa-truk Ḥanīfata wa-ḥlub ġairahā nasabā // idhab ilā <sup>c</sup>arabin tarḍā bi-da<sup>c</sup>watihim / inni arā laka ḥuluqan yuṣbihu l-<sup>c</sup>arabā.<sup>23</sup>

Zweitens: Ein Onkel oder Großonkel al-<sup>c</sup>Abbās', al-Ḥāğib b. Qudāma, soll eine wichtige Staatsfunktion innegehabt haben und wird als dem Hof zugehörig (*min riğāl ad-daula*) bezeichnet.<sup>24</sup> Der Mann von al-<sup>c</sup>Abbās' mutmaßlich einziger Schwester, al-<sup>c</sup>Abbās aṣ-Ṣūli, der aus einer iranisierten türkischen Familie stammte und dessen Vater Muḥammad Gouverneur von Mosul und Aserbeidschan war, wird ebenfalls zu den Leitfiguren der abbasidischen Regierung und Propaganda (*min riğāl ad-daula al-<sup>c</sup>abbāsīya wa-du<sup>c</sup>ātihā*) gerechnet.<sup>25</sup> Und drittens: Für die nächste Generation figurierte al-<sup>c</sup>Abbās als Nachweis einer arabischen Herkunft. „Einige (der Familie aṣ-Ṣūli) behaupten, daß sie Araber sind und daß al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf ihr Onkel mütterlicherseits sei“,<sup>26</sup> heißt es in Anschluß an al-<sup>c</sup>Abbās aṣ-Ṣūli; das kann sich nur auf dessen Sohn und al-<sup>c</sup>Abbās' Neffen Ibrāhīm b. <sup>c</sup>Abbās aṣ-Ṣūli (gest. 857) beziehen. Die Zurückhaltung, die in dem Wort „behaupten“ (*idda<sup>c</sup>ā*) steckt,<sup>27</sup> ist umso erstaunlicher, als wir es hier mit einer hoch angesehenen Sekretärs-Dynastie zu tun haben. Ibrāhīm (gest. 857) war Protégé von al-Faḍl b. Sahl, Präfekt von Ahwas und einflußreicher Sekretär unter al-Mutawakkil. Er war der erste Literat in seiner Familie, *adīb* und Gebildeter, Prosaist und Dichter in allen Sparten wie Panegyrik, Elegie, Satire, Liebesdichtung und den in Mode gekommenen Billets.<sup>28</sup> Und er war der Großonkel von Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūli (gest. 947), dem Sekretär, Schachspieler und Literaten, auf dessen Diwanrezension auch alle erhaltenen Handschriften al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs zurückgehen.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Bağdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 128; Ibn Qutaiba, Ši'r, 525; Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz, Ṭabaqāt, 119; Ḥuṣrī, Zahr, Bd. II, 947f.; Muslim, Diwān, 258. Muslim b. al-Walid hat selbst eine ganze Reihe von Lobgedichten auf die Banū Ḥanīfa verfaßt, wie aus seinem Diwan hervorgeht.

<sup>24</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. VIII, 3098 (VIII, 15).

<sup>25</sup> Ebd., Bd. X, 3507 (IX, 21).

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Mas<sup>c</sup>ūdī, Murūğ, Bd. VII, 245, hat ebenfalls das distanzierte „idda<sup>c</sup>ā“ (behaupten), während Ḥuṣrī, Zahr, Bd. II, 947, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 25, kommentarlos konstatieren, daß al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf sein Onkel mütterlicherseits gewesen sei.

<sup>28</sup> Zu Ibrāhīm b. <sup>c</sup>Abbās aṣ-Ṣūli siehe Iṣfahānī, Ağānī, Bd. X, 3507-32 (IX, 21-34). Siehe auch Bencheikh, Secrétaires, 280-85.

<sup>29</sup> Zu Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūli siehe Brockelmann, GAL, Bd. I, 149-50, und Sezgin, GAS, Bd. I, 218-19.

Al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf trug den Beinamen (*kunya*) Abu l-Faḍl.<sup>30</sup> Da sich Versuche, den Mawālī das Tragen einer *Kunya* zu verwehren, niemals durchsetzen konnten,<sup>31</sup> läßt sich daraus kein weiterer Hinweis auf seine rein arabische Herkunft entnehmen, wohl aber ist sie ein Indiz für seinen gehobenen Status. Ab dem 2.Jh. gehörte der Gebrauch der *Kunya* zum guten Ton, wenn Gleich- oder Höhergestellte formell adressiert wurden,<sup>32</sup> und nicht mehr und nicht weniger ergibt eine Durchsicht des Diwan. Al-<sup>°</sup>Abbās, der es liebt, sich mit seinem Namen zu präsentieren, verwendet seinen persönlichen Namen (al-<sup>°</sup>Abbās) oder (selten) seinen Vaternamen (Ibn al-Aḥnaf), wenn er sich zusammen mit der Geliebten nennt („Gott möge Fauz und <sup>°</sup>Abbās vereinen“)<sup>33</sup> oder das Wort an sich selbst richtet („Es könnte dir passieren, Ibn Aḥnaf, es könnte dir passieren“),<sup>34</sup> und er gebraucht seinen Beinamen, wenn er andere über sich sprechen läßt („...eine, die sagt: ‚Abu l-Faḍl erleidet, was noch keiner erlitten hat‘“)<sup>35</sup> oder in der dritten Person von sich spricht („Bei Abu l-Faḍl schritt die Liebe voran“).<sup>36</sup> Ebenso wenig, wie der Beiname Abu l-Faḍl irgendeinen Aufschluß

<sup>30</sup> Ibn Qutaiba, Ši<sup>°</sup>r, 525; Ibn al-Mu<sup>°</sup>tazz, Ṭabaqāt, 119; Ibn <sup>°</sup>Abd Rabbih, <sup>°</sup>Iqd, Bd. III, 347; Ḥuṣri, Zahr, Bd. II, 944, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 20.

<sup>31</sup> Vgl. Goldziher, *Kunya*, 267. Während die *Kunya* ursprünglich aus einer Tabuisierung des persönlichen Namens hervorgegangen sein mag, sehen arabische Autoren wie al-Ġāḥiẓ nur die Ehrenbezeichnung in ihr, und damit hängt die geforderte Beschränkung auf die Araber zusammen (siehe „*Kunya*“). Daß diese Beschränkung in der Praxis nicht durchführbar war, läßt sich neben vielen andern Beispielen auch mit dem Fall des persischstämmigen Sängers Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Maṣṣūlī belegen, den Hārūn und seine Nachfolger aus Gründen der Hochachtung nur mit einem Beinamen anredeten (Goldziher, ebd.). Im 11.Jh. freilich erlaubte das Hofprotokoll keine solche - von der Position des Höhergestellten aus gesehen - Vertraulichkeit mehr. (Siehe Mez, *Renaissance*, 135.)

<sup>32</sup> Vgl. Beeston, *Background Topics*, 19. Ich erinnere an die Geschichte über al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf und die *fityān* von Bagdad, die auch nach wochenlanger Intimität nur seine *Kunya* Abu l-Faḍl kennen.

<sup>33</sup> Siehe *Dīwān* 17/15, 222/6, 304/10, 323/3, 324/4, 463/15. Einmal gibt es eine doppelte Nennung (463/6): „Fauz ist im Ḥiġāz, und <sup>°</sup>Abbās, Abu l-Faḍl, befindet sich im Irak.“

<sup>34</sup> Siehe *Dīwān* 158/1, 406/1, 331/1, 354/9, 363/1, 377/2. Es gibt zwei Ausnahmen (362/1 und 463/1), in denen al-<sup>°</sup>Abbās sich selbst als Abu l-Faḍl apostrophiert.

<sup>35</sup> Siehe *Dīwān* 373/6. In einem Wechselgedicht mit Abū Nuwās (327/4) redet dieser ihn ebenfalls mit Abu l-Faḍl an, während die Geliebte ihn in einem Dialog (305/5) <sup>°</sup>Abbās nennt. Siehe auch Iṣfahānī, *Aġānī*, Bd. V, 1812 (V, 8), wo Yahyā al-Barmakī in einer formellen Anrede ebenfalls die *Kunya* verwendet.

<sup>36</sup> Siehe *Dīwān* 381/1, 412/1, 413/3, 455/3, 480/1. Eine Ausnahme bietet höchstens 307/1 („Zalūm, oh Herzblut von <sup>°</sup>Abbās“), aber der Vers fährt auch gleich mit der ersten Person fort.

über al-<sup>°</sup>Abbās' Herkunft gibt, liefert er irgendeine Information über seinen Familienstand. Hell ist zwar durchaus anderer Meinung: „(E)r selbst nennt sich in seinen Gedichten mit Vorliebe Vater des Faḍl; er war also verheiratet.“<sup>37</sup> Aber in Wahrheit wissen wir nicht, ob al-<sup>°</sup>Abbās überhaupt jemals verheiratet war.<sup>38</sup> Ebenso unbekannt ist, ob er der Vater eines Faḍl war; gerade dieser Beiname (Vater des Vorzugs) hat wie ähnliche Zusammensetzungen (Abu l-Ḥair etc.) in vielen Fällen eine rein metaphorische Bedeutung, die auf eine erstrebte Qualität ihres Trägers hinweist und bei der *abū* nur als Synonym zu *ḍū* (Herr über, Besitzer von, ausgestattet mit) fungiert.<sup>39</sup> Und schließlich ist es durchaus möglich, daß ihm als einzigem Sohn der Beiname schon in den frühesten Kindesjahren verliehen wurde, als an eigene Kinder noch gar nicht zu denken war.<sup>40</sup> Denn über al-<sup>°</sup>Abbās' Kindheit und Jugend ist ebenso wenig bekannt wie über sein frühes Erwachsenenleben und seinen Aufstieg zum gefeierten Dichter, weder über den Ort, an dem er aufgewachsen ist, auch nicht über die Schulen, die er besucht hat, noch über die Lehrer, die er gehabt hat. Wenn er bis zum Tod des Vaters i.J. 767, also bis zu seinem eigenen siebzehnten Lebensjahr oder länger, in Basra gelebt hat, befand er sich in einer Metropole, einer Stadt mit zwischen zwei- und sechshunderttausend Einwohnern, einem Zentrum von Handel, Finanzen und Handwerk, einem Ort der Gelehrsamkeit und Literatur.<sup>41</sup> Al-<sup>°</sup>Abbās scheint sich schon früh mit der Dichtung befaßt, Zugang zu den Zirkeln der Dichter gesucht und dort auch seine spezielle Begabung für die Liebesdichtung entdeckt zu haben, denn von Baššār b. Burd, der viele der nächsten Generation, neben al-<sup>°</sup>Abbās auch Abū Nuwās, Abu l-<sup>°</sup>Atāhiya (gest. 825) und Salm al-Ḥāsir (gest. 802) beeinflussen sollte, ist überliefert:

<sup>37</sup> Hell, Minnesänger, 273.

<sup>38</sup> Es gibt zwar Indizien dafür, daß al-<sup>°</sup>Abbās verheiratet war, aber wenn man vom Diwan absieht, handelt es sich im Grunde genommen nur um eine einzige glaubwürdige Information. Baḡdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 131, und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 22, überliefern eine Anekdote, in der Hārūn mitten in der Nacht nach dem Dichter schickt und dessen Familie (*ahluhu* und *iyālī*) durch das Hämmern an der Tür zu Tode erschreckt wird; von dieser Familie ist auch im Vers 34/5 des Diwan die Rede. – Zu den beiden anderen Indizien, einem Gedicht aus dem Diwan und einer Anekdote bei as-Sarrāḡ, s.u. 94ff.

<sup>39</sup> „Kunya“.

<sup>40</sup> Ebd. Nur ein Beispiel dazu. In einem Gedicht von Abū Nuwās sagt ein blutjunger Mann, den man nach seinem Namen fragt: „Samuel. Allerdings werde ich mit der Kunya Abū <sup>°</sup>Amr benannt. Dabei gibt es gar keinen <sup>°</sup>Amr.“ (Zit. nach Wagner, Abū Nuwās, 189.)

<sup>41</sup> Zum literarischen Leben Basras siehe Pellat, Milieu, 123-177.

Der Junge von Banū Ḥanifa, d.h. °Abbās b. al-Aḥnaf, drängte sich uns immerzu auf, und wir schickten ihn fort, bis er (die Verse) sprach:

Das Weinen hat die Tränen deines Auges erschöpft, so entleih dir / das Auge eines anderen, dessen Tränen reichlich fließen. // Wer borgt dir sein Auge, damit du weinen kannst? / Gibt es nirgends ein Auge, das man fürs Weinen ausleihen kann?

Nazafa l-bukā'u dumū°a °ainika fa-sta°ir / °ainan li-ğairika dam°uhā midrāru // man dā yu°iruka °ainahu tabkī bihā / a-ra°aita °ainan li-l-bukā'i tu°āru.<sup>42</sup>

Der Zeitpunkt von al-°Abbās' Übersiedlung nach Bagdad ist nicht bekannt. Zwar lesen wir, al-°Abbās b. al-Aḥnaf sei in Bagdad großgeworden (*manša'uhu bi-Bağdād*),<sup>43</sup> aber da die Stadt erst 762 von al-Manšūr gegründet wurde, kann er auch beim besten Willen nicht vor seiner Adoleszenz dorthin gelangt sein. Wir hören von ihm erst wieder nach dem Machtantritt Hārūn ar-Rašīds (786), als er selbst schon die Mitte Dreißig überschritten hat, und ab dieser Zeit ist er immer in der engeren Umgebung des Kalifen zu finden. Einen kleinen Hinweis darauf, daß er bereits vorher als Dichter reüssiert hat, gibt einzig und allein der Diwan selbst, denn in einer Gedichtzeile ist von einem Fest die Rede, das noch zur Zeit al-Mahdīs (reg. 775-85) stattfand, der es auch ausgerichtet zu haben scheint und dabei al-°Abbās zu seinen Gästen zählte.

Lang war die Nacht mir in der Nähe von Bustān / zusammen mit den Mädchen von al-Mahdī und Ḥaizurān.

Ṭāla laili bi-ğānibi l-Bustāni / ma°a ġawāri l-Mahdī wa-l-Ḥaizurāni.<sup>44</sup>

Auch in späterer Zeit ist al-°Abbās b. al-Aḥnaf offensichtlich niemals dem Diwān aš-ši°r angeschlossen gewesen, jener Behörde, der zu seiner Zeit

<sup>42</sup> Ibn abi °Aun, *Tašbihāt*, 86; *Iṣfahānī, Aġānī*, Bd. V, 1854f. (V, 28); *Qāli, Amāli*, 208f. (yuhriğuhā statt nuhriğuhu); *Ḥuṣri, Zahr*, Bd. II, 943 (fatā statt ġulām, yuhriğuhā statt nuhriğuhu); *Bağdādī, Ta'riḥ*, Bd. XII, 130 („Wir zählten diesen Jungen nicht zu den Dichtern, bis...“); *Ibn Ḥallikān, Wafayāt*, Bd. III, 20 (zitiert Qāli). Bei den beiden Versen handelt es sich um das Gedicht 220/9-10. – Andere Gedichte als ersten Erfolg al-°Abbās' bringen *Iṣfahānī, Aġānī*, Bd. VIII, 3102 (VIII, 17; Gedicht 281), und *Bağdādī, Ta'riḥ*, Bd. XII, 130 (Gedicht 157/10-12).

<sup>43</sup> Ibn Qutaiba, *Ši°r*, 525; *Iṣfahānī, Aġānī*, Bd. VIII, 3099 (VIII, 15); *Ibn al-Mu°tazz, Ṭabaqāt*, 119; *Bağdādī, Ta'riḥ*, Bd. XII, 128. Nach *Bağdādī*, ebd. 133, *Ibn Ḥallikān, Wafayāt*, Bd. III, 25, lebte, er am Bāb aš-Ša'm, das er auch einmal (457/2) in seiner Dichtung erwähnt.

<sup>44</sup> °Abbās, *Diwān*, 517/1. Auch *Ibn al-Waššā', Muwaššā'*, 212, zitiert diese Zeile (maidān statt bustān). „Bustān“ scheint in diesem Zusammenhang einen Ort zu bezeichnen, nicht einfach „Garten“. – Zu *Ḥaizurān* siehe *Abbott, Queens*, 19-134. Der Name taucht im *Diwan* noch einmal, nämlich in Gedicht 572/1, auf.

der Dichter Abān al-Lāhiqī vorstand. Sie war für die Plazierung der Dichter nach Rang und Stellung zuständig, wenn offizielle Versammlungen einberufen wurden, regelte die Höhe der Geschenke, die sie erhielten, und zog die Steuern ein, die sie zu leisten hatten.<sup>45</sup> Al-°Abbās war kein bestallter Hofdichter, sondern Spezialist für das Ġazal, konzentrierte sich also auf ein einziges Genre, ein Umstand, den die Quellen zumeist mit dem Hinweis verbinden, er habe das Dichten als Broterwerb, als Auftragsdichtung im allgemeinen und als Panegyrik im besonderen, stets von sich gewiesen.<sup>46</sup> Der Grund für diese ungewöhnliche Spezialisierung ist nicht leicht auszumachen: Vielleicht war genügend väterliches Erbe vorhanden, so daß der Dichter sich nicht für Geld verdingen mußte, vielleicht handelte es sich um eine aristokratische Haltung, der Dichten für den Erwerb zu gering erscheint. In jedem Fall betreibt al-°Abbās in seiner Dichtung eine überaus geschickte Selbstinszenierung, indem er genau angibt, wie er als Person gesehen werden möchte. Die Person präsentiert sich in der Dichtung, und vieles aus der Dichtung kehrt bei seinen Biographen wieder. So verhält es sich auch mit der Nachricht über seine selbstbewußte Ausschließlichkeit in der Pflege des Ġazal.

Man hat mich beschimpft wegen (meiner) Dichtung, aber ich sagte: Ich finde Vergnügen (daran). / Meine Sache ist weder die Satire noch das Lobgedicht.

Lahauni fi l-qariḏi fa-qultu alhū / wa-mā minni l-ḥiġā'u wa-la l-madiḥu.<sup>47</sup>

Die Konzentration des *zarif* auf die Liebesdichtung schloß große Geschenke nicht aus, ganz im Gegenteil; die Quellen vermelden immer wieder immense Belohnungen, die al-°Abbās für ein paar gut plazierte Verse am Hof erhielt.<sup>48</sup> Und diese Donationen waren es offensichtlich, die ihm

<sup>45</sup> Zum Diwān aš-ši'r siehe Brockelmann, GAL S I, 107. Zu Abū Nuwās' Zusammenstößen mit den Leitern dieser Behörde siehe Wagner, Abū Nuwās, 53f. und 143f.

<sup>46</sup> Ibn Qutaiba, Ši'r, 525; Ibn al-Mu°tazz, Ṭabaqāt, 119; Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3098 (VIII, 15); Ibn Rašiq, °Umda, Bd. I, 84 und Yāqūt, Iršād, Bd. IV, 283.

<sup>47</sup> °Abbās, Diwān, 139/5.

<sup>48</sup> Es sind drei unterschiedliche Situationen, die Hārūn oder andere Mitglieder des Hofes zu Zahlungen an den Dichter bewegten. Erstens: Nach Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. I, 98, erhielt al-°Abbās für eine Elegie auf Hārūns Sklavin Hailāna 40 000 Dirham. Zweitens: Nach Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 131, und Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 22, gab Hārūn ihm 10 000 Dirham „Blutgeld“, weil er ihn mitten in der Nacht geholt und ihn damit zu Tode erschreckt hatte. Einen ähnlichen Fall von Wiedergutmachung berichtet Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3118 (VIII, 25); Hārūn schenkte ihm 30 000 Dirham, weil der ihn begleitende Dichter Sehnsucht nach Bagdad hatte. Drittens: Die meisten Überlieferungen betreffen jedoch Verse, die zur Versöhnung des Kalifen mit seiner Frau Zubaida oder einer Sklavin beitrugen. Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XIX, 7140

das spendable, vergnügte und etwas frivole Leben eines *fatā* ermöglichten, als der er zwar weniger prägnant als Abū Nuwās, aber ebenso unzweideutig hervortritt.

Was al-<sup>c</sup>Abbās in seiner Bagdader Zeit unternommen, erlebt und erlitten hat, ist bis auf wenige Nachrichten nicht rekonstruierbar; der Diwan selbst gibt immerhin den Hinweis auf eine Reihe von Aufenthalten außerhalb der Stadt, eine Reise nach Ḥūrāsān, eine Pilgerfahrt nach Mekka, einen Besuch Qādisiyas im Norden Bagdads, der Gegend von Aleppo und der Ġazīra.<sup>49</sup> Er machte auch scheinbar keine Veränderung durch, sondern tritt uns sowohl in seinem Werk als auch bei seinen Biographen als altersloser *fatā* entgegen, obwohl er ja nicht als junger Mann starb. Die meisten, längsten und am häufigsten reproduzierten Überlieferungen seines Lebens aber han-

---

(XVII, 77), zufolge erhielt al-<sup>c</sup>Abbās von Zubaida für Hārūns Einlenken ihr gegenüber 1000 Dinar, nach derselben Quelle, Bd. XVII, 6179 (XV, 80), von Hārūn 2000 Dinar für die Versöhnung mit der Sklavin Dāt al-Ḥāl und nach Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz, Ṭabaqāt, 121, für die Schlichtung eines Streits mit Mārīda von Hārūn 2000, von der Sklavin 1000 und vom Wesir Faḍl b. Rabī<sup>c</sup> 500 Dinar. Die letzte Geschichte ist die am häufigsten erzählte - siehe auch Ibn Qutaiba, Ši<sup>c</sup>r, 528 (Geld und Sklavin); Ibn <sup>c</sup>Abd Rabbih, <sup>c</sup>Iqd, Bd. III, 348 (Hārūn: viel Geld, Mārīda und Wesir: weniger Geld); Iṣfahānī, Aġānī, Bd. V, 1886 (V, 40), und Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 21 (Hārūn: 40 000, Mārīda: 10 000 Dirham); Baihaqī, Maḥāsin, 252 (für 20 000 Dirham Liegenschaften und Bargeld dazu); Ġuzūlī, nach Torrey, Story, 58 (für 20 000 Dinar Liegenschaften und Bargeld dazu). – So bürokratisch dröge diese Donationen auch aufgelistet werden, verraten sie an manchen Stellen doch einiges über das Mäzenatentum und das ihm anhaftende subtile Wechselspiel von Demütigung und Stolz. In der Anekdote über Hārūns Zerwürfnis mit Mārīda (Ibn <sup>c</sup>Abd Rabbih, ebd., Baihaqī, ebd., Ġuzūlī, ebd., 57) vergißt der Kalif, den Dichter zu belohnen, und muß von der Sklavin erst an seine Pflicht erinnert werden. Auf der anderen Seite (Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3115; VIII, 23f.) gibt es eine Überlieferung, derzufolge im Palast Umm Ġa<sup>c</sup>fars (Zubaida) während einer Versammlung von Dichtern und Musikern eine Sklavin vortritt, nach dem Urheber des Verses „Wer leih dir sein Auge zum Weinen...“ fragt und, als man auf al-<sup>c</sup>Abbās deutet, ihm einen Ärmel voller Geld in den Schoß schüttet. Der Dichter wirft das Geld unter die Diener, die es aufsammeln, und wie um den Bettel wiedergutzumachen, schickt sie (sei's die Sklavin, sei's Zubaida persönlich) drei Diener mit je 10 000 Dirham zu ihm nach Hause. – Angesichts von Geschenken Hārūns an Musiker wie Ibrāhīm al-Mauṣilī, die nicht selten 100 000 Dirham betragen, erscheinen die oben genannten Summen für al-<sup>c</sup>Abbās nicht sehr hoch. Hoch erscheinen sie wiederum, wenn man weiß, daß Hārūn wie sein Vorbild al-Walīd normalerweise 1000 Dirham pro Vers zahlte, denn die Überlieferung spricht im Fall von al-<sup>c</sup>Abbās von 10 000. Und schließlich erhielt al-<sup>c</sup>Abbās den Dokumenten zufolge dieselbe Summe wie die musikalische Koryphäe al-Mauṣilī, wenn Hārūn diesem befahl, die Verse jenes zu vertonen. Zu demselben Komplex siehe Neubauer, Musiker, 95-121, bes. 102f.

<sup>49</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 290 und 563, 480/27, 270/10, 344/1, 446/3; siehe noch 51/2 und 566/1.



deln paradoxerweise von seinem Tod, dem in seiner Dichtung so oft vorweggenommenen, beschworenen und geradezu zelebrierten Sterben. Es gibt zwei Versionen seines Todes. Die eine versetzt ihn in den Kreis der begabten und gelehrten Männer Bagdads, die andere hebt seine Ähnlichkeit mit den ʿudritischen und anderen an der Liebe gestorbenen Dichtern hervor, und hier - aber nur hier - gewinnt man den Eindruck, als könnten sich die Überlieferer nicht zwischen der Doppelgesichtigkeit des städtischen *zarīf* und des beduinisch Liebenden entscheiden. Der ersten Fassung zufolge stirbt al-ʿAbbās in Bagdad noch zu Lebzeiten Hārūns, und er wird posthum geehrt. Hārūn erreicht die Nachricht vom Tod des Sängers Ibrāhīm al-Mausīlī, des Grammtikers al-Kisāʿī und des Dichters al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, und er schickt seinen Sohn al-Maʿmūn, das Gebet für sie zu sprechen. Al-Maʿmūn folgt dieser Aufforderung, aber er verändert die vorgesehene Reihenfolge und beginnt statt mit Ibrāhīm mit al-ʿAbbās. Nach der Zeremonie gefragt, warum er den Dichter dem großen Sänger vorangestellt habe, rezitiert al-Maʿmūn die folgenden, von ihm bewunderten Verse al-ʿAbbās':

Leute haben mir deinen Namen genannt und gesagt: / Diese ist es, mit der du dich plagst und an der du leidest. // Da habe ich es strikt geleugnet. / Ja, mir gefällt der Liebende, der (die Geliebte zu ihrem Schutz) verleugnet!

Sammāki li qaumun wa-qālū innahā / la-hiya llatī tašqā bihā wa-tukābidu  
// fa-ḡaḡadtuhum li-yakūna ḡairaki ḡannuhum / innī la-yuʿḡibuni l-muḡibbu l-ḡaḡidu.<sup>50</sup>

Nach der zweiten Fassung stirbt al-ʿAbbās außerhalb Basras zu einem unbestimmten Zeitpunkt, und diese Version ist romantischer als die erste. Auf der Straße nach Mekka bittet ein junger Mann eine Gruppe basrensischer Pilger, ihm zu seinem Herrn zu folgen, den sie geschwächt unter einem Baum liegend vorfinden. Endlich öffnet er die Augen und rezitiert sein Vermächtnis:

Oh Fremder, weit von der Heimat entfernt, / einsam weint er in seinem Kummer. // Wenn das Weinen ihn bedrängt, wird die Krankheit in ihm stärker.

Yā ḡarība d-dāri ʿan waṭanihi / mufradan yabki ʿalā ṣaḡanihi // kullamā ḡadda l-bukāʿu bihi / zādati l-aṣqāmu fī badanihi.

Während der Sterbende erschöpft daliegt, setzt sich ein Vogel auf den Wipfel des Baumes und beginnt zu singen; darauf äußert al-ʿAbbās seine letzten Worte:

<sup>50</sup> Baḡdādī, Taʿrīḡ, Bd. XII, 132, etwas anders bei Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. V, 1898 (V, 46; wa-saʿā bihā nāsun), und Ibn ʿAbd Rabbihi (Gedicht 561/1, 4). ʿAbbās. Diwān, 157/6-7.

Die Trauer im Herz hat anschwellen lassen / ein Vogel, der auf seinem  
Zweig weint. // Ihn verzehrt, was mich verzehrt, so daß er weint; / beide  
weinen wir über unser Zuhause.

Wa-la-qad zāda l-fu'āda šaḡan / ṭā'irun yabki °alā fananih // šaffahu mā  
šaffanī fa-bakā / kullunā yabki °alā sakanih.

Nachdem der Dichter gestorben ist, erweisen die Pilger ihm die letzte  
Ehre, waschen ihn, hüllen ihn in sein Leichentuch und beten für ihn. Doch  
erst, nachdem sie ihn begraben haben und den Jungen nach seiner Identität  
fragen, erfahren sie, wessen Sterben sie beigewohnt haben.<sup>51</sup> Neben diesen  
beiden Überlieferungen gibt es jedoch eine zusätzliche dritte Version, noch  
weniger im Stil einer biographischen Nachricht als der zweite Bericht, noch  
mehr in der Art einer literarischen Erzählung und von den Biographen auch  
beiseite gelassen. Er ist eine kurze Liebesgeschichte mit tödlichem Ausgang,  
doch selbst wenn nur der Name °Abbās, die Zugehörigkeit zu den Banū  
Ḥanīfa und die Fähigkeit zum Dichten auf al-°Abbās b. al-Aḥnaf verweisen,  
ist sie interessant. Sollte er ihr tatsächlich als Vorbild gedient haben, so hätte  
sich seine Romantisierung noch ein Stück weiter dem Beduinischen  
angenähert. Denn wie auch in anderen Beduinenerzählungen gerät der Held  
in Konflikt mit der Familie der Geliebten, das Schicksal spielt die Haupt-  
rolle, und die Liebenden sterben zur selben Zeit am selben Ort: Ein Junge  
namens °Abbās von den Banū Ḥanīfa verliebt sich in eine Beduinin, mit der  
er sich fortan heimlich trifft. Eines Tages warnt sie ihn, ihre Brüder wollten  
ihm auflauern, um ihn zu töten, worauf er sich mit Pfeil und Bogen  
bewaffnet auf einen Ausguck setzt, um für die Auseinandersetzung gerüstet  
zu sein. Keineswegs jedoch die Brüder, sondern das Mädchen selbst macht  
sich zusammen mit einer Freundin auf den Weg zu ihm; er hält die beiden  
Frauen auf die große Distanz fälschlicherweise für Feinde und erschießt  
seine Geliebte. Als er seinen tödlichen Irrtum erkennt, rezitiert er die Verse:

Der Rabe krächzte. (Sein Schrei) gefiel mir nicht, / doch das Schicksal  
kannst du nicht verhindern. // Du weinst, wo du sie doch getötet hast! / So faß  
dich in Geduld, wenn nicht, so setz deinem Leben ein Ende!

Na°aba l-ḡurābu bi-mā karihtu / wa-lā izālata li-l-qadar // tabkī wa-anta  
qataltahā / fa-šbir wa-illā fa-ntaḥir.

- und sticht sich mit einem Pfeil in die Halsschlagader.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Mas°ūdī, Murūḡ, Bd. VII, 247 f., etwas anders bei Baḡdādī, Ta'riḡ, Bd. XII, 132f., auch bei Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 26 (zitiert Mas°ūdī). Die zitierten Verse sind Gedicht 561/1, 4 (dabbat statt zādat) und 3, 2.

<sup>52</sup> Ibn Qutaiba, °Uyūn, Bd. IV, 133f.; Ibn °Abd Rabbih, °Iqd, Bd. III, 387f.; Sarrāḡ, Mašārī°, Bd. II, 143f. Eine Übersetzung dieser Geschichte findet sich bei Weisweiler, Arabesken, 179f.; dort auch noch weitere Literaturangaben.

## 2. Der Dichter am Hof

Eine Reihe von Überlieferungen aus dem Leben al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs zeigen ihn in der Umgebung von Hārūn ar-Rašīd. Auch sie sind auf einzelne Gedichte fixiert, aber sie lassen weniger den Mann als seine Funktion hervortreten. Einmal wird al-<sup>c</sup>Abbās regelrecht der Dichter Hārūns genannt,<sup>53</sup> andererseits soll Hārūn Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya ihm vorgezogen haben,<sup>54</sup> und es gibt auch eine kritische Äußerung Hārūns über die von Baššār so gerühmte Verszeile (s.o. 78).<sup>55</sup> Eine relative Intimität der beiden Männer verrät die Tatsache, daß Hārūn ihn auf eine Expedition nach Ḥurāsān mitnahm, Anlaß für ein Gedicht, das der Auszeichnung entsprechend panegyrisch beginnt. Aber es ist eine Panegyrik von nicht eben hoher Qualität, und vor allem leitet sie schon nach zwei Zeilen geschickt ins Sentimentalische über.

Ich bitte Gott um das Gelingen dieser Reise / und um eine Rückkehr in  
Glück und Freude. // Ich befinde mich in der Armee des besten Imam, / den  
Gott mit dem besten Wesir geschmückt hat. // Trotzdem ist mein Glück  
getrübt / durch ein (über mich) verhängtes Liebesschicksal // und eine  
Trennung von der Geliebten. Frag / nicht, wie dem einsamen Liebenden  
zumute ist!

As'alu llāha ḥaira ḥāda l-masīri / wa-iyāban fī gibṭatin wa-surūri // anā fi  
<sup>c</sup>askarin li-ḥairi imāmin / zānahu rabbuhu bi-ḥairi wazīri // ḡaira annī naḡgaštu  
mā anā fihi / bi-mutāḥin mina l-hawā maqdūri // wa-bi-ḥigrin mina l-ḥābibi  
fa-lā tas'al / bi-aḥwāli <sup>c</sup>āšiqin mahḡūri.<sup>56</sup>

Von der Expedition gibt es ein zweites Gedicht, das nur noch von der Sehnsucht spricht.

Sie sagten, Ḥurāsān sei unser äußerstes Ziel, / dann ginge es wieder nach  
Hause. Aber wir sind schon in Ḥurāsān! // Wann wird eintreten, was ich  
erwarte und wünsche? / Was ich befürchtete, ist bereits passiert! // Gott ist so  
mächtig, er könnte auch über eine (solche) Entfernung hinweg / die Menschen  
(eigentl. Nachbarn) vom Tigris denen vom Ġaiḥān nahebringen!

<sup>53</sup> Abu l-Maḥāsīn, Nuḡūm, Bd. II, 128, eine Behauptung, die freilich darunter leidet, daß nur kurz später (ebd., 143) Marwān b. abī Ḥafṣa zum Dichter Hārūns erklärt wird. Zu ihm siehe GAS II 447f.

<sup>54</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3117 (VIII, 24). Es handelt sich um eine Kontroverse zwischen Hārūn, der Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya, und Iṣḥāq al-Mauṣili, der al-<sup>c</sup>Abbās favorisiert. Siehe auch Marzubānī, Muwaššāḥ, 406f.

<sup>55</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3115 (VIII, 24).

<sup>56</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 290/1-4; siehe auch 109, zwei panegyrische Zeilen, die sich auf dasselbe Ereignis beziehen könnten.

Qālū Ḥurāsānu aqṣā mā yurādu binā / tumma l-qufūlu faqad ḡi'nā  
 Ḥurāsānā // matā yakūnu llaḍī arḡū wa-āmulu? / amma llaḍī kuntu aḡṣāhu fa-  
 qad kānā // mā aqdara llāha an yudnī 'alā ṣaḡaṭin / ḡirāna Diḡlata min ḡirāni  
 Ḡaiḡhānā!<sup>57</sup>

Und dem Kommentar zufolge zeigte sich Hārūn auf diese Verse hin gerührt, belohnte den Dichter mit 30 000 Dirham und entließ ihn nach Bagdad.<sup>58</sup> Al-°Abbās b. al-Aḡnaf als Begleiter, Gefährte, Freund seines Kalifen? Wohl kaum; eher wird man sich Blachère anschließen müssen, der ihn beschreibt als „...a favourite of the caliph Hārūn al-Raṣḡīd, who employed him, however, not as panegyrist, but rather as one to amuse him in his hours of leisure“.<sup>59</sup> Nichts anderes vermitteln die Anekdoten, in denen sich der Kalif seinen Dichter auf die eine oder andere Weise dienstbar macht. Er beauftragt ihn mit Elegien auf gestorbene Sklavinnen, und im Diwan sind drei dieser kleinen, nicht mehr als vierzeiligen Stücke erhalten, eins auf Hailāna, eins auf Ḍiyā', eins auf beide zugleich („Ach, Ḍiyā' ist nach Hailāna gestorben! Ich bin getroffen durch den Tod der Geliebten. Mein Herz wird nun bar seiner Freude sein...“).<sup>60</sup> Außerdem läßt Hārūn ihn rufen, damit er ihm bei seinen eigenen dichterischen Ambitionen auf die Sprünge hilft, als er mit einem Vers begonnen hat und stockt. Als Ergebnis lesen wir:

<sup>57</sup> Ebd., 563/1-3. Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3118 (VIII, 25), ist der Überlieferer der Anekdote ohne das erste Gedicht und mit anderer Zählung des zweiten (Vers 1, 3, 2). Bei Sarraḡ, Maṣāri°, Bd. I, 154, wird das Gedicht vor al-Ma'mūn rezitiert. – Mit Ḡaiḡhān und Saiḡhān bezeichnen die Araber die beiden Flüsse Geyhan und Seyhan, in der Antike Pyramus und Saros, die Kilikien durchqueren und nicht weit entfernt von Adana ins Mittelmeer münden. Als Namen für die beiden Flüsse, die die ungefähre Grenze zwischen arabischem und griechischem Territorium bildeten, scheinen sie Analogiebezeichnungen zu Ḡaiḡhūn und Sayḡhūn in Zentralasien zu sein, die das arabische vom türkischen Gebiet trennten. (Siehe „Djayḡhān“). Da al-°Abbās jedoch explizit mitteilt, daß er sich in Ḥurāsān befindet, kann er mit Ḡaiḡhān eigentlich nur Ḡaiḡhūn, den Amu-Darya, Oxus, meinen.

<sup>58</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3118 (VIII, 25). Hārūn war zweimal, und zwar in den Jahren 804 und 808, in Ḥurāsān. Auch dies ist ein Indiz dafür, daß al-°Abbās nicht vor 804/5 gestorben sein kann.

<sup>59</sup> „Al-°Abbās“.

<sup>60</sup> °Abbās, Diwān, 110; siehe auch 291 und 411; zu 411 Baḡdādī, Ta'rīḡ, Bd. I, 98. – Hailāna (Helena) ist, soweit man weiß, die erste Konkubine Hārūns gewesen, die er sich von Yaḡyā al-Barmakī erbat und die wahrscheinlich noch vor seiner Heirat mit Zubaida (781/2) starb. (Siehe Abbott, Queens, 138.) Hier finden wir eins der wenigen Indizien dafür, daß die Bekanntschaft al-°Abbās' mit Hārūn in die Zeit vor dessen Machtantritt zurückreicht. – Ḍiyā' (Glanz) erscheint zusammen mit den Mädchen Ḥunūḡ (Ḍāt al-Ḥāl) und Siḡr (Zauber) in einem weiteren Gedicht von al-°Abbās (136), das sie noch als Lebende preist.

*Hārūn*: Wir haben Ġanān gesehen; / nie haben wir einen Menschen wie sie gesehen. // *°Abbās*: Ihr Gesicht erscheint dir immer schöner, / je öfter du auf sie blickst. // Wenn die Nacht sich / mit Dunkelheit und Finsternis über dich beugt // und voranschreitet, und kein Mond ist da, / so laß sie hervortreten, dann siehst du einen Mond.

*Hārūn*: Ġanānun qad ra'aināhā / wa-lam nara miṭlahā bašarā // *°Abbās*: Yazīduka waġhuhā ḥusnan / idā mā zidtaḥu naẓarā // idā ma l-lailu māla °alaika bi-l-iẓlāmi wa-°takarā // wa-daġġa fa-lam tarā qamaran / fa-abrizhā tarā qamarā.<sup>61</sup>

Am meisten jedoch beanspruchte ar-Rašīd, jener Kalif, der sich ursprünglich lieber seinem Harem gewidmet hätte als die Nachfolge seines Vaters anzutreten, den Dichter al-°Abbās, um Streit zwischen ihm und seiner Frau bzw. seinen Sklavinnen zu schlichten. Neben Mārīda, von der bereits die Rede war (s.o. 40f.), sind es die Namen Zubaida und Dāt al-Ḥāl, die den Dichter mit dem Kalifen verbinden. Hārūn ar-Rašīd will sich nach einer Auseinandersetzung mit Umm Ġa°far (gest. 831), seiner Frau Zubaida, Enkelin al-Manšūrs und Mutter al-Amīns, versöhnen, wird abgewiesen und verbringt schlaflos die Nacht. Daher läßt er sein Bett am Tigris aufschlagen, starrt dort ins Wasser und hört auf einmal Musik und Gesang. Er läßt nach den Urhebern forschen, die, wie sich herausstellt, al-°Abbās und az-Zubair b. Daḥmān<sup>62</sup> sind, ruft sie herbei und macht sich am nächsten Morgen weich gestimmt zu Zubaida auf, die den Dichter und den Sänger belohnt.<sup>63</sup> Zugleich besitzt Hārūn eine Sklavin mit dem Namen Ḥunūṭ und dem Beinamen Dāt al-Ḥāl (die mit dem Muttermal), als Geliebte Ibrāhīm al-Mauṣilis auch in dessen Überlieferung auftretend, die er eines Tages einer anderen Sklavin zuliebe vernachlässigt und die sich aus Ärger über die Kränkung ihren Schönheitsfleck auf der Wange wegschneidet. Hārūn beauftragt daraufhin al-°Abbās, der sich zufällig in der Nähe befindet, mit

<sup>61</sup> Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 131; Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 22. Iṣfahānī, Bd. VIII, 3109 (VIII, 21), hat eine ganz ähnliche Anekdote um einen Vers al-°Abbās', nur sind der nächtlich geholte Dichter °Ali b. al-Ġahm und der ihn weckende Kalif al-Mutawakkil. Im Diwān al-°Abbās' ist das Gedicht 240/1, 3, 6-7. Die in Vers 1 genannte Frau ist allerdings Zālūm statt Ġanān, der Vers 3 wird in verschiedenen Quellen Abū Nuwās statt al-°Abbās zugeschrieben, und die Verse 6-7 folgen einer leicht veränderten Wortwahl mit allerdings gleicher Bedeutung. – An solchen Gemeinschaftsarbeiten Hārūns und al-°Abbās' wie der bei Baġdādī beschriebenen mag es liegen, daß manche Gedichte al-°Abbās' (69 und 562) bisweilen auch dem Kalifen zugeschrieben werden.

<sup>62</sup> Zu ihm siehe Neubauer, Musiker, 209.

<sup>63</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XX, 7139f. (XVII, 77); Diwān, 37/1-4. Man hat dieses Gedicht auch Maġnūn und Ibn ad-Dumaina zugeschrieben. Zu Zubaida siehe Abbott, Queens, 135-264.



einem Gedicht („...Wenn du das Muttermal weggeschnitten hast, weil ich mich einer anderen zuwandte, so geschah dem Muttermal Unrecht“). Ibrāhīm al-Mauṣilī vertont die beiden Verse, man trägt sie der Sklavin vor, und sie beruhigt sich wieder.<sup>64</sup>

Ob al-<sup>c</sup>Abbās persönliche Beziehungen zu den Prinzen unterhielt, ist nicht bekannt. Außer seiner posthumen Ehrung durch den späteren Kalifen al-Ma'mūn wird lediglich überliefert, daß er in Anwesenheit eines der Kinder Hārūns seine Dichtung vorgetragen<sup>65</sup> und daß al-Amin seinem Vater Hārūn ar Rašīd eine Sammlung seiner Gedichte überreicht habe.<sup>66</sup> Ebenso bleibt seine Beziehung zu den Barmakiden im dunkeln, wenn man von dem von Yaḥyā (s.o. 40f.) in Auftrag gegebenen Versöhnungsgedicht absieht. Immerhin ist einmal von einem gespannten Verhältnis zwischen al-<sup>c</sup>Abbās und Yaḥyā al-Barmakī die Rede - Yaḥyā scheint zornig wegen eines Gerüchts, das ihm zu Ohren gekommen ist, und der Dichter äußert eine passende Zeile -, aber mit dieser vagen Andeutung wird der Leser alleingelassen.<sup>67</sup> Und endlich benachrichtigt uns eine Überlieferung, daß al-Faḍl b. ar-Rabī<sup>c</sup>, nach dem Sturz der Barmakiden i.J. 803 Hārūns Großwesir, sich ebenfalls, ganz im Stil Hārūns, der Verse des Dichters bedient habe, um Verstimmungen zu beseitigen und um für sich bei einer Sklavin um Verzeihung zu bitten.<sup>68</sup>

Etwas ergiebiger sind die Angaben zum Verhältnis des Dichters zu den Gelehrten am Kalifenhof, nicht nur zu dem Mu<sup>c</sup>taziliten Abu l-Huḍail (s.o. 46f.), sondern auch zu al-Aṣma'ī (gest. 828), einem Philologen mit hoher Reputation, Kenner der arabischen Dichtung und Prinzenerzieher. Al-Aṣma'īs Einstellung zu al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf scheint durch und durch gespalten gewesen zu sein: Er lobt ihn offen,<sup>69</sup> lobt ihn mit Einschränkun-

<sup>64</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVII, 6178f. (XVII, 80). <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 430/2. Ḥunūṭ erscheint auch in Gedicht 136/1, und mit der Frage, ob die eigene Geliebte über ein Muttermal verfüge oder nicht, treibt der Dichter häufig sein Spiel. – Zu Dāt al-Ḥāl siehe Abbott, Queens, 143-46. Zum Muttermal siehe auch Dīwān, 20/1, 84/1, 260/4-5, 332/5 und 436/2.

<sup>65</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3108 (VIII, 20).

<sup>66</sup> Qifṭī, Inbāh, Bd. II, 204.

<sup>67</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. V, 1812 (V, 8); Dīwān 133/1... Die Namen der Barmakiden, Yaḥyā, Faḍl und Ġa'far, erscheinen in Gedicht 291/3, der Elegie auf die Sklavin Dīyā', die aus der Perspektive Hārūns verfaßt worden ist.

<sup>68</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3114 (VIII, 23); Dīwān 480/31-32. Zu einer möglichen engeren Beziehung des Dichters zu den Barmakiden und Faḍl siehe auch Vadet, Esprit, 455.

<sup>69</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3101 (VIII, 16); Gedicht 55/1-2.

gen<sup>70</sup> und tadelt ihn offen. Wo er ihn kritisiert, scheint er ähnlich wie Abu l-Hudail weniger an al-<sup>c</sup>Abbās' mangelnder Beherrschung des dichterischen Handwerks als an seiner bedenklichen Nähe zur Blasphemie Anstoß zu nehmen, denn es sind ausgerechnet die folgenden Verse, die er für „schwachköpfig ausgedrückt“ (*saḥīf al-lafz*) erklärt:

Ein Tag war wie ein Jahr, bis ich dein Gesicht / sah, und eine Stunde wie ein Monat. // Was ich verberge, ist angesichts dessen, was / ich aufdecke, wie ein Tropfen im Meer. // Würde man mein Herz öffnen, so könnte man inmitten seiner / deinen Namen zusammen mit dem *tauḥīd* auf einer Linie lesen.

Al-yaumu miṭlu l-ḥauli ḥattā arā / waḡhaki wa-s-sā<sup>c</sup>atu ka-š-šahri // inna llaḏi uḏmiru <sup>c</sup>inda llaḏi / uzhiru ka-l-qaṭrati fi l-baḡri // lau šuqqa <sup>c</sup>an qalbī quriya waštahu / ḏikruki wa-t-tauḥīdu fi saṭri.<sup>71</sup>

Noch deutlicher eine Kritik an der anmaßenden Frivolität ist al-Ašma<sup>c</sup>īs Kommentar zu einer anderen Zeile desselben Gedichts, in dem al-<sup>c</sup>Abbās sich mit dem berühmten Asketen Ḥasan al-Bašrī (gest. 728) vergleicht, um seine unfreiwillige Askese auszudrücken, die von der unzugänglichen Geliebten herrührt.

Nachdem du zum Gesprächsgegenstand / für die Leute wurdest wie Ḥasan al-Bašrī...

A-ba<sup>c</sup>da an qad širta uḥḏūṭatan / fi n-nāsi miṭla l-Ḥasani l-Bašrī...

Al-Ašma<sup>c</sup>ī entgegnet darauf: „Bei meinem Leben, Ḥasan al-Bašrī ist berühmt, doch das ist nicht der Ort, ihn zu erwähnen!“<sup>72</sup> Umgekehrt scheint al-<sup>c</sup>Abbās' Verhältnis zu al-Ašma<sup>c</sup>ī nicht minder ambivalent gewesen zu sein. Zwar soll er den Grammatiker zu seinem Sterbelager gerufen haben,<sup>73</sup> vor allem aber ist ein Zusammenstoß der beiden Männer in einer Versammlung bei Hārūn überliefert, wo al-<sup>c</sup>Abbās die religiöse Inbrunst des Liebenden in den provokanten Leichtsinn eines *fatā* verkehrt. Der Neffe al-Ašma<sup>c</sup>īs berichtet, sein Onkel sei bei Hārūn eingetreten, als al-<sup>c</sup>Abbās gerade zugegen war. Al-<sup>c</sup>Abbās habe gefragt, ob er mit al-Ašma<sup>c</sup>ī seinen Scherz treiben dürfe, worauf Hārūn geantwortet habe, al-Ašma<sup>c</sup>ī vertrage keine Scherze. Doch al-<sup>c</sup>Abbās rezitiert:

<sup>70</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3102 (VIII, 17); Gedicht 281.

<sup>71</sup> Marzubānī, Muwaššah, 445f. Im *Dīwān* ist es das Gedicht 223/7, 5-6 (mit vertauschten Positionen von uḏmiru und uzhiru. Nur so ergibt auch die Zeile einen Sinn!).

<sup>72</sup> Marzubānī, Muwaššah, 446 Gedicht 223/2 (... uḥḏūṭatan bi-n-nuski miṭla l-Ḥasani l-Bašrī statt ... uḥḏūṭatan fi n-nāsi miṭla l-Ḥasani l-Bašrī. Der Bezug zu Ḥasans sprichwörtlicher Askese tritt im *Diwan* also noch stärker hervor).

<sup>73</sup> Baḡḏādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 132f.

Wenn du etwas machen / willst, was die Leute erfreut, // so male hierhin Fauz, / und male dorthin °Abbās. // Und wenn sie dann nicht so nah beieinander sind, daß / du ihre Köpfe verschmelzen (als einen Kopf) siehst, // dann erkläre sie zur Lügnerin, daß sie das aushält, / und erkläre ihn zum Lügner, daß er das aushält.

Idā aḥbabta an taṣna°a / šai'an yu°ġibu n-nāsā // fa-ṣauwir hāhunā Fauzan / wa-ṣauwir ṭamma °Abbāsā // fa-in lam yadnuwā ḥattā / tarā ra'saihimā rāsā // fa-kaddibhā bi-mā qāsat / wa-kaddibhu bi-mā qāsā.

Daraufhin erklärt al-Aṣma°ī al-°Abbās zum „Nabatäer“ (*nabaṭī*) und greift das Gedicht auf, indem er die Namen „Fauz“ und „°Abbās“ in „Daur“ und „Falq“ verwandelt. Die für uns nicht ohne weiteres nachvollziehbare Kränkung muß darin liegen, daß es sich um nabatäische Namen handelt; jedenfalls ist sein Sieg vollkommen, denn °Abbās ist beschämt (*ḥaġila*), und Hārūn merkt an, er habe ihn rechtzeitig gewarnt (*qad nahaituka*).<sup>74</sup>

Aus den Nachrichten über die zeitgenössischen Dichter spricht teils Wertschätzung und teils Rivalität. Die einzige Frau darunter, die Sklavin °Inān, die häufig im Verbund mit Abū Nuwās auftritt, mit der zusammen al-°Abbās ein Wechselgedicht verfaßte und die er geliebt haben soll, hebt die Qualität seiner Dichtung hervor.<sup>75</sup> Abu l-°Atāhiya lobt seine Dichtung ebenfalls, weil er Ähnlichkeit mit seiner eigenen erkennt,<sup>76</sup> und al-Ḥusain b. aḍ-Ḍaḥḥāk gesteht ihm Originalität zu.<sup>77</sup> Doch all diese kollegialen Äußerungen berühren die Person des °Abbās nur am Rande. Einzig im Verhältnis zu Abū Nuwās, der ihn „subtiler als die Phantasie, durchdringender als der Verstand und treffender als der Pfeil“<sup>78</sup> nennt, läßt sich etwas wie Freundschaft vermuten, und einzig im Verhältnis von Muslim b. al-Walīd und °Abbās schimmert Feindschaft hindurch. Mehrfach wird in den

<sup>74</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3101f. (VIII, 16f.); Dīwān 323/1, 3, 5-6 (idā mā šī'ta statt aḥbabta). – Dieselbe Anekdote findet sich noch einmal in Aġānī, Bd. XVIII, 6343f., nur nimmt hier al-Faḍl b. ar-Rabī° die Stelle Hārūns ein.

<sup>75</sup> Ḥuṣrī, Zahr, Bd. II, 944f. Das Wechselgedicht steht bei Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XXVII, 9228 (o. A.); Gedicht 214. – Zu °Inān siehe auch Wagner, Abū Nuwās, 162ff.; Aġānī, Bd. XXVII, 9218-30 (o.A.).

<sup>76</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3106 (VIII, 19). – Abu l-°Atāhiya rekurriert auf al-°Abbās, als er al-Mahdī seine Liebe zu °Utba vorträgt; aber auch umgekehrt soll al-°Abbās mit seiner Dichtung Abu l-°Atāhiya imitiert haben. (Siehe Ḥazraġī, Poète, 33 und 176.)

<sup>77</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3106 (VIII, 19).

<sup>78</sup> Und al-°Abbās über Abū Nuwās: „Angenehmer als die Vereinigung nach der Trennung, die Treue nach dem Verrat und das Rendezvous nach der Verzweiflung.“ Abū Nuwās, Dīwān, Bd. I, 38. Siehe auch Ḥuṣrī, Zahr, Bd. II, 944.

Quellen die Geschichte wiederholt, nach der al-°Abbās mit Freunden beim Wein sitzt, die Rede auf Muslims Spitznamen (*laqab*) „Ṣarī° al-ġawānī“ (der den Mädchen zum Opfer Gefallene) kommt und al-°Abbās in „Ṣarī° al-ġilānī“ (der den Dämonen zum Opfer Gefallene) korrigiert.<sup>79</sup> Darauf dichtet Muslim b. al-Walīd sein Schmähedicht gegen al-°Abbās b. al-Aḥnaf, in dem er seine Verwandtschaft mit den Banū Ḥanīfa bestreitet (s.o. 74).

Ganz anders Ibrāhīm b. al-°Abbās aṣ-Ṣūlī, der Sekretär und anscheinend unerschütterliche Bewunderer al-°Abbās', der keine Kritik am Oeuvre seines Onkels vertrug, sich zu regelrechten Elogen aufschwang und darin sogar von Zeitgenossen als exaltiert wahrgenommen wurde. In einer Überlieferung kommentiert Ibrāhīm zwei Verse des Dichters einem Gesprächspartner gegenüber mit den Worten, der dichterische Gedanke sei schön, der Ausdruck leicht und bezaubernd fürs Ohr, man fände wenig vergleichbar Subtiles, Leichtes und Beredtes usw., worauf der Zuhörer (ironisch?) erwidert, seine, d.h. Ibrāhīms, Sprache übertreffe bei weitem noch die des Poeten.<sup>80</sup>

### 3. Typus und Persönlichkeit

Der Typologisierung al-°Abbās b. al-Aḥnafs als *fatā* und *zarīf* ist nicht viel hinzuzufügen. Unter den wenigen Anekdoten, die Auskunft über die Persönlichkeit al-°Abbās' geben, ragt allerdings eine hervor, die ein besonderes Licht auf das Verhältnis der beiden Typen wirft. In ihr stehen nämlich die arrogante Impulsivität eines *fatā* und die elegante Souveränität eines *zarīf* einander gegenüber. Al-°Abbās b. al-Aḥnaf, heißt es, besaß ein leicht erregbares Temperament (*kāna fī ḥulqi l-°Abbās... šidda*). Er schlug, wie der Text fortfährt, einen ihm gehörenden Sklaven und schwor, ihn zu verkaufen. Der Sklave flüchtet sich zu Fauz, der angeblichen Geliebten des Dichters, und bittet sie, sich für ihn bei al-°Abbās einzusetzen. Nachdem sie Fürsprache für ihn eingelegt hat, kühlt al-°Abbās sich ab, gibt den Sklaven frei und schickt an die Geliebte ein Gedicht.

Der du zu uns kamst mit der Fürsprache / dessen, den ich begehre! //  
Wenn ich dein Herr bin, so ist die, / die sich für dich verwendete, meine  
Herrin. // Daß sie uns um deinetwillen schrieb, ist für uns / eine Wohltat über  
alle Wohltaten hinaus!

<sup>79</sup> Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 128; Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XI, 7296 (o. A.); Muslim, Diwān, 380. Zur Kontroverse siehe auch ebd., 355. °Abbās, Diwān, 12/44: „Beweint den von einer Schönen, nicht vom Krieg Getöteten“ (*qatīl ka'āb lā qatīl hurūb*).

<sup>80</sup> Maṣ'ūdī, Murūġ, Bd. VII, 245f. Siehe auch Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3102, 3111 (VIII, 17, 21); Tauḥīdī, Imtā', Bd. II, 145.

Yā man atānā bi-š-šafā<sup>c</sup>āti / min <sup>c</sup>inda man fihi lağāğāti // in kuntu  
maulāka fa-inna llatī / qad šafa<sup>c</sup>at fika la-maulātī // irsālūhā fika ilainā lanā /  
karāmatun fauqa l-karāmātī.<sup>81</sup>

## II. WER IST FAUZ?

### 1. Die Fauz des Dīwān

Es ist ein Paradox: Fauz, die Geliebte des Dichters al-<sup>c</sup>Abbās, ist das historischste Faktum in seinem Leben, denn wie die Geliebten seiner Vorgänger wird sie direkt durch die poetischen Texte bezeugt.<sup>82</sup> Zugleich entzieht sie sich jeglichem Zugriff, weil er das größte Geheimnis um sie macht. Auf der einen Seite verbindet al-<sup>c</sup>Abbās mit Fauz derselbe unauflöslche Pakt wie al-Muraqqiṣ mit Asmā', <sup>c</sup>Urwa mit Afrā', Ğamīl mit Buṭaina, um nur einige Beispiele lebenslang Liebender zu nennen, auf die er sich in seinem Diwan beruft. Auf der anderen Seite versteckt er sie hinter einem typischen Konkubinennamen, wie ihn in der Realität die Geliebten der zeitgenössischen Liebesdichter tragen.

Ich habe ihren Namen verheimlicht, wie man jemanden verheimlicht, um seine Ehre zu schützen, / und auf der Hut ist, daß sich ein häßliches Gerücht verbreite. // Und ich habe sie Fauz genannt. Würde ich ihren Namen aufdecken, / so wäre es einer, den zu erwähnen ungeheuerlich und schändlich ist.

Katamtu smahā kitmāna man šāna <sup>c</sup>irdahu / wa-ḥāḍara an yafṣū qabiḥu t-tasammu<sup>c</sup>i // fa-sammaituhā Fauzan wa-lau buḥtu bi-smihā / la-sammaitu bi-smin hā'ili d-ḍikri ašna<sup>c</sup>i.<sup>83</sup>

Ein Geheimnis macht al-<sup>c</sup>Abbās aber um die Geliebte nicht nur, indem er sie mit einem Pseudonym ausstattet, sondern indem er es verdoppelt. Wohlgermerkt verdoppelt, nicht vervielfacht: Die zahlreichen anderen Frauennamen im Diwan gehören entweder, wie im Fall von Hailāna, Diyā' und Dāt al-Ḥāl, nachweislich zu Sklavinnen Hārūns und kommen in regelrechter Auftragsdichtung vor, sie erscheinen, wie Umm Ṭālib,<sup>84</sup> als Namen von Verwandten, Vertrauten und Dienerinnen, oder sie lassen sich,

<sup>81</sup> Iṣfahānī, Agānī, Bd. XVIII, 6346 (XV, 143); Gedicht 132/1-3 (atānī statt atānā, abgihi ḥāğāti statt fihi lağāğāti).

<sup>82</sup> Vgl. Vadet, Esprit, 198.

<sup>83</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 331/12-13. Ganz eindeutig ist der Text nicht. Weder wird zweifelsfrei klar, wessen Ehre hier eigentlich geschützt werden muß, noch, aus welchen Gründen das Aufdecken des Namens der Geliebten unheilvoll wäre. Die Übersetzung ist hier schon Interpretation. – Zur Geheimhaltung des Namens siehe auch 216/13 und 229/1.

<sup>84</sup> Ebd., 16/3.

wie *Dalfā'* (die mit der zierlichen Nase),<sup>85</sup> *Sih̄r* (Zauber),<sup>86</sup> *Nisrīn* (Jerichorse),<sup>87</sup> *Halūb* (Verführerische),<sup>88</sup> und *Šams* (Sonne)<sup>89</sup> als Kosenamen für Fauz verstehen. Schwieriger indes wird es, den Namen *Zalūm* zu erklären, der in sogar einem Gedicht mehr (59 an der Zahl) vorkommt als Fauz (58 Gedichte). Hat al-<sup>c</sup>Abbās also doch, wie schon <sup>c</sup>Umar b. abī Rabī<sup>c</sup>a vor ihm, mehrere Frauen besungen? Oder muß es sich eingedenk der Tatsache, daß al-<sup>c</sup>Abbās sich zur <sup>c</sup>Uđriten-tradition bekennt, um eine einzige Frau handeln? Für die zweite Annahme spricht, daß es sich bei den beiden Namen um eine besondere dichterische Raffinesse zu handeln scheint. Der Name Fauz (Erfolg) verhält sich zu *Zalūm* (Tyrann),<sup>90</sup> als wäre die eine bloß das *alter ego* der anderen, allerdings läßt sich eine entsprechende Verteilung der lichten und der dunklen Seite ihres Charakters nicht nachweisen. Dies ist selbst dann nicht der Fall, wenn beide Frauennamen in ein- und demselben Vers genannt werden.

Leg, oh *Zalūm*, bei Fauz Fürsprache für mich ein. / Wie oft schon hast du, *Zalūm*, mir genützt!

Išfa<sup>c</sup>i yā *Zalūmu* lī <sup>c</sup>inda Fauzin / ṭalamā qad nafa<sup>c</sup>tini yā *Zalūmu*!<sup>91</sup>

Zugleich jedoch schreibt al-<sup>c</sup>Abbās wie noch kein Dichter vor ihm der Geliebten eine Doppelnatur zu, für die er das Bild von der Zitrone verwendet, die beim Betrachter Appetit weckt, aber dem Esser den Mund zusammenzieht.

Seine Geliebten schenkten ihm eine Zitrone; / da weinte er und fürchtete sich vor dem bösen Omen. // Er erblickte ein schlimmes Vorzeichen in ihr, denn / sie ist innen und außen unterschiedlich veranlagt. // Der Liebessklave erschrickt vor ihrer inneren Säure, / während die Farbe sie im Auge des Betrachters verschönt.

Ahdā lahu aḥbābuhu utruḡḡatan / fa-bakā wa-ašfaqa min <sup>c</sup>iyāfati zāḡiri // mutaṭaiyiran lammā atathu li-annahā / launāni bāṭinuhā ḥilāfu ḡ-zāhiri // fariqa l-mutaiyamu min ḥumūḡati lubbihā / wa-l-launu zaiyanahā li-<sup>c</sup>aini n-nāziri.<sup>92</sup>

<sup>85</sup> Ebd., 27/6; 28/1; 169/15; 519/2.

<sup>86</sup> Ebd., 68/2-3, 5; 136/1, 3.

<sup>87</sup> Ebd., 556/1.

<sup>88</sup> Ebd., 343/5.

<sup>89</sup> Ebd., 151/5.

<sup>90</sup> Wortspiele mit der Wurzel ḡ-l-m finden sich in den Gedichten 26/4; 478/1; 486/3 und 492/3. Ein Wortspiel mit der Wurzel f-w-z hat Gedicht 516/4.

<sup>91</sup> Ebd., 463/23; siehe auch 495/11.

<sup>92</sup> Ebd., 236/1-3; siehe auch 526/1 und 531/1.

Wenn der Diwan die Identität der Geliebten auch nicht preisgibt, sondern im Gegenteil alles unternimmt, um sie zu verschleiern, so macht er doch einige Angaben zu ihrer Person, die allesamt dem Ziel dienen, dem Leser ihren hohen Rang nach Herkunft, Familie und Lebenssituation vor Augen zu führen. Sie stammt aus Medina, hat sich im Irak niedergelassen, besitzt jedoch im Ḥiğāz noch ein Haus oder Familie („Eine Medinenserin, die im Irak lebt und in Zaurā' Medinas ein Haus hat“).<sup>93</sup> Sie gehört zu den Nordarabern („Wir gehen beide auf Nizār zurück“),<sup>94</sup> nennt eine vornehme Familie ihr eigen („Unbefleckt von Schändlichkeit gehört sie zu einer Familie voll edler Eigenschaften“)<sup>95</sup> und reklamiert die Banū Hāšim für sich („Am frühen Morgen sah ich die Haschimitin“).<sup>96</sup> Ihre Onkel und Brüder stellen sich schützend vor sie („Dein Onkel steht zwischen dir und mir wie das Raubtier zwischen Fohlen und Futter“),<sup>97</sup> sie ist verheiratet („Jeder von uns beiden ist schuldig, sich verheiratet zu haben“)<sup>98</sup> und leistet sich die Pilgerfahrt („Zalūm hat den Ḥağğ gemacht; so wird mich und sie die Reise vereinen“).<sup>99</sup> Sie ist im Luxus aufgewachsen („Sie hat lange genossen die Weichheit der Jugend“),<sup>100</sup> lebt abgeschieden im Harem („Ich bin hochofrenut über eine Sonne, die im Innern der Gelasse aufgeht“)<sup>101</sup> und wird scharf bewacht („Da wurden die Führer ihrer Familie wach“).<sup>102</sup> Sie wohnt in nobler Umgebung („Eine Wohnstatt für eine Gazelle zwischen dem Kalifenpalast und Ḥaizurān“),<sup>103</sup> verfügt über Diener, einen Türhüter und einen Sekretär („Was schadet es, wenn du selbst nicht schreiben magst, daß du es einem anderen zu tun befiehlst?“)<sup>104</sup> und umgibt sich mit ihren

<sup>93</sup> Ebd., 220/6; siehe auch 511/1. Bei Zaurā' scheint es sich um einen Bezirk zu handeln. Topographische Verweise in bezug auf Medina und Mekka kommen bei al-<sup>c</sup>Abbās häufiger vor.

<sup>94</sup> Ebd., 220/7.

<sup>95</sup> Ebd., 422/10

<sup>96</sup> Ebd., 15/16.

<sup>97</sup> Ebd., 217/24 und 168/19.

<sup>98</sup> Ebd., 138/3.

<sup>99</sup> Ebd., 242/3. 276/1 spricht sogar von zehn Pilgerfahrten, die sie hintereinander gemacht habe.

<sup>100</sup> Ebd., 226/5; siehe auch 218/6-7, 17/24-26, 152/1.

<sup>101</sup> Ebd., 218/1; siehe auch 260/3 und 587/4.

<sup>102</sup> Ebd., 334/11.

<sup>103</sup> Ebd., 572/1. Nach Ibn al-Waššā', Muwaššā, 279, hat al-<sup>c</sup>Abbās diese Zeilen auf Zalūm gedichtet. Nach Ḥazrağī, Poète, 52, ist mit Ḥaizurān nicht der Palast der Kalifenmutter, sondern ein Friedhof gemeint. – Verse, die die Geliebte in Paläste versetzen, sind ferner 222/1-2; 224/2; 363/2 und 404/1.

<sup>104</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 105/2; siehe auch 156/1; 128/4.

Sklavinnen („Die vollbusigen Mädchen sind um sie wie strahlende Sterne um einen strahlenden Mond herum“).<sup>105</sup>

## 2. Die Person hinter Fauz

Der Adel der Geliebten ist ursprünglich in der arabischen Dichtung eine Selbstverständlichkeit und bei al-<sup>c</sup>Abbās zunächst nichts weiter als ein Festhalten an der Tradition. Damit distanziert er sich von seinen zeitgenössischen Kollegen, die sich bereits an Sklavinnen wie <sup>c</sup>Utba (Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya) oder <sup>c</sup>Inān (Abū Nuwās) wenden.<sup>106</sup>

Die Liebe zu den Sklavinnen ist keine Beschäftigung für einen wie mich;  
/ nur Sklaven lieben Sklavinnen! // Sie sind nicht treu und bewahrend, /  
sondern sie lügen in der Liebe und halten den Bund nicht ein.

Laisa <sup>c</sup>išqu l-imā'i min šuġli miṭli / innamā ya<sup>c</sup>šaqu l-imā'a l-<sup>c</sup>abīdu // lā  
wafā'un wa-lā ḥifāzun wa-lākin / kuḍḍabu l-wuddi mā lahunna <sup>c</sup>uhūdu.<sup>107</sup>

Obwohl sich somit eine einfache literarhistorische Erklärung für das Beharren al-<sup>c</sup>Abbās b. al-<sup>c</sup>Aḥnaf's auf der freien Geburt seiner Geliebten finden läßt, hat A. al-Ḥazraġi Detektivarbeit geleistet, um der Person hinter Fauz auf die Spur zu kommen. Für sie ist die hochgeborene Fauz des Diwan mitnichten eine stilisierte Figur, sondern „eine Frau aus Fleisch und Blut“,<sup>108</sup> und ihr zufolge weisen alle Indizien auf <sup>c</sup>Ulaiya (gest. 826) hin, die Tochter al-Mahdis (reg. 775-85) und der Sängersklavin Maknūna, Halbschwester Hārūns und wie ihr anderer Halbbruder Ibrāhim b. al-Mahdi literarisch und musikalisch talentiert.<sup>109</sup> Jedes einzelne Detail Fauz', so die Autorin, trifft auf <sup>c</sup>Ulaiya zu oder umgekehrt.<sup>110</sup> Fauz und <sup>c</sup>Ulaiya stammen beide aus dem Ḥiġāz. <sup>c</sup>Ulaiyas Mutter gehört zu den Marwāniden, allerdings nicht zur Sippe Marwān b. al-Ḥakams.<sup>111</sup> Und über Fauz sagt der Diwan:

Die Liebe der Ḥiġāzitin ist eine schwere Prüfung...  
Hubbu l-ḥiġāzīyati abla l-<sup>c</sup>izām...<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Ebd., 224/3; siehe auch 140/5, 272/2, 304/7, 363/3.

<sup>106</sup> Auch Baššār b. Burd erklärt seine Geliebte <sup>c</sup>Abda für nobel. (Vgl. Roman, Poète, 326.) Im 9. Jh. aber wird die Liebe zu einer Sklavin der Liebe zu einer freien Frau vorgezogen: „Eine Sklavin wird mit dem Auge gekauft und zurückgegeben, wenn sie Fehler hat“, erklärt Ibn <sup>c</sup>Abd Rabbih, „eine freie Frau ist dagegen wie eine Fessel für den, zu dem sie kommt.“ (Siehe Walther, Bild, 80.)

<sup>107</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 161/3-4. Siehe auch Ibn al-Waššā', Muwaššā, 134.

<sup>108</sup> Ḥazraġi, Poète, 43.

<sup>109</sup> Zu <sup>c</sup>Uliya siehe Iṣfahānī, Aġānī, Bd. X, 3626-50 (IX, 83-96).

<sup>110</sup> Zum folgenden siehe Ḥazraġi, Poète, 42-82.

<sup>111</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. X, 3626 (IX, 83).

<sup>112</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 511/1.

Nur °Ulaiya als Kalifentochter kann sich im folgenden Gedicht hinter Fauz verbergen. Immerhin ist °Ulaiya die Tochter al-Mahdīs, der in diesem Fall ausdrücklich mit Namen genannt wird. Und Fauz erscheint als hochgeborene Person:

Lang war die Nacht mir in der Nähe von Bustān / zusammen mit den Mädchen von al-Mahdī und Ḥaizurān. // Oh ihr Liebenden, laßt uns gemeinsam / dem Barmherzigen unser Leid klagen! // Als die Mädchen zu Fauz kamen, / weinten sie über meinen Kummer, // baten sie um Mitleid für mich und schworen / auf ihre Aussage einen Eid. // Da sandte sie Weihrauchharz, das sie gekaut hatte, / über einem Apfel auf Basilikenkraut.

Ṭāla lailī bi-ḡānibi l-Bustāni / ma<sup>c</sup>a ḡawāri l-Mahdī wa-l-Ḥaizurāni // aiyuha l-<sup>c</sup>āšiqūna qūmū ḡami<sup>c</sup>an / naštakī mā binā ila r-raḥmāni // inna Fauzan lammā atāha l-ḡawāri / yatabākainanī limā qad šaḡānī // wa-ta<sup>c</sup>aṭṭafnahā <sup>c</sup>alaiya wa-yahlifna / <sup>c</sup>alā mā ḡakarna bi-l-aimāni // arsalat bi-l-lubāni qad maḡaḡathu / fauqa tuffāḡatin <sup>c</sup>alā raiḡāni.<sup>113</sup>

°Ulaiya ist wie Fauz verheiratet. Ihr Mann ist der hāšimitische Würdenträger Mūsā b. °Īsā, der zweimalige Leiter der Pilgerfahrt und Gouverneur von Kufa und Ägypten, der sich kurzzeitig gegen Hārūn erhob.<sup>114</sup> An Fauz hingegen richtet al-°Abbās die Verse:

Und sie hat es mir als Schuld angerechnet, daß ich mich verheiratet habe. / Da sagte ich: Jeder von uns ist schuldig, sich verheiratet zu haben. // Jeder von uns wurde dazu gezwungen...

Wa-qad ḡasabat ḡanban <sup>c</sup>alaiya tazauwuḡi / fa-qultu kilānā muḡnibun qad tazauwaḡa // kilānā <sup>c</sup>alā mā kāna min ḡaka mukraḡun...<sup>115</sup>

°Ulaiya macht wie Fauz die Pilgerfahrt. Die historische Überlieferung hält fest, daß sie sich zur Zeit von Hārūns Kalifat nach Mekka begab.<sup>116</sup> Gleichzeitig nimmt Fauz ihre religiösen Pflichten sehr genau:

...Du hast (mein Auge) mit zehn Pilgerfahrten weinen gemacht.

...Wa-qad abkaiḡihā ḡiḡaḡan <sup>c</sup>ašrā.<sup>117</sup>

°Ulaiya ist so fromm wie Fauz. Sie singt und trinkt nur während ihrer Menstruation, ansonsten widmet sie sich dem Gebet und dem Koran.<sup>118</sup> Auch Fauz zeichnet sich durch Ernsthaftigkeit in religiösen Dingen aus.

<sup>113</sup> Ebd., 517/1-5.

<sup>114</sup> Zu ihm siehe Ṭabarī, Ta'riḡ, Bd. III/1, 626-7.

<sup>115</sup> °Abbās, Diwān, 138/3-4.

<sup>116</sup> Iṣfahāni, Aḡāni, Bd., X, 3645f. (IX, 93).

<sup>117</sup> °Abbās, Diwān, 276/1.

<sup>118</sup> Iṣfahāni, Aḡāni, Bd. X, 3627 (IX, 53).

Ein Gesicht, vor dem der Blick schwach wird, wenn es aufscheint. / Es ist durch Keuschheit und Gottesfurcht gekennzeichnet.

Sie hat sich vom Briefwechsel mit mir abgewandt und meinen Brief nicht beantwortet, / und sie hat ihre Lampe in der Moschee angezündet.

Du vermeidest aus Gottesfurcht, mich während des Fastens zu sehen, / und beschwörst so meine Tötung herauf!

Waghun yakillu ʔ-ʔarfu ʔanhu idā badā / huwa bi-l-ʔafāfi wa-bi-t-tuqā mausūmu.<sup>119</sup>

Nabadat mukātabatī wa-raġʔa risālatī / wa-tanauwarat mišbāḥahā fi l-masġidi.<sup>120</sup>

Taḥarraġti an tašilanī fi ʔ-ʔiyāmi / taqwā wa-rumti li-qatli marāmā.<sup>121</sup>

Fauz ist so literarisch versiert wie ʔUlaiya. ʔUlaiya trat nicht nur durch ihre allgemeine Bildung, sondern selbst als Dichterin hervor (s.o. 93). Fauz versteht ihrerseits die Vokalisierung eines Schreibens an sie als Herabwürdigung ihrer Person.

Du, der du einen Brief schriebst, in dem du mich beleidigst! / Du hast das Maß voll gemacht, indem du auch noch diakritische Zeichen setztest! // Was wolltest du... mit den diakritischen Zeichen bezwecken? / Hast du etwa geglaubt, ich würde ihn sonst nicht verstehen?!

Ya llaḏī kataba l-kitāba yasubbunī / fihi fa-bālaġa fi l-kitābi wa-ʔġamā // māḏā aradta... fi iʔġāmihi / innī arāka ḥasibtanī lan afhamā.<sup>122</sup>

Und schließlich ist Fauz ebenso wie ʔUlaiya um vieles jünger als al-ʔAbbās. Wenn man die Geburtsdaten von al-ʔAbbās (750) und ʔUlaiya (776) vergleicht, ergibt sich eine Differenz von über fünfundzwanzig Jahren. Umgekehrt verfaßt al-ʔAbbās eine böse Replik auf seine Benennung als alter Mann (*šaiḥ*) durch Fauz.

Sie spottete meiner, wo ich doch (vorher) alles, was ich nur wollte, von ihr erhielt. / Wer also ist, oh mein Volk, von uns (beiden) der Betrogene?

Haziʔat bī wa-niltu mā šiʔu minhā / yā la-qaumī fa-aiyuna l-maġbūnu.<sup>123</sup>

Sind das Beweise, die eine Gleichsetzung von Fauz und ʔUlaiya rechtfertigen? Ich nehme nur die ersten drei Argumente. A propos erzwungene

<sup>119</sup> ʔAbbās, *Dīwān*, 467/4.

<sup>120</sup> Ebd., 168/5.

<sup>121</sup> Ebd., 484/5; siehe auch 493/2.

<sup>122</sup> Ebd., 468/2-3. Ein sehr ähnlicher Vorwurf an einen Schreiber, der einen Brief punktiert hat, findet sich auch bei Abū Nuwās. (Siehe Wagner, Abū Nuwās, 324.)

<sup>123</sup> *Iṣfahānī*, *Aġānī*, Bd. XVIII, 6346 (XV, 143); *Dīwān*, 516/9.



Verheiratung: Nur ein einziges Mal spricht al-°Abbās von dieser Verheiratung, und sein Wortlaut dabei ist auffällig. Der Verdacht drängt sich auf, daß er weniger ein autobiographisches Faktum als eine literarische Reminiszenz mitteilt. Der Vorwurf der Geliebten, die Ehe der beiden Liebenden mit je einem anderen sowie das fremdbestimmte Zustandekommen dieser beiden Ehen erinnern stark an die Erzählung um Qais b. ʿDārīḥ und Lubnā (s.o. 19).<sup>124</sup> A propos heimliche Liebesaffäre: Wenn man die vorhandenen Daten zugrundelegt, ist zwar °Ulaiya als Gegenstand der Sehnsuchtsverse al-°Abbās' nicht ausgeschlossen. In diesem Fall aber scheidet die Möglichkeit aus, daß der Dichter irgendeine Auskunft über sein tatsächliches Gefühlsleben gibt. Da °Ulaiya erst im Jahr 776 geboren wird und Maḥdī im Jahr 785 stirbt, könnte sie zur Zeit des angesprochenen Bundes mit dem Dichter höchstens neun Jahre alt sein.<sup>125</sup> Schließlich a propos medinensische Herkunft: Schon Vadet hat mit gutem Recht vermerkt, daß zur Zeit al-°Abbās' der Ḥiḡāz Mode war. Er galt als das Vaterland *par excellence*, als die wahre Heimat eines jeden.<sup>126</sup> So ist der ständige Bezug al-°Abbās' auf den Ḥiḡāz vermutlich nichts weiter als ein Zeichen dafür, daß er auch in dieser Hinsicht auf der Höhe seiner Zeit war.

Naivität ist jedoch nicht das einzige, was man al-Ḥazraḡīs Gleichsetzung von Fauz und °Ulaiya vorwerfen kann. Vielleicht steht °Ulaiya hinter Fauz, vielleicht eine andere Frau, vielleicht gar keine - die Figur der Fauz im Diwan sperrt sich, wie zu zeigen war, gegen eine diesbezügliche Gewißheit, zumal sie, wie noch zu zeigen sein wird (s.u. 152ff.), mit einer übermenschlichen Königlichkeit aufwarten kann. Das Wesentliche an dieser Figur ist ihre Unbestimmbarkeit, die sich bis zur Unkörperlichkeit steigert, und deshalb führt das Bemühen, mit aller Gewalt die Person hinter Fauz auszumachen, nicht nur ins Leere, sondern birgt die Gefahr einer Mißinterpretation der Dichtung. Dieser Gefahr ist al-Ḥazraḡī nicht entgangen, wo sie in °Ulaiya die Geliebte gefunden zu haben glaubt, den Diwan zur

<sup>124</sup> In seinem Diwan (416/32) bezieht sich al-°Abbās ausdrücklich auf Qais. – Einem Überlieferungsstrang der Erzählung von Qais b. ʿDārīḥ und Lubnā zufolge erklärt Lubnā Qais zum Verräter, als sie von seiner Wiederverheiratung hört, und geht daraufhin selbst ihre zweite Ehe ein, gegen die sie sich bis dahin gestraubt hatte. (Vgl. Kollet, Entstehung 27.)

<sup>125</sup> Es gibt durchaus Gedichte al-°Abbās', die davon sprechen, daß er die Geliebte schon als kleines Mädchen gekannt habe (so 152). Aber hier geht es ja um den Zusammenhang von tief empfundener Liebe und Dichtung, und gerade das Gedicht 517 ist ein für ihn typisches Liebesgedicht. Die oben nicht mehr zitierten Verse 6-11 sind eine einzige Klage der Sehnsucht, die in dem Ausruf gipfelt: „Wüßte ich doch, ob es für mich einen Weg zu ihr gibt!“

<sup>126</sup> Vadet, *Esprit*, 203.

Geschichte des Herzens des Dichters erklärt und damit ins Biographische auflöst. Da haben dann die permanente Irreführung des Lesers, was die Identität der Geliebten angeht, das extreme Versteckspiel, das er mit ihrer Person betreibt, und die Beschränkung auf eine Liebe der Ferne, die er allenthalben kundgibt, nichts mehr mit der Kunst Ibn al-Aḥnafs zu tun, sondern sind nurmehr der Ausweg aus seinem persönlichen Dilemma. Doch wenn man weg von der romantischen Schwärmerei, der Diwan sei ein einziges Klagelied über eine aus sozialen Gründen unmögliche Liebe, auf die Quellen und den Diwan selbst rekurriert, ergibt sich ein ganz anderes Bild.

### 3. Fauz in der Literatur

Bewußt in Einklang mit der Tradition distanziert sich al-°Abbās von seinen Zeitgenossen, indem er sich unter die großen Vorgänger einreihet. Darüber hinaus jedoch erhebt er den Anspruch, dem °udritischen Komplex von Liebe, Treue und Leid die Krone aufzusetzen und alles je Dagewesene zu überbieten.

Die Leute haben über unsere Sache gestaunt / und darüber die Geschichten unserer Vorläufer vergessen.

Fa-qad °ağiba n-nāsu min amrinā / wa-ansāhum qiṣaṣa l-auwalinā.<sup>127</sup>

Al-°Abbās stellt den Übergang dar zwischen jenen Dichtern, die noch Anspruch auf eine authentische Liebe zu einer anderen Person erheben, und den *zurafā'*, die nurmehr die Liebe lieben. Anstatt den Mangel an Quelleninformationen über seine Liebesgeschichte mit Fauz zu beklagen, muß man das vorhandene Material nur ernst nehmen, um zu erkennen, daß das Transitorische seiner Position darin deutlich zum Ausdruck kommt. Wie im Fall der °Udriten erkennen die Quellen die Realität seiner Liebe prinzipiell an, aber anders als im Fall der °Udriten herrscht in bezug auf sie eine große Konfusion. Sie beginnt schon beim Namen der Geliebten. Im ersten Band seines „Kitāb al-muwaššā“, der vornehmlich von der beduinischen Art zu lieben handelt, setzt Ibn al-Waššā' al-°Abbās und Fauz ans Ende seiner Liste berühmter Liebespaare (s.o. 7), aber in der zweiten Hälfte, die sich der Liebe der Zeitgenossen zu den Sängersklavinnen widmet, figurieren al-°Abbās und die Sängerin (*qaina*) Ẓalūm als Paar.<sup>128</sup> Al-İṣfahānī äußert sich in einem Band des „Kitāb al-ağānī“ ausführlich zu Fauz und al-°Abbās, aber in einem anderen Band desselben Werks nach liebt al-°Abbās die Sklavin

<sup>127</sup> °Abbās, *Dīwān*, 540/5. Siehe auch 89/3-4; 414/5 und 539/3.

<sup>128</sup> Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 279.

°Inān.<sup>129</sup> Andere Autoren kennen weder Fauz noch Zālūm noch °Inān: As-Sarrāġ und seinem „Maṣārī° al-°uṣṣāq“ zufolge liebt al-Abbās seine (mit ihm verheiratete) namenlose Parallelcousine,<sup>130</sup> und ich erinnere an die Geschichte über die *fityān* von Bagdad (s.o. 42), in der es um eine (am Ende von ihm erworbene) namenlose Sklavin geht, sowie an die dritte Version seines Todes (s.o. 82), die eine (mit dem Pfeil von ihm erschossene) namenlose Beduinin in den Mittelpunkt rückt. Trotz dieser unterschiedlichen Angaben nimmt Fauz bei den Überlieferern den breitesten Raum ein, und das liegt vor allem am „Kitāb al-aġānī“.

Wenn Vadet bemerkt, das „Kitāb al-aġānī“ enthalte nicht die winzigste Nachricht über Fauz,<sup>131</sup> so irrt er. Zwar gibt es in den Überlieferungen des Dichters tatsächlich keinen Hinweis auf sie, aber es existiert ein separates Kapitel über Fauz und al-°Abbās.<sup>132</sup> Sehr ausführlich ist es allerdings nicht, stützt sich auch nicht auf Ibrāhīm aṣ-Ṣūlī und widerspricht kraß dem Diwan. Für al-Iṣfahānī steht fest, daß Fauz Fauz ist, kein Pseudonym, und mehr noch, daß sie eine Sklavin, keine Freie ist. Die erste Version: Sie war eine Sklavin von Muḥammad b. Maṣūr mit dem Spitznamen „Fata l-°askar“, dann ging sie in die Hände eines der jungen Barmakiden über, der sie freiließ und die Pilgerfahrt mit ihr machte. Die zweite Version: Sie war die Sklavin eines hohen Regierungsvertreters, der die Pilgerfahrt mit ihr machte. Die zweite Version könnte der zweite Teil der ersten Version sein, nur ist hier nicht von der Freilassung die Rede; beide Versionen indes werden durch Verse Ibn al-Aḥnaf's ergänzt, die der Trauer über die Abwesenheit der Geliebten wie der Freude über ihre Rückkehr gelten.

Oh Herr, gib uns den zurück, / der uns Gesellschaft war und Zier! // Ohne  
den wir uns des Lebens nicht freuen, / bis er (wieder) bei uns ist. // Oh du, der

<sup>129</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XXVII, 9228 (o. A.).

<sup>130</sup> Sarrāġ, Maṣārī°, Bd. I, 154f.: Al-Ma'mūn hört in einer mond hellen Nacht während einer Expedition, die er nach Ḥurāsān unternommen hat, einen Heimwegesang. Er folgt der Stimme und trifft auf den Dichter al-°Abbās b. al-Aḥnaf, der ihm erzählt, er sei kurz nach der Heirat mit seiner Cousine zur Teilnahme an der Expedition aufgefordert worden. Al-Ma'mūn stattet ihn mit Geld für ein Jahr aus und schickt ihn zurück nach Bagdad. – Vieles jedoch ist ungereimt an dieser Geschichte: Al-°Abbās wird als *šabb* (junger Mann) bezeichnet, obwohl er mehr als fünfunddreißig Jahre älter war als al-Ma'mūn (geb. 786). Al-Ma'mūn wird von al-°Abbās *amir al-mu'minīn* tituliert, obgleich er definitiv erst nach dessen Tod die Nachfolge seines Bruders al-Amin antrat (i. J. 813). Vor allem ist dieselbe Geschichte mit demselben Heimweggedicht schon bei al-Iṣfahānī überliefert, aber hier ist es Hārūn, den al-°Abbās nach Ḥurāsān begleitet, und von der Cousine ist überhaupt keine Rede (s.o. 83).

<sup>131</sup> Vadet, *Esprit*, 200.

<sup>132</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. XVIII, 6342-49 (XV, 141-44).

du die Liebe meinem Herzen auferlegt hast / als Verhängnis und Unglück! //  
Seitdem du fort bist, gehöre ich / zu den Leuten mit den heißesten Augen. //  
Für mich ist dein Ḥağğ / nichts als eine Prüfung.

Ach ja! Fauz ist eingetroffen, / so ist das Auge al-<sup>c</sup>Abbās' erfreut. // Der  
mir die frohe Nachricht verkündet hat, / dem sei Dank! // Oh Brokat der  
Schönheit, / zweiköpfiges Myrtenblatt! // Sie tadeln mich wegen der Liebe, /  
doch ist an der Liebe nichts Schlechtes!

Yā rabbi rudda <sup>c</sup>alainā / man kāna ussan wa-zainā // man lā nusarru bi-  
<sup>c</sup>aišīn / ḥattā yakūna ladainā // yā man atāḥa li-qalbī / hawāhu šu'man wa-  
ḥainā // mā ziltu muḍ gibta <sup>c</sup>annī / min ašḥani n-nāsi <sup>c</sup>ainā // mā kāna  
ḥağğuka <sup>c</sup>indī / illā balā'an <sup>c</sup>alainā.<sup>133</sup>

A-lā qad qadimat Fauzun / fa-qarrat <sup>c</sup>ainu <sup>c</sup>Abbāsi // la-man baššarani l-  
bušrā / <sup>c</sup>ala l-<sup>c</sup>ainaini wa-r-rāsi // a-yā dībāğata l-ḥusni / wa-yā rāmušnata l-āsi  
// yalūmūnī <sup>c</sup>ala l-ḥubbi / wa-mā bi-l-ḥubbi min bāsi.<sup>134</sup>

Auch der Rest des Kapitels versucht, Verse von al-<sup>c</sup>Abbās als Gelegenheitsdichtung für seine Geliebte zu erklären. Zwar ist die erste Nachricht ein bloßer Kommentar zum Gedicht bzw. gibt nur in Prosa wieder, was das Gedicht in Metrum und Reim mitteilt. Aber die zweite wartet mit der Autorität des historisch Faktischen auf, und die dritte liefert sogar ein Stück Hintergrundinformation. Zunächst gibt Iṣfahānī einen Bericht davon, wie al-<sup>c</sup>Abbās einen Boten zu Fauz schickt. Der Bote kehrt zurück, um al-<sup>c</sup>Abbās eine Nachricht zu überbringen. Fauz habe Migräne, und deshalb habe sie sich den Kopf verbunden. Darauf al-<sup>c</sup>Abbās:

Sie unwickelte ihren Kopf. Oh wäre doch der Schmerz, / über den sie  
sich bei mir beklagte, in meinem Kopf! // Dann würde sie nicht klagen, und  
sie hätte gewonnen, / daß ich für sie ihre Krankheit erdulde. // So daß einer,  
der mich sieht, zu mir sagte: / So muß der tröstende Liebende handeln.

<sup>c</sup>Aṣḥabat ra'sahā fa-laita šudā<sup>c</sup>an / qad šakathu ilaiya kāna bi-rāsi // ṭumma  
lā taštakī wa-kāna laha l-ağru / wa-kuntu s-saqāma <sup>c</sup>anhā uqāsi // ḍāka ḥattā  
yaqūlu li man ra'ānī / ḥākaḍā yaf<sup>c</sup>alu l-muḥibbu l-muwāsi!<sup>135</sup>

Es folgt eine rudimentäre Erzählung, derzufolge ein Mädchen namens Yumn Botendienste für die Liebenden verrichtete. Yumn stellt eine nicht

<sup>133</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVIII, 6343 (XV, 142); Dīwān 524/1-5 (utiḥa statt atāḥa, ḥādā statt <sup>c</sup>indī).

<sup>134</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVIII, 6342 (XV, 141); Dīwān 324/4-5, 2-3 (wa-yā statt a-yā).

<sup>135</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVIII, 6344f. (XV, 142). Im Dīwān handelt es sich um das Gedicht 318/1-3 (dort hat die Herausgeberin <sup>c</sup>aṣḥabat gesetzt). Auch dieses Gedicht hält Ḥazrağī für einen Beweis, daß Fauz und <sup>c</sup>Ulaiya identisch sind. Laut Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. X, 3626 (IX, 83) soll <sup>c</sup>Ulaiya eine hohe Stirn besessen, sie für einen Makel gehalten und deshalb mit einem Band kaschiert haben.

näher spezifizierte (Geld-?) Forderung an al-<sup>c</sup>Abbās, die er ihr abschlägt. Deshalb verleumdet sie ihn bei Fauz, und diese wendet sich von al-<sup>c</sup>Abbās ab. Darauf al-<sup>c</sup>Abbās:

Yumn hat behauptet, daß ich sie begehrte, / Verderben über sie wegen einer solchen Handlungsweise! // Befragt mein Hemd, es legt Zeugnis ab wie bei Joseph. / Denn mein Hemd ist nicht an der Vorderseite zerrissen!

La-qad za<sup>c</sup>amat Yumnun bi-annī aradtuhā / <sup>c</sup>alā nafsihā tabban li-ḍālīka min fi<sup>c</sup>li // salū<sup>c</sup>an qamiṣī miṭla ṣhāhidi Yūsufin / fa-inna qamiṣī lam yakun qudda min qubli.<sup>136</sup>

Den Schluß macht die Überlieferung von einem Verhältnis, das Fauz mit einem Soldaten (*ba<sup>c</sup>d aulād al-ḡund*) einging. Al-<sup>c</sup>Abbās geriet so sehr in Zorn darüber, daß er sie verließ. Fauz ist unzufrieden mit ihrem Tausch, verläßt ihrerseits den Soldaten und kehrt zurück. An al-<sup>c</sup>Abbās schreibt sie einen Brief, in dem sie sich über seine Härte beklagt. Darauf al-<sup>c</sup>Abbās:

Sie schrieb, indem sie (mich) tadelte und beunruhigt war, daß ich sie nicht besuche. / Und sagte: Du hast dich zu uns nicht wie ein Vertragspartner benommen. // Da antwortete ich, wobei mir die Tränen / unablässig über die Wangen strömten: // Oh Fauz, ich habe Euch nicht aus Überdruß verlassen, / auch nicht wegen des Geredes eines eifersüchtigen Verleumders. // Sondern ich habe Euch auf die Probe gestellt und herausgefunden, / daß Ihr es mit einer einzigen Speise nicht aushaltet.

Katabat talūmu wa-tastaribu ziyārati / wa-taqūlu lasta lanā ka-<sup>c</sup>ahdi l-<sup>c</sup>āhidi // fa-aḡabtuhā wa-dumū<sup>c</sup>u <sup>c</sup>ainī ḡammatur / taḡri <sup>c</sup>ala l-ḥaddaini gaira ḡawāmidi // yā Fauzu lam ahḡurkum li-malālatin / minnī wa-lā li-maqāli wāšin ḡāsidi / lākinnanī ḡarrabtukum fa-waḡadtukum / lā taṣbirūna <sup>c</sup>alā ṭa<sup>c</sup>āmin wāḡidi.<sup>137</sup>

Halten wir fest: Teils widersprechen die Quellen den Behauptungen des Dichters über seine Geliebte ganz erheblich, teils geben sie viel zu wenig Informationen, um die Zweifel an ihrer Existenz auszuräumen. Hinzu kommen eine Reihe von Überlieferungen, die den Kausalzusammenhang von Liebe und Dichtung schlichtweg leugnen. Folgende Anekdote: Hārūn hat einen Vers von al-<sup>c</sup>Abbās gehört -

<sup>136</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVIII, 6347 (XV, 143); Gedicht 416/15-16 (wa-qad statt la-qad). Ausgehend von der Josephssure (Sure 12) gilt Joseph der Tradition nicht nur als der Inbegriff göttlicher Schönheit, sondern vor allem als der Inbegriff tugendhafter Keuschheit. Die Frau des Pharao will Joseph verführen. Als er ihr nicht zu Willen ist, beschuldigt sie ihn, sich ihr genähert zu haben. Mit dem hinten, nicht vorne zerrissenen Hemd kann Joseph seine Unschuld beweisen.

<sup>137</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. XVIII, 6347f. (XV, 143f.; ḡawāmīdu wird aus Reimgründen triptotisch behandelt); Diwān 212/1-4 (tastariṭu statt tastarību).

Die Liebe ging um alle Menschen herum, / um (ausgerechnet) bei mir,  
als sie an mir vorüberkam, stehenzubleiben.

Tāfa l-hawā bi-<sup>c</sup>ibādi llāhi kullihimu / ḥattā idā marra bī min bainihim  
waqafā.

- und fragt ihn, was die Liebe mit ihm vorgehabt habe, daß sie bei ihm anhielt. Die Antwort des Dichters, die Liebe habe sich bei ihm nach der Großzügigkeit des Kalifen erkundigt, gefällt Hārūn, und er belohnt ihn.<sup>138</sup> Mir scheint diese Antwort Bände über das spielerische Verhältnis zu sprechen, das man zur Zeit al-<sup>c</sup>Abbās' und in seinem Milieu zur Liebesdichtung hatte. Stand nicht die Gelegenheitsdichtung in Blüte, wurden nicht die gelungenen Verse vertont, dilettierte nicht der Kalif selbst?! Viel im Diwan des al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf ist Produktion für den leichten und schnellen Konsum, und noch bei seinen schmachtendsten Versen können wir nicht mit Sicherheit verneinen, daß sich das Publikum vielleicht vor Lachen bog, wie Leo Pollmann im Fall des Troubadours Wilhelm von Aquitanien annimmt, wenn er, ein „vehemens amator feminarum“, resignierend bekennt: „Nie bin ich in den Besitz dessen getreten, was ich liebte.“<sup>139</sup> Umso weniger können wir von der Dichtung Ibn al-Aḥnafs auf eine bestimmte Frau schließen, und in der Tat wird seine Dichtung in der Literatur auf eine Weise scherzhaft profaniert und wohlwollend parodiert, wie es den <sup>c</sup>Udriten nie widerfahren ist. Die Pointe besteht jeweils im Kommentar eines Zweiten, in der wörtlichen Auslegung eines Verses oder in der Diskrepanz von dichterischer Aussage und Realität. As-Sarrāğ berichtet von einem Zusammentreffen von al-<sup>c</sup>Abbās mit Abū Nuwās, bei dem der erstere ein Gedicht vorträgt.

Meine Herrin! Meine Herrin! Was / in den Liebenden ist, läßt sich nicht  
verbergen! // Meine Herrin! Meine Herrin! Ich / bin zu schwach, die gewaltige  
Last zu tragen! // Meine Herrin! Meine Herrin! So höre / den Ruf eines heftig  
und leidenschaftlich Verliebten!

Saiyidatī saiyidatī innahu / laisa li-mā bi-l-<sup>c</sup>ašiqīna ktitām // saiyidatī  
saiyidatī innanī / a<sup>c</sup>ğizu <sup>c</sup>an ḥamli l-balāyā l-<sup>c</sup>iẓām // saiyidatī saiyidatī fa-  
sma<sup>c</sup>ī / da<sup>c</sup>wata ṣabbīn <sup>c</sup>ašiqīn mustahām.

As-Sarrāğ ergänzt, der Dichter sei mit zahlreichen weiteren Versen dieser Art fortgefahren, und am Ende habe Abū Nuwās bemerkt, er sei schon in Sorge gewesen, al-<sup>c</sup>Abbās könnte sterben, noch bevor er seine Qaṣīda zu Ende rezitiert habe.<sup>140</sup> Ferner berichtet al-Iṣfahānī, <sup>c</sup>Abdallāh b.

<sup>138</sup> Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. III, 22; Dīwān 354/15.

<sup>139</sup> Pollmann, Liebe, 97.

<sup>140</sup> Sarrāğ, Maṣāri<sup>c</sup>, Bd. II, 124f.; Dīwān 511/2-4.

al-°Abbās sei bei al-Ḥasan b. Waḥb eingetreten und habe ihn weinend neben der im Vollrausch schlafenden Sklavin Banān vorgefunden. Auf seine Frage, was vorgefallen sei, habe Ḥasan ihm geantwortet:

Ich war gerade beim Schlafen, als sie kam, mich weckte und sagte: „Komm, setz dich, um zu trinken!“ Das tat ich, aber bei Gott, sie hatte kaum zehn Töne von sich gegeben, da schlief sie auch schon, während ich erst ganz wenig getrunken hatte. Da fielen mir die Worte des großen Dichters und Raffiné al-°Abbās b. al-Aḥnaf ein:

Ich weine über jene, die mich ihre Liebe kosten ließen. / Als sie mich für die Liebe erweckt hatten, legten sie (selbst) sich nieder!

Abki llaḍīna aḍāqūnī mawaddatahum / ḥattā idā aiqazūnī li-l-hawā raqadū.<sup>141</sup>

Und schließlich führt Ibn al-Waššā' in einem Kapitel, das unter anderem von der Abmagerung und Auszehrung als der ersten und unverzichtbaren Bedingung wahrer Liebe handelt, eine Erzählung al-°Abbās b. al-Aḥnafs an, nach der er beim Rundlauf um die Kaaba drei Mädchen getroffen habe, die er von früher her kannte.

Eine von ihnen kam zu mir und sagte: „°Abbās! Du hast doch gedichtet:

Was (nur) ist mir zugestoßen von der Liebe und ihrer Pein! / Es ist eine Heimsuchung über mich gekommen aus ihrer Tür!“

Māḍā laqītu mina l-hawā wa-°idābihi / ṭala°at °alaiya balīyatun min bābihi.

Ich bejahte, worauf sie ausrief: „Dann hast du aber ganz schön gelogen! Wäre es, wie du behauptest, so müßtest du aussehen wie ich!“ Dann deckte sie ihre Fingerknöchel auf, so daß man etwas Fleisch sah, und rezitierte... (es folgt ein Liebesgedicht).<sup>142</sup>

### III. WERKÜBERLIEFERUNG UND WERK

#### 1. Das Nachleben al-°Abbās'

Anders als Abū Nuwās, dessen Gedichte schon immer die Spatzen von den Dächern pfliffen, hatte al-°Abbās auch nach seinem Tod vor allem *ein* Publikum, den Hof, aber nicht, ohne Spuren bei den Beduinen einerseits, den Städtern andererseits zu hinterlassen. Nach einer Anekdote, die, wenn

<sup>141</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. VIII, 3110f. (VIII, 21); Dīwān 159/1. Eine vielleicht noch sprechendere Geschichte derselben Machart berichtet Iṣfahānī unmittelbar vorher auf Seite 3110.

<sup>142</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 78.



sie nicht wahr, so doch gut erfunden ist, weil sie es zu einer Konfrontation eines Vertreters der reinen archaischen arabischen Dichtung mit dem Repräsentanten einer ebenso reinen städtischen eleganten Poesie kommen läßt, geht al-<sup>o</sup>Abbās eindeutig als Sieger hervor. Ein Beduine, sprachlich perfekt und feinsinnig (*a<sup>c</sup>rābī faṣīḥ zarīf*), der einem Gelehrten als Informant dient, äußert eines Tages den Wunsch, einmal ein Beispiel aus der Dichtung der Seßhaften zu hören. Der Gelehrte zitiert für ihn die folgenden Verse des <sup>o</sup>Abbās -

Ich dachte an dich, als ich den Apfel roch / und als sich der Wein den Gesichtern der Trinkenden näherte. // Der Apfel erinnerte mich an die Vergangenheit mit dir / und der Wein an den Geschmack deines süßen Mundes.

Ḍakartuki bi-t-tuffāḥi lammā šamimtuḥu / wa-bi-r-rāḥi lammā qābalat auḡaha š-šarbi // taḍakkartu bi-t-tuffāḥi minki sawālifan / wa-bi-r-rāḥi ṭa<sup>c</sup>man min muqabbaliki l-<sup>o</sup>aḍbi.

-, und als der Beduine sie hört, kapituliert er mit den Worten: „So etwas hast du und schreibst von mir ab?! Von mir bekommst du keinen Buchstaben mehr!“<sup>143</sup>

Gleichwohl muß man al-<sup>o</sup>Abbās' Hörer vor allem in der Kalifenfamilie, unter den hohen Würdenträgern, den Sekretären, den Musikern und Sängern und den gehobenen Sklaven suchen.<sup>144</sup> In den Kreisen der Müßigen erfuhr sein Werk in den seinem Tod folgenden Jahrzehnten eine weite Verbreitung. Der Kalif Ma'mūn (reg. 813-33), der ihn schon schätzte, als er noch Prinz war, hatte über der Tür seines Audienzsaals Verse von ihm eingraviert;<sup>145</sup> Verse des Dichters wurden ihm vorgetragen,<sup>146</sup> ebenso seinem Nachfolger al-Wāṭiq (reg. 842-47). Al-Wāṭiq rezitierte und vertonte ein Gedicht auch selbst,<sup>147</sup> während al-Mutawakkil (847-61) mitten in der Nacht den Dichter <sup>o</sup>Ali b. al-Ġahm (gest. 863) rufen ließ, weil ihm die Tatsache, daß ihm für dasselbe Gedicht keine Melodie einfiel, die Ruhe raubte.<sup>148</sup> Von allen jedoch äußert Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz (reg. 908) die größte Anerkennung, indem er erklärt, das gelungenste Gedicht, das er kenne, sei:

<sup>143</sup> Iṣfahānī, Agānī, Bd. VIII, 3105 (VIII, 18f.); Diwān 75.

<sup>144</sup> Vgl. Vadet, Esprit, 197.

<sup>145</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 270. Nur ein Teil des Textes findet sich im Diwān des Dichters (210): „Der Barmherzige schuf nichts zum Ansehen Schöneres als zwei Liebende auf einem Bett.“ Ḥazraġi, Poète, 131, hält diesen Vers für gefälscht.

<sup>146</sup> Iṣfahānī, Agānī, Bd. II, 769, und VIII, 3107 (II, 25 und VIII, 20).

<sup>147</sup> Ebd., Bd. VIII, 3109 (VIII, 20f.).

<sup>148</sup> Ebd., Bd. VIII, 3109 (VIII, 21).

Die Leute schleiften die Säume unserer Verdächtigungen hinter sich her, / und sie waren über uns verschiedener Meinung. // Einer, der falsch lag, nannte eine andere als dich, / und der es getroffen hatte, wußte es nicht.

Qad saḥḥaba n-nāsu aḍyāla z-ẓunūni binā / wa-farraqa n-nāsu finā qaulahum firaqā // fa-kādibun qad ramā bi-l-ḥubbi ġairakumu / wa-ṣādiqun laisa yadrī annahu ṣadaqā.<sup>149</sup>

Auch unter den hohen Würdenträgern hatte al-<sup>c</sup>Abbās ein Renommée als Dichter. Von den Barmakiden, die bei ihm Gedichte in Auftrag gaben, war bereits die Rede (s.o. 40f.), auch von al-Faḍl b. ar-Rabī<sup>c</sup> (s.o. 86), dessen Nachkomme <sup>c</sup>Abdallāh b. al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Faḍl b. ar-Rabī<sup>c</sup> (gest. 861), Hofsänger Hārūns, Tischgefährte (*nadīm*) und Sänger unter den folgenden Kalifen, Ibn al-Aḥnafs Werk häufig vortrug.<sup>150</sup> Berichtet wird zudem, daß Faṭḥ b. Ḥāqān, der General der türkischen Leibgarde, den Kalifen al-Wāṭiq mit Versen von al-<sup>c</sup>Abbās aus einer Lethargie zu reißen versucht habe.<sup>151</sup> Neben den Vertretern der Staats- und Militärmacht scheinen ihn die Sekretäre geschätzt zu haben, und die Familie aṣ-Ṣūlī ist dafür nicht das einzige Beispiel. Die Biographie des Dichters versieht zwei Überlieferer mit dem Zusatz „Sekretär“;<sup>152</sup> auch Ḥasan b. Waḥb, der Chef der Staatskanzlei des Wesirs Ibn az-Zaiyāt, wird dort genannt.<sup>153</sup>

Der größte Anteil an der Verbreitung des Ruhms al-<sup>c</sup>Abbās' kam freilich den Musikern und Sängern zu. Die Sänger zogen ihn den übrigen Dichtern vor,<sup>154</sup> der berühmteste Musiker seiner Zeit, Ibrāhīm al-Mauṣilī (gest. 804), vertonte neben Ḍu r-Rummas (gest. 735) Gedichten am liebsten die seinen,<sup>155</sup> und Iṣḥāq al-Mauṣilī (gest. 850), der Sohn Ibrāhīms, stellte ihn sogar über Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya.<sup>156</sup> Ibrāhīm al-Mauṣilī wird entsprechend häufig als Komponist für seine Verse angeführt,<sup>157</sup> kaum seltener jedoch Ibrāhīms

<sup>149</sup> Ebd., Bd. VIII, 3113 (VIII, 23); Baġdādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 129. *Dīwān*, 387/1-2 (ġāhil statt kāḍib, ẓann statt ḥubb).

<sup>150</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3105, 3116, (VIII 19, 24); XXVII, 9354 (XX, 89). Zu <sup>c</sup>Abdallāh b. al-<sup>c</sup>Abbās siehe Neubauer, *Musiker*, 161.

<sup>151</sup> Ebd., Bd. VIII, 3103f. (VIII, 18).

<sup>152</sup> Ebd., Bd. VIII, 3105, 3112 (VIII, 19, 22).

<sup>153</sup> Ebd., Bd. VIII, 3103, 3110 (VIII, 17, 21).

<sup>154</sup> Ebd., Bd. VIII, 3112 (VIII, 22).

<sup>155</sup> Ebd., Bd. VIII, 3107f. (VIII, 19f.). Die Bevorzugung al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs durch Ibrāhīm ist umso erstaunlicher, als dieser die „Modernen“ ablehnte, zu denen al-<sup>c</sup>Abbās zweifelsfrei gehörte. (Siehe Abbashar, *Criticism*, 113.)

<sup>156</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VIII, 3117 (VIII, 24).

<sup>157</sup> Ebd., Bd. V, 1854f. (V, 28); VI, 2375 (VI, 71); VIII, 3107-13 (VIII, 19-23); XVII, 6179 (XV, 80); XVIII, 6341 (XV, 141); XXV, 8753 (XIX, 72). – Zu ihm siehe Neubauer, *Musiker*, 182.

Freund und Rivale Ibn Ġāmi<sup>c</sup> (gest. vor 804), aus einer vornehmen mekkanischen Familie stammend, einer der ersten Hofsänger Hārūns und Begründer einer eigenen musikalischen Richtung.<sup>158</sup> In der nächsten Generation, in der sich die Spaltung in zwei Musikschulen fortsetzte, von denen, wie es heißt, die eine an der überkommenen arabischen Musiktradition festhielt, während die andere einem romantisierenden Modestil folgte,<sup>159</sup> war es nicht anders. Sowohl Iṣḥāq al-Mauṣilī, nach dem Tod Ibrāhīms unbestritten der Erste unter den Bagdader Hofmusikern, als auch Ibrāhīm b. al-Mahdī (gest. 839), der jüngere Bruder ar-Rašīds und Konkurrent Iṣḥāqs, verwendeten al-<sup>c</sup>Abbās' Gedichte für ihre Melodien.<sup>160</sup> Neben Ibrāhīm, Ibn Ġāmi<sup>c</sup> und <sup>c</sup>Abdallāh b. al-<sup>c</sup>Abbās gab es eine Reihe anderer Musiker und Sänger, deren Name sich mehrmals mit Versen Ibn al-Aḥnafs verbindet, darunter Sulaim b. Sallām,<sup>161</sup> <sup>c</sup>Allūya<sup>162</sup> und Muḥāriq.<sup>163</sup> Genannt werden soll schließlich <sup>c</sup>Arib, die Primadonna ihrer Zeit, Tochter Ġa<sup>c</sup>far al-Barmakis und insbesondere von Ma'mūn privilegiert, die ebenfalls Verse al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs vortrug.<sup>164</sup> Mit seinem Pointenreichtum wurde al-<sup>c</sup>Abbās regelrecht Mode unter den Luxusklavinnen, die Verse von ihm auf Gürteln und Ärmeln,<sup>165</sup> Kappen,<sup>166</sup> Taschentüchern<sup>167</sup> und Fußriemen<sup>168</sup> trugen. Auch außerhalb des Hofes zitierte man ihn, so etwa in der Form von Inschriften über den Pforten von Häusern.<sup>169</sup>

<sup>158</sup> Ebd., Bd. V, 1854f., (V, 28); VI, 2375 (VI, 71); VIII, 3113 (VIII, 22); XVIII, 6341 (XV, 141); XXV, 8753; XXVII, 9354 (XIX, 72). – Siehe Neubauer, Musiker, 190.

<sup>159</sup> Neubauer, Musiker, 187.

<sup>160</sup> Zu Iṣḥāq: Iṣfahāni, Aġāni, Bd. VIII, 3112f. (VIII, 22); Neubauer, Musiker, 187. Zu Ibrāhīm: Iṣfahāni, Aġāni, Bd. VIII, 3108 (VIII, 20), XXVII, 9354 (o. A.); Neubauer, Musiker, 184.

<sup>161</sup> Iṣfahāni, Aġāni, Bd. V, 2375 (VI, 71); VIII, 3107, 3113 (VIII, 20, 22). Zu ihm siehe Neubauer, Musiker, 203.

<sup>162</sup> Ebd., Bd. II, 769 (II, 125), identisch mit VIII, 3107 (VIII, 20); VIII, 3113 (VIII, 22). – Siehe Neubauer, Musiker, 168.

<sup>163</sup> Ebd., Bd. VIII, 3118; XX, 7217f. (o. A.).

<sup>164</sup> Ebd., Bd. VIII, 3100, 3113 (VIII, 16, 23). Zu ihr Stigelbauer, Sängerrinnen, 18ff.

<sup>165</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 252. Diwān, 328/3-4; 285/2.

<sup>166</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 256. Diwān, 463/11-12, 10.

<sup>167</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 264. Diwān, 26/1-2.

<sup>168</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 273 und 275. Diwān, 50/1-2; 333/2, 4.

<sup>169</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 271. Diwān, 389/1-2; 217/ 22-24.

Aus dem Lob, das seiner Dichtung gespendet wird, aus den Kommentaren, die einigen ausgewählten Versen beigelegt sind, und noch aus der Kritik, die an ihm geübt wird, läßt sich erahnen, was der Grund seiner Popularität war. Wenn er als Dichter gewürdigt wird, so hebt man insbesondere seine Begabung hervor.

Wäre al-<sup>c</sup>Abbās nicht äußerst geschickt gewesen, ein guter Dichter, sprachgewandt und einfallsreich, so hätte er nicht in einem einzigen Genre so viel hervorbringen können.<sup>170</sup>

Begabung heißt in diesem Fall die brillante Formulierung, in der sich die ideale Liebe ausdrückt. Nehmen wir drei Beispiele: Baššār würdigt den Willen des Liebenden zum Leid („Das Weinen hat die Tränen deines Auges erschöpft, so entleih dir das Auge eines anderen...“),<sup>170a</sup> Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya den Gegensatz als Darstellungsmittel der Liebe („Wenn der dir Nahe sich verweigert... so bleibt er fern“)<sup>171</sup> und Ḥusain b. ad-Ḍaḥḥāk das Spiel von Geheimhaltung und Offenbarung („Die Liebe beherrscht das Herz mit ihrer Macht zu sehr, als daß es dem Geheimnis seinen Anteil geben könnte... doch wird nichts offenbar, als daß der junge Mann besiegt ist“).<sup>172</sup> Manchmal wird das Lob auch begründet, und dann kommen zusätzlich individuelle Vorlieben zum Vorschein. Der blinde Baššār fühlt sich offenbar vom kräftigen Bild der folgenden Verse angesprochen:

Als ich die Nacht sah, versperrte sie mir den Weg zu ihm, / und die reglose Dunkelheit peinigte mich. // Und der Stern am Himmelsscheitel schien wie / ein Blinder, der ohne Führer umherirrt. // Ich rief: Wer vertrieb mir den Schlaf durch seinen Schlummer? / Ich mühe mich ab, während er ruht.

Lammā ra'aitu l-laila sadda tariqahu / <sup>c</sup>anni-wa <sup>c</sup>aḏḏabani z-zaḷāmu r-rākidu // wa-n-nağma fī kabidi s-samā'i ka-annahu / a<sup>c</sup>mā taḥaiyara mā ladaihi qā'idu // nādaitu man ṭarada r-ruqāda bi-naumihi / <sup>c</sup>ammā u<sup>c</sup>āliğū wa-hwa ḥilwun ḥāğidu.

Denn er kommentiert sie mit den Worten: „Ein Teufelskerl! Nicht zufrieden damit, den Stern zu einem Blinden zu machen, nimmt er ihm auch noch den Führer!“<sup>173</sup> Andere preisen an al-<sup>c</sup>Abbās eher, daß er dem selbstgewählten Typus gerecht wird. Der Sekretär Ibrāhīm b. al-<sup>c</sup>Abbās ist von der feinen Liebenswürdigkeit (*ağzalu riqqa*) des Dichters entzückt:

<sup>170</sup> Iṣfahāni, Ağāni, Bd. VIII, 3100 (VIII, 16).

<sup>170a</sup> Iṣfahāni, Ağāni, Bd. V, 1854 (V, 28); Diwān, 220/9-10.

<sup>171</sup> Iṣfahāni, Ağāni, Bd. VIII, 3106 (VIII, 19); Diwān, 185/5.

<sup>172</sup> Iṣfahāni, Ağāni, Bd. VIII, 3106 (VIII, 19); Diwān, 111/2-3.

<sup>173</sup> Bağḏādī, Ta'riḥ, Bd. XII, 130. Diwān, 157/10-12 (ufuq statt kabid).



Kommt, laßt uns unsern verfallenen Bund auffrischen! / Jeder von uns hat an der langen Entfremdung seinen Anteil an Tadel verdient.

Ta<sup>c</sup>ālū nuğaddid dārīsa l-waṣli bainanā / kilānā <sup>c</sup>alā ṭūli l-ğafā'i malūmu.<sup>174</sup>

Und der Musiker Iṣḥāq al-Mauṣili schließlich hebt die gewandte Anspielung (*zarūfa fī qaulihī*) in einem Gedicht hervor:

Haltet an und erzählt mir, ihr beiden Männer, / vom Schlaf, denn das Meiden (der Geliebten) hindert mich (daran). // Wie ist der Schlaf, wie schmeckt er? / Schildert mir den Schlaf, wenn ihr könnt!

Qifā ḥabbirānī aiyuha r-rağulānī / <sup>c</sup>ani n-naumi inna l-ḥağra <sup>c</sup>anhu nahānī // wa-kaifa yakūnu n-naumu am kaifa ṭa<sup>c</sup>muhu / ṣifa n-nauma li in kuntumā taṣifānī.<sup>175</sup>

Es gibt jedoch auch andere, kritischere Stimmen zur Dichtung al-<sup>c</sup>Abbās'. Die Sängerin Banān findet nichts Gutes an einem Vers, der dem Begehren zum Trotz den Willen zur Züchtigkeit ausdrückt.<sup>176</sup> Ein Grammatiker sieht sich aufgerufen, ein Gedicht vor dem Vorwurf der Kälte in Schutz zu nehmen (*inna n-nās yastabridūna ṣi<sup>c</sup>r al-<sup>c</sup>Abbās*).<sup>177</sup> Und ein Verdikt erstreckt sich auf das gesamte Werk des Dichters, dem Oberflächlichkeit nachgesagt wird: „Al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnaf ist im Ġazal wie Abu l-<sup>c</sup>Atāhiya in der Askesedichtung (*zuḥd*); immerzu ritzen sie die Haut, ohne bis zum Gelenk vorzustoßen.“<sup>178</sup>

Nachdem noch einmal as-Suyūṭī (gest. 1505) al-<sup>c</sup>Abbās unter den ganz großen arabischen Dichtern aufführt,<sup>179</sup> wird es bis ins 20.Jh. still um ihn. Auch als Ṭāhā Ḥusain i.J. 1925 sein „Ḥadīṭ al-arba<sup>c</sup>“ herausgibt, versagt er ihm eine eigene Sitzung, denn er vertritt dezidiert die Meinung, daß mit <sup>c</sup>Umar b. abī Rabī<sup>c</sup>a der Höhepunkt der arabischen Liebesdichtung erreicht sei und daß sich in abbasidischer Zeit keine Weiterentwicklung des Ġazal, sondern nurmehr seine Transformation in die Frivolität (*muğūn*, <sup>c</sup>*abat*) vollzogen habe.<sup>180</sup> Als Person zählt al-<sup>c</sup>Abbās für Ḥusain durchaus zu dem Kreis der Libertins: „Über diese Klasse von Dichtern hinaus, deren Namen

<sup>174</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. VIII, 3111 (VIII, 21); Tauḥīdī, Imtā<sup>c</sup>, Bd. II, 145. Dīwān, 507/2.

<sup>175</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. VIII, 3104 (VIII, 18). Dīwān, 575/1-2.

<sup>176</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. VIII, 3103 (VIII, 17). Dīwān, 281/1-2. – Zu ihr Stigebauer, Sängerringen 49f.

<sup>177</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. VIII, 3114f. (VIII, 23); Dīwān, 478; vgl. auch 252/3-4.

<sup>178</sup> Marzubānī, Muwaṣṣaḥ, 447.

<sup>179</sup> Suyūṭī, Muzhir, Bd. II, 485.

<sup>180</sup> Ḥusain, Ḥadīṭ, 298.

wir erwähnt haben, gibt es eine andere, deren Frivolität noch weiter geht, deren Libertinage noch stärker ausgeprägt ist und die sich noch weniger um ein Verschleiern all dessen bekümmert. Abū Nuwās ist einer ihrer Anführer, und zu nennen sind ferner ar-Raqqāši, al-°Abbās b. al-Aḥnaf, Muslim b. al-Walīd, al-Ḥusain b. al-Ḥalī° und andere mehr. Sie scheuten nicht den Skandal, schreckten nicht vor der Unmoral zurück und verbreiteten ihren Frevel zwischen Bagdad und Karḥ und Raqqa.“<sup>181</sup> Aber als Dichter ist al-°Abbās für Husain keineswegs ein Repräsentant des Hauptstroms der Dichtung: „Ich weiß, daß dir jetzt al-Abbās b. al-Aḥnaf einfällt, auch ich habe an ihn gedacht, doch ist er bloß die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Man muß nur seine Dichtung lesen, um zu erkennen, daß er zwischen zwei Stühlen saß, wie die Franzosen sagen. Weder erreichte er die Vollendung der umayyadischen Liebesdichter noch die Qualität der abbasidischen Frivolen; kraftlos kommt er daher und hinterläßt nur selten einen starken Eindruck, denn die Kunst, in der er sich zu spezialisieren gedachte, hatte sich überlebt.“<sup>182</sup>

Inzwischen nimmt man wieder größeren Anteil am Werk al-°Abbās'. Er erscheint in allen arabischsprachigen Literaturgeschichten, die sich mit dem Ġazal befassen, aber zumeist bleibt er auf seine Rolle als ungewöhnlich züchtiger Dichter in einer Zeit großer Libertinage beschränkt. Als Beispiel mag Yūsuf Ḥusain Bakkār's einschlägiges Werk „Ittiġāhāt al-ġazal fi l-qarn at-tāni l-ḥiġri“ (1971) gelten, wo al-°Abbās nach einer Darstellung von traditionellem, sinnlichem und homosexuellem Ġazal in der Rubrik der keuschen Liebesdichtung die Hauptrolle spielt. Allerdings hat auch die europäische Orientalistik bisher keine gründliche Einordnung al-°Abbās' in den Bezugsrahmen des Ġazal vorgenommen, fixiert, wie sie von Anfang an auf seine Rolle als Prototroubadour war. Das gilt auch noch für Nada Tomiches Artikel „Réflexions sur la poésie de °Abbās b. al-Aḥnaf“ (1980), der den Dichter im Sinn von Denis de Rougemont („Die Liebe und das Abendland“) zwischen Manichäismus und Katharertum einordnet.

## 2. Rezension und Edition

Über die Zusammenstellung des Diwan Ibn al-Aḥnafs haben wir mehrere Informationen:<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Ebd., 350.

<sup>182</sup> Ebd., 298. Ganz anders Zaki Mubārak, der, obschon Schüler Ṭāhā Husains, al-°Abbās dem älteren Ġamīl und dem jüngeren al-Mutanabbī vorzieht, ihn als Dichter der Keuschheit feiert und ihn in die Nähe des Sufismus eines °Umar b. al-Farīd rückt. (Siehe Ḥazraġī, Poète, 289f.)

<sup>183</sup> Zur folgenden Liste vgl. Latumahina, Al-°Abbās, 19.

- Al-Qiftī (gest. 1248) berichtet, Hārūn ar-Rašīd habe von seinem Sohn al-Amīn ein Buch empfangen, das Gedichte von al-°Abbās enthielt.<sup>184</sup>
- Zunbūr b. °Alī Ḥammād, Sekretär und Zeitgenosse, der Satiren auf Abū Nuwās verfaßte, soll die erste posthume Rezension verfaßt haben.<sup>185</sup>
- Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Aswad (2. Hälfte des 9.Jh.) las Aḥmad b. °Alī Fanan während einer Versammlung den Diwan Ibn al-Aḥnafs vor.<sup>186</sup>
- Muḥammad b. Baššār b. Burd sah °Umar b. Šabba (gest. um 877), als dieser den Diwan für sich kopierte.<sup>187</sup>
- Aḥmad b. Ibrāhīm (vor 905) teilt mit, er habe Salama b. °Āšim getroffen, als er die Gedichte al-°Abbās' bei sich hatte.<sup>188</sup>
- °Ubaidallāh b. °Abdallāh b. Ṭāhir (gest. 913) sah in Ḥurāsān Exemplare des Diwan mit der Aufschrift „Ši°r al-amīr abi l-Faḍl al-°Abbās“.<sup>189</sup>
- Yāqūt (gest. 1228) schließlich weiß, daß zu seiner Zeit der Diwan al-°Abbās' ein großes Lesepublikum hat und daß eine Anzahl von Exemplaren nicht miteinander übereinstimmen.<sup>190</sup>

Yāqūt merkt einen wichtigen Punkt an. Tatsächlich wird die Autorschaft al-°Abbās' im Fall nicht weniger Verse und ganzer Gedichte bezweifelt.<sup>191</sup> Manches wird anonym überliefert, anderes zum Plagiat erklärt, vieles anderen Dichtern zugeschrieben. Es sind entweder frühere, die al-°Abbās ganz bewußt imitiert hat, oder zeitgenössische, die ihm entweder stilistisch nahestanden oder mit ihm Motive austauschten. Zur ersten Gruppe gehören Maḡnūn und °Umar b. abi Rabi°a, zur zweiten Dichter wie Baššār b. Burd, Abu l-°Atāhiya, Muslim b. al-Walīd, Ibn aḍ-Ḍaḥḥāk und Ḥafṣ aš-Šiṭraṅḡī, zur dritten Hārūn ar-Rašīd und vor allen anderen Abū Nuwās. Die Konfusion ist verständlich, wenn man bedenkt, daß es in der Zeit Ibn al-

<sup>184</sup> Qiftī, *Inbāh*, Bd. II, 204.

<sup>185</sup> Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, 132.

<sup>186</sup> Nach Sezgin, *Geschichte II*, 514. Ich habe die Stelle in meiner Ausgabe des „Kitāb al-aḡānī“ nicht ausfindig machen können.

<sup>187</sup> Marzubānī, *Muwaššah*, 447f.

<sup>188</sup> *Iṣfahānī, Aḡānī*, Bd. VIII, 3105 (VIII, 180).

<sup>189</sup> Ebd., Bd. VIII, 3099 (VIII, 15).

<sup>190</sup> Yāqūt, *Iršād*, Bd. IV, 284.

<sup>191</sup> Auf die unterschiedlichen Zuschreibungen geht Ḥazraḡī, *Poète*, 113-38, sehr gründlich ein. Teils akzeptiert sie sie, teils läßt sie die Frage offen, teils weist sie sie zurück. Insbesondere, wenn berühmte Verse wie das Gedicht 159 („Ich weine über jene, die mich ihre Liebe kosten ließen...“), 220 („Wer leih mir sein Auge zum Weinen...“) und 478 („Zalūm, die Namensvetterin von 'Unrecht', sprach...“) einem anderen Autor zugeschrieben werden, neigt sie dazu, einen bewußten Diskreditierungsversuch anzunehmen. – Die Angaben in ihrer Arbeit stimmen nicht immer mit dem Kommentar in der Edition überein.

Aḥnaf̄s üblich war, gelungene Gedanken anderer Dichter nur leicht zu variieren.<sup>192</sup>

Wie viele unterschiedliche Diwanrezensionen zu Yāqūts Zeit auch immer kursiert haben mögen, so gehen doch alle erhaltenen Exemplare auf Abū Bakr aṣ-Ṣūlīs aus dem 10. Jh. stammende und alphabetisch geordnete Sammlung zurück.<sup>193</sup> Es sind drei oder vier Manuskripte, vielleicht waren es Ende des letzten Jahrhunderts noch fünf, wenn die Vermutung richtig ist, daß die ersten beiden Editionen des *Diwān al-°Abbās'* auf keiner der bekannten Handschriften fußen.<sup>194</sup> An diesen Ausgaben, derjenigen von Istanbul aus dem Jahr 1298/1880 und ihrer Wiederauflage in Bagdad im Jahr 1367/1947, läßt °Ātika al-Ḥazraḡī kein gutes Haar; die Sammlung sei unvollständig, der Text fehlerhaft, der Kommentar ignorant.<sup>195</sup> Sie selbst, die sich im Irak bereits als Dichterin einen Namen gemacht hatte, als sie Mitte der fünfziger Jahre bei R. Blachère mit einer Arbeit über Ibn al-Aḥnaf̄ promovierte, besorgte 1953 die erste kritische Edition. Das wichtigste, weil älteste, korrekteste und kompletteste Manuskript, stammt aus der Köprülü-Bibliothek in Istanbul (Nr. 1260), wurde vermutlich im 7./13.Jh. angefertigt und umfaßt hundert zweiseitig beschriebene Folios. Zwei andere Manuskripte zieht sie jedoch zusätzlich zu Rat: Das eine, offenbar eine Kopie der zuerst genannten Handschrift, da es denselben Rezensenten (aṣ-Ṣūlī) wie auch denselben Auftraggeber (Abu l-°Abbās Aḥmad) nennt, gehört ebenfalls zur Köprülü-Bibliothek (Nr. 1259), wurde 1034/1625 geschrieben und hat einen Umfang von 120 Folios mit je 29 Zeilen, während sich das andere im Dār al-kutub in Kairo befindet (Adab Nr. 531), als neue Kopie 1300/1883 erworben wurde und aus 81 Blättern mit je 37 Zeilen besteht. Obwohl der

<sup>192</sup> Dazu zwei Beispiele aus dem Diwan. 393/2: „Wären wir doch blind, wenn man zwischen uns tritt, und unsere Blicke nur klar, wenn wir uns treffen!“ Ähnlich Ġamil, nach Marzubānī, Muwaṣṣaḥ, 315: „Ach, wäre ich bloß blind und taub! Buṭaina würde mich führen, und ihre Stimme bliebe mir nicht verborgen.“ Marzubānī vergleicht beide Verse und zieht denjenigen von al-°Abbās vor, weil er den von Ġamil für unlogisch hält. – 5/1 und Kommentar: „Auf die Leidenschaft, die im Liebenden ist, gibt einen Hinweis das Abirren seiner Augen zur Person der Geliebten.“ Übereinstimmend Abū Nuwās: „Auf das, was sich im Innern des jungen Mannes befindet, gibt einen Hinweis das Abirren seiner Augen zur Person des Geliebten.“

<sup>193</sup> Sezgin, Geschichte II, 514, betont, daß die Handschriften nicht, wie Blachère und Ḥazraḡī annehmen, nur die Gedichtauswahl aṣ-Ṣūlīs, sondern seine komplette Rezension wiedergeben.

<sup>194</sup> Blachère, „Al-°Abbās“, spricht von zwei Manuskripten, Ḥazraḡī, Einleitung zum *Diwān*, hat drei vor sich gehabt, und Sezgin, Geschichte II, 514, erwähnt noch eine weitere Handschrift in der Aḥmadiya zu Tunis aus dem 11./17.Jh.

<sup>195</sup> Siehe die Einleitung zum *Diwān*.

Diwan 1978 in Beirut von K. al-Bustānī neu herausgegeben wurde, zitiere ich nach Ḥazraǧīs Edition; sie hat einen kritischen Apparat, gibt Varianten an und ergänzt den Diwan durch Zuschreibungen aus anderen Werken.

### 3. Der Dīwān

Daß al-<sup>c</sup>Abbās von Madiḥ und Hiǧā' Abstand nahm, daß er nur Ġazal verfaßte und daß dieses Ġazal sich durch besondere Keuschheit auszeichne, wird in den Quellen häufig genug betont. Und trotzdem muß man fragen, ob der Diwan wirklich ein authentisches Bild seiner poetischen Produktion vermittelt, ob er nicht vielmehr sei's den persönlichen Geschmack aṣ-Ṣūlis, sei's allgemeiner die Präferenzen der Sekretäre widerspiegelt. Da alle erhaltenen Manuskripte auf aṣ-Ṣūlis Rezension beruhen, ist die Frage nicht zu entscheiden, jedoch fällt dreierlei auf. Ohne daß im nachhinein der Grund dafür zu ermitteln wäre, ist der Diwan alles andere als vollständig, und Ḥazraǧī hat in ihrer Edition die vorhandenen 389 Gedichte um 200 aus anderen Quellen erweitern können, so daß er nun 589 Stücke enthält.<sup>196</sup> In ähnlicher Weise fragt sich, ob es an aṣ-Ṣūlis minutiöser Sammeltätigkeit oder an seiner Nachlässigkeit im Aussondern liegt, daß einige Ausnahmen von der Regel des reinen Ġazal im Diwan zu finden sind. Das Schmähegedicht gegen Abu l-Hudail (s.o. 47), das einzige dieser Art, wie die Quellen vermelden, fehlt zwar,<sup>197</sup> dafür jedoch sind zwei Lobgedichte, zwei Elegien, erotische Szenen und eine Beschreibung enthalten.<sup>198</sup> Genauso kann man Zweifel haben, ob, al-<sup>c</sup>Abbās tatsächlich, wie der Diwan nahelegt, ein typischer Vertreter des kurzen Gedichts war und ob nicht viele Stücke reine Fragmente sind.<sup>199</sup> Vadet geht so weit, den Diwan zum Ruinenfeld zu erklären und zu vermuten, aṣ-Ṣūli habe all jene Stücke auseinandergenommen, die Frivolitäten, Festbeschreibungen und Gelageszenen enthielten,<sup>200</sup> aber vielleicht hat sich al-<sup>c</sup>Abbās auch nur von der Neigung der Sekretäre zum kurzen und bündigen Ausdruck leiten lassen. Die letzte Vermutung drängt sich auf, wenn man liest, welche Meßlatte der Sekretär Ibrāhīm b. al-<sup>c</sup>Abbās, der Neffe Ibn al-Aḥnaf, Überlieferer seines Werks und Vorfahr aṣ-Ṣūlis, an seine eigene poetische Produktion anzulegen pflegte:

<sup>196</sup> Ebd. Die hinzugekommenen Gedichte und Fragmente sind jeweils durch Klammern kenntlich gemacht.

<sup>197</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 293.

<sup>198</sup> Ebd., 109 und 290; 110 und 291; 129 und 515; 515.

<sup>199</sup> Blachère, „Al-<sup>c</sup>Abbās“.

<sup>200</sup> Vadet, Esprit, 219.

Er verfaßte ein Gedicht, dann wählte er aus. Erst schied er aus, was schlecht war, dann das Mittelmäßige, endlich das, wofür ihm vorher schon (ein besserer Ausdruck) eingefallen war. So blieb von einem langen Gedicht nur wenig übrig, manchmal nur ein Vers oder zwei.<sup>201</sup>

Zwar ist nicht mehr festzustellen, nach welchen Kriterien aṣ-Ṣūlī den Diwan zusammengestellt hat; feststellen läßt sich jedoch, daß bis auf wenige Ausnahmen die aus anderen Quellen zusammengetragenen Stücke dem Gesamtmaterial nicht den Anschein von Disparität geben, weder in der Lexik noch in der Bildersprache und den Wortfiguren.<sup>202</sup>

Al-°Abbās b. al-Aḥnafs Sprache ist einfach und eloquent, dabei weder bewußt archaisierend noch bewußt elaboriert. Er hält sich im allgemeinen eng an die Vorbilder im Ġazal, verwendet Begriffe, die bereits von °Umar b. abī Rabi°a her vertraut sind (*sakan*, Ruheplatz, für die Geliebte),<sup>203</sup> und vermeidet Wörter, die erst kürzlich ins Arabische eingedrungen sind. Seine Individualität zeigt sich weniger in der Verwendung ausgesucht alter oder ausgesucht neuer Wörter als in einer routinierten, selektiven und akzentuierten Sprache, die den vorhandenen Bestand an Liebesvokabeln (z.B. *waṣl*, Verbindung, *buhl*, Gunstverweigerung, oder *ṣabr*, Geduld) im Sinn eines kodifizierten Verhaltenssystems behandelt, das Unglücks- und Leidensvokabular (z.B. *ṣu'm*, Unheil, °*ataba*, tadeln, und *ṣaqā*, elend sein) bis aufs äußerste ausreizt und eine Grammatik der Ergebenheit (maskuline Anrede der Geliebten, Wechsel von der 2. Pers. Sg. zur 2. Pers. Pl.) verwendet. Der späteren Literaturkritik gilt er daher auch als mustergültiger Vertreter der Liebenswürdigkeit im Umgang mit Frauen (*riqqa*), die auf deren Natur Rücksicht nimmt.<sup>204</sup>

Deutlich seltener als im vorangehenden Ġazal erscheinen Beduinen-vokabeln wie *ẓa'n* (Aufbruch der Karawane),<sup>205</sup> *diman* (Reste des verlassenen Lagerplatzes)<sup>206</sup> und *ḥidr* (Frauensänfte),<sup>207</sup> Vergleiche wie derjenige der Lagerspuren der Geliebten mit Tätowierungen (*wuṣūm*)<sup>208</sup> und der ihrer Mädchen mit Statuen (*tamāṭil*, Sg. *timṭāl*)<sup>209</sup> sowie die Nasibreminiszenz

<sup>201</sup> Iṣfahānī, Aġānī, Bd. X, 3507 (IX, 21).

<sup>202</sup> Zur folgenden Darstellung vgl. Ḥazraġī, Poète, 243-72.

<sup>203</sup> °Abbās, Diwān, 21/2; 522/3; 551/2.

<sup>204</sup> Vgl. Abbashar, Criticism, 133.

<sup>205</sup> °Abbās, Diwān, 431/2; 512/1; 513/1; 546/1.

<sup>206</sup> Ebd., 549/2.

<sup>207</sup> Ebd., 580/1.

<sup>208</sup> Ebd., 463/1.

<sup>209</sup> Ebd., 516/18; siehe auch 232/2 (*duman*, Sg. *dumya*, Standbild).

ihres Erscheinens als Phantom (*ḥayāl*).<sup>210</sup> Deutlich häufiger hingegen als Ğamil und zugleich auf andere Weise als °Umar drückt sich al-°Abbās in der Sprache der Religion aus. Während °Umar sich der Sprache des islamischen Kultus bedient, das Opfer am letzten Tag der Wallfahrt, das Steinchenwerfen bei Minā und die Rufe der Pilger in den Dienst der Liebe stellt, findet sich bei al-°Abbās koranisches und theologisches Bildungsgut zuhauf. Er kennt sich in der Topographie des Paradieses aus (Salsabil und Kauṭar, die Quelle, aus der die Frommen Ingwerwasser trinken, sowie der Fluß zwischen Ufern aus Gold, der nach Moschus duftet, kommen vor),<sup>211</sup> verweist auf biblischkoranische Erzählungen (wie die Siebenschläfer von Ephesus)<sup>212</sup> und spart vor allem nicht mit gelehrten Anspielungen auf die Heilsgeschichte.

Meine Verzweiflung über den Verlust von Fauz und meine Besorgnis /  
um sie - wie tyrannisch ist die Zeit! - // gleicht der Verzweiflung Jakobs nach  
(dem Weggang) Josephs, als / die verhehlte Trauer ihm die Augen trübte. //  
Und meine Freude, sie wiederzusehen, ist wie die Freude / Abrahams über die  
Auslösung Isaaks.

Wenn ich in deinem Innern keinen Fürsprecher habe, / so wird mir von  
dir keine Hilfe zuteil. // Ein König, der für David das Eisen biegsam machte, /  
ist auch fähig, dein (hartes) Herz zu erweichen.

Bliebe uns die Verbindung unversehrt erhalten, / und lebten wir nur so  
lange wie Noah!

Inna waġdī bi-faqdi Fauzin wa-išfāqī / °alaihā wa-d-dahru dahrun ġašūmu  
// waġdu Ya°qūba ba°da Yūsufa id̄ baiyaḍa / °ainaihi l-ḥuznu fa-huwa kaẓīmu //  
wa-surūrī bi-an arāhā kamā surra / bi-mafdā Ishāqa Ibrāhīmu.<sup>213</sup>

Idā lam yakun li min ḍamīriki šāfi°un / ilaiki fa-innī laisa li minki nāširu  
// alāna li-Dā°ūda l-ḥadīda bi-qudratin / malikun °alā taisīri qalbiki qādiru.<sup>214</sup>

Fa-laīta l-waṣla dāma lanā salīman / wa-°išnā miṭlamā qad °āša Nūḥu.<sup>215</sup>

<sup>210</sup> Ebd., 139/11; 274/2; 381/1; 480/22; siehe auch 355/1 und 378/1 (*taif*, die nächtliche Erscheinung); 344/1 (ohne Bezeichnung). Abū Nuwās, Ibn al-Ḥaġġāġ und viele andere Dichter mokieren sich seit dem Ende des 8.Jh. über die unendliche Wiederholung der Motive aus der vorislamisch-arabischen Beduinendichtung. Am treffendsten gibt den Gegensatz al-Azdīs Anekdote vom Verliebten wieder, der seine Dame schriftlich anfleht, ihm doch im Traum zu erscheinen, worauf sie erwidert, für zwei Dirham käme sie auch persönlich. (Siehe Mez, Abulḳāsim, XIV.)

<sup>211</sup> °Abbās, *Dīwān*, 223/10; 224/6. Dazu Horovitz, *Paradies*.

<sup>212</sup> °Abbās, *Dīwān*, 463/22.

<sup>213</sup> Ebd., 463/2-4. Zu Jakob siehe ferner 512/13, zu Joseph 415/15-16.

<sup>214</sup> Ebd., 277/1-2. Einen ganz ähnlichen Vers des Abū Nuwās zitiert Ḥazraġi, *Poète*, 196. Zu David bei al-°Abbās siehe ferner 154/7, 168/8, 331/2 und 539/2; zu David und Salomon 175/3. – Nach den Suren 34/10-11 und 21/80 befähigt Gott David, Kettenpanzer aus Eisen zu schmieden.

<sup>215</sup> °Abbās, *Dīwān*, 139/9. Weitere koranische Personen und Gruppen sind:



Unter den rhetorischen Figuren nimmt der Vergleich (*tašbīh*) den ersten Rang ein,<sup>216</sup> und al-<sup>c</sup>Abbās wendet ihn, wie auch die Metapher (*isti<sup>c</sup>āra*), vorzugsweise zur Kenntlichmachung der Vollkommenheit seiner Geliebten sowie des Elends des Liebenden an, die beiden Hauptthemen des gesamten Diwan.

Ein Mädchen, weich wie das Mark, / das sich auflöst, wenn du es berührst.  
Die Glut (der Liebe) entzündete sich und loderte auf in der Brust, / wie ein  
Feuer von Palmblättern genährt wird.

Ġuwairiyatun ka-lini l-muḥḥi / in ḥarraktahu dābā.<sup>217</sup>

Tārat ḥarāratuhā fi ṣ-ṣadri fa-ṣta<sup>c</sup>alat / ka-annamā hiya nārun uṭ<sup>c</sup>imat  
sa<sup>c</sup>afā.<sup>218</sup>

Ähnlich sieht es mit der Metapher aus, nur daß sie thematisch etwas weniger restriktiv und sprachlich etwas weniger innovativ auftritt. Einige Beispiele konventioneller Metaphern:

Im Blick des Verdurstenden aufs Wasser liegt Schmerz, / wenn ihm der  
Weg zur Tränke verwehrt ist.

Dies ist die Krankheit, vor der die / Kniffe des Arztes versagen, und so  
kann der Krankenbesucher (auch) nicht hoffnungsvoll sein.

Ḍalūm traf mit ihren Pfeilen / mein Herz, und sie hatte aufs Herz (auch)  
gezielt.

Wa-fi naẓari ṣ-ṣādī ila l-mā'i ḥasratun / idā kāna mamnū<sup>c</sup>an sabīla l-  
mawāridi.<sup>219</sup>

Hādā huwa d-dā'u llaḍi ḍāqat bihi / ḥiyalu ṭ-ṭabibi wa-ṭāla ya'su l-  
ca<sup>c</sup>'idi.<sup>220</sup>

Ramat Ḍalūmun bi-sihāmin lahā / qalbī fa-qad aqṣadati l-qalbā.<sup>221</sup>

Aber es gibt auch Beispiele origineller Metaphern: Al-<sup>c</sup>Abbās redet vom  
Riß, den die Geliebte im Herz hinterlassen hat, vom Ankern des Liebenden

Moses (512/11), Qārūn, der Wesir des Pharao (355/10), <sup>c</sup>Ād und Tubba<sup>c</sup> (331/3) und Hārūt, der widerspenstige Engel (311/2).

<sup>216</sup> Damit steht al-<sup>c</sup>Abbās nicht allein. Zum Vorherrschen des Vergleichs („Ihr Mund ist wie eine Rose“) in der arabischen Dichtung gegenüber der Prädominanz der Metapher in der persischen Poesie („Ich küßte die Rose“) siehe Ritter, *Bildersprache*, 14ff.

<sup>217</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 17/20. Siehe auch 226/5 (Basilikum) und 584/12 (Perle).

<sup>218</sup> Ebd., 354/14. Siehe auch 173/4 und passim, wo von der glühenden Kohle (*ḡamr*) die Rede ist. Zum Herz, das vom Messer in zwei Hälften zerschnitten wurde, siehe 168/6.

<sup>219</sup> Ebd., 174/2. Siehe auch 3/6; 153/23; 160/6; 219/2; 221/2; 243/1; 237/4; 331/27.

<sup>220</sup> Ebd., 211/2. Siehe auch 9/1; 18/6; 59/2; 175/1; 586/1.

<sup>221</sup> Ebd., 73/3. Siehe auch 143/1 und 482:2.

im Meer der Schlaflosigkeit und vom Klagelied der ausgemergelten Knochen,<sup>222</sup> vor allem aber von der Liebe als Landschaft, die er je nachdem öde, lieblich oder phantastisch gestaltet.

Das Herz ist der Boden für die Liebe, / und ihre Pflanzen sind die Dornen des Traganten.

Die Liebe hat Bäume in meinem Herzen, / die durch Flüsse der Sehnsucht bewässert werden.

Gott hat den Garten der Liebe in meinem Herzen angelegt, / und die Sorgen tummeln sich darin, // indem sie ihre Köpfe nach dem Innersten der Liebe ausstrecken und es anblicken.

Fa-l-qalbu mazra<sup>c</sup>atu l-hawā / wa-nabātuḥu šauku l-qatād.<sup>223</sup>

Li-l-ḥubbi fi qalbī ašḡāru / tunbituhā li-š-šauqi anhāru.<sup>224</sup>

Anbata llāhu rauḍata l-ḥubbi fi qalbī / tarūdu l-humūmu fihi ritā<sup>c</sup>ā // muḥriḡātin ru'ūsahunna ila l-aḡšā'i li-l-waḡdi yaṭṭali<sup>c</sup>na ṭṭilā<sup>c</sup>ā.<sup>225</sup>

Anders als Vergleich und Metapher dienen Gleichnis (*tamīl*) und Periphrase (*kināya*) fast ausschließlich zum Ausdruck des Liebesleids. Das Gleichnis, etwa für die Vergänglichkeit der Liebe („Den Gewändern der Könige eignet Schönheit, doch wenn sie getragen werden, keine Dauer“),<sup>226</sup> ist eine relativ seltene rhetorische Figur bei al-<sup>c</sup>Abbās, es sei denn, man sieht in dem folgenden, thematisch einzigartigen Gedicht ein höchst entwickeltes Gleichnis für den unglücklich Liebenden.

Der Arme läuft, während sich ihm überall Widerstand bietet / und die Leute vor ihm ihre Türen verschließen. // Du siehst ihn verhaßt, obwohl er keine Schuld auf sich geladen hat, / und er sieht die Feindschaft und kennt nicht die Gründe dafür. // Sogar die Hunde ducken sich / vor einem Reichen und wedeln mit dem Schwanz. // Doch wenn einmal ein Armer an ihnen vorübergeht, / bellen sie ihn an und fletschen die Zähne.

<sup>222</sup> Zum Riß im Herzen ebd., 352/2 („Sie hat in meinem Herzen einen festen Riß, wie der Riß im Glas, das der Handwerker schlecht gemacht hat“). Daß das Herz wie angeknackstes Glas knirscht, steht freilich schon in einem Vers von al-A<sup>c</sup>šā. (Dalglish, Aspects, 100.) – Zum Ankern im Meer der Schlaflosigkeit ebd., 153/3. Zum Schwimmen und Untergehen im Meer der Liebe ebd., 377/6; 423/8. Zur Klage der Knochen ebd., 439/3.

<sup>223</sup> Ebd., 176/5.

<sup>224</sup> Ebd., 243/1 (nicht ganz gelungen, wenn man 39/1 vergleicht, wo al-<sup>c</sup>Abbās logischer davon spricht, vor der Bekanntschaft mit der Geliebten in einem Zustand zwischen Gärten und Wassern gewesen zu sein).

<sup>225</sup> Ebd., 344/5-6. Siehe auch 154/5.

<sup>226</sup> Ebd., 8/3.

Yamši l-faqīru wa-kullu šai'in ǧiddahu / wa-n-nāsu tuǧliqu dūnahu  
 abwābahā // wa-tarāhu mabǧūdan wa-laisa bi-muǧnibin / wa-yara l-<sup>c</sup>adāwata lā  
 yarā asbābahā // ḥatta l-kilābu idā ra'at dā tarwatin / ḥaḍa<sup>c</sup>at ladaihī wa-ḥarrakat  
 adnābahā // wa-idā ra'at yauman faqīran <sup>c</sup>ābiran / nabaḥat <sup>c</sup>alaihi wa-kaššarat  
 anyābahā.<sup>227</sup>

Ähnlich die Periphrase, die durch Hervorhebung eines Nebenumstands die Kombinationsgabe des Hörers reizt, als Umspielung des unglücklichen Schicksals:

Ihr Schläfer um mich herum...! // Erzählt mir vom Tag / oder schildert ihn (mir), denn ich weiß nicht mehr, wie der Tag (überhaupt) ist.

Als ob du nicht wüßtest, welche Liebe in mir ist: / Ich bin nur noch Haut und Knochen (eigentl.: knochentrocken hautumspannt)!

...Es ist, oh Fauz, als wäre die Totenklage für mich bereits gehalten worden.

Aiyuha r-rāqīdūna... // ḥaddīṭūni <sup>c</sup>ani n-nahāri ḥadīṭan / au šifūhu fa-qad nasītu n-nahārā.<sup>228</sup>

Ka-annaki lā tadrīna mā bī mina l-hawā / wa-qad širtu <sup>c</sup>azman yābisan muǧlafan ḡildā.<sup>229</sup>

...Ka-annaki bi yā Fauzu qad qāma nādībī.<sup>230</sup>

Ganz und gar auf die Unvergleichlichkeit der Geliebten bleibt die phantastische Vorspiegelung (*tahyīl*) ausgerichtet, die aus der Panegyrik stammt und im wesentlichen ausdrücken soll, daß sich selbst die Natur vor den Qualitäten des Gepriesenen verneige.

Was ist mit deinen Leuten, daß sie / einen Wohlgeruch nicht erkennen, wo du doch der Wohlgeruch für den Wohlgeruch bist!

Wenn du die Erde betrittst, / dann ist die Erde ein Duft von (deinem) Duft.

Wenn das Fieber diesem Gesicht Schaden zufügt, / dann ist vielleicht sogar die Sonne beschämt.

Mādā <sup>c</sup>alā ahliki an lā yarau / <sup>c</sup>iṭran wa-anti l-<sup>c</sup>iṭru li-l-<sup>c</sup>iṭri?<sup>231</sup>

<sup>227</sup> Ebd., 120/1-4. Das Gedicht ist in der ursprünglichen Fassung des Diwan nicht enthalten, einen ganz ähnlich parabelhaften Eindruck aber machen die erzählerischen Passagen über das Schicksal des Reisenden in 217/26-26; 220/ 27-33 und 584/18-24.

<sup>228</sup> Ebd., 252/3-4; ähnlich die bereits oben zitierten Verse über den Schlaf, 575/1-3.

<sup>229</sup> Ebd., 169/3. Siehe auch 52/2.

<sup>230</sup> Ebd., 16/23.

<sup>231</sup> Ebd., 223/13. Siehe auch 82/4 („Eine Wohlriechende, über die der Wohlgeruch sich freut“) und 519/11 („Wie können die Leute Zālūms das Basilikum erstreben, wo Zālūm doch das Basilikum für das Basilikum ist!“)

Wa-annaki lau taṭa'ina t-turāba / la-kāna t-turābu mina ṭ-ṭibi ṭibā.<sup>232</sup>  
 In takun al-ḥummā aḍarrat bihi / fa-rubbamā tankasifu š-šamsu.<sup>233</sup>

Unter den Wortfiguren spielt das Antitheton (*ṭibāq*), die Gegenüberstellung zweier Ausdrücke mit entgegengesetzter Bedeutung, die mit Abstand wichtigste Rolle im Diwan des °Abbās. Mit ihr läßt sich das Paradox der Liebe ausdrücken, am klarsten in einer Variante des seit der Sappho poetischen Gemeinplatzes des „bittersüßen Eros“.

Wer die Liebe trinkt, der sucht die Tränke des Todes: / So fand ich das Bitterste der Liebe am süßesten.

Wa-šāribu l-ḥubbi wirtu l-mauti ḡāyatuhu / wa-qad waḡadtu amarra l-ḥubbi aḥlāhu.<sup>234</sup>

Mit dieser Variante, die weniger von der Zerrissenheit des Liebenden spricht, sondern die quälende Natur der Liebe in ein todesmutiges Lebensprogramm umfunktioniert, gibt al-°Abbās sich als *zarīf* zu erkennen. Es geht nicht um Philosophie, sondern um Kultur, anders gesagt, nicht darum, was Liebe *ist*, sondern wie man lieben *soll*. Das Paradox der Liebe ist eines, ein anderes der Antagonismus der Liebenden, in dem die Selbstausslieferung des Liebenden und die Totalverweigerung der Geliebten einander entsprechen.

Ich weine, wenn sie zornig ist; sogar, wenn sie zufrieden ist, / weine ich, aus Furcht vor (ihrem) Groll. // Ich bereue aus Angst vor ihrem Zorn, wenn sie zürnt. / Aber wenn ich zürne, denkt sie nicht daran, zu bereuen. // So herrscht Traurigkeit, wenn sie zürnt, und Angst, wenn sie zufrieden ist, / daß die Zufriedenheit nicht vollständig sei...

Ich habe mich ihr übergeben, und sie hat mir die Verbindung vorenthalten. / Was für ein Gewährer und was für ein Verweigerer!

Ein gerechter Ausgleich von Gott macht mich weinen und Euch lachen. / Gottseidank ist alles, was von ihm kommt, gerecht!

Abkī idā saḥīṭat ḥattā idā raḍiyat / bakaitu °inda r-riḍā min ḥašyati l-ḡaḍabi // atūbu min suḥṭihā ḥaufan idā saḥīṭat / fa-in saḥīṭtu tamādat ṭamma lam tatub // fa-l-ḥuznu in saḥīṭat wa-l-ḥaufu in raḍiyat // an lā yatimma r-riḍā...<sup>235</sup>

Wahabtu lahā nafsī fa-ḡannat bi-wašlihā / fa-yā laka min mu°ṭin wa-min mutamanni°i.<sup>236</sup>

<sup>232</sup> Ebd., 13/12.

<sup>233</sup> Ebd., 313/4. Siehe auch 123/4 („Schöner als die Sonne“).

<sup>234</sup> Ebd., 581/4.

<sup>235</sup> Ebd., 65/1-3.

<sup>236</sup> Ebd., 331/15.

°Adlun mina llāhi abkānī wa-aḏḥakakum / fa-l-ḥamdu li-llāhi °adlun kullu mā šana°ā.<sup>237</sup>

Jeder für sich genommen, verhalten sich die Liebenden streng ihrer Rolle gemäß, aufeinander fixiert und der Umwelt entfremdet, und auch diese Konformität äußert sich bei al-°Abbās vorzugsweise in Gegensatzpaaren:

Immer, wenn sie eine Tür zu unserer Verbindung schließt, / öffnet sie meinem Todesgeschick eine Tür.

Meine Augenlider sind vom Tragen des Wassers erschöpft. / Sie offenbaren, wen ich verberge, und verbergen, wen ich offenbare.

Gar manche, die die Verbindung zu uns sucht... // Wir erstreben deine Zufriedenheit, indem wir sie vor den Kopf stoßen, / wo doch dein Geiz besser als ihre Hingabe ist.

Kullamā aḡlaqat mina l-wašli bābā / fataḥat lī mina l-manīyati bābā.<sup>238</sup>

Takillu ḡufūnu l-°aini °an ḥamli mā'ihā / fa-tubdi llaḏi uḡfi wa-tuḡfi llaḏi ubdi.<sup>239</sup>

A-lā rubba ṭalibatīn waṣlanā... // aradnā riḏāki bi-ishḫāṭihā / wa-buḡluki min badliḥā aṭyabu.<sup>240</sup>

Verschiedene Gegensatzpaare tauchen besonders häufig auf; es sind dies die Ferne und Nähe, das Aufstehen und Niederlegen bzw. Wachen und Schlafen, der Geiz und die Freigebigkeit, Krieg und Frieden, Wert und Unwert, Gesundheit und Krankheit und schließlich die Vergangenheit und Gegenwart bzw. Zukunft.

Sie war sich deiner Aufrichtigkeit sicher, und da begann sie / in dem Maß, wie du die Nähe zu ihr herstelltest, die Ferne zu dir zu vergrößern.

Du bist der härteste Mensch geworden, wenn ich wach bin, / und der verbindlichste, wenn ich schlafe.

Meine Fürstin war geizig mit dem Schreiben an mich / und freigebig mit ihrer Abwendung und Verschleierung.

Bei Gott, ich weiß nicht, was uns besser bekommt: / daß ihr im Frieden oder im Krieg mit uns seid?!

Reicht es nicht, daß ich Ehre für Erniedrigung / verkaufe und Falschgeld für echte Münzen bekomme?!

<sup>237</sup> Ebd., 335/1. Die Liebenden erscheinen als Gegensatzpaar auch in 97/3, 99/1-4, 20/5, 375/1, 423/2, 28/4 und 216/27. Eine Ausnahme bildet 16/25 („Er bekennt sich zu niemandem außer mir und ich mich zu niemandem außer ihm“).

<sup>238</sup> Ebd., 115/1-2. Zum Ver- und Entriegeln auch 140/8. Andere Gegensätze in 15/15, 57/3, 221/6, 26/2-3 und 25/3.

<sup>239</sup> Ebd., 201/2, ähnlich 262/1, anders 307/2 („Ich habe schlecht gehandelt, als ich eine gute Meinung von dir hatte“).

<sup>240</sup> Ebd., 27/8; siehe auch 15/7 und 30/4.

Was zwischen uns ist, ist schon eine eigenartige Sache. / Du wirst der Kranke genannt, während mein Herz wehtut.

Die Liebe zu dir hat mich gezähmt und schließlich erniedrigt, / während ich vor der Liebe stark und kräftig war.

Wa-qaḍ watiqat bi-ṣ-ṣidqi minka fa-aṣbaḥat / tazīduka bu<sup>c</sup>dan kullamā zidtahā qurban.<sup>241</sup>

Qad bitta aḡfa n-nāsi mustaiqiḥan / wa-auṣala n-nāsi lanā fi l-manāmi.<sup>242</sup>

Baḥilat <sup>c</sup>alaiya amīratī bi-kitābihā / wa-tabaddalat bi-ṣudūdhā wa-ḥiḡābihā.<sup>243</sup>

Fa-wa-llāhi mā adri a silmukum lanā / asarru wa-aḥlā am idā kuntum ḥarbā.<sup>244</sup>

A laisa bi-ḥasbī an abī<sup>c</sup>a karāmātan / bi-dullin wa-an u<sup>c</sup>ṭa l-mubahrangā bi-ṣ-ṣirfi.<sup>245</sup>

Ša'nī wa-ša'nuka fimā bainanā <sup>c</sup>aḡabun / tud<sup>c</sup>a l-marīḍu wa-qalbī ṣāḥibu l-alamī.<sup>246</sup>

La-qaḍ rādani ḥubbuki ḥattā aḍallanī / wa-qaḍ kuntu qabla l-ḥubbi ḍā man<sup>c</sup>atin ṣa<sup>c</sup>bā.<sup>247</sup>

Wenn auch die Antithese die bei weitem häufigste Wortfigur in al-<sup>c</sup>Abbās' Gedichten ist, so fehlen doch nicht die übrigen Elemente des „modernen Stils“ (*badī<sup>c</sup>*), an zweiter Stelle die Hyperbel (*mubālaḡa*, *ifrāt*, *ḡulūw*), alternierend mit der Bildersprache zum Zeugnis teils der Unvergleichlichkeit der Geliebten, teils der Unsäglichkeit des Liebesleids in Anspruch genommen.

Jede Stadt, auch wenn man vertraut mit ihr ist, / ist eine wüste Einöde, solange du darin nicht abgestiegen bist. // Denn deine Liebe ist ein Opfer und eine Gabe, / während die Liebe einer anderen ein unverzeihliches Vergehen ist.

Wenn sie ins Meer spuckte, / so würde man das Meer für wohlriechend halten. // Und wenn ein kleines Kind / sie sähe, so würde es nicht grauhaarig.

Würden alle Leute ihren ganzen Besitz / für einen Blick der schönen Zālūm hergeben, so wären sie nicht betrogen. // Und würde Zālūm zerstreut, um / in der Dunkelheit für die Erdenbewohner zu leuchten, so wären sie bezaubert.

Mir ist aus meiner Liebe zu dir etwas aufgebürdet worden, wovon / die Erdenbewohner, würde es unter ihnen aufgeteilt, grauhaarig würden!

<sup>241</sup> Ebd., 14/4; siehe auch 64/1-2, 108/1, 185/5, 46/3 und 369/1.

<sup>242</sup> Ebd., 475/1; siehe auch 158/15, 159/1-2, 199/2, 269/1, 374/1 und 277/10.

<sup>243</sup> Ebd., 100/1; siehe auch 207/3, umgekehrt 516/10 („Zwar siehst du mich sehlig und gertenschlank, doch ist meine Freigebigkeit fett“).

<sup>244</sup> Ebd., 84/4; siehe auch 20/7 und 443/1-2.

<sup>245</sup> Ebd., 355/6; siehe auch 208/1 und 221/1.

<sup>246</sup> Ebd., 471/1; siehe auch 157/1.

<sup>247</sup> Ebd., 45/4; siehe auch 47/2 und 15/26.

Wäre das Wasser des Auges, so lang, wie es (jetzt) schon / fließt, der Euphrat, dann wäre sein Wasserspiegel beträchtlich gesunken.

Wa-kullu mişrin wa-in kāna l-anīsu bihi / mā lam taḥulliḥi qafrun ġairu ma<sup>c</sup>mūri // fa-inna ḥubbaki qurbānun wa-nāfilatun / wa-ḥubbu ġairiki ḍanbun ġairu maġfūri.<sup>248</sup>

Wa-lau tatfulu fi l-baḥri / la-ulfiya l-baḥru qad ṭābā // wa-lau abṣarahā ṭiflun / ṣaġīru s-sinni mā šābā.<sup>249</sup>

Wa-lau yasūqu ġami<sup>c</sup>u n-nāsi mālakū / li-nazratin min Ṷalūmi l-ḥusni mā ġubinū // wa-lau tabaddat Ṷalūmun wa-hiya musfiratun / taḥta z-Ṷalāmi li-ahli l-arḍi la-ftatanū.<sup>250</sup>

Wa-qad ḥummiltu min ḥubbiki mā lau / taqassama baina ahli l-arḍi šābū.<sup>251</sup>

Lau anna mā'a l-<sup>c</sup>aini min ṭūli mā / yaġri Furātun ġāḍa mā'u l-Furāti.<sup>252</sup>

Seltenere Figuren sind die Selbstverbesserung (*ruḡū<sup>c</sup>*), die Korrektur einer Behauptung, die Paronomasie (*taġnīs*), der lautliche Anklang zweier Wörter, und das Zitat (*taḍmīn*), die Einfügung einer koranischen Wendung, der kenntlich gemachte Vers eines anderen Dichters oder ein Zitat aus dem Proverbienbestand. Für die Selbstverbesserung habe ich nur zwei Beispiele gefunden, auch diese wieder dem Lob der Geliebten und der Klage über das Leid zugeordnet:

(Mein Herz) faselt zu... // einer naiven Gazelle, die ein Ohrring verschönt, / nein, vielmehr wird durch sie der Ohrring verschönt.

Ach, hätte ich euch doch nicht geliebt, vielmehr, wärt ihr / nicht weggegangen, vielmehr, wäre ich nicht erschaffen!

Yahḍi bi... // zabyin ġarīrin yazīnuhu šānafun / lā bal bihi qad tazaiyana š-šānafu.<sup>253</sup>

Yā laitāni lam ahwakum bal laitakum / lam taḥruġū bal laitāni lam uḥlaq.<sup>254</sup>

<sup>248</sup> Ebd., 282/2-3.

<sup>249</sup> Ebd., 17/21-22. Ähnlich 17/21 erfüllt sie auch anderen Gedichten zufolge die Gegend mit ihrem Duft (85/1-2), vor allem mit ihrem Licht (124/1-2, 141/4, 183/5-6, 221/9 und 248/2), ähnlich 17/22 erlangt ihr Betrachter auch an anderer Stelle Ewigkeit (72/2) und ein glückliches Schicksal (183/6).

<sup>250</sup> Ebd., 520/3-4. Ähnlich 520/3 entschädigt ihr Anblick für alle weltlichen Güter (585/8).

<sup>251</sup> Ebd., 33/4. Nach demselben Muster sind auch 25/2, 314/2 und 374/2 gebildet.

<sup>252</sup> Ebd., 129/8.

<sup>253</sup> Ebd., 366/7.

<sup>254</sup> Ebd., 377/7.



Auch die Paronomasie ist nicht weit entwickelt, und nur der folgende Vers macht lautstark auf sich aufmerksam:

Dem Jasmin gilt mein Haß; um (meine Liebe) / muß ich fürchten, da man mir sagt, daß ein Teil seines Namens die Verzweiflung (*yās*) sei!

Wa-amnaḥu l-yāsamina l-buḡḡa min ḥaḍarī / °alaiki id qīla li šaṭru smihi l-yāsu.<sup>255</sup>

Selten ist schließlich das Zitat, im wesentlichen durch einen Verweis auf den Dichter al-Kuṭaiyir und zwei arabische Sprichwörter vertreten:

Da antwortete sie mir lächelnd: Er läßt nicht ab. / Welch ein Irrtum! Du schmiedest kaltes Eisen!

Fa-aḡābanī mutabassiman lā yar°awī / haihāta taḍribu fi ḥadīdin bāridi.<sup>256</sup>

Ein paar Worte noch zu Metrik und Reim, die sich bei al-°Abbās sehr konventionell präsentieren. Der *ṭawīl*, bereits im Vorislam und noch zur Abbasidenzeit das häufigste Metrum, beherrscht auch bei ihm 143 Stücke, gefolgt vom *basīṭ* mit 84, dem *kāmīl* mit 65 und dem *sarī°* mit 61 Gedichten. Al-°Abbās hat eine ausgesprochene Vorliebe für die langen Metren, wenn man vom *mutaqārib* absieht, das immerhin dreißigmal vertreten ist; die kurzen Metren *hazaḡ*, *muḡtaṭṭ* und *ramal* erscheinen weitgehend in den kleinen und improvisierten Poemen. Wie auch in anderer Hinsicht steht al-°Abbās mit seiner Wahl der Metren zwischen den °Uḍriten, die sich vorzugsweise der schweren Metren bedienen, und der städtischen Liebesdichtung, die ausgehend vom Ḥiḡāz zunehmend dem Trend zu den leichten Metren folgt, gewiß auch aus Gründen von Stil und Thema, vor allem aber wegen ihrer leichteren Vertonbarkeit. Für seine langen Gedichte, die der Klage, dem Schmerz und der Trauer gewidmet sind, wählt er am liebsten ein schweres Metrum; zwar steht das Pologedicht als das mit 47 Versen längste des Diwan im *mutaqārib*, aber darin ist auch nicht von Liebe, sondern nur von Vergnügen die Rede, und die beiden langen Leidensgedichte, die Nr. 12 mit 44 Versen und die Nr. 220 mit 33 Versen, stehen im *ṭawīl* bzw. *kāmīl*. Konventionell ist al-°Abbās ferner in seinem Bemühen, in sich abgeschlossene Verse vorzulegen, nichtsdestoweniger unterläuft ihm nicht selten das auch schon von den Alten her bekannte Enjambement (*taḍmīn* oder *tatmīm*), z.B.:

<sup>255</sup> Ebd., 316/2.

<sup>256</sup> Ebd., 171/4; zum kalten Eisen auch Wagner, Abū Nuwās, 418. Die beiden anderen Stellen sind 217/21 und 123/5-7; zu Kuṭaiyir s.o. 23.

Auch wenn Fauz die Trennung vollzieht und sich abwendet / und das letzte Band zu ihr zerschnitten ist, // auch wenn sie sich abkehrt vom Vertrag, der zwischen uns bestand, / und sich zu einer andern entwickelt als der, für die ich sie hielt, // auch wenn es bedeutungslos für sie ist, was mir widerfährt, so findet vielleicht doch / ein Zusammentreffen statt, und die Herzen wandeln sich.

Wa-in taku Fauzun bā<sup>c</sup>adatnā au a<sup>c</sup>raḍat / wa-aṣbaḥa bāqī ḥablihā yataqaḍḍabu // wa-ḥālat <sup>c</sup>ani l-<sup>c</sup>ahdi llaḍi kāna bainanā / wa-ṣārat ilā ḡairi llaḍi kuntu aḥsabu // wa-hāna <sup>c</sup>alaihā mā ulāqī fa-rubbamā / yakūnu t-talāqī wa-l-qulūbu taqallabu.<sup>257</sup>

Konventionell ist al-<sup>c</sup>Abbās schließlich im Reim; die auch sonst seltenen Reimbuchstaben ḍ, ṣ und ḡ fehlen ganz, während b am häufigsten den Reim bildet.

---

<sup>257</sup> Ebd., 15/21-23.

## C: DICHTUNG UND DENKEN

Wie klassifiziert, systematisiert und interpretiert man einen Diwan, der bis auf wenige Ausnahmen aus Ġazal besteht, auf der formalen Ordnung der Reimbuchstaben aufbaut und in den biographischen Informationen seines Dichters keine Verankerung findet? Drei Versuche, al-°Abbās b. al-Aḥnaf's Diwan zu sortieren, liegen bisher vor. Den Anfang machte J. Hell, der aus dem Diwan eine Liebesgeschichte rekonstruierte, ihn sozusagen als Roman verstand, indem er die Gedichte in eine chronologische Ordnung brachte und so die Erlebnisse al-°Abbās' Schritt für Schritt nachzeichnete. Was die Überlieferung im Fall der °Udriten in Prosa festhält, läßt sich hier im Diwan selbst auffinden: „In ihrer Gesamtheit ergeben die Liedchen und Gedichte Ibn al-Aḥnaf's das vollkommene Bild des Liebeslebens von allen seinen Seiten. Wir sehen den Dichter beim ersten Anblick seiner Dame einer übermächtigen Liebesleidenschaft verfallen, sehen ihn zuerst zaghaft, dann immer kühner werden, finden ihn in lebhaftem brieflichen und persönlichen Verkehr mit der Geliebten, wir hören aus seinem Jubel und seinen Klagen, daß es einmal auch einen Höhepunkt des Liebesglückes für ihn gab; bald aber tritt ein Rückschlag ein: Erst sind es Verstimmungen, die der Dichter zu überwinden hofft, dann verursacht ihm eine räumliche Trennung Angst und Sehnsucht, schließlich steht er vor der Tatsache der Abkehr der Geliebten; nun erübrigt ihm nur noch zu klagen, zu hoffen, zu dulden, zu verzichten und seine unwandelbare Treue immer wieder zu verkünden.“<sup>1</sup>

J.-Cl. Vadet folgte Hell nicht. Er stellte vielmehr beim Vergleich der weniger zahlreichen langen mit den häufigeren kurzen Gedichten Ibn al-Aḥnaf's fest, daß die letzteren ausgeprägte Hofpoesie sind, während in den ersteren die Person des Dichters stärker hervortritt, die Existenz seiner Geliebten faßbarer wird und die Gedichte gleichsam die Schwebel zwischen der Darstellung von erlebtem Unglück und unzerstörbarer Liebe halten. Daraus schloß er auf eine Haltung zur Liebe, in der Realität und Idee miteinander verschmelzen: „L'imagination poétique s'emploie à maintenir

---

<sup>1</sup> Hell, *Minnesänger*, 275.



cette perpétuelle confusion où un occidental serait tenté de voir un grave manque de logique: Le poète arabe épuise sa veine à refuser une création définitive qui l'engagerait dans l'esclavage des choses; il ne veut pas que sa passion, parce qu'elle a peut-être une histoire, soit connue ou reconnue comme un objet.“<sup>2</sup>

Einen noch anderen Weg schlug R. Latumahina ein. Sie entdeckte bei einem Vergleich der Fauzgedichte mit den Zalūmgedichten, daß die letzteren nur durchschnittlich vier Verse aufweisen, während die ersteren mit durchschnittlich vierzehn Versen deutlich länger sind, daß sie sich weit häufiger in Beschreibungen des Charmes der Geliebten ergehen und außerdem mehr Personen- und Ortsnamen enthalten. Sie sieht daher in Fauz eine Person, in Zalūm hingegen eine Art Hypostasierung von Weiblichkeit: „Dieser inhaltliche Unterschied deutet m.E. stark darauf hin, daß eine ‚abstrakte, nie existiert habende Zalūm‘ einer ‚konkreten, realen Fauz‘ gegenübersteht.“<sup>3</sup>

Gegen Vadet und Latumahina läßt sich ein sehr ähnlich gelagerter Einwand erheben. Wie wird man bei einer Trennung der langen von den kurzen Gedichten mit der Tatsache fertig, daß nicht wenige der langen aus mehreren Teilen bestehen, während sich in einer Reihe von kurzen reine Fragmente erkennen lassen (s.o. 111)? Und was fängt man bei einer Unterscheidung von Fauz- und Zalūmgedichten mit der überwältigenden Mehrheit (472 Gedichte) an, die weder den einen noch den anderen Namen erwähnen, ganz zu schweigen von dem eigenartigen Verhältnis beider Namen zueinander (s.o. 91)? Aber auch Hells Interpretation schafft Probleme, denn während er am entschiedensten von allen drei Autoren aus dem Diwan eine Liebesgeschichte mit Anfang und Ende herausholt, verneint er zugleich ebenso entschieden deren wie immer gearteten Realitätsgehalt: „Ein Interesse für das zeitliche Verhältnis, den ‚Verlauf des Liebeslebens‘, hat... nirgends bestanden. Soviel die Verse unseres Dichters später rezitiert und gesungen wurden, sie wurden immer und überall nur als der vollendetste Ausdruck der Stimmung in den einzelnen - allen Liebenden gemeinsamen - Phasen des Liebeslebens aufgefaßt. Die Schilderung individueller, äußerer wie innerer Erlebnisse war nur eine Form, eine poetische Fiktion“.<sup>4</sup>

Die Frage nach der Poesie als Fiktion hängt mit der Frage nach der Konventionalität der Poesie zusammen. In der Regel kommt das

---

<sup>2</sup> Vadet, Esprit, 210.

<sup>3</sup> Latumahina, Al-<sup>c</sup>Abbās, 63.

<sup>4</sup> Hell, Minnesänger, 276.

abbasidische Ġazal in der Literaturgeschichte ziemlich schlecht weg, weil man es für ein starres Gebilde hält. Es gilt als bloßer Wiederhall der frühumaiyadischen Dichtung, namentlich der Dichtung ʿUmar b. abi Rabīʿas, dessen „Frische“, „Direktheit“ und „Sinnenfreude“ sich wohltuend gegenüber der späteren stereotypen „Liebessituation“ ausnehme.<sup>5</sup> Und diese Besonderheit ʿUmars wird damit erklärt, daß er in seiner Dichtung noch konkrete Erfahrung umsetze, eigene Erlebnisse mitteile, unmittelbares Gefühl ausdrücke. P. Schwarz etwa stellte bündig fest: „So scheint der Dichter, im kleinen wie im großen wahr, nur zuverlässige Berichte seiner Erlebnisse, getreue Bilder seiner Stimmungen in seinen Gedichten hinterlassen zu haben.“<sup>6</sup> K.A. Fariq verwies auf den Koranvers: „(Die Dichter) sagen, was sie nicht tun“,<sup>7</sup> aber nur, um für ʿUmar das Gegenteil anzunehmen: „But, it will seem very impudent and arbitrary on our part to (take refuge to the Qurʿānic maxim) as his poems of concrete pleasure are so vividly realistic, so natural environs and so full of genuine exuberance of feeling as to belie all doubts of their reality“.<sup>8</sup> Und auch G.E. von Grunebaum schloß sich an: „Er ließ die von der Konvention auferlegte melancholische Haltung völlig fallen und entwarf an Stelle der unpersönlichen Motivfolgen des *nasīb* kurze und höchst charakteristische Bilder seines eigenen Erlebens.“<sup>9</sup>

Erst S.Kh. Jajyusi betrachtete den Diwan ʿUmars weniger unter dem Gesichtspunkt des autobiographischen Elements als seines literarischen Vorbilds: „He modelled himself on the womanizing Imruʿ al-Qays, but transcended him by an absolute concentration on his role and by a more light-hearted attitude.“<sup>10</sup> Schon ʿUmar betreibt eine Selbststilisierung als Liebender, ist in seiner Dichtung ebenso sehr *persona* wie Person und spielt mit den Übergängen von Realität und Fiktion. Wenn al-ʿAbbās hundertfünfzig Jahre nach ʿUmar selbst in bezug auf den empirischsten Tatbestand einer Liebesbeziehung, den Kuß, zwei gegensätzliche Behauptungen aufstellt, so hat er in ʿUmar einen Vorläufer. Beide Dichter beschreiben gerne das Küssen, aber beide nehmen es in je einem Vers auch als poetische Fiktion zurück:

---

<sup>5</sup> Badawi, *Qaṣidas*, 14.

<sup>6</sup> Schwarz, *Diwan*, 56.

<sup>7</sup> Sure 26/226. Zu diesem Vers siehe vor allem Shahid, *Contribution*, aber auch Bonebakker, *Prejudice*, und Bürgel, *Beste Dichtung*.

<sup>8</sup> Fariq, ʿUmar, 3.

<sup>9</sup> Grunebaum, *Wesen*, 24.

<sup>10</sup> Jajyusi, *Poetry*, 422.



<sup>c</sup>Umar: Der Geschmack von Kampher und Moschus, (erst) vermischt, / dann getränkt mit Wasser und Wein, // ...ist nicht süßer als ihr Mund... // So denk ich es mir, denn ich habe (noch) nie den Geschmack ihres Mundes gekostet...

<sup>c</sup>Abbās: Die Speise ihrer Schneidezähne kurz nach dem Schlummer / kenne ich gründlich ohne jede Erfahrung. // Hätte ich von ihrem Speichel gekostet, / so hätte ich nicht die Auszehrung bis ans Ende der Zeiten gekostet.

<sup>c</sup>Umar: Laisa ṭa<sup>c</sup>mu l-kāfūri wa-l-miski šibā / tumma <sup>c</sup>ullā bi-r-rāḥi wa-z-zaṅḡili // ...bi-aṭyaba min fihā... // dāka ḡannī wa-lam aḍuq ṭa<sup>c</sup>ma fihā...<sup>11</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Ṭa<sup>c</sup>mu ṭanāyāhā bu<sup>c</sup>aida l-karā / aḥburuhu minhā bi-lā ḥubri // tilka llati lau ḍuqtu min riḡihā / mā ḍuqtu suqman āḥira d-dahri.<sup>12</sup>

Es ist sicher wahr, daß <sup>c</sup>Umars Diwan eine größere Unmittelbarkeit aufweist als derjenige al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs, aber daraus schließen zu wollen, daß der eine noch pralles Leben in Dichtung übersetzt, während der andere bei seinem Ġazal nurmehr aus dem literarischen Fundus schöpft, würde völlig in die Irre führen. Zwar hat sich in der Zeit zwischen <sup>c</sup>Umar und al-<sup>c</sup>Abbās die *persona* des Dichters vor seine Person geschoben, aber ich sehe den Grund dafür weniger in der vielbeschworenen Konventionalität der abbasidischen Dichtung als in einer bewußten Typisierung der Liebe innerhalb der abbasidischen Gesellschaft. Und gerade die *persona* Ibn al-Aḥnafs erhebt Anspruch auf Originalität *und* Authentizität, wenn er den erfolgreichen Dichter mit dem erfolglosen Liebenden konfrontiert.

Manch ein Mädchen, das ich zu Tränen rührte / vor Mitleid, während sie einem anderen als mir ein kaltes Herz zeigte! // Viele Vollbusige, die nicht meine Handschrift sahen, / ohne (gleich) mein Papier essen zu wollen!

Ich werde von Euch am Sprechen gehindert, / während Liebende, die mich zitierten, den Geliebten erlangten. // Ich bin wie ein aufgestellter Kerzendocht geworden, / der für die Menschen leuchtet und sich dabei selbst verzehrt.

Yā rubba ḡāriyatin asbaltu <sup>c</sup>abratahā / min riqqatin wa-li-ḡairihā qalbuḥā qāsi // kam min kawā<sup>c</sup>iba mā abṣarna ḥaṭṭa yadi / illā tašahhaina an ya<sup>c</sup>kulna qirtāsi.<sup>13</sup>

Aḥramu minkum bi-mā aqūlu wa-qad / nāla bihi l-<sup>c</sup>āšiqūna man <sup>c</sup>ašiqū // širtu ka-annī ḍubālatun nušibat / tuḍi<sup>c</sup>u li-n-nāsi wa-hya taḥtariqu.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> <sup>c</sup>Umar, Diwān, 296f. Zu weiteren Angaben siehe auch Schwarz, Diwan, 58 (Anm.).

<sup>12</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 223/11-12.

<sup>13</sup> Ebd., 305/10-11.

<sup>14</sup> Ebd., 380/3-4. Derselbe Anspruch auf Originalität und Authentizität drückt sich noch im Selbstzweifel aus, wenn <sup>c</sup>Abbās klagt: „Laß mich sterben. Ich brachte nichts Neues in der Liebe, und nicht bin ich einzig in dem, wofür du mich tadelst.“ (170/1).

Um der *persona*, dem dichterischen Ich al-Abbās b. al-Aḥnafs gerecht zu werden, habe ich den Diwan thematisch nach dem Verhältnis des Dichters zur Geliebten, zur Liebe und zu den Dritten gegliedert. Eine solche Gliederung, die sich auf die gesamte arabische Liebesdichtung anwenden läßt, erlaubt es nämlich, al-<sup>c</sup>Abbās' Bindung an die Tradition und zugleich sein Hinausgehen über sie festzuhalten. Im jeweils ersten Abschnitt der folgenden drei Kapitel zeichne ich die Umwandlung des vorislamischen Helden (*fatā*) in den Liebenden nach, im zweiten die Herausbildung des Eleganten (*zarīf*) im Rahmen des Ġazal und im dritten den Übergang von der Liebe als Zustand in ein Verhaltensmodell (*futūwa* und *zarf*).

## I. FAUZ UND AL-<sup>c</sup>ABBĀS

### 1. Vom Beisammensein zur Trennung des Paares

In seinem historischen Kern durchaus echt beschreibt das Liebesverhältnis im altarabischen Nasīb eine zumeist kurzfristige Beziehung zwischen Mann und Frau.<sup>15</sup> Sie hat ihren festen Ort dort, wo sich in der Zeit des *rab<sup>c</sup>* oder *marbū<sup>c</sup>* (Frühjahrsweide) ihrer beider Stämme zur Nutzung eines gemeinsamen Weidegebietes zusammenschließen, sie besteht in einer offenkundig freiwilligen Absprache beider Beteiligten, die nicht durch eine Ehe sanktioniert wird, und sie beruht auf einem unzweideutig geschlechtlichen Verhältnis, wobei die Frau nicht selten verheiratet ist. Das wohl bekannteste Beispiel ist die Mu<sup>c</sup>allaqa des Imru'u l-Qais (gest. vor 550), die die Liebe als Beweis von Heldenmut, als Eroberung unter gefährlichen Bedingungen und als persönliches Ruhmeszeichen vorführt.

Am Tag, als ich in die Sänfte eindrang, in die Sänfte der <sup>c</sup>Unaiza, / sagte sie: Weh dir! Du zwingst mich, zu Fuß zu gehen. // Ich sprach zu ihr: Zieh weiter und laß ihm locker den Zügel / und halt mich nicht fern von deiner köstlichen Frucht. // Wie dich besuchte ich nachts schon manche Schwangere und Säugende / und lenkte sie ab von dem einjährigen, amulettbehangenen Kind. // Eines Tages auf dem Sandhügel verweigerte sie sich / mir und schwor einen unauflöselichen Eid. // Langsam, Fāṭima, laß nach mit diesem Kokettieren! / Bist du jedoch fest entschlossen zur Trennung von mir, so handle anständig.

Wa-yauma daḥaltu l-ḥidra ḥidra <sup>c</sup>Unaizatin / fa-qālat laka l-wailātu innaka murḡilī // fa-qultu lahā sīrī wa-arḥī zimāmahu / wa-lā tub<sup>c</sup>idīnī min ḡanāki l-

<sup>15</sup> Vgl. Müller, Labid, 24ff.

mu<sup>c</sup>allali // fa-miṭliki ḥublā qad ʔaraqtu wa-murḍi<sup>c</sup>in / fa-alhaituhā <sup>c</sup>an dī  
 tamā'ima muḥwili // wa-yauman <sup>c</sup>alā ʔahri l-kaṭībi ta<sup>c</sup>aḍḍarat / <sup>c</sup>alaiya wa-ālat  
 ḥalfatan lam taḥallali // a-Fāṭima mahlan ba<sup>c</sup>ḍa ḥāda t-tadalluli / wa-in kunti  
 qad azma<sup>c</sup>ti ʔarmī fa-aḡmali.<sup>16</sup>

Bekanntlich liegt das Liebesverhältnis des Nasīb unwiderruflich in der Vergangenheit, und gleichgültig, ob der Dichter den Bruch aus dem Überdruß eines Partners, aus dem Zerwürfnis der Liebenden oder den Wechselfällen des Schicksals heraus motiviert, vermittelt er ihn immer mit der beduinischen Lebensweise. In allen Nasībmotiven, der Klage des Dichters bei den Überresten des gemeinsamen Lagers, der Beschreibung des Morgens der Trennung und noch im nächtlichen Besuch des Phantoms der Geliebten, steht greifbar hinter der Trennung des Paares die Trennung zweier Stämme, als deren Folge sich die Liebenden an weit voneinander entfernten Orten wiederfinden. Ein gutes Beispiel für die unsentimentale Anerkennung des Unvermeidlichen, ein Beispiel, das durch die Nennung von Personen- und Ortsnamen die Erinnerung nicht allein an die Liebe, sondern an ein ganzes Netz sozialer Beziehungen wachhält, bietet der Nasīb al-Ḥarīṭ b. Ẓālīm (gest. um 600), dem zufolge sich der Dichter nunmehr unter seinen Leuten am Ostrand der Lavagebiete von Ḥaibar, die Geliebte jedoch im entlegensten südlichen Naḡd aufhält.

Salmā hat sich entfernt. Jetzt ist sie inmitten von Feinden, / gegen die du antreibst die jungen, ungezähmten Kamelinnen. // Meine Leute haben sich niedergelassen am Felshang der beiden Qanā, / während sie sich niedergelassen hat auf den Wiesen von Bīša und ar-Rubāb.

Na'at Salmā wa-amsat fī <sup>c</sup>adūwin / taḥṭṭu ilaihimī l-quluṣa ʕ-ʕi<sup>c</sup>āba //  
 wa-ḥalla n-na<sup>c</sup>fa min Qanawaini ahli / wa-ḥallat rauḍa Bīṣata fa-r-Rubāba.<sup>17</sup>

Das Liebesverhältnis des Nasīb liegt notwendig in der Vergangenheit, denn es erhebt den Anspruch eines Paradigmas für die Unzuverlässigkeit menschlicher Beziehungen, die über Verwandtschaft und Residenz hinausgehen. Das Verhältnis von Mann und Frau und die Beziehungen zwischen den Stämmen sind im Nasīb so eng miteinander verwoben, daß sie mit denselben Begriffen, wie <sup>c</sup>ahd, dem über die Trennung hinweg verpflichtenden Bund, ḥabl, in der Form des zerrissenen Bandes ein Topos des Trennungsnasīb, und wudd, der auf Erwidderung pochenden Liebe, bezeichnet werden.<sup>18</sup> Die Erinnerung an die glückliche Liebe ist in einem

<sup>16</sup> Imru'u l-Qais, Mu<sup>c</sup>allaqa, 13, 15-16, 18-19; vgl. Übers. bei Gandz, Mu<sup>c</sup>allaqa, 26-33.

<sup>17</sup> Mufaḍḍaliyāt, 89/1-2; Übers. zit. nach Müller, Labid, 27.

<sup>18</sup> Vgl. Vadet, Esprit, 33.



Vers von <sup>°</sup>Abīd b. al-Abrāṣ (gest. vor 554) die Erinnerung an einen umfassenden Zustand der Unversehrtheit, der sich durch die Absenz von sowohl natürlichen als auch politischen Katastrophen auszeichnete. Und die Erfahrung einer zurückgewiesenen Liebe ist bei <sup>°</sup>Amr b. Kulṭūm (gest. nach 600) die Erfahrung der Vergänglichkeit menschlicher Beziehungen überhaupt, die den Wanderungen und Bündnissen in jedem Fall untergeordnet sind.

Kommen die Nächte und Tage noch einmal zurück, / da wir und Salmā Nachbarn und Freunde waren, // als wir alle verliebt und zufrieden mit unserem Partner waren und keinen Ersatz (für ihn) wünschten und das Leben angenehm war // und die ganze Gesellschaft beieinander war? Die vergangenen Zeiten haben (diesen schönen Zustand) andauern lassen, obwohl das Schicksal bereits versuchte, ihn seitlich anzugreifen oder zu überholen.

Halte an! Wir fragen dich: Hast du die Trennung verursacht / aufgrund des schnellen Aufbruchs (des Stammes), oder hast du den Treuen betrogen?

Hali l-layāliyu wa-l-aiyāmu rāḡi<sup>°</sup>atun / aiyāmu naḡnu wa-Salmā ḡīratun ḡuluṭu // iḍ kullunā wamiqun rāḡin bi-ṣāḡibihi / lā yabtaḡi badalan fa-l-<sup>°</sup>aiṣu muḡtabiṭu / wa-ṣ-ṣamlu muḡtami<sup>°</sup>un fa-<sup>°</sup>tāqahu qīdamun / wa-d-dahru minhu <sup>°</sup>ala t-taḡyifi wa-l-furuṭi.<sup>19</sup>

Qifī nas'aluki hal aḡdaṭṭi ṣarman / li-waṣki l-baini am ḡunti l-amīna.<sup>20</sup>

Immer noch mit der beduinischen Lebensweise vermittelt, fällt der Anfang der Liebe der <sup>°</sup>Udriten in die Zeit der Kindheit.<sup>21</sup> Es ist eine Liebe, die im gemeinsamen Aufwachsen der beiden Geschlechter entsteht, zugleich eine vorsexuelle Liebe, die islamische Moralvorstellungen nicht verletzt, und sie dient nicht als persönliches Ruhmeszeichen, sondern nur als Stimulans für eine lebenslange Treue. Immerhin bedarf diese Treue noch der Erinnerung an die gemeinsam verbrachte Zeit, die enge körperliche Nähe und den beständigen Austausch.

Ich hänge an Lailā seit der Zeit, als sie Locken trug / und die Gefährtinnen noch keinen Busen an ihr wahrnahmen. // Beide klein, hüteten

<sup>19</sup> <sup>°</sup>Abīd b. al-Abrāṣ, *Dīwān*, 22/3-5; Übers. zit. nach Wagner, *Grundzüge*, Bd. I, 90.

<sup>20</sup> <sup>°</sup>Amr b. Kulṭūm, *Mu<sup>°</sup>allaqa*, 10; Übers. zit. nach Müller, *Labid*, 28. Ähnlich ein Vers al-Muraqqiṣ al-Akbars: „Sie wohnen in einem Gebiet und ich wohne in einem anderen. Warum soll ich treu sein, wenn der Bund mit mir nicht eingehalten wird?“ (Zit. ebd., 36.) – Auch Vadet, *Esprit*, 34, verweist auf mehrere Verse aus der altarabischen Dichtung, um zu demonstrieren, daß der Wille der Freundin nicht selten hinter dem Willen ihres Stammes ganz und gar zurücktritt.

<sup>21</sup> Zum freien Verkehr der Kinder beiderlei Geschlechts bei den Beduinen siehe Blachère, *Analecta*, 342.



wir die Lämmer. Ach, wären wir doch / bis heute nicht älter geworden, und wären Lämmer nicht älter geworden!

...Buṭaina, laß nach! // Hast du unsere Tage in Liwā vergessen, / unsere Tage in Dawu l-Ağfar? // Hast du mich nicht einmal gesehen / in den Nächten, als wir in Dū Ğahwar waren? // In den Nächten, da ihr uns Nachbarn wart, / weißt du nicht mehr? Gewiß! Erwinnere dich doch!

Wir wurden mit der Liebe vertraut, und die Liebe zwischen uns festigte sich, / als wir kleine Kinder waren, noch keine zwei Jahre alt. // Wir schmeckten das Lebensglück zwanzig Jahre lang / als Freunde, ohne zu erschrecken vor Schicksalsschlägen.

Ta<sup>c</sup>allaqtu Lailā wa-hiya dātu du'ābatin / wa-lam yabdu li-l-atrābi min ṭadihā ḥağmu // ṣağīraini nar<sup>c</sup>a l-bahma yā laita annanā / ila l-yaumi lam nakbar wa-lam takbari l-bahmu.<sup>22</sup>

...Buṭaina, a-lā fa-qṣuri // a-tansaina aiyāmanā bi-l-Liwā / wa-aiyāmanā bi-Dāwi l-Ağfari // a-mā kunti abṣartinī marratan / layāliya naḥnu bi-Dī Ğahwari // layāliya antum lanā ġīratun / a-lā taḍkurīna balā fa-ḍkurī.<sup>23</sup>

Alifna l-hawā wa-staḥkama l-ḥubbu bainanā / walīdāini mā marrat lanā sanatāni // fa-ḍuqnā raḥā'a l-<sup>c</sup>aiṣi <sup>c</sup>iṣrīna ḥiğğatan / alifaini mā nartā<sup>c</sup>u li-l-ḥadaṭāni.<sup>24</sup>

Wenn auch noch das Zustandekommen der Liebe aus den spezifischen Bedingungen des Beduinenlebens erklärbar wird, ist das bei der Trennung der Liebenden, wie in der Einleitung bereits beschrieben (s.o. 20), nicht mehr der Fall, da sie auf die Obstruierung Dritter, der Väter, der Mütter und Onkel, zurückgeht. Ebenso zeigt das Festhalten am Liebesbund nach der Trennung einen Individualismus, der ihn nicht mehr als Sonderfall menschlicher Beziehungen ausweist, sondern ihn im Gegenteil der Gemeinschaft der anderen gänzlich entzieht. Ğamil rechtfertigt die Unzerstörbarkeit seines Bundes mit der bereits verheirateten Buṭaina damit, daß er ihn zu seinem persönlichen Schicksal erklärt. Und Ğamil distanziert sich zugleich nicht nur von einer durch die Zeugung von Kindern für die Gemeinschaft produktiven Ehe, sondern darüber hinaus von jedweder Form eines durch Sexualität definierten männlichen Verhaltensmodells.

<sup>22</sup> Iṣfahānī, Ağānī, Bd. I, 429 (I, 170). Dazu siehe auch Kračkovskij, Frühgeschichte, 25. Der Wunsch, die Zeit anzuhalten, findet sich auch bei Ğamil, Dīwān, 38.

<sup>23</sup> Ğamil, Dīwān, 64. Liwā bedeutet eigentlich die gekrümmte Sanddüne, hier jedoch scheint es mir eher ein Eigenname zu sein. – Nach Kinany, Development, 252, haben auch Ğamil und Buṭaina gemeinsam die Kamele gehütet.

<sup>24</sup> Ibn Dā'ūd, Zahra, 333. Auch Ğamil wird dort, 332, mit einer regelrechten Kinderliebe in Verbindung gebracht.

...Zwischen dir und mir, sollst du wissen, / gibt es ein Abkommen von Gott und Verträge.

Meine Liebe stirbt, wenn ich sie treffe, / und lebt wieder auf, wenn ich mich von ihr trenne. Dann kehrt sie zurück.

...Bainī wa-bainaki fa-<sup>°</sup>lamī / mina llāhi mīṭāqun wa-<sup>°</sup>uhūdu.<sup>25</sup>

Yamūtu l-hawā minnī idā mā laqituhā / wa-yaḥyā idā fāraqtuhā fa-ya<sup>°</sup>ūdu.<sup>26</sup>

Über die <sup>°</sup>Udriten hinaus wird in der gesamten umaiyadischen Dichtung der Liebesbund zum Exklusivpakt des Paares und unterliegt, wie Blachère meint, trotz mancher Variationen einer äußerst monotonen Verwendung.<sup>27</sup> Der Poet nimmt für sich in Anspruch, daß das Band (*ḥabl*) noch bestehe, daß er sein Versprechen (<sup>°</sup>*ahd*, *mīṭāq*) erfülle und daß er keine Trennung (*ṣarm*) im Sinn habe. Und dennoch gibt es charakteristische Nuancierungen, etwa wenn bei <sup>°</sup>Umar b. abī Rabī<sup>°</sup>a, seinem Ruf als Frauenheld gemäß, besonders häufig der Vorwurf des Bundesbruchs von der Frau an den Dichter und nicht umgekehrt ergeht.

Wir trafen uns. Sie grüßte und sprach: / Du hast dich von unserem Bund abgewandt, während es dir geziemt hätte, // die Verleumder von mir fernzuhalten...

Fa-ltaqaina fa-rahḥabat tumma qālat / ḥulta <sup>°</sup>an <sup>°</sup>ahdinā wa-kunta ḡadīran // an tarudda l-wāšīna <sup>°</sup>annī...<sup>28</sup>

Die Verankerung der Liebe in der Kindheit wird von al-<sup>°</sup>Abbās einer Revision unterzogen. Zwar gibt es auch bei ihm ein Gedicht, das den Bund, der in die früheste Jugend zurückgeht, sakralisiert, aber es handelt sich anscheinend um eine rein poetische Reminiszenz. Diese Liebe ist aus dem beduinischen Kontext vollkommen herausgelöst, sie wirkt in der Verbindung von kindlicher Unschuld und Geschlechtlichkeit wie eine Fusion <sup>°</sup>udritischer und ḥiḡāzitischer Elemente, und sie ist schon in ihren Anfängen von den Intrigen der Späher bedroht. Darüber hinaus läßt der Diwan durch eine Reihe von Versen offen, ob der Dichter seine Geliebte nicht erst als junger Mann getroffen hat, ob er sie nicht nur von weitem

<sup>25</sup> Ḡamil, Dīwān, 39; ganz ähnlich auch 43. Hamori, Art, 43, weist darauf hin, daß *mīṭāq* eine Reihe von Ideen bündelt, die teils dem Ḡazal, teils der Religion zugehören.

<sup>26</sup> Ḡamil, Dīwān, 40; ebenfalls ähnlich 55.

<sup>27</sup> Blachère, Thèmes, 343.

<sup>28</sup> <sup>°</sup>Umar, Dīwān, 160; siehe auch 121, 192, 323, 335 und 370. Häufig ist bei <sup>°</sup>Umar auch die Formel „am Ende meines Bundes mit...“ (*āḥīru <sup>°</sup>ahdī bi...*): 41, 103, 126, 354, 369.

kennt und ob sich seine Bekanntschaft mit ihr nicht überhaupt auf das Hörensagen beschränkt.

Oh Fauz, kannst du zurückkehren zu dem, / wozu wir uns, seit wir klein waren, verpflichteten? // Ich zeichnete dich durch Liebe aus und wandte sie ab / von dem, der über Euch sprach und eifersüchtig war. // Erinnerst du dich, wie wir im Haus Bakrs spielten? / Wir waren dabei voll Furcht und voll Vorsicht. // In Einsamkeit schmeckten wir jeder des anderen Speichel, / wie zwei Vogeljunge, die die Alten atzen. // Oder denkst du noch an meine nächtliche Reise in Verkleidung? / Ich trug einen Schulterpelz und einen Schleier. // Da wünschte ich, daß die Nacht andaure und / der Tag verginge, so daß es keinen Tag gäbe. // Ist daran nicht etwas zu behütendes Heiliges? / Schande über den, der so etwas beendetigt und verrät!

Die Rede derer, die dich geschildert hat, hat Liebe in mir hervorgerufen. / Oh hätte sie doch nicht geredet und geschildert!

Yā Fauzu hal laki an ta<sup>c</sup>ūdī li-l-laḏī kunnā / <sup>c</sup>alaihi munḏu naḥnu ṣiḡāru // fa-la-qad ḥaṣaṣtuki bi-l-hawā wa-ṣaraftuhu / <sup>c</sup>amman yuḥaddatu <sup>c</sup>ankum fa-yaḡāru // hal taḏkurīna bi-dāri Bakrin lahaunā / wa-lanā bi-dāka maḥāfatun wa-ḥidāru // mutaṭa<sup>c</sup>amīna bi-riqīnā fi ḥalwatin / miṭla l-firāḥi tazuqquha l-aṭyāru // am taḏkurīna li-duḡlati mutanakkiran / wa-<sup>c</sup>alaiya farwā <sup>c</sup>ātiqin wa-ḥimāru // fa-wadītu anna l-laila dāma wa-annahu / ḏahaba n-nahāru fa-lā yakūnu n-nahāru // a-famā lidālika ḥurmatun maḥfuzatun / uffin li-man huwa qāṭi<sup>c</sup>un <sup>c</sup>addāru.<sup>29</sup>

Auqa<sup>c</sup>a l-ḥubba bī qaulu wāṣifatin / yā laitahā lam taqul wa-lam taṣif.<sup>30</sup>

Während in der vorislamischen Dichtung die Trennung das Ende der Liebe anzeigt, wird al-<sup>c</sup>Abbās von der Liebe zu einem ununterbrochenen Umherirren verdammt. Dieses Schicksal teilt er mit den <sup>c</sup>udritischen Liebenden, aber während deren Tradition an der gewaltsamen Trennung des Paares festhält, entzieht sich ihm seine Geliebte in scheinbar uneinge-

<sup>29</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 220/16-22.

<sup>30</sup> Ebd., 365/3; siehe auch 219/1. Die Liebe auf Beschreibung hin, ein verbreitetes Motiv der arabischen Literatur, das seine Popularität der Geschlechtertrennung verdankt, wird zugleich für den *zarf* ein Ausgangspunkt des Rasonnierens über die Natur der Liebe. Schon Ibn al-Waššā' verweist auf die Liebe zu einer Zeichnung oder einem Traumgesicht, rechnet sie allerdings noch zu den Kuriosa des Gefühls, da er sie der Liebe zu einem Türklopfer gleichsetzt. (Muwaššā, 87.) Ibn Ḥazm widmet bereits ein ganzes Kapitel jenen, die auf die bloße Beschreibung hin lieben, mißbilligt eine solche Liebe jedoch, weil er sie für ein schwaches Gebäude ohne Fundament hält. (Ṭauq, 38f.) Erst im mittelalterlichen Europa gilt die „Fernliebe“ (*amor de lonh*) als höchste, weil spiritualisierteste Form der Liebe, und sie ist vor allem mit dem Namen Jaufré Rudel verknüpft: Verliebt in die Gräfin von Tripolis, die er nie gesehen hat, schiffte sich Jaufré mit den Kreuzfahrern ein, erkrankte auf der Reise, erreichte aber noch die syrische Küste und stirbt in den Armen der Gräfin. (Vgl. Pollmann, *Liebe*, 165-67.)



schränkter Freiheit. Gerade in der räumlichen Trennung, die sich durch ihre häufigen Reisen herstellt, tritt ihre Selbständigkeit am plastischsten hervor.

Die Geliebten kündigten eine Reise an, / und der Herzenskummer über sie ist nicht gering. // Sie gingen nach Mekka, um ihre Pilgerfahrt zu machen, / und hinterließen dich leblos im heißen Verlangen.

Inna l-aḥibbata ādanū bi-raḥilin / mā ḥuznu qalbika ba<sup>c</sup>dahum bi-qalil // ya'tūna Makkata <sup>c</sup>amidina li-ḥaḡḡihim / wa-yuḥallifūnaka maiyitan bi-ḡalil.<sup>31</sup>

In derselben Nuancierung setzt al-<sup>c</sup>Abbās auch das Bundesmotiv ein. Zwar fehlen nicht die alten Klischees, die Klage der Frau, er habe sich von ihr abgewendet,<sup>32</sup> die Zweifel daran, ob die Geliebte treu ist,<sup>33</sup> schließlich der Bundesbruch, der durch Machenschaften der Verleumder eintritt,<sup>34</sup> aber der Hauptakzent liegt auf dem Treuebruch der Geliebten, dem, wie später zu zeigen sein wird (s.u. 161), in größtmöglichem Kontrast die Treue des Liebenden gegenübersteht.

Sie frevelten gegen mich und hielten ihren Vertrag nicht ein. / Ich hatte erwartet, daß sie den einmal geschlossenen Vertrag auch einhalten würden!

Ġārū <sup>c</sup>alaiya wa-lam yūfū bi-<sup>c</sup>aḥdihim / qad kuntu aḥsabuhum yūfūna in <sup>c</sup>aḥidū.<sup>35</sup>

## 2. Geliebte und Göttin

### a. Die Freundin

Das physische Porträt der Geliebten bleibt durch das umaiyadische Ġazal hindurch bis in die Abbasidenzeit hinein auffallend abhängig von der

<sup>31</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 432/1-2. Häufig sind die Verse, denen zufolge sich der Liebende im Irak und die Geliebte im Ḥiḡāz befindet (463/5-6, 167/3, 343/2), in denen sie sich im Ḥiḡāz aufhält, ohne daß der Irak erwähnt wird (304/1-4, 377/1), und in denen sie die Pilgerfahrt macht (524/4-5, 276/1 und 381/6). – Wie in einer Art von transfiguriertem Nomadismus treffen sich in einer Anzahl von Gedichten die Liebenden nur an den Kreuzungspunkten ihrer jeweiligen Wegstrecken (217/5, 7, 278/1-2, 462/1), und der Liebende muß hinter der Geliebten herreisen (242/1-3), um wenigstens ihren Spuren zu folgen. – Für einen solchen Liebenden gibt es keine territorialen Bindungen mehr, ein Gedanke, den vor al-<sup>c</sup>Abbās schon Ġamīl (*Diwān*, 17,73) geäußert hatte. Al-<sup>c</sup>Abbās: „Wäre sie in einem Land noch hinter dem der Byzantiner, so könnte ich doch in keinem anderen Land wohnen.“ (158/6, auch 567/2).

<sup>32</sup> Sie erscheint aber nur zweimal, nämlich *Diwān* 212/1 und 463/25.

<sup>33</sup> Ebd., 133/1-3, 247/1, 463/20 und 513/3.

<sup>34</sup> Ebd., 416/20-21. Auch bei Ġamīl, *Diwān*, 137, wird der Bund auf Betreiben der Verleumder gelöst.

<sup>35</sup> Ebd., 159/3; auch 16/4, 97/1, 138/1, 169/15, 207/17-18, 492/2-3 und 543/1.

vorislamischen Dichtung. Das Schönheitsideal ist und bleibt beduinisch, ob es sich um für die Frau verwendete Klischees (z.B. *baiḏā'*, die Weißgesichtige, *ḥaud*, das geschmeidige Mädchen, oder *ḥarīda*, die keusche Jungfrau), um für sie gebrauchte Vergleiche (z.B. Augen, Hals und Flanken wie eine Gazelle, eine zerbrechliche Taille wie eine Statue oder ein leuchtendes Gesicht wie der Mond), um die Vorstellung ihrer idealen Statur (Kontrast von schmalem Oberkörper und breitem Unterleib), um die Hervorhebung körperlicher Details (z.B. Haare wie Dattelrispen, Zähne wie Kamille, Brüste wie Granatäpfel) oder um ihre Wirkung auf den Betrachter handelt (z.B. fühlt sich der Mann zu Tode getroffen, vergißt der Mönch sein Gelübde, heilt sie die Krankheit des Herzens).<sup>36</sup> Auch al-<sup>c</sup>Abbās erneuert das Porträt der Geliebten nicht. Um die Geliebte zu bezeichnen, verwendet er die gängigen Bilder und Klischees. Sie ist eine Gazelle (*gazāl*),<sup>37</sup> ein Gazellenjunges (*šādin*)<sup>38</sup> und eine Gazellenäugige (*ḥaurā'*);<sup>39</sup> eine Weiße (*baiḏā'*),<sup>40</sup> eine Perle (*durra*)<sup>41</sup> und eine Blume (*zahra*);<sup>42</sup> eine Sonne (*šams*),<sup>43</sup> ein Mond (*qamar*)<sup>44</sup> und ein Vollmond (*badr*).<sup>45</sup> Um die Geliebte zu beschreiben, verwendet er ebenfalls ursprünglich beduinische Vergleiche und Metaphern. Sie entspricht ganz dem vorislamischen Schönheitsideal („Zur Hälfte ein Sandhügel, zur Hälfte eine Gerte“),<sup>46</sup> hat einen biegsamen Körper („Der Gürtel schlingt sich um eine Weide, die der Granatapfel einer Brust verschönt, ein rundlicher, den man nicht pflückt“)<sup>47</sup> und bewegt sich im Schwanken vorwärts („Als ob sie über Eier und grüne Flaschen schritte“, „wie der Betrunkene“).<sup>48</sup> Ihre Taille ist schmal („Als sie einen Schritt zu machen versuchte... weinten ihre beiden Gürtel, nicht weil man

<sup>36</sup> Siehe Lichtenstädter, Nasib, 42.

<sup>37</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 41/1, 69/2, 87/1, 146/6, 216/22, 24, 287/1, 289/1, 343/2, 527/1. *Zabiy* (Antilope): 157/19, 363/3, 366/6-7. *Rīm* (weiße Antilope): 580/3. *Rašā'* (Antilopenkitz): 397/3.

<sup>38</sup> Ebd., 18/4, 59/1, 146/7, 223/17, 382/1, 493/3.

<sup>39</sup> Ebd., 140/4, 223/17, 231/1, 240/4, 243/2, 342/3.

<sup>40</sup> Ebd., 573/1, 584/10.

<sup>41</sup> Ebd., 366/10, 584/12.

<sup>42</sup> Ebd., 183/4. *Narḡis* (Narzisse): 371/1 und 550/2.

<sup>43</sup> Ebd., 2/6-7, 151/1 (Wortspiel), 218/1-2, 282/5, 366/1-2, 454/1, 457/1-4. Vergleich mit der Sonne: 215/1, 223/8-9, 284/5.

<sup>44</sup> Ebd., 222/5, 359/1. Vergleich mit dem Mond: 240/7, 267/1, 283/1, 284/5. *Zalūms* Widerspruch gegen ihren Vergleich mit dem Mond: 510/1-2.

<sup>45</sup> Als Vergleich ebd., 18/5, 216/5, 224/3. *Hilāl* (Neumond): 452/2.

<sup>46</sup> Ebd., 13/11, 457/5.

<sup>47</sup> Ebd., 157/9, 18/4.

<sup>48</sup> Ebd., 218/6, 284/4.

sie getadelt hatte, sondern weil der Hunger sie weinen machte“),<sup>49</sup> ihre Hüften sind breit („Mit einem schweren Gesäß und einem schlanken Bauch hat ihre Erscheinung einen Vorzug gegenüber anderen Erscheinungen“)<sup>50</sup> und ihre Fesseln füllig („Wie kommt es, daß dein Fußreif stumm, die Sprache deines Fußreifs unterbrochen ist?“).<sup>51</sup> Ihr Haar ist voll („Als ob... die herabhängenden Reben unter ihrem Schleier glänzten“),<sup>52</sup> ihre Zähne sind weiß und klein („Sie hat mich erjagt mit einem Auge und einem Mund, dessen Perlen zierlich sind“)<sup>53</sup> und ihre Arme weich („Ein schönes Mädchen, das einen weichen Vorderarm mit feinem, weißem Handgelenk ausstreckt“).<sup>54</sup> Ihr Blick ist träge („Der, in den ich mich verliebt habe, ist gesund, aber seine Augen sind matt, wenn er blickt“),<sup>55</sup> meist jedoch ist er von einem Schleier verhüllt („Eine im Frauengemach von jedem Blickenden Abgeschirmte“),<sup>56</sup> und manchmal bedeckt sie die Augen aus Scham („Die mein Herz geraubt hat, eine Vollbusige, Gazellenäugige, die ihr Gesicht hinter ihrem Arm versteckt“).<sup>57</sup> Sie färbt sich mit Henna („Dann werde ich die Schönheit ihrer Fingerspitzen und getönten Haare berührt haben“),<sup>58</sup> schminkt sich mit Kohl („Der Mond hat keine schwarzgefärbten Augen“)<sup>59</sup> und trägt Schmuck („Eine naive Gazelle, die ein Ohrring verschönt“).<sup>60</sup> Manchmal jedoch verwendet al-<sup>c</sup>Abbäs Superlative und Hyperbeln, die den Einfluß der städtischen Zivilisation verraten, einer Zivilisation, die der Schönheit eine elegante, übertreibende und nahezu blasphemische Reverenz erweist. Die Geliebte duftet wie die Blumen und besser als die Erde:

Wenn ich den Garten betrete, erinnert mich an deinen / Duft der Duft der  
Narzissen und Äpfel.

Wenn du die Erde betrittst, / dann ist die Erde Duft von deinem Duft.

Die Leute fanden, daß offenkundig Moschus vom / Tigris her die Wege  
mit Duft erfüllte. // Sie wunderten sich, denn sie / wußten nicht, daß du nah

<sup>49</sup> Ebd., 334/9-10, 480/10.

<sup>50</sup> Ebd., 284/3, 225/11, 480/11.

<sup>51</sup> Ebd., 334/14, 480/10.

<sup>52</sup> Ebd., 342/14.

<sup>53</sup> Ebd., 216/7.

<sup>54</sup> Ebd., 216/6.

<sup>55</sup> Ebd., 284/2, 240/4. Zur Wurzel m-r-d siehe Blachère, *Thèmes*, 357.

<sup>56</sup> Ebd., 260/3. In Vers 4 hebt sie den Schleier auf und läßt ihr Muttermal sehen. Siehe auch 284/2.

<sup>57</sup> Ebd., 342/3, 216/6.

<sup>58</sup> Ebd., 100/10.

<sup>59</sup> Ebd., 510/2.

<sup>60</sup> Ebd., 366/7.

bei ihm abgestiegen warst.

In dahaltu l-bustāna aḍkaranī / riḥaki riḥu n-nisrīni wa-t-tuffāḥ.<sup>61</sup>

Wa-annaki lau taṭa'īna t-turāba / la-kāna t-turābu mina ṭ-ṭibi ṭībā.<sup>62</sup>

Waḡada n-nāsu sāṭi'ā l-miski min / Diḡlata qad ausa'ā l-mašāri'ā ṭībā //  
fa-hum ya'ḡabūna minhā wa-lā / yadrūna an qad ḡalalti minhā qarībā.<sup>63</sup>

Sie leuchtet heller als Sonne und Mond:

Sie erschien uns, als die Sonne verschwand und sich / über der Erde die Dunkelheit von den Rändern her traf. // Da erstrahlte die ganze Welt durch ihr Gesicht...

Wo auch immer du abgestiegen bist, / brauchen die Wandnischen keine Lampe.

Was schadet es einer Gruppe, deren Erde du heute betrittst, / wenn sie nie mehr das Licht der Sonne erblicken?!

Tabaddat lanā id ḡābati š-šamsu wa-ltaqat / 'ala l-arḍi min aqṭāriḡa zulumātuhā. // fa-ašraqati d-dunyā ḡami'an bi-waḡhihā...<sup>64</sup>

Kullu arḍin ḡalalti fihā fa-mā / taḡtāḡu miškātuhā ilā mišbah.<sup>65</sup>

Mā ḡarra qauman waṭi'ti l-yauma arḡahum / an lā yarau ḡau'a š-šamsi aḡira l-abad.<sup>66</sup>

Und sie ist die Schönste unter allen Frauen:

Der Anfang der Schönheit ist sie. Von ihr ausgehend wurde die Schönheit / geschaffen und unter die Menschen verteilt.

Die Frauen beneiden dein Gesicht um seine Schönheit. Die Schönheit der Gesichter (der anderen) wirft sich vor deinem Gesicht nieder.

...Gott hat sie vollkommen gemacht, als er sie schuf. // Wo gibt es noch eine wie sie?! / Wer außer ihr schön ist, ist es durch das, was ihre Schönheit übriggelassen hat.

Mubtada l-ḡusni šīḡa minhā wa-minhā / furriqa l-ḡusnu fi ḡami'ī l-ibād.<sup>67</sup>

Inna-n-nisā'a ḡasadna waḡhaki ḡusnahu / ḡusnu l-wuḡūhi li-ḡusni waḡhiki sāḡid.<sup>68</sup>

...Akmala llāhu ḡalqahā id barāhā // aina lā aina miṭluhā innamā / yaḡsunu min faḍli ḡusnihā man siwāhā.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> Ebd., 141/2.

<sup>62</sup> Ebd., 13/12 (Verstoß gegen die Regel, nach der auf *lau* der Apokopat folgt).

<sup>63</sup> Ebd., 85/1-2; siehe auch 223/13 und 316/1.

<sup>64</sup> Ebd., 124/1-2.

<sup>65</sup> Ebd., 141/4.

<sup>66</sup> Ebd., 183/5; siehe auch 313 und 240/7.

<sup>67</sup> Ebd., 155/2.

<sup>68</sup> Ebd., 157/8.

<sup>69</sup> Ebd., 587/4-5; siehe auch 340/4.

Wie kommt es, daß ausgerechnet zum Äußeren der geliebten Frau den arabischen Dichtern gerade der Abbasidenzeit so wenig Neues über die vorislamische Tradition hinaus einfällt? P. Schwarz liefert eine verblüffend einfache Erklärung: „Für den Beduinendichter bestand noch lange die Möglichkeit einer Beschreibung der körperlichen Erscheinung der Geliebten; die Verschleierung kam hier später und langsamer zur Durchführung als bei den ansässigen Arabern. Der städtische Dichter behielt die Beschreibung bei, aber sie erstarrte bei ihm zur Formel.“<sup>70</sup> Sicher hat die Stagnation in der Kunst der Beschreibung weiblicher Schönheit mit der Verschleierung zu tun, weniger zwar als Schwarz meint, weil die Verschleierung den Dichtern das Objektstudium verwehrt, durchaus jedoch, weil sie ihnen Diskretion abverlangt. Die Beschreibung hat zu viel vom Eroberungsgestus vorislamischer Dichter an sich, denn sie ist sprachliche Aneignung der Frau, setzt die intime Kenntnis ihrer Züge voraus und nimmt ihrerseits leicht Züge des Selbstlobs (*fahr*) an. Der frühumayyadische Dichter <sup>o</sup>Umar b. abī Rabi’a, der sich mit Frauen noch wie mit Trophäen schmückt, gilt nicht zufällig als bester Schilderer der weiblichen Schönheit.<sup>71</sup> Der abbasidische Dichter al-<sup>o</sup>Abbās b. al-Aḥnaf dagegen, der die <sup>o</sup>Udritenliebe vollendet, löst seine Liebe nahezu vollständig vom Akzidentiellen ab.<sup>72</sup> Kurze Zeit später gilt das Unterlassen der Beschreibung als Selbstverständlichkeit des guten Geschmacks: „Es ist nicht *zarīf*“, schreibt Ibn Dā’ūd al-Iṣfahānī, „die Geliebte durch Beschreibung zu erniedrigen“ (*laisa min az-ḡarf imtihān al-ḡabīb bi-l-waṣf*).<sup>73</sup>

Doch es ist nicht erst der „bon ton“ einer segregierten städtischen Gesellschaft, der die Beschreibung der Frau in den Hintergrund drängt, denn bereits zu Zeiten des Städters <sup>o</sup>Umar ziehen die beduinischen <sup>o</sup>Udriten ihr Interesse vom Äußeren der Geliebten ab. An die Stelle des reziproken Verhältnisses von weiblicher Schönheit und männlicher Tatkraft tritt bei ihnen auf der einen Seite eine zurückhaltende, kokette und grausame Weiblichkeit,<sup>74</sup> auf der anderen eine exklusive, demütige und aufopfernde Liebe. Neu daran ist weniger die Definition der Weiblichkeit als ihre Duldung durch den Mann, und damit befinden sich die <sup>o</sup>Udriten auf halbem Weg zwischen vorislamischer Qaṣīda, die sich Koketterie nicht bieten läßt,

<sup>70</sup> Schwarz, Diwan, 58.

<sup>71</sup> Vgl. Kinany, Development, 232.

<sup>72</sup> Vgl. Jacobi, Abbasidische Dichtung, 47.

<sup>73</sup> Ibn Dā’ūd, Zahra, Kap. 9. In krassem Gegensatz dazu läßt laut 1001 Nacht, in der Übers. Littmanns Bd. III, 440-42, der Kalif Hārūn ar-Raṣīd Abū Nuwās rufen, damit er ihm bei der Beschreibung der unbekleideten Zubaida im Bad helfe.

<sup>74</sup> Vgl. Kinany, Development, 269.

und abbasidischem Ġazal, das sich vor der Koketterie verneigt. Die Koketterie (*tadallul*) ist schon immer ein Thema der arabischen Dichtung, doch während der Qaṣīdendichter sie noch für ein mißliebiges Element der weiblichen Natur hält, macht sie für ein Abbasidendichter den spezifisch weiblichen Reiz aus.

*Nābiġa*: Läßt Qaṭām ihr Kokettieren / und Geizen mit Gruß und Wort? //  
Wenn der Flirt bestehen bleiben soll, mach nicht so weiter; / soll aber  
Trennung sein, dann leb wohl.

<sup>c</sup>*Abbās*: Warum wolltest du die Trennung von mir...?! // Doch wenn  
diese Trennung (nur) Koketterie von dir war, / dann sei herzlich willkommen  
mit dem berückenden Flirt.

*Nābiġa*: A-tārikatun tadallulahā Qaṭāmi / wa-ḍinnan bi-t-taḥīyati wa-l-  
kalāmi // fa-in kāna d-dalālu fa-lā talaġġi / wa-in kāna l-wadā<sup>c</sup>u fa-bi-s-  
salāmi.<sup>75</sup>

<sup>c</sup>*Abbās*: Li-mādā aradti ṣ-ṣarma minnī... // wa-in kāna hāda ṣ-ṣarmu  
minki tadallulan / fa-ahlan wa-sahlan bi-d-dalāli l-muḥālibi.<sup>76</sup>

Zwischen den beiden liegt die Periode der Umayyadenherrschaft, in der die Haltung, die man den Frauen gegenüber einzunehmen habe, zum beliebten Gesprächsgegenstand wird. Soll man sie trotz, soll man sie wegen ihrer moralischen Schwäche lieben, soll man sie hassen? Eine der sprechendsten Anekdoten überliefert das „Kitāb al-aġānī“ aufgrund der Autorität von Sāʿib, dem *rāwī* des Dichters Kuṭaiyir (gest. 723), der zwar selbst nicht den Dichtern <sup>c</sup>udritischen Typs zugerechnet wird, sich jedoch trotz anfänglicher Weigerung zu einer Unterwerfung unter die kapriziöse Tyrannei des weiblichen Geschlechts überreden läßt.

(Kuṭaiyir) sagte eines Tages, als wir in Medina waren, zu mir: „Laß uns zu Ibn abī <sup>c</sup>Atiq (dem quraišitischen Bonvivant, *zarīf* erster Güte und Mäzen der Dichter, Sänger und Musiker) gehen, um uns bei ihm zu unterhalten.“ Als wir dort waren, bat Ibn abī <sup>c</sup>Atiq ihn, etwas vorzutragen, was er tat... Dann kam er zu dem Vers: Sie brachen ihre Versprechungen und mißbrauchten mein Vertrauen; / wer Vertrauen mißbraucht, hat keine Religion (wa-aḥlafna mī<sup>c</sup>ādi wa-ḥunna amānati / wa-laisa li-man ḥāna l-amānata dinu). Da sagte Ibn abī <sup>c</sup>Atiq: „Hast du sie etwa wegen ihrer Zuverlässigkeit geliebt?“... Kuṭaiyir schrie: Sie verfälschten die Reinheit der Liebe an ihrem Fälligkeitstermin /

<sup>75</sup> Nābiġa, *Dīwān*, 27/1-2. Gandz (Mu<sup>c</sup>allaqa, 33) vergleicht diese Verse mit Imruʿu l-Qais: „Langsam, Fātima, laß nach mit diesem Kokettieren!“ (s.o. 127).

<sup>76</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 16/4-5. Eine differenzierte Wahrnehmung des Verhaltens der Geliebten bringt auch 55/2 ein Vers, der zwischen der Meidung aus Überdruß und der Meidung aus Tadel unterscheidet. – Ein uneingeschränktes Lob des Meidens aus Gründen der Koketterie stimmt später Ibn Ḥazm an. (Vgl. Ecker, *Minnesang*, 109f.).

und bürdeten mir die Schulden ihres Versprechens auf (kaḏabna ṣafā'a l-wuddi yauma maḥillihī wa-ankadnanī min wa<sup>c</sup>dihinna duyūnu). Ibn abī <sup>c</sup>Atīq erwiderte: „Dieses Verhalten ist angenehm und macht ihnen die Herzen der Männer geneigt. Ibn Qais ar-Ruqaiyāt, der mehr über die Frauen weiß als du und sie besser einschätzen kann, hat gedichtet:

„Wie lieb sind mir Koketterie und Kapricen / und die, die schwarze Augen besitzt, // die lügt, wenn sie redet, / und der man nicht glauben kann, wenn sie verspricht. // Du siehst im Zelt ihre Gestalt, / die ist wie die Kirchenleuchter. // Sagt mir, ist es einem liebenden Mann / verwehrt, sie zu küssen?

Ḥabba ḏāka d-dullu wa-l-ḡunuḡu / wa-llatī fī <sup>c</sup>ainihā da<sup>c</sup>aḡu // wa-llatī in ḥaddaṭat kaḏabat / wa-llatī fī wa<sup>c</sup>dihā ḥalaḡu // wa-tarā fi-l-baiti ṣūratahā / miṭlamā fī l-bi<sup>c</sup>ati s-suruḡu // ḥabbirūnī hal <sup>c</sup>alā raḡulin / <sup>c</sup>āšiqin fī qublatin ḥaraḡu.“

Als Kuṭaiyir diese Verse hörte, gefielen sie ihm, er beruhigte sich und sprach: „Nein, so Gott will!“<sup>77</sup>

Zur Zeit al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs ist diese Diskussion beendet, und man hat die Frauen nicht zu hassen, sondern darüber hinaus wegen und nicht einfach trotz ihrer moralischen Schwäche, an der sich letztendlich sogar der Wert ihrer Schönheit bemißt, zu lieben. Das Urteil über ihre Verderblichkeit steht ebenso fest wie bei den religiösen Gelehrten, aber statt ihrer Verdammung gehört sich der Kniefall vor ihnen. Die beiden einzigen generalisierenden Äußerungen im ganzen Diwan al-<sup>c</sup>Abbās' lauten:

Ich meine - und habe doch keine wie dich erprobt -: / Die Herzen der Frauen aller Welten sind Steine!

Oh Männer, kommt, wir rufen aus: / Wir sind die Sklaven der Frauen! // Wer mich wegen der Frauen tadelt, den tadle ich, / denn ich, bei Gott, ich liebe die Frauen!

Azunnu wa-mā ḡarrabtu miṭlaki innamā / qulūbu nisā'i l-<sup>c</sup>ālamīna ṣuḡūru.<sup>78</sup>

Yā Banī Ādamin ta<sup>c</sup>ālū nunādī / innamā naḡnu li-n-nisā'i <sup>c</sup>abīdu // man yalumnī <sup>c</sup>ala n-nisā'i alumhu / anā wa-llāhi li-n-nisā'i wadūdu.<sup>79</sup>

Mit der Zunahme der Neigung zur Weiblichkeit entfaltet die Weiblichkeit ihre ganze Macht und Verderblichkeit, vollends bei al-<sup>c</sup>Abbās, dessen Geliebte Subjekt und nicht Objekt, Jäger und nicht Wild, Höhere und nicht Niedrigere ist. Wenn auch bereits in der umaiyadischen Liebesdichtung, wie Blachère festgestellt hat, die Geliebte kalt und grausam, unzuverlässig und

<sup>77</sup> Iṣfahānī, Aḡānī, Bd. V, 1742f. (III, 141); siehe auch Ibn al-Waššā', 153f.

<sup>78</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 274/1.

<sup>79</sup> Ebd., 154/2-3. Zur spezifischen Verwendung des Apokopats siehe Fischer, Grammatik, 201.

unentschieden, wankelmütig und beeinflussbar erscheint, so gibt sie dennoch ab und an ihre Pose auf, verzichtet auf ihr kapriziöses Benehmen, gebärdet sich zutiefst menschlich, will den Freund sehen, vereinbart ein Treffen mit ihm, leidet unter der Trennung von ihm, legt Proben ihrer Liebe ab, vergießt Tränen und zeigt ihre Eifersucht.<sup>80</sup> Bei al-<sup>c</sup>Abbās hingegen tritt sie nur noch höchst selten „simplement humaine“, „charmante“ und ohne „ses grands airs de prude offensée“ auf; zugleich ist sie grausam wie keine ihrer Vorgängerinnen.

Bei Gott, wären (alle) Herzen wie das ihre, / so würde der Vater für das Söhnchen kein Mitleid empfinden.

Hätte ich ein günstiges Geschick, so würde sich mein Herz / nicht jemanden zum Ziel setzen, dessen Herz härter als Stein ist. // Von allen Leuten ist er am nachlässigsten in seinen Terminen, am hinhaltendsten / in seinen Versprechungen, am unzuverlässigsten in seinen Verträgen...

Oh du, der du auf eine Frage keine Antwort gibst, / der du die Bindung nicht belohnst, // der auf meine an ihn gerichtete Klage sagt: / Stirb meinetwegen an deiner Krankheit! // Gott ist groß, wie grausam bist du zu mir...

Sie wies mir ein Geschenk zurück. Hätte sie / mir ein solches geschickt, hätte ich es nicht zurückgewiesen. // Und sie sagte: Ich habe meinen Irrtum hinter mir gelassen. / Geh, sonst werfe ich dich hinaus! // Wenn das Vergießen meines Blutes ohne Verbrechen, / oh Fauz, eine religiöse Pflicht für dich ist, so tu's!

Wußten die Frauen vor dir / und mir, wie man die Männer quält? // Sicher, aber sie hatten eine Meinung davon, / zu der du in vollem Widerspruch stehst. // Wenn ich klage, ist es, als ob Gott / dein Herz am Berggestein schärfen würde.

Wa-llāhi lau anna l-qulūba ka-qalbihā / mā raqqa li-l-waladi ṣ-ṣaḡīri l-wālidu.<sup>81</sup>

Lau kāna ḡaddi sa<sup>c</sup>idan lam yakun ḡaraḡan / qalbī li-man qalbuḡ aqṣā mina l-ḡaḡari // wa-aḡlafu n-nāsi mau<sup>c</sup>ūdan wa-amṡaluhum / wa<sup>c</sup>dan wa-anqaḡuhum li-l-<sup>c</sup>aḡdi...<sup>82</sup>

A-yā man lā yuḡību lada s-su'āli / wa-yā man lā yuṡību <sup>c</sup>ala l-wiṣāli // wa-yā man qauluhu li ḡina aṣkū / ilaihi mut bi-dā'ika lā ubāli // ta<sup>c</sup>āla llāhu mā aqṣāka <sup>c</sup>anni...<sup>83</sup>

Raddat <sup>c</sup>alaiya ḡadiyatan lau annahā / ba<sup>c</sup>aṡat ilaiya bi-miṡliḡā lam arduḡ // wa-taḡūlu inni qad taraktu ḡawāyati / fa-ḡḡab li-ṣa'nika rāṣidan lam tuṡrad // in

<sup>80</sup> Blachère, Thèmes, 351-3.

<sup>81</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 157/2.

<sup>82</sup> Ebd., 221/5,7.

<sup>83</sup> Ebd., 442/1-2,6.

kāna safku dami bi-ḡairi ḡināyatin / yā Fauzu minki <sup>c</sup>ibādatan fa-ta<sup>c</sup>abbadi.<sup>84</sup>

A-mā kāna n-nisā'u <sup>c</sup>alimna qablī / wa-qablaki kaifa ta<sup>c</sup>dību r-riḡālī // balā  
lākinnahunna ra'aina ra'yan / taraina ḡilāfahu fi kulli ḡālī // wa-anti ka'anna  
qalbaki ḡina aškū / barāhu llāhu min ṣummi l-ḡibālī.<sup>85</sup>

Daß sich selbst am scheinbar gängigsten Klischee der arabischen Liebesdichtung, dem Gazellentopos, eine Entwicklung hin zur Grausamkeit der Weiblichkeit nachweisen läßt, hat erst unlängst Ch. Bürgel gezeigt. Angefangen beim Vergleich der Geliebten mit einer Gazelle (Imru'u l-Qais und <sup>c</sup>Umar b. abī Rabi<sup>c</sup>a) führt ein Weg über die Rache des Dichters am Raubtier, das eine der Geliebten ähnelnde Gazelle erlegt hat (Maḡnūn), das Verschonen der dem Jäger ins Netz gegangenen Gazelle, weil sie ihn an die Geliebte erinnert (Walid b. Yazīd), und das Erstaunen des Dichters über eine Gazelle, die selbst das Raubtier in die Flucht schlägt (Baššār b. Burd), bis hin zur schließlichen Verwandlung des Wildes in den Jäger (al-<sup>c</sup>Abbās).<sup>86</sup> An sich sind Jagd- und Kriegsmetaphern für die Liebe nichts Neues, und nicht allein die antike Literatur, sondern auch die arabische Dichtung ist von Anfang an voll von ihnen, doch sie bleiben nicht gleich. In der Qaṣīda macht der Mann Jagd auf Frauen wie auf Gazellen, Antilopen und Wildkühe, aber auch die Frau startt vor Waffen, ist Bogenschützin, Jägerin und Mörderin.<sup>87</sup> In der umayyadischen Liebesdichtung ist das Gleichgewicht von Mann und Frau bereits verschoben, und die Frau hat ihre aggressivste Waffe geschärft. Auf der einen Seite blickt sie noch immer so sanft, so matt und so süß wie eine Gazelle, auf der anderen Seite schießt sie mit ihrem Bogen (Auge) Pfeile (Blicke) sicher ins Ziel (die Herzen der Männer), und das Bild der Frau, die auf diese Weise verwundet und tötet, ohne Blutgeld zahlen oder Rache befürchten zu müssen, wird zum Gemeinplatz der Dichter.<sup>88</sup> Noch al-<sup>c</sup>Abbās

<sup>84</sup> Ebd., 168/1-2,7.

<sup>85</sup> Ebd., 419,3-5. Wie für nahezu jeden dichterischen Gedanken gibt es auch in diesem Fall Gegenbeispiele, in denen die Geliebte ihren umayyadischen Vorgängerinnen ähnelt. Sie liebt ihren Dichter (16/25, 265/1,4, 480/14), fühlt sich vernachlässigt (35/3, 362/3), schreibt ihm Briefe (183/3, 456/1), macht ihm Geschenke (350/1, 480/9), ist eifersüchtig (185/4, 463/25), kann sich nicht trennen (280/1, 381/11) und wünscht ihn zu treffen (304/8). Verse dieser Art bringen aber nicht das Typische von al-<sup>c</sup>Abbās' Dichtung zum Ausdruck.

<sup>86</sup> Vgl. Bürgel, Lady Gazelle, 1-6.

<sup>87</sup> Vgl. Lichtenstädter, Nasīb, 75.

<sup>88</sup> Vgl. Blachère, Thèmes, 357f. Varianten sind möglich, z.B. bei al-<sup>c</sup>Abbās ohne Beziehung zum Blick: „Ich verkünde Euch meinen Tod und weine über mich als einen Getöteten, der nicht gerächt wird“ - dann folgt der Vers mit den Ḥanifa und <sup>c</sup>Iḡl (Dīwān, 412/6; in dieselbe Richtung gehen die Verse 456/5 und 474/3, in denen die Geliebte als Mörder apostrophiert wird, der unerkant bleibt). Bei dem Sekretär Ḥālid b. Yazīd findet sich eine andere Variante ohne Beziehung zur Rache: „Er traf mich

liebt die Kombination der drei Elemente Blick, Pfeil und Verwundung,<sup>89</sup> doch bei al-<sup>c</sup>Abbās ist nun auch aus dem Gazellenauge selbst eine Schießscharte geworden. Die sanfte Gazelle und die grausame Frau sind eins im selben Moment, der Blickpfeil wird aus dem Gazellenauge abgeschossen, und das Wild hat seine Metamorphose zum Jäger beendet.

Ein Kitz schoß mit seinem Augapfel und zielte auf mein Herz. / Ich opfere mich für den Jäger meines Herzens und beschütze ihn.

Rimun ramā qāšidan qalbī bi-muqlatihi / afdihi min qāšidin qalbī wa-ahmihi.<sup>90</sup>

Die Unmenschlichkeit der Geliebten al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs schillert, denn sie geht in Übermenschlichkeit über. Wenn er die Gazellenmetapher verwendet, um die irritierende Stärke weiblicher Schwäche zu beschreiben, dann scheint er sich auf die Aura des Magischen, Dämonischen, Numinosen dieses Tieres zu berufen, die ihm seit jeher anhaftet. Im Vorislam wurden Gazellen im Umkreis der Heiligtümer gehalten, waren Antilopen den Göttern geweiht, wurden Gazellenstatuen als Weihegaben dargebracht, und al-<sup>c</sup>Abbās, der die Geliebte einmal als „Goldgazelle“ (*ğazāl ad-dahab*) apostrophiert,<sup>91</sup> denkt dabei vielleicht an zwei von Hāšim, dem Urgroßvater Mohammeds aus dem Brunnen Zamzam in Mekka geborgene goldene Kultgegenstände in Gazellengestalt.<sup>92</sup> Denn die Beziehung der Gazelle zum Übernatürlichen gerät auch im Mittelalter nicht in Vergessenheit, sondern kehrt in islamisierter Form wieder, wenn wir bei al-Ġāhiz lesen, die Gazellen seien nicht allein die Reittiere der Ġinn, sondern gehörten auch zu den Tieren des Paradieses, und bei ad-Damiri (gest. 1405), Mohammed habe auf ihr Flehen hin eine gefangene Gazelle befreit, die daraufhin unter Ausrufung des Einheitsbekenntnisses fortgesprungen sei. Schon vor al-<sup>c</sup>Abbās hat die Gazellenmetapher in der Dichtung die Konnotation des

---

tödlich mit einem Pfeil, den er mit der Mattheit seines Augapfels befedert hatte.“ (Zit. nach Wagner, Grundzüge, Bd. II, 102.) – Bouhdiba, *Sexuality*, 37, betont emphatisch die Bedeutung des Blickens und Angeblicktwerdens im Islam: „The ‚usurge of the other’s look‘ (Sartre) has been so clearly felt by Islam that one may speak literally of a subtle dialectic of the encounter of the sexes through the exchange of looks.“ – Tatsächlich ist das Blicken durch die religiösen Gelehrten, insbesondere die hanbalitischen, außerordentlich strengen Restriktionen unterworfen. (Vgl. Leder, Ibn al-Ġauzi, 202ff.)

<sup>89</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 143/1: „Oh, du hast einen Blick, der mein Herz vernichtet und dessen Pfeil meinen Körper verwundet zurückgelassen hat!“ Siehe auch 73/3, 92/2, 137/3, 216/7, 278/2.

<sup>90</sup> Ebd., 580/3; weitere Belege für die jagende Gazelle sind 59/1-4 und 216/5-7.

<sup>91</sup> Ebd., 41/1.

<sup>92</sup> Vgl. Wellhausen, *Reste*, 76.

Magischen, und nach ihm verweist die Dichtung explizit auf eine Gazellenreligion.<sup>93</sup> Bei ihm jedoch schlägt das Bild der Gazellengeliebten eine Brücke von ihrer un menschlichen Feminität zu ihrer übermenschlichen Attraktivität, wie die folgenden Verse belegen.

Es ist, als ob sie eine Ğinnīya wäre und / die herabhängenden Reben unter ihrem Schleier glänzten.

Sie gehört, abgesehen von der Form, nicht zu den Menschen, / und sie gehört, abgesehen von der Gestalt, nicht zu den Ğinn. // Der Körper ist aus Perlen, das Haar aus Finsternis, / ihr Atem aus Moschus und ihr Gesicht aus Licht.

Gott hat nichts ihr Ähnliches in der Welt geschaffen; / ich glaube, sie gehört nicht zu den Menschen.

Wa-ka-anna ġinniyatun wa-ka-annamā / hudlu l-kurūmi talūhu taḥta qinā<sup>c</sup>ihā.<sup>94</sup>

Laisat mina l-insi illā munāabatan / wa-lā mina l-ġinni illā fi taṣāwīr // fa-l-ġismu min lu'lu'in wa-š-ša<sup>c</sup>ru min zulamin / wa-n-našru min miskatin wa-l-waġhu min nūr.<sup>95</sup>

Lam yaḥluqi llāhu fi d-dunyā lahā šabahan / inni aḥsabuhā laisat mina l-bašar.<sup>96</sup>

#### b. Die Dame

Bereits die vorislamische Dichtung zeichnet die Lebensumstände der Geliebten als Verschwendung, denn sie führt ein leichtes und angenehmes Leben, kennt keine Arbeit, verfügt über Sklavinnen, steht am Morgen spät auf, pflegt auf Kissen Ruhe und kann sich der Sommerhitze entziehen.<sup>97</sup> Das Bild steht unverrückbar fest; auch die Dame des umayyadischen Ğazal ist in Bequemlichkeit aufgewachsen, darf sich der Untätigkeit hingeben und kann ihre Zeit, eskortiert von Gefährtinnen und Dienerinnen, der Toilette, der Ruhe und der Unterhaltung widmen.<sup>98</sup> In noch immer derselben Weise

<sup>93</sup> Vgl. Bürgel, Lady Gazelle, 7-11.

<sup>94</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 342/4.

<sup>95</sup> Ebd., 218/3-5.

<sup>96</sup> Ebd., 270/11. Die beiden letzten Zitate sind ungewöhnlich, das erste ist es weniger. Der Vergleich der Geliebten mit einer *ġinnīya* kommt schon vor al-<sup>c</sup>Abbās vor: Ğarīr verwendet ihn (vgl. Vadet, Esprit, 45), ebenso Maġnun (vgl. Khairallah, Love, 89) und Baššār (vgl. Beeston, Selections, Ged. 5). – Auffällig ist allerdings, wie häufig sich al-<sup>c</sup>Abbās auf die magischen Fähigkeiten seiner Geliebten bezieht. In zahlreichen Gedichten kommt die Wurzel s-ḥ-r (zaubern, Zauberer) vor (68/2-3, 136/1,3, 59/3-4, 183/6, 223/18).

<sup>97</sup> Vgl. Lichtenstädter, Nasīb, 38.

<sup>98</sup> Vgl. Blachère, Thèmes, 349f.

präsentiert sich die Freundin al-°Abbās' (s.o. 92), und gleichzeitig hat er den Luxus dieses Geschöpfes an ihm und um es herum weiterentwickelt. Sie besucht Festlichkeiten,<sup>99</sup> macht kostbare Geschenke,<sup>100</sup> und vor allem ist sie selbst eine zerbrechliche Kostbarkeit. Zwar denkt schon ein vorislami-scher Dichter beim Anblick des zarten Gesichts seiner Freundin an einen Menschen, der infolge eines Blutsturzes durchsichtig geworden ist,<sup>101</sup> zwar lassen in der Folge die °Udriten den Vergleich fallen und reden vom Wasser, das die Haut der Geliebten zerkratzt,<sup>102</sup> doch al-°Abbās treibt die Hyperbolik noch weiter.

Man sagte mir, sie schreie, wenn sie einen Löwen sieht, / der irgendwie auf einem Siegelring abgebildet ist.

Ein kleines Mädchen, weich wie das Mark, / das sich auflöst, wenn du es berührst.

Wieso jage ich, obgleich so einer wie ich keine Kraft hat, / eine Gazelle, die stirbt, wenn der Jäger sie (bloß) anblickt?

Unbi'tuhā šaraḥat lammā ra'at asadan / fī ḥātimin šauwarūhu aiya tašwīr.<sup>103</sup>

Ġuwairiyatun ka-lini l-muḥḥi / in ḥarraktahu dābā.<sup>104</sup>

Annā ašidu wa-mā li-miṭli qūwatun / zabyan yamūtu idā rāhu š-šā'id.<sup>105</sup>

Unberührbarkeit schafft aber auch die Szenerie, die al-°Abbās für die Auftritte seiner Geliebten wählt und die in der Dichtung vor ihm beispiellos ist. Es handelt sich nicht nur um die Stadt anstelle der Wüste, nicht nur um Steinbauten anstelle der Zelte, nicht einmal nur um Paläste anstelle der Häuser, sondern um das Dach, auf dem sie sich zeigt, während der Liebende zu ihr aufschaut. So konkret das Bild auch ist, leitet es doch fast schon ins Metaphysische über.

Hat nicht Fauz vom Schloß her gestrahlt?... // Und als sie sah, daß (ich) keinen Zugang zum Liebes(ziel) hatte, / zeigte sie sich auf der hohen Steinterrasse. // Ich sprach zu ihr: Gibt es für mich / einen Weg zu Euch? Sie erwiderte mit einem Zeichen: Freu dich! // Eine Stunde stand ich auf dem Platz des Viertels, ihr zugewandt, / und gab ihr Zeichen mit einem safranfarbenen

<sup>99</sup> °Abbās, Diwān, 163/1, 220/4-5, 223/21.

<sup>100</sup> Ebd., 350/1.

<sup>101</sup> Vgl. Lichtenstädter, Nasīb, 44.

<sup>102</sup> Ġamil, Diwān, 47. Siehe auch Blachère, Thèmes, 356.

<sup>103</sup> °Abbās, Diwān, 218/7.

<sup>104</sup> Ebd., 17/20.

<sup>105</sup> Ebd., 157/19; siehe auch 17/25-26, 29/1,7, 344/4. Bürgel, Lady Gazelle, 5, versteht den Vers mit der Gazelle anders: „How could a man as powerless as the like of me hunt a gazelle which kills those who behold her!“

Gewand. // Ich habe gesehen, was das Auge nicht vorher sah, / einen Mond im weißen Gewand und Schleier.

A-lā ašraqat Fauzun mina l-qašri... // wa-lammā ra'at allā wuṣūla ila l-hawā / tarā'at mina s-saṭḥi r-rafi<sup>°</sup>i l-muḥaḡḡar // fa-qultu lahā yā Fauzun hal lī ilaikum / sabilun fa-qālat bi-l-išārati abšir // waqaftu lahā fī sāḥati l-ḥaiyi sā<sup>°</sup>atan / ušīru ilaihā bi-r-ridā'i l-mu<sup>°</sup>ašfar // naẓartu ilā mā lam tara l-<sup>°</sup>ainu miṭlahā / ilā qamarin fī rāziqīyin wa-mi'zar.<sup>106</sup>

Im Nasīb sind Wohlhabenheit und Herkunft der Geliebten nicht voneinander zu trennen; sie gehört zu den „Besten“ (*sarār*) ihres Stammes, sie ist eine „edle Frau“ (*karīm*), und sie rangiert unter den „edlen Frauen“ (<sup>°</sup>*ūn kirām*), den „ehrfurchtgebietenden Jungfrauen“ (*abkār <sup>°</sup>alaihā mahāba*) und „edlen Mädchen“ (*banāt kirām*).<sup>107</sup> Die beduinische Dichtung hält auch noch in islamischer Zeit am exponierten Status der Geliebten fest, während sich die städtische zunehmend an Sklavinnen richtet, und schon al-A<sup>°</sup>šā (gest. 625/30) besingt Freie und Sklavinnen mit nahezu denselben Worten.<sup>108</sup> <sup>°</sup>Umar b. abī Rabī<sup>°</sup>a hat es noch vornehmlich mit Freien aus den höchsten Gesellschaftsschichten zu tun, und doch fühlt sich P. Schwarz zu der Bemerkung veranlaßt: „Unserem Dichter (liegt es) fern, aus Eitelkeit Beziehungen zu hochgestellten Frauen vorzugeben. Im Gegenteil. Wie bei den mittelhochdeutschen Minnesängern ritterlicher Abkunft hohe und niedere Minne unterschieden wird, so verteidigt auch Omar in einem Fall das Recht 'niederer Minne'. Andere halten ihm vor, Beziehungen zu einem Mädchen gereichten ihm zur Schande, doch er weist entrüstet den Vorwurf zurück.“<sup>109</sup> In abbasidischer Zeit ist die bevorzugte Adressatin von Liebesversen eine namentlich genannte Sklavin, und deshalb weist wiederum A. Hauser auf den Unterschied zur abendländischen Minne hin: „Eines der wesentlichen Merkmale, die einen... unmittelbaren Einfluß als zweifelhaft erscheinen lassen, ist, daß die Lieder der arabischen Dichter sich zumeist auf eine Sklavin beziehen und daß in ihnen die Verschmelzung des Begriffes der Herrin mit der Geliebten, die das Wesen der ritterlichen Konzeption ausmacht, vollkommen fehlt“.<sup>110</sup>

Der Unterschied erklärt sich aus den unterschiedlichen Gesellschaftssystemen. Während sich in der mittelalterlichen abendländischen Gesell-

<sup>106</sup> <sup>°</sup>Abbās, *Dīwān*, 222/1-5; siehe auch 224/1-2, 363/2-3. Die Terrasse erscheint noch in den Versen 404/1 und 406/1.

<sup>107</sup> Lichtenstädter, *Nasīb*, 38 und 82.

<sup>108</sup> Vgl. Dalgleish, *Aspects*, 104.

<sup>109</sup> Schwarz, *Diwan*, 56. <sup>°</sup>Umar, *Dīwān*, 87: „An meiner Liebe zu ihr ist keine Schande.“

<sup>110</sup> Hauser, *Sozialgeschichte*, 230.



schaft die soziale Hierarchie an der Zugehörigkeit zum hohen oder niederen Adel bzw. Adel oder Nichtadel bemißt, überlagert in der mittelalterlichen orientalischen Gesellschaft die Trennung der Geschlechter und die Differenz zwischen Freien und Sklaven jede soziale Hierarchie. Während am französischen Territorialhof die Frau des Herrn dank ihres gehobenen Status Repräsentationspflichten zu übernehmen beginnt,<sup>111</sup> verhält es sich im irakischen Kalifenpalast gerade umgekehrt. Der Harem ist umso abgeschirmter, die Frau präsentiert sich umso weniger öffentlich, sie ist umso zurückhaltender, je höher ihr sozialer Rang ist. Das beste Beispiel dafür ist Hārūns Frau Zubaida. Zwar tritt sie als Mäzenin für Dichter und Sänger auf, aber ihre Aufträge beschränken sich auf Panegyrik für ihre Söhne und Lobdichtung auf die Stadt Bagdad. Als ein Poet einmal ein panegyrisches Gedicht auf ihre Großzügigkeit verfaßt, sieht er sich schärfster Zurechtweisung ausgesetzt.<sup>112</sup> Denn der weiblichen Scham, auf die der Dichter Rücksicht zu nehmen hat (s.o. 137), entspricht die objektive Schande, wenn er eine Frau in seiner Dichtung kenntlich macht. Entsteht die Troubadourlyrik durch die Übertragung der Panegyrik vom Herrn auf die Dame, so ist umgekehrt nicht die Panegyrik (*madih*), sondern die Schmähdichtung (*hiġā'*) einer der Paten des arabischen Ġazal. Schmähdichtung aber heißt nicht, einen Mann ehren, indem man die Schönheit seiner Frau lobt und zu einer öffentlichen Angelegenheit macht, sondern ihn entehren, indem man Bekanntschaft mit ihrem Körper behauptet und sie den begehrliehen Blicken der Welt aussetzt. Dafür ist der Dichter al-°Argī (gest. 737) ein Beispiel, der in der erklärten Absicht, Muḥammad b. Hišām, den Gouverneur von Mekka, zu beleidigen, erotische Verse auf seine Mutter Ġaidā' verfaßt und, weil die Botschaft sehr wohl verstanden wird, im Gefängnis landet.<sup>113</sup>

Als große Ausnahme unter den städtischen Ġazaldichtern gilt al-°Abbās b. al-Aḥnaf. Er verweigert sich nicht nur der zeitgemäßen Liebe zu Sklavinnen, er insistiert auch auf der edlen Abkunft seiner Gelieben.

Verbinde dich - wenn du dich verbinden willst - mit einer Freien, / die ihre Väter und Großväter geadelt haben! // Für mich gibt es, oh Zālūm, außer

<sup>111</sup> Ebd., 223f.

<sup>112</sup> Vgl. Abbott, Queens, 161ff.

<sup>113</sup> Siehe Rescher, Abriß, Bd. I, 146f. Iṣfahānī, Aġānī, Bd. I, 406f. (I, 162).- Ähnlich ergeht es Waḍḍāḥ al-Yaman, der auf ihren Wunsch hin Verse auf die Kalifengattin Umm al-Banīn verfaßt, während sich der Dichter Kuṭaiyir aus der Affäre zieht, indem er mit seinem bei derselben Gelegenheit entstandenen Gedicht eine ihrer Sklavinnen adressiert. (Stetkevych, Phenomenon, 75, nach Iṣfahānī, Aġānī, Bd. VI, 2299 / Bd. VI, 37.)

dir kein Verlangen; / du bist mein neues und altes Verlangen.

Gott hat Fauz und <sup>c</sup>Abbās vereint, / damit eine Edle und ein Edler sich der Gnade erfreuen.

Ein Mädchen von hoher Abkunft, / ruhmvoll durch die Väter und Mütter.

Šil idā mā wašalta ḥurrata qaumin / šarrafathā ābā'uhā wa-l-ğudūdu. //

Laisa lī yā Zalūmu ġairaki hammun / anti hammī ṭarīfuhu wa-t-talīdu.<sup>114</sup>

Ğama<sup>c</sup>a llāhu baina Fauzin wa-<sup>c</sup>Abbāsin / li-taḥzā karīmatun wa-karīm.<sup>115</sup>

Ğāriyatun fi ḥasabin bādiğin / māğīdatu l-ābā'i wa-l-ummuhāt.<sup>116</sup>

Zwar erweist sich das lautstarke Bestehen auf dem Adel der Geliebten, wenn man al-<sup>c</sup>Abbās im Rahmen der arabischen Dichtung beurteilt, eher als Festhalten an Altem denn als etwas Neues (s.o. 93), doch mit dem Adel der Geliebten verbindet sich ein zweiter Umstand, der tatsächlich wie ein Vorgriff auf die Troubadourichtung wirkt. Mehr als seine Vorgänger, auch mehr als seine Zeitgenossen arbeitet al-<sup>c</sup>Abbās am Liebesbund das Dienstverhältnis heraus und scheint damit in den Begriffen der sozialen Hierarchie seiner eigenen Gesellschaft die Übertragung des Lehensbundes im Zeichen des Eros vorwegzunehmen. Ist bei den Troubadouren die Geliebte die Herrin (*midons*, *madonna*), der der Liebende als Diener (*servidor*) gegenübertritt, so findet sich bei al-<sup>c</sup>Abbās ein entsprechendes Verhältnis: die Geliebte ist Königin (*malīk*, *malīka*), Fürstin (*amīra*) und Herrin (*saiyida*), der Liebende Sklave (<sup>c</sup>*abd*), Leibeigener (*mamlūk*) und Klient (*maulā*).

*Königin*: Gott möge ein Auge nicht mehr schlafen lassen, das ruhte, / während mein König schlaflos war und über die Krankheit klagte.

Gott hat mir einen König beschieden, / der meine Tötung für richtig hält.

Lā anāma llāhu <sup>c</sup>ainan raqadat / wa-malīki sāhiran yašku s-saqam.<sup>117</sup>

Waffaqa llāhu malikan / li yarā qatli ṣawābā.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 161/5-6.

<sup>115</sup> Ebd., 463/15.

<sup>116</sup> Ebd., 129/14. – Zwar verwendet al-<sup>c</sup>Abbās neben den überkommenen Bezeichnungen für die Dame: *ḥabīb* (Geliebte), *fatāt* (junge Frau), und *ḥaud* (schlankes Mädchen) auch den Begriff der *ğāriya*, aber Hell kommentiert überzeugend: „(B)ei <sup>c</sup>Abbās Ibn al-Aḥnaf hat das Wort *ğāriya*, das in der altarabischen Poesie nur ‚Sklatin‘ bedeutet, jede erniedrigende Bedeutung verloren; ebendeshalb nennt er sie unbedenklich so. Nichts deutet darauf hin, daß sie unfrei gewesen sei. Ich übersetze deshalb *ğāriya* mit dem ebenso farblosen als vieldeutigen ‚Dame‘.“ (Hell, *Minnesänger*, 277).

<sup>117</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 490/2.

<sup>118</sup> Ebd., 23/3; siehe auch 73/4, 227/1,4, 341/2 und 399/1.

*Fürstin:* Meine Fürstin, verzeih mir nicht meine Schuld, / denn meine Schuld ist die Heftigkeit der Liebe. // Oh würde ich doch von dir heimgesucht / mit dem wenigsten dieser Schuld!

Meine Fürstin war geizig mit dem Schreiben an mich / und freigebig mit ihrer Abwendung und Abschließung.

Amīratī lā taġfirī ḍanbī / fa-inna ḍanbī šiddatu l-ḥubbi // yā laitani kuntu ana l-mubtalā / minki bi-adnā ḍālika ḍ-ḍanbi.<sup>119</sup>

Baḥīlat ʿalāiya amīratī bi-kitābihā / wa-tabaddalat bi-ṣudūdhā wa-ḥiġābihā.<sup>120</sup>

*Herrin:* Ich war zornig über dich, meine Herrin, / wo es doch dem Sklaven nicht gebührt, zornig zu sein.

Du hast, meine Herrin, dein Versprechen nicht gehalten. / Jawohl, du hast dich nach (meinem Weggang) verändert.

Ġaḍibtu ʿalāiki yā saiyidati / wa-mā li-l-ʿabdi wa-l-ġaḍab.<sup>121</sup>

Aḥlafti yā saiyidati waʿdi / naʿam wa-qad ġuiyirti min baʿdi.<sup>122</sup>

*Sklave:* Ich bin nicht versorgt mit Eurer Liebe, / aber der Sklave wird nicht versorgt.

Die Liebe hat mich Euch untertan gemacht / wie einen Sklaven, der nicht freigelassen wird.

Anā lam urzaq mawaddatakum / innamā li-l-ʿabdi mā ruzqā.<sup>123</sup>

Al-ḥubbu saḥḥaranī lakum / taṣḥīra ʿabdin laisa yuʿtaq.<sup>124</sup>

*Leibeigener:* Ich bin für dich ein Leibeigener. Wenn du willst, quäle, / und wenn du willst, gewähre. Was immer du willst, das tu.

Oh Treuloser, du bist ein ungerechter / König, der sich des Leibeigenen nicht erbarmt!

Anā laki mamlūkun fa-in šīʿti ʿaḍḍibī / wa-in šīʿti munnī aiya ḍā šīʿti fa-ṣnaʿī.<sup>125</sup>

Yā qalīla l-wafāʿi anta malikun / zālīmun laisa yarḥamu l-mamlūkā.<sup>126</sup>

*Klient:* Zālūm, oh Wunsch ihres Klienten, / oh Schmuck und Genuß der Welt. // Ihr Klient blickt in ihr Gesicht, / und selten macht ihr Klient sich Sorgen.

<sup>119</sup> Ebd., 103/1-2.

<sup>120</sup> Ebd., 100/1; siehe auch 105/2, 143/1-2, 254/4.

<sup>121</sup> Ebd., 71/1.

<sup>122</sup> Ebd., 172/1; siehe auch 101/12, 160/4, 511/1-4, 324/1, 437/3, 464/7, 508/3, 552/5.

<sup>123</sup> Ebd., 374/3.

<sup>124</sup> Ebd., 372/17; siehe auch 71/1, 169/4. *Mutaiyam*, der Liebessklave, der in den Versen 493/1 und 584/7 vorkommt, ist ein schon im Vorislam vereinzelt auftretendes Wort.

<sup>125</sup> Ebd., 331/20.

<sup>126</sup> Ebd., 399/1.

Zalūmu yā munyata maulāhā / yā zinata d-dunyā wa-mahnāhā // yanʒuru  
maulāhā ilā waǧhihā / fa-qallamā yahtammu maulāhā.<sup>127</sup>

Die Ähnlichkeiten können jedoch über die Unterschiede nicht hinwegtäuschen. Die strikt vertikale Ausrichtung der Troubadourliebe („Recht ist's mir, wenn sie mich zum Torens macht, wenn sie mich schmachten und mich leer ausgehen läßt“),<sup>128</sup> schon einmal als Liebe um der Liebe willen charakterisiert (s.o. 25f.), wird bei al-<sup>o</sup>Abbās oft genug außer Kraft gesetzt, wenn die Herrin nicht auch Willigkeit zeigt. Das Ausbleiben der Belohnung des Dienstes fordert Eifersucht,<sup>129</sup> das Geltendmachen von Ansprüchen<sup>130</sup> und die Anschuldigung des Unrechts<sup>131</sup> heraus, und das „höfischste“ Ġazal hat den „unhöfischsten“ Januskopf.<sup>132</sup> Al-<sup>o</sup>Abbās verlangt eine Gottesstrafe für die Geliebte:

Preis dem, der, wenn er wollte, uns gleichstellen / und mir Überlegenheit  
verleihen könnte, denn du hast mich gar lange gepeinigt.

Vielleicht erfreut sich Gott eines Tages an einer Gnade, / so daß er mir zu  
meinem Recht verhilft gegenüber dem, der mich entehrt und erschreckt.

Subḥāna man lau šā'a sawwā bainanā / wa-adāla minki la-qad aṭalti  
<sup>o</sup>aḏābi.<sup>133</sup>

<sup>o</sup>Asa llāhu an yartāḥa yauman bi-raḥmatin / fa-yunṣifanī min fāḏihī wa-  
muraui<sup>o</sup>.<sup>134</sup>

Er droht ihr mit einer Trennung seinerseits:

<sup>127</sup> Ebd., 585/1-2. *Maulāt*, die Patronin, verwendet er in den Versen 132/2 und 558/1.

<sup>128</sup> Cercamon, zit. nach Pollmann, *Liebe*, 106. Die Minne zeigt später eine Tendenz zur Auflösung des Unterordnungsverhältnisses in eine Partnerschaft, z.B. in dem berühmten Vers des Kürenbergers: „Frau, du schöne, nun komm mit mir. Liebes und Leides, das teile ich mit dir.“ (Zit. nach Wehrli, *Deutsche Lyrik*, 45.)

<sup>129</sup> <sup>o</sup>Abbās, *Diwān*, 1/7.

<sup>130</sup> Ebd., 86/2.

<sup>131</sup> Ebd., 168/27.

<sup>132</sup> Auch hierin ist al-<sup>o</sup>Abbās ein gelehriger Schüler Ġamils, den schon P. Schwarz folgendermaßen mit <sup>o</sup>Umar verglich: „Was die arabischen Kommentatoren auch vorbringen, um Ġemils verletzende Roheit wegzuschaffen, sie bleibt ihm unverkennbar zur Last. Wie ritterlich ist dagegen <sup>o</sup>Umar... (F)ür das Mädchen, das nichts mehr von ihm wissen will, hat er doch den Segenswunsch: ‚Gott lasse ihre Schönheit noch heller strahlen!‘... <sup>o</sup>Umar würde auch schwerlich einen bevorzugten Nebenbuhler zum Ringkampf herausgefordert haben, wie die Überlieferung von Ġemil berichtet“. (Schwarz, *Diwān*, 53, Anm. Auch Hamori, *Art*, 42, 45, bringt Beispiele für Verfluchungen der Geliebten durch Ġamil.)

<sup>133</sup> <sup>o</sup>Abbās, *Diwān*, 21/4.

<sup>134</sup> Ebd., 331/10; siehe auch 355/10, ferner 412/7 und 180/3.



Ich meine, daß ich nur weggehen kann von dem, / der nicht glaubt, daß ich stark genug zu Trennung bin.

Ich werde mich für eine andere als sie verausgaben, / für eine, die mit meiner Trennung geizig umgeht.

Mā arānī illā sa-aḥḡuru man / laisa yarānī aqwā ʿala l-ḥiḡrān.<sup>135</sup>

Wa-aṣrifu nafsi ilā ġairihā / ilā man yakūnu bi-ṣarmi baḥilā.<sup>136</sup>

Und er ergeht sich in fast altarabischem Selbstlob:

Und gäbe es keine Herabwürdigung, so würde ich öffentlich / alle Zurückhaltung in der Liebe ablegen, denn ich bin ein Draufgänger.

Ich sehe die Vollbusigen sich bei mir einschmeicheln. / Wärest du nicht, gälte meine Liebe einer von ihnen. // Ich bin ein Mann mit angenehmen Eigenschaften. Mein Interesse / gilt dem Pflücken des Granatapfels der schwellenden Brust. // Unter den Leuten gibt es (noch) einen wie dich, und wollte ich, würde ich ihn finden. / Wenn (jedoch) einer wie ich für Euch gesucht würde, so fände man ihn nicht!

Wa-lau-lā ḥittatun la-ḥalaʿtu ḡaḥran / ʿiḍāri fi l-hawā inni ḡamūḥ.<sup>137</sup>

Wa-ara l-kawāʿiba yaḡtanimna wasāʿilī / lau-lāki kāna li-baʿḍihinna tawaddudi // wa-ana mruʿun ḥulwu š-šamāʿili himmatī / fī qaṭfi rummāni ṭ-ṭudiyi n-nuḥhadi // fi n-nāsi miṭluka lau aradtu waḡadtu / lau yubtaḡā miṭli lakum lam yūḡadi.<sup>138</sup>

### c. Die Herrin

Schlägt die Unterwerfung unter die Dame bei al-ʿAbbās bisweilen in Grobheit gegenüber der Freundin um, so nähert sie sich an anderer Stelle im Gegenteil ihrer Vergöttlichung an. Die Vergöttlichung der Geliebten ist der Troubadourlyrik ebenso fremd wie ihre Herabwürdigung, aber auch in der arabischen Dichtung ist sie neu; die vorislamische Qaṣida kennt sie nicht, und im umaiyadischen Ġazal ist sie noch alles andere als selbstverständlich. ʿUmar b. abī Rabīʿa etwa neigt zwar dazu, das Heilige - den Kultus - zu profanieren, nicht aber, das Profane - die Liebe - zu heiligen. Zahlreiche Überlieferungen besagen, daß er den Monat der Pilgerfahrt nützt, um Kontakte zu zahlreichen der in Mekka anwesenden Frauen zu knüpfen, daß er sich mit frivolem Gestus daher die Pilgerfahrt als eine permanente Pflicht wünscht und daß er seiner Umtriebe wegen sogar einmal aus Mekka exiliert wird.<sup>139</sup> Ein Beispiel:

<sup>135</sup> Ebd., 529/1.

<sup>136</sup> Ebd., 438/2; siehe auch 190/1.

<sup>137</sup> Ebd., 139/4.

<sup>138</sup> Ebd., 168/23-25, siehe auch 154/21.

<sup>139</sup> Vgl. Kinany, Development, 160.



Man erzählt, daß der Dichter <sup>°</sup>Umar b. Abī Rabī<sup>°</sup>a eines Tages in Mekka den Ṭawāf verrichtete. Da fiel ihm eine junge Frau aus Basra auf, in die er sich sofort verliebte. Er näherte sich der jungen Frau und sprach sie an. Sie aber tat so, als ob sie ihn nicht bemerkt hätte, und reagierte überhaupt nicht auf seine Bemühungen. In der darauffolgenden Nacht traf er sie erneut. Wieder ging er auf sie zu, wieder flüsterte er ihr ein paar Worte zu. Da rief sie unwillig: „Scher dich fort, du Unverschämter! Weißt du nicht, an welch heiligem Ort du bist?“<sup>140</sup>

<sup>°</sup>Umar distanziert sich gleichwohl ausdrücklich von der Idolatrie mit einem Vers, den Ibn al-Waššā' wohlwollend zitiert: „Mach bloß nicht einen, den du liebst, zum (göttlichen) Herrn (*rabb*) über dich!“<sup>141</sup> Genau umgekehrt die <sup>°</sup>udritischen Dichter, die nicht die heiligen Orte profanieren, sondern die geliebte Dame sakralisieren (s.o. 16). Mittelalterliche Autoren attestieren ihnen darin die Fortsetzung eines südarabischen heidnischen Kultes, der in der Verehrung einer Gottheit mit Namen „Šams“ (Sonne) bestanden haben soll.<sup>142</sup> T. Djedidi indes hat in seiner Untersuchung der <sup>°</sup>Udritenliebe auf ihre Übereinstimmung mit dem monotheistischen Glaubensbekenntnis der Sure 112 hingewiesen: Ğamīl fleht Buṭaina um Barmherzigkeit an (*bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm*), er gelobt ihr ewige Treue (1: *qul huwa llāhu aḥad*), seiner Liebe korrespondiert ihre Unerschütterlichkeit (2: *Allāhu ṣ-ṣamad*), sie ist zu ideal, um in Besitz genommen zu werden (3: *lam yalid wa-lam yūlad*), und sie ist Alpha und Omega der Schöpfung (4: *wa-lam yakun lahu kufūwan aḥad*).<sup>143</sup>

Bei al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf finden wir sowohl die Profanierung des Heiligen als auch die Sakralisierung der Geliebten. Umgekehrt zu <sup>°</sup>Umars Ausnützung der heiligen Stätten für unheilige Zwecke ersetzt er den religiösen Kult durch einen Kult der Liebe. Mekka und Medina sind Orte der Finsternis, solange die Geliebte sich nicht in ihnen aufhält.

Verkünde (dem Tal) Minā die frohe Botschaft, daß Zālūm in ihm abgestiegen ist, / verkünde sie dem Haus (der Kaaba), den Stützpfählern und dem Haram. // Es kehrt ein Duft mit ihr ein, durch den / jene Orte angenehm werden, und ein Licht, das die Dunkelheit erhellt.

<sup>140</sup> Ibn Qaiyim, Frauen, 160.

<sup>141</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 47.

<sup>142</sup> „<sup>°</sup>Udhra“. Zu Liebe und Religion bei den <sup>°</sup>Udriten siehe auch Badawi, Qaṣīdas, 15; Khairallah, Love 70ff.

<sup>143</sup> Djedidi, Poésie, 77-86.

Baššir Minan bi-Zalūmin an taḥulla bihā / wa-bašširi l-baita wa-l-arkāna  
wa-l-ḥaramā // la-yanzilanna bihā ṭibun taṭību bihi / tilka l-biqā<sup>c</sup>u wa-nūrun  
yakšifu z-zulamā.<sup>144</sup>

ʿUmars Warnung vor der idolatrischen Verehrung der Geliebten findet bei al-ʿAbbās keinen Widerhall mehr. Die bei den ʿUdriten erstmals implizierte Übertragung des Einheitsbekenntnisses auf die Liebe wird von ihm explizit formuliert. Allerdings hält auch er sich noch ein Hintertürchen offen, im einen Fall durch einen irrealen Konditionalsatz und im anderen durch ein doppeltes Bekenntnis.

Wenn ein Geschöpf wegen seiner Schönheit angebetet würde, / so würde  
meine Königin zum (göttlichen) Herrn werden.

Würde man mein Herz öffnen, so könnte man inmitten seiner / deinen  
Namen mit dem *tauḥīd* auf einer Linie lesen.

Lau ʿubida l-maḥlūqu min ḥusnihi / la-aṣḥaḥat mālikatī rabbā.<sup>145</sup>

Lau šuqqa ʿan qalbī qurīʿa waṣṭahu / ḍikruki wa-t-ṭauḥīda fī ṣaṭr.<sup>146</sup>

In der arabisch-islamischen Gesellschaft der frühen Abbasidenzeit ist die Gleichsetzung von Liebe und Religion offenkundig nicht vollständig tabuisiert. Die Liebe zur Dame sei so etwas wie die Liebe zu Gott, sagt die Prinzessin ʿUlaiya in der Zeit al-ʿAbbās b. al-Aḥnafs,<sup>147</sup> doch in der Folge scheiden sich an diesem Grundsatz die Geister. Der freizügige Literaturkenner Ibn al-Muʿtazz hält im 9. Jh. die Verbindung von Religion und Liebe noch für ein Zeichen der Liebenswürdigkeit (*riqqa*),<sup>148</sup> der konservative Religionsgelehrte Ibn Qaiyim al-Ġauziya hingegen gesteht im 14. Jh. den Kult (*taʿabbud*) nurmehr Gott alleine zu.<sup>149</sup> Orthodoxen Religionsgelehrten aller Couleur dürfte längst vorher das frivole Spiel mit der Liebe ein Dorn im Auge gewesen sein, aber bevor sie vehement Front gegen den Kult der Liebe machen, treibt al-ʿAbbās ihn auf die Spitze. Die Geliebte ist so unerreichbar wie Gott, und der erste der beiden folgenden Gedichtauszüge, die dafür als Beleg dienen, klingt tatsächlich wie die sakralisierte Version eines Verses von Baššār: „Da kam die Sonne mich besuchen - nie hatte sie zuvor die Himmelsphäre verlassen.“<sup>150</sup>

<sup>144</sup> ʿAbbās, *Dīwān*, 502/1-2; siehe auch 509/3-4.

<sup>145</sup> Ebd., 73/4.

<sup>146</sup> Ebd., 223/6; siehe auch 139/14 und 308/4.

<sup>147</sup> Nach Vadet, *Esprit*, 255.

<sup>148</sup> Nach Abbashar, *Criticism*, 455.

<sup>149</sup> Nach Hamori, *Notes*, 73.

<sup>150</sup> Baššār, zit. nach Bürgel, *Beste Dichtung*, 73.

Sie ist die Sonne, die am Himmel wohnt; / so tröste das Herz mit einem schönen Trost. // Denn du wirst nicht emporsteigen können zu ihr, / und sie wird nicht herabsteigen können zu dir.

Auch wenn ich wünschte, würde ich *Zalūm* nicht erreichen; / die Wünsche reichen an dich nicht heran, oh *Zalūm*. // Sie erschien, und ich bedeckte das Gesicht mit der Hand, / auf der Hut, die beiden Zuschauer (Augen) könnten mitgerissen werden.

Hiya š-šamsu maskanuhā fi s-samā'i / fa-<sup>c</sup>azzi l-fu'āda <sup>c</sup>azā'an ḡamilā // fa-lan tastaṭi<sup>c</sup>a ilaiha ṣ-ṣu'ūda / wa-lan tastaṭi<sup>c</sup>a ilaika n-nuzūlā.<sup>151</sup>

Lau tamannaitu mā balaḡtu *Zalūman* / qaṣṣarat <sup>c</sup>anki yā *Zalūmu* l-amāni // ṭala<sup>c</sup>at fa-btadartu waḡhī bi-kaffi / ḡadāran an taḡaṭṭafa n-nāzirāni.<sup>152</sup>

Eine andere Haltung als die der Anbetung verbietet sich von selbst, Anbetung mit niedergeschlagenen Augen, als wäre die Geliebte der Gott Mose, zu schön und zu schrecklich, als daß ihr Anblick ertragen werden könnte.

Und ich sehe mich, wenn wir uns treffen, / den Blick vor ihr senken, und ich kann mich nicht abwenden // aus Ehrfurcht vor ihrer Majestät...

Ich schlug meine Augen nieder vor ihr, wenn sie erschien, / denn das Auge kann der Sonne nicht standhalten.

Wa-arāni ida ltaqainā aḡuḍḍu / ṭ-ṭarfa min dūnihā wa-mā bi ṣudūd // haibatān min ḡalālihā...<sup>153</sup>

Ḡaḡaḍtu ṭarfi dūnahā id badat / wa-l-<sup>c</sup>ainu lā taḡwā <sup>c</sup>ala š-šams.<sup>154</sup>

Und sie ist unbeschreiblich, auf eine Art unbeschreiblich, die nichts mit den Regeln von Scham und Schande zu tun hat, sondern der Lichtnatur entspricht, die der Geliebten eigen ist.

Sie sagten: Du verheimlichst ihren Namen, so beschreibe ihre Schönheiten! / Denn das ist eine edle und keine verächtliche Sache. // Wie soll man nur die Sonne beschreiben, / wo doch die Sonne aus höchstem Stoff und aus Licht besteht?!

Qālū katamta smahā fa-n<sup>c</sup>at maḡāsinahā / wa-dāka ḡaṭṭun ḡalilun ḡairu maḡqūr // wa-hal yaqūmu bi-waṣfi š-šamsi waṣifuhā / wa-š-šamsu min ḡauharin <sup>c</sup>ālin wa-min nūr.<sup>155</sup>

Die lichtvolle, überwältigende und unfaßbare Schönheit der Geliebten leitet zu einem Thema über, das meines Erachtens nach nicht richtig

<sup>151</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 428/3-4.

<sup>152</sup> Ebd., 519/7,10.

<sup>153</sup> Ebd., 154/10-11.

<sup>154</sup> Ebd., 309/2; siehe auch 133/4.

<sup>155</sup> Ebd., 282/4-5.

eingeorordnet wurde. Als Eigenheit des Diwan al-<sup>c</sup>Abbās' taucht mehrfach ein Disput zwischen Auge und Herz über die Frage auf, wem von beiden die Verantwortung für die Liebe zukomme. Tragen die Augen Schuld an der Liebe, weil sie dem Herzen das Bild der Geliebten übermittelten, oder hätte man vom Herzen erwarten können, daß es selbst Sorge für seine Unversehrtheit trägt?

Wenn ich Euretwegen meine Augen tadle, die / meinen Leib geschädigt haben, antworten sie mir: Tadle das Herz! // Wenn ich dann das Herz tadle, spricht es: Deine Augen haben in dir entfacht, / was du erleidest, und mir schiebst du die Schuld zu! // Die Augen sagen zu ihm: Du hast dich in sie verliebt! / Es erwidert: Ja, (aber) ihr habt mir die Bewunderung für sie hinterlassen! // Darauf die Augen: Dann laß ab von der, / die dich aus Geiz nicht mit ihrem süßen Speichel trinkt! // Das Herz: Ach komm, wenn man das Flughuhn nicht weckt, / dann schläft es und durchstreift nicht die Wüste bei Nacht.

Idā lumtu <sup>c</sup>ainaiya llataini aḏarratā / bi-ḡismiya fikum qālatā li lumi l-qalbā // fa-in lumtu qalbī qāla <sup>c</sup>aināka hāḡatā / <sup>c</sup>alaika llaḏi talqā wa-li taḡ<sup>c</sup>alu ḏ-danbā // wa-qālat lahu l-<sup>c</sup>aināni anta <sup>c</sup>ašiqtahā / fa-qāla na<sup>c</sup>am aurattumānī bihā <sup>c</sup>uḡbā // fa-qālat lahu l-<sup>c</sup>aināni fa-kfuf <sup>c</sup>ani llati / mina l-buḡli mā tasqika min riḡihā <sup>c</sup>aḏbā // fa-qāla fu'ādi <sup>c</sup>anki lau turika l-qaṭā / la-nāma wa-mā bāta l-qaṭā yaḡriqu s-suhbā.<sup>156</sup>

E. Wagner zitiert dieses Gedicht als eines der frühesten Beispiele für die seit dem Mittelalter bis in die Neuzeit gepflegte Rangstreitdichtung (*munāzara*), die Auseinandersetzung zweier oder mehrerer belebter oder unbelebter Dinge, wie Tee und Kaffee, Hund und Hahn, Arzt und Astrologe, in der Moderne dann auch Telefon und Telegraf, Esel und Fahrrad, Straßenbahn und Omnibus, um die jeweils größeren Vorzüge. Schon vor Wagner hatte C. Brockelmann die Vermutung geäußert, al-<sup>c</sup>Abbās habe die Anregung zu seinem Gedicht aus Persien erhalten, wo sich die Rangstreitdichtung, belegbar allerdings erst zweihundert Jahre später, großer Beliebtheit erfreut. Wagner selbst hingegen nimmt an, daß die Anregung der jüdischen Literatur entstamme, die seit dem babylonischen Talmud, illustriert durch die Parabel vom Blinden und Lahmen, die Auseinandersetzung von Körper und Seele über die Schuld an der Sünde aufführt.<sup>157</sup> Doch damit ist nur wenig über die Bedeutung des Disputs von Auge und Herz bei al-<sup>c</sup>Abbās gesagt, vor allem nicht, wie er vom Dichter selbst beendet wird.

<sup>156</sup> Ebd., 79/1-5; siehe auch 103/3, 113/1-5 und 480/15-20.

<sup>157</sup> Wagner, Rangstreitdichtung, 18f.

Sie sagte: Da sitzt du und blickst (mich) nicht an! Ich antwortete ihr: / Du beschäftigst mein Herz, und so kann ich nicht blicken. // Die Leidenschaft zu dir verdunkelt mein Herz und bringt es um den Verstand. / Und das Herz hat eine größere Macht als der Blick.

Qālat qa<sup>°</sup>adta fa-lam tanẓur fa-qultu lahā / šağalti qalbī fa-lam aqdir <sup>°</sup>ala n-nazari // gaṭṭā hawāki <sup>°</sup>alā qalbī fa-dallahahu / wa-l-qalbu a<sup>°</sup>zamu sulṭānan mina l-bašari.<sup>158</sup>

Der Disput zwischen Auge und Herz vermittelt zwischen zwei dichterischen Gedanken mit mystischer Konnotation. Auf der einen Seite findet das wahre Sehen mit dem Herzen und nicht mit den gefühllosen Augen statt, auf der anderen Seite dringt die strahlende Schönheit ungefiltert durch die Augen ins Herz. Dem zweiten Aspekt hat sich G.E. von Grunebaum zugewandt, indem er die Verse -

Oh der du fragst nach Fauz und ihrer Erscheinung, / wenn du sie nicht gesehen hast, so sieh in den Mond. // Es ist, als habe sie ihren Wohnsitz im Paradies / und sei als Zeichen und Beispiel zu den Menschen gekommen.

Yā man yusā'ilu <sup>°</sup>an Fauzin wa-šūratihā / in kunta lam tarahā fa-nẓur ila l-qamari // ka-annamā kāna fi l-firdausi maskanuhā / šārat ila n-nāsi li-l-āyāti wa-l-<sup>°</sup>ibari.<sup>159</sup>

- wie folgt kommentiert: „O you who ask about Fauz and her appearance (or form) - if you have not seen her, look at the moon.“ Up to this point al-<sup>°</sup>Abbās has kept within the limits of the traditional Arab hyperbole, but in the next line he breaks with convention, making Fauz transcend the sphere of mere humanity: ‚It is as though Paradise were her dwelling-place, and as though she had come to mankind as a revelation and an example.‘ Her beauty radiates supernatural power. One is reminded of Boccaccio's words that Dante believed he beheld in Beatrice's eyes ‚the sovereign beatitude‘. It is passages like these that reveal how close in both Islam and in Christendom, *minne* will come to mystical ecstasy“.<sup>160</sup> Aber man sollte vorsichtig sein. Sicher sind spätestens seit dem Hohelied die Überschneidungen von profaner und mystischer Liebe evident, und vielleicht hat niemand enthusiastischer als Ortega y Gasset die innere Verwandtschaft von Liebe und Mystik beschworen.<sup>161</sup> Doch gibt es auch eine historische Entwicklung, und in beiden mittelalterlichen Gesellschaften, der christlich-abendländischen wie der islamisch-arabischen, folgt die

<sup>158</sup> <sup>°</sup>Abbās, *Dīwān*, 221/13-14.

<sup>159</sup> Ebd., 270/9-10.

<sup>160</sup> Grunebaum, *Contribution*, 150.

<sup>161</sup> Ortega y Gasset, *Liebe*, 118-53.

Mystik auf die Liebe, nicht umgekehrt. In der islamischen Gesellschaft greift die Mystik Motive und Themen des Ġazal auf, interpretiert die irdische Liebe als taugliche Einübung in die göttliche und nimmt ihr damit in gewisser Weise den Stachel. Aber dieser Prozeß beginnt erst im 9.Jh., und al-<sup>°</sup>Abbās ist noch kein Mystiker, wie man unschwer am Tenor seiner Dichtung erkennen kann. Die profane Liebe steht bei ihm in Konkurrenz zur Liebe zu Gott („Wenn ein Geschöpf wegen seiner Schönheit angebetet würde, so meine Königin zum Herrn werden“).<sup>161a</sup> Die Liebe zur Schönheit ist noch ein rein ästhetisches und kein ethisches Konzept („Der Liebessklave erschrickt vor ihrer inneren Säure, während die Farbe sie im Auge des Betrachters verschönt“).<sup>161b</sup> Und es gibt weder einen Aufstieg des Individuums zur universellen Schönheit noch umgekehrt einen Abstieg des Göttlichen ins Menschliche („Denn du wirst nicht emporsteigen können zu ihr, und sie wird nicht herabsteigen können zu dir“).<sup>161c</sup> Zwar ist al-<sup>°</sup>Abbās, wie im weiteren Verlauf gezeigt werden soll, über das <sup>°</sup>udritische „stirb...“ schon hinaus, aber er ist auch noch nicht beim mystischen „...und werde“ angelangt.

### 3. Liebe und Dienst

Die arabischen Liebesdichter wenden sich von der Beschreibung der Physis der Dame ab, um sie von der grausamen Geliebten über die unerreichbare Dame bis hin zur entrückten Göttin zu stilisieren, aber sie begeben sich dabei nicht nur in ihren Bann, sondern ziehen sie umgekehrt auch in den ihren. Sie machen sie ihren Zwecken untertan, denn die Unzugänglichkeit der Frau, ihr Weggang und ihr Bundesbruch bringen die Treue des Mannes umso stärker zum Leuchten. Ibn Dā’ūd al-İṣḫānī faßt diesen Umstand wie häufig in einer knappen Formel zusammen: „Wer am Bund festhält, wird erst erkannt, wenn Trennung und Meidung stattfinden“ (*lā yu<sup>°</sup>rafu l-muqīm <sup>°</sup>alā l-<sup>°</sup>ahd illā <sup>°</sup>inda firāq au ṣadd*).<sup>162</sup> Was sich bei Ibn Dā’ūd wie eine aus der Erfahrung gewonnene Erkenntnis liest, hat indes schon bei al-<sup>°</sup>Abbās System. Auf die Seite der Frau gehört die Schönheit, auf die des Mannes die Liebe, und das Verhältnis beider äußert sich in einer strikten Funktionsteilung von Lieben und Geliebtwerden.

Uns obliegt nichts außer dem Schönen, und Euch, / oh Zālūm, ähnelt nichts außer dem Schönen.

---

<sup>161a</sup> <sup>°</sup>Abbās, Diwān, 73/4.

<sup>161b</sup> Ebd., 236/3.

<sup>161c</sup> Ebd., 428/4.

<sup>162</sup> Ibn Dā’ūd, Zahra, Kap. 49.

Oh äußerste Schönheit, ich bin äußerste / Liebe, und keiner kann  
schildern, wie sehr!

Oh Feuerschlagender, der nicht (selbst) entbrennen kann! / Nimm, wenn  
du willst, einen lodernen Scheit von meinem Herzen!

Mā <sup>c</sup>alainā illa l-ġamīlu wa-mā / yušbihukum yā Zālūmu illa l-  
ġamīlu.<sup>163</sup>

Yā ġāyatan fi l-ḥusni innī ġāyatun / fi l-ḥubbi laisa yuṭīqu mā bī  
wāšifu.<sup>164</sup>

Yā qādiḥa z-zandi qad a<sup>c</sup>yā qawādiḥahu / iqbis idā šī'ta min qalbī bi-  
miqbāsi.<sup>165</sup>

Lieben kann infolgedessen nicht im Herrschen, sondern nur im Dienen  
bestehen, und die Liebe als Dienst äußert sich vor allem in Treue und  
Beständigkeit, Geduld und Genügsamkeit und Selbstverleugnung und  
Erniedrigung.<sup>166</sup> Treue und Beständigkeit (*wafā'*) sind nach Abū Du'aib al-  
Huḍālis noch schlichtem Bekenntnis („Meine Liebe zu ihr wird niemals  
vergehen“)<sup>167</sup> zunächst fester und unverzichtbarer Bestandteil der <sup>c</sup>udri-  
tischen Liebespoesie, und auch bei al-<sup>c</sup>Abbās finden sie sich in vielen  
Variationen. Er liebt nur die eine Geliebte („Und hätte ich siebzig  
einsatzfähige Herzen, so würde sich nicht ein einziges einer anderen Frau  
zuwenden“),<sup>168</sup> liebt sie über die Trennung hinaus („Ich werde mich nach  
Fauz von jedem weiblichen Wesen fernhalten, und das ist nicht viel für  
Fauz“),<sup>169</sup> liebt sie über den Tod hinaus („Bis zur Auferstehung vergesse  
ich nicht die Liebe zu dir“),<sup>170</sup> liebt um ihretwillen keine andere („Ich hielt  
mich fern von den Weißen, Vollbusigen, und vollkommen war meine Liebe  
zu dir“)<sup>171</sup> und haßt um ihretwillen alle anderen („Deine Liebe ist ein Opfer  
und eine Gabe, während die Liebe eines anderen ein unverzeihliches

<sup>163</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 451/2. Die Herausgeberin setzt einen Akkusativ nach dem  
ersten *illā*, m.E. nicht korrekt, da in Negativsätzen und Fragen nach der Ausnahme-  
partikel der Nominativ folgt. (Siehe Fischer, Grammatik, 148.)

<sup>164</sup> Ebd., 358/2.

<sup>165</sup> Ebd., 306/4.

<sup>166</sup> Zur Übereinstimmung mit Motiven von Troubadourlyrik und Minne siehe  
Ecker, Minnesang, passim.

<sup>167</sup> Abū Du'aib, Dīwān, 26/1.

<sup>168</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 20/4; siehe auch 74/4, 179/4, 186/3, 331/1, 415/4, 436/4,  
484/1, 207/16, 161/6, 405/1, 415/4, 531/2, 238/1, 403/3, 195/1-2.

<sup>169</sup> Ebd., 414/10; siehe auch 15/20-21, 463/28, 354/2-3.

<sup>170</sup> Ebd., 253/1; siehe auch 12/5, 247/3, 472/6, 205/2, 572/3, 269/2, 200/3,  
207/9.

<sup>171</sup> Ebd., 486/4; siehe auch 516/15,18-20, 540/3-4, 423/4, 439/1, 137/3.



Vergehen ist“).<sup>172</sup> Unterschiedlich begründet al-<sup>c</sup>Abbās seine Treue mit einem inneren Zwang und einer inneren Freiwilligkeit. Bisweilen sieht er sich zur Treue gezwungen, weil sein Blick für eine andere Frau als die Geliebte blind ist, seine Zunge sich dem Aussprechen eines anderen Namens als des ihren verweigert und ein Schleier sein Herz von aller anderen als ihrer Schönheit abschirmt.<sup>173</sup> An anderer Stelle ist er aus freien Stücken treu, weil er sich nicht zu den Verwässerern der Liebe zählen möchte, Verrat nicht zu seinen Eigenschaften zählt und der Verkauf der edlen für eine niedrige Gesinnung nicht in Frage kommt.<sup>174</sup> Aber die Frage, ob er aus Zwang oder Freiwilligkeit die Treue hält, wird gegenstandslos, wenn es um das Pflichtbewußtsein geht, mit dem der Liebende am einmal geschlossenen Bund festhält und das ihn in einen direkten Gegensatz zur Geliebten bringt:

Ich vernachlässige nicht meinen Bund, und / mein Herz ähnelt nicht  
deinem harten Herzen!

Ich bewahre den Bund mit ihr / und bin aufrichtig ihr gegenüber in allen  
Lebenslagen.

Ich bleibe bei meinem Vertrag, solange ich lebe, und selten / bleibt einer  
bei (seinem) Vertrag, ohne sich zu wandeln.

Mā anā bi-n-nāqiḏi <sup>c</sup>ahdī wa-lā / yuṣbihu qalbī qalbaki l-qāsi.<sup>175</sup>

La-ḥāfiḏun mā kāna min <sup>c</sup>ahdinā / aṣḏuquhā fi kulli ḥālātī.<sup>176</sup>

Adūmu bi-<sup>c</sup>ahdī mā ḥaiyītu wa-qalla man / yadūmū <sup>c</sup>alā <sup>c</sup>ahdin wa-lā  
yataḡaiyaru.<sup>177</sup>

Ist die Treue eine unbezweifelbare Liebestugend, so steht es mit der Geduld (*ṣabr*), Tugend des Vorislam und Tugend des Islam,<sup>178</sup> weit komplizierter. Die vorislamische Dichtung führt Geduld, das standhafte Ausharren, bereits gegenüber den Wechselfällen des Lebens, nicht aber gegenüber dem Ende der Liebe vor. Wenn die Liebe keine Realexistenz mehr führt, weil der Wegzug der Geliebten oder das Alter dem Dichter einen Strich durch die Rechnung machen, gibt er ihr den Abschied, und erst die <sup>c</sup>Udriten widmen sich dem Ertragen des Schmerzes, ohne seine Überwindung im Auge zu haben.<sup>179</sup> Al-<sup>c</sup>Abbās hingegen verbindet das eine mit

<sup>172</sup> Ebd., 282/3; siehe auch 15/7, 27/7-8, 520/2, 306/2.

<sup>173</sup> Ebd., 423/5, 16/15 und 235/2.

<sup>174</sup> Ebd., 391/2, 422/7 und 528/3. Zu Fauz als Liebesverwässerer 438/1.

<sup>175</sup> Ebd., 312/4.

<sup>176</sup> Ebd., 130/6.

<sup>177</sup> Ebd., 269/2. Den Unterschied zu anderen in bezug auf Abkommen und Vertrag reklamiert bereits Ġamil, *Diwān*, 97, für sich.

<sup>178</sup> Zu *ṣabr* siehe vor allem Ringgren, *Concept*.

<sup>179</sup> Vgl. Jacobi, *Anfänge*, 249.

dem anderen: Zwar will er so wenig wie die <sup>°</sup>Udriten auf eine Heilung hinaus, aber zugleich hat er nicht mehr Geduld als die Qaṣīdendichter. Geduld bringt er im besten Fall nur mühsam auf („Der Geduld bedarf es, denn ich sehe für mich keinen anderen Kniff als das Festhalten an der erfolglosen Hoffnung“),<sup>180</sup> meist fehlt sie ihm völlig („Deine Erinnerung... hindert dich an der Geduld, wenn du dich um sie bemühst“),<sup>181</sup> und er wird von seinem Gefühl überwältigt („Sooft ich nach deinem Weggang die Geduld und das Weinen rufe, antwortet das Weinen, doch nicht die Geduld“).<sup>182</sup> Sieht man genauer hin, hält al-<sup>°</sup>Abbās freilich nicht an der altarabischen Dichtung fest, sondern geht über die <sup>°</sup>udritische Dichtung hinaus. Nicht Abkehr von der Liebe, sondern ein Übermaß an Liebe bestimmt die Haltung, die er gegenüber der Geduld einnimmt. Ihn kennzeichnet nicht das Fehlen von Geduld, sondern eine Übung in Ungeduld, und dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch den Diwan. Geduld würde mangelnde Liebe verraten („Hätte ich Standhaftigkeit, so würde ich sagen: ‚Vielleicht trenne ich mich!‘, aber bei Gott, ich bin nicht standhaft!“),<sup>183</sup> Geduld käme der Gleichgültigkeit nahe („Wie schön ist die Geduld, wo sie angebracht ist, doch nicht bei einem, dessen Geliebte frühzeitig aufbrechen will“),<sup>184</sup> und Geduld paßt allenfalls zum harten Herz der Geliebten („Und wäre ich selbst aus Stein, so hätte ich nicht die Geduld, die du hast!“).<sup>185</sup> Es ist daher eine ironische Umkehrung der altarabischen Dichtung, wenn am Ende der Geduld nicht die Trennung von der Geliebten, sondern die Demütigung vor ihr steht.

Ich habe dich gemieden, als ich (deine) Härte sah, / auch wenn das Meiden mir sehr schwerfiel. // Ich zwang mich zur Geduld. Und als / ich sah, daß Geduld nicht das Richtige sein würde, // legte ich für dich die Wange auf / die Erde. Ich sehe darin einen enormen Gewinn.

Hağartuka lammā ra'aitu l-ğafā'a / wa-in kāna hağruka <sup>°</sup>indī <sup>°</sup>azīmā // wa-ṣabbartu nafsī fa-lammā / ra'aitu anna t-taṣabbura lan yastaqīmā // waḍa<sup>°</sup>tu laka l-ḥadda fauqa / t-turābi innī arā dāka ğunman ğasīmā.<sup>186</sup>

<sup>180</sup> <sup>°</sup>Abbās, Dīwān, 119/2; siehe auch 15/4 und 265/4-5.

<sup>181</sup> Ebd., 396/1; siehe auch 223/4, 267/5, 468/1 und 542/4.

<sup>182</sup> Ebd., 262/1; siehe auch 85/4.

<sup>183</sup> Ebd., 238/2; siehe auch 283/11-12.

<sup>184</sup> Ebd., 249/2; siehe auch 254/1 und 225/2.

<sup>185</sup> Ebd., 279/15; siehe auch 277/4.

<sup>186</sup> Ebd., 483/3-4. Das Wälzen der Wange im Staub als Zeichen der Selbsterniedrigung erscheint noch zweimal im Diwan, und zwar 200/2 und 221/15.

Entpuppt sich die Ungeduld al-<sup>c</sup>Abbās b. al-Aḥnafs also letztlich als Übermaß an Geduld, so steht es mit der Exzessivität der der Geduld eng verwandten Tugenden der Genügsamkeit (*qanāʿa*), des Einverständnisses (*riḍāʾ*) und des Gehorsams (*tāʿa*) nicht anders. Al-<sup>c</sup>Abbās erwartet nur wenige Gunstbeweise von seiner Geliebten: Eine lose Freundschaft reicht ihm („Schneid für mich ein Stück Verbindung ab: es bleibt mir, auch wenn es nur Fingerlänge hat“),<sup>187</sup> allein der Anblick der Geliebten gilt ihm als Offenbarung („Wenn ich Zulaima eines Tages sehe, betrachte ich ihn als Fest zum Ende der Zeit“),<sup>188</sup> er gibt sich mit einem jährlichen Treffen zufrieden („Wäre doch mein Anteil an dir, meine Herrin, ein Blick, den ich jedes Jahr auf dich werfen darf!“),<sup>189</sup> mit einem Gruß („Wenn ich dich auch nicht mehr sehe... bin ich zufrieden mit dem Gruß, der mich erreicht“),<sup>190</sup> mit ihrem Wissen um seine Liebe („Es genügt mir, daß Ihr wißt, daß mein Herz Euch geliebt hat“),<sup>191</sup> mit ihrer Teilnahme an seiner Beerdigung („Ach, fände doch mein Leichenzug statt, und sie wäre unter jenen, die ihm folgen!“)<sup>192</sup> und schließlich mit einem Besuch auf dem Friedhof („Wenn du mich in meinem Leben nicht besuchst, so sollte mir doch, wenn ich im Grab liege, ein Besuch von dir zuteil werden“).<sup>193</sup> Genauso unbedingt wie die Genügsamkeit entfaltet al-<sup>c</sup>Abbās ein niemals zweifelndes Einverständnis mit allem Tun der Geliebten und einen Gehorsam noch ihren grausamsten Wünschen gegenüber. Angesichts der zahlreichen Beispiele zur Genügsamkeit beschränke ich mich auf einen Beleg:

Wenn Euch meine Qual zufriedenstellt und daß / ich sterbe aus Leid und  
aus Trauer: // Hörigkeit und Gehorsam von mir für Euch; / es genügt mir, daß  
Ihr zufrieden seid, es genügt mir!

In kāna yurḍikum <sup>c</sup>aḍābī wa-an / amūtu bi-l-ḥasrati wa-l-karb // fa-s-  
sam<sup>c</sup>u wa-ṭ-ṭā<sup>c</sup>atu minnī lakum / ḥasbī bi-mā tarḍauna li ḥasbī.<sup>194</sup>

Mit seinem Verständnis der Liebe als Dienst geht al-<sup>c</sup>Abbās weit über die <sup>c</sup>Uḍriten hinaus und nimmt den Dienstbegriff der *futūwa* vorweg. Dies ist nicht nur an der strukturellen Übereinstimmung zwischen Treue, Geduld und Gehorsam auf der Seite des Liebenden und Vertrauenswürdigkeit,

187 Ebd., 331/19.

188 Ebd., 197/4.

189 Ebd., 464/7.

190 Ebd., 165/1-2.

191 Ebd., 159/6.

192 Ebd., 337/3-4.

193 Ebd., 277/6.

194 Ebd., 331/21, 103/4-5 und 345/1.

Verantwortungsbereitschaft und Selbsterniedrigung auf der Seite des *fatā* erkennbar, sondern besonders dort, wo die Liebestugenden in einer ausdrücklichen Selbstlosigkeit gebündelt werden. Wie der *fatā* die materiellen Schulden seiner Mitmenschen übernimmt, so nimmt al-<sup>c</sup>Abbās die immaterielle Schuld der Geliebten auf sich.

Ich entschuldigte mich für ein Vergehen, das er / an mir beging, damit er mir Zufriedenheit zeige, und er wies mich zurück.

Bist du nicht zufrieden, oh / Liebes, mit einem Schuldigen, wenn er bereit?

Da bin ich! Immer war ich zufrieden, / deine Schuld auf mich zu nehmen. Nein, nicht du bist schuldig, sondern ich!

Inni <sup>c</sup>taḏartu ilaihi min ḏanbin lahu / <sup>c</sup>indi li-yuzhira li r-riḏā fa-abā.<sup>195</sup>

A-mā tarḏaina yā / ḥibbatu <sup>c</sup>an ḏi ḏ-ḏanbi in tābā.<sup>196</sup>

Fa-hā anā ḥāḏā qad raḏaitu taḥammulan / li-ḏanbiki lā lam tuḏnibi bal liya ḏ-ḏanb.<sup>197</sup>

Al-<sup>c</sup>Abbās ist sich dabei nicht weniger als die Anhänger der *futūwa* der Differenz zwischen seiner Haltung, dem ostentativen und auf eine Gegengabe verzichtenden Geben, und der Haltung des städtischen Kaufmanns und durchschnittlichen Muslim bewußt. Er ist es in zweierlei Hinsicht. Liebe ist ein schlechter Handel, denn sie bringt nur Verluste:

Wer einen Vertrag mit der Liebe geschlossen hat, dessen Handel wirft keinen Gewinn ab, / wenn der, den er liebt, ihn in Verzweiflung stürzt.

Nehmt meine Liebe an, ich habe sie als Geschenk (übergeben)! / Dann belohnt mich mit Abweisung, das ist Liebe! // Diese meine Seele ist für Euch ein Geschenk. / Das beste Geschenk ist eins, für das keine Gegengabe verlangt wird.

Man bāya<sup>c</sup>a l-ḥubba lam tarbaḥ tiḡāratuhu / idā ramāhu llaḏi yahwāhu bi-l-yās.<sup>198</sup>

Iqbalū wuddi fa-qad ahdaituhu / ṭumma kāfūni bi-ṣāddin fa-hwa wudd // ḥāḏihi nafsi lakum mauḥūbatun / ḥairu mā yūhabu mā lā yustaradd.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Ebd., 54/2.

<sup>196</sup> Ebd., 17/6.

<sup>197</sup> Ebd., 38/2; siehe auch 53/4, 74/1, 76/2, 97/3, 480/31-32, 27/4, 63/3, 78/4 und 236/6.

<sup>198</sup> Ebd., 311/4; siehe auch 355/6. Der schlechte Tausch ist ein häufiges Thema, siehe 208/1-2, 218/21, 221/1, 270/7. Umgekehrt ist die Verpflichtung der Geliebten niedrig und ihr Gewinn hoch, so 506/6. Zu Liebe und Handel findet sich schon ein Vers bei Abū Ḍu'aib. (Vgl. Wagner, Grundzüge, Bd. II, 21.)

<sup>199</sup> Ebd., 204/1-2; siehe auch 205/1-2.

Und Liebe hat nichts mit den konsumptiven Bedürfnissen der Zeitgenossen zu tun, denn sie zielt nicht auf Genuß:

...Ich liebe und begehre sie, / während die übrigen Leute das Geld und die Knaben lieben.

Männer begehren, was sie lieben, doch / ich wünsche (nur), ihr gegenüber zu klagen, und sie hört mir zu.

...Ahwāhā wa-aṭlubuhā / wa-sā'iru n-nāsi yahwa l-māla wa-l-waladā.<sup>200</sup>

Tamannā riḡālun mā aḥabbū wa-innamā / tamannaitu an aṣkuwa ilaihā fatasma<sup>cā</sup>.<sup>201</sup>

## II. AL-<sup>c</sup>ABBĀS UND DIE LIEBE

### 1. Von der Vergangenheit zur Zukunft der Liebe

In der altarabischen Dichtung erscheint die Liebe zuallererst als ein un- oder überpersönliches Attribut der Jugend, das mit dieser zusammen der zerstörerischen Zeit (*dahr*, *zamān*)<sup>202</sup> zum Opfer fällt. Die Ankunft der grauen Haare markiert das Ende der Liebe, jenen Zeitpunkt, an dem der Mann noch im Vollbesitz seiner Kraft ist, aber zum ersten Mal der Vergänglichkeit eingedenk wird. Die äußerliche Veränderung bewirkt ein verändertes Verhältnis zum anderen Geschlecht und gibt damit den ersten Hinweis auf den körperlichen Verfall und die soziale Isolation im Greisenalter.

Ach, ar-Ruwā<sup>c</sup> hat das Liebesband zwischen dir und ihr zerrissen, / und sie meinte es ernst mit Trennung und Abschied. // Sie sagte nämlich: Er ist ja ein alter Mann, / und blieb hartnäckig und ohne Bedenken bei ihrer Weigerung. // Und wenn ich auch ein Alter erreicht habe, in dem man besonnener wird, / und wenn auch weißes Haar mein Haupt bedeckt, // so halte ich doch dem Freunde die Treue, auch wenn er weit weg ist, / aber für meinen Feind ist meine Feindschaft ein schlechtes Futter.

A-lā ṣaramat mawaddataka r-Ruwā<sup>c</sup>u / wa-ḡadda l-bainu minhā wa-l-wadā<sup>c</sup>u // wa-qālat innahu ṣaiḥun kabīrun / fa-laḡḡa bihā wa-lam tari<sup>c</sup>i mtinā<sup>c</sup>u

<sup>200</sup> Ebd., 158/14; siehe auch 129/21.

<sup>201</sup> Ebd., 333/2.

<sup>202</sup> *Dahr* und *zamān*, zunächst „Zeit“, dann „alle Zeit“, schließlich „wirkende Zeit“, spielt in der letzten Bedeutung, als zerstörerische Zeit, eine besondere Rolle im Nasīb, der über den verfallenen Resten eines Beduinenlagers die glückliche Jugend in Erinnerung ruft. – Zu *dahr* siehe Caskel, Schicksal, 42-52. Zum Verhältnis von Alter, Zeit und Schicksal siehe auch Enderwitz, Haare.

// fa-immā umsi qad rāḡa<sup>°</sup>tu ḡilmī / wa-lāḡa <sup>°</sup>alaiya min šaibin qinā<sup>°</sup>u // fa-qad ašilu l-ḡalīla wa-in nā<sup>°</sup>anī / wa-ḡibbu <sup>°</sup>adāwati kala'un ḡudā<sup>°</sup>u.<sup>203</sup>

Zwar ist in diesem Gedicht von einem Stück Normalität die Rede, doch ist es eine Normalität, die nicht dem Individuum entspricht und seinen Bedürfnissen entspringt, sondern ihm von außen durch andere zustößt. Viele vorislamische Dichter konstatieren die Lieblosigkeit der Frauen, die Funktionalisierung der Männer durch die Frauen und ihre Mißachtung als Person. Die Frauen haben eine Neigung zur Jugend wie zum Besitz, da, wie sie sagen, nur die Jugend - wie der Besitz - alle Hindernisse überwindet. Und so sieht sich der alternde Liebhaber nicht allein aus dem Verhältnis zu seiner Freundin entlassen, er erfährt sich generell von den Frauen abgelehnt, und die jungen Mädchen erscheinen ihm wie Sinnbilder der ihn weit hinter sich zurücklassenden Zeit.

Wenn der Kopf des Mannes weiß wird oder sein Besitz verschwindet, / so hat er an (der Frauen) Liebe keinen Anteil mehr. // Sie streben nach Reichtum, wo sie ihn vermuten, / und finden die Frische der Jugend wunderbar.

Die Jungfrauen sprachen: Du bist unser Onkel. / Die Jugend ist eben wie ein befreundeter Trupp, den wir verlassen müssen. // Denn sie wollen nur meinen einstigen Charakter / und die Schwärze meines Haares kennen; jetzt aber ist es weiß geworden.

Idā šāba ra'su l-mar'i au qalla māluḡu / fa-laisa laḡu min wuddihinna našibu // yuridna tarā'a l-māli ḡaitu <sup>°</sup>alimnahu / wa-šarḡu š-šabābi <sup>°</sup>indahunna <sup>°</sup>aḡibu.<sup>204</sup>

Wa-qāla l-<sup>°</sup>aḡārā innamā anta <sup>°</sup>ammunā / wa-kāna š-šabābu ka-l-ḡalīḡi nuzāyiluh // fa-ašbaḡtu mā ya<sup>°</sup>rifna illā ḡalīqati / wa-illā sawāda r-ra'si wa-š-šaiḡu šāmiluh.<sup>205</sup>

Zwar gerät der Dichter durch den von außen erzwungenen und schicksalhaft über ihn hereinbrechenden Liebesverzicht in einen schweren inneren Konflikt, denn sein Gefühl hält aller Einsicht zuwider am unwiderruflich Verangenen fest, aber er findet eine Lösung, die die Konfliktlösung des Nasib überhaupt ist. Am Ende steht, häufig mit formelhaften Wendungen wie „so laß sie“ (*fa-da<sup>°</sup>hā*) oder „wende dich ab von ihr“ (*fa-<sup>°</sup>addi <sup>°</sup>anhā*), die Einsicht, daß es keinen Sinn macht, an Dingen festzuhalten, die nurmehr der Erinnerung zugänglich sind. Der Dichter

<sup>203</sup> Mufaḡḡalīyāt, 39/1-4; Übers. zit. nach Bloch, *Qašida*, 111. Zum selben Thema siehe auch Brockelmann, *Lebīd*, 40/57, und Dalgleish, *Aspects*, 106.

<sup>204</sup> Mufaḡḡalīyāt, 119/9-10; siehe auch ebd., 125/5.

<sup>205</sup> Zuhair, *Diwān*, 15/3-4; Übers. zit. nach Jacobi, *Studien*, 42. Siehe auch Dalgleish, *Aspects*, 107.

wendet sich daher abrupt von der Liebe ab und den lohnenden, den sozialen und ökonomischen Aufgaben der Gegenwart zu.

Wende dich ab von ihr und laß sie dich nicht von (deinen) Geschäften abhalten! / Wenn das graue Haar da ist, ist die Liebe nur noch eine Täuschung.

Fa-<sup>c</sup>addi <sup>c</sup>anhā wa-lā tašǧalka <sup>c</sup>an <sup>c</sup>amalin / inna ṣ-ṣabābati ba<sup>c</sup>da š-šaibi taḍlīlu.<sup>206</sup>

In der frühislamischen Dichtung finden wir die ersten Brüche mit der konventionellen Ergebung des alternden Mannes in das Schicksal des Liebesverlusts und seiner Kompensation durch andere Formen der Selbstbetätigung und Selbstbestätigung. Ğarīr (gest. um 731), einer der berühmtesten umayyadischen Dichter des traditionellen Stils, rebelliert gegen das Zeitschicksal, indem er trotz grauer Haare den Frauen unbekümmert nachstellt, doch er scheitert damit. Denn Ğarīr dehnt nur den Eroberungsgestus der vorislamischen Dichter aus, wenn er durch ein seinem Alter unangemessenes Interesse an den Frauen die Tadler auf den Plan ruft, und macht sich lächerlich als lüsterner Greis.

Die Tadler sagen: Hält dich (deine) Erfahrung (nicht) zurück? / Du siehst doch das weiße Haar und daß die (Alters)gefährten schon trippeln!

Qāla l-<sup>c</sup>awāḍīlu hal tanhāka taǧribatun / a-mā tara š-šaiba wa-l-aḥḍāna qad dalafū.<sup>207</sup>

Lange vor Ğarīr indes hatte bereits Abū Duʿaib das Zeitschicksal zu unterlaufen versucht, indem er die Liebe ins Persönliche übersetzte und an einer einzigen Frau festhielt. Vom Zwang zur Wiederholung befreit, verliert die Liebe der Dauer auch den Zwang zum Erfolg und entgeht so der Kränkung einer Ablehnung wegen mangelnder Jugend. Nicht einmal die eigene Freundin hat noch Gelegenheit, den Dichter zu verlassen, da er voll Einsicht freiwillig auf sie verzichtet. Und in der Folgezeit akzentuieren die

<sup>206</sup> Mufaḍḍaliyāt, 26/8; siehe auch ebd., 119/11, 120/2, und an-Nābiġa, Diwān, 17/7-8. Noch <sup>c</sup>Umar (Diwān, 418) wendet sich wegen der grauen Haare von der Liebe ab.

<sup>207</sup> Ğarīr, Diwān, 387; siehe auch 159 und 352. 141 findet sich eine Zeile („Ihr Tadler, wenn ihr mich tadelt, so vermehrt ihr nur meine Leidenschaft“), die an den später berühmt gewordenen Vers des Abū Nuwās erinnert: „Unterlaß es, mich zu tadeln, denn Tadel stachelt mich nur an.“ – Daß die Leidenschaft einen bereits Grauhaarigen noch einmal ereilt, kennen wir allerdings bereits aus der vorislami-schen Dichtung (Mufaḍḍaliyāt, 40/16-18, 119/1), von <sup>c</sup>Umar (Diwān, 90, 295) und von Walid b. Yazīd (Gabrieli, Al-Walid, Fragm. 9); normalerweise jedoch ist sich der Dichter seines Regelverstoßes bewußt und fügt sich der besseren Einsicht oder dem Tadler. – Zum alternden Liebhaber in der umayyadischen Dichtung siehe auch Blachère, Thèmes, 341.



Dichter die Selbstgenügsamkeit der Liebe noch weiter, lösen sie von der Phase des Alters ab, übertragen sie auf die ganze Person und gewinnen dadurch in eklatantem Unterschied zu ihren altarabischen Vorgängern Kontinuität im Fluß der Zeit.

*Abū Du'aib*: Oh Zelt der Dahmā', das ich meide ! / Die Jugend ist vergangen, aber die Liebe zu ihr vergeht nicht.

*Ĝamīl*: Ich wurde nicht zurückgeschickt mit dem, auf dessen Suche ich gekommen war, / aber meine Liebe zu ihr vergeht nicht mit dem, was vergeht.

*Abū Du'aib*: Yā baita Dahmā'a llaḏī ataġannabu / dahaba š-šabābu wa-ḥubbuhā lā yaḏhabu.<sup>208</sup>

*Ĝamīl*: Fa-lā anā mardūdun bi-mā ġi'tu ṭāliban / wa-lā ḥubbuhā fi-mā yabidu yabidu.<sup>209</sup>

Die selbstgenügsame Liebe der Dauer kann nun bis in die Gegenwart des Alters fortwirken, aber um sich durch die Zeit hindurch erhalten, um konstant bleiben oder womöglich noch wachsen zu können, muß sie von einem Objekt stimuliert werden, das seinerseits resistent gegen die zerstörerische Zeit ist. Als Mann setzt man sich gegen die Zeit zur Wehr, indem man immer weiter liebt, als Frau, indem man sich eine unveränderte Schönheit erhält. Wir finden diesen Gedanken bei Ĝamīl, der in einem seiner gelungensten Liebesgedichte die unverbrauchte Jugend der Geliebten mit seinem eigenen Alter kontrastiert.

Buṭaina sprach, als sie allerlei / rot(gefärbtes) Haar (an mir) sah: // Du bist alt geworden, Ĝamīl, die Jugend ist vorüber. / Ich sagte: Buṭaina, laß nach! // Hast du unsere Tage in Liwā vergessen, / unsere Tage in Ḍawu l-Aġfar? // Hast du mich nicht einmal gesehen / in den Nächten, als wir in Ḍū Ĝahwar waren? // In den Nächten, da ihr uns Nachbarn wart, / weißt du nicht mehr? Gewiß! Erwinnere dich doch! // Damals war ich jung und jugendfrisch / und ließ die Schleppe mit dem Umhang schleifen. // Damals war meine Locke wie der Flügel des Raben, / heruntergekämmt mit Moschus und Ambra. // Du weißt, was dies geändert hat, / so wie diese verfluchte Zeit sich ändert. // Doch du bist wie die Perle eines Satrapen / im Wasser deiner Jugend, nicht gealtert. // Zwei, die einander nah waren auf dem Lagerplatz. / Wie kommt es, daß ich alt geworden bin und du nicht?

<sup>208</sup> Abū Du'aib, *Diwān*, 26/1. – Eine ähnliche Aussage wie diejenige Abū Du'aibs trifft auch Sā'ida b. Ĝu'aiya, der erklärt, er werde seine Liebe nicht aufgeben, auch wenn er auf Jahre hinaus von der Geliebten getrennt sein werde. (Vgl. Jacobi, *Anfänge*, 226.)

<sup>209</sup> Ĝamīl, *Diwān*, 38. – Ĝamīls Vers wird durch al-A<sup>c</sup>šā vorweggenommen: „Das Neue, Qutaila, ist alt geworden, / aber meine Liebe zu dir nutzt sich nicht ab und wird nicht vergehen.“ (Nach Dalgleish, *Aspects*, 102.)

Taqūlu Buṭainatu lammā ra'at / funūnan mina š-ša<sup>c</sup>ri l-aḥmari // kabirta  
 Ġamilu wa-uda š-šabābu / fa-qultu Buṭaina a-lā fa-qṣurī // a-tansaina aiyāmanā  
 bi-l-Liwā / wa-aiyāmanā bi-Ḍawi l-Aḡfari // a-mā kunti abṣartinī marratan /  
 layāliya naḥnu bi-Ḍi Ḡahwari // layāliya antum lanā ḡiratun / a-lā taḍkurīna  
 balā fa-dkurī // wa-iḍ anā aḡyadu ḡaḍḍu š-šabābi / aḡurru r-riḍā'a ma<sup>c</sup>a l-mi'zari  
 // wa-iḍ limmatī ka-ḡanāḥi l-ḡurābi / turaḡḡalu bi-l-miski wa-l-<sup>c</sup>anbari // fa-  
 ḡaiyara ḍālika mā ta<sup>c</sup>lamīna / taḡaiyura ḍa z-zamāni l-munkari // wa-anti ka-  
 lu'lu'ati l-marzubāni / bi-mā'i šabābiki lam tu<sup>c</sup>ṣiri // qarībāni marba<sup>c</sup>unā  
 wāḥidun / fa-kaifa kabirtu wa-lam takbarī.<sup>210</sup>

Das Gedicht ist kaum anders denn als eine Hommage an die Geliebte zu verstehen, doch Ibn Dā'ūd, der es in seine Liebesanthologie aufgenommen hat, fühlt sich durch seine offenkundige Realitätsferne irritiert. Es sei unmöglich, bemerkt er, daß zwei Gleichaltrige so unterschiedlich altern, wie es hier den Anschein hat, und deshalb habe der Dichter höchstwahrscheinlich andeuten wollen, sein graues Haar rühre nicht vom Alter, sondern - so muß man ihn ergänzen - vom Liebesleid her.<sup>211</sup> Diese Wendung, nämlich die Ersetzung des Zeitschicksals durch die Geliebte, also nicht mehr nur wie bei Ġamīl die Befreiung der Geliebten von der Zerstörung durch die Zeit, sondern ihre Ausstattung mit der Macht der Zeit zur Zerstörung, findet sich in Wahrheit jedoch erst bei al-<sup>c</sup>Abbās. Während sein Zeitgenosse Abū Nuwās den Triumph der *fityān* über die Zeit feiert, triumphiert die Geliebte des *zarīf* über sein Leben.

*Abū Nuwās*: Junge Männer, leuchtend wie Lampen im Dunkeln, /  
 hochmütig, unbeugsam und tapfer, // überwinden die Zeit mit dem Vergnü-  
 gen, an das sie anknüpften, / so daß ihr Band zu ihm nicht durchschnitten ist.

<sup>c</sup>*Abbās*: Siehst du nicht, wie die Liebe meinen Zustand verändert / und  
 meinen Kopf grau gemacht hat, bevor noch die Zeit dafür reif ist?!

*Abū Nuwās*: Wa-fityatin ka-maṣābiḥi d-duḡā ḡurarin / ṣummi l-unūfi  
 mina ṣ-ṣidi l-maṣāliti // ṣālū <sup>c</sup>ala d-dahri bi-l-lahwi llaḍi waṣalū / fa-laisa  
 ḥabluhum bi-mabtūti.<sup>212</sup>

<sup>c</sup>*Abbās*: A-lam tarā anna l-ḥubba aḥlaqa ḡiddati / wa-šaiyaba ra'si qabla  
 ḥini maṣībi.<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Ġamīl, *Diwān*, 64.

<sup>211</sup> Ibn Dā'ūd, *Zahra*, 339. Die Betrachtung über Ġamīl steht im Kapitel: „Die, deren Locken grau geworden sind, werden von den Geliebten hart behandelt.“

<sup>212</sup> Abū Nuwās, *Diwān*, 38.

<sup>213</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 12/19. Selbst wenn al-<sup>c</sup>Abbās nicht der Erfinder dieses dichterischen Gedankens sein sollte (Vadet, *Esprit*, 36, zitiert einen ähnlichen Vers *Waḍḍāḥ al-Yamans*), findet er sich doch in keinem anderen *Diwān* mit derselben Ausschließlichkeit wie bei ihm. Das Altersmotiv erscheint nur in diesem einen

Al-<sup>°</sup>Abbās' Verwendung des Altersmotivs läßt, wenn man es mit dem Altersmotiv in der Qaṣīda und bei den <sup>°</sup>Udriten vergleicht, erkennen, daß selbst eines der scheinbar hartleibigsten Klischees eine radikale Veränderung seiner Bedeutung erfahren hat und für eine erneute Verwandlung der Funktion der Geliebten steht. Ein persönlicheres Schicksal als die unpersönliche Zeit der vorislamischen Dichter und zugleich das Schicksal beherrschender als die zeitlos Schöne der <sup>°</sup>Udriten, ist die Geliebte al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf's die Instanz für alle möglichen Formen der Anrede, von der Forderung bis zum Stoßgebet. Er fordert ihre Reaktion („Bringt mich zur Tränke, damit ich mich satt an ihr trinke, oder haltet mich mit Lügen hin“),<sup>214</sup> appelliert an ihre Einsicht („Kommt, laßt uns die abgenutzte Verbindung erneuern. Jeder von uns hat an der langen Entfremdung seinen Anteil an Tadel verdient“),<sup>215</sup> bittet um ihr Einlenken („Gib mir deine Hände; sei einmal freundlich mit mir, auf daß wir den verfluchen, der mit der Trennung begann“),<sup>216</sup> beschwört ihr Mitleid („Bei der Heiligkeit dessen, was zwischen uns war an Liebe, seid wieder gut zu mir!“)<sup>217</sup> und fleht um ihre Gnade.

---

Zusammenhang: 18/1 (die Trennung hat vorzeitig die Haare al-<sup>°</sup>Abbās' ergrauen lassen), 28/6 (die Liebe verwandelt seine Jugend in Alter), 168/21 (aus Kummer über die Geliebte ist er weißhaarig geworden), 277/5 (der Tadel der Geliebten macht seine Haare grau), 303/2 (eine Naive verwandelt seine Jugendlichkeit in Weißhaarigkeit); siehe auch 13/7 und 217/2. – Zu einer ähnlichen Verwendung des Motivs kommt es später noch bei Kušāgim (gest. um 961). (Vgl. Giese, Waṣf, 56.) Aber schon al-<sup>°</sup>Abbās' Zeitgenosse Muslim b. al-Walīd nimmt ihm jedweden Charakter der Reverenz. Nicht mehr hat die Geliebte Macht über das Leben, sondern die Liebe erleidet den Tod: „Die Liebe im Herzen ist ergraut und die Leidenschaft fügsam geworden aus Kummer, aber meine Haare sind noch nicht ergraut“. (Muslim, Dīwān, 184; zit. nach Jacobi, Abbasidische Dichtung, 45.) – Ein einziger Vers im Diwan des <sup>°</sup>Abbās fällt aus dem Rahmen, indem er das Motiv in seiner sonstigen Verwendung komplett umkehrt und der Geliebten nicht die Zerstörung, sondern die Erhaltung zuschreibt: „Und wenn ein kleines Kind sie sähe, so würde es nicht altern“ (17/22). Hier handelt es sich aber nicht um eine Minderung, sondern um eine noch weitere Steigerung der Reverenz, denn die Assoziation ist nunmehr Gott selbst. Die Sure 45/24 ist ein kritisches Echo des vorislamischen Verständnisses der Zeit: „Und sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben (in diesem Rahmen), und nur die Zeit (die allem, was existiert, den Stempel der Vergänglichkeit aufdrückt) läßt uns zugrundegehen‘.“ Eine Überlieferung Mohammeds läßt dann Gott den Menschen verbieten, die Zeit anzuklagen, denn, so der *ḥadīṯ qudsī*, „Ich bin die Zeit“. (Vgl. „Dahr“.)

<sup>214</sup> <sup>°</sup>Abbās, Dīwān, 90/4.

<sup>215</sup> Ebd., 507/2.

<sup>216</sup> Ebd., 1/11.

<sup>217</sup> Ebd., 461/2.

Meine Herrin! Meine Herrin! Was / in den Liebenden ist, läßt sich nicht verbergen! // Meine Herrin! Meine Herrin! Ich / bin zu schwach, die gewaltige Last zu tragen! // Meine Herrin! Meine Herrin! So höre den Ruf eines heftig und leidenschaftlich Verliebten!

Saiyidatī saiydatī innahu / laisa li-mā bi-l-<sup>c</sup>āšiqīna ktitā // saiyidatī saiydatī innanī / a<sup>c</sup>ġizu <sup>c</sup>an ḥamli l-balāyā l-<sup>c</sup>izām // saiyidatī saiydatī fa-sma<sup>c</sup>ī da<sup>c</sup>wata ṣabbin <sup>c</sup>āšiqin mustahām.<sup>218</sup>

Eine solche Liebe, die die eigene Person vollkommen der Geliebten ausliefert, kann sich nicht mehr, wie noch Ğamīls Liebe in seinem Altersgedicht, mit einer Kontemplation der Erinnerung begnügen, sondern muß auf die Zukunft hoffen. Die Zukunftshoffnung al-<sup>c</sup>Abbās' ist jedoch schwer zu erfassen, und zwar nicht nur, weil auch in seinen Gedichten der Begriff der zerstörerischen Zeit noch häufig in seiner alten Bedeutung verwendet wird,<sup>219</sup> sondern auch, weil seinen Gedichten der überschwengliche Optimismus der späteren Mystik im Blick auf ein Einswerden mit Gott noch gänzlich abgeht. Seine Hoffnung ist eine Hoffnung wie die Verzweiflung („Eine Hoffnung wie die Verzweiflung, die mir entgleitet ...“),<sup>220</sup> eine in Täuschung gründende Hoffnung („Spiegle mir, oh Fauz, die Verbindung vor...“)<sup>221</sup> und ein sich als Hoffnung tarnender Zweckoptimismus.

Auch wenn Fauz die Trennung vollzieht und sich abwendet / und das letzte Band zu ihr zerschnitten ist, // auch wenn sie sich abkehrt vom Vertrag, der zwischen uns bestand, / und sich einem anderen und unerwarteten (Mann)

<sup>218</sup> Ebd., 511/2-4.

<sup>219</sup> Er behandelt das Thema teils ganz konventionell (z.B. 8/2-3), teils originell, etwa wenn er der Geliebten vorwirft, das Zerstörungswerk der Zeit noch zu beschleunigen (47/3). Siehe auch 153/18, 213/2, 261/3, 421/1-2. – In der vorislamischen Dichtung spielt die Zukunftshoffnung noch keine bzw. kaum eine Rolle. Zu den wenigen Ausnahmen siehe Wagner, Grundzüge, Bd. I, 85, Anm. – Anders sieht es schon bei Abū Du'āib aus, wenn er dichtet: „Verliere die Fassung nicht, verwundetes Herz! Du wirst treffen, wen du liebst, und wirst ruhig werden.“ (Zit. nach Müller; 173, Anm.)

<sup>220</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 95/7; siehe auch 312/2. Zur Hoffnung siehe auch 315/1, 358/1, 372/4, 403/3, 415/4, 449/2, 541/4, 555/1,3, 559/2.

<sup>221</sup> Ebd., 454/3; siehe auch 55/3, 119/1. – Daß nicht nur die Umwandlung des Altersmotivs, sondern auch die Bitte um ein Scheinversprechen als Zeichen des *zarf* zu gelten hat, erhellt aus einer Bemerkung Kinanys über Waḍḍāḥ und <sup>c</sup>Umar: „,You have', said Waddah to his beloved, 'either to grant me a favour today, or to explain why you are slaying a Moslem man?' The <sup>c</sup>Omarit poets were more witty and clever in addressing their mistresses' minds. They wanted them to promise to grant their lovers some favour, in the future, just to comfort them and without being bound to keep their promises: 'Promise to grant me a favour' said <sup>c</sup>Omar to his beloved, 'even if you do not want to keep it, for to live in hope does good to a lover'.“ (Kinany, Development, 214.)



zuwendet, // auch wenn es bedeutungslos für sie ist, was mir widerfährt, so findet vielleicht (doch) / ein Zusammentreffen statt und die Herzen wandeln sich. // Ich jedenfalls... // halte fest an der Liebe, solange die Gestirne leuchten, / solange die Turteltauben gurren und die Sterne erglänzen, // und weine um Fauz mit einem heißen Auge. / Und wenn sie von uns nichts wissen will, sagen wir: Sie wird (noch) begehren!

Wa-in taku Fauzun bā<sup>c</sup>adatnā wa-a<sup>c</sup>raḍat / wa-aṣbaḥa bāqī ḥabliḥā yataqaḍḍabu // wa-ḥālat <sup>c</sup>ani l-<sup>c</sup>ahdi llaḍī kāna bainanā / wa-ṣārat ilā gairi llaḍī kuntu aḥṣabu // wa-hāna <sup>c</sup>alaihā mā ulāqī fa-rubbamā / yakūnu t-talāqī wa-l-qulūbu taqallabu // wa-lākinnanī... // la-astamsikan bi-l-wuddi mā ḍarra šāriqun / wa-mā nāḥa qumriyun wa-mā lāḥa kaukabu // wa-abkī <sup>c</sup>alā Fauzin bi-<sup>c</sup>ainin saḥīnatin / wa-in zahidat finā naqūlu sa-tarḡabu.<sup>222</sup>

## 2. Zwang und Freiwilligkeit

### a. Die Krankheit

Obschon das Motiv der Liebe als Krankheit in der altarabischen Poesie nicht fehlt („Er dachte an Rabāb, und die Erinnerung an sie war eine Krankheit“),<sup>223</sup> wird es erst im umayyadischen Gazal systematisch ausgebaut, und dabei geht das Verständnis der Liebe als Wahnsinn dem Verständnis der Liebe als Krankheit des Körpers voran. Der Zustand des größten verrückten Liebeshelden hat, wie auch sein Name Maḡnūn erkennen läßt, noch ausgeprägte Züge der archaischen Dämonenbesessenheit.

Oh Arzt der Ğinn, weh dir, so heil mich, / denn der Arzt der Menschen wird mit meiner Krankheit nicht fertig.

A-lā yā ṭabība l-ḡinni waiḥaka dāwinī / fa-inna ṭabība l-unsī a<sup>c</sup>yāhu dā<sup>c</sup>iyā.<sup>224</sup>

Bei Ğamīl hingegen ist der Liebeswahn bereits eindeutig Resultat der Liebe, nicht mehr das Werk dämonischer Mächte, und er wird von einem körperlichen Zusammenbruch begleitet.

Sie sagten: Er ist verzaubert, besessen von ihrer Erinnerung. / Ich schwöre, was in mir ist, ist Wahnsinn, nicht Zauber.

Oh ihr Schläfer, erwacht! / Ich frage euch, tötet die Liebe den Menschen?  
// Sie sprachen: Ja, sie zermalmt seine Knochen, hinterläßt ihn in Verwirrung und beraubt ihn der Einsicht.

<sup>222</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 15/21-26; siehe auch 441/3-4, 4425/2, 559/2,4.

<sup>223</sup> Mufaḍḍaliyāt, 21/1; vgl. auch Lichtenstädter, Nasīb, 55.

<sup>224</sup> Maḡnūn, Dīwān, 73.

Yaqūlūna mashūrun yuġannu li-dikrihā / fa-uqsimu mā bī min ġunūnin  
wa-lā sihr.<sup>225</sup>

A-lā aiyuha r-rakbu n-niyāmu a-lā hubbū / usā'ilukum hal yaqtulu r-  
raġula l-ḥubb // fa-qālū na<sup>c</sup>am ḥattā yarudḏa <sup>c</sup>iḏāmahu // wa-yatrukahu ḥairāna  
laisa lahu lubb.<sup>226</sup>

Al-<sup>c</sup>Abbās schließlich zeigt nur noch einen schwachen Widerschein des  
Liebeswahnsinns, begleitet im übrigen von einer heimlichen Lust, und  
meistens versteht er die Liebe als physische Krankheit.

Erbarmt Ihr Euch nicht meines Stehens in Eurem Hof? / Verwirrt atme  
ich Euren Duft ein. // Verstört blicke ich jeden Vorübergehenden an, / wie der  
Ertrinkende sich an alles klammert, was ihm begegnet.

Ich sehe die Liebe so süß wie ihren Namen, obwohl sie / das Vergnügen  
vergällt und den Körper schwer trifft.

Hal-lā raḥimtum mauqifī bi-finā'ikum / mutaḥaiyiran li-nasīmikum  
atanaššaqu // mutaladdidan arnū ilā man marra bī / miṭla l-ġariqi bi-mā laqiya  
yata<sup>c</sup>allaqu.<sup>227</sup>

Ara l-ḥubba ḥulwan ka-smihi ġaira annahu / munaġġiṣu laddātin taqilun  
<sup>c</sup>ala l-badan.<sup>228</sup>

Für beides, die Ersetzung der Besessenheit durch den Wahnsinn und die  
Ersetzung des Wahnsinns durch die Krankheit, mag die zunehmende  
Bekanntheit mit griechischer Philosophie und Medizin im städtischen  
Islam eine Rolle spielen. G.E. von Grunebaum jedenfalls hört bereits aus  
den zitierten Versen Ġamīl ein leises Echo von Sokrates' Rede über die  
Liebe heraus,<sup>229</sup> jener, wie ich wegen des Fehlens eines Hinweises nur  
annehmen kann, die dieser im „Phädrus“ vorträgt.

(Die Rede) muß aber so lauten: „Nicht wahr ist, was ich gesprochen“,  
nämlich daß man dem Nichtverliebten eher zu willen sein müsse als dem  
Verliebten, wenn ein solcher da ist: weil eben der eine wahnsinnig ist, der  
andere bei rechter Besinnung. Ja, wenn einfach der Satz gälte, der Wahnsinn

<sup>225</sup> Gabrieli, Ġamīl, Fragm. 58/6. – Eine diesem Zitat ähnelnde Zeile findet sich  
allerdings auch bei Maġnūn (siehe Khairallah, Love, 89). Dennoch stellt Ġamīl einen  
direkteren Bezug zwischen Liebe und Wahnsinn her, so auch in Fragm. 101/10:  
„Hätte sie mir meinen Verstand gelassen, würde ich nicht nach ihr begehren, doch  
ich begehre nach ihr, weil ich meinen Verstand verlor.“

<sup>226</sup> Ebd., 2/1-2.

<sup>227</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 389/1-2. – Noch häufiger - mit und ohne Verwirrung -  
erscheint das Motiv des im Hof bzw. an der Tür festgewurzelten Liebenden: 28/4,  
157/4, 216/18-25, 372/4, 6-7, 512/4, 542/3, 560/3-4.

<sup>228</sup> Ebd., 537/3.

<sup>229</sup> Grunebaum, Mittelalter, 403.

sei etwas Schlimmes, dann wäre jene Vorschrift richtig; in Wirklichkeit jedoch vermittelt uns Wahnsinn die wertvollsten unserer Güter: ein Wahnsinn eben, der als göttliches Geschenk uns verliehen wird.<sup>230</sup>

Wie die Dichtung das spätere Zitieren griechischer Philosophen und Ärzte in der populären Prosa des Adab vorwegnimmt, wirken umgekehrt diese Zitate, als seien sie durch den Filter der Dichtung gegangen. Zumindest verhält es sich so mit der Rede des Sokrates, die, zur Sentenz kondensiert, zusammen mit den Ansichten von Galen (gest. nach 200) und anderen griechischen Ärzten zum ersten Mal von Ibn Dā'ūd im 9. Jh., in den beiden folgenden Jahrhunderten auch von al-Mas<sup>°</sup>ūdī und den Iḥwān aṣ-ṣafā' vorgetragen wird. Während der originale Sokrates im Liebeswahnsinn das Zeichen allerhöchster Spiritualität erkennt, ist beim arabisierten Sokrates der Akzent auf seine unabweisbare Fatalität verschoben, so wie auch das arabische Ġazal den Wahnsinn versteht.

Platon soll gesagt haben: „Ich weiß nicht, was die Liebe ist; ich weiß nur, daß sie ein göttlicher Wahnsinn (*ḡunūn ilāhī*) ist, der weder gelobt noch getadelt werden kann.“<sup>231</sup>

Ähnlich verhält es sich mit dem Verständnis der Liebe als Krankheit des Körpers im Adab. Zwar verrät al-Ġāḥiẓ, der im 9. Jh. zum ersten Mal von der Behandlung der Liebeskrankheit spricht, nicht nur eine gute Kenntnis der antiken Philosophie, sondern auch der Medizin. Die letztere war den Arabern in Gestalt des durch Galen geschaffenen medizinischen Systems bekannt geworden, dessen theoretische Grundlagen über den gesamten Zeitraum des arabisch-islamischen Mittelalters ihre volle Gültigkeit behielten. Es finden sich daher bei al-Ġāḥiẓ und späteren Autoren praktisch jene Auffassungen über die Liebe als Krankheit wieder, wie sie bereits in der Antike entwickelt worden waren. Doch nimmt al-Ġāḥiẓ nicht etwa die Haltung der Ärzte wie Avicenna (gest. 1037) ein, sondern die des *adīb*, des gebildeten Literaten, der vom Ġazal her um die Unheilbarkeit der Liebe weiß.

Die Liebe (*‘išq*) ist eine Krankheit (*dā'*), die sich nicht zurückdrängen läßt, ebenso wie sich Anfälle anderer Krankheiten nicht zurückdrängen lassen, es sei denn durch Diät (*ḥimya*). Aus der Diät zieht man indessen schwerlich Nutzen angesichts ihrer Nebenwirkungen und ihrer Überlastung des Körpers. Wenn man sich vor jeglicher Schwächung zu schützen vermöchte einfach dadurch, daß man sich jeglichen Essens enthielte, so wäre dies dem Selbsttherapeuten in Zeiten der Gesundheit auferlegt, währenddessen sein

<sup>230</sup> Platon, Phädrus, 55.

<sup>231</sup> Ibn Dā'ūd, Zahra, 15; Mas<sup>°</sup>ūdī, Murūġ, Bd. VI, 385.

Körper abmagern würde und sein Fleisch dahinschwände. Am Ende müßte man ihm eine gemischte Kost vorschreiben und ihn auf zuträglichere Speisen hinweisen. Und selbst wenn er den Wechsel vertrüge und sich durch die Diät erholte, so würde er doch nicht den Schaden meistern, der durch den Wechsel der Luft und des Wassers eintritt.<sup>232</sup>

Da noch die Prosa, die sich in der Diskussion der Liebe ausdrücklich auf griechische Philosophen und Ärzte bezieht, eine starke Abhängigkeit von der Dichtung aufweist, kann man auch umgekehrt annehmen, daß die Ersetzung des Wahnsinns der Liebe im Ġazal durch die Krankheit des Körpers weniger durch äußeren Einfluß als eine innere Logik stimuliert wird. Wenn wir das Ġazal in der Reihenfolge Maġnūn-Ġamīl-<sup>c</sup>Abbās betrachten, fällt auf, daß die Liebe die Dichter in eben dem Maß von der Peripherie der Gesellschaft in ihr Zentrum hineinträgt, wie sie den antisozialen Charakter der Besessenheit verliert und stattdessen zum Ausdruck eines empfindlichen Innenlebens wird. Maġnūn treibt es aus der menschlichen Gesellschaft hinaus in die Wüste, wo er bis zu seinem Ende zusammen mit den wilden Tieren haust. Auch Ġamīl fühlt sich seines mentalen Zustands wegen noch der Gesellschaft der Menschen entfremdet, wie seiner Dichtung zu entnehmen ist: „Wenn ich sage: Gib mir einen Teil meines Verstandes zurück, so daß ich damit unter den Leuten leben kann, antwortet sie: Das sei fern von dir!“<sup>233</sup> Erst al-<sup>c</sup>Abbās führt seinen nun freilich nicht mehr verwirrten Geist, sondern ausgemergelten Körper mit dezidiertem Exhibitionismus vor:

Wer hat noch nicht die Wirkung der Liebe auf meinem Körper gesehen? /  
Er möge zu mir kommen und das Merkwürdige ihrer Spuren betrachten!

---

<sup>232</sup> Beeston, Epistle (arab. Text), Abschn. 39. – Während bei den Liebesdichtern die verschiedenen Begriffe für Liebe (*ḥubb*, *hawā*, <sup>c</sup>*išq*) noch untereinander austauschbar sind, verwendet al-Ġāḥiz in diesem Zitat <sup>c</sup>*išq* in einer ganz präzisen Bedeutung. Er ist m.W. der erste arabische Autor, der die Zustände (*aḥwāl*) des Liebenden in eine hierarchische Abfolge bringt. So fährt er fort (ebd., Abschn. 42-44): „Was... die Definition der mit *ḥubb* bezeichneten Liebe betrifft, so ist diese ganz eindeutig, d.h. sie umfaßt die Liebe des Menschen zu Gott, die Liebe Gottes zu dem Muslim, die Liebe der Eltern zu ihrem Kind, des Menschen zu seinem Freund, seinem Land, seinem Volk usw. Aber all das ist nicht, was man mit <sup>c</sup>*išq*, Leidenschaft, bezeichnen würde. *Ḥubb* bedarf also noch mehrerer zusätzlicher Ursachen, um sich zu <sup>c</sup>*išq* fortzuentwickeln. Denn es ist nur der Anfang dazu, auf den dann *hawā* folgt, was manchmal mit Wahrheit und Wahlfreiheit gleichgesetzt werden kann, manchmal aber auch gerade nicht, wie im Fall von *hawā* für Religionen, Länder und andere Dinge... Aber auch *ḥubb* und *hawā* zusammengenommen ergeben noch keinen <sup>c</sup>*išq*... Erst wenn eine Übereinstimmung (*mušākala* - s.u. 186) hinzutritt, womit ich die natürliche Übereinstimmung von Männern und Frauen meine... wird wirklicher <sup>c</sup>*išq* daraus.“

<sup>233</sup> Ġamīl, *Dīwān*, 38.

Man kāna lam yara fi<sup>c</sup>la l-ḥubbi fi badanī / fa-l-ya'tinī yara min āṭārihi  
<sup>c</sup>aḡabā.<sup>234</sup>

Die Liebe al-<sup>c</sup>Abbās' ist eine körperliche Krankheit, die dem Liebenden die Gesichtsfarbe raubt („Wenn du mich sähest, würdest du mich nicht erkennen, so mager und blaß bin ich nach deinem Weggang geworden“),<sup>235</sup> seinen Körper schwächt („Die Liebe zu ihm hat meinen Körper erschöpft“)<sup>236</sup> und zu seiner allgemeinen Entkräftung führt („Oh Haus von Fauz! Sie hat mich siech hinterlassen“).<sup>237</sup> Die Liebe als Krankheit ist eines der reichsten Themen im Diwan al-<sup>c</sup>Abbās', und nie ist al-<sup>c</sup>Abbās eloquenter als dort, wo er seinen erbärmlichen Zustand beschreibt. Im Gegensatz zur Beschreibung der Schönheit der Geliebten, für die er die ältesten Klischees verwendet, ist er bei der Beschreibung der Liebeskrankheit immer auf der Suche nach ausgefallenen Bildern, Wendungen und Ausdrücken.

Fürchtest du nicht Gott, wenn du einen Liebenden tötest, / einen hingestreckten, fadendünnen, aufgelösten? // Ich schwöre, sähest du mich so demütig, / die Augen verdrehend, nach allen Seiten hin blickend, // und um mich herum die Besucher, die weinen und mitleidig sind / - meine Familie und meine Verwandtschaft halte ich fern -, // dann würde dich weinen machen, wie du mich leiden siehst. / Es ist, oh Fauz, als wäre die Totenklage für mich schon gehalten worden.

A-mā tattaqīna llāha fī qatli <sup>c</sup>ašiqin / šari<sup>c</sup>in naḥīli l-ḡismi ka-l-ḥaiṭi dā'ibi  
 // fa-uqsimu lau abšartinī mutaḡarri<sup>c</sup>an / uqallibu ṭarfī nāziran kulla ḡānibī //  
 wa-ḥaulī mina l-<sup>c</sup>ūwādi bākin wa-mušfiqun / ubā<sup>c</sup>idu ahlī kullahum wa-aqāribī  
 // la-abkāki minnī mā taraina tawaḡḡu<sup>c</sup>an / ka-annaki bī yā Fauzu qad qāma  
 nādibī.<sup>238</sup>

Das Bemühen der Medizin um immer feinere therapeutische Maßnahmen, damit sie der Liebeskrankheit Herr wird, stößt bei den Liebesdichtern auf keinerlei Gegenliebe. Auch al-<sup>c</sup>Abbās versteht die Liebe als unheilbare Krankheit, die auf keine Medizin reagiert und sich jedweder ärztlichen Kur widersetzt. Die Prosa hat sich diesen Standpunkt zueigen

<sup>234</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 57/1; siehe auch 220/14, 414/9.

<sup>235</sup> Ebd., 12/4; siehe auch 104/1.

<sup>236</sup> Ebd., 284/1 (*qad barā ḡismī hawāhu*); dieselbe Formulierung auch in 180/2, 200/1 und 207/11.

<sup>237</sup> Ebd., 354/1 (*la-qad auratāni danafan*); die Wurzel d-n-f auch in 62/1, 360/1, 363/4, 366/1 und 404/2.

<sup>238</sup> Ebd., 16/20-23. Schilderungen des eigenen Zustands finden sich über den ganzen Diwan verstreut, siehe jedoch vor allem die Gedichte 12 und 220.

gemacht, und so findet man nur sehr selten eine Wendung wie das Sprichwort „Wer liebt, heilt“ (*man ḥabba ṭabba*).<sup>239</sup>

Ich bin zu einem Arzt gegangen wegen der Krankheit meiner Seele, /  
damit er sie heile, doch heilte er sie nicht.

Dies ist die Krankheit, vor der / die Kniffe des Arztes versagen...

Sie ließ mein Herz zurück... / mit einer schweren Krankheit, für die es  
keinen Arzt gibt.

La-qad ġi'tu ṭ-ṭabība li-suqmi nafsī / li-yašfiyaha ṭ-ṭabību fa-mā  
šafāhā.<sup>240</sup>

Hādā huwa d-dā'u llaḍi ḍaqāt bihi / ḥiyalu ṭ-ṭabībi...<sup>241</sup>

Aurata qalbī... / dā'an 'ayā'an mā lahu min ṭabīb.<sup>242</sup>

Auf die Frage, warum die Liebe unheilbar ist, gibt, der Diwan des  
ʿAbbās drei miteinander zusammenhängende Antworten. Zuallererst weigert  
sich die Geliebte, die ihr zugedachte Rolle des Arztes zu übernehmen.

Der Arzt geizte gegen den sich / verzehrenden Kranken mit seinem  
Heilmittel.

Danna ṭ-ṭabību ʿala l-marīḍi / l-mubtalā bi-dawā'ih.<sup>243</sup>

Ferner hält die Liebe als Paradox, und zwar nicht nur in Form von  
„Mißvergnügen und Zufriedenheit“,<sup>244</sup> „Pein und Wohlergehen“,<sup>245</sup>  
„Krieg und Frieden“,<sup>246</sup> „Enthüllung und Geheimhaltung“,<sup>247</sup> und  
„Todesspeise und Entzücken“,<sup>248</sup> sondern ebenso als Krankheit und Ge-  
sundheit den Liebenden in einer ohnmächtigen Schweben zwischen zwei  
einander entgegengesetzten Zuständen.

<sup>239</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, Bd. II, 116. Eine einzige „Heilung“ gibt es auch  
bei al-ʿAbbās (313/1-2).

<sup>240</sup> ʿAbbās, Dīwān, 586/1.

<sup>241</sup> Ebd., 211/2.

<sup>242</sup> Ebd., 18/6; siehe auch 12/31. 1001 Nacht, Bd. II, 114, in der Übersetzung  
Littmanns: „Es meinte Avicenna bei Leitsätzen seiner Lehre, / für Liebeskrankheit  
wäre die Arznei der Sang, / die Nähe einer Maid, die der Geliebten gleiche, / dazu ein  
schöner Garten, Naschwerk und edler Trank. / So nahm ich denn einmal eine andre  
als dich, zur Genesung, / als Zeit und Möglichkeit mir ihren Beistand liehn: / Doch  
ich erkannte, die Liebe ist eine tödliche Krankheit, / und nur Gefasel ist Avicennas  
Medizin.“

<sup>243</sup> ʿAbbās, Dīwān, 9/1.

<sup>244</sup> Ebd., 117/4.

<sup>245</sup> Ebd., 23/4.

<sup>246</sup> Ebd., 443/2.

<sup>247</sup> Ebd., 216/1.

<sup>248</sup> Ebd., 388/2.

Woher soll ich die Medizin für das, was in mir ist, nehmen? / Wo doch meine Krankheit der Arzt ist!

Min aina abġi dawā'a mā bī / wa-innamā dā'īya ṭ-ṭabīb.<sup>249</sup>

Und schließlich gibt es ein Bekenntnis zur Krankheit, das eine Parallele im rebellischen Gestus des *fatā* hat und zugleich den Liebenden als *zarīf* kennzeichnet.

<sup>c</sup>Abbās: ...Ich bin der, der Heilung sucht in der Krankheit (Liebe).

Abū Nuwās: ...Gib mir als Medizin (Wein), was die Krankheit ist!

Sarrāġ: <sup>c</sup>Abdallāh b. Ġa<sup>c</sup>far al-Madīnī sagte mir: „Ich fragte meinen Vater, Zuhair al-Madīnī: ‚Was ist Liebe?‘ Er antwortete: ‚Wahnsinn und Erniedrigung, und es ist die Krankheit der Eleganten.‘“

<sup>c</sup>Abbās: ...Ana llaḍi stašfaitu bi-d-dā'i.<sup>250</sup>

Abū Nuwās: ...Dāwinī bi-llatī kānat hiya d-dā'u.<sup>251</sup>

Sarrāġ: ...Al-ġunūnu wa-d-dullu wa-huwa dā'u ahli z-ẓarīf.<sup>252</sup>

Das hervorstechendste Symptom der Liebeskrankheit ist bereits bei dem Dichter Ma<sup>c</sup>n b. Aus (gest. um 692) die Magerkeit („Ich weiß nicht, ob es die Liebe ist, die ihn so abgezehrt gemacht hat“),<sup>253</sup> und sie ist es in der Folge überall. Die <sup>c</sup>Uḍriten weisen dieses Symptom vor („Du bist diejenige, die von mir nur ein... ausgezehrt Bißchen übrig ließ“),<sup>254</sup> und noch die Muḥdaṭūn bestehen auf ihm („Wehe meiner Familie! Ich schwinde unter ihren Augen auf meinem Bette dahin...“).<sup>255</sup> Vor allem bei al-<sup>c</sup>Abbās aber ist die Auszehrung, für die er Ableitungen der Wurzeln *s-l-l*, *s-q-m* und *n-ḥ-l* verwendet, immer präsent.

Deine Liebe hat Schwindsucht über meine Glieder verhängt...

Ich blickte, noch unversehrt, auf Euch, / und mein Blick führte zu einem inneren Siechtum.

Siehst du denn nicht, wie die Magerkeit meine Knochen durchscheinen läßt?!

Qaḍā bi-s-silli ḥubbuki fi <sup>c</sup>iẓāmi...<sup>256</sup>

<sup>249</sup> Ebd., 59/2.

<sup>250</sup> Ebd., 11/3.

<sup>251</sup> Abū Nuwās, *Dīwān*, 6.

<sup>252</sup> Sarrāġ, *Mašārīc*, Bd. I, 12; siehe mit weiteren Belegen auch Giffen, *Theory*, 19f.

<sup>253</sup> Ma<sup>c</sup>n b. Aus, zit. nach Rescher, *Beiträge*, Bd. VI/2, 14.

<sup>254</sup> Gabrieli, *Ġamīl*, *Fragm.* 145/4; zit. nach Wagner, *Grundzüge*, Bd. II, 76.

<sup>255</sup> Abū Nuwās, *Dīwān*, 236; zit. nach Wagner, *Abū Nuwās*, 314. Zur Ideologisierung der Schlankheit bei Ibn al-Waššā' mit der zweifachen Referenz auf die Araber und die Griechen siehe Muwaššā, 79f.

<sup>256</sup> Abbās, *Dīwān*, 126/3.



Nazartu wa-laisa bi ba'sun ilaikum / fa-sāqat nazratī saqaman dahīlan.<sup>257</sup>  
 A-mā taraina 'izāmī qad šaffahunna nuḥūl.<sup>258</sup>

Er ist mager geworden wie ein Zwirnsfaden,<sup>259</sup> sein Körper schmilzt dahin,<sup>260</sup> er besteht nur noch aus Haut und Knochen,<sup>261</sup> verfällt in seiner Kleidung,<sup>262</sup> und das Hemd fällt ihm von Leib.<sup>263</sup> Es gibt im Diwan al-<sup>c</sup>Abbās' eine Vielzahl hyperbolischer Wendungen, die allesamt auf seinen baldigen Tod verweisen. Und tatsächlich nimmt er nach dem Muster der <sup>c</sup>udritischen Vorgänger seinen eigenen Tod pathetisch vorweg.

Oh Besucher des Hauses Gottes, geht an Yaṭrib vorbei / um eines betrühten, niedergeschlagenen Herzens willen. // Sobald ihr nach Yaṭrib gelangt, macht euch frei / durch einen Schlag auf die Wangen oder das Zerreißen der Kleider. // Und sagt ihnen: Ihr Leute von Yaṭrib, helft / beim Herbeiführen von Ereignissen draußen. // Wir ließen im Irak einen Liebesbruder zurück, / der als Geisel in die Stricke der Verzweiflung geriet. // In ihm ist eine Krankheit, die der Kunst der Ärzte spottet. Sie / falsch oder richtig zu erkennen, liegt jenseits ihrer Meinung. // Wenn wir Wasser in seinen Mund preßten, spie er es aus, / und wenn wir ihn riefen, antwortete er nicht. // Nehmt euch Zeit, beweint mich und sagt deutlich meinen Namen, / damit jeder Fremde wisse, was euch bekümmert. // Und wenn ihr das tut, kommt zu euch / die Vertraute einer Schönen, die wie die Wildkuh tändelt. // Es schmerzt sie, was sie vernimmt, auch wenn sie / weit entfernt ist von dort, wo die Töchter der Zeit das Mißgeschick bringen. // Sagt ihr, sie möge Fauz übermitteln: Hab Mitleid / mit einem Körper, in dem keine Seele (mehr) ist, einem beraubten! // Füllt für mich einen Schluck (Speichel) von ihr in ein Glas / - sie ist nämlich, daß ihr es wißt, mein Arzt! -, // und reist ab! Wenn ihr in mir dann einen letzten Lebenshauch findet, / der sich meiner Brust röchelnd entringt, // so besprengt mein Gesicht (mit dem Speichel), damit ich von meinem Unglück genesen. / Der Herr des Thrones belohne euch reichlich dafür! // Wenn meine Leute euch fragen, was ihr da bringt / - und jeder Gebildete ist bisweilen gut im Erklären -, / sagt ihnen: Wir brachten ihm Wasser des Zamzam, / um ihn damit zu kurieren, in einem Eimer. // Doch wenn ihr kommt, und zwischen euch und mich / ist schon der Zeitpunkt des Todesgeschickes getreten, // ich habe mich als Verbündeter einer umfriedeten Fläche und eines Sandhügels / auf den Grund eines Grabes gegeben, // dann

<sup>257</sup> Ebd., 441/1; siehe auch 223/3, 287/3, 496/1, 561/4, 586/1.

<sup>258</sup> Ebd., 420/6; siehe auch 16/20, 415/3, 480/29, 497/2, 577/3.

<sup>259</sup> Ebd., 1/3; siehe auch 16/20.

<sup>260</sup> Ebd., 102/1; siehe auch 104/1.

<sup>261</sup> Ebd., 84/2; siehe auch 169/3, 420/6, 587/2.

<sup>262</sup> Ebd., 21/1; siehe auch 52/2.

<sup>263</sup> Ebd., 217/19.

besprengt mein Grab mit dem Wasser und beweint / den Getöteten einer  
Schönen und nicht den Getöteten eines Krieges!

A-zūwāra baiti l-llāhi murrū bi-Yaṭribin / li-ḥāḡati matbūlu l-fu'ādi ka'ib  
// idā mā ataitum Yaṭriban fa-tabarra'ū / bi-laṭmi ḥudūdin au bi-šaqqi ḡuyūb //  
wa-qūlū lahum yā aḥla Yaṭriba as<sup>c</sup>idu / <sup>c</sup>alā ḡalabin li-l-ḥādītati ḡalīb // fa-innā  
taraknā bi-l-<sup>c</sup>Irāqi aḡā hawan / tanaššaba rahnan fi ḥibāli ša<sup>c</sup>ūb // bihi saqamun  
a<sup>c</sup>ya l-mudāwīna <sup>c</sup>ilmuhu / siwā ḡannihim min muḡṭi'in wa-muṣīb // idā mā  
<sup>c</sup>ašarna l-mā'a fi fihi maḡḡahu / wa-in naḡnu nādainā fa-ḡairu muḡīb //  
ta'annau fa-bakkūnī ṣurāḡan bi-nisbatī / li-ya<sup>c</sup>lama mā ta<sup>c</sup>nūna kullu ḡarīb //  
fa-innakum in ta<sup>c</sup>alū dāka ta'tikum / amīnātu ḡaudin ka-l-mahāti la<sup>c</sup>ūb //  
<sup>c</sup>azizun <sup>c</sup>alaihā mā wa<sup>c</sup>at ḡaira annahā / na'at wa-banātu d-dahri dātu ḡaṭīb // fa-  
qūlū lahā qūli li-Fauzin ta<sup>c</sup>aṭṭafi / <sup>c</sup>alā ḡasadin lā rūḡa fihi salīb // ḡudū liya  
minhā ḡur<sup>c</sup>atan fi zuḡāḡatin / a-lā innahā lau ta<sup>c</sup>lamūna ṭabībī // wa-sīrū fa-in  
adraktum bī ḡuṣāṣatan / lahā fi nawāḡi ṣ-ṣadri waḡsu dabīb // fa-ruššū <sup>c</sup>alā  
waḡḡi ufiq min baliyati / yuṭībukum du l-<sup>c</sup>arši ḡairu muṭīb // fa-in qāla aḡli  
ma llaḡi ḡi'tum bihi / wa-qad yuḡsinu t-ta<sup>c</sup>lila kullu adīb // fa-qūlū lahum  
ḡi'nāhu min mā'i Zamzamin / li-nuṣfihi min dā'in bihi bi-danūb // wa-in  
antum ḡi'tum wa-qad ḡīla bainakum / wa-bainī bi-yaumin li-l-manūni <sup>c</sup>aṣīb //  
wa-ṣirtu mina d-dunyā ilā qa<sup>c</sup>ri ḡufratin / ḡalīfa ṣafihīn muṭbaḡin wa-kaṭīb //  
fa-raššū <sup>c</sup>alā qabrī mina l-mā'i wa-ndubū / qatīla ka<sup>c</sup>ābin lā qatīla ḡurūb.<sup>264</sup>

Doch al-<sup>c</sup>Abbās findet einen Ausweg vor dem Sterben, der auch ideologisch haltbar ist. Er verbindet das Sterben aus Liebe mit einem Leben ohne Liebe, und auf diese Weise kann er sich nicht nur lebend in die Reihe der toten Liebeshelden einreihen, sondern übertrifft sie sogar noch. Er lebt ein Leben, das heroischer ist als der einfache Liebestod.

Bei meinem Leben! Die leidenschaftlich Liebenden verdienen angesichts dessen, was sie erleiden, / mehr als die Toten beweint zu werden! // Die einen bringt die Liebe um, und dann finden sie Ruhe / vor der Verletzung, der quälenden Anstrengung und der Heimsuchung. // Die anderen (müssen) mit ihrer Leidenschaft leben. / Zu ihnen gehöre ich, der ich nicht sterbe noch lebe.

La-<sup>c</sup>amri la-aḡlu l-<sup>c</sup>išqi fīmā yuṣībuhum / aḡaqqu bi-an yubkā <sup>c</sup>alaihīm  
mina l-mautā // yumītu l-hawā qauman fa-yalqauna rāḡatan / mina d-ḡurri wa-l-  
ḡahdi l-mubarriḡi wa-l-balwā // wa-yaḡyā bihi qaumun aṣābū hawāhumu / wa-  
qad ṣirtu fihim lā amūtu wa-lā aḡyā.<sup>265</sup>

Lieben ist für al-<sup>c</sup>Abbās ein Leben im Leiden, und die Abmagerung als Ausdruck der Liebeskrankheit steht in engster Beziehung zu den beiden

<sup>264</sup> Ebd., 12/27-44.

<sup>265</sup> Ebd., 2/2-4; siehe auch 188/3, 337/4, 416/10, 423/17. Er lebt nur noch aus Angst um ihr Seelenheil (355/16-17), hält den Tod für das geringste Unglück (423) und nimmt sich das Sterben vor (429/2, 552/8, 553/3).

hauptsächlichen Leidenserfahrungen, den Tränen der Sehnsucht („Der Sehnsucht wurde Macht über die Träne gegeben“)<sup>266</sup> und der Schlaflosigkeit vor Weinen („Ich habe Augenlider, die der Schlaf flieht“).<sup>267</sup> Al-<sup>c</sup>Abbās stellt sich daher nicht nur an die Spitze der Liebenden („Ich sehe die Liebenden, doch keinen meinesgleichen“),<sup>268</sup> weil er die Personifikation der Liebe ist („Ich bin die Liebe, ihr Verbündeter, ihr Vater“),<sup>269</sup> er beansprucht auch das größte Leid für sich („Als wären die Sorgen von Ğinn und Menschen in meinem Herzen angesiedelt“),<sup>270</sup> weil er die Personifikation des Unglücks ist („Alles, was mir wehtut, entsteht aus Veranlagung, *ḥuluq*, und alles, was mich freut, aus Irrtum“).<sup>271</sup> Sein Liebesleid hat eine bis dahin unbekannte Qualität („Die Liebe schuf für mich Heimsuchungen, die sie als Neuerungen, *bida<sup>c</sup>*, formte“),<sup>272</sup> und wirklich hat das Liebesleid Ibn al-Aḥnafis wenig von der „manière peu virile“,<sup>273</sup> die man Ğamīl zum Vorwurf macht. Aus Passivität wird Aktivität, aus Leiden Tun, aus Erdulden Leistung. Kein Dichter legt so viel Wert darauf wie al-<sup>c</sup>Abbās, seinem Publikum mitzuteilen, welche ungeheuren Kräfte es braucht, die Last der Liebe zu tragen. Um unter ihr nicht zusammenzubrechen, muß der Liebende all seine Kräfte mobilisieren und leistet tagnächtliche Schwerstarbeit. Weil sie alle demselben Schema folgen, hier nur zwei Beispiele:

Mir wurde von deiner Liebe aufgebürdet, woran / die Erdenbewohner,  
wäre es unter ihnen aufgeteilt, grauhaarig würden.

Hätte ich wie Euch eine Bergziege gerufen, / so wäre sie vom höchsten  
Berggipfel zu mir gekommen.

Wa-qaḍ ḥummiltu min ḥubbiki mā lau / taqassama baina ahli l-arḍi  
šābū.<sup>274</sup>

Lau kuntu ad<sup>c</sup>ū ka-mā ad<sup>c</sup>ūkum wa<sup>c</sup>lan / la-ġā’anī min a<sup>c</sup>ālī šāhiqin  
rāsi.<sup>275</sup>

<sup>266</sup> Ebd., 376/2. Zu Sehnsucht und Weinen: 443/2, 546/3, 558/2, 68/5, 271/7, 373/7, 379/7-8.

<sup>267</sup> Ebd., 118/1. Zu Tränen und Schlaflosigkeit: 62/3, 128/1, 153/1-5, 157/14-15, 159/1, 189/2, 192/3-4, 202/1-3, 217/11-14, 272/4, 283/15-16, 301/1-2, 343/1,8, 355/1,11, 372/6,9,10, 579/1.

<sup>268</sup> Ebd., 246/4; siehe auch 1/9-10, 186/2, 197/1, 358/2.

<sup>269</sup> Ebd., 578/4.

<sup>270</sup> Ebd., 331/4; siehe auch 159/4, 297/13, 354/17, 373/6.

<sup>271</sup> Ebd., 330/3.

<sup>272</sup> Ebd., 338/4.

<sup>273</sup> Tomiche, *Réflexions*, 285.

<sup>274</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān* 25/2; siehe auch 33/4, 314/2, 331/6, 527/3.

<sup>275</sup> Ebd., 306/5; siehe auch 333/3 und 527/3.

### b. Die Macht

Die Liebe als Macht ist kein Thema der altarabischen Dichtung. Einerseits steht dort nicht, wie in der Antike und als Abglanz bis in die mittelalterliche Dichtung hinein („Frau Minne“), eine Liebesgottheit im Hintergrund. Wenn al-A<sup>°</sup>šā den Liebenden zum Gefangenen erklärt, der auf den Loskauf wartet, übernimmt er nur die Gleichsetzung von Liebe und Krieg.<sup>276</sup> Andererseits läßt erst später, und zwar mit dem *badī*<sup>c</sup>, die Verlebendigung von Gegenständen und Zuständen die Vorstellung einer unabhängigen Existenz der Liebe zu. Das Verständnis etwa Ibn ar-Rūmī (gest. 896) von der Liebe als einem Geschöpf, das der Tod angreift oder bis ins hohe Alter leben läßt, setzt die Wendung hin zum Phantastischen in der Dichtung voraus.<sup>277</sup> Bereits bei al-<sup>°</sup>Abbās freilich findet sich eine Personifizierung der Liebe, und zwar eine, die weniger ein Vorgriff auf die Vermenschlichung der Liebe bei Ibn ar-Rūmī als ein Nachhall Eros' als des Bogenschützen bei den Griechen ist. Die Liebe ist ein Wesen aus Fleisch und Blut, das ihn sich für ihre Zwecke erwählt hat („Die Liebe ging um alle Menschen herum, um ausgerechnet bei mir... stehenzubleiben“).<sup>278</sup> Sie verfügt über spezielle Mittel, um sich ihrer Anhänger zu versichern („Die Liebe hat eine Glocke, mit der der Liebende herbeigerufen wird, und immer, wenn er gerade einschlafen will, fängt sie zu läuten an“),<sup>279</sup> und zumal der Liebende seiner Natur nach kein Kämpfer ist („Der Liebende ist ein Feigling“),<sup>280</sup> gibt es für ihn kein Entrinnen vor ihr („Die Macht der Liebe ist stärker als meine Macht“).<sup>281</sup> Sie ist schließlich eine Militärmacht, die ins Herz einbricht („Die Liebe hat den Schutz meines Herzens bloßgelegt“),<sup>282</sup> es gefangennimmt („Ich bin ein demütiger Kriegsgefangener“)<sup>283</sup> und verklavt („Die Liebe hat mich Euch dienstbar gemacht“).<sup>284</sup> Sie legt dem Liebenden Fesseln an, bindet ihn mit Ketten, wirft ihn ins Gefängnis.

<sup>276</sup> Vgl. Dalgleish, al-A<sup>°</sup>šā, 100. Zu Liebe und Krieg bei den Griechen siehe Rougemont, *Liebe*, 288ff.; auch Djedidi, *Poésie*, 55ff. (bezieht sich auf Rougemont), und Barthes, *Fragmente*, 128ff. (bezieht sich auf Djedidi).

<sup>277</sup> Vgl. Germanus, Ibn ar-Rūmī, 270. Als „Ergrauen der Liebe“ findet sich das Motiv schon bei al-<sup>°</sup>Abbās' Zeitgenossen Muslim b. al-Walid (s.o. 167, Anm. 213).

<sup>278</sup> <sup>°</sup>Abbās, *Diwān*, 354/15.

<sup>279</sup> Ebd., 326/3.

<sup>280</sup> Ebd., 542/2.

<sup>281</sup> Ebd., 562/3; siehe auch 572/2.

<sup>282</sup> Ebd., 38/3; siehe auch 58/4, 28/3 und 111/2.

<sup>283</sup> Ebd., 420/9.

<sup>284</sup> Ebd., 372/17.

Die Liebe hat mich gefesselt. Es gibt / kein Entkommen vor der Liebe zu Euch.

Ich verbringe schlaflos die Nacht, als wäre ich / von ihrer Liebe in Ketten gelegt.

Wir verweilen im Gefängnis der Liebe, / und um uns herum sind Ketten und Bande.

Qaiyadani l-ḥubbu fa-mā / min ḥubbikum min harab.<sup>285</sup>

Asharu l-laila ka-annī / min hawāhā fī waṭāq.<sup>286</sup>

Naḥnu fī maḥbisi l-hawā qad qararnā / wa-<sup>c</sup>alainā salāsilun wa-quyūd.<sup>287</sup>

Sie entsendet ihre Truppen in das Herz und gibt dem Liebenden scharfe Bewachung bei.

Die Armee der Liebe hat sich in meinem Herzen einquartiert...

Auf jedem Weg steht ein Aufpasser der Liebe für mich / und hält in den Händen ein Schwert...

<sup>c</sup>Askaru l-ḥubbi fī fu'ādī muqīmu...<sup>288</sup>

Bi-kulli ṭarīqin lī mina l-ḥubbi rāšidun / bi-kaffaihi saifun...<sup>289</sup>

Endlich macht die Liebe aus dem Liebenden einen Proselyten:

Und ich nahm es ruhig hin, nachdem ich das (Glaubens-)system der Liebe auf mich genommen hatte, / daß man sagte: Bannerträger der Liebenden.

Wa-raḍitu ba<sup>c</sup>da tanakkubī ṭuruqa l-hawā / an qīla ṣāḥibu rāyati l-<sup>c</sup>uṣṣāq.<sup>290</sup>

Der „Bannerträger der Liebe“ hat etwas schwer Bestimmbares, denn wenn er einerseits in Versen wie den vorangehenden im Dienst einer Gegenmacht zu Gott zu stehen scheint, so gibt es andererseits eine direkte Verbindung von ihm zum Märtyrertum als Gottesdienst. „Der Märtyrer der Liebe“ (*ṣahīd al-ḥubb*) nämlich, ursprünglich ein Gedanke der Dichtung, wird von der späteren Prosa so sehr für den Islam in Anspruch genommen und mit Beschlag belegt, daß ihm außerhalb dieses Verständnisses praktisch keine andere Existenzberechtigung mehr zukommt. Es ist Ibn Dā'ūd al-Iṣfahānī, der den Prozeß der Absorption in Gang setzt, indem er die <sup>c</sup>Uḍritenliebe mit allen persönlichen Konsequenzen für die muslimische städtische Oberschicht seiner Zeit neu erfindet. Er ist es, der die Verbindung

<sup>285</sup> Ebd., 101/14.

<sup>286</sup> Ebd., 392/4.

<sup>287</sup> Ebd., 154/12; zum Schlaf als Gefangenem 378/5.

<sup>288</sup> Ebd., 477/1.

<sup>289</sup> Ebd., 542/1; zur Geliebten, die einen Aufseher ernennt, 30/5. Zu den Soldaten der Liebe bei Abū Nuwās siehe Wagner, Abū Nuwās, 249f.

<sup>290</sup> Ebd., 390/3; siehe auch 154/6 und 340/1.

von Keuschheit und *zarf* herstellt, denn er betitelt eines seiner Kapitel: „Wer *zarif* ist, hat keusch zu sein“ (*man kāna zarif fal-yakun °afif*).<sup>291</sup> Unter dieser Überschrift steht der sogenannte Märtyrerḥadīṭ, den Ibn Dā'ūd nach der Autorität seines Vaters überliefert und der später in kaum einer poetischen Anthologie mehr fehlen wird: „Wer leidenschaftlich liebt, keusch bleibt, (das Geheimnis) bewahrt und stirbt, stirbt als Märtyrer“ (*man °ašiqā fa-°affa fa-katamahu fa-māta fa-huwa šahīd*).<sup>292</sup> Und schließlich liefert er dadurch, daß er an seinem unterdrückten Begehren zu dem jungen Muḥammad b. Ğāmi<sup>°</sup> aṣ-Šaidalānī zugrundegeht, das lebendige - oder vielmehr tote - Anschauungsmaterial für seine Überzeugung:

Ich besuchte (berichtet sein Freund Niṭāwaih) den kranken Ibn Dā'ūd und fragte ihn: „Wie geht es dir?“ Er antwortete: „Die Liebe eines, den du kennst, hat verursacht, was du siehst.“ Ich fragte: „Was verbietet dir, dich seiner zu erfreuen, wo er dir doch ganz ergeben ist?“ Er antwortete: „Der Blick ist dem Ermessen freigestellt und hat mir eingebracht, was du siehst. Der Genuß ist jedoch verwehrt, denn er wird mir von dem verboten, was mir mein Vater überliefert...“ (folgt *°iṣq-Ḥadīṭ*).<sup>293</sup>

Die Aufnahme des „Märtyrerḥadīṭ“ in die Literatur bleibt nicht ohne Folgen für die Interpretation der <sup>°</sup>Uḍritenlegenden. In gewisser Weise entzaubert er sie, denn die Keuschheit und das Sterben sind nicht mehr ein Wesenszug der Liebe selbst, sondern eine Frage der religiösen Moral. Wenigstens ein Strang der Überlieferung hat die <sup>°</sup>Uḍriten dieser Motivation unterworfen und legt ihnen Kundgebungen von Frömmigkeit in den Mund:

Ich betrat das Zelt von Ğāmil b. <sup>°</sup>Abdallāh b. Ma<sup>°</sup>mar al-<sup>°</sup>Uḍrī. Er war krank, und mir wurde klar, daß die Zeichen des nahen Todes sich schon auf seinem Gesicht abzeichneten. Er fragte mich: „Oh Ibn Sahl, glaubst du, daß ein Mann, der kein unschuldiges Blut vergossen, keinen Wein getrunken und mit keiner Dirne geschlafen hat, glaubst du, daß ein solcher Mann ins Paradies eingehen wird?“ Ich antwortete: „Bei Gott, bestimmt wird er es! Und wer soll dieser Mann sein?“ Da gab er mir diese Antwort: „Wie gerne würde ich ein solcher Mann sein!“ Da entgegnete ich: „Nachdem du Buṭaina besucht hast

<sup>291</sup> Ibn Dā'ūd, Zahra, 66.

<sup>292</sup> Ebd. – Leder, Ibn al-Ğāuzī, 272f., gibt eine Liste von fünf Verfassern von Anthologien der Liebe, die den Ḥadīṭ aufgenommen haben. Er weist ferner darauf hin, daß Ğazālī das ursprüngliche Motiv der Tradition veränderte, indem er es zum Lob der gottesfürchtigen Entsagung von sündiger Geschlechtlichkeit anführte. – Zum *ḡihād* als Kampf gegen das eigene Begehren siehe auch Sabbah, Women, 111, und Bell, Love Theory, 17.

<sup>293</sup> Ibn al-Ğāuzī, Ḍamm, 120f.; zit. nach Leder, Ibn al-Ğāuzī, 211. Hier ist nicht der Ort, auf die schillernde Figur Ibn Dā'ūds und seine Rezeption einzugehen. Zu ihm siehe Massignon, Hallaj; Vadet, Esprit; Bell, Love Theory.

und über euch so viel geredet wird?“ Worauf er ausrief: „Bei Gott! Das ist mein letzter Tag auf dieser Welt und mein erster im Jenseits! Ich würde nicht die Fürsprache Mohammeds - Heil sei über ihm! - verdienen, wenn ich Butaina in meinem Herzen auch nur mit dem geringsten Argwohn erwähnen müßte!“<sup>294</sup>

Solchen Geschichten von hoher Erbaulichkeit zum Trotz spricht die Dichtung eine ganz andere Sprache, und immerhin ist sie es, die zuallererst die Liebe mit *ġihād* und *šahīd* kombiniert: „Die Annahme scheint gerechtfertigt“, so G.E. von Grunebaum, „daß der Begriff des Blutzweiges der Liebe einen eigenwüchsigen Beitrag der arabischen Dichtung darstellt. In ihm sind zwei frühere Entwicklungslinien zusammengefloßen: die ihrem Ursprung nach griechische Vorstellung vom Opfer der Liebe und die ebenfalls griechische Identifizierung des Liebenden als Kämpfer oder Soldaten. Die christliche Martyrologie hat bekanntlich von erotischer Phraseologie weitgehend Gebrauch gemacht, und es leidet keinen Zweifel, daß um die Wende vom siebenten zum achten Jahrhundert die Araber mit christlichen Märtyrerviten vertraut geworden waren. Die Übertragung der Vorstellung vom kämpfenden Märtyrer auf die Schlachten der Liebe erscheint als eine eher kühne und vielleicht ein wenig frivole, auf jeden Fall aber höchst originelle Neuerung des ausgehenden siebenten Jahrhunderts. Die für die Zeit charakteristische Tendenz, religiöse Wendungen in der Liebesdichtung und die Sprache der Erotik in religiöser Poesie zu verwenden, verleiht dieser Annahme eine starke Stütze.“<sup>295</sup> Als erster Dichter verwendet Ğamīl das Bild des heiligen Krieges für die Liebe. In ihrer Eindringlichkeit wirken seine Verse indes wenig frivol, sondern verraten eher sein ausgeprägtes Verhältnis zum Verhängnis. Weit entfernt sind sie von den in der Sprache der Religion abgefaßten Galanterien ʿUmar b. abi Rabiʿas.<sup>296</sup>

Sie sagen: Nimm in einem Angriff am heiligen Krieg teil, Ğamīl! /  
Doch welchen heiligen Krieg will ich außer (den Frauen)? // Jedes Gespräch in  
ihrer Mitte bringt Heiterkeit, / und jeder in ihrer Mitte Getötete ist ein  
Märtyrer.

Yaḡūlūna ḡāhid yā Ğamīlu bi-ḡazwatin / wa-aiya ḡihādin ḡairahunna  
uridu // li-kulli ḡadīṭin bainahunna bašāšatun / wa-kullu qatīlin bainahunna  
šahīdu.<sup>297</sup>

<sup>294</sup> Ibn al-Waššāʿ, *Muwaššā*, 71, zit. nach Übers., Bd. I, 78.

<sup>295</sup> Grunebaum, *Mittelalter*, 402f. Von Grunebaum hat diesen Passus auch in zwei seiner Artikel (*Contribution und Greek Form Elements*) aufgenommen.

<sup>296</sup> Vgl. Hamori, *Art*, 45.

<sup>297</sup> Gabrieli, Ğamīl, *Fragm.* 27/32-33.



In eindeutig frivoler Absicht verwendet al-<sup>c</sup>Abbās dasselbe Motiv. Gott selbst hat den Liebenden mit der Mission der Liebe betraut, und die unwillige Geliebte ist der gegen ihn zu Feld ziehende Ungläubige. Die Spannung von Islam und Liebe bei Ğamīl ist durch den Gegensatz von Lieben und Nichtlieben ersetzt.

Ich geriet in einen heiligen Krieg durch Euch / wie ein Bekenner von Gottes Einheit, dem die Religion des Ketzers Schaden zufügt. // Wenn ich zugrunde gehe, wirst du ganz gewiß die Sünderin sein, / und mir wird das Zeugnis des Märtyrers zuteil.

Innī la-uṣbiḥu fī ġihādin minkumu / ka-muwahḥidin yu'dīhi dīnu l-mulḥid // fa-la-in halaktu la-tuṣbiḥinna aṭīmatan / wa-la-urzaqanna šahādata l-mutašahhid.<sup>298</sup>

Beide Dichter, die sich zum Märtyrertum für die Liebe aufgerufen fühlen, sehen in der Liebe einen Religionsersatz, allerdings mit einem gewaltigen Unterschied. Ğamīl, der sich der Liebe noch wie einer fremden Macht ausgeliefert fühlt, vermag nicht zu entscheiden, ob er nicht einer Irreleitung aufgefressen ist. Al-<sup>c</sup>Abbās hingegen, der vom edlen Wesen der Liebe überzeugt ist, zweifelt nicht mehr daran, daß sie zur Antireligion taugt.

Ğamīl: Mag die Liebe zu ihr rechtes Handeln oder Irrtum sein, / ich bin dazu gekommen, und es geschah nicht aus Absicht!

<sup>c</sup>Abbās: Wenn du behauptest, daß die Liebe eine Sünde sei, / so ist die Liebe das beste, womit man sich Gott widersetzt!

Ğamīl: Fa-in yaku rušdan ḥubbuhā au ġawāyatan / fa-qad ġi'tuhu wa-mā kāna minnī min <sup>c</sup>amdi.<sup>299</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Fa-in za<sup>c</sup>amti bi-anna l-ḥubba ma<sup>c</sup>šiyatun / fa-l-ḥubbu aḥsanu mā yu<sup>c</sup>šā bihi llāhu.<sup>300</sup>

Häufiger noch als die Züge einer Antireligion nimmt bei al-<sup>c</sup>Abbās die Liebe jedoch die Züge einer positiven Religion an, die nach einer aufopfernden Hingabe an die Pflege ihres Kultes verlangt („Ich werde aufbewahren, was du verlorengehen liebst vom Heiligtum, *ḥurma*, der Liebe“).<sup>301</sup> Die Liebe entfremdet die Liebenden einem normalen muslimischen Leben („Sie verstehen weder Welt, *dunyā*, noch Religion,

<sup>298</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 168/26-27; siehe auch 176/1-2. Zu einer Märtyrerreile bei Abū Nuwās siehe Wagner, Abū Nuwās, 35.

<sup>299</sup> Ğamīl, *Dīwān*, 55. Stärker noch bei Maġnūn, zit. bei Khairallah, *Love*, 55: „Wie ausgezeichnet ist das Werk Satans, wenn meine Liebe zu ihr Satans Werk ist!“

<sup>300</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 582/2.

<sup>301</sup> Ebd., 53/2; siehe auch 220/22, 416/9, 461/2.



*dīn*“)<sup>302</sup> und versieht sie mit einem Stigma, in dem N. Tomiche das Zeichen „einer veritablen ‚höfischen‘ Aristokratie“<sup>303</sup> erkennt. Dem Paradox der Liebe als Enthüllung und Geheimhaltung gemäß ist es entweder ein für alle Menschen sichtbares Schrift (-zeichen) (*kitāb*) auf der Stirn („Die Liebe hat auf meine Stirn ein offenkundiges Schreiben geschrieben“)<sup>304</sup> oder ein nur für die Liebenden untereinander erkennbares (Geheim-) Zeichen (*‘alam*) im Gesicht („Der, von dessen Liebe sich in meinem Gesicht ein Zeichen befindet, das nur die Liebenden zu sehen vermögen“).<sup>305</sup> Dies Stigma ist das Pendant zum Mal des Gläubigen, dessen Körper der Sure 48/29 zufolge Auskunft darüber gibt, wie er es mit seiner Religion hält: „Du siehst, daß (die Gläubigen) sich verneigen und niederwerfen im Verlangen danach, daß Gott ihnen Gunst erweisen und Wohlgefallen (an ihnen) haben möge. Es steht ihnen auf der Stirn geschrieben, daß sie sich (im Gebet oft) niederwerfen (w. Ihr Zeichen ist in ihrem Gesicht als Folge der Niederwerfung - *sīmāhum fī wuḡūhihim min aṭar as-suḡūd*).“ Und bei al-°Abbās:

Die Liebenden sind Leute, zwischen deren Augen / sich ein Liebesmal befindet, das niemandem verborgen bleibt.

Inna l-muḥibbīna qaumun baina a°yunihim / wasmun mina l-ḥubbi lā taḥfā °alā aḥadin.<sup>306</sup>

### c. Das Schicksal

So wenig altarabisch wie die Liebe als Macht ist die Liebe als Schicksal, denn dieser Gedanke entsteht erst nach der Ersetzung der zerstörenden Zeit durch einen prädestinierenden Gott. Freilich äußert sich nun durchaus nicht umgekehrt zum unpersönlichen Ende der Liebe jede fortbestehende Liebe als persönliches Schicksal. Vielmehr nimmt gerade in der ḥiḡāzītischen Dichtung und teilweise noch bei al-°Abbās die Liebe nur die Form einer natürlichen Nähe an, zu Anfang in eher bizarren Bildern gefaßt.

°Umar: Als wir an der gleichen Stelle haltmachten, da wußte ich, daß in ihr / dasselbe Gefühl wie in mir war, so wie eine Sandale der anderen gleicht.

Kuṭaiyir: Oh °Azza, wären wir doch zwei Kamele / eines reichen Besitzers, die weit draußen in der Leere weiden. // Und hätten wir beide die

<sup>302</sup> Ebd., 512/14-15; siehe auch 556/5.

<sup>303</sup> Tomiche, *Réflexions*, 282.

<sup>304</sup> °Abbās, *Diwān*, 319/1; siehe auch 5/2.

<sup>305</sup> Ebd., 514/2.

<sup>306</sup> Ebd., 166/10.

Krätze, so daß, wer uns sähe, sagte: / Trotz ihrer Schönheit ist sie rüdig und ansteckend, und er ist (ebenfalls) rüdig.

<sup>c</sup>Abbās: <sup>c</sup>Abbās (sagte sie), wärst du doch das Hemd auf meinem Körper, / oder wäre ich ein Hemd für <sup>c</sup>Abbās! // Oder wäre er Wein für mich und ich für ihn / Regenwasser, so wären wir auf ewig in einem Becher zusammen! // Oder wären wir zwei Liebesvögel, in der Wüste / ganz allein und ohne Leute aufzusuchen!

<sup>c</sup>Umar: Fa-lammā tawāqafnā <sup>c</sup>araftu llaḏī bihā / ka-miṭli llaḏī bī ḥaḏwaka n-na<sup>c</sup>la bi-n-na<sup>c</sup>li.<sup>307</sup>

*Kuṭaiyir*: A-lā laitānā yā <sup>c</sup>Azza kunnā li-ḏī ḡanan / ba<sup>c</sup>iraini nar<sup>c</sup>ā fi l-ḥalā'i wa-na<sup>c</sup>zubu // kilānā bihi <sup>c</sup>arrun fa-man yaranā yaqul / <sup>c</sup>alā ḥusniḥā ḡarbā'u tu<sup>c</sup>dī wa-aḡrabu.<sup>308</sup>

<sup>c</sup>Abbās: <sup>c</sup>Abbāsu laitaka sirbālī <sup>c</sup>alā ḡasadi / au laitāni kuntu sirbālan li-<sup>c</sup>Abbās // au laitahu kāna li rāḡan wa-kuntu lahu / min mā'i muznin fa-kunna d-dahra fi kās // au laitānā ṭā<sup>c</sup>irā ilfin bi-mahmahatin / naḥlu ḡami<sup>c</sup>an wa-lā na'wī ila n-nās.<sup>309</sup>

Auch in den folgenden Versen al-<sup>c</sup>Abbās' ist die Liebe eine zwar vom Schöpfer gewollte, aber sich natürlich entwickelnde Liebe.

Zwei Herzen, die erschaffen wurden / wie zwei von derselben Wurzel, die des anderen Nähe suchen.

Mein Herz und dein Herz sind eine Neuheit, geschaffen, / um einander mit wahrhaftiger Liebe anzuziehen.

A-yā qalbaini qad ḥuliqā / ka-nābitatāini ḡunābā.<sup>310</sup>

Qalbi wa-qalbuki bid<sup>c</sup>atun ḥuliqā / yataḡāḏabāni bi-ṣādiqi l-ḥubb.<sup>311</sup>

Die Liebe als Schicksal verbindet sich mit keinem Dichter mehr als mit dem <sup>c</sup>Udriten Ḡamil.

Mein Geist war mit ihrem Geist schon vor unserer Erschaffung verbunden / und nachdem wir Sperma waren und in der Wiege. // (Unsere Liebe) wurde größer, wie wir größer wurden, und wuchs, / und auch, wenn wir sterben, wird der Bund nicht gebrochen. // Sondern er wird bestehen bleiben in jedem Zustand / und uns Gesellschaft leisten in der Finsternis des Grabes und der Nische.

<sup>307</sup> <sup>c</sup>Umar, *Dīwān*, 293. Bei al-<sup>c</sup>Arḡī halten die Liebenden einander fest, wie der Gläubiger sich an das Gewand des Schuldners klammert. (Vgl. Kinany, *Development*, 224.)

<sup>308</sup> *Kuṭaiyir*, *Dīwān*, 10/25-26.

<sup>309</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 305/5-7; siehe auch 100/11-13.

<sup>310</sup> *Ebd.*, 17/17.

<sup>311</sup> *Ebd.*, 89/3.

Ta<sup>c</sup>allaqa rūhī rūḥahā qabla ḥalqinā / wa-min ba<sup>c</sup>di mā kunnā niṭāfan wa-fi l-mahd // fa-zāda kamā zidnā fa-aṣbaḥa nāmiyan / wa-laisa idā mutnā bi-muntaqaḍi l-<sup>c</sup>ahd // wa-lākinnaḥu bāqin <sup>c</sup>alā kulli ḥālatin / wa-zā'irunā fi zulmati l-qabri wa-l-laḥd.<sup>312</sup>

Wie im Fall des göttlichen Wahnsinns (s.o. 170f.) nimmt Ğamīl auch hier ein Stück platonischen Gedankenguts vorweg, dessen Diskussion erst für die Zeit al-<sup>c</sup>Abbās' nachweisbar ist. Spätestens seit der Wende vom 8. zum 9.Jh. scheint unter den Gebildeten jedoch weitgehend Übereinstimmung zu bestehen, daß Liebe auf einer Ähnlichkeit (*mušākala*, *munāsaba*), Affinität (*muṭābaqa*, *muḡānasa*) und Vermischung (*izdiwāḡ*, *imtizāḡ*) der Seelen beruhe.<sup>313</sup> Der Begründung dient eine arabisch-islamische Adaption des von Aristophanes im „Gastmahl“ mitgeteilten Mythos von den ursprünglichen Menschen in Kugelgestalt, die sich gegen die Götter erhoben, zur Strafe zweigeteilt wurden und nunmehr voll Sehnsucht auf die Wiederbegegnung mit ihrer verlorengegangenen anderen Hälfte warten.<sup>314</sup> Die durchaus körperliche Sehnsucht im griechischen Original ist jedoch inzwischen unter neuplatonisch-gnostischem Einfluß durch ein rein geistiges Verlangen ersetzt worden.

Ein Philosoph hat behauptet, daß Gott jeden Geist in runder Form wie eine Kugelgestalt erschaffen und sie auseinandergeschnitten habe. Dann verpflanzte er in jeden Körper eine Hälfte dieser Kugel. Wenn jetzt ein Körper denjenigen Körper trifft, in dem sich die abgeschnittene andere Hälfte befindet, entsteht aufgrund ihrer ursprünglichen Beziehung (*munāsaba qadīma*) zwischen ihnen Liebe. Die Befindlichkeit (*aḥwāl*) der Leute unterscheidet sich in dieser Hinsicht nach Maßgabe der Subtilität ihrer Natur (*riqqat ṭabā'ihim*). Von den Anhängern dieser Theorie gibt es eine breite Ausführung: Die Seelen sind lichte, einfache Substanzen, die aus den höchsten Sphären in die Körper hinabsteigen und sich in ihnen niederlassen. Sie sympathisieren miteinander je nachdem, wie nahe sie einander in der intelligiblen Welt waren. Dieser Richtung folgen auch einige, die sich zum Islam bekennen, und sie bringen dafür Beweise aus dem Koran, der Sunna und vermittels des Analogieschlusses, z.B. (Sure 89/27-30): „Seele, die du Ruhe gefunden hast! Kehre zufrieden und wohlgeleitet zu deinem Herrn zurück! Schließe dich dem Kreis meiner Diener an und geh in mein Paradies ein!“ Sie sagen, diese Rückkehr sei nichts anderes als die Wiederherstellung eines früheren Zustands. Ferner führen sie das Wort des Propheten an: „Die Seelen sind versammelte Heerscharen. Die sich kennen, gehen zusammen, und die sich nicht kennen,

<sup>312</sup> Ğamīl, *Dīwān*, 42.

<sup>313</sup> Mas<sup>c</sup>ūdi, *Murūḡ*, Bd. VI, 368ff.; siehe auch Grunebaum, *Risāla*, 74.

<sup>314</sup> Platon, *Gastmahl*, 26-31.

bekriegen einander.“ Eine ähnliche Auffassung vertreten auch einige Beduinen... (folgt Zitat Ğamīl).<sup>315</sup>

Auch wenn der Autor Ğamīl mit seinem Liebesgedicht den philosophisch-theologischen Schulen zuordnet, die zu seiner Zeit die Präexistenz der Seelen vertreten, steht Ğamīl nicht nur seiner Bildung, sondern vor allem seinem Bewußtseinsstand nach weit abseits und antikem, neuplatonischem und gnostischem Denken sehr fern. Er hält seine pränatale, lebenslange und postmortale Liebe zu Buṭaina nicht für das beliebige Beispiel einer allgemeinen Gesetzlichkeit, ganz im Gegenteil. Für ihn ist die Liebe ein von Gott allein über ihn verhängtes, persönliches Schicksal.

Es tadelte mich ihretwegen ein Bruder, ein naher Verwandter, / der mich mit seinem Rat auf den rechten Weg zurückführen wollte. // Er sprach: Komm zu dir! Wie lange noch willst du Buṭaina leidenschaftlich lieben, / ohne in bezug auf sie etwas ausrichten zu können? // Ich sagte zu ihm: Was sie betrifft, so hat Gott als mein Schicksal bestimmt, was du siehst; / wie könnte ich zurückweisen, was Gott zu meinem Schicksal bestimmt hat?!

La-qad lāmani fihā aḥun dū qarābatin / ḥabībun ilaihi fī naṣīḥatihi ruṣdī // fa-qāla aḥiq ḥattā matā anta hā'imun / bi-Baṭnata fihā lā tu'idu wa-lā tubdī // fa-qultu lahu fihā qaḍa llāhu mā tarā / <sup>c</sup>alaiya wa-hal fīmā qaḍa llāhu min raddi.<sup>316</sup>

Ğamīl hat vielmehr für seine Person das Dilemma von Prädestination und freiem Willen, das die Diskussion der ersten Jahrhunderte des Islam beherrscht, gelöst. Die Liebe, die er seit seiner Geburt in sich trägt, die Trennung und Altern übersteht und selbst den Tod nicht zu fürchten braucht, existiert vor jedem möglichen Willen und jenseits jedes möglichen Vollzugs. Ğamīl ergibt sich ihr ohne ein Aufbegehren, auch ohne Auftrumpfen, sondern in perfektem Fatalismus.

Ich habe alle Wünsche von der Welt abgezogen außer der Liebe zu ihr. / Ich verlange nichts von der Welt, noch ersuche ich sie um mehr.

Rafa<sup>c</sup>tu <sup>c</sup>ani d-dunya l-munā ġaira wuddihā / fa-mā as'alu d-dunyā wa-lā astazīduhā.<sup>317</sup>

Auch al-<sup>c</sup>Abbās spricht von einer Vermischung der Seelen bzw. einer Vermischung des Geistes, und er ist darin, wie man unschwer den Versen ansehen kann, abhängig von Ğamīl.

<sup>315</sup> Mas<sup>c</sup>ūdī, Murūğ, Bd. VI, 379-381. Siehe auch Ibn Dā'ūd, Zahra, 15, und Ibn Ḥazms Replik auf Ibn Dā'ūd, Ṭauq, 21.

<sup>316</sup> Ğamīl, Diwān, 55.

<sup>317</sup> Ebd., 48.



Ihr gehört mein Herz am frühen Morgen, und mir gehört ihr Herz. / So sind wir in zwei Körpern ein Geist.

Gott hat ihren Geist mit meinem vermischt, / und so sind beide in meinem Körper ein einziges Ding. // Der Körper lebt ewig, solange sie einander begleiten, / aber wenn sie sich trennen, dann stirbt er.

Sie sagten: Der, den du liebst, ist erkrankt. Ich antwortete ihnen: / Weh mir, wenn mir nicht zustößt, was ihm zugestoßen ist. // Denn unser Schöpfer, als er (uns) für die Liebe neu ersann, / isolierte nicht den Geist, als er den Körper isolierte. // Ich werde nicht gesund, solange er krank ist, / und werde nicht leben, wenn er ins Nischengrab gelegt wird.

Lahā qalbi l-ġadāta wa-qalbuḥā li / fa-naḥnu kaḍāka fi ġasadaini rūḥ.<sup>318</sup>

Ḥalaṭa llāhu bi-rūḥi rūḥahā / fa-humā fi ġasadi šai'un aḥad // fa-huwa yahyā abadan ma šṭahabā / fa-iḍā ma ftaraqā māta l-ġasad.<sup>319</sup>

Qālū qad iʿtalla man tahwā fa-qultu lahum / waili idā lam aġid miṭla llaḍi waġadā // fa-inna ḥāliqanā li-l-ḥubbi muḥtadiʿan / lam yufrid ar-rūḥa lammā afrada l-ġasadā // fa-lan aṣiḥḥa idā mā kāna dā saqamin / wa-lan aʿiṣa idā ma stūdiʿa l-laḥadā.<sup>320</sup>

Gott hat die beiden Seelen vermischt, und deshalb fühlen sie dasselbe, erleiden dieselben Krankheiten und sterben zur selben Zeit. Das ist der Stoff, aus dem, von den <sup>c</sup>Udritenerzählungen ausgehend, unzählige arabische Liebesgeschichten gemacht sind. Es kann daher nicht verwundern, wenn al-<sup>c</sup>Abbās, der sich selbst noch als Nachkomme der <sup>c</sup>Udriten profiliert, die Tradition zu überbieten versucht. Eine Reihe seiner Verse erkennen die Prädestination an („Alles, was war oder ist, ist vorherbestimmt und aufgeschrieben“)<sup>321</sup> und fassen die Liebe in den Begriffen des göttlichen Ratschlusses (*qaḍā'*),<sup>322</sup> der Vorherbestimmung (*qadar*),<sup>323</sup> des Unheils (*šū'm ḡaddī*),<sup>324</sup> der Vernichtung (*ḥain*)<sup>325</sup> oder des Todesgeschicks (*manīya*).<sup>326</sup> Doch die Orientierung an den Vorgängern ist durchaus nicht sein letztes Wort.

<sup>318</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Diwān*, 139/8.

<sup>319</sup> Ebd., 191/1-2.

<sup>320</sup> Ebd., 206/1-3; siehe auch 166/1.

<sup>321</sup> Ebd., 28/11.

<sup>322</sup> Ebd., 69/4.

<sup>323</sup> Ebd., 219/1; siehe auch 221/4, 303/3, 220/11, 366/9.

<sup>324</sup> Ebd., 13/3; siehe auch 182/4, 354/6.

<sup>325</sup> Ebd., 28/10; siehe auch 219/1.

<sup>326</sup> Ebd., 102/11; siehe auch 115/2, 59/4, 93/3, 123/1.

In markantem Unterschied zu Ġamīl lenkt al-<sup>°</sup>Abbās nämlich weder den Blick nach innen, noch ist er dem Schicksal ergeben. Zwar ist auch für ihn die Liebe ein persönliches Schicksal („Die Liebe zu dir war mein Geschick. Wie soll ich meinem Geschick entrinnen?“ - „Der Liebe mich ergebend, bin ich zufrieden mit dem, was Gott über mich verhängt hat“),<sup>327</sup> aber eines, das öffentliche Wirkung zu zeitigen hat. Bei ihm kommt die pränatale Begegnung der Liebenden nicht mehr vor, ein Umstand, den man als Konzession an die orthodoxe Feindseligkeit gegenüber der Theorie der Präexistenz der Seelen verstehen könnte,<sup>328</sup> fehlte nicht auch die postmortale Begegnung der liebenden Seelen. Bei al-<sup>°</sup>Abbās währt die Liebe für die Dauer des ganzen Lebens, nicht kürzer, aber auch nicht länger, denn nicht nach Ewigkeit, sondern nach Unsterblichkeit verlangt es die Liebenden. Das Handeln der Liebenden in der Zeit ist es, was über ihren Tod hinaus Bestand hat. Al-<sup>°</sup>Abbās hält sich für einen Verkünder der Liebe, einem Propheten nicht unähnlich, sieht er seine Liebe in Zukunft doch in Form von *ḥadīṭ*, *āya* und *sunna* weiterbestehen.

Wir sind zum Gespräch derer nach uns geworden, / die Jahrhunderte  
werden über uns sprechen.

Wir sind seit langer Zeit ein Zeichen für die Leute, / wenn Freund und  
Freundin geschildert werden.

Und immer (wieder) tun wir Dinge zum ersten Mal, / die für die Leute  
nach uns zur Norm werden.

Širnā ḥadīṭan li-man ba<sup>°</sup>danā / tuḥaddiṭu <sup>°</sup>anna l-qurūnu l-qurūnā.<sup>329</sup>

Wa-kunnā āyatan li-n-nāsi dahran / idā wuṣifa l-ḥalīlatu wa-l-ḥalīl.<sup>330</sup>

Fa-mā tazālu lanā ašyā'u nuḥdiṭuhā / takūnu li-n-nāsi fimā ba<sup>°</sup>danā  
sunanā.<sup>331</sup>

Und zwar ist auch für al-<sup>°</sup>Abbās die Liebe ein unentrinnbares Fatum („Hätte ich ein günstiges Geschick, so hätte sich mein Herz nicht den zum Ziel gesetzt, dessen Herz aus Stein ist“ - „Das Schicksal hat nicht erlaubt, sie zu sehen; oh wollte doch das Schicksal untergehen“),<sup>332</sup> aber eines, mit dem der eigene Wille sich auseinandersetzt. Zwischen den beiden Polen einer resignierenden Ergebung ins Schicksal und einer kämpferischen Attacke des Verhängnisses entfaltet sich als dritte Haltung ein Wille zur

<sup>327</sup> Ebd., 303/3 und 312/3.

<sup>328</sup> Vgl. Bell, *Love Theory*, 112ff.

<sup>329</sup> <sup>°</sup>Abbās, *Dīwān*, 540/6.

<sup>330</sup> Ebd., 414/5.

<sup>331</sup> Ebd., 539/3; siehe auch 512/12 und 89/4.

<sup>332</sup> Ebd., 221/5 und 366/9.

Liebe. Einmal erscheint das Wort *mutatauwi*<sup>c</sup>, das den freiwillig Gehorsamen bezeichnet, in der Militärsprache einen Freiwilligen, der von weither anreist, um am heiligen Krieg teilnehmen zu können.<sup>333</sup>

Auch wenn der Lauf der Zeit ihre Liebe ändern würde... // Ich bleibe bei der Liebe und tausche keine / andere gegen sie ein, bis ich sterbe und begraben werde.

Gott verfluche jeden, der Freundschaft besitzt, / dessen Herz, während er herumläuft, unter den Leuten aufgeteilt ist.

Du wünschst dir doch einen, der Mitgefühl hat und Rat gibt! / Hier hast du das Band eines freiwillig Gehorsamen!

Fa-in marru d-dahri ġaiyara wuddahā... // fa-innī la-bāqī l-wudda lā mutabaddilun / siwāhā bihā ḥattā amūtu fa-uqbarā.<sup>334</sup>

La<sup>c</sup>ana llāhu kulla dī ḥullatin yamši / wa-fi n-nāsi qalbuḥu maqṣūm.<sup>335</sup>

Turīdīna illā mušfiqan dā naṣīḥatin / fa-dūnaki ḥabla ṭ-ṭā'i<sup>ci</sup> l-mutatauwi<sup>ci</sup>.<sup>336</sup>

### 3. Liebe und Adel

Während das <sup>c</sup>udritische Verständnis der Liebe als Schicksal die Frage nach einer Selbstverbesserung durch sie noch gar nicht aufkommen läßt, fällt die Tendenz des Ġazal zum freiwilligen Liebesbekenntnis in die Zeit der Entwicklung des *ẓarf* zum Distinktionsmodell der Oberschicht. Folgt man indes L. Pollmann, der sich auf die Suche nach den arabischen Wurzeln der Troubadourlyrik machte und einen möglichen Einfluß in mehrfacher Hinsicht durchaus nicht in Bausch und Bogen verwarf, ist auch in der späteren arabischen Literatur, Prosa und Dichtung, im Unterschied zur europäischen Dichtung kein Ansatz zur Verbindung der Liebe mit einer Veredelung zu erkennen. Während sich im Abendland die höfische Liebe von der Gottesliebe emanzipiere und als absolut Gutes, *bonum*, gesetzt werde, das seinerseits wieder nur Gutes hervorbringen könne, werde im Orient die profane Liebe als ethisch neutrales Prinzip verstanden, erlaubt, weil nicht verboten,<sup>337</sup> und zur Hervorbringung von Schlechtem ebenso wie

<sup>333</sup> Vgl. Gibb, *Studies*, 83.

<sup>334</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 247/2f.

<sup>335</sup> Ebd., 463/29.

<sup>336</sup> Ebd., 331/21; siehe auch 422/8, 333/4, 525/1.

<sup>337</sup> Ibn Ḥazm, *Ṭauq*, 19: „Die Frömmigkeit (*diyāna*) verdammt die Liebe nicht, und das Gesetz (*ṣarī'a*) verbietet sie nicht.“ Deziert er noch Ibn al-Waššā', *Muwaššā*, 107: „Für die Liebenden gibt es keine Schuld (*ḍanb*) und keine Verantwortung (*wizr*).“

von Gutem imstande.<sup>338</sup> Als Kronzeugen seiner Behauptung führt Pollmann Ibn Ḥazm (gest. 1064) an:

Ein weiteres Zeichen von Liebe ist es, daß der Mann sein ganzes Vermögen, mit dem er vorher zurückhaltend war, freigebig verschwendet, als ob er beschenkt worden wäre und sich veranlaßt gefühlt hätte, für sein Lebensglück zu arbeiten: dies alles, um seine guten Seiten in Erscheinung treten zu lassen und sich selbst begehrenswert zu machen. Wie manches Mal wird ein Geizhals in der Liebe freigebig, ein finsterer Geselle heiter und ein Feigling tapfer! Wie oft geschieht's dann, daß einer mit grobem Wesen sich durch Liebenswürdigkeit anzubiedern versucht, ein Ungebildeter nach Bildung strebt, daß sich einer, der Wohlgerüchen abhold war, putzt, ein Krüppel sich schön und ein Bejahrter sich jung macht, daß der Fromme dann in ein Leben der Lust verfällt und ein bisher Untadeliger sich mit Schande bedeckt!<sup>339</sup>

Die Anbiederung des Groben, die Gefallsucht des Krüppels und die Begierde des Frommen bewegen Pollmann zu einem kategorischen Urteil: „Es geht hier wahrlich nicht um veredelnde Wirkung der Liebe, sondern um jene verwandelnde Kraft der Liebe, die den Psychologen Ibn Ḥazm interessiert und hinter der er als Motiv eine im physischen Sinn zielstrebige Gefallsucht zu erkennen glaubt, jene verwandelnde Kraft, die beispielsweise auch den dramatischen Sinn eines Plautus inspiriert hat. Im übrigen steht hier das Schlechte unübersehbar neben dem Guten als Beleg für die verwandelnde Macht der Liebe, scheint uns sogar noch eindeutiger als das Gute zum Ausdruck zu kommen.“<sup>340</sup> Sieht man jedoch ein wenig genauer hin, entsteht ein differenzierteres Bild. Bereits gegen Ende des 8.Jh. haben drei zentrale Gedanken des „Gastmahls“, Diotimas Ineinssetzung von Liebe und Adel („Denn einmal in Berührung, denk ich, mit dem Schönen und ihm zugesellt, gebiert und zeugt er - der Gottbegnadete -, womit er schon lange schwanger ging“), Pausanias' Verbindung der Liebe mit Dienst („Bei uns herrscht nämlich die Anschauung, daß, wenn sich einer freiwillig einem anderen dienstbar macht... diese Dienstbereitschaft nicht schimpflich sei und keine Kriecherei“) und Agathons Ableitung des Adels aus Liebe („Seitdem aber dieser Gott - Eros - erstand, erwuchs aus der Liebe zum Schönen alles Gute für Götter und Menschen“)<sup>341</sup> ihren festen Platz in der Diskussion der Gebildeten.

<sup>338</sup> Pollmann, *Liebe*, 221-224.

<sup>339</sup> Ibn Ḥazm, *Ṭauq*, 28; zit. nach Übers., 28.

<sup>340</sup> Pollmann, *Liebe*, 226.

<sup>341</sup> Platon, *Gastmahl*, 57, 19, 37.

In al-Mas<sup>c</sup>ūdīs Bericht von der Zusammenkunft bei dem Barmakidenwesir Yahyā b. Ḥālid<sup>342</sup> (s.o. 64) sehen nicht weniger als fünf der befragten Gelehrten die Liebe auf die Edlen beschränkt, darunter Muḥammad b. al-Ḥudail (Abu l-Ḥudail): „Die Liebe entsteht aus der Großmut (*aryaḥīya*) in der Natur (*tab<sup>c</sup>*) und aus den glänzenden Anlagen (*talāwa tūḡadu fi š-šamā'il*).“<sup>343</sup> Al-Mas<sup>c</sup>ūdī selbst ergänzt seinen Bericht mit Zitaten griechischer Autoritäten, darunter Galen: „Liebe tritt nur zwischen Intelligenten und nicht zwischen Blöden ein, weil der Verstand einer Ordnung folgt und zwei darin übereinstimmen können, während die Dummheit keiner Ordnung folgt und zwei nicht darin übereinstimmen können.“<sup>344</sup> Und schon vor al-Mas<sup>c</sup>ūdī erklärt Ibn Dā'ūd, und zwar als Paraphrase der Erzählung Platons vom Kugelmenschen (s.o. 186): „(Die Liebe) ist etwas, dem nur Leute mit einer subtilen Natur (*riqqat tabā'i'ihim*) und einer intellektuellen Affinität (*ta'āluf arwāḥihim*) verfallen.“<sup>345</sup> Ohne den Bezugspunkt der Griechen äußert bereits al-<sup>c</sup>Abbās als *zarīf* denselben Gedanken:

Die Liebe der Ḥiḡāzitin ist eine Prüfung für die Knochen, / wobei die Liebe nur den Edlen anhängt.

Hubbu l-ḥiḡāziyati abla l-<sup>c</sup>iḡām / wa-l-ḥubbu lā ya<sup>c</sup>laqu illa l-kirām.<sup>346</sup>

Die Liebe der Edlen folgt dem ehernen Gesetz der Selbsterniedrigung, auch darin sind sich die Gebildeten einig. Sie macht, wie bei al-Mas<sup>c</sup>ūdī unter anderen der Imamit Ḥiṣām b. al-Ḥakam (gest. 796) und der Mu<sup>c</sup>tazilit Bišr b. al-Mu<sup>c</sup>tamir (gest. 825/40) bündig feststellen, aus löwenstarken Männern schwache, aus Herren Diener, aus Königen demütige Sklaven.<sup>347</sup> Während die bei Yahyā Versammelten eher dazu neigen, in der Selbsterniedrigung eine Folge der Intoxikation zu sehen, der der Liebende unterliegt, kann die Selbsterniedrigung auch als Willensakt gesehen werden, je nachdem, ob man sich mehr auf die Medizin oder die Philosophie beruft.<sup>348</sup> Der spanische Zeitgenosse der Teilnehmer an der Versammlung,

<sup>342</sup> Mas<sup>c</sup>ūdī, Murūḡ, Bd. VI, 268-86.

<sup>343</sup> Ebd., 370.

<sup>344</sup> Ebd., 381f.; auch Ibn Dā'ūd, Zahra, 16f.

<sup>345</sup> Ibn Dā'ūd, Zahra, 4f.

<sup>346</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 511/1.

<sup>347</sup> Mas<sup>c</sup>ūdī, Murūḡ, Bd. VI, 371, 373.

<sup>348</sup> Das eine und das andere schließen einander keineswegs aus. Avicenna hat sich als Arzt *und* als Philosoph mit der Liebe befaßt. Zur medizinischen Theorie Avicennas siehe Crohns, Geschichte; zu seinem philosophischen Werk siehe die Angaben in Anm. 314.

damit auch Zeitgenosse al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnafs, al-Ḥakam I. (gest. 822), der dritte umayyadische Herrscher von Cordoba, dessen Regierungszeit ebenso sehr von Gewalt und Aufständen geprägt ist, wie sie „mit der Periode der Humanisierung in al-Andalus zusammenfällt“ und bereits „die folgende Ära des abbasidischen Einflusses erahnen läßt“,<sup>349</sup> formuliert wie ein Erziehungsprogramm: „Unterwerfung ist schön bei einem Freigeborenen, wenn er Sklave der Liebe ist.“<sup>350</sup> Darin aber ist ihm al-<sup>°</sup>Abbās schon vorangegangen, indem er die Regeln des richtigen Liebens, und zwar für beide Geschlechter, bestimmt:

Als sie mein Begehren nach ihr sah, hielt sie sich zurück, / wobei sich dem Objekt die Zurückhaltung geziemt.

Könnte meine Seele, so wäre sie stolz auf dich, / aber dem Liebenden gebührt die Erniedrigung.

Wa-lammā ra'at ḥirṣī <sup>°</sup>alaihā taḥarraḡat / wa-ḥuqqa <sup>°</sup>ala l-ma<sup>°</sup>ṣūqi an yataḥarraḡā.<sup>351</sup>

Fa-lau qadarat la-<sup>°</sup>azzat <sup>°</sup>anki nafṣī / wa-lākinna l-muḥibba huwa ḡ-dalīlu.<sup>352</sup>

Die Wechselwirkung von Erniedrigung und Erhöhung, die al-Birūnī zum Kennzeichen der *futūwa* erklärt (s.o. 65), gilt auch für die Liebe. Wieder bei al-Mas<sup>°</sup>ūdī äußert der Imamit as-Sakkāl, die Qualitäten des Liebenden hoben ihn über seine Mitmenschen hinaus, aber sein unruhiger Sinn gebe seinen Zustand den Blicken preis, und den Erwerb von Hochschätzung könne er allein durch Unterwürfigkeit erzielen (*fa-idā arāda i<sup>°</sup>zāz aḥad ibtada'ahu bi-ḡilla*).<sup>353</sup> Eine umgekehrte Formulierung verwendet im 11.Jh. der spanische Kalif Sulaimān al-Musta<sup>°</sup>in (reg. 1009-10): „Tadle nicht einen König, der sich vor der Liebe demütigt, denn die Erniedrigung der Liebe ist eine Macht und ein zweites Königtum.“<sup>354</sup> Der Vers ist eine ausdrückliche Replik auf al-<sup>°</sup>Abbās' Klage, „die drei Wohlvertrauten“ (*h-w-y*) hätten Herrschaft über ihn gewonnen, obgleich ihm sonst alle Geschöpfe willfährig seien, und ihre Macht (*sulṭān*) sei größer als die seine.<sup>355</sup> Aber auch al-<sup>°</sup>Abbās bezieht sich bereits auf das Zusammenspiel von Erniedrigung und Erhöhung:

<sup>349</sup> „Al-Ḥakam“.

<sup>350</sup> Ḥakam, zit. nach Grunebaum, Contribution, 143.

<sup>351</sup> <sup>°</sup>Abbās, Dīwān, 138/2; siehe auch 116/1.

<sup>352</sup> Ebd., 414/8; siehe auch 266/7.

<sup>353</sup> Mas<sup>°</sup>ūdī, Murūḡ, Bd. VI, 374.

<sup>354</sup> Sulaimān, zit. nach Pérès, Poésie, 421.

<sup>355</sup> <sup>°</sup>Abbās, Dīwān, 562.

Ich neigte meine Wange für den Niedrigsten, der Euch umgibt, / bis ich verachtet wurde wie keiner außer mir. // Keine Schande ist an der Liebe, sondern die Liebe ist eine edle Tugend, / doch manchmal erniedrigt sie den, der sich ihr aussetzt.

Waḍa<sup>c</sup>tu ḥaddi li-adnā man yuḥfu bikum / ḥatta ḥtaraqtu wa-mā miṭli bi-muḥqari // lā <sup>c</sup>āra fi l-ḥubbi inna l-ḥubba makrumatun / lākinnahu rubbamā azrā bi-dī l-ḥaṭari.<sup>356</sup>

Die Liebe erhöht, weil sie veredelt. Die vom Platonismus beeinflusste spätere Philosophie (11.Jh.) legt Wert auf die Veredelung der Seele, etwa wenn Avicenna unter der Überschrift „Die Liebe der *fityān* und *zurafā*‘ zu den schönen Gesichtern“ ausführt: „Liebt (ein Mensch) eine schöne Form mit Rücksichtnahme auf das Geistige (*bi-<sup>c</sup>tibār <sup>c</sup>aqli*)... so ist dies (als) ein Mittel zum Aufstieg und der Mehrung seines Gutseins (aufzufassen).“<sup>357</sup> Der auf das Benehmen hin ausgerichtete Adab (10.Jh.) akzentuiert hingegen den Erwerb von Umgänglichkeit, z.B. bei Ibn al-Waššā’ im Kapitel „Über die Regeln des *zarf*“: „Zu einem Rechtsgelehrten aus Basra sagte man: ‚Dein Sohn ist verliebt!‘ Er entgegnete: ‚Dagegen ist überhaupt nichts einzuwenden! Denn wenn er verliebt ist, so läutert er sich, nimmt gute Sitten an und bildet sich einen freundlichen Charakter“.<sup>358</sup> Beides ist im Keim bei al-<sup>c</sup>Abbās vorhanden, und dennoch nimmt im Unterschied zu den Troubadouren die Liebe bei ihm den Charakter eines *malum* an:

*Wilhelm von Aquitanien*: Von der Liebe darf ich nur Gutes sagen. / Und wenn ich nichts von ihr habe? / So, weil mir wohl nicht mehr zukommt; / aber leicht / gibt große Freude sie dem, der / treu ihre Gebote hält.

<sup>c</sup>*Abbās*: Bis zu welchem Punkt muß ich der Liebe verzeihen, daß sie / mein Blut als Freiwild betrachtet?! Diese verdammte, verdammte Liebe!

*Wilhelm von Aquitanien*: D'amor non dey dire mas be. / Quar no n'ai ni petit ni re? / Quar ben leu plus no m'en cove; / pero leumens / dona gran joy qui be'n mante / los aizimens.<sup>359</sup>

<sup>c</sup>*Abbās*: Li-aiyati ḥālin yastaḥillu l-hawā damī / li-a<sup>c</sup>dirahu uffin li-ḥadā l-hawā uffin.<sup>360</sup>

<sup>356</sup> Ebd., 221/15-16.

<sup>357</sup> Avicenna, Treatise, 221; zit. nach Grunebaum, *Risāla*, 70. Zu Avicenna siehe über Grunebaums Artikel hinaus Fackenheim, Treatise; Bell, Avicenna's Treatise; und Rundgren, Avicenna. Die nicht unähnlichen Ausführungen der *Iḥwān aṣ-Ṣafā*‘ sind zusammengestellt bei Mansoor, Theorie, 189.

<sup>358</sup> Ibn al-Waššā’, *Muwaššā*, 75; zit. nach Übers., Bd. I, 83. Auf einen ähnlichen Gedanken bei an-Nuwairī verweist Mansoor, Theorie, 190.

<sup>359</sup> Wilhelm, zit. nach Pollmann, Liebe, 92.

<sup>360</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 355/25.



Aber der Grund für das Schlechte an der Liebe liegt nicht, um auf Pollmann zurückzukommen, in ihrer „ethischen Neutralität“, sondern im Auseinanderfallen von Liebe und herrschender Ideologie. Die Troubadoure bekennen sich zur höfischen Ideologie, die sich von der Religion freigemacht hat und im Frauendienst gipfelt. Al-<sup>c</sup>Abbās widerspricht der städtischen Ideologie, die durch den Islam geprägt ist und die Misogynie kultiviert. Ihm bringt die Liebe ebenso sehr Adel ein wie den Troubadouren, aber nicht durch den zeitgemäßen Verzicht auf den Heroismus, sondern durch das unzeitgemäße Festhalten an ihm.

*Bernhard de Ventadorn*: Durch nichts ist der Mensch so trefflich wie durch Liebe und durch Frauendienst, / denn hieraus erhebt sich Lust und Gesang und alles, was zur Tüchtigkeit gehört.

<sup>c</sup>Abbās: Wenn einem Mann kein Ausweg vor dem Verderben bleibt, / so ist der edelste Grund für das Verderben die Liebe.

*Bernhard de Ventadorn*: Per re non es om tan prezans com per amor e per domnei / que d'aquí mou deportz e chans e tot can a proetz' abau.<sup>361</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Iḏā lam yakun li-l-mar' i buddun mina r-radā / fa-akramu asbābi r-radā sababu l-ḥubbi.<sup>362</sup>

### III. DIE LIEBE UND DIE DRITTEN

#### 1. Von der Ausschaltung zur Omnipräsenz der Gegner

Eine Vielzahl von Nebenakteuren treiben in der altarabischen *Qaṣīda* ihr Wesen und Unwesen, und die wohl typischsten sind „die beiden Freunde“; die häufig der Einleitung in den *Nasīb* dienen („Haltet an, ihr beiden Freunde, eure Tiere, auf daß wir weinen in Erinnerung an eine Geliebte und Wohnstätte am Abhange des gekrümmten Sandhügels zwischen ad-Daḥūl und Ḥaumal“)<sup>363</sup>. Aber daneben gibt es auch bereits all jene, die im späteren *Ġazal* helfend oder hindernd zwischen die Liebenden treten: den Tadler (<sup>c</sup>*ādīl*, *lā'im*), den Verleumder (*wāṣī*), den heimlichen Hasser (*kāṣiḥ*), den Neider (*ḥāsīd*), den Wächter (*raqīb*), den Eifersüchtigen (*ḡuyūr*), den Feind (<sup>c</sup>*adūw*) und den Boten (*rasūl*). Vorläufig ist es allerdings nur der Verleumder, der die Trennung der Liebenden zu erzwingen versucht, indem er Intrigen spinnt, Falschinformationen in Umlauf bringt oder das Liebesgeheimnis öffentlich macht.

<sup>361</sup> Bernhard, zit. nach Pollmann, *Liebe*, 153.

<sup>362</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 56/1; siehe auch 374/6. – Zum Unterschied im Ton beider Poesien, der Akzentuierung der Freude bei den Troubadouren, des Leides im *Ġazal*, siehe auch Enderwitz, *Ġazal*.

<sup>363</sup> Imru' u l-Qais, *Mu<sup>c</sup>allaqa*, I; zit. nach Gandz, *Mu<sup>c</sup>allaqa*, 1.

Ich habe (meine) Liebe zu Ğuml bekannt gemacht. / So ist ihr Verhältnis (zu mir) nun offenkundig, nachdem es (lange) verborgen war. // Die Verleumder liefen (mit ihren Nachrichten) eifrig zwischen uns hin und her, / bis ich (Ğuml) meiden mußte, obwohl (wir uns nicht voneinander) losgesagt hatten.

A<sup>c</sup>lantu fī ḥubbi Ğumlin aiya i<sup>c</sup>lāni / wa-qad badā ša'nuhā min ba<sup>c</sup>di kitmāni // wa-qad sa<sup>c</sup>ā bainana l-wāšūna wa-ḥtalafū / ḥattā tağannabtuḥā min ġairi hiğrāni.<sup>364</sup>

Denn der Wirkungsbereich der Nebenfiguren beschränkt sich in der Qaṣīda keineswegs auf die Liebesbeziehungen, ganz im Gegenteil, wie sich exemplarisch an der Figur des Tadlers nachweisen läßt. Der Tadler oder die Tadlerin, die neben den beiden Freunden häufigste Figur, sucht den Dichter weniger von der Liebe als von der lebensbedrohenden oder ruinösen Exponierung seiner Person im Krieg und durch Generosität abzubringen. Nicht selten wird hinter ihm oder ihr die Ehefrau des Dichters erkennbar, und ihr Tadel bringt den im Hintergrund stehenden Konflikt zwischen dem Anspruch der Abhängigen auf Schutz und Versorgung und der Verpflichtung des Stammesführers zu Kampf und Gastfreundschaft zum Ausdruck.

Wenn ich meinen Besitz (das Vieh) und seine Nachkommenschaft fruchtbar gemacht und ihn festgehalten hätte wie ein uneinnehmbarer Geizhals, // dann wärest du zufrieden mit unserem elenden Leben... // Aber meinen Besitz haben vernichtet all die Schüsseln... // und mein Geben, wie etwa dem Vetter zur Zeit der Armut, als er sagte: Sieh doch meine Not und meine Bedrückung!

Fa-lau innanī ṭammartu māli wa-naslatu wa-amsaktu imsākan ka-buḥli manī<sup>c</sup> // raḏaiti bi-adnā <sup>c</sup>aišīnā... // wa-lākinna māli ġālahu kullu ġafnatin... // wa-i<sup>c</sup>ṭā'īya l-maulā <sup>c</sup>alā ḥīni faqrihi idā qāla abšir ḥallati wa-ḥušū<sup>c</sup>i.

Im Unterschied zu anderen Figuren, wie dem Verleumder, Wächter oder Boten, ist die Tadlerin ein Spezifikum der arabischen Dichtung, das wir in keiner anderen Literatur finden. Denn die Auseinandersetzung zwischen der Tadlerin und dem Dichter steht für den spezifischen Antagonismus zwischen Familie und Öffentlichkeit in der vorislamischen Beduinengesellschaft, den G. Müller in seiner Studie über die Qaṣīda minutiös herausgearbeitet hat.<sup>365</sup> Dieser Antagonismus äußert sich jedoch nur aus der Perspektive des Dichters, als Ruhmerwerb durch Zurückweisung der Bedenken gegen den Ruhmerwerb, und stereotyp erscheint die Tadlerin daher in den Passagen des Selbstlobs (*fahr*).<sup>366</sup>

<sup>364</sup> Mufaḍḍaliyāt, 111/1-2; Übers. zit. nach Wagner, Grundzüge, Bd. I, 92.

<sup>365</sup> Labid, Diwān, 10/3-6; zit. nach Müller, Labid, 88.

<sup>366</sup> Siehe Müller, Labid, 84ff.

Wenn sie (Wein) trinken, halten sie ihre Frauen, die sie (wegen ihrer Verschwendung) tadeln, von sich fern / - von altersher pflegten sie die tadelnden Frauen zum Schweigen zu bringen.

Idā šaribū šaddu l-<sup>c</sup>awādila <sup>c</sup>anhum / wa-kānū qadīman yuskitūna l-<sup>c</sup>awādila.<sup>367</sup>

Ġazal und Ĥamrīya übernehmen die Nebenakteure aus der klassischen Qašida, allerdings nicht alle und manche auch in reduzierter Funktion. Die beiden Freunde, mit ihrer Einführung durch die Mu<sup>c</sup>allaqa des Imru'u l-Qais (s.o. 195, Anm. 363) ein für alle Mal auf ihre Rolle festgelegt und von da an nicht mehr als „cardboard figures“,<sup>368</sup> situationsabhängige Pappkameraden, Stichwortgeber des Dichters, erscheinen im ḥiġāzītischen Ġazal zwar noch häufig, verschwinden aber allmählich aus der Liebesdichtung. Der Tadler, schon in der Qašida ein „strawman of caution“,<sup>369</sup> funktionsabhängiger Prügelknabe, Gegenbild des Dichters, aber zugleich noch mit einem manifesten Lebensbezug, dient zwar weiterhin als Widersacher, löst sich jedoch aus seiner gesellschaftlichen Verankerung. Hinter ihm steht nicht mehr die Ehefrau des Dichters, sondern allenfalls eine weibliche Verwandte, er meldet sich nicht mehr als Stellvertreter der familiären Interessen zu Wort, sondern nurmehr als Stimme eines gemäßigten Lebens, und es geht ihm nicht mehr um den Erhalt des Ernährers, sondern um Selbsterhaltung als Vernunftprinzip.

*Ġamil*: Tadler bedrängten mich wegen (meiner) Liebe zu ihr. / Oh wollten sie erleiden, was ich erleide! // Als sie mich immer weiter deinetwegen tadelten, sprach ich zu ihnen: / Vermehrt nicht diesen Tadel, mäßigt euch!

*Abū Nuwās*: Tadler, zu einem wie mich gibt es keinen Zugang. / Es ist absurd, (mich) wegen des Weins zu tadeln.

*Ġamil*: Wa-<sup>c</sup>ādilīna alahḥū fī maḥabbatihā / yā laitahum waġadū miṭla llaḍī aġīdū // lammā aṭālū <sup>c</sup>itābī fiki qultu lahum / lā tuktirū ba<sup>c</sup>ḍa hāḍa l-laumi wa-qtāšidū.<sup>370</sup>

*Abū Nuwās*: A-<sup>c</sup>ādilu mā <sup>c</sup>alā miṭlī sabīlu / wa-<sup>c</sup>adluka fī l-mudāmati yastahīlu.<sup>371</sup>

Wie aber steht es mit den Übelwollenden, den Verleumdern, Neidern und Hassern, die schon in der Qašida unidentifizierbare Personen sind, aber erst im Ġazal zur allgegenwärtigen Bedrohung werden? Ich sehe in ihnen

<sup>367</sup> Labīd, *Diwān*, 35/76; zit. nach Müller, Labīd, 215, Anm. 248.

<sup>368</sup> Lyons, *Convention*, 226.

<sup>369</sup> Hamori, Art, 40.

<sup>370</sup> Ġamil, *Diwān*, 40.

<sup>371</sup> Abū Nuwās, *Diwān*, 184.



konkrete Manifestationen des „bösen Blicks“, jener Macht, an deren Quelle eine Angst steht. Es ist die Angst, die jemand, der „etwas Kostbares und dennoch Hinfalliges“ besitzt, vor dem Neid der anderen empfindet. Und diese Angst bewegt ihn dazu, eben den Neid auf die anderen zu projizieren, „den er im umgekehrten Fall selbst empfunden hätte.“<sup>372</sup> Neid, Mißgunst und Haß mögen universelle Phänomene der menschlichen Gesellschaft sein, aber in manchen Gesellschaften - oder Teilbereichen derselben - sind sie virulenter als in anderen, immer dort nämlich, wo das „Kostbare und dennoch Hinfallige“, die Ehre im weitesten Sinn, ein immaterieller, vertraglich nicht abgesicherter und daher leicht zu raubender Besitz, den hauptsächlichen Zugang zu den persönlichen Machtchancen eröffnet. Bei Labīd äußert sich die Bedrohung durch allgegenwärtigen Neid in der Stammesgesellschaft als Selbstlob, bei Abū Nuwās nimmt sie für das Bagdader Hofmilieu die Form einer diffusen Angst an.

*Labīd*: (Meine Leute) sind der Stamm, (der verhindert,) daß der Neider hinderlich ist oder daß die Unedlen in ihm sich zum Feind neigen.<sup>373</sup>

*Abū Nuwās*: Niemals sehe ich zwei allein im Geheimen sprechen, ohne zu denken, daß sie sich nur für meine Sache zu geheimer Zwiesprache zurückgezogen haben.<sup>374</sup>

<sup>372</sup> Freud, Das Unheimliche, 262.

<sup>373</sup> Labīd, Mu<sup>c</sup>allaqa, 88; zit. nach Müller, Labīd, 203, Anm. 222.

<sup>374</sup> Abū Nuwās, zit. nach Rizq, Baššār, 211f. Der dichterische Gedanke ist älter; schon Baššār wird zum Vorwurf gemacht, ihn gestohlen zu haben. (Ebd.) – Gerade weil Verleumdung eine umso tauglichere Waffe ist, je mehr sich das gesellschaftliche System durch persönliche Abhängigkeiten und nicht vermittels des Geldes herstellt, wird sie in einer sehr armen und einer sehr reichen Umgebung besonders wirksam. Ich gebe zwei Beispiele, die ansonsten - geographisch, historisch und soziologisch - kaum weiter voneinander entfernt denkbar sind. – Elias, Höfische Gesellschaft, 158, über das Ancien Régime, in dem persönliche Beziehungen der alleinige Schlüssel zu jedem Aufstieg waren: „Das Leben in der höfischen Gesellschaft war kein friedliches Leben. Die Fülle der in einem Kreis dauernd und unausweichlich gebundenen Menschen war groß. Sie drückten aufeinander, kämpften um Prestigechancen, um ihre Stellung in der Rangordnung des höfischen Prestiges. Es gab keine Sekurität. Jeder mußte Bündnisse mit anderen Menschen, die möglichst hoch im Kurse standen, suchen, unnötige Feindschaften vermeiden, die Taktik des Kampfes mit unvermeidlichen Feinden genau durchdenken, Distanz und Näherung im Verhalten zu allen übrigen entsprechend dem eigenen Stand und Kurswert aufs genaueste dosieren.“ – Wikan, Life, 93f., über ein Armenviertel im heutigen Kairo, in dem persönliche Beziehungen das einzige Mittel gegen den Abstieg sind: „Here, as in most societies, the arranging of marriage serves as a central occasion to activate social relations and express basic values. But in this situation of poverty, it is mainly the interference and the inhibiting effect of other people that are noticeable, and values and folk generalizations about jealousy and mistrust are expressed... Gossip will produce unexpected turns of event and create new situations which influence events. In other

In der Kontinuität steckt Diskontinuität: Während sich an der Übernahme des Tadlers in die Liebes- und Weindichtung ein Festhalten der Dichter am heldischen Gestus ihrer vorislamischen Vorgänger zeigt, so steht die Absorption der Feinde durch das Ġazal für eine allmähliche Verwandlung des Ehrbegriffs. Die Ehre des *fatā* dankt zugunsten der Ehre des *zarīf* ab, an die Stelle von Kühnheit und Freigebigkeit treten nun Diskretion und Benehmen, und der Liebende sieht sich ebenso der Verfolgung durch die weniger Edlen ausgesetzt wie vordem der Krieger. Insbesondere die Verleumder, aber auch die Späher und Neider und Hasser suchen die Liebenden auszuspähen, zu bespitzeln und zu verraten. Dasselbe Muster des omnipräsenten Verleumders (*lauzenger*) findet sich knapp dreihundert Jahre später bei den Troubadouren wieder, und manche schlossen vor allem von diesem Indiz auf eine Beeinflussung der Troubadourlyrik durch die arabische Dichtung.<sup>375</sup> Man muß diese Frage jedoch nicht lösen, um behaupten zu können, daß die Übereinstimmung in der Figur des Ehrabschneiders für eine ähnliche Auffassung von Ehre in den Oberschichten beider Gesellschaften spricht. Auch in der schließlichen Ersetzung des Liebenden durch den nunmehr seinerseits allen Neid, alle Mißgunst und alle Verleumdungen auf sich ziehenden Intellektuellen sind sich die Gesellschaften ähnlich, obgleich der Neid im ersten der folgenden Zitate noch eher wie die Beschwörung einer Schicksalsmacht wirkt, während er im zweiten bereits einen Namen und eine Geschichte hat.

*Ibn al-Waššā'*: Wir wollen durch die Kürze erreichen, daß der Leser sich nicht wegen der Fülle des Stoffes langweilt; gleichzeitig möchten wir den Nachreden der Neider und den Einwänden der Widersacher vorbeugen. Denn gewiß gibt es Neider! Und selbst wenn diese keine Schmähreden anbringen könnten, so würden sie doch, ihrer Natur und Veranlagung entsprechend, dergleichen Dinge erfinden und irgendwie einen Irrtum oder eine Nachlässigkeit aufstöbern. Bestimmt lesen sie gewisse lächerliche Bedeutungen heraus und treffen wortwörtliche Auslegungen, um Verleumdungen zu verbreiten und edle Eigenschaften nicht wahrzuhaben. Zu den Charaktereigenschaften von Neidern, Widersachern und Lästern gehört es bekanntlich, die guten Seiten eines Menschen, den sie mißgünstig ansehen, in den Schatten zu stellen, seine schlechten Seiten aber in das grellste Licht zu rücken.<sup>376</sup>

---

words, even if the decisions are made by individuals rather than by large family corporations as happens in most of the Middle East, they are to a large extent decided by a more diffuse network of involved people, spinning intrigues... Negotiations and agreements have a typically unstable character: they are individual promises rather than collective commitments."

<sup>375</sup> Siehe Boase, Origin, 124f.

<sup>376</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 9, zit. nach Übers., 11. Sehr ausführlich äußert

*Abaelard*: (Meine Schule) bekam einen solchen Namen, daß alles in ihr zusammenströmte, was zuvor auf unseren gemeinsamen Lehrer Wilhelm geschworen hatte und ein Todfeind meiner Schule war. Sogar Wilhelms Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl bot mir sein Katheder an, um im gleichen Hörsaal mit den anderen bei mir zu hören, in dem zuvor unser gemeinsamer Lehrer Wilhelm gegläntzt hatte. Ich leitete das logische Studium noch gar nicht lange, als Wilhelm vor Neid geradezu krank wurde und sich in seinem Schmerz unsagbar verzehrte. Lange hielt er es nicht aus, sein Mißgeschick brannte ihn zu sehr, und so machte er sich mit List und Tücke daran, mich auch jetzt wieder aus dem Sattel zu heben. Offene Angriffspunkte bot ich ihm nicht, aber er griff den Mann an, der mir seinen Lehrstuhl abgetreten hatte, warf ihm die schmutzigsten Dinge vor und setzte einen anderen auf den erledigten Lehrstuhl, gerade einen meiner Gegner. Ich ging nach Melun zurück und hielt meine Vorlesungen wie zuvor. Mein Ruhm wuchs entsprechend der unverhüllten Eifersucht, mit der mich Wilhelm verfolgte, so wie es Ovid schildert: Großem naht der Neid, und der Wind umbrauset die Wipfel.<sup>377</sup>

Die Nebenfiguren spielen bei dem Beduinen Ġamil eine geringere Rolle als bei dem Städter ʿUmar b. abi Rabīʿa, zu dem P. Schwarz, als stünde das Ġazal nicht in einer literarischen Tradition, mitfühlend anmerkt: „Die oft wiederkehrende Klage über die Verleumder mag dem Dichter wohl aus dem Herzen gekommen sein, die Leute werden mit ihrer geschwätzigen Zunge manche erfundene Nachricht und viele Übertreibungen verbreitet haben.“<sup>378</sup> Aber auch, wenn die Einschätzung eher dem Dichter als der Person gilt, hebt die Sekundärliteratur die Lebendigkeit ʿUmars hervor, sieht sie doch den „hinter der Fiktion konventioneller Figuren, wie dem *raqīb* (Zensor), *kāših* (Mißgünstiger) und *ʿādil* (Tadler), verborgenen Realismus“<sup>379</sup> ʿUmars, der erst allmählich der „konventionelle(n) abbasidische(n) Liebes ‚situation‘ mit dem Liebenden, der Geliebten, dem Boten, dem Verleumder und dem Tadler“<sup>380</sup> weiche. Mir scheint allerdings bei der Behandlung der Nebenfiguren, Gegenstand des folgenden Kapitels, weniger der Trend zum Klischee sichtbar als der zu ihrer Stilisierung, die der Selbststilisierung des Liebenden entspricht. Anders als im Abendland gehen bei der Ersetzung des Kriegers durch den Liebenden als Idealtyp Züge von diesem auf jenen über,

---

sich zum selben Thema al-Ġāhiz; siehe dazu den Abschnitt „Buchkritik und Neid“, Arabische Geisteswelt, 348-353.

<sup>377</sup> Abaelard, Leidensgeschichte, 12f.

<sup>378</sup> Schwarz, Diwan, 21.

<sup>379</sup> „Ghazal“.

<sup>380</sup> Vgl. Badawi, Qaṣīdas, 14.

und al-<sup>c</sup>Abbās kehrt mehr als irgendein anderer Ġazalpoet den „homme solitaire“ des vorislamischen Helden heraus. Der Liebende hat keine Freunde („Weh mir! Ich habe keinen Vertrauten, dem ich meine Qual klagen könnte!“),<sup>381</sup> ist ein Fremder im eigenen Land („ein seinen Leuten Entfremdeter“, *dū ġurba*)<sup>382</sup> und ein in die Fremde Verschlagener („Die Sehnsucht verzehrt die Tränen gar manches vom Haus Entfernten“, *nāziḥ ad-dār*).<sup>383</sup> Das Zerstörungswerk der Feinde ist in die Liebesbeziehung selbst hineingenommen („Deine Liebe läßt für die Feinde keinen Neid übrig. Was wollen sie? Deine Liebe erspart ihnen die Forderung!“),<sup>384</sup> die Geliebte ist grausamer als je ein Feind („Würden sich meine Feinde auch anstrengen, sie würden nicht zustandebringen, was du an meinem Körper siehst“)<sup>385</sup> und macht den Liebenden sich selbst zum ärgsten Feind („Wie soll ich mich vor meinen Feinden schützen, wenn sie sich zwischen meinen Rippen befinden?“).<sup>386</sup> In perfekter Umkehrung des alten Motivs sind dann am Ende die Feinde die besseren Freunde („Meine Feinde haben sich erbarmt über das, was mir zustieß; wären nur meine Freunde so wie meine Feinde!“),<sup>387</sup> allerdings nur als *eine* mögliche Form der Hyperbolik, denn auch die Umgebung rückt in Gestalt von Tadlern, Boten und Verleumdern dem Dichter auf den Leib.

## 2. Freunde und Feinde

### a. Die Tadler

Auch wenn die vorislamische Dichtung neben dem Tadler des Todesmuts und dem der Verschwendung den Tadler der Liebe bereits kennt („Gar manchen heftigen Gegner von dir wies ich zurück, der es mit seinem Tadel ehrlich meinte und nicht abließ“),<sup>388</sup> läßt der Dichter den Tadel im Sinn des Selbstlobs am liebsten durch die Frau zurückweisen („Sie gehorchen nicht einem Tadler, der ihnen die Trennung von mir empfiehlt“)<sup>389</sup> oder offenbart im Sinn der Abkehr von der Liebe nach-

<sup>381</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 44/3.

<sup>382</sup> Ebd., 101/20; siehe auch 102/7, 174/1, 218/21, 12/1,7.

<sup>383</sup> Ebd., 535/1-2; siehe auch 339/1 und 561/1.

<sup>384</sup> Ebd., 912/1; siehe auch 156/9.

<sup>385</sup> Ebd., 188/4.

<sup>386</sup> Ebd., 349/4; siehe auch 413/2.

<sup>387</sup> Ebd., 11/1; siehe auch 416/13 und 512/9.

<sup>388</sup> *Imru'ū l-Qais*, *Mu<sup>c</sup>allaqa*, 52.

<sup>389</sup> *Mufaḍḍaliyāt*, 16/61. Derselbe Gedanke findet sich auch noch bei al-<sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 129/17.



trägliche Reue („Hätte ich doch meinen Tadlerinnen in dem, was sie anrieten, gehorcht...“).<sup>390</sup> Kaum jedoch gilt wie im späteren Ġazal der Tadel einem erfolglosen Festhalten an einer nicht mehr oder überhaupt nicht realisierbaren Liebe. Der vergangenen Liebe gibt der Qaṣīdendichter den Abschied (s.o. 128), und übrig bleibt nur die Erinnerung an eine abgeschlossene Liebe der Tat, der Eroberung und des Ruhmerwerbs.

Manch behütete Schöne des Frauenzeltes, der niemand zu nahen wagt, /  
habe ich im Liebesspiel genossen, ohne mich zu eilen. // An Wächtern und  
Verwandten schlich ich mich vorbei, / die mich zu töten auf der Lauer lagen. //  
Als die Plejaden sich am Himmel zeigten, / wie das verzierte Band des doppelt  
geschlungenen Gürtels, // da trat ich zu ihr ein. Sie hatte schon zum Schlafen  
die Kleider / beim Vorhang abgelegt, bis auf das Untergewand. // Sie rief: Bei  
Gott, für dich gibt es keinen Ausweg, / und auch den Unverstand scheinst du  
nicht zu verlieren! // Ich aber zog sie mit mir fort, und als wir gingen, / ließ  
sie die Schleppe ihres buntgewirkten Mantels über unsere Spuren schleifen. //  
Als wir darauf das Stammeslager durchschritten hatten und / in ein Tal gelangt  
waren, das eine sandige Hügelkette umschloß, // griff ich in ihre  
Schläfenlocken, und sie sank mir entgegen, / schmalhüftig, doch voll, wo ihre  
Beinspangen klangen.

Wa-baidati ḥidrin lā yurāmu ḥibā'uhā / tamatta<sup>c</sup>tu min lahwīn bihā ġaira  
mu<sup>c</sup>ġalī // taġāwaztu aḥrāsān ilaihā wa-ma<sup>c</sup>šaran / <sup>c</sup>alaiya ḥirāsān lau yuṣīrrunā  
maqtalī // idā-mā t-turayyā fi s-samā'i ta<sup>c</sup>arraḍat / ta<sup>c</sup>arruḍa atnā'i l-wiṣāḥi l-  
mufaṣṣalī // fa-ġi'tu wa-qad naḍat li-naumin tiyābahā / lada s-sitri illā libsata l-  
mutafaḍḍilī // fa-qālat yamīna llāhi mā laka ḥīlatun / wa-mā in arā <sup>c</sup>anka l-  
ġawāyata tanġalī // fa-qumtu bihā amṣī taġurru warā'anā / <sup>c</sup>alā aṭrinā aḍyāla  
mirṭīn muraġġalī // fa-lammā aġaznā sāḥata l-ḥaiyi wa-ntahā / binā baṭnu  
ḥabtin ḍi qifāfin <sup>c</sup>aqaṅqalī // ḥaṣartu bi-faudai ra'sihā fa-tamāyalat / <sup>c</sup>alaiya  
haḍīma l-kaṣḥi rayi l-muḥalḥalī.<sup>391</sup>

Erst im umayyadischen und abbasidischen Ġazal wird der Tadler der Liebe zur unverzichtbaren Figur, die den Widerpart des Liebesheldentums übernimmt. Der Tadler der Liebe bezweckt die Trennung des Paares („Die Tadler sagen: Geh, laß sie! Und das, obwohl ich so leidenschaftlich in sie verliebt bin!“),<sup>392</sup> weil er dessen Entdeckung voraussieht („Und wenn du kommst, blickst du unablässig auf uns... so daß mich jeder Ratgeber

<sup>390</sup> Brockelmann, *Lebid*, VIII/2.

<sup>391</sup> Imru'ū l-Qais, Mu<sup>c</sup>allaqa, Vers 23-30; Übers. zit. nach Jacobi, *Studien*, 48f. Gandz, Mu<sup>c</sup>allaqa, 41, verweist auf die Häufigkeit des nächtlichen Eindringens bei der Geliebten in der altarabischen Dichtung und gibt zwei weitere Beispiele.

<sup>392</sup> Umar, *Diwān*, 244; siehe auch 87f., 281, 288, 381.



tadelte“)<sup>393</sup> oder um die Gesundheit des Liebenden fürchtet („Meine Tadlerinnen sagen: Weg mit der Beharrlichkeit, denn du stirbst aus Liebe zu Fauz!“).<sup>394</sup> Erst hier bewahrheitet sich as-Sarrāḡs Diktum, das Zurückweisen des Tadels sei ein Brauch (*sunna*) der Liebenden.<sup>395</sup> Der Dichter appelliert an die Einsicht des Tadlers („Ihr beiden Freunde, vermindert den Tadel!“),<sup>396</sup> fordert ihn zur Nachsicht auf („Vermehrt diesen Tadel nicht, mäßigt euch!“)<sup>397</sup> oder bringt ihm glatte Ablehnung entgegen („Oh Tadler ihretwegen, ich widersetze mich und folge dir nicht, bis du stirbst“).<sup>398</sup> Und erst hier gibt der Dichter eine Begründung seiner Haltung, die der Qualität der Liebe selbst entspringt. Denn die Liebe ist keine Schande („Sie tadeln mich wegen der Liebe, doch nicht ist Schlechtes an der Liebe“),<sup>399</sup> der Tadel geht auf bloße Unkenntnis der Liebe zurück („Du, der du die Liebe aus Unwissenheit um sie tadelst, ich sehe dich als einen Menschen von großer Zudringlichkeit“),<sup>400</sup> und so vermehrt schließlich der Tadel die Liebe („An jedem Tag wird uns ein heftiger Tadel zuteil, doch unsere Leidenschaft wächst mit dem Tadel“).<sup>401</sup>

Ungeachtet der Stereotypie, mit der der Tadler eingesetzt und abgewiesen wird, zeichnet sich seit der Umayyadenzeit eine Entwicklung ab. Schon bei den <sup>o</sup>Udriten deutet sich eine Verschärfung im Verhältnis von Dichter und Tadler an, die bei keinem Vergleich zweier Dichter mehr ins Auge springt als bei demjenigen zwischen <sup>o</sup>Umar b. abi Rabi<sup>o</sup>a und al-<sup>o</sup>Abbās, und sie hat ihren Ursprung in der Abkehr vom Eroberungsgestus der vorislamischen Dichter. Die Bedeutung der Heldentat, die im Zurückweisen des Tadels besteht, nimmt in eben dem Maß zu, wie die Bedeutung der Liebe als Eroberung, die selbst die Heldentat ist, abnimmt. <sup>o</sup>Umars Besuche bei der Geliebten haben noch etwas vom nächtlichen Einsteigen vorislamischer Dichter ins Zelt oder in die Sänfte der Freundin an

<sup>393</sup> Ğamīl, Dīwān, 62f.; siehe auch <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 275.

<sup>394</sup> <sup>o</sup>Abbās, Dīwān, 423/15.

<sup>395</sup> Sarrāḡ, Maṣāri<sup>o</sup>, Bd. II, 146.

<sup>396</sup> <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 139; siehe auch 357 und Ğamīl, Dīwān, 109, 131.

<sup>397</sup> Ğamīl, Dīwān, 45; siehe auch 14 und 16. <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 139, 286, 322, 350, 357. Zum zitierten Vers vgl. Hamori, Art, 39.

<sup>398</sup> <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 74; siehe auch 300, 322, 337, 400. <sup>o</sup>Abbās, Dīwān, 158/3, 267/7, 270/4-5, 325/5, 334/15, 377/12, 418/6,8, 423/16.

<sup>399</sup> <sup>o</sup>Abbās, Dīwān, 324/3; siehe auch 305/9 und 325/5. <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 87f., 167, 355.

<sup>400</sup> <sup>o</sup>Abbās, Dīwān, 418/3; siehe auch 192/1-2, 196/3-4, 377/12. <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 136; Ğamīl, Dīwān, 45.

<sup>401</sup> <sup>o</sup>Abbās, Dīwān, 193/1; siehe auch 114/1-2. <sup>o</sup>Umar, Dīwān, 385.

sich, auch wenn, wie eine schöne erzählerische Passage beschreibt, der Dichter zum unbemerkten Entkommen schon auf die Mithilfe der Frau angewiesen ist. Heldentaten dieser Art finden wir bei al-<sup>c</sup>Abbās längst nicht mehr, sondern Unbewehrtheit, Schwäche und Konfliktscheu begleiten jeglichen Einsatz der Physis.

<sup>c</sup>Umar: Und als sie sah, wer von (ihren Leuten) munter geworden / und aufgewacht war, sprach sie: Was soll jetzt geschehen? // Da sagte ich: Ich zeige mich ihnen; entweder kann ich entkommen, / oder das Schwert soll Blutrache nehmen. // Sie erwiderte: Willst du wahr machen, was ein heimlicher Hasser über uns / redet, und bestätigen, was man berichtet? // Wenn schon das Unausweichliche eingetreten ist, / so soll es verborgener und verdeckter sein. // Ich erzähle meinen beiden Schwestern unsere Geschichte von Anfang an, / es bleibt mir nichts übrig, als daß sie von der Verzögerung wissen. // Vielleicht suchen sie nach einem Ausweg für dich / und helfen mir aus der Klemme. // Sie erhob sich niedergeschlagen, blutleer das Gesicht / vor Betrübnis, Tränen liefen herab. // Zwei Freie kamen zu ihr, mit / Seidengewändern bekleidet, rohseiden und grün. // Sie sagte zu ihren Schwestern: Seht auf einen jungen Mann, / der als Besucher kam, und so steht es jetzt. // Sie traten näher, erschrakten und sprachen: / Mach dir nicht solche Vorwürfe, die Sache ist gar nicht so schlimm. // Die Jüngere sagte zu ihr: Ich werde ihm meinen Schal / und mein Kleid bringen und dieses Gewand, wenn er vorsichtig ist. // Er steht dann auf und geht zwischen uns; / so wird unser Geheimnis nicht entdeckt und bekannt. // Mein Schild war ohne Feinde, / drei Personen, zwei Mädchen und eine junge Frau. // Und als wir das Stammeslager durchquerten, sagten sie zu mir: / Fürchtetest du nicht die Feinde in der mond hellen Nacht? // Und sprachen: Bist du immer so bedenkenlos? / Schämst du dich nicht, bereust du nicht, oder denkst du nicht nach? // Und wenn du wieder kommst, so sieh eine andere als uns an, / damit sie denken, daß du dort verliebt bist, wohin du blickst.

<sup>c</sup>Abbās: Dein Onkel steht zwischen dir und mir / wie das Raubtier zwischen dem Fohlen und seinem Futter. (Wörtl.: Ich und dein Onkel sind wie das Fohlen, das die Lagerstätte des reißenden Raubtiers von seinem Futter fernhält).

<sup>c</sup>Umar: Fa-lammā ra'at man qad tanabbaha minhum / wa-aiqāzahum qālat ašir kaifa ta'mur // fa-qultu ubādihim fa-immā afūtuhum / wa-immā yanālu s-saifu ta'ran fa-yat'ar // fa-qālat a-taḥqīqan li-mā qāla kāšihun / <sup>c</sup>alainā wa-tašḍiqan li-mā kāna yu'tar // fa-in kāna mā lā budda minhu fa-ğairuhu / mina l-amri adnā li-l-ḥafā'i wa-astar // aquṣṣu <sup>c</sup>alā uḥtaiya bad'a ḥadiṭinā / wa-mā liya min an ta<sup>c</sup>lamā muta'aḥḥar // la<sup>c</sup>allahumā an taṭlubā laka maḥrağan / wa-an tarḥubā ṣadran bi-mā kuntu aḥṣar // fa-qāmat ka'iban laisa fī wağhihā damun / mina l-ḥuzni tuḍri <sup>c</sup>abratan tataḥaddar // fa-qāmat ilaihā ḥurratāni <sup>c</sup>alaihimā / kisā'āni min ḥazzin dimaqsun wa-aḥḍar // fa-qālat li-uḥtaihā a<sup>c</sup>inā <sup>c</sup>alā fatan /



atā zā'iran wa-l-amru li-l-amri yuqdar // fa-aqbalatā fa-rtā<sup>c</sup>atā tumma qālatā /  
 aqilli <sup>c</sup>alaiki l-lauma fa-l-ḥaṭbu aisar // fa-qālat laha ṣ-ṣuḡrā sa-u<sup>c</sup>ṭihi miṭrafi /  
 wa-dir<sup>c</sup>i wa-hāda l-burda in kāna yaḥḍar // yaqūmu fa-yamši bainanā  
 mutanakkiran / fa-lā sirrunā yafšū wa-lā huwa yaḥzar // fa-kāna miḡanni dūna  
 man kuntu attaḡi / ṭalāṭu šuḡūšin kā<sup>c</sup>ibāni wa-mu<sup>c</sup>ṣir // fa-lammā aḡaznā  
 sāḡata l-ḡaiyi qulna li / a-lam tattaḡi l-a<sup>c</sup>dā'a wa-l-lailu muqmir // wa-qulna a-  
 hādā da'buka d-dahra sādiran / a-mā tastaḡi an tar<sup>c</sup>awī am tufakkir // idā ḡi'ta  
 fa-mnaḡ ṭarfa <sup>c</sup>ainaika ḡairanā / li-kai yaḡsabū anna l-hawā ḡaitu tanzur.<sup>402</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Anā wa-<sup>c</sup>ammuki miṭlu l-muhri yamna<sup>c</sup>uhu / min qūthi  
 marbiḡu l-musta'sidi ḡ-dārī.<sup>403</sup>

Unter drei Aspekten verlagert sich in der Zeit zwischen <sup>c</sup>Umar und al-  
<sup>c</sup>Abbās die Aktion des Dichters von der Geliebten, die auch objektiv nicht  
 mehr zugänglich ist, auf die Tadler, die nunmehr omnipräsent geworden  
 sind. <sup>c</sup>Umar b. abī Rabī'a unterhält, wie zur Liebe überhaupt, so auch zum  
 Tadel ein ausgesprochen spielerisches Verhältnis. Er läßt seine Tadler, ohne  
 ihnen nachzugeben, des Tadels überdrüssig werden, und er begegnet ihnen  
 in einer frivolen Respektlosigkeit, die ihm den Vorwurf eingetragen hat, ein  
 „Frevler“ (*fāsiq*) zu sein. Kein Leichtnehmen des Tadels, so wenig wie  
 eines der Liebe, findet sich hingegen bei al-<sup>c</sup>Abbās. Vielmehr begegnet er  
 seinen Tadlern mit Schroffheit, Drohung und Verwünschung.

<sup>c</sup>Umar: Dem, der mich wegen meiner Liebe zu ihr tadelt, sage ich: / Ich  
 meine, du solltest ablassen! // Dir wird nicht gehorcht... // Manch ein Bruder  
 hat schon die Liebe zu ihr getadelt / und ließ ab, bevor ich abließ.

<sup>c</sup>Umar: Würden mich nicht die Quraiš schelten... // so würde ich sagen,  
 wenn wir uns treffen: Küß mich!, / auch wenn wir uns mitten auf der Straße  
 befänden.

<sup>c</sup>Abbās: Manch ein Tadler tadelt mich Euretwegen, und ich sagte zu  
 ihm: / Deine Rechte möge verdorren! Ist etwa Schlechtes an der Liebe?

<sup>c</sup>Umar: Aqūlu li-man lāma fi ḡubbiḡā / arā laka fi r-ra'yi an tuḡsirā // fa-  
 lasta muṭā<sup>c</sup>an... // fa-kam min aḡin lāma fi ḡubbiḡā / fa-aḡsara min ḡabli an  
 uḡsirā.<sup>404</sup>

<sup>c</sup>Umar: Wa-lau lā an tu<sup>c</sup>annifanī Quraišun... // la qultu idā ltaḡainā  
 ḡubbiḡinī / wa-lau kunnā <sup>c</sup>alā ḡahri ṭ-ṭariḡ.<sup>405</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Kam <sup>c</sup>aḡḡilin lāmanī fikum fa-qultu lahu / šallat yaminuka hal bi-  
 l-ḡubbi min bās.<sup>406</sup>

<sup>402</sup> <sup>c</sup>Umar, *Dīwān*, 124-126.

<sup>403</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 217/24, 168/19 und 334/11. Den letzten Vers hält Ḥazraḡi,  
 Poète, 138, allerdings für eine Nachahmung <sup>c</sup>Umars.

<sup>404</sup> <sup>c</sup>Umar, *Dīwān*, 171.

<sup>405</sup> Ebd., 264.

<sup>406</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 325/5; siehe auch 267/7 und 334/15.

Die Tadler °Umar stammen ziemlich häufig aus dem Kreis der Verwandten und Freunde, nicht hingegen die Tadler al-°Abbās'. Von den Quraiš ist bei °Umar die Rede, von Verwandten, von Brüdern, von Freunden<sup>407</sup> und namentlich von dem Freund Ibn abī °Atiq, dem führenden *zarīf* seiner Zeit, der in den Nachrichten über ḥiǧāzitishe Dichter immer wieder erscheint (s.o. 138f.) und als guter Geist unglücklich Liebender auch in zahlreichen Liebesgeschichten auftritt. Demgegenüber erweist sich bei al-°Abbās als Freund gerade der, der nicht tadelt, so wie umgekehrt die Tadler anonym sind als je zuvor, oder anders, jeder ein potentieller Tadler ist.

°Umar: Hör auf mit dem Tadel, °Atiq, denn ich werde / in Hind, soweit die Zeit reicht, heiß verliebt sein.

°Abbās: Die Leute haben mich wegen der Liebe zu ihr getadelt, / nur nicht der Bruder Šaibān, der Edelmütige.

°Abbās: Ich widersetzte mich um ihretwillen allen Menschen, / die mich aus Dummheit oder zwecks Rechtleitung tadelten.

°Umar: Aqilla l-malāma yā °Atīqu fa-innanī / bi-Hindin ṭiwāla d-dahri ḥarrānu ḥā'im.<sup>408</sup>

°Abbās: °Annafani l-aqwāmu fi ḥubbihā / illā aḥā Šaibāna ḍa l-makrumāt.<sup>409</sup>

°Abbās: °Aṣaitu fihā °ibāda llāhi kullahum / man lāmanī safahan au lāmanī rašadan.<sup>410</sup>

Tadel und Freundschaft schließen einander bei °Umar im Gegensatz zur Dichtung al-°Abbās' nicht aus. An die tadelnden Freunde ergeht ein Appell anstatt einer Ablehnung, und an die normalerweise vom Tadler besetzte Stelle kann auch ein freundlicher Ratgeber (*nāṣiḥ*) treten. Bei al-°Abbās hingegen spielt der Ratgeber kaum eine Rolle mehr, und im Gegenteil nähern sich die tratschenden Tadlerinnen schon dem Charaktertyp des Verleumders (*wāšī*) an.

°Umar: Meine beiden Freunde, seid gütig, paktiert nicht mit den Feinden; / der Tadel tröstet mein Herz nicht vom Kummer.

°Umar: So bitte einen nahestehenden Ratgeber um Rat, / einen dir gegenüber freundlichen, angesehenen, // der den Freund nicht verrät...

°Abbās: Ich sagte zu ihnen: Laßt es, mich zu beraten und zu tadeln, / denn wohin sie sich neigt, neige auch ich mich hin.

<sup>407</sup> °Umar, *Dīwān*, 264, 222, 171, 275, 381.

<sup>408</sup> Ebd., 350.

<sup>409</sup> °Abbās, *Dīwān*, 129/19.

<sup>410</sup> Ebd., 158/3.

<sup>c</sup>Abbās: Die Tadlerinnen haben unsere Geschichte in Umlauf gesetzt, / und die Leute wissen nicht, ob sie sie für wahr oder falsch halten sollen.

<sup>c</sup>Umar: Ḥalilaiya munnā lā takūnā ma<sup>c</sup>a l-<sup>c</sup>idā / wa-ma l-laumu bi-l-musli fu'ādī mina l-ġammi.<sup>411</sup>

<sup>c</sup>Umar: Fa-ltamas nāṣiḥan qarīban mina n-naṣḥi / laṭīfan li-mā turīdu makīnan // lā yaḥūnu l-ḥalila...<sup>412</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Fa-qultu lahum da<sup>c</sup>ū nuṣḥi wa-laumi / fa-inni ḥaiṭu mā mālat umīl.<sup>413</sup>

<sup>c</sup>Abbās: Inna l-<sup>c</sup>awādila qad aṣ<sup>c</sup>na ḥadītanā / fa-n-nāsu baina mukaddībin wa-muṣaddiq.<sup>414</sup>

### b. Die Boten

Vereinzelt finden sich die Liebesboten bereits in der vor- und frühislamischen Dichtung, vorwiegend jedoch noch als zufällige Überbringer einer Nachricht. Es sind Freunde, die sich ohnehin auf Reisen befinden und die dabei in die Nähe der Geliebten gelangen („Übermittelt ihr beiden Ḍubyan von mir eine Botschaft...“).<sup>415</sup> Bei Abū Ḍu'aib allerdings wird ein Bote bereits regelrecht eingesetzt, und R. Jacobi zufolge nimmt das betreffende Gedicht nicht zuletzt durch die Einführung des Boten die Liebesdichtung <sup>c</sup>Umar b. abī Rabī<sup>c</sup>as vorweg.<sup>416</sup>

Bring ihr eine Botschaft von mir! Der beste Bote / ist derjenige, der alle Seiten der Nachricht gut kennt.

Aliknī ilaiḥa wa-ḥairu r-rasūli / a<sup>c</sup>lamuhum bi-nawāḥi l-ḥabar.<sup>417</sup>

Der regelmäßige Einsatz von Boten, die Briefe oder mündliche Nachrichten zwischen den Liebenden hin- und hertragen, wird jedoch erst im Ḥiġāz zum regulären Thema der Dichtung; der Städter <sup>c</sup>Umar spricht viel,

<sup>411</sup> <sup>c</sup>Umar, *Dīwān*, 357. Alle elf Zeilen des Gedichts beginnen mit der Anrufung der beiden Freunde, vielleicht das Vorbild für al-<sup>c</sup>Abbās' Gedicht 511, das die Anrufung der Herrin in jeder Zeile wiederholt. – Die appellative Form findet sich auch bei Ġamīl, 22: „Meine Freunde haben mich, Buṭaina, um deinetwillen getadelt. Tadelt nicht, die Liebe hat mein Herz verwundet!“

<sup>412</sup> <sup>c</sup>Umar, *Dīwān*, 429. Mehrfach ist bei <sup>c</sup>Umar vom „zuverlässigen Ratgeber“ (*nāṣiḥ amīn*, 96), „gütigen Ratgeber“ (*nāṣiḥ aḥū laṭaf*, 170) und „mitfühlenden Ratgeber“ (*nāṣiḥ ṣafīq*, 269) die Rede. Überhaupt sind Ableitungen der Wurzel *n-s-ḥ* häufig bei ihm: 171, 264, 21, 26f., 39, 60, 162, 224, 293, 305, 356, 372, 377, 428. Dieselbe Wurzel bei Ġamīl: 62f., 31, 88f.

<sup>413</sup> <sup>c</sup>Abbās, *Dīwān*, 423/15; siehe auch 139/2.

<sup>414</sup> Ebd., 377/11. Bei Abū Nuwās ist der Tadler beides, ein Ratgeber und ein Verleumder. (Vgl. Wagner, Abū Nuwās, 251).

<sup>415</sup> Nābīga, *Dīwān*, 15/1.

<sup>416</sup> Jacobi, *Anfänge*, 234.

<sup>417</sup> Abū Ḍu'aib, *Dīwān*, 9/5; zit nach Jacobi, *Anfänge*, 233.



der Beduine Ġamīl wenig von ihnen.<sup>418</sup> In den städtischen Zusammenhang gehören die Boten aus zweierlei Gründen: als Überbringer von Briefen geben sie der raffinierteren Lebensweise Ausdruck, und als Vermittler von Nachrichten tragen sie der Seklusion der Frauen Rechnung. Besonders die Schwierigkeit, mit der Geliebten auch nur Kontakt aufzunehmen, geschweige denn sie zu sehen, wird nunmehr zum Thema der Dichtung.

Sie schickte heimlich einen Boten zu mir: Fürchte dich nicht, / aber paß auf! Du wurdest beschirmt, doch der kluge Mann hat Vorsicht zu üben. // Ich habe Männer aus meiner Verwandtschaft gehört, / die insgeheim Feinde sind. Sie haben verkündet, / sie würden dich töten...

Dassat ilaiya rasūlan lā takun fariqan / wa-ḥḍar wuqīta wa-amru l-ḥāzimi l-ḥaḍar // inni samītu riḡālan min raḥimī / humu l-ʿadūwu bi-zāhri l-ḡaibi qad naḍarū / an yaqtulūka...<sup>419</sup>

Der Botendienst als Institution ist für ʿUmar noch kein Thema. Daß der Bote eine Vertrauensstellung innehat, für die er sich unfähig oder unwürdig erweisen kann, und daß daher die Auswahl des Boten die größte Umsicht erfordert, thematisiert meines Wissens erstmals al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf („Ein Bote, der behutsam ist, er taugt nicht, wenn er verrät oder lügt“).<sup>420</sup> Aber erst die noch spätere Liebesliteratur, insbesondere Ibn Ḥazms „Ṭauq al-ḥamāma“, führt dem Leser ausführlich vor Augen, wie sehr eines Mannes „Leben und Tod, Ehre und Schande“ nächst Gott in der Hand des Boten liegt, und gibt Ratschläge: Der Bote muß „erfahren“, „verschwiegen“ und „treu“ sein, vor allem aber unauffällig, und deshalb suche man ihn unter Verwandten und Sklaven oder unter berufstätigen Frauen aus - Heilkundigen, Baderinnen, Trödlerinnen, Friseurinnen und Klageweibern.<sup>421</sup>

Wenn man ʿUmars Diwan mit dem al-ʿAbbās b. al-Aḥnafs vergleicht, nehmen die Boten dieselbe ungute Entwicklung für den Liebenden wie die Tadler. Der Bote steht bei ʿUmar für die Schwierigkeit, ungehindert mit der Geliebten zu kommunizieren, aber er stellt selbst noch kein Hindernis dar. Die Boten kommen und gehen, Exklamationen wie: „Wer ist mein Bote für Ṭuraiyā?“ sind nicht selten,<sup>422</sup> und Freunde werden um Unterstützung ersucht.

418 Ġamīl, *Dīwān*, 28, 126; 67 ist der Blick Bote.

419 ʿUmar, *Dīwān*, 136.

420 ʿAbbās, *Dīwān* 77/5.

421 Ibn Ḥazm, *Ṭauq*, 85f.

422 ʿUmar, *Dīwān*, 394; siehe auch 39 und 377.

Oh Abu l-Ḥaṭṭāb, habt ihr / einen wohlmeinenden Boten zum Schicken?  
Yā Aba l-Ḥaṭṭābi hal lakum / min rasūlin yursal.<sup>423</sup>

Bei °Abbās dagegen schafft der Bote unzählige neue Probleme. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die Liebenden („Ich halte nicht wegen einer Abkehr mein Schreiben an Euch zurück, sondern die Häufigkeit der Boten gefährdet die Ehre“),<sup>424</sup> er fällt aus irgendwelchen Gründen aus und muß ersetzt werden („Der Bote, bei dem unsere Geheimnisse begraben waren, ist weggegangen, oh Fauz“),<sup>425</sup> ihm widerfahren dramatische Mißgeschicke („Wegen eines gewaltigen Ereignisses wurde der Bote gefangengesetzt und zurückgehalten von dir“),<sup>426</sup> und es bedarf eines verwickelten Netzes von Boten zur Täuschung der Allgemeinheit.

Wenn sie bei dir meinen Boten sehen, / nehmen sie als Hinweis, was sie sehen, und es ist ein Beweis. // Drum sieh nach einem, den du des Geheimnisses für würdig findest, / und mach ihn zum Boten für meinen Boten. // Denn wenn sich (die beiden Boten) von uns abwenden, / dann findet der Verdacht (der Feinde) zu uns keinen Weg.

Innahum in ra'au ladaiki rasūli / ḥaqqaqū mā ra'au wa-kāna dalilā // fa-nzūrī man ra'aiti li-s-sirri ahlan / fa-ḡ<sup>c</sup>alihi ilā rasūli rasulā // fa-idā mā tawallaiya l-amra <sup>c</sup>annā / lam yaḡid zannuhum ilainā sabilā.<sup>427</sup>

Ebenso bildet sich die Figur des verräterischen, lügnerischen Boten erst im Verlauf der Entwicklung des Ġazal heraus, wie gleichermaßen an °Umar und al-°Abbās deutlich wird. Wie der Tadler ist auch der Bote in °Umars Diwan eine vertrauenswürdige Person, ein Ratgeber und Bote zugleich (*an-nāsiḥ al-amīn rasūli*),<sup>428</sup> ein freundlicher Bote (*rasūl laṭif*),<sup>429</sup> ein Bote, dem man dankbar ist (*an<sup>c</sup>ama llāha bi-r-rasūl*),<sup>430</sup> und nur einmal sieht sich der Dichter durch seine Fassade schwer getäuscht: Der Bote, den er für einen „Sympathisanten“ (*ṣafīq*) und „Ratgeber“ (*nāsiḥ*) gehalten hat, erweist sich als „lügnerischer Hetzer“ (*muḥarriṣ kāḍib*).<sup>431</sup> Wieder bei al-°Abbās sind die Boten geradezu mit System treulos („Die ich dir als Fürsprecherin

423 Ebd., 289.

424 °Abbās, *Dīwān*, 142/1; siehe auch 69/5.

425 Ebd., 77/4; siehe auch 195/3, 493/8,10.

426 Ebd., 415/1.

427 Ebd., 450/1-3.

428 °Umar, *Dīwān*, 96; siehe auch 289, 377.

429 Ebd., 250; siehe auch 170.

430 Ebd., 435.

431 Ebd., 456; siehe auch 36f.

schickte, hat... sich der Lüge gefügt“),<sup>432</sup> hinterhältig („Was ist das Unglück in unserer Liebe, wenn nicht die böse Absicht des Boten?!“)<sup>433</sup> und verräterisch („Der Bote behauptete, ich habe ihn verführen wollen; der Bote log, doch führte er die Trennung herbei“),<sup>434</sup> so daß am Ende der beste Bote nicht, wie bei Abū Duʿaib (s.o. 207), möglichst viel, sondern möglichst wenig von der zu übermittelnden Botschaft verstehen sollte.

Mein Herz, meine Schreiben an Euch sind lang geworden, / und dieser mein Bote ist ein Perser, der nicht gut Arabisch kann.

Fa-yā kibidī ṭālat ilaikum rasāʾilī / wa-hādā rasūlī a<sup>c</sup>ḡamun laisa yufṣiḥu.<sup>435</sup>

Die bösen Boten bei al-<sup>c</sup>Abbās sind nur eine weitere Funktion der unglücklichen Liebe, an der <sup>c</sup>Umar noch gar kein Interesse zeigt. Für diese Deutung spricht eine Anzahl von Gedichten, die im Diwan <sup>c</sup>Umars keine Parallele haben. Manchmal funktioniert auch bei al-<sup>c</sup>Abbās das Botenwesen reibungslos, dann jedoch schafft wie zum Ausgleich die Botschaft selbst das Problem. Der Liebende bringt seine Klage zu Papier -

Oh mein Schreiben, grüß den, / den ich nicht nenne, und sag zu ihm, oh mein Schreiben: // Eine Hand, die mich an Euch schrieb, / ist unglücklich, und ihr Herz ist in Pein. // Wenn Ihr mich lest, habt Mitleid, / erbarmt Euch meines Schreibers und gebt ihm eine Antwort auf mich.

Yā kitābi qraʾi s-salāma <sup>c</sup>alā man / lā usammī wa-qul lahu yā kitābī // inna kaffan ilaikumu katabatnī / la-ṣaqiyun fuʾāduhā fi <sup>c</sup>adābī // fa-idā mā qaraʾtumūnī fa-ḥinnū / wa-rḥamū kātibi wa-ruddū ḡawābī.<sup>436</sup>

- und wartet zwischen Furcht und Hoffnung auf einen Brief („Ich weine, ich finde dein Schreiben hart, oh Zālūm, und wünsche es doch“),<sup>437</sup> aber vergeblich: Die Geliebte schreibt nicht mehr so viel wie früher („Eure Schreiben, oh Fauz, wurden selten...“),<sup>438</sup> hat religiöse Bedenken („Sie hat sich abgewandt vom Briefwechsel mit mir... und hat ihre Lampe in der Moschee angezündet“),<sup>439</sup> zögert das Schreiben hinaus („Der Brief wurde gelesen, aber sie schoben seine Beantwortung auf“),<sup>440</sup> zeigt sich an seiner

432 <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 29/2; siehe auch 131/1.

433 Ebd., 418/3.

434 Ebd., 528/2.

435 Ebd., 142/7.

436 Ebd., 24/2-4; siehe auch 80/1, 125/1-3.

437 Ebd., 288/1.

438 Ebd., 270/8.

439 Ebd., 168/5.

440 Ebd., 237/1.



Post desinteressiert („Es kam so weit, daß du meine Briefe wegwarfst“),<sup>441</sup> empfängt seinen Boten nicht („Bekommt... mein Bote von dir nicht Milde und Nähe?“),<sup>442</sup> entsendet selbst keinen („Was meinen Boten betrifft, so ist er am Treffen verhindert, und Euch interessiert es nicht, einen zu schicken“)<sup>443</sup> und hält das Verhältnis für beendet („Sie ist der Verbindung mit mir überdrüssig und weist mich ab, daher kein Bote und kein Brief“).<sup>444</sup> Und wenn sie tatsächlich einmal schreibt, bringt der Inhalt des Briefes nur Qualen:

Ein Schreiben kam zu mir von einer Königin in ihrer Handschrift. / Wie groß ist das Glück, wie schwach ist der Dank! // Es flüsterten mir über ihr Innerstes / Finger zu, die mit ihrem Stift einen Zauber geschrieben hatten. // Doch als ich das Schreiben verstand, schickte ich es / an sie zurück und sandte keine einzige Zeile zur Antwort.

Atānī kitābun min malikin bi-ḥaṭṭihā / fa-mā a<sup>c</sup>zama n-nu<sup>c</sup>mā wa-mā aḍ<sup>c</sup>afa š-šukrā // fa-zallat tunāḡinī bi-mā fī ḡamirihā / anāmilu qad ḥaṭṭat bi-aqlāmihā siḥrā // fa-lammā tafahhamtu l-kitāba radadtuhu / ilaihā wa-lam ab<sup>c</sup>aṭ bi-raddin lahu saṭrā.<sup>445</sup>

### c. Die Feinde

Die vorislamische Dichtung hat mit dem Wächter (*ḥāris*), der den Abenteuern des Dichters entgegensteht, noch einen unzweideutigen Funktionstyp, aber sie kennt auch bereits das verschwommenere Charakterbild eines Hassers und Neiders der Liebe.

Kein heimlich hassender Beschützer hat uns gesehen / und dem Haus unser Geheimnis aufgedeckt.

Also bestraft mich mein Herr: / Über sie freut sich das Auge dessen, der dir Neid entgegenbringt.

Wa-lam yaranā kāli<sup>c</sup>un kāšihun / wa-lam yafšu minnā lada l-baiti sirr.<sup>446</sup>

Iḡā fa-<sup>c</sup>aqabanī rabbī mu<sup>c</sup>aqabatan / qarrat bihā <sup>c</sup>ainu man ta'tika bi-l-ḥasadi.<sup>447</sup>

<sup>441</sup> Ebd., 25/7.

<sup>442</sup> Ebd., 20/6.

<sup>443</sup> Ebd., 195/3.

<sup>444</sup> Ebd., 67/4.

<sup>445</sup> Ebd., 227/1-2, 4; siehe auch 134/1-4 und 260/1.

<sup>446</sup> Imru'u l-Qais, Diwān, 19/17.

<sup>447</sup> Nābiḡa, Diwān, 19/1.



Bei °Umar kommt der aus dem beduinischen Kontext stammende Wächter nur noch vereinzelt,<sup>448</sup> bei al-°Abbās gar nicht mehr vor; stattdessen gibt es die große Gruppe der Feinde (*a°dā'*), die, treten sie auch als Neider (*ḥāsīd*), heimlicher Hassler (*kāšīḥ*), Verleumder (*wāšī*), Späher (*raqīb*) oder Lügner (*kādīb*) auf, nur schwer in Einzeltypen zu zerlegen sind. Nicht nur dient einer dem anderen als Attribut, auffallend häufig bei °Umar (*wāšī kāšīḥ*, *wāšī kādīb*, *kāšīḥ kādīb*, *kāšīḥ wāšī*, °*adūw kāšīḥ*),<sup>449</sup> seltener bei °Abbās (*wāšī kādīb*, *wāšī ḥāsīd*),<sup>450</sup> in ungewöhnlicher Form bei Ğamīl (*kāšīḥ mutanaṣṣīḥ*),<sup>451</sup> sondern sie erfüllen vielfach auch ein- und dieselbe Funktion. Die Wortbedeutung hilft nicht viel: Zwar macht genaugenommen der Verleumder die Liebe öffentlich, während der heimliche Hassler noch auf seine Gelegenheit wartet, aber auch er denunziert den Dichter bei seiner Dame. Und zwar scheinen eigentlich die Späher gedungene Aufpasser zu sein, während die Neider aus eigenem Antrieb handeln, aber auch sie spionieren die Liebenden aus. Ebenso führt eine um Klarheit bemühte Definition Ibn Ḥazms nicht weiter: Wenn sie auch deutlich macht, daß Verleumdung und Lüge derselben Neigung entspringen und somit *wāšī* und *kādīb* zusammen einen Charaktertypus bilden, versagt sie doch schon beim *raqīb*. Zwar ist der *raqīb* Ibn Ḥazm zufolge kein Charakter-, sondern ein Funktionstyp, beauftragt als „Überwacher des Geliebten“ (*raqīb °ala l-maḥbūb*), aber er kann auch ganz anderes sein, zufälliger Zeuge eines Treffens der Liebenden, enttäuschter Liebhaber oder neugieriger Intrigant.<sup>452</sup> Schließlich schaffen noch die Systematisierungsversuche der Wissenschaft nur weitere Konfusion: Blachère hält den *wāšī* für identisch mit dem *kāšīḥ* und beide für dieselbe Person wie den *raqīb*.<sup>453</sup> Nykl hingegen unterscheidet im Gegensatz dazu zwischen *wāšī* und *raqīb* und setzt *ḥāsīd*, °*ādīl* und *kāšīḥ* offenkundig ineins.<sup>454</sup> Aus diesen Gründen verzichte ich darauf, die verschiedenen Erscheinungsformen der Feinde voneinander getrennt darzustellen.

<sup>448</sup> °Umar, *Dīwān*, 186, 217.

<sup>449</sup> Ebd., 55f., 64, 356; 159, 352, 187, 317, 343.

<sup>450</sup> °Abbās, *Dīwān*, 41/5 und 212/3.

<sup>451</sup> Ğamīl, *Dīwān*, 37.

<sup>452</sup> Ibn Ḥazm, *Ṭauq*, 80-82. Für al-°Abbās trifft nichts davon zu. Auch er sieht sich von Spähern (*ruqabā'*, 139/3, 34/4-5, 12/8) umgeben und hält sich für ein Objekt der Bewachung (*dū murāqaba*, 263/1), aber die Bezüge gehen hin zum heimlichen Hassler (*murāqaba min kāšīḥ*, 273/3), zum Neider (*ḥāsīd lanā yurāqībunā*) und zu Mitgliedern beider Familien (*fa-yurāqībā*, 413/6-7).

<sup>453</sup> Blachère, *Thèmes*, 366.

<sup>454</sup> Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 394f.

Obschon bei °Umar ein „Hetzer“ (*muḥarriš*) auftritt, der bei al-°Abbās fehlt, und bei al-°Abbās ein „Verderber“ (*sāʿī*), der bei °Umar nicht vorkommt,<sup>455</sup> behandeln beide und auch Ğamil das Thema der Feinde austauschbar. Die Feinde sind omnipräsent („Laßt mir eine Stunde, in der Buṭaina nicht von den Verleumdern beobachtet wird, und dann könnt ihr mich töten“),<sup>456</sup> um die Liebe zu vergiften („Wenn wir die Übelwollenden fürchten, geraten wir in den Zustand von Härte und Haß, doch wenn ihre Augen nachlässig sind, kehren wir zum Schönsten der Verbindung zurück“),<sup>457</sup> um sie an die Öffentlichkeit zu zerren („Die Verleumder lassen nicht ab, bis das Innerste unserer Liebe nach außen gestülpt ist“)<sup>458</sup> und um ihr Ende zu erzwingen („Der Wind der Verleumder wehte unsere Verbindung hinweg, und er zog über sie seine Schleppe, so daß sie zerriß“).<sup>459</sup> Unter den wachsamen Augen der Feinde kommt es nur zum verstohlenen Austausch („Wenn sie die Verleumder fürchten... geben sie sich Zeichen mit den Fingerspitzen“),<sup>460</sup> eher noch ergreifen die Liebenden Vorsichtsmaßnahmen („Ich stieg hinter dem Brunnen ab, weit entfernt von ihr, aus Angst um sie vor dem Gerede eines heimlichen Hassers“),<sup>461</sup> verzichten auf eine Begegnung („Wir treffen uns nicht aus Furcht vor dem Verleumder und Verderber“)<sup>462</sup> und trennen sich voneinander („Ich schwöre, den Weggang wollte ich nur, um von dir häßliches Gerede abzuwenden“).<sup>463</sup> Es gibt jedoch auch Beweise des Muts („Sie schrieb an mich, während die Späher mich umgaben. Sie schöpfen Verdacht, sooft ein Vogel vorbeifliegt an mir“),<sup>464</sup> und alle Dichter spielen immer wieder zwei mögliche Reaktionsweisen auf die äußere Bedrohung durch. Entweder machen sich die Liebenden gegenseitig Vorwürfe („Du bist den heimlich hassenden Verleumdern gefolgt, und wer auf das Gerede eines Verleumders hört, wird noch vor Reue mit den Zähnen knirschen“),<sup>465</sup> und die Feinde

455 °Umar, *Diwān*, 55f., 356, 363, 440; °Abbās, *Diwān*, 166/2, 332/2, 346/3.

456 Ğamil, *Diwān*, 59.

457 °Abbās, *Diwān*, 419/13-14.

458 Ğamil, *Diwān*, 66.

459 °Abbās, *Diwān*, 333/7.

460 Ebd., 469/4; siehe auch 481/3.

461 °Umar, *Diwān*, 340; siehe auch °Abbās, *Diwān*, 221/12, 265/6.

462 °Abbās, *Diwān*, 332/3; siehe auch °Umar, *Diwān*, 21.

463 °Abbās, *Diwān*, 419/10; siehe auch 144/1, 263/1; siehe auch °Umar, *Diwān*, 162, 32, 41.

464 °Abbās, *Diwān*, 34/4; siehe auch °Umar, *Diwān*, 313.

465 °Umar, *Diwān*, 356; siehe auch 34, 49 54, 55f., 187, 189, 281, 283, 345, 354, 384; Ğamil, *Diwān*, 75, 98; °Abbās, *Diwān*, 464/6, 540/2.

setzen sich schließlich durch („Die heimlichen Hasser haben sich bei ihr und mir eingeschlichen und haben unsere Bande gelöst“),<sup>466</sup> können also ihre Untat in Ruhe genießen („Es schlafen die Augen der heimlichen Hasser erfreut, während mein Auge vom Weinen am Schlafen gehindert wird“).<sup>467</sup> Oder die Liebenden beschwören einander („Hör nicht auf die Rede der heimlichen Hasser, so wie ich nicht gehört habe, was sie über dich sagen“),<sup>468</sup> lassen sich nicht beirren („Das Herz ist mit ihr beschäftigt, und weder der Feind noch der anratende Freund bringt es ab“)<sup>469</sup> und fühlen sich im Gegenteil bestätigt („Die Verleumder haben meine Liebe zu ihr nur vergrößert“).<sup>470</sup> In Wahrheit besteht jedoch gar keine echte Wahl; der zweite Fall, dessen sich später wieder Ibn Dā'ūd in dem Kapitel „Wem die Geliebte vertraut, dem ist der Späher egal“ (*Man wafā lahu l-ḥabīb hāna ʿalaihi r-raqīb*)<sup>471</sup> annehmen wird, gehört als Beschreibung einer noch intakten Liebe ebenso sehr in die Vergangenheit, wie der erste als Kennzeichnung der gestörten Beziehung in die Gegenwart gehört.

Ihr und wir waren als Nachbarn in einem glücklichen Zustand; / wir wechselten verstohlene Blicke (aus Angst) vor jeglichem Späher. // Auch wenn die Leute zwischen uns traten, / so waren doch unverfälscht Liebe und Freundschaft.

Denkst du noch an unser Gespräch, / wenn die Nacht schwarz und tiefdunkel war? // Da widerstanden wir in der Liebe / der Rede der Verleumder und Tadler.

Oh Fauz, wieviel Übelwollende sah ich / zwischen uns treten (wörtl.: von dir abhalten), ohne daß ihnen gehorcht wurde! // Wir kümmerten uns nicht um sie, da du uns vertrautest, / ob sie ihre Rede vermehrten oder verminderten!

Wa-kuntum wa-kunnā fi ḡiwārin bi-ḡibṭatin / nuḥālisu laḥza l-ʿaini kulla raqīb // fa-in yaku ḥāla n-nāsu bainī wa-bainakum / fa-inna l-hawā wa-l-wudda ḡairu mašūb.<sup>472</sup>

Hal taḍkurīna ḥadiṭānā / wa-l-lailu musauwadun bahīm // id naḥnu naʿṣi fi-l-hawā / qaula l-wuṣāti wa-man yalūm.<sup>473</sup>

<sup>466</sup> ʿUmar, *Dīwān*, 286; siehe auch 32.

<sup>467</sup> ʿAbbās, *Dīwān*, 381/2; siehe auch 220/2.

<sup>468</sup> ʿUmar, *Dīwān*, 47; siehe auch 62, 280, 440; Ḡamīl, *Dīwān*, 104.

<sup>469</sup> ʿUmar, *Dīwān*, 103; siehe auch 105, 109, 198, 222, 241, 352, 421; ʿAbbās, *Dīwān*, 41/5.

<sup>470</sup> Ḡamīl, *Dīwān*, 43, 55 140; ʿUmar, *Dīwān*, 201; ʿAbbās, *Dīwān*, 114/1-2, 241/1.

<sup>471</sup> Ibn Dā'ūd, *Zahra*, Kap. 11.

<sup>472</sup> ʿAbbās, *Dīwān*, 12/8-9.

<sup>473</sup> Ebd., 492/4-5.

Yā Fauzu kam min dawī ḡignin ra'aituhum / yanhauna °anki wa-lākin lā  
yuṭā°unā // wa-lā nubālihīm id qad waṭiqti binā / a-yukṭirūna kalāman am  
yuqillūnā.<sup>474</sup>

Aller Ähnlichkeit zum Trotz gibt es gleichzeitig gravierende Unterschiede zwischen °Umars und al-°Abbās' Einsatz der Feinde, Unterschiede, die an die bei den Tadlern und Boten gemachten Beobachtungen anschließen. °Umars Freundin wirft dem Geliebten vor, den Verleumdern Nachgiebigkeit gezeigt zu haben,<sup>475</sup> während bei al-°Abbās derselbe Vorwurf nur von dem Dichter an die Freundin ergeht.<sup>476</sup> °Umar zeigt an manchen Stellen eine Reue,<sup>477</sup> die einem bei al-°Abbās gänzlich fehlenden Schuldbekennnis gleichkommt. Vor allem jedoch wird al-°Abbās unvergleichlich mehr als °Umar von den Feinden bedrängt. Bei °Umar kommt es vor, daß die Familie der Frau dem heimlichen Hasser keinen Glauben schenkt, ihre Schwestern zugunsten des Dichters intervenieren und in eine Nachbarin Vertrauen gesetzt werden kann.<sup>478</sup> Bei al-°Abbās hingegen sind es die naturgemäß Nächsten, die sich wie die sonst anonymen Feinde gebärden, intrigieren und drohen. Feindlich ist nicht nur die Familie der Frau, ihr Bruder, ihr Onkel und ihr Vater,<sup>479</sup> die weiblichen Mitglieder,<sup>480</sup> die Dienerinnen<sup>481</sup> und selbst noch die Nachbarn.<sup>482</sup> Feindlich sind auch jene, die dem Dichter normalerweise beizustehen hätten, die eigene Familie und Freunde.

Ich lasse von Eurer Tür ab / aus Angst vor meinem Onkel und Vater.

Wir vertrauten unsere Geheimnisse einer Gruppe an, / die so verräterisch war wie Jakobs Söhne.

Aḥīdu °an bābikum / min ḥaufi °ammī wa-abī.<sup>483</sup>

Wa-qad aminnā °alā asrārīnā nafaran / kānū ka-aulādi Ya°qūbin yaḥūnū-  
nā.<sup>484</sup>

474 Ebd., 512/18-19; siehe auch 147/1 und °Umar, Dīwān, 275.

475 °Umar, Dīwān, 55f., 187, 283, 354.

476 °Abbās, Dīwān, 464/6, 540/2.

477 °Umar, Dīwān, 224, 382.

478 Ebd., 420, 125f., 187.

479 °Abbās, Dīwān, 168/19, 217/24, 334/11, 226/3, 413/6-7, 126/4.

480 Ebd., 15/8-9, 416/17-20, 217/22.

481 Ebd., 416/15-16, 15/10-11.

482 Ebd., 296/3-4.

483 Ebd., 101/13; siehe auch 413/6-7, 416/23.

484 Ebd., 512/13; siehe auch 458/1-2, 29/2-3.

Feindlich ist schließlich an dritter Stelle eine vom Dichter zurückgewiesene Frau, die mit der Zerstörung seines Liebesverhältnisses Rache an ihm nimmt, und eine andere (vielleicht auch dieselbe), die ihre Kenntnis der Magie zum selben Zweck nutzbar macht. Die Eifersucht, die bei °Umar nur der Eitelkeit des Dichters schmeichelt, ist bei al-Abbās in den Funktionszusammenhang der Feindschaft eingebunden. Zugleich geben die Verse schon jene andere Seite der Destruktionsmacht des Weiblichen wieder - nicht die Schönheit, sondern die Falschheit, idealtypisch im Gegensatz von Zulaiḥa und Joseph ausgedrückt (s.o. 100, Anm. 136) -, die in der Zeit al-°Abbās' das Bewußtsein zu beherrschen beginnt.

Die dir berichtet hat, log, / und sie erlangte von dir, was sie beehrte. // Erkundige dich nach meiner und ihrer Geschichte, / dann erzähle ich dir ihre üble Tat. // Ich war bereit, heimlich zu dir zu eilen, / doch sie wollte (mich) Euch abspenstig machen, obwohl sie wußte, // daß für mich nichts auf der Erde Euch / gleichkommt, wo sie doch bei unserer Abmachung zugegen war. // Da sagte ich, als beehrte ich, was sie erwähnte: / Geh nur voraus, ich folge. Und sie ging voraus. // Ich brach mein Versprechen an sie und kam zu Euch, / und daraufhin, meine Geliebte, wurde sie zornig. // Sie schwor sich, mit aller Gewalt / zu zerstören, was zwischen uns ist, und sie hat es getan.

...Du und ich waren wie ein Geist in (zwei) Körpern, // bis eine bekannte Verderberin, oh Fauz, zwischen uns trat, / die das Knotenspucken beherrscht. // Und sie hörte nicht auf mit dem Zauber, bis sie zwischen uns / eine Feindschaft wie die von Panther und Löwe gestiftet hatte.

Inna llati ḥaddatki qad kaḏabat / wa-adrakat °indaki llaḏi ṭalabat // istafhimi qiṣṣati wa-qiṣṣataḥ / uḥbirki °anhā bi-qubḥi mā ṣana°at // aqbaltu as°ā ilaiki muktatiman / fa-a°raḏat dünakum wa-qad °alimat // an laisa šai'un fi-l-arḏi ya° dilukum / °indi wa-taukida amrinā šahidat // fa-qultu ka-l-muštahi limā ḏakarāt / inṭaliqi attabi°ki fa-nṭalaqat // aḥlaftuhā wa°dahā wa-ḡi'tukum / fa-°indahā yā ḥabibatī ḡaḏibat // fa-aqsamat lā tazālu ḡāhidatan / tufsidu mā bainanā wa-qad fa°alat.<sup>485</sup>

...Anni wa-iyāki miṭla r-rūḥi fi-l-ḡasad // ḥattā sa°at bainanā yā Fauzu sā°iyatan / mašhūratan °urifat bi-n-nafti fi-l-°uqad // fa-lam tazal bi-r-ruqā ḥattā la-qad tarakat / mā bainanā miṭla ḥarbi n-nimri wa-l-asad.<sup>486</sup>

Im Bewußtsein, von der Familie, den Freunden und den Vertrauten verlassen zu sein, leistet sich al-°Abbās in einem Gedicht eine Verwünschung der Feinde. Der Vers wäre nicht der Rede wert, erbrächte nicht ein Vergleich mit °Umar und Ġamīl, daß es bei dem ersteren keine, wohl aber bei dem letzteren eine Parallele dazu gibt, und zwar ebenfalls an einer

<sup>485</sup> Ebd., 131/1-7.

<sup>486</sup> Ebd., 166/1-3; siehe auch 130/5.

einzigsten Stelle. Der Fluch verbindet die beiden Dichter des Liebesleids, Ğamīl und al-<sup>°</sup>Abbās, in ähnlicher Weise wie ihre Invektiven gegen die grausame Geliebte (s.o. 149f.).

<sup>°</sup>Abbās: Wen es erfreut, den Abbruch (unserer Beziehung) zu sehen, / mit dessen Fleisch möge Gott die Hunde füttern!

Ĝamīl: Wollten doch schwarze Barbaren dem, / der uns verleumdet, Gift mischen!

<sup>°</sup>Abbās: Man sarrahu an yarā qaṭī<sup>°</sup>atanā / aṭ<sup>°</sup>amahu llāhu laḥmahu kalabā.<sup>487</sup>

Ĝamīl: Fa-laita wuṣāta n-nāsi bainī wa-bainahā / yadūfu lahu summan ṭamāṭimu sūdu.<sup>488</sup>

### 3. Liebe und Diskretion

In der vorislamischen Dichtung wird das Wort *ğahl* (Unwissenheit) noch für die Torheit des Festhaltens an einer hoffnungslosen Liebe verwandt.<sup>489</sup> Bereits Ğamīl setzt es hingegen ein, um auszudrücken, daß dem Tadler der Liebe das Wissen um ihr wahres Wesen abgeht („Du hast aus Unwissenheit den Tadel vermehrt“),<sup>490</sup> und al-<sup>°</sup>Abbās macht es ihm nach („Dich, der die Liebe aus Unwissenheit tadelst, sehe ich als Menschen von großer Zudringlichkeit“).<sup>491</sup> Konsequenterweise wünschen die Dichter den Tadlern das eigene Leid an den Hals („Wollten sie doch erleiden, was ich erleide“),<sup>492</sup> aber al-<sup>°</sup>Abbās geht darüber weit hinaus. Da er bei seinen Tadlern auch eine gezielte Provokation sieht („Wie viele, die mich tadelten, wußten, daß an der Liebe weder Schande noch Übel ist“),<sup>493</sup> sucht er die offene Konfrontation mit Ausdrücken wie „Dir wird nicht zugestimmt“, „Ich widerspreche dir“<sup>494</sup> und:

Du, der du mich wegen der Liebe tadelst, hör auf! / Nichts Gutes ist an dem, der nicht liebt!

Yā lā'imī fi l-<sup>°</sup>iṣqi mah / lā ḥaira fī-man laisa ya<sup>°</sup>ṣaq.<sup>495</sup>

487 Ebd., 29/4.

488 Ĝamīl, Diwān, 39.

489 Vgl. Jacobi, Anfänge, 240.

490 Ĝamīl, Diwān, 99.

491 <sup>°</sup>Abbās, Diwān, 418/8; siehe auch 17/19, 192/1-2.

492 Ĝamīl, Diwān, 45; <sup>°</sup>Umar, Diwān, 136; <sup>°</sup>Abbās, Diwān, 196/3.

493 <sup>°</sup>Abbās, Diwān, 305/9; siehe auch 267/7, 325/5-6.

494 Ebd., 377/12 und 267/7.

495 Ebd., 372/1; siehe auch 381/4.

Die offene Zurückweisung der Tadler, so wie überhaupt die direkte Konfrontation mit den Feinden, ist zwar eine Strategie des Liebenden im Diwan Ibn al-Aḥnafs, jedoch nicht seine Hauptstrategie. Die Dritten haben eine Funktion erhalten, die sich von derjenigen der Qaṣida unterscheidet. Ihre alte Rolle, dem Held Gelegenheit zu geben, sich durch viele Feinde viel Ehre zu erwerben, haben sie zwar nicht ausgespielt, und noch Ibn al-Waššā' trägt eine Reihe von Versen und Sentenzen zu diesem Thema zusammen („Den edlen Menschen triffst du stets beneidet, den Armen jedoch niemals Neid begleitet“).<sup>496</sup> Wichtiger für al-°Abbās hingegen ist der Effekt, den die Dritten auf den Liebenden ausüben, indem sie ihm Disziplin, Selbstbeherrschung und Affektkontrolle abnötigen („Ich verließ die Zechgefährten aus Angst vor der Betrunkenheit, denn ein *fatā* verliert seine Geheimnisse, wenn er betrunken ist“).<sup>497</sup> Die Wahrung des Geheimnisses versetzt al-°Abbās, wie Tomiche schon erkannt hat, in den Rang eines obersten Gebots,<sup>498</sup> und unzählige Verse informieren Hörer und Leser nicht nur, daß er den Namen der Geliebten verbirgt (s.o. 90), sondern auch, daß er ihren Blick meidet und ihr aus dem Weg geht.

Was ihren Namen betrifft, so ist er geheim, und ich werde ihn / dir mit Gottes Erlaubnis (auch) nicht offenbaren.

Sie sprach, als ich ihr mein Geheimnis mitteilte und aufdeckte: / Du warst für mich immer einer, der den Schleier liebt, so verschleierte dich! // Siehst du nicht, wer um mich herum ist? Da erwiderte ich ihr: / Deck deine Liebe zu und begegne nicht meinem Blick!

Ich hielt die Liebe geheim, mied den Geliebten / und verbarg im Herzen eine seltsame Sehnsucht. // Ich mied ihn nicht aus Haß, / sondern befürchtete Schande für ihn. // Ich werde seine Geheimnisse hüten und für mich behalten / und ihn, solange ich lebe, nicht verraten.

Amma smuhā fa-hwa maktūmun fa-laisa lahu / minnī ilaika bi-īḍni llāhi izhāru.<sup>499</sup>

Qālat wa-abṭaṭtuhā sirrī fa-buḥtu bihi / qad kunta °indī tuḥibbu s-satra fa-statir // a-lasta tubṣiru man ḥaulī fa-qultu lahā / ḡaṭṭī hawāki wa-mā alqī °alā baṣarī.<sup>500</sup>

Katamtu l-hawā wa-ḥaḡartu l-ḥabibā / wa-aḍmartu fi l-qalbi šauqan °aḡībā // wa-lam yaku ḥaḡrihi °an biḡḍatin / wa-lākin ḥaṣītu °alaihi l-°uyübā // sa-ar°ā

<sup>496</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 12; zit. nach Übers., Bd. I, 10.

<sup>497</sup> °Abbās, Diwān, 225/1.

<sup>498</sup> Tomiche, Réflexions, 283.

<sup>499</sup> °Abbās, Diwān, 216/13; siehe auch 282/4.

<sup>500</sup> Ebd., 300/1-2; siehe auch 273/2-3, 221/12-13.



wa-aktumu asrārahu / wa-aḥfaẓu mā ʿištu minhu l-maḡībā.<sup>501</sup>

Für den Liebenden gelten andere Gesetze als für den Nichtliebenden, nicht unähnlich den Gesetzen der höfischen Liebe, die J. Bumke wie folgt charakterisiert: „*Curialitas* und *probitas morum* zielten nicht nur auf die Beherrschung der höfischen Etikette, sondern auf alles, was von dem Liebenden verlangt wurde: Beständigkeit, Aufrichtigkeit, Ergebenheit, Treue, Keuschheit, Selbstlosigkeit und Geduld. Diese Begriffe stammten aus der traditionellen Tugendlehre. Im Hinblick auf die Liebe bekamen sie jedoch einen neuen Sinn. Aufrichtigkeit unter den Liebenden schloß nicht aus, daß die Liebenden Betrug übten, um ihre Liebe zu verbergen. Beständigkeit konnte das Festhalten an einer heimlichen Beziehung meinen. Vernünftigkeit in der Liebe mochte von außen als pure Unvernunft erscheinen... Im Reich der Liebe und der *curialitas* galten andere Normen als die der christlichen Moral.“<sup>502</sup> So lockt auch al-ʿAbbās mit großem Aufwand seine Feinde auf eine falsche Fährte, indem er eine andere Frau zu lieben vorgibt, er führt kalkulierte Ablenkungsmanöver durch, um den Wohnort der Geliebten geheimzuhalten, und er versieht sie in seiner Beschreibung mit falschen Attributen, wie er uns zwecks Verwirrung auch noch selbst mitteilt.

Ich werde die Liebe zu dem, den ich liebe, durch den, den ich nicht liebe, /  
verhüllen, wobei das Verhüllen zu meiner Art gehört. // Es gibt keinen  
Ausweg vor der Lüge in der Liebe, / wenn Schaden nur durch Lüge vermieden  
werden kann.

Ich weine gen Osten, wenn ihre Wohnstatt / gen Westen liegt, aus Furcht  
vor dem üblen Gerede.

Ich sage, an der Wange sei ein Muttermal, wenn ich sie beschreibe, / aus  
Furcht vor den Verleumdern, obwohl an der Wange kein Muttermal ist.

Sa-asturu wa-s-satru min šimatī / hawā man uḥibbu bi-man lā uḥibb //  
wa-lā budda min kaḏibin fi l-hawā / idā kāna daḥu l-aḏā bi-l-kaḏib.<sup>503</sup>

Abkī ila š-šarqī in kānat manāziluhum / mim mā yali l-ḡarba ḥaufa l-qāli  
wa-l-qāli.<sup>504</sup>

Aqūlu bi-l-ḥaddi ḥālun ḥīna anʿatuhā / ḥaufa l-wuṣāti wa-mā bi-l-ḥaddi  
min ḥāli.<sup>505</sup>

<sup>501</sup> Ebd., 13/1-3; siehe auch 3/1, 78/1-2, 88/1-2, 142/6, 144/1-2, 279/10, 356/1, 414/11, 419/10-12, 147/3, 195/2, 253/1.

<sup>502</sup> Bumke, *Höfische Kultur*, Bd. II, 527f.

<sup>503</sup> ʿAbbās, *Dīwān*, 69/6-7; siehe auch 4/2-3, 157/6-7, 219/3, 229/1, 255/1-2.

<sup>504</sup> Ebd., 436/1.

<sup>505</sup> Ebd., 436/2.



Wenn auch die Geliebte verborgen bleibt, so wird doch die Liebe offenbar („Ich täusche die Leute über das, was in mir ist, verberge es, und trotzdem ist es nicht verborgen“).<sup>506</sup> Sie wird es unbeabsichtigt durch das Weinen („Ich schwöre der Liebe zu Euch ab und halte sie verborgen, während die Träne sich zu ihr bekennt und ihr nicht abschwört“),<sup>507</sup> aber auch beabsichtigt durch die Dichtung („Man sagt: Du gibst das alles bekannt! Ich sagte: Wer gibt so etwas nicht bekannt?!“).<sup>508</sup> Aus der vorsätzlichen Veröffentlichung erhellt, daß al-<sup>c</sup>Abbās' Definition der Liebe als „Offenbarung und Geheimnis“ (*iẓhār, idmār*)<sup>509</sup> zwar zu Recht, wie J.-C. Vadet meint, Anspruch darauf erheben kann, nicht einfach als „lieu com-mun sur la discretion“ abgetan zu werden, daß man jedoch auch zuwenig und zuviel zugleich darin erkennt, wenn man sie für eine Definition des „sentiment amoureux“ einerseits und der „technique du divan“ im Sinn einer „façon de transposer le *nasīb*“<sup>510</sup> andererseits hält. Wenn al-<sup>c</sup>Abbās denselben Gegensatz auf seine Person anwendet („Ich verberge die Liebe, während sie keinem verborgen bleibt. Ich bin ein sich Verhüllender in einem Unverhüllten“),<sup>511</sup> dann bezeichnet er eine Einstellung, eine Haltung, ein Programm. Der Liebende ist die Personifikation der Diskretion, und dazu gehört, daß er die Blicke auf seine Verfassung als Liebender ebenso sehr auf sich zieht, wie die Geliebte als Geheimnis hinter dieser Verfassung völlig verschwindet.

Ich stritt die Liebe ab. Als sie mir schließlich / die Decke des Abstreitens  
wegzog und ihre Wahrheit ans Licht kam, // verstummte ich. Ich vermochte  
die Liebe zu Euch nicht zu bezeugen, / (aber) sie sprach mir aus Gesicht und  
Körper. // Ich wurde mit der Liebe in Verbindung gebracht, wann immer / von  
mir die Rede war, nur wußten sie nicht, wer es ist, den ich liebe.

Wer behauptet, daß er seine Liebe verbirgt, / um Zweifel an ihr zu  
wecken, ist ein Lügner. // Die Liebe beherrscht das Herz mit ihrer Macht zu  
sehr, / als daß das Geheimnis einen Anteil davon haben könnte! // Und wenn  
das innerste Geheimnis offenbar wird, / so wird doch nur offenbar, daß der  
junge Mann besiegt ist. // Ich lehne einen Liebenden ab, der Vorsicht übt /  
und den keine Augen und Herzen verdächtigen.

Ġaḥadtu l-hawā ḥattā idā kašafa l-hawā / ġiṭā'a ġuḥūdī wa-stanārat  
ḥaqā'iqūh // sakattu wa-lam amlik šahādāti ḥubbikum / wa-nammat <sup>c</sup>alā waġhi

<sup>506</sup> Ebd., 3/1.

<sup>507</sup> Ebd., 168/16; siehe auch 370/4, 177/1-3.

<sup>508</sup> Ebd., 139/6; siehe auch 286/3.

<sup>509</sup> Ebd., 216/1.

<sup>510</sup> Vadet, Esprit, 208.

<sup>511</sup> <sup>c</sup>Abbās, Dīwān, 221/3; siehe auch 69/6 und 300/1.



wa-ğismī nawāṭiqūh // wa-aşbaḥtu mansūban ila l-<sup>c</sup>işqi kullamā / dukirtu wa-lā yadrūna man anā <sup>c</sup>aşiqūh.<sup>512</sup>

Man kāna yaz<sup>c</sup>umu an sa-yaktumu ḥubbahu / ḥattā yuşakkika fihi fa-hwa kaḍūbu // al-ḥubbu amlaku li-l-fu'ādi bi-qahrihi / min an yurā li-s-sirri fihi naşibu // wa-iḍā badā sirru l-labibi fa-innahu / lam yabdu illā wa-l-fatā mağlūbu // innī la-ubğidu <sup>c</sup>aşiqan mutaḥaffizan / lam tattahimhu a<sup>c</sup>yunun wa-qulūbu.<sup>513</sup>

Mit seiner Liebe als Demonstration der Diskretion löst sich al-<sup>c</sup>Abbās vollständig von den <sup>c</sup>Udriten. Sie nennen ihre Geliebte offen in ihren Gedichten, und in den <sup>c</sup>Udritenerzählungen nimmt schon zu ihren Lebzeiten ein ausgedehntes Publikum von Beduinen und Städtern einschließlich des Kalifen oder seines Statthalters Anteil am Schicksal der Liebenden. In größtmöglichem Kontrast zu al-<sup>c</sup>Abbās steht Mağnūn, dessen Leidensgeschichte mit seiner öffentlichen Nennung des Namens Lailās beginnt, die ihre Familie entehrt und ihren Vater von seinem ursprünglichen Vorhaben der Verheiratung beider abbringt:

Als (Mağnūns und Lailās) Geschichte die Runde machte, verabscheute ihr Vater (den Gedanken), ihn mit ihr zu verheiraten... Der Vater Mağnūns, seine Mutter und Männer ihrer Sippe gingen zum Vater Lailās und beschworen ihn: „Dieser Mann (Mağnūn) geht zugrunde!“... Er aber antwortete: „Er hat mich und meine Familie bloßgestellt, wie es nie zuvor ein Araber getan hat, und er hat meine Tochter gebrandmarkt!“<sup>514</sup>

Al-<sup>c</sup>Abbās nimmt vielmehr die Diskretion als Wesenszug des *zarīf* bei Ibn al-Waššā' vorweg. Wenn Ibn al-Waššā' ein ganzes Kapitel der „Wahrung des Geheimnisses“ (*kitmān as-sirr*) widmet, in dem er auch mehrfach al-<sup>c</sup>Abbās zitiert, so ist der Diskretion freilich alles Prätentiöse ausgetrieben. Nicht allein verzichtet sie auf die Lüge und sieht sich in Einklang mit der muslimischen Ethik. Sie ist auch nicht mehr auf die Liebe beschränkt und bezieht die Freundschaft mit ein. Vor allem aber lohnt sich die Diskretion im gesunden Eigeninteresse.

Es wird überliefert, daß der Prophet gesagt hat: „Wenn ihr etwas erreichen wollt, müßt ihr ein Geheimnis bewahren können!“

Niemals würde ich es über das Herz bringen, die Freundschaft zu meinem Freund zu brechen. Niemals würde ich unser Geheimnis verraten, und wenn

<sup>512</sup> Ebd., 391/3-5.

<sup>513</sup> Ebd., 111/1-4.

<sup>514</sup> Işfahāni, Ağāni, Bd. II, 433, 439 (I, 172, 174). Ein blumige Nacherzählung gibt Miquel, Laylā, im Kapitel „Skandal“.

ich dem Freund noch so zürnen würde! Bewahre dir die treuen Freunde, denen du Vertrauen schenken kannst!

Mu<sup>°</sup>āwiya b. Abī Sufyān hat gesagt: „Klug ist derjenige, der sein Geheimnis auch vor seinem Freund bewahrt. Muß er nicht befürchten, daß sich seine Freundschaft in Feindschaft verwandelt und daß das Geheimnis dann verraten wird?“<sup>515</sup>

---

<sup>515</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā', 60-65; zit. nach Übers., Bd. I, 63f.

## SCHLUSS: ZUM SCHICKSAL DES ĠAZAL

Al-°Abbās b. al-Aḥnaf hat das Ġazal auf einen vorher nie erreichten Stand gehoben, doch unmittelbar nach ihm stagniert die arabische Liebesdichtung, um erst wieder im arabischen Westen eine neue Blüte zu erleben. Dieser außerordentlich befremdliche Umstand ist meines Wissens nie untersucht worden, und als einzigen Deutungsversuch kenne ich nur die lakonische Bemerkung G.E. von Grunebaums: „A change of fashion stunted to a certain extent the further unfolding, at the Bagdad court, of the erotic attitude represented by al-°Abbās.“<sup>1</sup> Welche Ursachen für diesen „Modewechsel“ ausschlaggebend sind, ist eine Frage, die bereits in eine andere Arbeit gehört, aber um sie nicht völlig auszublenden, seien hier einige abschließende Thesen formuliert.

In der Zeit nach al-°Abbās b. al-Aḥnaf wird die exzessive Liebe auf die Beduinen projiziert. Zwar ist die Erinnerung an sie in Form der °Uḍriten-überlieferung bis heute lebendig geblieben. Aber als Städter, Haushaltsvorstand und Muslim nimmt man eine andere Haltung zur Liebe ein. Bei Ibn al-Waššā' wird dies ganz deutlich, und zwar in dreierlei Hinsicht. Erstens: Die °Uḍritenliebe widerspricht dem gesunden Menschenverstand, weil sie der eigenen Person nichts als Nachteile bringt. Zweitens: Die Geschlechtertrennung führt dazu, daß sich in der Literatur offene Misogynie ausbreitet. Ibn al-Waššā' erörtert ausführlich die Verderblichkeit der Sängersklavinnen, der freien Frauen und des weiblichen Geschlechts überhaupt. Für ihn wie für viele der zeitgenössischen und späteren Schriftsteller ist Zulaiḥa, die Frau des Pharaos, in der christlichen Tradition als Potiphars Weib bekannt, die Frau schlechthin. Sie wollte Joseph verführen, Ehebruch mit ihm begehen, ihn zum Schluß noch verleumden: „Die Geschichte von Zulaiḥa und Joseph führt Männern mit Geist und Verstand eindringlich vor Augen, wie mächtig die List dieser Frauen sein kann, wie heimlich zugleich sie zu Werke gehen, so daß nur der geübte und erfahrene Weltmann hinter ihre Schliche kommt. Der kluge Mann jedoch, wenn er weiß, wie es um sie bestellt ist, versteht es,

---

<sup>1</sup> Grunebaum, Contribution, 144.

sie zu meiden und sich auf kein Liebesabenteuer mit ihnen einzulassen. Er läßt sich nicht von ihrer Liebe betören und verliert nicht sein Herz an sie. Niemals läßt er sich von ihnen leiten!“<sup>2</sup> Und drittens: Zugleich scheint sich das Unbehagen darüber zu verstärken, daß sich die Geschlechterliebe im Ġazal immer hart an der Grenze zur Idolatrie bewegt. Das alles hat die Entwicklung der arabischen Dichtung mitbestimmt, die sich wie folgt charakterisieren läßt.

1. Häufig habe ich in meiner Arbeit die Vermutung geäußert, daß al-<sup>c</sup>Abbās an der Schwelle von der Dichtung zum *zarf* steht. Das Ġazal verliert schon bei ihm manchmal seine heldenhaften Züge, und die Liebe erscheint nur noch als galantes Spiel. So entsteht eine *Amüsierpoesie*, die keinen Anspruch auf Authentizität mehr erhebt:

Oh Fauz, bei Gott, schenk mir heute meine Schuld, schenk sie mir, sei gnädig mir gegenüber und erbarme dich, bei meinem Vater, bei meinem Vater, oh mein Honig, mein Zucker, meine Perle, mein Gold!<sup>3</sup>

2. Der *zarf* eignet sich die Bedenken gegenüber dem weiblichen Geschlecht an, indem er sein Interesse von den Frauen abzieht. Liebe ist nun kein Thema der Dichtung mehr, stattdessen jedoch der gesellige Verkehr unter Männern. Bei den Sekretären werden *Freundschaftsgedichte* Mode, die selbst Motive wie dasjenige der einen Seele in zwei Körpern aufgreifen.

Ein *zarif* der Kuttāb schrieb an einen seiner Brüder: „Ich habe in dir die Substanz meiner Seele gefunden. Daß ich mich dir aus freiem Antrieb füge, verdient kein Lob, denn die Seelen folgen einander (nach ihrer Neigung).“<sup>4</sup>

3. Die profane *zarf*-Dichtung ist nur eine Möglichkeit der Ablösung des Ġazal, die andere und wichtigere ist die Verwandlung der irdischen in eine göttliche Liebe. Der Vorwurf der Idolatrie ist nicht mehr zu erheben, wenn das Objekt der brennenden Begierde Gott selbst ist. Dabei übernimmt die *mystische Dichtung* die Regeln der irdischen Liebe, und bisweilen läßt sie sich kaum vom Ġazal unterscheiden.

Vom Nichtsein kam, um mich zu sehen, die Liebe in die Welt; sie wählte mich zu ihrem Ziel und hat sich eingestellt. Wie Duft am Holz der Aloe bleib ich dir zugesellt bei Tag und Nacht, das ganze Jahr, was Neidischen mißfällt.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ibn al-Waššā', Muwaššā, 172; zit. nach Übers., Bd. II, 61.

<sup>3</sup> <sup>c</sup>Abbās, Diwān, 101/1-2,4.

<sup>4</sup> Mas<sup>c</sup> ūdī, Murūġ, Bd. VI, 385.

<sup>5</sup> Ghazzali, Gedanken, 15.

## LITERATURVERZEICHNIS

- ABAEIARD: *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*. Hrsg. u. Übers. E. Brost. Neuausgabe (4., verbesserte Auflage), Heidelberg 1979.
- °ABBĀS B. AL-AḤNAF, AL-: *Dīwān*. Hrsg. °Ātika al-Ḥazraġi. Maktabat Dār al-Kutub al-Miṣriya, Kairo 1954.
- : *Dīwān*. Hrsg. Karīm al-Bustāni, Dār Ṣādir, Beirut 1978.
- „AL-°ABBĀS B. AL-AḤNAF“. R. Blachère in *EI*<sup>2</sup>, Bd. I.
- ABBASHAR, EL-MAHDI M.: *Practical Criticism of Classical Arabic Poetry*. An investigation of the attitude of Arab poets and their audiences towards poetry in the early classical period. Phil. Diss., University of Glasgow 1982.
- ABBOTT, NABIA: *Two Queens of Bagdad*. Mother and wife of Hārūn al-Rašīd. Midway Reprint, The University of Chicago Press 1974<sup>2</sup> (1. Auflage 1946).
- „°ABD ALLĀH B. DJA°FAR“. K.V. Zetterstéen in *EI*<sup>2</sup>, Bd. I.
- °ABĪD B. AL-ABRAṢ: *The Dīwāns of °Abīd b. al-Abraṣ and °Āmir b. Ṭufail*. Ed. with a transl. by Ch. Lyall, Cambridge 1913.
- „ABŪ L-°ATĀHIYA“. A. Guillaume in *EI*<sup>2</sup>, Bd. I.
- ABŪ DU°AIB: *Neue Ḥudailiten-Diwane*. Hrsg. u. übers. von J. Hell, I: *Der Diwan des Abū Du°aib*. Hannover 1926.
- ABU L-MAḤĀSIN, IBN TAĠRĪBARDĪ: *An-nuġūm az-ẓāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Dār al-Kutub al-Miṣriya, al-Qism al-Adabī, Kairo 1929-49.
- ABŪ NUWĀS: *Dīwān*. Hrsg. Aḥmad °Abd al-Maġīd al-Ġazālī. Dār al-Kitāb al-°Arabī, Beirut o.J.
- : *Der Dīwān des Abū Nuwās*. Hrsg. E. Wagner. Teil I, Kairo/Wiesbaden 1958.
- ABŪ ZAID, °ALĪ IBRĀHĪM: *Ṣūrat al-mar'a fi š-šī°r al-°abbāsī*. Kairo 1983.



- AHLWARDT, W. (Hrsg.): *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets. Ennābiġa, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais*. London 1870.
- AMĪN, AḤMAD: Al-futūwa fi l-Islam. *Fu'ad I University, Bulletin of the Faculty of Arts*, Bd. 6 (May 1942), 2. Auflage Kairo 1953.
- °AMR B. KULTŪM: siehe Zauzanī.
- °ANTARA: siehe Ahlwardt, Zauzanī.
- „°ARABIYYA“. J. Fück in *EI*<sup>2</sup>, Bd. I.
- ARAZI ALBERT: Thèmes et style d'al-Ḥamdawī, un poète chansonnier du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle. *Journal asiatique* 267 (1979), 261-307.
- AVICENNA: siehe Fackenheim.
- AZDĪ, °ALĪ B. ZĀFIR AL-: *Badā'ic al-Badā'ic*. Hrsg. Muḥammad Abu l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1970.
- AZDĪ, MUḤAMMAD B. AḤMAD AL-: *Abul Ḳāsim, ein bagdāder Sittenbild*. Hrsg. A. Mez. Heidelberg 1902.
- BADAWI, M.M.: From Primary to Secondary Qaṣīdas. *Journal of Arabic Literature* 11 (1980), 1-31.
- BAGDĀDĪ, ABŪ BAKR B. °ALĪ ḤATĪB AL-: *Ta'riḥ Bagdād*. Bd. X, 1931.
- BAlHAQĪ, IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD AL-: *Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwī*. Hrsg. F. Schwally. Gießen 1902.
- „BAKR B. WĀ'IL“. W. Caskel in *EI*<sup>2</sup>, Bd. I.
- BARTHES, ROLAND: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt/M. 1984.
- BAŠŠĀR B. BURD: siehe Beeston, Selections.
- BEESTON, A.F.L.: *The Epistle on Singing-Girls by Jāḥiẓ*. Approaches to Arabic literature, No. 2, 1980.
- : Background Topics. *The Cambridge History of Arabic Literature*. Arabic literature to the end of the Umayyad period. Cambridge 1983, 1-22.
- : *Selections from the Poetry of Baššār*. Edited with translation and commentary and an introductory sketch of the Arabic poetic structures. Cambridge o.J.
- BELL, J. NORMENT: *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany 1979.
- : Avicenna's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition. *Der Islam* 63 (1986), 73-89.
- BENCHEIKH, JAMAL EDDINE: Les secrétaires poètes et animateurs de cénacles aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'Hégire. *Journal Asiatique* 263 (1975), 265-315.

- BIESTERFELDT, H., GUTAS, D.: The malady of love. *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), 21-55.
- BLACHÈRE, RÉGIS: *Histoire de la littérature arabe*. Bd. I-III, Paris 1952-66.
- : Remarques sur deux élégiaques arabes du VI<sup>e</sup> siècle de J.-C. *Arabica* 7 (1960), 30-40.
- : *Analecta*. Damaskus 1975.
- : Un jardin secret: la poésie arabe. Ders., *Analecta*, 223-30.
- : Le gazal ou poésie courtoise dans la littérature arabe. Ders., *Analecta*, 277-94.
- : Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas. Ders., *Analecta*, 333-379.
- BLOCH, A.: Qaṣīda. *Asiatische Studien* II (1948), 106-32.
- BOASE, ROGER: *The Origin and Meaning of Courtly Love*. A critical study of European scholarship. Manchester 1977.
- BONEBAKKER, S.A.: Religious Prejudice Against Poetry in Early Islam. *Medievalia et humanistica*. Studies in Medieval and Renaissance Culture, N.S. 7 (1976), 77-79.
- BOUHDIRA, ABDELWAHAB: *Sexuality in Islam*. London 1985.
- BRÄUNLICH, E.: Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien. *Der Islam* 24 (1937), 201-69.
- BREEBART, D.A.: *The Development and Structure of the Turkish Futūwah Guilds*. Phil. Diss., Princeton University 1961.
- BROCKELMANN, CARL: *Geschichte der arabischen Litteratur*. (GAL) Bd. I-III, Leiden 1943-49; Suppl. Bd. I-III, Leiden 1937-42.
- : *Die Gedichte des Lebīd aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber*. Leiden 1891.
- BÜRCEL, J. CHRISTOPH: *Die ekphrastischen Epigramme des Abū Ṭālib al-Ma'mūnī*. Literaturkundliche Studie über einen arabischen Conceptisten. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1965, Nr. 14, Göttingen 1966.
- : Die beste Dichtung ist die lügenreichste. Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung. *Oriens* 23/24 (1974), 7-102.
- : The Lady Gazelle and Her Murderous Glances. *Journal of Arabic Literature* 20 (1989), 1-11.

- BUMKE, J.: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter.* Bd. I-II, München 1986.
- CAHEN, CLAUDE: Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters. *Saeculum* 9 (1958), 59-76.
- : Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane de Moyen âge, II. *Arabica* 6 (1959), 25-56.
- CASKEL, WERNER: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie.* Leipzig 1926.
- CROHNS, H.: Zur Geschichte der Liebe als „Krankheit“. *Archiv für Kulturgeschichte*, 3. Bd., Berlin 1905, 66-86.
- „DAHR“. M. Watt in *EI*<sup>2</sup>, Bd. II.
- ḌAIF, ŠAUQĪ: *Al-‘aṣr al-‘abbāsi l-auwal.* Ta’riḥ al-adab al-‘arabī, 3. Dār al-Ma‘ārif, Kairo 1978.
- DALGLEISH, K.: Some Aspects of the Treatment of Emotion in the Dīwān of al-A‘šā. *Journal of Arabic Literature* 4 (1973), 97-111.
- DERENK, DIETER: *Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd b. Yazīd.* Freiburg 1974.
- „DJAYḤAN“. M. Canard in *EI*<sup>2</sup>, Bd. II.
- DJEDIDI, TAHAR LABIB: *La poésie amoureuse des Arabes. Le cas des ‘Udhrites. Contribution à une sociologie de la littérature arabe. Etudes et Documents, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, Alger o.J.*
- ECKER, LAWRENCE: *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang.* Reprint 1978 (1. Auflage 1933).
- ELIAS, NORBERT: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Bd. I-II, Frankfurt/M. 1976<sup>3</sup> (2. Auflage 1969).
- : *Die höfische Gesellschaft.* Frankfurt/M. 1983<sup>2</sup> (1. Auflage 1969).
- ENDERWITZ, SUSANNE: Die grauen Haare. Zu Alter, Zeit und Schicksal in der arabischen Liebesdichtung. *Die Welt des Islams* 28 (1988), 126-40.
- : Du Fatā au Zārif, ou comment on se distingue? *Arabica* 36 (1989), 125-42.
- : ĠAZAL und höfische Liebe. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* XXIV. Deutscher Orientalistentag, Stuttgart 1990, 174-83.
- FACKENHEIM, EMIL L.: A Treatise on Love by Ibn Sina. *Medieval Studies* 7 (1945), 208-28.

- FARIQ, K. A.: °Umar Ibn Abī Rabi°ah and His Poetry. *Islamic Culture* 26 (1952), 1-7.
- FARRŪḤ, °UMAR: *Ta'riḥ al-adab al-°arabī*. Beirut 1981/2.
- FISCHER, WOLFDIETRICH: *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden 1972.
- FREUD, SIGMUND: Das Unheimliche. Ders., *Studienausgabe*. Bd. IV (Psychologische Schriften), Frankfurt/M. 1970, 241-74.
- „FUTUWWA“. C. Cahen in *EI*<sup>2</sup>, Bd. II.
- GABRIELI, FRANCESCO: Al-Walid Ibn Yazīd. Il califfo e il poeta. *Rivista degli studi orientali* 15 (1934), 1-64.
- : Ğamīl al-°Udri. Studio critico e raccolta dei frammenti. *Rivista degli studi orientali* 17 (1937), 40-71, 133-172.
- ĜĀḤĪZ, ABŪ °UṬMĀN °AMR B. BAḤR AL-: Ḍamm al-kuttāb. J. Finkel, *Three Essays of Abū °Othmān ibn Baḥr al-Jāḥiẓ* (d. 869). Kairo 1926.
- : *Al-baiyān wa-t-tabyīn*. Hrsg. °Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. Bd. I-IV, Maktabat al-Ḥāngī, Kairo 1975<sup>4</sup>.
- : Abū °Uṭmān °Amr b. Maḥbūb al-: *Maġmū°at rasā'il*. Maṭba°at at-Taqaddum, Kairo 1324.
- : °Amr b. Baḥr al-: *Al-buḥalā'*. Hrsg. Ṭāhā al-Ḥāġiri. Dār al-Ma°arif, Ḍaḥā'ir al-°Arab 23, Kairo 1971.
- : siehe Beeston, *Epistle*.
- ĜĀMĪL BUṬĀINA: *Dīwān*. Hrsg. B. al-Bustānī. Dār Ṣādir, Beirut 1966.
- GANDZ, SALOMON: *Die Mu°allaqa des Imrulqais*. Wien 1913.
- ĜĀRĪR, AL-: *Šarḥ dīwān al-Ĝarīr*. Hrsg. °Abd Allāh aṣ-Šawī. Al-Maktaba at-Tiġāriya al-Kubrā, Kairo 1935.
- GELDER, J. VAN: The Abstracted Self in Arabic Poetry. *Journal of Arabic Literature* 14 (1983), 22-30.
- GERMANUS, A.K. JULIUS: Ibn Rūmī's Dichtkunst. *Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 6 (1956), 215-86.
- „GHAZAL“. R. BLACHÈRE in *EI*<sup>2</sup>, Bd. II.
- GHAZI, MOHAMMED FERID: La littérature d'imagination en arabe du II°/VIII° au V°/XI° siècles. *Arabica* 3/4 (1956/7), 164-78.
- : Un groupe social: „Les Raffinés“ (Zurafā'). *Studia islamica* 11 (1959), 39-71.
- GHAZZALI, AHMAD: *Gedanken über die Liebe*. Übers. von G. Wendt. Amsterdam 1978.

- GIBB, H.A.R.: *Studies on the civilization of Islam*. London 1962.  
 —: *Arabische Literaturgeschichte*. Zürich 1968.
- GIESE, ALMA: *Wasf bei Kušāġim*. Eine Studie zur beschreibenden Dichtkunst der Abbasidenzeit. Berlin 1981.
- GIFFEN, LOIS A.: *Theory of Profane Love among the Arabs*. The development of the genre. London 1972.
- GOLDZIEHER, IGNAZ: Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeichnung. Ders., *Muhammedanische Studien*. Bd. I, Neudruck 1971 (1. Auflage 1888), 267.  
 —: Zwischen den Augen. Ders., *Gesammelte Schriften*. Hrsg. J. Desomogyi. Bd. V, Hildesheim 1967-73.
- GRUNEBaum, G.E. VON: *Die Wirklichkeitsweite der früh-arabischen Dichtung*. Wien 1937.  
 —: Greek Form Elements in the Arabian Nights. *Journal of the American Oriental Society* 62 (1942), 277-92.  
 —: *Kritik und Dichtkunst*. Studien zur arabischen Literaturgeschichte. Wiesbaden 1955.  
 —: Avicennas Risāla fi-'l-<sup>o</sup>išq und höfische Liebe. Ders., *Kritik und Dichtkunst*, 70-77.  
 —: Wesen und Werden der arabischen Poesie von 500 bis 1000 n.Ch. Ders., *Kritik und Dichtkunst*, 17-27.  
 —: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich/Stuttgart 1963.  
 —: *Themes in Medieval Arabic Literature*. Variorum Reprints, London 1981.  
 —: Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age. The collected fragments of Muṭī<sup>c</sup> b. Iyās, Salm al-Ḥāsir und Abū 'š-Šamaqmaq. Ders., *Themes in Medieval Arabic Literature*, XII.  
 —: The Arab Contribution to Troubadour Poetry. Ders., *Themes in Medieval Arabic Literature*, V.
- „AL-ḤAKAM I“. A.H. Miranda in *EI*<sup>2</sup>, Bd. III.
- HALLĀĠ, AL-: *Kitāb at-tawāsīn*. Hrsg. L. Massignon, Paris 1913.
- HAMORI, ANDRAS: *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton 1975<sup>2</sup> (1. Auflage 1974).  
 —: Notes on Two Love Stories from the Thousand and One Nights. *Studia Islamica* 43 (1976), 65-80.  
 —: Love Poetry. *The Cambridge History of Arabic Literature*. <sup>o</sup>Abbasid Belles-Lettres. Cambridge 1990, 202-18.

- „HANĪFA B. LUDJAYM“. M. Watt in *EI*<sup>2</sup>, Bd. III.
- HAUSER, ARNOLD: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München 1983 (1. Auflage 1953).
- ḤAZRAĠĪ (Khusraji), °ĀTIKA: *Un poète arabe du II h./VIII J. C. Al-°Abbās Ibn al-Aḥnaf. Sa vie et son œuvre*. Phil. Diss., Paris 1956.
- HEINRICHS, WOLFHART: *Literary Theory: The Problem of Its Efficiency*. G.E. von Grunebaum (Hrsg.), *Arabic Poetry. Theory and Development*. Third Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Wiesbaden 1973.
- HELL, JOSEPH: Al-°Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīds. *Islamica* 2 (1926), 271-307.
- HILTY, G.: Geloso-raqīb. *Al-Andalus* 36 (1971), 127-42.
- HOROVITZ, JOSEPH: Das koranische Paradies. R. Paret (Hrsg.), *Der Koran*. Darmstadt 1975, 53-73.
- ḤUSAIN, ṬAHĀ: Ḥadīṭ al-arba°ā'. Ders., *Al-mağmū°a al-kāmila li-mu'allafāt ad-duktūr Ṭahā Husain*. Bd. II, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1980<sup>3</sup> (1. Auflage 1965).
- HUSSEIN, HASSAN SOLEIMAN: *The Koran and Courtly Love. A study of the Koran and its influence on the development of divine and courtly love*. Phil. Diss., University of Southern California 1971.
- ḤUṢRĪ, IBRĀHĪM B. °ALĪ AL-: *Zahr al-ādāb wa-ṭamar al-albāb*. Hrsg. °Alī Muḥammad al-Bağāwī. Bd. I-III, Kairo 1969.
- IBN °ABD RABBIH, ŠIHĀB AD-DĪN: *Al-°iqd al-farīd*. Hrsg. Ḥalīl Šaraf ad-Dīn. Bd. I-III, Dār al-Hilāl, Beirut o.J.
- IBN ABĪ °AUN, IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD: *Kitāb at-tašbihāt*. Hrsg. Muḥammad °Abd al-Mu°id Ḥān. London 1950.
- IBN AL-ATĪR: *Al-kāmil fi-t-tārīḫ*. Hrsg. Šādir. Bd. I-XIII, Beirut 1965.
- IBN AD-ḌAḤḤĀK, AL-ḤUSAIN AL-ḤALĪ: *Dīwān*. Hrsg. °Abd as-Sattār Aḥmad Farrāğ. Dār at-Ṭaqāfa, Beirut 1960.
- IBN DĀ°UD AL-İŞFĀHĀNĪ ABŪ BAKR MUḤAMMAD: *Kitāb az-zahra*. Hrsg. A.R. Nykl. Chicago 1932.
- „IBN DĀWŪD“. J.Cl. Vadet in *EI*<sup>2</sup>, Bd. III.
- IBN AL-ĠAUZĪ: *Ḍamm al-hawā*. Hrsg. M. °Abd al-Waḥīd, M. al-Ġazālī. Kairo 1962.
- IBN ḤALLIKĀN: *Wafayāt al-a°yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Hrsg. I. °Abbās. Bd. I-VII, Beirut 1968-72.
- IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ: *Ṭauq al-ḥamāma*. Hrsg. at-Ṭāhir Aḥmad Makkī. Dār al-Ma°arif, Kairo 1980.

- IBN HAZM: *Halsband der Taube*. Über die Liebe und die Liebenden. Übers. von M. Weisweiler. Leiden<sup>11</sup> 1942.
- IBN AL-MU<sup>c</sup>TAZZ: *The Ṭabaqāt al-Shu<sup>c</sup>arā' al-Muḥdathin of Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz*. Hrsg. A. Eghbal (Faksimile). London 1939.
- IBN AN-NADĪM, MUḤAMMAD B. ISHĀQ: *Kitāb al-fihrist*. Hrsg. G. Flügel, A. Müller, J. Rödiger. Leipzig 1871-2.
- IBN AN-NADĪM: *The Fihrist of Ibn an-Nadīm*. A tenth century survey of Muslim culture. Hrsg. und Übers. Bayard Dodge. Bd. I-II, New York/London 1970.
- IBN QAYYIM AL-ĠAUZIYYA: *Über die Frauen*. Übers. von D. Bellmann. München 1986.
- IBN QUTAIBA, ABŪ MUḤAMMAD: <sup>c</sup>ABDALLĀH B. MUSLIM: *Kitāb aš-šī'r wa-š-šū'arā'*. Hrsg. M.J. de Goeje. Leiden 1904.
- IBN QUTAIBA, ABŪ MUḤAMMAD: *Uyūn al-aḥbār*. Bd. I-IV, Kairo 1925-30.
- IBN RAŠĪQ, ABŪ <sup>c</sup>ALĪ AL-ḤASAN: *Al-<sup>c</sup>umda fī maḥāsin aš-šī'r wa-ādābihi wa-naqdihī*. Hrsg. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd. Bd. I-II, Beirut 1972<sup>4</sup>.
- „IBN SURAYDJ“. J. Schacht in *EI*<sup>2</sup>, Bd. III.
- IBN AL-WAŠŠĀ', ABŪ Ṭ-ṬAIYIB MUḤAMMAD: *Kitāb al-muwaššā au az-ẓarf wa-ẓ-zurafā'*. Dār Ṣādir, Beirut 1965.
- IBN AL-WAŠŠĀ': *Das Buch des buntbestickten Kleides*. Übers. von D. Bellmann. Bd. I-II, Leipzig/Weimar 1984.
- „IBRĀHĪM AL-MAWṢILĪ“. J.W. Fück in *EI*<sup>2</sup>, Bd. III.
- IMRU'U L-QAIS: siehe Ahlwardt, Zauzanī.
- IṢFAHĀNĪ, ABŪL-FARAĠ <sup>c</sup>ALĪ B. AL-ḤUSEIN: *Kitāb al-aġānī*. Hrsg. Ibrāhīm al-Abyārī. Bd. I-XXX, Dār aš-Ša<sup>c</sup>b, Kairo 1969-76.
- : *Kitāb al-aġānī*. Bd. I-XX, Būlāq 1868.
- JACOBI, RENATE: *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde*. Wiesbaden 1971.
- : Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie. *Der Islam* 48/49 (1972), 85-99.
- : Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Du'aib al-Ḥudālī. *Der Islam* 61 (1984), 218-50.
- : Time and Reality in nasīb and ghazal. *Journal of Arabic Literature* 16 (1985), 1-17.
- : Omayyadische Dichtung. H. Gätje (Hrsg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd. II, Literaturwissenschaft. Wiesbaden 1987, 32-63.

- JAYYUSI, SALMA K.: Umayyad poetry. *The Cambridge History of Arabic Literature*. Arabic literature to the end of the Umayyad period. Cambridge 1983, 387-432.
- KHAIRALLAH, AS<sup>AD</sup> E.: *Love, Madness, and Poetry*. An interpretation of the Mağnūn legend. Beirut 1980.
- „KHURĀSĀN“. C.E. Bosworth in *EI*<sup>2</sup>, Bd. IV.
- KILPATRICK, HILARY: The Medieval Arab Poet and the Limits of Freedom. *BSMES Bull.* 6 (1979), 96-103.
- KINANY, A. KH.: *The Development of Ghazal in Arabic Literature*. Damaskus 1951.
- „AL-KISĀ'Ī“. R. Sellheim in *EI*<sup>2</sup>, Bd. IV.
- KÖHLER, ERICH: *Trobadorlyrik und höfischer Roman*. Aufsätze zur französischen und provenzalischen Literatur des Mittelalters. Berlin 1962.
- KOLLET, BIRGIT: *Zur Entstehung der arabischen Liebesgeschichte „Qais und Lubnā“*. Eine quellenkritische Untersuchung. Magisterarbeit, Saarbrücken 1988.
- KORAN, DER: Übers. von Rudi Paret. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.
- KRAČKOVSKIJ, I.J.: Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen Literatur. Übers. von H. Ritter. *Oriens* 8 (1955), 1-48.
- KREMER, ALFRED VON: *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islam*. Leipzig 1873.
- „KUNYA“. A. J. Wensinck in *EI*<sup>2</sup>, Bd. V.
- KUṬĀIYIR °AZZA: *Dīwān*. Hrsg. Iḥsān °Abbās. Dār at-Ṭaqāfa, Beirut 1971.
- LABĪD: *Šarḥ dīwān Labīd b. Rabī°a al-°Āmirī*. Hrsg. I. °Abbās. Kuwait 1962.
- LABĪD: siehe Brockelmann, Lebīd; Zauzanī.
- LATUMAHINA, ROOS: *Al-°Abbās bn al-Aḥnaf*. Een verkenning in zijn Liefdespoësie. Magisterarbeit, Nimwegen 1986.
- LEDER, STEFAN: *Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre. Beirut 1984.
- : Frühe Erzählungen zu Mağnūn – Mağnūn als Figur ohne Lebensgeschichte. 24. *Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September in Köln*. Ausgewählte Vorträge, Wiesbaden, 1990, 150-61.

- LEON, H.M.: Abu 'l-°Atāhiya, „Al-Jarrār“. *Islamic Culture* 5 (1931), 631-50.
- LEWIS, C.S.: *The Allegory of Love*. A Study in Medieval Tradition. Oxford 1985<sup>5</sup> (1. Auflage 1936).
- LICHTENSTÄDTER, ILSE: Das Nasīb der altarabischen Qašide. *Islamica* 5 (1932), 17-96.
- LITTMANN, ENNO: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*. Bd. I-VI, Wiesbaden 1966 (1. Auflage 1953).
- LYONS, M.C.: The Two Companions Convention. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, 1972.
- MAGNÜN: *Dīwān Mağnūn Lailā*. Hrsg. °A. aš-Ša°idi. Maktabat al-Qāhira, Kairo, o.J.<sup>2</sup>
- MANSOOR, ALI YAHYA: *Die arabische Theorie*. Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs. Phil. Diss., Heidelberg 1966.
- MARZUBĀNĪ, MUḤAMMAD B. °IMRĀN AL-: *Kitāb al-muwaššah fī ma°āhid al-°ulamā' °alā š-šu°arā'*. Hrsg. °Ali Muḥammad al-Bağāwī. Kairo 1965.
- MASSIGNON, LOUIS: *The Passion of al-Hallaj*. Mystic and martyr of Islam. Bd. I-IV, Princeton 1982.
- MAS°UDĪ, °ALĪ B. AL-ḤUSEIN B. °ALĪ AL-: *Murūğ ad-dāhab wa-ma°ādin al-ğauhar*. Text und Übers. C. Barbier de Meynard und Pavet de Courteille. Bd. I-IX, Reprint 1970 (1. Auflage 1861-77).
- MEZ, ADAM: *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg 1922.
- MONTGOMERY, JAMES E./MATTOCK, JOHN N.: The Metaphysical °Umar? *Journal of Arabic Literature* 20 (1989), 12-19.
- MUBARRAD, ABUL-°ABBĀS MUḤAMMAD B. YAẒĪD, AL-: *Al-kāmil fi l-luğa wa-l-adab*. Bd. I-II, Maktabat al-Ma°ārif, Beirut o.J.
- MUFADḌALĪYĀT, the: Comp. by al-Mufaḍḍal. Hrsg. und Übers. Ch. J. Lyall. Bd. I-II, Oxford/London 1918-24.
- MÜLLER, GOTTFRIED: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel*. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside. Berliner Islamstudien Bd. 1, Wiesbaden 1981.
- MUSLIM B. AL-WALĪD AL-ANŠĀRĪ: *Šarḥ dīwān Šarī° al-ğawānī*. Hrsg. Sāmī ad-Dahhān. Kairo, Dār al-Ma°ārif 1970<sup>2</sup>.
- MUTĪ° B. IYĀS: siehe Grunebaum, Poets.
- NĀBIĠA: siehe Ahlwardt.

- NEUBAUER, ECKHART: *Musiker am Hof der frühen ʿAbbāsiden*. Phil. Diss., Frankfurt/Main 1965.
- NYKL, ALOIS: *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore 1946.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Über die Liebe*. München 1983<sup>4</sup> (1. Auflage 1938).
- OVID: *Liebesgedichte* (Amores). Übers. von W. Marg und R. Harder. München 1984<sup>6</sup>.
- PELLAT, CHARLES: *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāhiz*. Paris 1953.
- : *Arabische Geisteswelt*. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777-869). Zürich/Stuttgart 1967.
- PÉRÈS, HENRI: *La poésie andalouse en arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris 1953.
- PLATON: *Das Trinkgelage* (Symposium, in deutscher Fassung normalerweise Gastmahl). Übertragen von Ute Schmid-Berger. Frankfurt/Main 1985.
- : *Sämtliche Dialoge*. Hrsg. O. Apelt. Bd. I-VII, Nachdruck, Hamburg 1988.
- : Phädrus. Ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. II.
- : Gastmahl. Ders., *Sämtliche Dialoge*, Bd. III.
- POLLMANN, LEO: *Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs*. Versuch einer historischen Phänomenologie. *Analecta Romanica*, Heft 18, Frankfurt/Main 1966.
- QĀLĪ, ISMĀʿĪL B. AL-QĀSIM ABŪ ʿALĪ AL-: *Kitāb al-amālī wa-kitāb dail al-amālī wa-n-nawādir*. Hrsg. Abū ʿUbaid al-Bakrī. Kairo 1926.
- QIFĪTĪ, ĠAMĀL AD-DĪN ABUL-ḤASAN ʿALĪ AL-: *Inbāh ar-ruwāt ʿalā anbāh an-nuḥāt*. Hrsg. Muḥammad Abu l-Faḍl Ibrāhīm. Bd. I-IV, Kairo 1950-73.
- RAIS FATIMA, MRS.: A Critical Study of the Poetry of ʿUmar b. Abi Rabīʿa. *Islamic Culture* 52 (1978), 39-55.
- RAVEN, WIM: *Ibn Dāwūd al-Iṣbahānī and his Kitāb al-Zahra*. Amsterdam 1989 (Selbstverlag).
- RESCHER, OSKAR: *Abriß der arabischen Literaturgeschichte*. Bd. I-II, Stuttgart 1925-33.
- : *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ġāhiz aus Baṣra nebst noch unveröffentlichten Originaltexten*. Teil I, Stuttgart 1931.



- : *Beiträge zur arabischen Poesie*. Übersetzungen, Kritiken, Aufsätze. Bd. II, (Der Diwān des Muslim b. al-Walid), Stuttgart 1933 (Selbstverlag).
- : *Beiträge zur arabischen Poesie*. Bd. VI/2 (Der Diwān des Maʿn b. Aus), Stuttgart 1956/58.
- RINGGREN, H.: The Concept of ṣabr in Pre-islamic Poetry and in the Qurʾān. *Islamic Culture* 26 (1952), 75-90.
- RITTER, HELLMUT: *Über die Bildersprache Niẓāmīs. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Berlin/Leipzig 1927.
- : Philologica VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe. *Der Islam* 31 (1933), 84-109.
- : *Das Meer der Seele*. Leiden 1978<sup>2</sup> (1. Auflage 1955).
- RIZQ, ATIYA: *Baššār ibn Burd, ein Dichter der ʿabbāsīdischen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitāb al-Aġānī*. Phil. Diss., Heidelberg 1966.
- ROMAN, ANDRÉ: Un poète et sa dame: Baššār et ʿAbda. *Revue des études islamiques* 37 (1969), 325-36.
- : Les thèmes de l'œuvre de Baššār inspirée par ʿAbda. *Bulletin d'études orientales* 24 (1971), 157-226.
- ROSENTHAL, FRANZ: Saraḥsī on Love. *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961), 222-24.
- ROUGEMONT, DENIS DE: *Die Liebe und das Abendland*. Zürich 1987.
- RUNDGREN, FRITHIOF: Avicenna on Love. *Orientalia Suecana* 27/28 (1978/79), 42-62.
- ŠAKʿA, MUŠṬAFĀ AŠ-: *Aš-šiʿr wa-š-šuʿarāʾ fi l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*. Beirut 1980.
- ŠAMSĪ, M.H.: ʿUlayya, a less known ʿAbbasid Princess. *Islamic Culture* 21 (1947), 114-22.
- SARRĀĠ, ABŪ MUḤAMMAD ĠAʿFAR B. AḤMAD B. AL-ḤUSAIN AL-: *Mašārīʿ al-ʿuššāq*. Bd. I-II, Dār Ṣādir, Beirut 1958.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE: *Al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*. Leben und Legende. Köln 1968.
- SCHOELER, GREGOR: Bashshār b. Burd, Abū ʿl-ʿAtāhiyah and Abū Nuwās. *The Cambridge History of Arabic Literature*. ʿAbbasid Belles-Lettres. Cambridge 1990, 275-99.
- SCHWARZ, PAUL: *Der Diwan des Umar ibn abi Rebiʿa*. 4. (Schluß-)heft: ʿUmars Leben, Dichtung, Sprache und Metrik. Leipzig 1909.

- SCOTT MEISAMI, JULIE: Mas<sup>ʿ</sup>ūdī on Love. *Journal of the Royal Asiatic Society* 1989, 252-77.
- SEZGIN, FUAT: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. II (Poesie), Leiden 1975.
- SHAHID, IRFAN: Another Contribution to Koranic Exegesis: The Sūra of the Poets. *Journal of Arabic Literature* 14 (1983), 1-21.
- SICARD, FRÉDÉRIQUE: L'amour dans la Risālat al-qiyān. *Arabica* 34 (1987), 326-38.
- STETKEVYCH, JAROSLAV: The Arabic Lyrical Phenomenon in Context. *Journal of Arabic Literature* 6 (1975), 57-77.
- STIGELBAUER, MICHAEL: *Die Sängerinnen am Abbasidenhof um die Zeit des Kalifen al-Mutawakkil*. Phil. Diss., Wien 1975.
- SUYŪTĪ, ʿABD AR-RAḤMĀN ĠALĀL AD-DĪN AS-: *Al-Muzhir fi ʿulūm al-luġa wa-anwāʿihā*. Bd. I-III, Kairo o.J.
- ṬABARĪ, AṬ: *Taʾriḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. M.J. de Goeje. Leiden 1879-1901.
- TAESCHNER, FRANZ: Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87 (1934), 6-49.
- : Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals. *Der Islam* 24 (1937), 43-74.
- : As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa. *Studia orientalia*, Joanni Pedersen Septuagenario A.D. VII id. nov. anno MCMLIII a collegis, discipulis, amicis dictata. Kopenhagen 1953, 340-51.
- : Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedenen Erscheinungsformen. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52 (1956), 122-58.
- ṬARAFA: siehe Ahlwardt.
- TAUHĪDĪ, ABŪ ḤAIYĀN AT-: *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*. Bd. I-II, Beirut 1953.
- TOMICHE, NADA: Réflexions sur la poésie de ʿAbbās b. al-Aḥnaf. *Arabica* 27 (1980), 275-99.
- TORREY, CHARLES C.: The Story of el-ʿAbbās ibn el-Aḥnaf and His Fortunate Verses. *Journal of the American Oriental Society* 15 (1893), 43-70.
- „ʿUDHRA“. G. Levi della Vida in *EI*<sup>1</sup>, Bd. IV.
- „ʿUDHRĪ“. L. Massignon in *EI*<sup>1</sup>, Bd. IV.

- °UMAR B. ABĪ RABĪʿA: *Dīwān*. Dār Ṣādir, Beirut o.J.
- VADET, JEAN-CLAUDE: *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Damaskus 1956.
- WAGNER, EWALD: *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*. Mainz 1963.
- : *Abū Nuwās*. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen °Abbāsidenzeit. Wiesbaden 1965.
- : *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Bd. I-II, Darmstadt 1987/88.
- WALZER, RICHARD: Aristotle, Galen and Palladius on Love. Ders., *Greek into Arabic*. Essays on Islamic Philosophy. Oxford 1962, 48-59.
- WEHRLI, MAX: *Deutsche Lyrik des Mittelalters*. Zürich 1984<sup>4</sup> (1. Auflage 1955).
- WALTHER, WIEBKE: *Die Frau im Islam*. Stuttgart 1980.
- : Das Bild der Frau in „Tausend und einer Nacht“. *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 4 (1982), 69-91.
- WEIL, J.: Zweimal Butayna: Zum Reflex eines Liebespaares in einer späteren adab-Gedichtsammlung. *Der Islam* 61 (1884), 319-21.
- WEISWEILER, MAX: *Arabesken der Liebe*. Früharabische Geschichten von Liebe und Frauen. Leiden 1954.
- WELHAUSEN, JULIUS: *Reste arabischen Heidentums*. Neudruck Berlin 1961 (1. Auflage 1887).
- WENSINCK, A.J.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden 1927.
- WIGHTMAN, G.B.H., und AL-UDHARI, A.Y.: *Birds Through a Ceiling of Alabaster*. Three Arabic Abbasid poets. London 1975.
- WIKAN, UNNI: *Life among the Poor in Cairo*. London 1980.
- ZAUZANĪ, AZ-: *Šarḥ al-mu°allaqāt as-sab°*. Dār Ṣādir, Beirut 1958.
- ZUHAIR: siehe Ahlwardt.

## INDICES

### Personennamen

Dieser Index enthält die Namen der Dichter und anderer Personen, die im Umfeld der Dichtung, der Liebe und der Liebesdichtung eine Rolle spielen: die Geliebten, Musiker, politische Würdenträger, religiöse und profane Gelehrte sowie Gestalten aus der Mythologie.

- Abān al-Lāḥiqī: 79  
°Abbās aṣ-Ṣūlī, al-: 75  
°Abda: 22, 93/106  
°Abdallāh b. al-°Abbās: 101f., 104f.  
°Abdallāh b. Ġaʿfar: 54, 54/73  
°Abīd b. al-Abras: 129, 129/19  
Abraham: 113  
Abu l-Anbas: 17/40  
Abu l-°Atāhiya: 7, 24, 45, 70, 77, 83, 88, 93, 104f., 107, 109, 71/11, 83/54, 88/76  
Abū Bakr aṣ-Ṣūlī: 67, 75, 110-112, 67/2, 70/10, 71/11, 75/29, 110/193  
Abū Dahbal: 11  
Abū Duʿaib al-Huḍālī: 157, 164f., 207, 210, 157/167, 161/198, 165/208, 168/219, 207/417  
Abu l-Huḍail al-°Allāf: 46f., 86f., 111, 192  
Abū Nuwās: 23f., 36, 43, 45f., 55, 70, 77, 80, 88, 93, 101f., 108f., 166, 197f., 7/13, 36/26, 44/34, 46/42, 70/9, 76/35, 77/40, 85/61, 88/78, 95/122, 110/192, 113/210, 113/214, 121/256, 137/73, 164/207, 166/212, 175/251, 175/255, 180/289, 183/298, 197/371, 198/374, 207/414  
Abu š-Šiš: 7, 7/13  
°Ād: 114/215  
Adam: 65/112  
°Afrāʾ: 7, 18, 23, 27, 90  
Aḥwaṣ, al-: 7, 18  
°Āʾiṣa bint Talḥa: 54  
°Alī b. al-Ġahm: 103, 85/61  
°Alī b. abī Ṭālib: 48, 54  
Amīn b. Hārūn ar-Rašīd, al-: 53, 85f., 98/130  
°Amr b. °Aḡlān (an-Nahdī): 7, 16-18, 27  
°Amr b. Kulṭūm: 129, 129/20  
°Antara: 55, 55/78  
°Arġī, al-: 146, 185/307  
A°šā, al-: 145, 179, 115/222, 165/209, 179/276  
Asmāʾ: 7, 9, 23, 27, 90  
Aṣma°ī al-: 27, 68, 74, 86f., 29/78, 45/41  
Avicenna: 171, 174/242, 192/348, 194/357  
°Azza: 7, 23, 27  
Banū Ḥanīfa: 71f., 74, 78, 82, 89, 72/16, 72/17, 73/18, 75/23, 141/88  
Barmakiden: 40, 86, 98, 104, 192, 86/67-68  
Baššār b. Burd: 17, 22-24, 45, 67, 70, 77, 83, 105, 109, 141, 152, 7/13, 67/3, 93/106, 143/96, 152/150, 198/374  
Bišr b. al-Mu°tamir: 192  
Buṭaina: 7, 12, 16, 19, 26f., 90, 130, 151, 165, 181f., 187, 213, 110/192, 130/23, 207/411  
Dāt al-Ḥāl: 85, 90, 80/48, 84/60, 86/64  
David: 113, 113/214  
Du r-Rumma: 7, 104  
Faḍl al-Barmakī, al-: 42/30, 86/67



- Faql b. ar-Rabīʿ, al-: 86, 104, 42/30, 86/68, 88/74  
 Faql b. Sahl, al-: 75  
 Farazdaq, al-: 12  
 Faṭḥ b. Ḥāqān: 104
- Ġaʿfar al-Barmakī: 42/30, 86/67  
 Galen: 171, 192  
 Ġamīl b. ʿAbdallah b. Maʿmar: 7, 12, 15f., 18f., 23-27, 43, 48, 90, 113, 130, 151, 165f., 168f., 172, 178, 181-183, 185-187, 189, 197, 200, 208, 212f., 216f., 12/24, 16/37, 108/182, 110/192, 130/22-24, 131/25, 133/31, 133/34, 149/132, 158/177, 165/209, 166/210-211, 170/225, 172/233, 175/254, 182/297, 183/299, 186/312, 187/316, 197/370, 203/393, 203/397, 203/400, 207/411-412, 208/418, 212/451, 213/456, 213/458, 213/465, 214/468, 214/470, 217/488, 217/490, 217/492  
 Ġanān: 85/61  
 Ġarīd, al-: 54  
 Ġarīr: 18, 164, 143/96, 164/207
- Ḥafṣ aš-Šiṭranġī: 109  
 Hailāna: 84, 79/48, 84/60  
 Ḥaizurān: 78, 94, 78/44  
 Ḥakam I., al-: 193, 193/349-350  
 Ḥalaf al-Aḥmar: 29/78  
 Ḥālid b. Yazīd: 34/15, 141/88  
 Ḥallāġ, al-: 64, 65/112  
 Ḥammād ʿAġrad: 55  
 Ḥarīṭ b. Zālim, al-: 128  
 Hārūn ar-Rašīd: 6, 55f., 69, 78, 81, 83-87, 90, 93f., 100f., 104f., 109, 146, 42/30, 70f./10, 71/11, 76/31, 77/38, 79f./48, 83/53, 83/54, 84/60, 86/67, 88/74, 98/130, 137/73  
 Ḥasan al-Bašrī: 87, 33/14, 87/72  
 Ḥasan b. Wahb: 102, 104  
 Ḥātim aṭ-Ṭāʿī: 7, 48, 64, 64/111  
 Hind: 7, 18, 27  
 Hišām b. al-Ḥakam: 192  
 Ḥunain al-Ḥirī: 31/2  
 Ḥusain al-Ḥalīf (Ibn aḍ-Ḍaḥḥāk): 46, 88, 106, 108f., 46/42
- Iblīs (Satan): 65/112, 183/299
- Ibn abī ʿAtīq: 14, 138f., 206  
 Ibn aḍ-Ḍaḥḥāk: s. Ḥusain al-Ḥalīf  
 Ibn Dāʿūd al-Iṣfahānī: 156, 166, 171, 180f., 192, 214, 156/162, 166/211, 171/231, 181/291, 181/293, 192/344-345, 214/471  
 Ibn al-Ḥaġġāġ: 113/210  
 Ibn Hazm: 191, 208, 212, 59/92, 132/30, 138/76, 187/315, 190/337, 191/339, 208/421, 212/452  
 Ibn Qais ar-Ruqaiyāt: 7, 139  
 Ibn ar-Rūmī: 179, 179/277  
 Ibn Suraiġ: 54, 54/70  
 Ibn az-Zaiyāt: 104  
 Ibrāhīm b. al-ʿAbbās aš-Šūlī: 69, 72, 75, 89, 98, 106, 111, 52/63, 75/28  
 Ibrāhīm b. al-Mahdī: 93, 105  
 Ibrāhīm al-Mauṣilī: 32, 81, 85f., 104f., 71/11, 80/48, 104/155, 105/160  
 Iḥwān aš-Šafāʿ: 171, 194/357  
 Imruʿu l-Qais: 125, 127, 141, 197, 128/16, 138/75, 195/363, 201/388, 202/391, 211/446  
 ʿInān: 87f., 93, 98, 88/75  
 Isaak: 113  
 Ishāq al-Mauṣilī: 104f., 107, 71/11, 76/31, 83/54, 105/160
- Jakob: 113, 215, 113/213  
 Joseph: 113, 216, 223, 100/136, 113/213
- Kušāġim: 167/213  
 Kutaiyir b. ʿAbd ar-Raḥmān: 7, 17, 23, 27, 121, 138f., 184f., 121/256, 146/113, 185/308
- Labīd: 55, 198, 196/365, 197/367, 198/373  
 Lailā: 1, 7, 18f., 129, 221  
 Lailā al-Aḥyalīya: 7, 23, 24/52  
 Lāt, al-: 28  
 Lubnā: 7, 19, 23, 27, 96, 96/124
- Maġnūn (Qais b. al-Mulauwaḥ): 1, 7, 16-19, 50, 109, 141, 169, 172, 221, 143/96, 169/224, 170/225, 183/299  
 Mahdī b. al-Manšūr, al-: 78, 93f., 88/76  
 Maiya: 7



- Ma'mūn b. Hārūn ar-Rašīd, al-: 53, 81, 86, 103, 105, 84/57, 98/130
- Ma'c'n b. Aus: 175, 175/253
- Maņšūr, al-: 78, 85, 71/12
- Mārida: 40f., 85, 42/30, 80/48
- Marwān b. abī Ḥaḥṣa: 83/53
- Māwiya: 7
- Moḥammed: 14, 142, 65/112, 167/213
- Moses: 114/215
- Mu'āwiya b. abī Sufyān: 19f., 222
- Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūfī: 71
- Muqtadir b. al-Mu'c'tadid, al-: 68
- Muraqqiṣ al-akbar, al-: 7, 9, 17f., 20, 23, 27, 90, 129/20
- Muslim b. al-Walīd: 46, 70, 74, 88f., 108f., 36/26, 46/42, 75/23, 89/79, 167/213, 179/277
- Mustakfi b. al-Muktafi: 55
- Mutanabbī, al-: 108/182
- Mu'c'taṣim b. Hārūn ar-Rašīd, al-: 40
- Mutawakkil b. al-Mu'c'taṣim, al-: 68, 75, 103, 17/40, 85/61
- Muṭṭi' b. Iyās: 29, 55
- Nābiga, an-: 207, 207/415, 211/447
- Nahdī, an-: s. 'Amr b. 'Aḡlān
- Noah: 113
- Nuṣaiḥ b. Rabāḥ: 7
- Qais b. al-Mulauwaḥ: s. Maḡnūn
- Qais b. Darīḥ: 7, 11, 19f., 27, 96, 96/124
- Qārūn: 114/215
- Rabr' ar-Raqqī: 24
- Raqqāṣī, ar-: 108
- Sā'ida b. Ğu'aiya: 165/208
- Salm al-Ḥāsir: 77
- Salomon: 113/214
- Siebenschläfer: 113
- Sokrates: 170f.
- Suhaim 'Abd Bani l-Ḥaṣḥās: 7
- Sukaina bint al-Ḥusain: 54
- Sulaimān al-Musta'in: 193, 193/354
- Tauba b. al-Ḥumaiyir: 7, 24/52
- Tubba': 114/215
- Ṭuraiya, aṭ-: 7, 208
- 'Ulaiya bint al-Mahdī: 93-96, 152, 21/45, 93/109, 99/135
- 'Umar b. al-Farīd: 108/182
- 'Umar b. abī Rabī'a: 7, 11-15, 18, 20, 24, 54, 62, 91, 107, 109, 112f., 125f., 131, 137, 141, 145, 150-152, 182, 184, 200, 203-210, 212f., 215f., 7/13, 11/20, 15/36, 20/44, 126/11, 131/28, 145/109, 149/132, 164/206-207, 168/221, 202/393, 203/396-401, 205/402-404, 206/407, 207/411-412, 208/419, 208/422, 209/428, 212/448, 213/455, 213/461-465, 214/466, 214/468-470, 215/477, 475, 215/477, 217/492
- Umm al-Banīn: 7
- Umm Ğa'far: s. Zubaida
- 'Urwa b. Ḥizām: 7, 17-20, 23, 27, 55, 90, 55/79
- 'Utba: 7, 93, 88/76
- 'Uzzā, al-: 28
- Waḍḍāḥ al-Yaman: 7, 146/113, 166/213, 168/221
- Walīd b. Yazīd, al-: 18, 55, 141, 18/81, 80/48, 164/207
- Wāṭiq b. al-Mu'c'taṣim, al-: 103f.
- Yaḥyā b. Ḥalīd al-Barmakī: 40f., 64, 86, 192, 42/30, 76/35, 84/60, 86/67
- Yumn: 99f.
- Zubaida (Umm Ğa'far): 85, 146, 80/48, 84/60, 85/63, 137/73
- Zubair b. Daḥmān: 85
- Zuhair b. abī Sulmā: 163, 163/205
- Zulaiḥa: 216, 223

## Sachindex

Die in diesem Index vereinten Stichwörter entstammen im wesentlichen drei Bereichen: Sie gehören zum technischen Vokabular der arabischen Literaturtheorie und -geschichte, stellen die gesellschaftlichen Bezüge des Kultes der Liebe her und schlüsseln die Liebesdichtung nach zentralen Begriffen auf.

- Abkommen: s. Bund  
 Adab (s. auch Bildung): 28, 31, 35, 70, 75, 171, 194  
 Adel, edel: 9, 15, 25, 40, 47-49, 53, 64, 73, 93, 145-147, 183, 191f., 194f., 199, 218, 62/102  
 °Afw (Vergebung): 65  
 °Aiyārūn: 31-34, 53  
 Altruismus: 32, 36, 52  
 Anbetung, anbeten (s. auch Vergöttlichung): 16, 153  
 Aristokratie, aristokratisch (s. auch Adel): 13, 15, 29, 79  
 Āya (Zeichen): 189  
 Badf: 6, 119, 179  
 Balāga: 62  
 Basīt: 121  
 Beduinen, beduinisch: 1, 3, 7, 12, 17, 18, 24-29, 68, 74, 80f., 97f., 102f., 128-131, 134, 137, 145, 187, 196, 208, 212, 221, 223, 29/78, 113/210, 129/21  
 Bildung, gebildet (s. auch Adab): 28, 34f., 47, 53, 56-58, 75, 171, 187  
 Biograph, Biographie, biographisch: 8, 29, 36f., 42, 45, 53, 61, 65, 67-70, 79, 80f., 97, 123  
 Bote: 40f., 195f., 200f., 207-211, 215, 208/418  
 Bund (Abkommen, Vertrag): 4, 100, 107, 122, 128, 130f., 133, 147, 156, 158, 161, 168, 129/30, 131/25, 131/28, 158/177  
 Demut: s. Erniedrigung  
 Dienst, dienen: 26, 35, 52, 57-59, 64f., 147, 149, 157, 160, 179, 191, 195  
 Diskretion: 67, 137, 199, 220f.  
 Dīwān al-°arab: 6  
 Dīwān ḥāṣṣat al-°arab: 73  
 Dīwān aš-šīr: 78  
 Ehe: 1, 18, 21, 70, 96, 127, 130, 96/124  
 Ehre: 52, 90, 198f., 208f., 218, 90/83  
 Eifersucht, eifersüchtig: 19f., 140, 149, 195, 200, 216, 141/85  
 Erniedrigung (Demut): 60, 64f., 118f., 137, 157-161, 179, 192-194, 219, 159/186  
 Fahr (Selbstlob): 137f., 150, 201  
 Faṣāḥa: 62  
 Fatā, Futūwa: 29, 31-38, 42-45, 47-61, 64-66, 98, 127, 160f., 166, 175, 193f., 199, 218, 31f./2, 32/8, 33f./14, 35/21, 37/27, 42/30, 62/102, 65/112, 76/32  
 Feind, Feindschaft: 59, 162, 195, 199, 201, 204, 208f., 212, 214-216, 218f., 222  
 Freier, Freie, frei: 53, 93, 98, 146, 193, 223, 93/106  
 Freigebigkeit (Großzügigkeit, Generosität): 34, 36, 38, 42, 48f., 52, 54, 59, 61, 64, 101, 118, 146, 148, 191, 196, 199, 36/26, 119/243  
 Freund, Freundschaft: 37, 39, 44, 51-53, 57f., 60, 195, 201, 203, 206-208, 214f., 222, 207-411  
 Freundschaftsdichtung: 52/63, 224  
 Geduld, geduldig: 112, 157-160, 219, 158/178

- Geheimnis, Geheimhaltung: 11, 44, 81, 90, 106, 84, 174, 195, 209, 211, 218-221, 90/83
- Gehorsam: 160, 190
- Generosität: s. Freigebigkeit
- Genügsamkeit: 157, 160, 165
- Geschick: s. Schicksal
- Gewinn: 4, 14, 161, 161/198
- Ġihād (Heiliger Krieg): 182f., 190, 181/292
- Ġinn: 142f., 169, 178, 143/96
- Grauhaarigkeit, grauhaarig: 119, 162-165, 178, 164/206, 164/207, 166/211, 167/213, 179/277
- Großzügigkeit: s. Freigebigkeit
- Ġulūw: 119
- Ĥadīṭ (Prophetenüberlieferung, Überlieferung): 51f., 57, 189, 167/213, 181/292
- Ĥafīf: 11
- Ĥamrīya (Weindichtung): 5f., 22, 29, 45, 197, 199
- Handel: 161, 161/198
- Ĥārīġiten, -dichtung: 5, 64
- Hasser: 195, 199, 203, 211-215, 198/374
- Hazaġ: 121
- Held, Heroismus, heroisch: 7-9, 20, 22, 64, 69, 127, 177, 195, 199, 201, 202-204, 218, 224
- Hiġāziten, hiġāzitisch: 6, 8f., 11-18, 21, 24f., 29, 131, 184, 192, 197, 206
- Ĥilm (Einsicht): 65
- Hof, -dichtung: 26, 35, 55-59, 64f., 68, 86, 105, 123, 147, 157, 160, 179, 191, 76/31
- Hoffnung: 159, 168, 210, 168/219, 168/220
- Höfisch: 1f., 4-6, 16-18, 24-27, 195, 219, 23/50, 198/374
- Ĥubb ʿudrī (s. auch ʿUdrīten): 1, 54, 56
- ʿIffa (Zurückhaltung, Sittenreinheit): 36, 61f., 68
- Ifrāt: 119
- Individualität, individualistisch: 15, 19f., 36, 130
- Islam (s. auch Religion): 14, 48, 56, 183
- Istiʿāra: 114
- Kaaba: 45, 102, 151, 45/41
- Kāmil: 121
- Keuschheit, keusch: 12, 21, 27f., 95, 108, 111, 181, 219, 100/136, 108/182
- Kināya: 115
- Kinderliebe: 129-132, 129/21, 130/24
- Koketterie: 127, 137-139, 138/75, 138/76
- Konvention, konventionell: 8, 124-126, 155, 168/219
- Koran: 94, 125, 186
- Krankheit, krank: 15, 64, 81, 99, 117, 119, 134, 140, 147, 169-177
- Lehensbund: 4, 147
- Libertin, Libertinage: 11f., 36, 55, 107f.
- Liebesleid: 97, 106, 115, 119, 177f., 217
- Liebessklave: 40, 59, 64, 91, 139, 147f., 192f., 148/124
- Liebesgeschichte, -roman: 2, 8f., 16, 67-69, 123
- Lyrik, lyrisch: 2, 4, 6, 12, 24, 4f./6, 12/23
- Manichäismus (s. auch Šuʿūbīya): 45, 108
- Märtyrer, -tum: 28, 180-182, 183/298
- Maulā, Mawālī: 13, 74, 76, 147f.
- Mubālaġa: 119
- Muġtatt: 121
- Muġūn (Zotendichtung): 11, 16, 21-23, 107
- Muḥdaṭūn (Moderne): 45, 195, 67/2, 104/155
- Munāzara (Rangstreitdichtung): 154
- Murūwa: 47, 49f., 50, 54, 57
- Musik, Musiker (s. auch Sänger): 11, 13, 32, 37f., 43, 54, 104f., 107
- Mutaqārib: 121
- Muʿtazila, Muʿtazilit: 46, 64
- Mystik, mystisch (s. auch Sufismus): 16, 31, 64, 155f., 168, 224
- Nabatäer, nabatäisch: 34, 74, 88
- Nasīb (s. auch Qaṣīda): 11, 112, 125, 127f., 145, 163, 195, 220, 9/16
- Neid, Neider: 26, 195, 198f., 200f., 211f., 218, 200/376, 212/452
- Oberschicht (s. auch Adel u. Aristokratie): 6, 29, 32f., 35-37, 50, 53f., 61, 63, 180, 184, 190, 199

- Panegyrik, panegyrisch (Lobdichtung, Madīḥ): 4, 55, 62, 75, 79, 83, 111, 116, 146, 7/13, 83/56
- Paradies: 27, 113, 142, 155, 181, 186
- Paradox: 8, 117
- Persona: 11, 65, 125-127
- Pilgerfahrt: 19, 80, 92, 94, 98f., 113, 133, 150, 92/99, 133/31
- Platonismus, platonisch: 1, 186, 192f.
- Qadar (Vorherbestimmung) (s. auch Schicksal u. Zeit): 46, 188
- Qaṣīda (s. auch Nasīb): 11, 29, 137f., 141, 150, 159, 167, 195-197, 202, 218, 4f./6
- Qiyās (Analogie): 21, 186
- Ramal: 121
- Ratgeber: 202, 206, 209, 207/412, 207/414
- Ra'y (Gutdünken): 21
- Recht, Rechtsverhältnis, -bruch: 8, 20f., 27, 29
- Religion (s. auch Islam): 27, 29, 34, 45, 48, 60, 113, 138, 152, 183f., 195, 131/25, 151/142
- Riqqa (Liebenswürdigkeit, Subtilität): 106, 112, 152, 196, 192
- Ruḡū: 120
- Sänger, Sängerin, Sängersklavin (s. auch Sklave): 32, 38f., 43, 54f., 58, 97, 104f., 223
- Sarī: 121
- Satire (Schmähdichtung, Hiḡā'): 62, 75, 79, 89, 109, 111, 146
- Schicksal (Geschick) (s. auch Qadar u. Zeit): 46f., 82f., 128-130, 132, 140, 164, 166f., 120/249, 182-184, 187-190
- Schönheit: 12, 28, 59, 99f., 134-137, 139, 152f., 156-158, 165, 173, 185, 191, 194, 216, 149/132
- Sekretär (Kātib, Kuttāb): 56, 60, 68, 75, 89, 92, 103f., 106, 109, 111, 224, 52/63, 95/122
- Selbstkultivierung (s. auch Veredelung): 50f., 56f., 59f.
- Šī'it: 64
- Sklave, Sklavin (s. auch Sänger): 59, 63, 69, 84, 86, 89, 93, 146, 93/106, 146/113
- Späher: 199, 212, 214, 212/452
- Stadt, Städte, städtisch: 3f., 8, 11, 16, 18, 20, 24-29, 33f., 55f., 58, 102, 121, 135, 144, 195, 207f., 221, 223, 7/13
- Sterben: s. Tod
- Sufismus, sufisch (s. auch Mystik): 31, 33, 35f., 47, 52, 55, 35/21
- Sunna (Norm): 186, 189, 203
- Šu'ūbiya, Šu'ūbit (s. auch Manichäismus): 27, 45
- Tadel, Tadler: 11, 164, 195-197, 199-204, 205-209, 214f., 217f., 164/207, 207/411, 207/414
- Taḍmīn: 120
- Taḡnīs: 120
- Taḥyīl: 6, 116
- Tamfīl: 115
- Tašbīh: 114
- Tauḥīd (Einheitsbekenntnis): 87, 142, 152
- Ṭawīl: 11, 121
- Ṭibāq: 117
- Tod (Sterben): 3, 5, 15, 17, 23, 27f., 64, 81f., 84, 95, 118, 134, 157, 160, 176f., 181, 187-189, 203, 141/88, 177/265
- Trennung: 39f., 53, 83, 122f., 128-133, 138, 149f., 156f., 162, 167f., 195, 202, 210, 46/41, 141/85
- Treue: 64f., 97, 129, 133, 156-158, 160, 219, 65/112, 129/20, 195/362
- Troubadour, -dichtung: 2-5, 15, 24f., 73, 101, 108, 147, 149f., 190, 194f., 199, 157/166
- ʿUḍriten, ʿuḍritisch (s. auch Ḥubb ʿuḍrī): 1, 3-6, 16-18, 24-29, 37, 64f., 67, 69, 81, 91, 97, 101, 121, 123, 129, 131f., 137f., 144, 151f., 156-160, 167, 175f., 180f., 185, 188, 190, 203, 221, 223, 14/31
- Veredelung (s. auch Selbstkultivierung): 25, 190f., 194
- Vergöttlichung: 21, 150-153, 156, 224

Verleumder: 11f., 100, 131, 133, 195f.,  
199-201, 212-215, 198/374

Vertrag: s. Bund

Wächter: 195f., 202, 211f.

Wahnsinn: 15, 169-172, 175, 186, 170/  
225

Zandaqa, zindīq: 55

Zarf, Zarfī: 6-8, 28f., 31f., 35-37, 40, 47-  
65, 97, 117, 127, 137f., 181, 190, 192,  
194, 199, 206, 221, 224, 53f./69, 62/  
102, 132/30, 168/221

Zeit: 162, 166-168, 184, 130/22, 162/202,  
167/213, 168/219

**Ortsregister**

Das Register umfaßt außer den Namen von Städten, Ländern und Flüssen, die in den historischen Kontext gehören, auch die wichtigsten in der arabischen Liebesdichtung genannten Orte.

- Ägypten: 19  
 Aleppo: 80  
 Amu-Darya: 84/57  
 Andalus, al-: 193  
  
 Bagdad: 42, 46, 53f., 71, 78, 80f., 84, 98,  
 108, 223, 42/30, 70/10, 71/11, 79/48,  
 98/130  
 Bašra: 29, 38, 52, 54f., 70, 72f., 77, 81,  
 151, 194, 33/14, 71/10, 71/11  
  
 Cordoba: 193  
  
 Damaskus: 13  
  
 Euphrat: 120  
  
 Ğaiḥān: 83, 84/57  
 Ğauw, al-: 72, 72/17  
 Ğazīra: 80  
  
 Ḥaibar: 128  
 Ḥiğāz: 13, 16, 19, 54, 92f., 96, 121, 207,  
 14/31, 76/33, 133/31  
 Ḥimş: 31/2  
 Ḥīra, al-: 22, 31  
 Ḥurāsān: 70-74, 80, 83, 109, 71/12, 84/57,  
 84/58, 98/130  
  
 Irak: 13, 16, 24, 54, 72, 92, 176, 76/33,  
 133/31  
  
 Jemen: 19  
  
 Karḥ: 108  
 Kilikien: 84/57  
 Kufa: 22, 32, 54f.  
  
 Medina (Yatrib): 11-15, 54, 92, 151, 176,  
 92/93  
  
 Mekka: 11-15, 54, 80f., 94, 105, 133, 142,  
 146, 150f., 71/11, 92/93  
 Minā: 113, 151  
  
 Nağd: 14, 128  
  
 Oxus: 84/57  
  
 Palästina: 13  
  
 Raqqa: 108  
 Ruşāfa: 39  
  
 Saiḥān: 84/57  
 Sawād: 74/22  
 Syrien: 14, 18f., 14/31  
  
 Tā'if, aṭ-: 54  
 Tigris: 83, 85, 135  
 Tihāma: 14  
  
 Wadi l-Qurā: 14, 54  
 Wasiṭ: 54  
  
 Yamāma: 72

## SUMMARY

Nowadays only a few specialists know al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf (d. 804), in contrast to his contemporary, colleague and friend Abū Nuwās. In his own days, however, he was a highly reputed poet at the court of Hārūn ar-Rashīd, and besides orientalisks consider his poetry to be the peak in the historical evolution of the Ghazal. This poetry, published in 1954 by <sup>°</sup>Ātika al-Khazradjī, who prepared a critical edition and added to the original Dīwān a series of pieces taken from Adab and other works, is the main subject of the present inquiry about the evolution of the Ghazal.

Al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf's poetry marks the threshold of a development, where love ceases to be a destiny that hits a person unexpectedly and becomes a model of behaviour that ought to be emulated. While in the case of some other Arabic love-poets, namely those of the 'Udhri-type, love-poetry and biography coincide, this does not hold true for al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf, i.e. the story of his life is not readily congruent with his love-poetry. Much rather and in addition to what his love-poetry reveals, a semi-historical narrative about an episode of his life as a poet shows him clearly and distinctly as a *fatā* and *zarf*. For that reason I have given my attention first and foremost to the two patterns of behaviour called *futuwwa* and *zarf*, before I compare them with the biography of al-<sup>°</sup>Abbās b. al-Aḥnaf on the one hand and with his poetry on the other.

*Futuwwa*, a concept going back to the pre-Islamic *fatā*, who gives away willingly and generously his property as well as his life, develops during the first centuries of Islam a number of varieties, amongst them the mystical *futuwwa*, the *futuwwa* of the *fityān-<sup>°</sup>ayyārūn*, and the knightly *futuwwa*. *Zarf*, however, dates from the cities of Ḥidjāz in early Islamic times, belonging to the milieu of singers, poets and their patrons and develops after the religious purification of the region especially in Iraq into the dominant model of behaviour of the <sup>°</sup>Abbāsīd upper class. Distinct from the current behaviour patterns of the urban Arabic-Islamic society both, *futuwwa* and *zarf*, are concerned with the noble person, while not regarding nobility as a matter of descent but rather of individual ability and behaviour. *Futuwwa* and *zarf* differ, however, in defining what makes such an ability and its corresponding behaviour meaningful. *Futuwwa* considers nobility to be an extensive and universal altruism towards one's fellow human beings, while *zarf* favours the ideal of an intensive and exclusive friendship with a few outstanding people. Love between the sexes, which by definition proceeds in a selective manner, belongs therefore to the side of *zarf*, and for that reason we find *zarf*, and not *futuwwa*, monopolising the older love-poetry for its own purposes.

In the main part of my inquiry I try to show, how within the framework of the older poetical tradition al-°Abbās b. al-Aḥnaf translates love into *ẓarf*. In the beginnings of the development the pre-Islamic *fatā* considers love as only part of his heroic life. His love is in fact a love of action, of adventure and of conquest. This concept of love is already given up by the °Udhrites (Djamīl b. Ma°mar) and Ḥidjāzites (°Umar b. abī Rabī°a). The former advocate an unachievable love full of yearning that transposes the readiness of the pre-Islamic *fatā* for fighting into the interior of the self, whereas the latter pursue an achievable and playful love that frees itself from the concept of Beduin heroism. Al-°Abbās b. al-Aḥnaf, however, moves even a step further. As is the case with the °Udhrites, his love denies fulfilment, and as is the case with the Ḥidjāzites, at the same time does not aim at marriage. Love, conceived by the *ẓarfī* al-°Abbās b. al-Aḥnaf, has its end in itself, as far as it singles him out, moulds and ennoble him.

His love shows al-°Abbās b. al-Aḥnaf at the point of intersection between the two behaviour models, *futuwwa* and *ẓarf*. Ennoblement of the self is a feature that belongs to *ẓarf*, but whereas *ẓarf* in later times and in the hands of the secretaries (*kuttāb*) turns into something that is only concerned with the outer characteristics of love and in the end exchanges love for friendship, the love of al-°Abbās b. al-Aḥnaf corresponds to the conception of service which belongs to *futuwwa*. Elevation through love comes true only by humiliating oneself before one's mistress, and al-°Abbās b. al-Aḥnaf displays a self-abnegation that goes far beyond the ideal behaviour in the poetry of the °Udhrites while it truly follows the rule of altruism.

Because of its conception of service the poetry of al-°Abbās b. al-Aḥnaf has been defined as a courtly poetry and has been compared to the poetry of the troubadours and minnesingers. In contrast to the occidental courtly poetry, however, the norms and patterns of urban life, e.g. exchange, reciprocity, or contract, always shine through al-°Abbās b. al-Aḥnaf's poetry. The loving person does not ennoble himself apart from the world of trade, but rather by violating and undermining its rules.

## ملخص

عاش العباس بن الأحنف في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وبداية القرن التاسع، وتوفي عام ٨٠٤. وقد عاش في عصر هارون الرشيد فكانت له مكانة وحظوة في بلاطه، في الوقت نفسه كان صاحباً لأبي نواس، ونداً له في الشعر، إلا أنه لم يحظ بالشهرة التي تمتع بها أبو نواس، فلم يذكره إلا القلة القليلة، في الوقت الذي يتبوأ شعره مكانة عالية عند المستشرقين، باعتباره ذروة في التطور الذي رافق شعر الغزل.

إن هذا البحث يعتمد على الطبعة النقدية التي أصدرتها عاتكة الخزرجي عام ١٩٥٤ لديوان شعره، مضافاً إليها قصائد متنوعة من أعماله الأخرى. فبظهور هذا الديوان استقبلت جمهرة الأدباء أول عمل من أعمال هذا الشاعر.

ويقترن إسم العباس بن الأحنف بالإرهاصات الأولى في تطور شعر الغزل، الذي تحول فيه الحب من قدر لا مرد له... إلى نمط من أنماط السلوك يتعين الاقتداء به. فهو يختلف عن غيره من شعراء الغزل العذري، سواء فيما يخص سيرته الذاتية - استناداً إلى المعلومات المتوفرة عنه - أو فيما يخص إنتاجه الشعري.

بعبارة أخرى، فإن سيرة حياة العباس بن الأحنف لا تعكس قصة حب كما يصفها في شعره الغزلي فحسب، وإنما يجب أن يضاف إليها - استناداً إلى رواية شبه تاريخية - كونه فتى تميز بالأناقة والظرف، لذا، فإنني سوف أتناول بالبحث هذين النمطين في السلوك، وأعني نمط الفتوة ونمط الظرف، وأثرهما في سيرة حياة العباس بن الأحنف وشعره.

فمرحلة الفتوة تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام، حيث ارتبط هذا المفهوم - أو النمط السلوكي باستعداد الفتى للتضحية بما ملكت يده وصولاً إلى التضحية بالحياة ذاتها. الأمر الذي ترتب عليه ظهور أشكال وصور متعددة من صور الفتوة، منها على سبيل المثال الأشكال الصوفية وفتيان العيارين وفتيان القصور. أما عن نمط «الظرف» فإن نشأته بدأت في المدن الحجازية في بداية العصر الإسلامي، حيث اعتمد «الظرف» كنمط من أنماط السلوك وشاع في أوساط الشعراء والمغنين ومحظياتهم.

وبعد موجة التهذيب الديني التي عمت المنطقة، تحول «الظرف» إلى نمط سلوكي ساد الأوساط العباسية العليا وخصوصاً في العراق، وعلى عكس أنماط السلوكية التي سادت المجتمعات الحضرية العربية الإسلامية.

وبهذا أضحي كل من نمط «الفتوة» ونمط «الظرف» سمةً من سمات شخصية النبيل، وهي سمات لا تخضع لعامل الوراثة، وإنما تكتسب عبر السلوك الفردي... حيث تتوافر أنافة المظهر وحسن المعاملة والخلق الكريم.

بيد أن الاختلاف حول أنماط الفتوة والظرف يرجع إلى المحتوى والحكمة الكامنة وراء السلوك فمفهوم الفتوة ينطوي على إثارة الغير وإنكار الذات كمبدأ شامل وأساسي، في الوقت الذي يستند فيه الظرف كمسلك على عمق وخصوصية العلاقات الشخصية.

فالحب بين الجنسين تميزه هذه الخصوصية حيث الاختيار الفردي ، فيظهر فيه نمط الفتوة ويتجلى فيه نمط الظرف . ونتيجة لذلك أصبح فيما بعد الإطار الذي تخطى واستحوذ على ما سبقه في مجال الشعر .

إن الجزء الرئيسي من هذا البحث يتطرق إلى إبراز دور العباس بن الأحنف في إعادة صياغة شعر الغزل في إطاره التقليدي ولكن بلغة الظرف .

فنحن نعرف أن بدايات نمط الفتوة كانت قبل ظهور الإسلام ، حيث تمثل الحب كنموذج للبطولة ، تتجلى فيه روح التحدي وحب المغامرة والرغبة الجامحة في الانتصار ، بعكس ما كانت عليه صورة الحب عند العذريين من أمثال جميل بن معمر أو الحجازيين من أمثال عمر بن أبي ربيعة .

فالحب في رؤيتهم يمثل حيناً دائماً يدعو إلى الإحباط ، وعشاقاً غير مرتبط بأمل ، استبدلت في ظله إرادة المثابرة والكفاح بالصراع مع النفس ، فتحول هذا الصراع من الخارج إلى الداخل .

في الوقت الذي تمسك فيه الحجازيون بنموذج آخر يتميز بإشباع الرغبة ، فتحول الحب إلى صورة من صور اللهو انفصلت عن النسق العام لمفاهيم البطولة البدوية .

إن حياة العباس بن الأحنف تجسد حالة الالتقاء بين نمطي الفتوة والظرف ، حيث التهذيب الذاتي النابع من الحب وهو أحد علامات الظرف ، بينما اقتصر الظرف عند الكتّاب اللاحقين على الظواهر الخارجية لهذا الحب . . . فاستبدل نمط الحب بنمط الصداقة .

أما الحب عند العباس بن الأحنف فإنه يتطابق تماماً مع مفهوم الخدمة لدى الفتوة ، فذروة الحب تتحقق عندما يمارس الحبيب المهانة الذاتية أمام محبوبته ، وهو في ذلك يتخطى منهج العذريين ، وينسجم مع مفهوم إنكار الذات في نمط الفتوة .

واستناداً إلى فكرة الخدمة في نمط الفتوة ، فإن النقاد يعمدون إلى إدراج العباس بن الأحنف في صفوف شعراء القصور ، وهو وصف جرى استخدامه وإطلاقه على شعراء الغزل الأوروبيين في العصور الوسطى (التروبادور) .

إلا أن هذا لا يلغي الفوارق التي تفصل بين شعر العباس بن الأحنف وشعراء القصور في أوروبا ، فشعر العباس يتميز بتواصل السلوك الحضري كقاعدة للتعامل ، وعقد يحدد وينظم أفق العلاقات التعاملية ، حيث ترتفع حالة العاشق إلى درجة من النبيل عندما تنمرد على علاقات عالم التجارة فتضرب قوانينها .



## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. \*48\*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġī Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. 'ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von HERBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubad. Zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICH: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšī' al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.-18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī'yāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTET: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀHADDĪN AL-MUNAGĠID/STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. 'Abdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqā' und al-'Uṭaifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN/PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Diwān des Rā'ī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Ġilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aṣ-Ṣarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.



30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Gauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLĀH, Hrsg.: Der Diwān des 'Abd al-Laṭīf Faṭḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḍīn al-Qalānīsī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī (st. 649/1251). 1991 XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927-1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 5 S. arab. Zusammenf.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawīyyīn 809/49 (Abwāb al-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwaīrī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FU'AD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ - Essai de Reconstitution Topographique. Im Druck.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908-1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“. 1993. 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz - Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. Im Druck.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG. Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. 1994. Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. XV, 284 S. Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung. XVI, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, 1995. IX, 246 S. dt. Text, 2 S. engl. Zusammenf., 2 S. arab. Zusammenf.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. 'Abdalwahhāb (1703-1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROI: Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung. Im Druck.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. 1994. 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. Im Druck.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL/STEPHAN GUTH, Hrsg.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt. 1995. XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, Hrsg.: Rezeption in der islamischen Kunst. In Vorbereitung.
62. ROBERT B. CAMPBELL, Hrsg.: A'lām al-adab al-'arabī al-mu'āṣir. Siyar wa-siyar ḍāṭiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies.) Im Druck.
63. MONA TAKIEDDINE-AMYUNI: La ville source d'inspiration chez quelques écrivains arabes contemporains. In Vorbereitung.











## Susanne Enderwitz

Anfang der siebziger Jahre Aufnahme des Studiums, zuerst Germanistik und Philosophie, dann Wechsel zu Islamwissenschaft und Religionswissenschaft, Abschluß 1979 mit einer Arbeit über die Eigenschaften der Völker und ihre Hierarchie bei dem abbasi-

dischen Polyhistor al-Ġāhiz. Von 1984–89 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Islamwissenschaft der FU Berlin, Lehre in klassischer und moderner arabischer Literatur. Seit 1991 wissenschaftliche Assistentin am selben Institut, Vorbereitung einer Habilitationsschrift über moderne arabische Autobiographien.



