

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



SUSANNE KURZ

Witze sind auch ein ernstes Geschäft

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92642>

ISSN 1866-2943

Witze sind auch ein ernstes Geschäft

Susanne Kurz

Abstract

Der Aufsatz stellt anhand des Beispiels Homophilie Schwierigkeiten und Reichweite einer kulturhistorischen Auswertung¹ von Witzten und humoristischen Anekdoten in hochgradig „unoriginellen“ überwiegend persischsprachigen Sammlungen vor. Mit „unoriginell“ ist hier zunächst die Herkunft der meistens aus älteren arabischen Werken übernommenen Einzeltexte angesprochen. Im Laufe der Argumentation soll jedoch deutlich werden, weshalb die solcherart „unoriginellen“ Sammlungen doch wieder ausgesprochen „originell“ sind. Dabei steht außer Frage, daß *Adab*-Werke grundsätzlich wertvolle Quellen für bislang wenig beleuchtete Bereiche der Kulturgeschichte sein können. Schwierig wird erst die Aussagekraft von Informationen, wie sie die oben beschriebenen „unoriginellen“ Sammlungen enthalten, für ihr Umfeld zu ihrer Entstehungszeit. Im Fokus stehen zwei Sammlungen aus dem 14. und 16. Jahrhundert: ‘Obeyd-e Zākānīs *Resāle-ye delgošā* und Fahr od-Dīn ‘Alī-ye Šafīs *Laṭā’ef oṭ-tavā’ef*. Der Akzent des Beitrags liegt auf dem Vergleich beider Sammlungen.

„Verachtet das Scherzen (*hazl*) nicht und betrachtet die Scherzenden (*hazliyān*) nicht mit Geringschätzung!“ sagt ‘Obeyd-e Zākānī im „Ratschlag“ 99 seiner *Šad Pand*.² Unter diesem Motto, das der Verfasser eines der im folgenden vorzustellenden Werke geprägt hat, sollen zwei überwiegend persische Sammlungen humoristischer Kurzprosa, das heißt, von Witzten und humoristischen Anekdoten, näher in Augenschein genommen werden. Im folgenden werden einige Textbeispiele angeführt und kommentiert, die zur Demonstration des dargelegten Gedankenganges geeignet erscheinen. Trotz ihres humoristischen Charakters läßt sich allerdings nicht dafür garantieren, daß der geneigte Leser die Beispieltexte zum Lachen finden wird. Doch eine Diskussion des Humorbegriffes würde hier zu weit führen...³

¹ Analog zu einem weit gefaßten Kulturbegriff, wie ich ihn in Anlehnung an **Nünning**, S. 6, vertrete, der also alle von Menschen erzeugten Vorstellungen, Empfindungsweisen, Denkformen, Werte und Bedeutungen sowie materiale Ausdrucksformen umfaßt, verstehe ich unter Kulturgeschichte ein entsprechend breit angelegtes Arbeitsfeld, wie es sich bei **Daniel** skizziert findet.

² ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 324.

³ Der Humorbegriff wird jedoch, ebenso wie zahlreiche weitere Aspekte des Themas, diskutiert in der voraussichtlich im September 2009 im Verlag für Orientkunde erscheinenden Monographie „Verachtet das Scherzen nicht und betrachtet die Scherzenden nicht mit Geringschätzung!“. Die kulturhistorische Aussagekraft von Sammlungen humoristischer Kurzprosa in persischer Sprache. Der vorliegende Aufsatz ist eine verkürzte und zugespitzte Version eines Analysekapitels der genannten Arbeit, angereichert um einige Daten und Informationen aus der Einleitung und der ausführlichen Besprechung der Quellen.

1. Persische Sammlungen humoristischer Kurzprosa und „Originalität“

Das Grundproblem, von dem ich ausgehen möchte, besteht im „reproduktiven“ Charakter der Sammlungen. Ulrich Marzolph hat bereits vor Jahren festgehalten, daß es in der Rezeption arabischer humoristischer Kurzprosa ins Persische eine schöpferische und eine „reproduktive“ Phase gab.⁴ Die erste reicht bis ins 13. Jh. und ist gekennzeichnet von konstruktivem Umgang mit den aufgenommenen Stoffen, die vor allem in der mystischen Dichtung neu interpretiert wurden. In der zweiten im 13. und 14. Jh. einsetzenden Rezeptionsphase wurden die humoristischen Stoffe dagegen „reproduktiv“ aus früheren Werken entnommen und ohne Interpretation und Kommentierung in Prosa kompiliert. Dieser zweiten Phase gehören die hier interessierenden Sammlungen an; sie sind also nach modernen Maßstäben „unoriginell“.⁵ Obwohl der Begriff der „Originalität“ meinem Eindruck nach mittlerweile nicht mehr unreflektiert auf vormoderne literarische Erzeugnisse in arabischer und persischer Sprache angewendet wird, ist er wohl nicht ganz aus dem modernen Forscher-Bewußtsein zu entfernen. Deshalb findet man nun „Originalität“ einer „anderen Ordnung“ auf, wo früher „Kopie“ und „Epigonentum“ gesehen wurden. Zugleich drängt sich die Frage nach solcher „andersartigen Originalität“ bei der Betrachtung von Sammlungen humoristischer Kurzprosa schon deshalb auf, weil man sich angesichts der immer wieder anzutreffenden kulturhistorischen Beschäftigung mit *Adab*-Literatur⁶ die Frage stellt: Was können wir mit diesen Sammlungen über die Literaturgeschichte hinaus überhaupt anfangen? – Einen ersten Schritt wollen wir heute auf die Beantwortung dieser Frage zugehen, und zwar im Ausgang von einigen Überlegungen zu Eigenarten und Profilen zweier bekannter Sammlungen.

2. Kurzvorstellung der Sammlungen

Die chronologisch erste hier zu nennende Sammlung stammt von Neẓām od-Dīn ‘Obeydollāh-e Zākānī mit dem Dichternamen ‘Obeyd-e Zākānī, der aus einer Familie

⁴ Marzolph 1992, Bd.1, S. 101; Marzolph 1987, S. 189 (Ausführungen zur Periodisierung der arabischen humoristischen Kurzprosa).

⁵ Im europäischen Zusammenhang versteht man unter „Originalität“ die Fähigkeit, „Originale“ zu erzeugen, also das „ursprünglich und selbständig Schöpferische, in einmaligem Schaffensprozeß Hervorgebrachte ... im Ggs. zur epigonenhaften Kopie oder Nachbildung“ (Wilpert, S. 570, s.v. „Original“).

⁶ S. z.B. die allgemeinen Überlegungen bei Rosenthal, S. 10, und Goitein, S. 44, sowie die Verwendung von *Adab*-Literatur in Walther und den verschiedenen Beiträgen zum Sammelband von Manuela Marín und Randi Deguilhem. Vgl. außerdem die Untersuchungen von Abduljabbar Beg, Beaumont und Tillier.

von Gelehrten und staatlichen Würdenträgern stammte, vermutlich um 700/1300-01 in der Gegend von Qazvīn geboren wurde und wahrscheinlich im Jahr 772/1370-71 starb. Sicher ist, daß ‘Obeyd einige Jahre in Schiras verbracht hat, und zwar sowohl unter der Herrschaft des Šāh Šeyḥ Abū Eshāq-e Īn ū (reg. 743/1342-3 – 758/1356-57) als auch unter dem Mozaffariden Šāh Šo ā (reg. 760/1358-59 – 786/1384-85). Seine Sammlung von Witzen und humoristischen Anekdoten, die vermutlich um die Mitte des Jahrhunderts verfaßte *Resāle-ye delgošā*, ist zugleich die umfangreichste humoristische Prosaschrift des bekannten Humoristen und Satirikers und umfaßt je nach Edition 223 oder 360 Erzählungen, gegliedert in je ein kleineres arabisches und ein größeres persisches Kapitel. Schon aufgrund der nicht übersetzten oder erklärten arabischen Texte ist anzunehmen, daß ‘Obeyds Sammlung in erster Linie für hochgebildete Rezipienten gedacht war. Höchstwahrscheinlich hat ‘Obeyd dabei zunächst die Mitglieder des literarischen Kreises um Abū Eshāq ins Auge gefaßt.⁷

Verfasser der zweiten Sammlung ist Fahr od-Dīn ‘Alī mit dem Dichternamen Šafī, der Sohn des ungleich bekannteren Ḥoseyn Vā‘eẓ-e Kāšefī. Er wurde 867/1463 in Sabzavār geboren und starb 939/1532-33. Nach dem Tode seines Vaters 910/1504-05 wurde er dessen Nachfolger als Freitagsprediger in Herāt. Šafī war Naqšbandī, und am bekanntesten ist er für sein hagiographisches Werk über die Scheiche der Naqšbandiyya, die *Rašahāt(-e) ‘cyn ol-ḥayāt*. Aufgewachsen in Herāt, im Umfeld des Hofes von Solṭān Ḥoseyn-e Bāyqarā (lebte 842/1438 – 911/1506), suchte Šafī in seinem Todesjahr in Ġarčestān Zuflucht vor den Kämpfen zwischen Usbeken und Šafaviden. Dort komponierte er auch die *Laṭā‘ef oṭ-ṭavā‘ef* aus bereits früher gesammelten Texten und widmete sie dem Herrscher von Ġarčestān.⁸ Das Werk enthält 845 Einzeltex-te in 14 thematischen Kapiteln im Stile arabischer *Adab*-Enzyklopädien.⁹ Neben etwa 650 humoristischen Erzählungen umfaßt das Werk auch nicht-humoristisches, religiös-erbauliches oder bildendes Material. Anders als ‘Obeyd übersetzt oder erklärt Šafī nahezu jeden eingeschobenen arabischen Satz sofort. Er scheint mit dem Werk in erster Linie auf Rezipienten abgezielt zu haben, die zwar eine höhere Bildung erhalten und auch Sinn und Interesse für Sprachspiele und literarische Kunstfertigkeit hatten, aber nicht über eine besonders tief-schürfende religiöse oder literarische Ausbildung verfügten. Zugleich hat Šafī wohl

⁷ Die Daten zu ‘Obeyd-e Zākānī sind vornehmlich **Sprachman**, v.a. S. 15-48, entnommen.

⁸ Daten zu Šafī finden sich v.a. in **Mo‘īniyān**. Vgl. außerdem Art. „Šafī“ in *EF*².

⁹ Zum letzten Punkt s. auch **Marzolph 1992**, Bd. 1, S. 117.

auch mit gelehrten und literarisch höher gebildeten Lesern gerechnet und das Werk daher auf einem mittleren Niveau mit Abweichungen nach oben abgefaßt.

3. Das Beispiel Homophilie

Um vorzuführen, wie sich diese beiden Sammlungen voneinander unterscheiden und worin wesentliche Charakteristika ihres jeweiligen Profils bestehen, werden nun Texte zu einem Thema präsentiert, an dem sich das besonders gut zeigen läßt: zum Thema Homophilie. Dieses „Thema“ ist zum Zwecke der Bearbeitung als Oberbegriff gebildet worden, ist also keine Kategorie der Verfasser. Es ermöglicht jedoch die Wahrnehmung von Differenzen in den Sammlungen.

Markant ist der Unterschied zwischen den beiden Sammlungen schon auf der statistischen Ebene: In den beiden verwendeten Editionen der *Resāle-ye delgošā* des ‘Obeyd-e Zākānī sind Aspekte des Themas in 11 bzw. 13 Prozent der Texte belegt, während die Belege in Šafīs *Laṭā’ef ot-ṭavā’ef* nur ca. 1 Prozent der Sammlung ausmachen. Interessanter als diese Zahlen ist aber die Art und Weise, wie die belegten Aspekte behandelt werden. Neben der Päderastie sind weitere Aspekte anzutreffen, von denen uns vor allem homoerotische Szenen zu interessieren haben, in denen die erotische Anziehung zwischen erwachsenen Männern oder zwischen Männern und Knaben eine Rolle spielt, ohne daß dabei ein sexueller Akt stattfände oder zur Sprache käme. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß bei ‘Obeyd Päderastie der mit Abstand am häufigsten auftretende Aspekt ist, während Homoerotik praktisch nicht belegt ist. In Šafīs Sammlung dagegen ist Homoerotik der Aspekt, der noch am häufigsten vorkommt.¹⁰

Sehen wir uns das einmal anhand einiger Textbeispiele zur Päderastie aus dem persischen Kapitel von ‘Obeyd-e Zākānīs *Resāle-ye delgošā* an:

Sultan Maḥmūd [sc. von Ġazna] war bei einer Predigtversammlung anwesend. Ṭalḥak kam hinter ihm her dorthin. Als er ankam, sagte der Mahnprediger: „Wenn jemand einen Jungen gefickt hat, dann setzt man diesem Päderasten den Jungen am Tag der Auferstehung auf die Schultern, damit er ihn über die *Širāt*-Brücke trägt.“ Der Sultan weinte.

¹⁰ In ‘Obeyd (Edition Mahjoub) beläuft sich der Anteil der Texte zur Päderastie an der Gesamtzahl der Texte zum Thema Homophilie auf 60 Prozent, in ‘Obeyd (Edition Atābakī) sogar auf 74,5 Prozent, während Texte mit homoerotischen Szenen nur 8 bzw. 4,3 Prozent ausmachen. Bei Šafī liegt der Anteil der letztgenannten Texte dagegen bei 50 Prozent (4 von insgesamt 8), während es nur eine einzige Anspielung auf Päderastie gibt.

Ṭalḥak sagte: „O Sultan, weine nicht und freu dich, denn auch du wirst an jenem Tag nicht zu Fuß gehen müssen!“¹¹

Hier fallen gleich mehrere Punkte zusammen: Zunächst einmal gibt der Sultan durch seine Reaktion zu erkennen, daß er sich als aktiver Päderast betätigt hat – als *fāʿil*. Der Hofnarr erlaubt sich dann eine Unverschämtheit gegen den Sultan, die sich gewaschen hat, wenn er ihn auch als ehemaligen *mafʿūl*, also als Objekt eines päderastischen Aktes, hinstellt. In einem Kontext, in dem sich Männlichkeit danach bemißt, daß man andere „penetriert“ und nicht selbst „penetriert“ wird, ist es eine veritable Beleidigung, wenn ein Mann als *mafʿūl* bezeichnet oder an seine frühere passive Rolle erinnert wird. Zugleich weist die Anekdote auch auf das wohl relativ verbreitete Phänomen hin, daß ein *fāʿil* von heute oft ein *mafʿūl* von gestern war. Die religionsgesetzliche Auffassung andererseits, daß nämlich der päderastische oder allgemeiner der homosexuelle Akt grundsätzlich verboten sei, ist in dieser Anekdote in den angedrohten jenseitigen Konsequenzen ebenfalls präsent.

Deutlicher wird das vielleicht noch in einer weiteren, auch recht typischen Szene. Hier verschwimmt die Grenze zwischen *fāʿil* und *mafʿūl* auf charakteristische Weise:

Ein Päderast ging ins *Ḥammām*. Dort war ein einäugiger Türkenjunge. Der Kerl kniff eines seiner Augen zusammen und sagte dem Jungen: „Man hat mir gesagt: Wenn man einen Schwanz in deinen Arsch steckt, wird dein Auge sehend. Jetzt ist das *Ḥammām* leer. Bei Gott, erhebe dich und ficke mich; mag sein, daß Gott [mir] durch deine Segenskraft mein Auge zurückgibt.“ Der Türke glaubte das. Er stand auf und fickte den Kerl. Der öffnete sein Auge und sagte: „Lob sei Gott, ich kann sehen!“ Als der Junge das sah, sagte er: „Ich habe dein Auge sehend gemacht; mach auch du mein Auge sehend!“ Der Päderast stand auf und machte sich an dem Jungen zu schaffen. Als er in ihn eindrang, rief der Türke: „He, du Bruder einer Hure, entferne dich, denn mein anderes Auge wird [auch noch] herausfallen!“¹²

Das Objekt der Begierde ist hier recht stereotyp ein hübscher – und in diesem Fall auch einfältiger – Türkenjunge. Der Päderast nimmt in dieser Geschichte kurzfristig die Rolle des *mafʿūl* in Kauf, um zum erwünschten Verkehr zu kommen. Gegenseitiger Geschlechtsverkehr ist zwar im Prinzip untypisch für päderastische Verhältnisse, ist aber wohl vorgekommen und dient im hier geschilderten Falle nur als Mittel zum Zweck. Dennoch begibt sich der Päderast damit seiner Würde als Mann und wird selbst zur ko-

¹¹ ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 275, Nr. 1.

¹² ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 290, Nr. 95.

mischen Figur, auch wenn er am Ende der Überlegene bleibt. Doch auch der reine *fā'il*, der nicht in die Rolle des *maf'ūl* verfällt, wird in 'Obeyds Texten zuweilen diskreditiert, wie in diesem Beispiel:

Ein Lehrer warb um eine Frau, deren Sohn in seine Koranschule ging. Die Frau lehnte ab. Da schlug der Lehrer das Kind heftig [und sagte]: „Warum hast du deiner Mutter gesagt: »Der Penis des Lehrers ist groß«?!“ Der Junge beklagte sich bei seiner Mutter [darüber], und sie stimmte wegen eben dieser Klage der Ehe zu.¹³

Zwar bekommt auch hier der Päderast am Ende, was er haben will. Zunächst aber stellt er sich durch seine eigene Aussage, die der Junge seiner Mutter berichtet, doppelt bloß: Er gibt selbst ausdrücklich zu, die ihm anvertrauten Jungen sexuell zu mißbrauchen,¹⁴ obwohl darüber üblicherweise zumindest nicht gesprochen wird. Und er bringt direkt sein eigenes Geschlechtsteil zur Sprache und gibt Informationen darüber preis, bricht also ein weiteres Tabu. Darüber hinaus heiratet die Frau letztlich nicht ihn, sondern seinen Penis, von dem sie sich offenbar Lustgewinn verspricht, denn ohne die einschlägige Information über dieses wichtige Körperteil hatte sie ja bereits abgelehnt. Die eigentliche Diskreditierung des Päderasten ist hier jedoch vor allem darin zu sehen, daß er ein Lehrer ist. Lehrer haben in den Witzen aber kein besonders gutes Image: Sie gelten als dumm, genau wie viele Regionaltypen. Die Verknüpfung der Rolle des *fā'il* mit der Figur des Lehrers läßt daher den Päderasten in keinem vorteilhaften Licht erscheinen, sondern verbindet ihn mit einem Negativtypus: der komischen Figur des dummen Lehrers. Dem entspricht denn auch das Verhalten des Päderasten, der sich selbst aufgrund einer fehlerhaften Schlußfolgerung (nämlich daß die Frau ihn wegen der Größe seines Geschlechtsteils zurückgewiesen hätte) kompromittiert. Letztlich amüsiert man sich bei diesem Text über den Lehrer und aktiven Päderasten auf Freiersfüßen. Fällt in den Beispielen schon generell auf, daß Päderastie durchaus als problematisch und damit für die humoristische Darstellung lohnend erscheint, so gibt es in der Sammlung auch deutlich kritische Äußerungen, wie etwa in dieser Anekdote:

¹³ 'Obeyd (Edition Atābakī), S. 304.

¹⁴ Weiter erstaunlich ist das im übrigen nicht, da eines der Klischees, die der Figur des Lehrers anhaften, eben das ist, daß er sich an den Knaben, die ihm von Berufs wegen ja leicht zugänglich sind, sexuell „bedient“.

Moulānā ‘Azod od-Dīns¹⁵ Frau brachte einen Jungen zur Welt, und er hatte kein Arschloch. Die Ärzte und Chirurgen fanden keine Abhilfe (*čāre*), und nach drei Tagen starb er. Moulānā sagte: „Gepriesen sei Gott! In fünfzig Jahren haben wir, soviel wir auch suchten, außer diesem Jungen keinen mit unversehrttem Arsch (*kūn-dorosť*) gefunden, und auch dieser hat nicht länger als drei Tage gelebt!“¹⁶

Solche Übertreibungen kommen in ‘Obeyds Sammlung häufiger vor und laufen auf text-interner Ebene parallel zum äußeren Befund der Häufung von Päderastie-Texten in der Sammlung. In den bislang angeführten Beispielen sind nicht nur unterschiedliche Aspekte der Päderastie zur Sprache gekommen, sondern päderastischer Verkehr hat auch entweder stattgefunden oder ist mit drastischen Worten angesprochen worden. Das ist charakteristisch für ‘Obeyds humoristische Werke – neben prägnanter Kürze und verbaler Treffsicherheit. Die obszöne Sprache ist nicht nur ‘Obeyds Markenzeichen, sondern dient auch als wirkungsvolles satirisches Stilmittel, das überdies den inneren Zusammenhang zwischen den humoristischen Werken ‘Obeyds unterstreicht. Vor dem humoristisch wie literarisch beschlagenen Publikum, auf das ‘Obeyds Werke wohl in erster Linie abgestellt waren, ließ sich ein solches Stilmittel wahrscheinlich auch ohne „pädagogische“ Bedenken einsetzen.

Şafī hat solchen Bedenken dagegen offenbar Rechnung getragen. Jedenfalls schlagen die erbaulich-didaktischen Züge von Teilen seiner Sammlung auch auf Auswahl und Präsentation der humoristischen Anteile durch. Es ist daher kein Wunder, daß Päderastie nur am Rande auftaucht:

Zur Zeit von Mīrzā Oloġ Beg war Ğāmī (w.: *išān*) einige Male in Samarqand. Damals war ein schöner Jüngling, der Dichter und ein Zārīf war, aus Kābol nach Samarqand gekommen, und als *taħalloş* benutzte er „Ĥākī“ und war darunter bekannt. Einmal ging Ğāmī (w.: *išān*) mit einer Gruppe Zārīfen und Dichtern aus Ĥorāsān an Ĥākī vorbei, und dieser saß gerade mit einer Gruppe von Studenten der religiösen Wissenschaften und Zārīfen von Samarqand beisammen. Um zu provozieren, fragte er [sc.: Ĥākī]: „Wohin gehen die Esel von Ĥorāsān (*ħarān-e Ĥorāsān*)?“ Ğāmī (w.: *išān*) gab zur Antwort: „Sie suchen etwas weiche Erde (*ħāk-ī narm*), um sich darauf zu wälzen.“¹⁷

Diese Ğāmī-Anekdote ist das äußerste, was sich Şafī mit Blick auf das Thema Päderastie anzuführen erlaubt. Und selbst in diesem Text dominiert noch das Vergnügen an

¹⁵ Gemeint ist ‘Azod od-Dīn-e Ī ī. Zu seiner Person s. **van Ess 1966, van Ess 1979** und Art. „Īdjī“ in *EF*² (ebenfalls von van Ess).

¹⁶ ‘Obeyd (**Edition Atābakī**), S. 293.

¹⁷ Şafī, S. 236.

dem geistreichen Wortspiel die Freude an Normbrüchen in Handlung und Sprache. Ğāmī nämlich schlägt das Wortspiel und die recht plumpe Beleidigung des anderen Dichters mit seiner elegant verpackten Anspielung, die dem entspricht, was man in der Poesie *ta nīs-e tām̄m* nennen würde, gewissermaßen doppelt: durch seine größere sprachliche Kunstfertigkeit wohl noch wirkungsvoller als durch die inhaltliche Beleidigung. Es geht also im Kern um etwas anderes. Ganz ähnlich verhält sich das auch in den mehr als einmal anzutreffenden Anekdoten mit homoerotischen Tönen:

Einmal zerbrach ein äußerst schöner Prinz aus dem Hause Tīmūrs im *Ma les Ğāmīs* (w: *īšān*) ein Stück ägyptischen Zuckers zwischen den Zähnen, und etwas davon wurde durch seinen Speichel feucht (*tar*). Er legte die Stücke auf seine Handfläche und fragte Ğāmī (w.: *īšān*): „Welches Stück möchtet Ihr (w.: *hedmat-e šomā*)?“ Er (w.: *īšān*) antwortete: „Das [Stück], das mehr/feuchter (*bīšf-/tar*) ist.“¹⁸

Hier ist Ğāmī von der erotischen Wirkung des schönen Prinzen beeindruckt und gibt dem in seinem Wortspiel Ausdruck. Da Şafī einen ganzen Abschnitt in seine Sammlung aufgenommen hat, in dem alle Anekdoten ausnahmslos Ğāmīs (durchaus auch humoristische) Vorzüge herausstreichen, dürfte es sich dabei auch nach Şafīs Dafürhalten nicht um eine problematische Vorliebe gehandelt haben – ganz im Einklang übrigens mit dem gängigen Grundsatz, daß die erotische Anziehung schöner Jünglinge etwas völlig Natürliches sei, auch wenn man nach Ansicht der Religionsgelehrten daraus keinerlei sexualpraktische Konsequenzen ziehen durfte.¹⁹

Im ganzen wird jedenfalls deutlich, daß Homoerotik und Päderastie ganz unterschiedlich bewertet werden. Sie sind auch nicht, wie für den europäischen Forscher, Teilaspekte eines übergeordneten Phänomens, zu dem etwa auch wechselseitiger Verkehr zwischen erwachsenen Männern gehören würde. Solcher kommt bei ‘Obeyd zwar auch vor, bei Şafī aber nicht einmal an Stellen, wo man dies erwarten würde.

4. Fazit

Die angeführten Beispiele sollten aufgezeigt haben, wie sehr sich die beiden Sammlungen ‘Obeyds und Şafīs in der Textauswahl und -gestaltung voneinander unterscheiden. Auch ausgesprochen „reproduktive“ Sammlungen humoristischer Kurzprosa können demnach aufgrund der Konzeption und Zielrichtung des jeweiligen Werkes und der

¹⁸ Şafī, S. 235.

¹⁹ S. dazu z.B. MONROE, S. 116f, ADANG 2003², S. 139 sowie ADANG 2003¹, S. 11.

zugrunde gelegten Auswahl- und Gestaltungskriterien ein relativ scharf umrissenes individuelles – gewissermaßen „originelles“ – Profil aufweisen. – Was aber können uns die beiden Sammlungen über das Gesagte hinaus mitteilen?

Für ‘Obeyd müssen wir dazu wenigstens einen kurzen Blick auf andere humoristische und klar satirische Prosawerke aus seiner Feder werfen. So überschlägt sich ‘Obeyd in seinen oft ironischen „Ratschlägen“, den *Šad Pand*, geradezu in wiederholten Empfehlungen, man solle sich eifrig aktiv als Päderast betätigen, sich aber auch jederzeit jedem bereitwillig hingeben. Daß es sich dabei um tiefende Ironie handelt, wird spätestens an der Stelle klar, wo ‘Obeyd aktive Päderastie parallel neben der Plünderung des Besitzes von Waisen „empfiehlt“.²⁰ Die kritisch-satirische Absicht wird vollends eindeutig, wenn man die Äußerungen im Kapitel über die Keuschheit (*‘effat*) in seiner berühmtesten Satireschrift, den *Ahlāq ol-ašrāf*, berücksichtigt, wo es mitunter fast wörtliche Entsprechungen zu Aussagen der „Ratschläge“ gibt.²¹ Hier findet sich unter dem Abschnitt der nunmehr gängigen Lehrmeinung (*mazhab-e mohtār*) unter anderem die Auffassung ausgedrückt, daß kein Mann es auf irgendeinem Gebiet zu etwas bringen könne, wenn er sich nicht zum passiven Geschlechtsverkehr bereit finde.²² Doch auch der aktive Päderast, der *fā‘il*, spielt, wie gezeigt wurde, in ‘Obeyds Texten eine nicht unproblematische Rolle. So wird die Figur des *fā‘il* auch mit bekannten Negativtypen wie dem Lehrer oder bestimmten Regionaltypen gekoppelt, die in der Regel als dumm gelten.²³ Die oft scharf formulierten und überproportional häufig vertretenen Texte zur Päderastie in der *Re-sāle-ye delgošā*, die auch in den „Ratschlägen“ enthaltene Motive variieren, verdanken sich also der zugrunde liegenden satirisch-gesellschaftskritischen Absicht. Dies und ähnliche Äußerungen, die sich in zeitgenössischen Quellen finden lassen,²⁴ sagen uns zwar noch nichts über das genaue Ausmaß der tatsächlichen Verbreitung von Päderastie in der zeitgenössischen Gesellschaft, wohl aber, daß sie vorhanden und sichtbar war und von manchen Zeitgenossen in der gegebenen Form als kritikwürdig empfunden wurde.

²⁰ S. dazu ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 320, Nr. 40.

²¹ S. dazu ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 239f; Zākānī 1995, S. 106f; Zākānī 1985, S. 38.

²² S. dazu ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 240; Zākānī 1995, S. 111f.

²³ Eine solche Kopplung mit Typen, die sonst für Dummenwitze herhalten müssen, kommt z.B. auch vor in ‘Obeyd (Edition Mahjoub), S. 263, Nr. 63 (Lehrer) und S. 288, Nr. 85 (Qazvīnī).

²⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang v.a. den *Ġām-e Ġām* des Ouḥādī-ye Marāġe‘ī, eines etwas älteren Zeitgenossen ‘Obeyds.

Für Şafî läßt sich mit Blick auf die zu seiner Zeit nach Ausweis anderer zeitgenössischer Quellen²⁵ durchaus verbreitete und auch hier und da kritisierte päderastische Praxis konstatieren, daß der Eindruck, den seine Sammlung zu diesem Thema vermittelt, für seine Zeit und sein Umfeld nicht repräsentativ ist – speziell, wenn man berücksichtigt, daß das humoristische Genre sich für die Darstellung solcher als problematisch empfundenen Themen besonders anbietet und auch dazu genutzt wurde, wie die zahlreichen Belege bei ‘Obeyd zeigen. Dieser Befund für Şafîs Sammlung ist der Gesamtkonzeption des Werkes geschuldet. Hinzu kommt aller Wahrscheinlichkeit nach ein etwas anderer Humorgeschmack der literarisch gebildeten Gelehrten in Şafîs Sozialisationsumfeld. An den Ğāmî-Anekdoten ist zwar zu erkennen, daß die Grenzen des in literarischen Werken humoristisch Statthaften auch unter Şafîs Bedingungen nicht so eng gezogen waren, daß Päderastie gar nicht hätte zur Sprache kommen dürfen. Und gerade für die Ğāmî-Anekdoten dürfte sich ein erhöhter Anspruch auf Authentizität erheben lassen. In seiner Sammlung ist Şafî in dieser Hinsicht aber dennoch, auch im Vergleich zu anderen literarischen Erzeugnissen seiner Zeit, außergewöhnlich zurückhaltend.

Am Thema Homophilie läßt sich also auch zeigen, daß „reproduktive“ Sammlungen zwar gerade mit Blick auf Themen, die in der unterhaltenden Literatur eher vorkommen als in anderen Gattungen, fruchtbar als Quellen für ihre Entstehungszeit genutzt werden können, daß die Ergebnisse aber vor allem auf der Ebene der Werturteile, Normen und Stimmungen der Zeitgenossen liegen. Gerade auf dieser Ebene wirken die Witze und Anekdoten aber durch beharrliche Tradierung, anhaltende Rezeption und immer wieder vollzogene Umdeutungen zum Teil bis in die Gegenwart nach und beeinflussen die Wahrnehmung der Menschen über Jahrhunderte hinweg. Das macht es umso bedeutsamer, die Wirkmechanismen wie auch die mentalen Inhalte dieser Texte zu analysieren und über größere zeitliche Distanzen zu verfolgen. Wir haben jedoch auch gesehen, daß die möglichen Rückschlüsse je nach Thema und Sammlung unterschiedliche Reichweite haben können und daß deshalb eine genaue Untersuchung immer erforderlich ist. Nicht zuletzt muß mit Absichten der Verfasser hinter der bloßen „Reproduktion“ grundsätzlich gerechnet werden.

²⁵ Vgl. zu diesem Thema besonders die *Badāye‘ ol-vaqāye‘* des Zeyn od-Dīn Maḥmūd-e Vāṣefī.

5. Literaturverzeichnis

a) Quellen:

- **‘Obeyd (Edition Atābakī):** Zākānī, Neẓām od-Dīn ‘Obeydollāh: *Kollīyāt-e ‘Obeyd-e Zākānī šāmel-e qašāyed, ġazaliyāt, qaṭa‘āt, robā‘iyyāt, maṣnaviyyāt*. Unter Heranziehung der Edition ‘Abbās Eqbāl und weiterer Handschriften hrsg., erläutert u. mit Übers. aus dem Arab. versehen v. Parvīz Atābakī. Čāp-e dovvom. Tehrān: Zavvār, 1343 š./1964-5.
- **‘Obeyd (Edition Mahjoub):** Zākānī, Neẓām od-Dīn ‘Obeydollāh: *Kollīyāt-e ‘Obeyd-e Zākānī/Collected Works*. Ed. by Mohammad-Ja’far Mahjoub. New York: Bibliotheca Persica Press, 1999. (Ma mū‘e-ye motūn-e fārsī; selsele-ye nou, šomāre-ye 2/Persian Text Series; New Series, no. 2).
- **Şafī:** Şafī, Faḥr od-Dīn ‘Alī b. Ḥoseyn Vā‘ez-e Kāšefī: *Laṭā‘ef oṭ-ṭavā‘ef*. Be sa‘y va chtmām-e Aḥmad-e Golčīn-e Ma‘ānī. Čāp-e čahārom. Tehrān: Eqbāl, 1362 š./1983.
- **Zākānī 1995:** Zākānī, Ḥ^vā e Neẓām od-Dīn ‘Obeyd: *Aḥlāq ol-ašrāf*. Taṣḥīḥ-o touzīḥ: Doktor ‘Alī-Aşğar-e Ḥalabī. [Tehrān]: Entešārāt-e Asāṭīr, 1374 š./1995.
- **Zākānī 1985:** Zākānī, ‘Obeyd: *The Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*. Translated by Hasan Javādī. Piedmont, CA: Jahan Book Co., 1985. (Middle Eastern Series, 11).

b) Sekundärwerke:

- **Abduljabbar Beg:** Abduljabbar Beg, Muhammad: „Jāḥīz on Workers and Artisans in Arab Society during the ‘Abbāsīd Period“. In: *Islamic Culture* 78,2 (2004) 69-77.
- **Adang 2003¹:** Adang, Camilla: „Ibn Ḥazm on Homosexuality. A Case-Study of Zāḥirī Legal Methodology“. In: *Al-Qanṭara* 24,1 (2003) 5-31.
- **Adang 2003²:** Adang, Camilla: „Love between Men in *Ṭawq al-ḥamāmā*“. In: *Identidades Marginales*. Ed. Cristina de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003. (Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus, XIII). 111-145.
- **Beaumont:** Beaumont, Daniel: „A Mighty and Never Ending Affair: Comic Anecdote and Story in Medieval Arabic Literature“. In: *Journal of Arabic Literature* 24,2 (1993) 139-159.
- **Daniel:** Daniel, Ute: „Kulturgeschichte“. In: *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Hrsg. v. Ansgar u. Vera Nünning. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003. 186-204.
- **EF²:** *Encyclopaedia of Islam, The*. CD-ROM-Edition. Bde. 1-11. Leiden: Brill, 2003.
- **[van] Ess 1966:** Ess, Josef van: *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Steiner, 1966.
- **[van] Ess 1979:** Ess, Josef van: „Anekdoten um ‘Aḡudaddīn al-Ī ī“. In: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Ulrich Haarmann u. Peter Bachmann. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979. 126-131.

- **Goitein:** Goitein, S. D.: „The Sexual Mores of the Common People“ in: Afaf Lutfi Al-Sayyid-Marsot (Ed.): *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Sixth Levi Della Vida Biennial Conference May 13-15, 1977), Malibu/California: Undena Publications, 1979, S. 43-61.
- „[AL-]ĪDJĪ“. In: *EF*. J. van Ess.
- **Marín und Deguilhem:** Marín, Manuela/Randi Deguilhem (Hrsg.): *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*. London/New York: I. B. Tauris Publishers, 2002. (The Islamic Mediterranean, Bd. 1).
- **Marzolph 1987:** Marzolph, Ulrich: „Philogelos arabikos: Zum Nachleben der antiken Witzesammlung in der mittelalterlichen arabischen Literatur“. In: *Der Islam* 64,1 (1987) 185-230.
- **Marzolph 1992:** Marzolph, Ulrich: *Arabia ridens: Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*. 2 Halbbde. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
- **Moʿiniyān:** biographischer Teil der Einleitung zu: Šafī, Moulānā Fahr od-Dīn ʿAlī b. Ḥoseyn Vāʿez-e Kāšefī: *Rašahāt-e ʿeyn ol-ḥayāt*. Bā moqaddame va tašhīḥāt va ḥavāšī va taʿlīqāt-e Doktor ʿAlī-Aṣḡar-e Moʿiniyān. 1. Bd. o. O.: Bonyād-e Nīkūkārī-ye Nūriyānī, Šahrīvar 2536 šš./August 1977. (Selsele-ye Entesārāt-e Bonyād-e Nīkūkārī-ye Nūriyānī, 15), S. 65-99.
- **Monroe:** Monroe, James T.: „The Striptease That Was Blamed on Abū Bakr’s Naughty Son: Was Father Being Shamed, or Was the Poet Having Fun? (Ibn Quzmān’s *Zajal No. 133*)“. In: *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Ed. by J. W. Wright Jr. and Everett K. Rowson. New York: Columbia University Press, 1997. 94-139.
- **Nünning:** Nünning, Ansgar u. Vera (Hrsg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003.
- **Rosenthal:** Rosenthal, Franz: „Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society“, in: Afaf Lutfi Al-Sayyid-Marsot (Ed.): *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Sixth Levi Della Vida Biennial Conference May 13-15, 1977), Malibu/California: Undena Publications, 1979, S. 3-22.
- „ŠAFĪ“. In: *EF*. W. L. Hanaway.
- **Sprachman:** Sprachman, Paul Richard: *The Comic Works of ʿUbayd-i Zākānī: A Study of Medieval Persian Bawdy, Verbal Aggression, and Satire*. Phil. Diss. Chicago, 1981.
- **Tillier:** Tillier, Mathieu: „L’Exemplarité chez al-Tanūḥī“. In: *Arabica* 54,1 (2007) 1-21.
- **Walther:** Walther, Wiebke: *Die Frau im Islam*. 3., überarb. u. neugestaltete Aufl. Leipzig: Edition Leipzig, 1997. [1980].
- **Wilpert:** Gero von Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*. 6., verb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner, 1979. [1955].