

Weiteres zu Abū Nuwās in 1001 Nacht

Von A. Schaade-Hamburg

Am Schluß meines Aufsatzes *Zur Herkunft und Urform einiger Abū Nuwās-Geschichten in Tausendundeiner Nacht* (ZDMG 88, 1934, 259—276)¹⁾ mußte ich in einem „Korrekturzusatz“ bekennen, daß ich bei der Geschichte von der schönen Sklavin, die ihren Herrn und Gebieter mit leeren Versprechungen hinhält, erhebliche Abweichungen bei HABICHT von der Vulgata der 1001 Nacht und auch von Ḥamza's Sondertext dieser Geschichte übersehen hatte. In der Folge wurde ich dann auf weitere Belegstellen für diese Geschichte aufmerksam gemacht: von H. A. R. GIBB-London auf Muḥammad Ḥalīl al-Murādī's *Silk ad-durar fī 'a'yān al-qarn at-tānī 'ašar*²⁾ und von W. CASSEL-Greifswald auf Ibn 'Abd Rabbih's *al-'Iqd al-farīd*.

Da von diesen beiden Werken der *'Iqd* das bei weitem ältere ist — sein Verfasser starb (vgl. Br. I, 154) im Jahre 328 (940), also nur 32 Jahre nach Ibn al-Mu'tazz und ungefähr 30 Jahre vor Ḥamza al-Iṣbahānī —, so wollen wir Ibn 'Abd Rabbih's Fassung unserer Geschichte zuerst untersuchen.

1) Im folgenden ist auf diesen Aufsatz einfach mit „s. o.“ verwiesen.

2) Siehe über dieses Werk BROCKELMANN, *GAL* II, 294 und 480. Zu B.'s Angaben (die MACDONALD in seinem Artikel *al-Ġabartī* in der *EI* teilweise übernommen hat) ist jedoch zu bemerken, daß der *Silk* von Hause aus arabisch abgefaßt, nicht erst von AL-ĠABARTĪ ins Arabische übersetzt ist. Das zweideutige Wort *tarjama* in dem Vermerk am Schluß des zweiten Teiles des *Silk* bezieht sich auf al-Murādī's Vita in al-Ġabartī's *Aḡā'ib al-'Ātār* (Kairo 1322) II, 247—251 = *Merv. biogr. et hist.* V, 169—175. Aus al-Ġabartī's Mitteilungen geht ferner hervor, daß al-Murādī nicht nur Muftī der Ḥanafiten und Naqīb al-Ašraf von Aleppo, sondern von ganz Syrien war. Nach Aleppo ist er erst gegen Ende seines Lebens gereist; aus welcher Veranlassung, wissen wir nicht.

Sie steht etwa am Anfang des 2. Drittels des letzten, *al-Lu'lu'a at-tāniya* überschriebenen Kapitels (Kairo 1331/32, IV, 361 f.). Wie in dieser frühen Zeit zu erwarten, fehlt jede Bezugnahme auf irgendeine Form der 1001 Nacht.

Die einleitende Prosaerzählung bei Ibn 'Abd Rabbih stimmt in folgenden Punkten mit der bei Ḥamza überein: Held der Geschichte ist al-'Amīn, nicht Hārūn ar-Rašīd. Die drei Dichter — merkwürdigerweise fragt der Ḥalife nach den Dichtern von Kūfa! — werden bei ihrer ersten Erwähnung in der Reihenfolge Muṣ'ab¹⁾, ar-Raqāšī, Abū Nuwās aufgezählt, also zwar umgekehrt wie bei Ḥamza, aber, und das ist das Entscheidende, mit ar-Raqāšī in der Mitte (s. o., S. 264). Nachher, als Improvisatoren, treten sie allerdings in derselben Reihenfolge auf wie in der 1001 Nacht-Vulgata: ar-Raqāšī, Muṣ'ab, Abū Nuwās.

Der Text der Gedichte weicht recht erheblich von Ḥamza ab. Mit Ḥamza gegen die anderen Textzeugen stimmt überhaupt nur ein einziger Halbvers überein, nämlich die Worte des Abū Nuwās:

fa-qultu 'l-wa'da, sayyidatī, fa-qālat . . .

Rechnet man die Verse hinzu, die bei Ḥamza und im 'Iqd, aber auch in den anderen Texten unserer Geschichte stehen, so kommt man (je nachdem, ob man geringfügige Abweichungen in kleinerem oder größerem Umfange ignoriert) auf 7—10 Halbverse, wobei von dem selbstverständlich in allen Fassungen wiederkehrenden Refrain abgesehen ist.

In den beiden Prosazeilen, die bei Ibn 'Abd Rabbih noch auf die Verse des Abū Nuwās folgen, stimmt ersterer insofern mit Ḥamza überein, als Abū Nuwās nicht bedroht wird.

Diesen Übereinstimmungen stehen folgende Abweichungen gegenüber: Es ist am Eingang der Geschichte nicht davon

1) So, nicht Abū Muṣ'ab, heißt dieser mir sonst unbekannt Dichter auch in Ibn Kūtaiba's *'Uyūn al-'Aḥbār* (Cairo 1343—49) III, 122, wo drei sentenziöse Verse von ihm angeführt werden, leider ohne irgendwelche biographische Notizen über den Dichter. Ebendort S. 266 auch 4 Verse von ar-Raqāšī.

die Rede, daß die Sklavin ihrem Herrn ausgewichen war. Ihr Gewand wird genau beschrieben. Bei der Begegnung ist nicht der Ḥalife trunken, sondern die Sklavin. Deren „Unwohlsein“ wird nicht erwähnt, wohl auch nicht vorausgesetzt; ihre Worte „Du siehst doch, in welchem Zustande ich bin!“ können sich ebensogut auf ihre Trunkenheit beziehen.

In den Gedichten finden sich 5 Verse, die nicht bei Ḥamza vorkommen; drei davon kann ich bisher überhaupt nur bei Ibn ‘Abd Rabbih nachweisen, nämlich die ersten 3 Verse des zweiten (bei Ibn ‘Abd Rabbih dem Muṣ‘ab zugeschriebenen) Gedichtes. Von diesen ist am interessantesten der dritte:

*wa-lammā ‘an madadtu yadī ‘ilaihā
li-’almisahā badā minhā niḡāru*

„Als ich aber meine Hand nach ihr ausstreckte, um sie zu betasten, zeigte sie Scheu.“

Dieses „Handausstrecken“ ist in Ibn ‘Abd Rabbih’s einleitender Prosaerzählung nicht erwähnt, wenigstens nicht ausdrücklich (es heißt da nur: *rāwadahā ‘an nafsihā*, „er versuchte sie zu verführen“), während es bei Ḥamza sehr unverblümt in der Prosaerzählung (aber auch nur dort!) geschildert wird.

Einer der Dichter bei Ibn ‘Abd Rabbih — es ist bei ihm Muṣ‘ab — spricht bereits von dem Wiederkommen des abgewiesenen Liebhabers, das wir bei Ḥamza nur in der Prosaerzählung nachweisen konnten.

In den abschließenden beiden Prosazeilen gibt Ibn ‘Abd Rabbih im Gegensatz zu Ḥamza den genauen Betrag der Belohnung an, die Abū Nuwās erhält: 4000 Drachmen. Seine Mitbewerber gehen nicht leer aus, sondern bekommen denselben Betrag wie Abū Nuwās — ob beide zusammen oder jeder einzeln, ist nicht gesagt.

Ibn ‘Abd Rabbih gibt leider für unsre Geschichte keine Gewährsmännerkette. Dafür hat er überhaupt nicht viel übrig (vgl. die Einleitung zum *Iqd!*). Im vorliegenden Falle beruft er sich nur kurz auf einen gewissen Abū Ġa‘far. Die Form, in der er das tut (*haddata*, nicht *haddatāni!*), läßt ver-

muten, daß es sich nicht um eine unmittelbar empfangene Mitteilung handelt. (Vgl. oben, S. 268). Aber wer dieser Abū Ġa'far ist, habe ich leider nicht ermitteln können. Auch MOHAMMAD SHAFĪ' kennt ihn in seinen *Analytical Indices to the Kitāb al-'Ikd al-farīd*, I, Kalkutta 1935, nur als Gewährsmann für diese eine Geschichte. Wir können also der Gewährsmännerreihe des Ḥamza leider keine Gewährsmännerreihe des Ibn 'Abd Rabbih gegenüberstellen. Aber wie sie auch gelautet haben mag, sie wird von der des Ḥamza unabhängig gewesen sein. Vieles von den Abweichungen Ibn 'Abd Rabbih's gegenüber Ḥamza mag sich durch unwillkürliche Umformung und bewußte Überarbeitung erklären lassen. So in dem ersten Gedicht bei Ibn 'Abd Rabbih gegenüber dem ersten bei Ḥamza die Beseitigung des Gedankensprunges von der ersten Hälfte des letzten Verses zum Refrain durch Einschaltung von *qālat*; in der Prosaerzählung der salonfähigere Ton und die etwas würdigere Rolle, welche der Ḥalife spielt. Nebenbei bemerkt, dürfte für diese letztere Retouche, wenn es eine ist, nicht Ibn 'Abd Rabbih selbst verantwortlich sein, der ja in Spanien lebte und daher auf die Empfindlichkeit der 'Abbāsiden keine Rücksicht zu nehmen brauchte, sondern einer seiner Gewährsmänner. Ganz deutlich ist eine Überarbeitung in dem prosaischen Schlußteil wahrzunehmen: was ursprünglich nur unbestimmt angedeutet war, die Höhe der Belohnung für den siegreichen Dichter, wird hier bereits ziffernmäßig genau angegeben: 4000 Drachmen. Außerdem dürfen die Mitbewerber des Abū Nuwās der poetischen Gerechtigkeit zuliebe nicht leer ausgehen (vgl. oben, S. 265).

Aber im ganzen genommen, sind die Abweichungen schon im Prosatext m. E. doch zu groß, um Ibn 'Abd Rabbih's Text aus dem Ḥamza's (bzw. seines literarischen Gewährsmannes; s. o., S. 268) oder beide aus einer gemeinsamen Urform ableiten zu können; und wenn man außerdem noch berücksichtigt, daß eine Anzahl Verse, die Ibn 'Abd Rabbih mitteilt, dem Ḥamza offenbar unbekannt waren, so wird man, glaube ich, zu der Annahme gedrängt, daß nicht nur die prosaische Ausdeutung der Verse verschiedenen Überlieferern

zuzuschreiben ist, sondern der stark abweichende Wortlaut der Verse selbst auf verschiedene Ohrenzeugen jenes Wett-dichtens zurückgeht, in dem wir ja den historischen Ausgangspunkt für die Entstehung dieser Geschichte erkannt zu haben glauben (s. o., S. 274). Gelegentliche Kontaminierung der einen und der andern Fassung ist dabei natürlich nicht nur möglich, sondern beinahe unvermeidlich. Die Überlieferer gehörten ja zunächst demselben Gesellschaftskreis an, so daß ein Überlieferer der werdenden Ḥamza'schen Fassung auch die heranreifende Ibn 'Abd Rabbih'sche Form kennenlernen konnte und umgekehrt — von späteren literarischen Berührungen ganz abgesehen. Ein vermutliches Beispiel für eine frühe Kontaminierung haben wir oben in den Versen bei Ibn 'Abd Rabbih kennengelernt, wo vom „Handausstrecken“ und vom „Betasten“ der Sklavin die Rede ist.

Dieser Annahme, daß Ḥamza's und Ibn 'Abd Rabbih's Texte im wesentlichen unabhängig voneinander auf jenes „Wettdichten“ zurückgehen, steht nicht im Wege, daß die Ḥamza'sche Fassung, wie wir gesehen haben, im ganzen einen naiveren, um nicht zu sagen roheren Eindruck macht, als die Ibn 'Abd Rabbih'sche, also wie eine Art Vorstufe zu letzterer aussieht. Das kann mit dem literarischen Geschmack der Ohrenzeugen, die ja das Gehörte selten ganz wörtlich reproduziert haben werden, und mit der gefühlsmäßigen Haltung der Überlieferer gegenüber al-Amīn und den Ḥalifen überhaupt zusammenhängen.

Nebenbei bemerkt, liefert Ibn 'Abd Rabbih auch zur Erzählungstechnik dieser und der beiden andern in meinem ersten Aufsatz behandelten Geschichten (wiederholte Aufforderung an anwesende Gesellschafter, die geheimen Gedanken des Fragestellers zum Ausdruck zu bringen) eine treffende Parallele, deren Kenntnis ich ebenfalls CASKEL verdanke: *Iqd* IV, 359. Auch hier ist al-Amīn der Fragesteller, die Befragten sind Höflinge. Freilich antworten sie nicht mit eigenen Versen, sondern mit poetischen Zitaten.

CASKEL machte mich auch auf eine Stelle im *Iqd* aufmerksam (IV, 231 ult. — 232, 2, im Buche *al-Ġumāna at-tāniya*,

kurz vor der *Risāla* des SAHL b. HĀRŪN über den Geiz), die mir dafür zu sprechen scheint, daß die Redensart *Kalāmu 'l-laili yamḥūhu 'n-nahāru* zu Ibn 'Abd Rabbih's Zeit schon lange gangbar und von Hause aus wohl gar nicht erotisch gemeint war.

Fassen wir nun die Form ins Auge, die unsre Geschichte und die dazu gehörenden Verse bei Habicht VI, 179—182 angenommen hat, so finden wir zunächst einmal, daß die Reihenfolge der Dichter (schon in der einleitenden Prosaerzählung!) so ist, wie in der Vulgata: ar-Raqāsi, Muṣ'ab, Abū Nuwās, und daß — ebenfalls übereinstimmend mit der Vulgata! — die Verse, die Ḥamza dem Muṣ'ab zuteilt, dem Raqāsi zugeschrieben sind und umgekehrt. Der Wortlaut des ersten Gedichts bei Habicht stimmt mit dem des ersten Gedichts bei Ḥamza genau überein — bis auf eine kleine erleichternde Lesart: *waqālat* statt Ḥamza's *wa'dan*. Beim zweiten Gedicht fällt am meisten der zweite Halbvers des ersten Verses auf (also desjenigen Verses, mit dem die Vulgata das erste Gedicht eröffnet!), indem er zwar bei Ḥamza, Ibn 'Abd Rabbih und — wie hier gleich vorweggenommen sei — auch in der Vulgata denselben Inhalt hat, aber diesen Inhalt (Schilderung der Unruhe des abgewiesenen Verliebten) jedesmal in eine andere Form gießt, nämlich

Ḥamza: *la-ḡānabaki 't-tatābbutu wa'l-waqāru*

(wenn du mit mir fühltest), „dann würden dich Standhaftigkeit und Zurückhaltung meiden“;

Habicht: *la-mā wasi'atki fī Baḡdāda dāru*

„dann würde kein Haus in Baḡdād geräumig genug für dich sein“

Vulgata (verschoben ins erste Gedicht!): *la-wallā mu'riḡan 'anki 'l-qarāru*

„dann würde die Ruhe dir den Rücken kehren und sich von dir abwenden“.

(Bei Ibn 'Abd Rabbih fehlt zu Ḥamza's zweitem Gedicht jede Entsprechung!)

Die beiden Verse, mit denen bei Habicht das Gedicht des Abū Nuwās schließt, stimmen wörtlich überein mit den beiden Schlußversen des Muṣ‘ab bei Ibn ‘Abd Rabbih.

Die Prosaerzählung bei Habicht (Held der Geschichte ist hier bereits ar-Rašīd!) hat mancherlei mit Ibn ‘Abd Rabbih gemein: die genaue Schilderung des Gewandes; die Angabe, daß bei der Begegnung die Sklavin trunken war, nicht der Ḥalife; die Nichterwähnung des Unwohlseins der Sklavin und des „Betätscheln“; und am Schluß (nach den Versen) die genaue Bezifferung der Belohnung, welche die Dichter erhalten, nur daß die Beträge hier gegenüber Ibn ‘Abd Rabbih mehr als verdoppelt sind: Abū Nuwās bekommt 10000 Drachmen, seine Mitbewerber je 5000.

Trotz dieser Übereinstimmung in manchen Einzelheiten mit Ibn ‘Abd Rabbih steht Habicht’s Prosaerzählung im ganzen doch der Ḥamza’schen näher, nur sind die beiden Fassungen z. T. einander umgekehrt proportional: bei Ḥamza hat die Sklavin den Fürsten abgewiesen, bei Habicht ist es gerade umgekehrt, ja die Sklavin schickt den Ḥalifen sogar mit der Begründung weg, er habe sich solange nicht um sie gekümmert, darum sei sie jetzt nicht auf sein Kommen vorbereitet. Bei Ḥamza (und Ibn ‘Abd Rabbih) gestattet sie ihm, am andern Morgen wiederzukommen; bei Habicht soll er sie am andern Morgen erwarten. Das tut er auch, und erst, als sie nicht kommt, geht er zu ihr. Alles in allem kann man sagen: Habicht’s Version ist eine (bewußte oder unbewußte) Umkehrung der Ḥamza’schen mit allerhand Einschüben aus Ibn ‘Abd Rabbih. Letztere machen sich auch in den Versen bemerkbar.

Woher stammt nun dieser Habicht’sche Text? MACDONALD konnte dafür in seinem verdienstvollen Artikel „Maximilian Habicht and his Recension of the Thousand and One Nights“ im JRAS 1909, S. 685—704, von dem hier speziell S. 703 (zu ed. Habicht VI, 179—91) in Betracht kommt, keine Quelle nachweisen. Hier hilft nun al-Murādī weiter. Dessen *Silk ad-durar* (Būlāk 1291—1301) enthält unter anderem (II, 83—97) die Biographie des Ḥalīl b. As‘ad aṣ-Ṣiddīqī

ad-Dimašqī (geb. 1687, gest. 1760 n. Chr.). Das war ein Nachkomme des ersten Ḥalīfen Abū Bakr aš-Šiddīq (daher sein Beiname aš-Šiddīqī!) und ein Schüler des berühmten Mystikers ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī, trotzdem freilich ein eitler Streber und gefährlicher Ränkeschmied, wie sein eigener Lehrer ‘Abd al-Ġanī einmal zu seinem Schaden erfahren mußte. In den Mußestunden, die ihm sein Amt als Oberqādī ließ, liebte es Ḥalīl, an den unteren Hängen des arabischen Parnaß herumzuklettern, dort, wo vor ihm schon viele andre gewesen waren. In seiner Vita wird ein regelrechtes Wettdichten geschildert über das Thema *Kalāmu ‘l-laili yamḥūhu ‘n-nahāru*, an dem sich außer Ḥalīl selbst noch vier weitere Literaten beteiligen, darunter auch sein Lehrer ‘Abd al-Ġanī (gest. 1731). Uns interessieren hier zunächst die Verse eines weiteren Schülers von ‘Abd al-Ġanī, des Ibrāhīm b. ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Imādī¹⁾, weil darin fast alle Reimwörter wiederkehren, die bei Ḥamza in den Gedichten des Abū Nuwās und seiner Mitbewerber vorkommen. Nach dem Gedicht des Ibrāhīm fährt der Biograph fort: „Das geht auf die Erzählung zurück, der Fürst der Gläubigen Hārūn ar-Rašīd (!) habe eine Sklavin gemieden“ — und dann folgt unsere Geschichte in der Habicht’schen Fassung, ohne Berufung auf irgendeine Form der 1001 Nacht. Letzteres ist, da das Wettdichten kurz vor 1730 stattgefunden haben muß — das ergibt sich aus den Lebensjahren der Beteiligten — und da al-Murādī selbst 1791 gestorben ist, bemerkenswert, weil es für ASSELIN’s Ansetzung der „Ägyptischen Rezension“ der 1001 Nacht kurz vor 1780 spricht. (Vgl. MACDONALD, *Alf Laila wa-Laila* in EI, Ergänzungsband, S. 20). Ganz durchschlagend ist dieses Argument allerdings nicht. Denn hier, bei al-Murādī, liegt unsre Geschichte eben nicht in der „ägyptischen Rezension“ (der späteren „Vulgata“) vor, sondern in dem, wie wir sehen werden, erheblich abweichenden Habicht’schen Text. Die

1) Er war laut *Silk* I, 10f. geboren 1113 (1701/02) in Damaskus, später Obersekretär am Šalīḥīya-Gerichtshof in Damaskus und starb dort hochbetagt im Jahre 1192 (1778).

Übereinstimmung mit diesem ist wörtlich, abgesehen von ein paar unbedeutenden sprachlichen Korrekturen und (was wesentlicher ist) von dem letzten Vers des zweiten Gedichtes. Dieser lautet nämlich auffallenderweise bei al-Murādī ganz anders als bei Habicht, dafür aber ganz ähnlich wie in der Vulgata, nämlich:

tabassama dāḥikan min gairi dāḥkin

d. h. wörtlich: „Er(!) lächelte lachend, ohne zu lachen“, was wohl heißen soll: „Er lächelte gezwungen“. Die Vulgata hat:

tabassama dāḥikan 'id qāla 'uḡban

wörtlich: „Er(!) lächelte lachend, als er selbstgefällig sagte. . .“

Woher dieser Wechsel des Genus? Mit der für die alt-arabische Poesie gangbaren Erklärung, daß es eben nur ein stilistisch zu wertender Wechsel des Genus, nicht aber des Sexus sei, kommt man hier, fürchte ich, nicht aus. Sollte hier dem verantwortlichen Redakteur von irgendwoher ein Bruchstück einer „liwāṭisierenden“ Ausprägung des Themas von der „Nacht, die das Wort des Tages auslöscht“ zugeflossen sein, vielleicht durch einen Leser, der sich solch eine Dublette für seinen Privatgebrauch an den Rand geschrieben hatte? Daß es solche Ausprägungen (und noch mancherlei andre) für dieses anscheinend sehr beliebte Thema gegeben hat, läßt sich aus der soeben zitierten Vita des Ḥalīl b. As'ad in al-Murādī's *Silk ad-durar* beweisen. Bei dem ebenfalls bereits erwähnten Wettdichten hat ein gewisser Nawāḡī ein Gedichtchen geliefert, das die von uns vermutete „Liwāṭisierung“ mit aller Deutlichkeit aufweist, die man nur verlangen kann! Wie es nun freilich kommt, daß sich al-Murādī und die Vulgata gerade in diesem Verse berühren, der weder in die eine noch in die andre Rezension so recht hineinpaßt, das vermag ich nicht zu erklären. Auf alle Fälle kann al-Murādī's Text der Quelle Habicht's nicht sehr fernstehen.

Die Prosaerzählung des Vulgatatextes stellt sich jetzt, im Lichte der neugewonnenen Erkenntnisse, im wesentlichen als Weiterbildung der Ibn-'Abd Rabbih'schen Fassung

dar. Davon, daß das Mädchen den Ḥalifen oder der Ḥalife das Mädchen „gemieden“ hätte, wie bei Ḥamza oder Habicht, ist in der Vulgata keine Rede. Zum Schluß bekommen ar-Raḡāṣī und Abū Muṣʿab (so heißt dieser Dichter hier und nur hier) je eine „Badra“¹⁾, Abū Nuwās zwei — allerdings erst, nachdem er sich durch geschickte Anwendung eines Ḳorʿānwortes über die Dichter, „die sagen, was sie nicht tun“, von dem Verdacht der Palastspionage gereinigt hat.

Die Verse, die in der Vulgata zu dieser Geschichte gehören, sind ein bunter Flickerteppich aus Ḥamza'schen, Ibn 'Abd Rabbih'schen und Habicht'schen Fetzen. Nur der Halbvers

la-wallā mu'riḏan 'anki 'l-garāru (s. o.),

der bereits besprochene *tabassama*-Vers und der Füllvers am Anfang des dritten (Abū Nuwās'schen) Gedichts: *tamāda 'l-hubbu* usw. sind — soweit wir bisher darüber urteilen können — Zutaten der Vulgata. Hinsichtlich der Reihenfolge sind die Verse in der Vulgata böse durcheinandergeraten.

Was Ḥamza's Erzählung von der schönen Sklavin betrifft, die der Ḥalife bei ihrer Kopfwäsche überrascht (s. o., S. 265 f.), eben jene Geschichte, die dann in 1001 Nacht zu einer Art Susannensage ausgesponnen worden ist (wenn auch ohne moralisierende Tendenz), so ist zunächst einmal festzustellen, daß Habicht (VIII, 200—202) hier im wesentlichen denselben Text hat, wie die Vulgata. Das ist nicht weiter auffällig, da ja Habicht für diese Geschichte (cf. MACDONALD a. a. O. S. 704) die „ägyptische Rezension“ der 1001 Nacht bietet, eben diejenige, auf die auch die Vulgata zurückgeht. Wir brauchen also in der weiteren Besprechung dieser Geschichte zwischen der Habicht'schen Rezension und der Vulgata nicht zu unterscheiden. — Erst spät habe ich für diese Erzählung eine weitere alte Belegstelle gefunden,

1) „Badra“ bedeutete ursprünglich zehntausend Goldstücke, später, im vulgären Sprachgebrauch, eine Geldsumme, die ein Fürst oder sonst eine hochgestellte Persönlichkeit an Festtagen unter das Volk wirft. (LANE'S *Arabian Nights*¹ II, 508 n. 1; vgl. Dozy).

auf die mich dann auch CASKEL aufmerksam machte: *Aġānī*¹ III, 63f. (= *Aġ.*² III, 62 = *Aġ.*³ III, 230f.). Die Heldin der Geschichte ist hier genau wie bei Ḥamza eine Sklavin, keine Fürstin wie in 1001 Nacht. Der Ḥalife aber überrascht nicht nur sie, sondern auch uns. Es ist nämlich nicht Hārūn ar-Rašīd, auch nicht etwa al-Amīn, sondern — al-Mahdī, der Vater Hārūn's, und sein Gegenspieler, der Dichter, ist Baššār b. Burd! Im übrigen ist die Prosaerzählung in den *Aġ.* schlichter als bei Ḥamza: al-Mahdī betritt ein Zimmer seines Harems (von der „Terrasse“ des Palastes ist keine Rede!) und erblickt eine Sklavin, die sich wäscht (*tagtasīlu* — ohne Angabe eines Körperteils!). Der Ḥalife fängt zu dichten an: „Mein Auge schaute zu meinem Verderben“ (*naẓarat 'ainī li-ḥainī*), bleibt aber stecken¹), läßt den Baššār rufen, und dieser vervollständigt den Halbvers seines Herrn zu drei Versen, ganz ähnlich, wie Ḥamza das den Abū Nuwās tun läßt. Baššār's erster Vers lautet genau so, wie der erste Vers des Abū Nuwās bei Ḥamza. Vers 2 und 3 freilich weisen bemerkenswerte Abweichungen auf:

2. „Sie verbarg es, als sie mich sah, mit ihren Händen,
3. Doch ragten überstehende Teile davon hervor unter den beiden Speckfalten des Bauches.“

Ḥamza's Halbverse 2b und 3b sind also hier — von Einzelheiten des Ausdrucks abgesehen — miteinander vertauscht, und diese Anordnung ist sicher die ursprüngliche²). Denn das Vorhalten der Hände ist zum Verbergen der Scham sicher geeigneter, als die Speckfalten des Bauches. Die anatomischen Bedenken, die ich gegen Ḥamza's Text erheben mußte (s. o., S. 266, Fußnote 1 gegen Ende), fallen, wie ebenfalls schon CASKEL gesehen hat, weg, wenn man vor *ṭayyi 'l-'uknataini* das *taḥta* der *Aġ.* liest statt Ḥamza's *baina*.

Nachdem Baššār diese drei Verse vorgetragen hat, äußert al-Mahdī, gerade wie Hārūn bei Ḥamza, sein Erstaunen über

1) Anscheinend ein beliebtes Motiv! Vgl. *aṭ-Ṭabarī*, ed. DE GOEJE, III/2, S. 542, 10—543, 10. (Korrekturzusatz.)

2) Dies ist auch die Ansicht CASKEL's, wie er mir mitteilte, als er mich auf die *Aġānī*-Stelle aufmerksam machte.

das Hellsehertum des Dichters, und da fügt dieser noch zwei lüsterne Verse hinzu, die eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Schlußvers in 1001 Nacht haben. In den *Ağ.* heißt es nämlich:

„Da wünschte ich, während mein Herz vor Liebessehnsucht schwer seufzte,
Ich könnte eine Stunde oder zwei darauf sein!“

und ähnlich, nur kürzer, in 1001 Nacht:

„Könnte ich doch eine oder zwei Stunden darauf sein!“

Diese Dreistigkeit erregt die Heiterkeit des Ḥalifen. Er weist dem Dichter eine Belohnung an, und Baššār geht befriedigt von dannen, nicht ohne den Herrscher vorher noch durch eine freche Frage herausgefordert zu haben.

Von der weiteren Laufbahn der Sklavin ist hier — im Gegensatz zu Ḥamza! — ebensowenig die Rede wie in 1001 Nacht.

Hervorhebung verdient noch, daß der Ḥalife in den *Ağ.* (ebenso wie in 1001 Nacht) den Dichter anscheinend in den Harem holen läßt; wenigstens ist ein Szenenwechsel mit keinem Wort erwähnt. Das paßt zu dem blinden Baššār unstreitig viel besser als zu Abū Nuwās.

Abu 'l-Farağ al-Išbahānī und Ḥamza haben ungefähr gleichzeitig gelebt. An sich könnte also ebensogut dieser von jenem wie jener von diesem entlehnt haben. Aber wahrscheinlich ist weder das eine noch das andre. Nicht nur die handelnden Personen sind in beiden Berichten verschieden, sondern auch die Überliefererkette, auf die sich Abu 'l-Farağ in den *Ağ.* beruft (sie ist viergliedrig, reicht also zur Not bis in die Zeit al-Mahdī's zurück) hat nichts mit derjenigen Ḥamza's gemein. Außerdem: hätte Abu 'l-Farağ die ausführlichere Darstellung Ḥamza's gekannt, so würde er schwerlich der Versuchung widerstanden haben, seinen Bericht danach aufzufüllen, und ebensowenig hätte sich Ḥamza im umgekehrten Falle die frechen Schlußverse des Baššār entgehen lassen.

Wir dürfen also den beiden Literarhistorikern ruhig glauben, daß sie unabhängig voneinander gearbeitet

haben. Darüber hinaus spricht alles dafür, daß wir bei ABU 'L-FARAĠ die ursprünglichere Fassung unserer Geschichte vor uns haben. Mit anderen Worten: diese Geschichte von der schönen Sklavin, die von ihrem Herrn im Kostüm der Eva überrascht wird, bezog sich ursprünglich auf Baššār und al-Mahdī. Erst später, als deren Ruhm verblaßt war, ist sie auf Abū Nuwās und Hārūn übertragen worden. Beachtung verdient vielleicht noch, daß die Sklavin bei Ḥamza zur „Mutter der Kinder“ des Ḥalifen wird. Dieser Zug könnte schon in der älteren Fassung der Geschichte ausgebildet worden sein. Man denke daran, daß al-Mahdī's Gattin Ḥaizurān, die Mutter Hārūn's, ursprünglich eine Sklavin war, die al-Mahdī im Jahre 159 (775/76) freiließ und heiratete (vgl. *EI*, Artikel *al-Mahdī*).

Die Frage endlich, ob die breitausgeschmückte Form, die uns in 1001 Nacht vorliegt, auf Abu 'l-Faraġ oder auf Ḥamza zurückgeht, läßt sich einstweilen weder zugunsten des einen noch des andern beantworten, wenn auch manches, wie wir oben gesehen haben, trotz der Verschiedenheit der handelnden Personen usw. 1001 Nacht näher zu den *Aġānī* stellt als zu Ḥamza's Abū Nuwās-Kommentar¹⁾.

Endlich die Geschichte von der nächtlichen Entdeckung einer unbekanntenen schönen Sklavin durch einen Ḥalifen und von der verblüffenden Schilderung dieser Entdeckungsszene durch Abū Nuwās (s. o., S. 275). Verschiedene Fachgenossen haben mich dankenswerterweise darauf aufmerksam gemacht, daß diese Geschichte auch in Brünnow-Fischer's Arabischer Chrestomathie (S. 15) steht, wohin sie aus al-Batlūnī's *Tasliyat al-ḥawāṭir* übernommen ist. Ich bedauere sehr, daß mir das entgangen oder vielmehr

1) Korrekturzusatz: Diese Belauschungsgeschichte steht auch in den *Aḥbār Abī Nuwās* (Kairo 1924, I, 215 f.) von Ibn Manẓūr, dem 711 (1311/12) gestorbenen Verfasser des *Lisān al-'Arab*. Ibn Manẓūr stimmt in den Versen wörtlich, sonst in allem Wesentlichen mit Ḥamza überein, nur daß er — wie *Aġānī* — die Sklavin einfach „sich waschen“ läßt, ohne einen Körperteil anzugeben.

entfallen war. Denn obwohl der Syrer al-Batlūnī, wie mir Herr Geheimrat FISCHER freundlicherweise mitteilt, erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gestorben ist, so erweist sich die von ihm gebotene Fassung bei näherem Zusehen doch als ziemlich alt. Zwar heißt der Ḥalife auch hier schon ar-Rašīd; aber Abū Nuwās ist noch einfach Hofdichter des Ḥalifen, nicht sein Vertrauter, und die seherhaften Verse werden erst am Morgen nach der Haremszene gesprochen, vermutlich im Maḡlis, nicht des Nachts im Harem. Von einer Verflechtung mit irgendeiner Nebenhandlung (wie wir sie in dem Eingreifen der Gattin des Ḥalifen oder in der Bechergeschichte erkannt hatten) ist keine Spur zu finden. Der Wortlaut weicht sowohl in den Versen als auch in der Prosaerzählung erheblich von dem der 1001 Nacht ab.

Innerhalb der 1001 Nacht bieten Habicht und Vulgata im wesentlichen denselben Text, den der „ägyptischen Rezension“. Im einzelnen sind allerhand Abweichungen vorhanden, doch sind diese mehr stilistischer als inhaltlicher Natur.

Korrekturzusatz: Durch BROCKELMANN'S GAL, Erg.-Bd. I, 111 bin ich an MOHAMMED BEN CHENEB'S Buch *Abū Dolāma* (Algier 1922) erinnert worden. Dort wird (S. 69—73) unter Berufung auf *Ajānī*¹ IX, 134 f. und andere Quellen von einer schönen Sklavin erzählt, die dem Dichter Abū Dulāma (gestorben 161 = 777/78), dem Hofnarren des Ḥalifen al-Mahdī, von dessen Gattin Ḥaizurān als Geschenk ins Haus geschickt, aber von der eifersüchtigen Frau des Dichters abgefangen und seinem Sohne zugespielt wird. Vielleicht darf man hierin das Urbild für einen Teil der zuletzt besprochenen Geschichte aus 1001 Nacht sehen, nämlich für die Erzählung von der schönen Sklavin, die dem Ḥalifen von seinem Sohne zugeschickt, von seiner Gattin aber unterschlagen wird (s. o., S. 275). Daß weder Hārūn noch al-Amīn der ursprüngliche Held dieser Episode sein kann, ist bereits oben (ZDMG 88, 1934, S. 276) gezeigt worden. — Ben Cheneb äußert übrigens (S. 102 oben) zu der Frage, warum man in späterer Zeit den sittenlosen Abū Dulāma von al-Mahdī getrennt und anachronistisch mit Hārūn zusammengebracht hat, Gedanken, die auch sonst die Übertragung mancher älteren Geschichte auf Hārūn und al-Amīn verständlich machen können.

Zum Rāmāyaṇa

Von Wolfgang Pax-Breslau

BRUNO LIEBICH¹⁾ hat in seiner kürzlich erschienenen Schrift über „Die vier indischen Āsrama's“ (Breslau 1936) S. 32ff. wieder die Aufmerksamkeit auf das Rāmāyaṇa gelenkt. Eine genauere Untersuchung der von ihm gemachten Andeutungen kann vielleicht zu einem besseren Verständnis des indischen Epos führen.

Die heute herrschende Anschauung über die Bedeutung des Rāmāyaṇa beruht auf den Untersuchungen von JACOBI²⁾, wonach wir darin einen Ackerbaumythos zu sehen haben. Neuerdings hat Frhr. von EICKSTEDT in der Hirt-Festschrift I 357ff. wieder das Rāmāyaṇa hauptsächlich von einem historischen Hintergrunde aus, der Ausbreitung der Arier nach Süden, verstehen wollen. So anregend seine Ausführungen auch im einzelnen sind, so sind sie doch in keiner Weise zwingend, schon deshalb nicht, weil E. sich überhaupt nicht mit den Arbeiten von JACOBI auseinandersetzt, der ähnliche Gedankengänge von Lassen und Weber mit guten Gründen widerlegt hat. Aber auch JACOBI's Deutung wirkt nicht sehr überzeugend. Ganz abgesehen davon, daß die Verbindung Sītās mit der Ackerfurche sich nur in den später hinzugefügten Büchern I und VII findet und ferner die vedische Vorstellung der Göttin Sītā „durch eine breite Kluft von ihrer Ausgestaltung in der Rāma-Sage getrennt“ ist (WINTERNITZ), so berührt dieser Erklärungsversuch wie auch viele andere nur Einzelheiten, ohne das Hauptmotiv,

1) Herrn Professor LIEBICH, der vorliegende Studie angeregt und durch zahlreiche Ratschläge gefördert hat, auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank auszusprechen, ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis.

2) Das Rāmāyaṇa, Bonn 1893.