

Provokative Grenzbereiche im klassischen arabischen Witz

von

Ulrich Marzolph

Der Humor der arabisch-islamischen Welt in ihrer klassischen Epoche ist auch mehr als 50 Jahre nach Franz Rosenthals grundlegender Studie *Humor in Early Islam*¹ noch weitgehend unerforscht. Das diesem Manko zu Beginn des 21. Jahrhunderts diametral gegenüberstehende Interesse einer breiten Öffentlichkeit an dem Thema „Humor in der islamischen Welt“ speist sich allerdings wohl nur zum kleineren Teil aus dem Wunsch, ein als fremd klassifiziertes Phänomen in seiner Komplexität verstehen zu wollen. Vielmehr beruht es zum Großteil auf dem Bedürfnis westlicher Rezipienten, einen als unvereinbar wahrgenommenen Widerspruch aufzulösen. Auf der einen Seite steht dabei das individualistische Bedürfnis der westlichen Menschen, jedwede Grenzen humoristisch in Frage zu stellen, mithin keinen Bereich, sei er anderen auch noch so heilig, mit ihrem Humor zu verschonen. Auf der anderen Seite stehen die als verbissen humorlos wahrgenommenen zeitgenössischen Interpreten dessen, was im Rahmen einer islamisch korrekten Darstellung erlaubt sei oder sein solle, die mit ihrem tatsächlichen oder vermeintlichen Bedrohungspotential fast konkurrenzlos die öffentliche Berichterstattung und Wahrnehmung über „den Islam“ dominieren.

Die Gemengelage wird zusätzlich dadurch verkompliziert, dass „der Orient“ von der westlichen Welt nach wie vor romantisch verklärt als eine stereotyp von Sinnlichkeit und Schöngestigkeit verzauberte Region wahrgenommen wird, wie sie sinnbildlich das Phänomen „Tausend und eine Nacht“ verkörpert. Dass die meisten der in den westlichen Vorstellungen propagierten Bilder des islamischen Orients eher Konstruktionen darstellen, als dass sie der komplexen Realität gerecht werden, ist in islamwissenschaftlichen Fachkreisen selbstverständliche Grundlage der Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand, bedarf hinsichtlich der allgemeinen Öffentlichkeit aber nach

1 Franz Rosenthal, *Humor in Early Islam* (Leiden 1956).

wie vor erheblicher Aufklärungsarbeit. Jenseits der relativ gut dokumentierten und erforschten historischen Wurzeln dessen, was man vielleicht als „islamistische Humorlosigkeit“ bezeichnen könnte², bleibt es allerdings eine spannende Aufgabe, den Wurzeln des islamischen Humors nachzugehen, insbesondere der Frage, wie denn der arabische Humor früherer Zeiten mit denjenigen Konfliktfeldern umgegangen ist, bei denen heute aus traditionalistischer islamischer Perspektive eine eindeutige Überschreitung der Grenzen des Statthaften beklagt wird. Als Untersuchungsobjekt für eine derartige Fragestellung bietet sich die klassische Epoche der arabischen Literatur an, mithin die vor der mongolischen Invasion Mitte des 13. Jahrhunderts liegende Zeit, die sowohl als konstitutive Epoche wie auch mit ihren zahlreichen speziell der humoristischen Kurzprosa gewidmeten Werken als Goldenes Zeitalter des arabischen Humors gelten darf³.

Das mit weit mehr als zehntausend Einheiten überaus umfangreiche Korpus humoristischer Erzählungen aus der arabischen Literatur der vormongolischen Epoche, das in seinem zahlenmäßigen Umfang wohl nur noch von der chinesischen Literatur übertroffen wird, belegt zur Genüge, dass „die klassische arabische Welt“ nicht humorlos war. Nun hat Humor – wie er sich in den literarischen Gattungen Apophthegma, Schwank, Anekdote oder Witz äußert – nach den gängigen Theorien⁴ grundsätzlich mit Aggression in Form der Zuspitzung und Auflösung von Konflikten zu tun. Um die Hinterfragung der Humorfähigkeit der klassischen arabischen Welt klarer zu profilieren, soll daher im vorliegenden Zusammenhang besonders der humoristischen Behandlung provokativer Grenzbereiche nachgegangen werden. Selbst bei Bestätigung der international gültigen Grundannahme, dass Humor immer und überall eine spezifische Auseinandersetzung mit konfliktgeladenen Situationen oder Sachverhalten beinhaltet, ist anzunehmen, dass sich wesentliche Eigenschaften des arabischen Humors der klassischen Epoche gerade bei der Behandlung provokativer Grenzbereiche prototypisch herauschälen werden. Daher soll hier der Blick auf Bereiche gelenkt werden, in denen die religiösen, kulturellen oder sozialen Normen in Frage gestellt oder veralbert werden. Um dem Phänomen

2 Ludwig Ammann, *Vorbild und Vernunft: Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam* (Arabistische Texte und Studien 5; Hildesheim, Zürich, New York 1993).

3 Grundlegend hierzu und zum Folgenden Ulrich Marzolph, *Arabia ridens: Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 Bde. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe 21; Frankfurt am Main 1992).

4 Lutz Röhrich, *Der Witz: Figuren, Formen, Funktionen* (Stuttgart 1977); Leonard Feinberg, *The Secret of Humor* (Amsterdam 1978).

des „islamischen“ – das heißt: religiös konnotierten – Witzes weitere Prägnanz zu verleihen, werden im Folgenden vorrangig Witze aus dem Bereich der religiösen Grundwerte behandelt und die Bereiche der kulturell oder sozial akzentuierten Witze abschließend summarisch gestreift.

Dabei gehe ich von der Grundannahme aus, dass die heutigen „Gürtellinien“ des „islamischen Humors“ arabischer Prägung durchaus nicht zwangsläufig denjenigen der vormongolischen Epoche in der arabischen Welt entsprechen. Die Grenzen der heutigen islamischen Toleranz gegenüber einem als provokativ empfundenen Umgang der westlichen Welt mit zentralen Wertigkeiten der islamischen Kulturen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt gezeigt – von den Witzen des Quizmasters Rudi Carrell über den per Bildmontage mit Damenunterwäsche beworfenen iranischen Revolutionsführer Khomeini (1987) über Salman Rushdies satirische Darstellung des Propheten Muhammad und dessen Frauen in seinem Buch *The Satanic Verses* (1988), Karl Lagerfelds Präsentation des Modells Claudia Schiffer in einem mit Koranversen verzierten Mieder (1993), den Abdruck eines als blasphemisch empfundenen Kinderverses in der *taz* (2001) oder die Projektion von Koranversen auf die nackte Haut der Darstellerin Ayaan Hirsi Ali im Film *Submission* des niederländischen Regisseurs Theo van Gogh (2004) bis hin zu den Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* (2005/06) und der Teddybär-Affäre im Sudan (2007). Wenngleich die Empörung über jeden dieser Anlässe unterschiedlich motiviert war, wurde übereinstimmend geltend gemacht, dass die Grenzen des guten Geschmacks und des respektvollen Umgangs nach der von den Betroffenen selbst gewählten Definition überschritten seien.

Während die westliche Öffentlichkeit in der Empörungsrhetorik islamistischer Fanatiker vorrangig eine Bedrohung des Rechts der freien Meinungsäußerung gesehen hat, wäre es aus ethnographischer oder auch psychologischer Perspektive durchaus interessant, der Frage nachzugehen, wie die Grenzen eines gegenseitigen respektvollen Umgangs zwischen Kulturen mit unterschiedlicher historischer Erfahrung zu definieren seien. Allerdings wäre es ein Fehlschluss, aus dem Protest der islamischen Welt gegen die Verletzung ihrer Werte auf deren grundsätzliche Humorlosigkeit zu schließen. Besonders aus der Islamischen Republik Iran sind Veranstaltungen bekannt, die eine andere Gewichtung des Problems erkennen lassen, so etwa der (im Westen weitgehend unbeachtet gebliebene) Karikaturen-Wettbewerb zu Salman Rushdie (ca. 1990) oder der in der westlichen Öffentlichkeit als extrem geschmacklos empfundene Karikaturen-Wettbewerb zum Ho-

locaust (2006) – letzteres die iranische Antwort auf die Mohammed-Karikaturen. Es geht also offensichtlich weniger um die Frage einer grundsätzlichen Humorfähig- oder Humorlosigkeit, sondern um die konkreten Grenzen der humoristischen Befindlichkeit.

In meinem weitgehend empirisch gegründeten Beitrag möchte ich vor allem die Bandbreite des arabischen Humors aufzeigen. Dabei geht es weniger darum, Einzelbeispiele einer detaillierten Analyse zu unterziehen, sondern vielmehr darum, anhand eines begrenzten Themenspektrums den allgemeinen Horizont sowie die Akzentsetzungen des Materials zu veranschaulichen. Als Einstieg in diejenigen humoristischen Texte der klassischen arabischen Literatur, die religiöse Grundwerte behandeln, soll die Zusammenstellung von Witzen auf der traditionalistischen islamischen Website *islamisyforu.com* dienen, auf der unter der Überschrift „Some Clean [Islamic] Jokes for you“ auch zwei der klassischen Mohammed-Witze zitiert werden⁵. Im ersten verspricht der Prophet einem Bittsteller das Kind eines Muttertiers als Reittier; als der Bittsteller etwas irritiert darauf hinweist, dass er ein junges Kamel doch noch nicht reiten könne, erwidert der Prophet, dass doch schließlich jedes Reitkamel das Kind eines Muttertiers sei⁶. Im zweiten erwidert der Prophet auf den Wunsch einer alten Frau, ins Paradies zu kommen, scherzhaft mit der Aussage, dass alte Frauen nicht ins Paradies kämen; während die Frau verwirrt davongeht, verweist der Prophet auf die koranische Aussage (56:36), dass im Paradies alle Frauen als Jungfrauen erscheinen würden⁷. Derartige Anekdoten gehören zu dem kleinen Korpus praktischer Witze des Propheten, das seit den Anfängen der arabischen humoristischen Literatur im 9. Jahrhundert kolportiert wird. Da das Verhalten des Propheten als normativ gilt, haben sie in der traditionellen Diskussion seit jeher dazu gedient, seinen Humor und damit die grundsätzliche Statthaftigkeit von Humor in den islamischen Kulturen zu belegen⁸. Sie fügen sich nahtlos in die traditionelle arabische Wertigkeit der geistreichen verbalen Äußerungen ein, wie sie prototypisch im literarischen Genre der „prägnanten Antworten“ (*al-ağwiba al-muskita*) ihren Ausdruck findet, und sind in keinem Fall herabwürdigend, sondern unterstützen im Gegenteil die vorbildhaft geistreichen und humorvollen Umgangsformen des Propheten.

5 [Http://www.islamisyforu.com/islamicjokes.shtml](http://www.islamisyforu.com/islamicjokes.shtml), 16.12.2007.

6 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 726.

7 *Ibid.*, Nr. 118.

8 Ludwig Ammann, *Vorbild und Vernunft* (wie Anm. 2), S. 39–69.

Witze „über“ Mohammed dergestalt, dass sich die Erzähler über ihn lustig machten, verbieten sich in der klassischen arabischen Literatur aus Respekt vor der Gestalt des Propheten und existieren in keinem einzigen Fall. Die den modernen westlichen Gesellschaften als Ausdruck von Liberalität geltende satirische Hinterfragung zentraler Wertigkeiten ist im Falle Mohammeds kategorisch ausgeschlossen. Gilt diese Aussage für den Verkünder der islamischen Religion als einer besonders verehrten Person, so ist zu fragen, ob sie auch für andere zentrale Werte des islamischen Selbstverständnisses Gültigkeit besitzt – etwa für Gott, den Koran, die normativen Aussprüche Mohammeds oder die „islamischen Grundpfeiler“ (*arkān al-islām*) Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten und Pilgerfahrt. Inwieweit gibt es eine provokante Behandlung derartiger Bereiche in der klassischen arabischen Literatur?

Der nach dem rigorosen islamischen Monotheismus einzige Gott wird in den humoristischen Texten der klassischen arabischen Literatur relativ häufig erwähnt, allerdings nie als konkret Handelnder, sondern eher als theoretisches Konzept, das dem islamischen Weltverständnis zugrunde liegt. Betont werden dabei vor allem Gottes unhinterfragbare Allmacht sowie die Unergründlichkeit und prinzipielle Unabänderlichkeit seines Beschlusses. Dem Menschen steht es nicht zu, Gottes Ratschluss in Frage zu stellen oder aktiv dagegen zu handeln: Seine Mittellosigkeit verdankt der Arme Gott, seinen Status als Hahnrei seiner Frau⁹; der Dumme trägt den Pelz mit den Haaren nach außen – denn Gott hat ihn schließlich so erschaffen¹⁰; der Bestohlene hat keine Hoffnung, sein Eigentum wiederzuerhalten, denn Gott hat es ihm genommen¹¹; sowohl Krankheit wie Heilung, Schönheit wie Hässlichkeit, Reichtum wie Armut kommen von Gott¹². Der Geizige will dem Armen nichts geben, denn Gott hat es auch nicht getan¹³; der Arzt will den Beinbruch nicht heilen, denn er geht auf Gottes Wille zurück¹⁴. Blähungen werden damit gerechtfertigt, dass die verzehrte Mahlzeit im Bauch

9 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 334.

10 Ibid., Nr. 589.

11 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr*, Ed. Muḥammad ʿAlī Qarma, 7 Bde. (Kairo 1980-91), Bd. VII, S. 224:11.

12 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 9; al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 197:14 = az-Zamaḥṣārī, *Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*, Ed. Salīm an-Nuʿaymī, 4 Bde. (Ihyāʾ at-Turāṭ al-Islāmī 13; Bagdad 1976-82), Bd. I, S. 676:1; ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Kitāb Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa-muḥāwarat aš-šūʿarāʾ wa-l-bulaḡāʾ*, 4 Bde. [in 2] (Beirut 1961), Bd. II, S. 423:10; Bd. III, S. 283:4; 284:3.

13 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 9.

14 Ibid., Nr. 196.

Gott lobe¹⁵, und der Furz in der öffentlichen Versammlung kann dadurch entschuldigt werden, dass auch dies von Gott so gewollt sei¹⁶. Selbst als „größter Kuppler“ wird Gott bezeichnet, denn schließlich ist er es, der die Ehebrecher zusammenbringt¹⁷. Gottes Einzigkeit wird nur in einem einzigen humoristischen Text zur feinsinnigen Schmähung des Gegners thematisiert: Als der Schmäher ihm Geld schickt mit der Bemerkung, er kaufe ihm seine Religion für 1000 Dinar ab, erwidert der Geschmähte, dass er dies gerne tue: Nur den Glauben an die Einheit Gottes behalte er für sich, denn er wisse ja, dass der andere keinen Bedarf daran habe!¹⁸

Der Koran und einzelne Koranverse dienen in humoristischen Kontexten vorrangig als Requisite. Einerseits demonstrieren geistreich eingesetzte Koranverse gelehrte Feinsinnigkeit: Der professionelle Schnorrer teilt das Essen oder erhöht die Anzahl der ihm zustehenden Bissen durch Zitieren passender Koranverse¹⁹; ein Straßenräuber rechtfertigt sein Tun gegenüber dem Herrscher mit dem Koranvers „(...) um den Ungläubigen zu wegelagern“ (3:127)²⁰; indem der Besucher beim Geizigen die Erwähnung der Feigenbäume bei der Zitierung des Verses „Bei den Feigen- und Ölbäumen, beim Berg Sinai“ (95:1-2) weglässt, weist er diesen darauf hin, dass er weiß, wo der Geizige die Feigen vor dem Besucher versteckt hat²¹. Andererseits gibt es Dutzende von Texten über dumme Verlesungen des Korantexts, über sinngemäße statt wörtlicher Zitierungen²², über naive oder dumme Missverständnisse des koranischen Wortlauts oder einfältige Kommentare sowie lustige Geschichten, in denen Dichtung als Koranvers zitiert bzw. für einen sol-

15 Ibid., Nr. 15.

16 Ibn Abī ‘Awn, *Kitāb al-Ağwiba al-muskita*, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad (Kairo 1985), S. 150:1 = Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-daḥā’ir*, Ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, 4 Bde. [in 6] (Damaskus 1964-66), Bd. I, S. 387:4.

17 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 197:20.

18 Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, 4 Bde. (Kairo 1963), Bd. I, S. 318:8 = Ibn ‘Abdrabbih, *Kitāb al-‘Iqd al-farīd*, 7 Bde. (Kairo 1949; Nachdruck Beirut ca. 1982), Bd. IV, S. 43:8 = Ibn Abī ‘Awn, *K. al-Ağwiba al-muskita* (wie Anm. 16), S. 153:3 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, S. 170:9 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-aḍkiyā’*, Ed. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī (Kairo 1970), S. 142:3.

19 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 766.

20 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 223:3.

21 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 769.

22 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-daḥā’ir* (wie Anm. 16), Bd. IV, S. 88:1 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. III, S. 311:-7 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*, Ed. Kāzīm al-Muzaffar (an-Nağaf 1966), S. 69:8.

chen gehalten²³, der Text des Korans eigenmächtig „korrigiert“ oder ergänzt²⁴ oder ein treffender Spruch zur Aufnahme in den Koran vorgeschlagen wird²⁵. Der Dumme verliest die Stelle (3:192) „Herr! Wen du in das Höllenfeuer eingehen lässt, den machst du [damit endgültig] zuschanden (*fa-qad aḥzaytahu*)“ zu „den hast du beschissen (*fa-qad aḥraytahu*)“²⁶; ein Mann namens Moses, der einen Geldbeutel gefunden hat, fühlt sich bei der Lesung des Verses „Und was ist da in deiner Rechten, Mose?“ (20:17) angesprochen und bezeichnet den Rezitator als zauberischen Hellseher²⁷; als aus dem Koran (14:22) die Rede des Satans zitiert wird, kommentiert ein Zuhörer: „Wie schön der Hurensohn doch reden kann!“²⁸; ein Beduine ergänzt das Speisenverbot des Korans (5:3) um die von ihm verabscheuten in Essig eingelegten Früchte (*kāmih*)²⁹. Wird der Koran in derartigen Texten namentlich erwähnt, so ist er doch nie Zielscheibe des Spotts, denn immer stehen die Unwissenheit und Dummheit der Beteiligten im Vordergrund, wobei auffällig häufig Beduinen als Protagonisten angeführt werden.

Anders verhält es sich bei einigen wenigen humoristischen Texten, aus denen auf den ersten Blick tatsächlich eine Herabsetzung oder Schmähung des Korans zu sprechen scheint. So antwortet einer auf die Frage, welche Einstellung er zur segensstiftenden Wirkung des Korans habe, dass er aus persönlicher Erfahrung die Bücher des Aḥmad ibn Ḥanbal vorziehe³⁰; ein Pilger, der im Zustand der Weihe laut singend auf seinem Esel reitet, antwortet auf die Frage, wie er es mit dem Koran halte, dass er das Lesen des Korans einschläfernd finde³¹; ein anderer, der sich durch laute Geräusche in der Nachbarschaft gestört fühlt, fragt nach der Ursache, und als ihm mitgeteilt wird, dass dort der Koran rezitiert werde, reagiert er mit dem Ausruf: „Gott erlöse uns vom Koran!“³² Auch hier zeigt sich allerdings bei näherer Betrachtung, dass der Spott auf die Einfalt bzw. Dreistigkeit der Handelnden abzielt. Und

23 Z.B. Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 903; Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 65:-2; 66:6; 66:-5; 69:-6; 86:4; ders., *Aḥbār az-zirāf wa-l-mutamāḡḡinīn*, Ed. Muḥammad Bahr al-‘Ulūm (an-Naḡaf 1967), S. 20:6.

24 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-ḡaḡā’ir*, Bd. VII, Ed. Wadād al-Qāḍī (Tripoli, Tunis 1978), S. 152:267 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, S. 195:3.

25 Ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, *K. Muḥāḡarāt al-udabā’* (wie Anm. 12), Bd. I, S. 141:4.

26 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 389:3.

27 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 1130.

28 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, S. 230:-8.

29 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 905.

30 Ibid., Nr. 1002.

31 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-ḡaḡā’ir* (wie Anm. 16), Bd. II, S. 706:-4.

32 Ibid., Bd. IV, S. 53:3 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 230:34 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 85:-3.

ebenso ist es bei einer Erzählung, die sich gezielt auf den Koranvers zum zentralen Dogma der Einzigkeit Gottes bezieht.

Ibrāhīm b. al-Ḥaṣīb war dumm (*ahmaq*). Er hatte einen abgemagerten Esel, und immer wenn die Leute nachts ihren Reittieren einen Futtersack umbanden, nahm er den Futtersack seines Esels, rezitierte darüber den Koranvers „Sag: er ist Gott, ein einziger!“ (112:1) und hängt ihn ihm (leer) um mit den Worten: „Gott verfluche denjenigen, der denkt, dass ein Maß Gerste nützlicher sei als der Koranvers: ‚Sag: er ist Gott, ein einziger!‘“ Dies tat er, bis der Esel (vor Unterernährung) starb, worauf er ausrief: „Bei Gott, ich hätte nie gedacht, dass der Vers ‚Sag: er ist Gott, ein einziger!‘ Esel tötet! Da wird er, bei Gott, für die Menschen noch viel tödlicher sein! Also werde ich ihn nie wieder rezitieren, solange ich lebe!“³³

Für die Behandlung des Korans in humoristischen Kontexten gilt darüber hinaus eine Einschätzung, die für die im Folgenden zu behandelnden Bereiche in noch stärkerem Ausmaß Geltung besitzt: Je mehr sich die humoristischen Texte von den Kernbereichen des islamischen Selbstverständnisses entfernen und in die Auseinandersetzungen – nicht zu sagen: die Niederungen – des täglichen Lebens einsteigen, umso breiter wird das Spektrum humoristischer Lösungen, sei es zu theologischen, juristischen oder sozialen Phänomenen. So gibt es etwa eine kleine Gruppe von Erzählungen, welche die theologische Streitfrage spiegeln, ob der Koran erschaffen sei oder nicht: Ein Dummer versucht, eine eindeutige Stellungnahme zu vermeiden, indem er sagt, der Koran sei zur Hälfte erschaffen, zur anderen Hälfte nicht³⁴; ein anderer, der seine wahre Überzeugung verbergen will, hebt vier Finger in die Höhe und sagt: „Diese vier sind erschaffen: Torah, Evangelium, Psalter und Koran!“ – wobei er sich in seinem eigenen Selbstverständnis auf die Finger und nicht auf die aufgezählten heiligen Schriften bezieht³⁵; ein Kritiker schließlich meint, nachdem er einer miserablen Koranrezitation zuhören musste, dies sei wohl der „erschaffene“ Koran gewesen³⁶. Auch hier dient der Koran nur als Requisit, diesmal auf der Ebene einer gelehrten Auseinandersetzung, die sich nur mit bestimmten Vorkenntnissen erschließt.

33 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 674. – Hierzu ders., „The Qoran and Jocular Literature“, in: *Arabica* 47 (2000), S. 478-487; auch in: ders., *Ex Oriente Fabula: Exploring the Narrative Culture of the Islamic Near and Middle East*, Bd. II (Beiträge zur Kulturgeschichte des islamischen Orients 36; Dortmund 2005), S. 276-286.

34 Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 182:9.

35 Ibn ‘Abdrabbih, *K. al-‘Iqd al-farīd* (wie Anm. 18), Bd. II, S. 465:3 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-aḍkiyā* (wie Anm. 18), S. 135:4 = ders., *Aḥbār az-zirāf* (wie Anm. 23), S. 48:7 = an-Naysābūrī, *‘Uqalā’ al-maḡānīn*, Ed. ‘Umar al-As‘ad (Beirut 1987), S. 76:118.

36 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. V, S. 289:1 = ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *K. Muḥādarāt al-udabā’* (wie Anm. 12), Bd. IV, S. 428:-11.

Sowohl die gelehrten Auseinandersetzungen als auch der historische Alltag der arabischen Welt spiegeln sich in unzähligen Anekdoten über Themen, die teils Gegenstände des muslimischen Selbstverständnisses provokant behandeln, teils in der Auseinandersetzung mit Angehörigen muslimischer Minderheiten oder anderer Religionen als eine Art humoristischer Selbstvergewisserung der Mehrheitsgesellschaft angesehen werden können.

Beim islamischen Glaubensbekenntnis, der *šahāda*, werden zunächst dumme Grammatikfehler verulkt – so, wenn einer sich erkundigt, ob es *lā ilāha* oder *lā ilāhu* heißt³⁷; wenn einer falsch *lā ilāhun* sagt³⁸; wenn ein anderer im zweiten Teil des Glaubensbekenntnisses *anna Muḥammadan rasūla llāhi* statt *ašhadu anna Muḥammadan rasūlu llāhi* sagt – und sich fragen lassen muss, was Mohammed „als Prophet“ denn gemacht haben solle³⁹. Ein dummer Prediger rezitiert statt der Hochzeitspredigt das Glaubensbekenntnis⁴⁰, ein anderer bittet in seiner Predigt darum, dass Gott das Glaubensbekenntnis erlassen möge⁴¹. Zu den verschiedenen Arten bestimmter Bevölkerungsgruppen, das Glaubensbekenntnis auf persönliche Art zu formulieren, gehört auch die des (sterbenden?) Schachspielers, dessen Bekenntnis schlicht „Schachmatt!“ heißt⁴². Eine gewisse satirische Distanz zum Glaubensbekenntnis offenbaren schließlich zwei humoristische Erzählungen, die Andersgläubige behandeln: Der Christ spricht nur die erste Hälfte des muslimischen Glaubensbekenntnisses aus (die für ihn ja gleichfalls Geltung besitzt)⁴³; der Jude als gemieteter Gebetsrufer rezitiert die zweite Hälfte des Glaubensbekenntnisses mit den Worten „und die Leute sagen, dass Mohammed sein Prophet sei!“⁴⁴

37 Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 111:4.

38 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 850.

39 Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār* (wie Anm. 18), Bd. II, S. 158:2 = al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-t-tabayīn*, Ed. ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, 4 Bde. [in 2] (Bagdad, Kairo 1961), Bd. II, S. 339:11 = Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-daḥā’ir* (wie Anm. 16), Bd. III, S. 97:4 = ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *K. Muḥāḍarāt al-udabā’* (wie Anm. 12), Bd. I, S. 67:11 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 102:3 u.a.

40 Ibn ‘Abdrabbih, *K. al-‘Iqd al-farīd* (wie Anm. 18), Bd. VI, S. 444:7 = al-Bayhaqī, *Kitāb al-Maḥāsīn wa-l-masāwī’*, Ed. Friedrich Schwally (Giessen 1902), S. 485:9 = al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, *Ġam‘ al-ġawāhir fi l-mulāḥ wa-n-nawādir*, Ed. ‘Alī Muḥammad al-Biġāwī (Kairo 1953), S. 232:-8 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 175:4.

41 Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-t-tabayīn* (wie Anm. 39), Bd. II, S. 317:7 = ders., *Kitāb al-Ḥayawān*, Ed. ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, 8 Bde. (Beirut 1969), Bd. III, S. 324:6.

42 Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *K. Muḥāḍarāt al-udabā’* (wie Anm. 12), Bd. IV, S. 502:4 = az-Zamaḥšarī, *Rabī‘ al-abrār* (wie Anm. 12), Bd. IV, S. 70:-5.

43 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 1047.

44 Ibid., Nr. 1114.

Das rituelle Gebet ist ein so selbstverständlicher Teil des muslimischen Alltags, dass es in den humoristischen Texten in allen möglichen Schattierungen erscheint. Diese behandeln etwa durchaus dem realistischen Alltag verbundene Fragen wie die Gültigkeit des Gebets nach dem Verlust der rituellen Reinheit (insbesondere durch Furzen oder Nasenbluten)⁴⁵, die Kürze oder Verkürzung des Gebets (auf Reisen)⁴⁶ oder die Sicherheit des beim Gebet unbeaufsichtigt gelassenen Eigentums⁴⁷. Vor allem aber geht es auch hier um Dummheit, diesmal in Form dummer Gebete (in Reimprosa, Dichtung als Gebet)⁴⁸ oder dummer Wünsche beim Gebet, wobei im letzteren Fall weniger eines der täglich vorgeschriebenen rituellen Gebete gemeint sein wird, sondern eher unterschiedliche Formen von Bittgebeten – so etwa, wenn ein Pasant das Gebet der Schulkinder um Regen kommentiert: „Wenn Gott die Gebete von Schulkindern erhören würde, gäbe es längst keine Lehrer mehr!“⁴⁹, oder wenn einem Kranken geraten wird, sein Bittgebet um Heilung doch mit etwas Arznei zu vermischen⁵⁰. Eine durchaus bemerkenswerte satirische Distanz zeigt sich etwa im Kommentar des Witzboldes, dem mehrfach beim Besuch eines frisch zum Islam konvertierten Bekannten mitgeteilt wird, dieser befände sich gerade im Gebet: „Alles Neue ist so interessant!“⁵¹

Überhaupt sind Konvertiten relativ oft Gegenstand des Spotts. Der konvertierte Jude etwa beklagt sich, dass er jetzt beim Gebet nicht mehr furzen dürfe⁵²; der konvertierte Christ will weiter Wein trinken⁵³; der konvertierte Zoroastrier nimmt im Fastenmonat Ramadan versteckt Essen zu sich⁵⁴. Derartige Geschichten gehören allerdings weniger zur religiösen Sphäre als vielmehr in den Bereich des Minderheitenspotts, der neben den religiösen Minderheiten der Juden, Christen und Zoroastrier gelegentlich ethnische Minderheiten wie die der Kurden oder Türken anspricht, dessen großes Thema aber ansonsten aus Sicht der islamischen Stadtbevölkerung der nichtsesshafte Wüstenaraber, der

45 Ibid., Nr. 151, 433, 592, 1125; al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 205:8; Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār az-zirāf* (wie Anm. 23), S. 28:-1; ders., *Aḥbār al-adkiyā*, S. 20:1.

46 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 1141.

47 Ibid., Nr. 1077, 1191.

48 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 208:30; Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā* (wie Anm. 22), S. 106:1; 108:4.

49 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 560.

50 Ibid., Nr. 701.

51 Ibid., Nr. 424.

52 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VI, S. 557:6 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār az-zirāf* (wie Anm. 23), S. 90:6.

53 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 140.

54 Ibid., Nr. 617.

Beduine, ist⁵⁵. Eine singuläre Erzählung erwähnt einen in Konstantinopel lebenden ehemaligen Muslim, der zum Christentum konvertiert ist. Er, der vorher Koranglehrter war, kann sich jetzt nur noch an einen Vers (15:2) erinnern: „Es mag wohl sein, dass diejenigen, die ungläubig sind, es gern hätten, wenn sie [in ihrem Erdenleben] Muslime gewesen wären.“⁵⁶

Die humoristische Behandlung des Fastens als dritter der muslimischen Hauptpflichten thematisiert vor allem Laxheit beim Einhalten des Fastengebots: Dem Mann, dem das Fasten tagsüber zu schwer fällt, wird empfohlen, nachts zu fasten⁵⁷; der Fastenbrecher entschuldigt sich, dass er dem Drang seiner Hände, Essen zum Mund zu führen, nicht widerstehen konnte⁵⁸; der zum vorbildlichen Fasten Ermahnte verspottet sein Gegenüber mit den Worten: „Lässt es deine Frau denn zu, dass ich faste?“⁵⁹; ein anderer rechtfertigt die Tatsache, dass er in aller Öffentlichkeit esse, schlicht damit, dass er kein Heuchler [wie viele andere] sei⁶⁰; ein weiterer bezieht sich darauf, dass er am Tag ʿArafa (9. Dū l-Hiġġa) gefastet habe – und das Fasten an diesem Tag so verdienstvoll sei wie das Fasten ein ganzes Jahr einzuhalten: damit habe er seine Pflicht schon getan⁶¹. Bei den Beduinen braucht nicht jeder einzelne 30 Tage zu fasten – nach ihrer Rechnung reicht es, wenn 30 Leute einen Tag lang fasten⁶²; überhaupt geht der Beduine am liebsten im Ramadan auf Reisen, denn da braucht er sich nicht an das Fasten zu halten⁶³; und danach gefragt, an welchem Tag er am liebsten sterben würde, nennt er den ersten Tag des Ramadan⁶⁴. Eine mehrfache satirische Brechung des Fastengebots weist schließlich die Geschichte von dem Kunden eines Bordells auf, der von seinem Lustknaben aufgefordert wird, doch noch bis zur Geschäftsöffnung – sprich: dem abendlichen Fastenbrechen – zu warten⁶⁵ oder die von dem muslimischen

55 Sara Binay, *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur: 9.–12. Jahrhundert* (Nomaden und Sesshafte 3; Wiesbaden 2006).

56 Al-Ibšihī, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*, Ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa, 2 Bde. (Beirut 1983), Bd. II, S. 191:–8.

57 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 727.

58 Ibid., Nr. 840.

59 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣāʾir wa-d-dalāʾir* (wie Anm. 16), Bd. II, S. 711:–1 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. III, S. 207:1.

60 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. VI, S. 546:11.

61 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 513.

62 Ibid., Nr. 906.

63 Al-Ibšihī, *al-Mustaṭraf* (wie Anm. 56), Bd. II, S. 509:–3.

64 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 1247.

65 Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, *K. Muḥāḍarāt al-udabāʾ* (wie Anm. 12), Bd. III, S. 245:–4.

Lustknaben, der sich nicht über mangelndes Geschäft im Ramadan beklagt: schließlich gibt es ja noch Juden und Christen!⁶⁶

Während Almosen in der humoristischen Kurzprosa nur selten und ohne erkennbaren Schwerpunkt Erwähnung finden⁶⁷, steht bei der Behandlung der Pilgerfahrt das Thema der Machbarkeit im Vordergrund, denn es handelt sich ja nicht um eine zwingende Vorschrift, sondern um ein Gebot, das nach Maßgabe der finanziellen Rahmenbedingungen durchzuführen ist. So wünschen sich weniger Bemittelte, die Pilgerfahrt unterlassen zu können⁶⁸, bitten um Unterstützung⁶⁹ oder geben an, dass sie als einzige Voraussetzung für die Pilgerfahrt den Begrüßungsruf der Pilger besitzen⁷⁰. Der Beduine schließlich freut sich über den Ausspruch einer religiösen Autorität, dass allein schon der Vorsatz, auf Pilgerfahrt zu gehen, als solche angerechnet werden könne, und bemerkt, dass es billiger wohl kaum gehe⁷¹.

Zusammenfassend lässt sich zur humoristischen Behandlung religiöser Themen in der klassischen arabischen Literatur zumindest zweierlei festhalten. Einerseits wird mit einer aus heutiger Sicht erstaunlichen Toleranz kein Bereich ausgespart, sei er auch noch so zentral für das islamische Selbstverständnis. Andererseits ist kaum einer der dokumentierten Witze tatsächlich provokant im Sinne einer aggressiven Grenzüberschreitung. Gelegentlich werden zwar satirische Brechungen artikuliert, die Gültigkeit der religiösen Normen wird aber nie grundsätzlich in Frage gestellt oder gar herabwürdigend behandelt. Abgesehen von dieser aus sensationsheischender Sicht eher enttäuschenden Würdigung muss darauf hingewiesen werden, dass die hier kompakt präsentierte humoristische Behandlung religiöser Themen aus zahlreichen unterschiedlichen Quellen zusammengestellt ist. Die Witze-Enzyklopädie von al-Ābī vom Anfang des 11. Jahrhunderts enthält zwar durchaus separate Kapitel zum Koran oder zu Mohammed; bezeichnenderweise leiten sie sein Werk sogar ein⁷². Allerdings enthalten diese

66 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 352.

67 Z.B. *ibid.*, Nr. 92, 158, 234, 398, 570, 993.

68 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, S. 222:-6.

69 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 573, 913.

70 Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār* (wie Anm. 18), Bd. I, S. 245:19 = Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wa-d-daḥā'ir* (wie Anm. 16), Bd. II, S. 64:1 = al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, S. 222: -7; Bd. III, S. 243:10 = az-Zamahšarī, *Rabī' al-abrār* (wie Anm. 12), Bd. II, S. 134:-2 = Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār az-zirāf* (wie Anm. 23), S. 133:-1.

71 Ulrich Marzolph, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. II, Nr. 298.

72 Al-Ābī, *Naṭr ad-durr* (wie Anm. 11), Bd. II, Kap. 2.

Kapitel nichts Scherzhaftes, denn einerseits folgt das Werk einem Kompositionsprinzip, das sich sowohl im Ganzen als auch in jedem einzelnen der insgesamt sieben Bücher vom Ernsthaften zum Scherzhaften entwickelt⁷³, und andererseits enthält der erste Band des Werks – wie der Autor in der Vorrede des zweiten Bandes nochmals unterstreicht – nichts Scherzhaftes, da er es als unpassend empfand, die Kapitel zu Mohammed und den Prophetengenossen durch Scherzhaftes zu unterbrechen bzw. aufzulockern.

Als Resultat einer derartigen Zusammenfassung stellt sich die Frage, wo denn die provokativen Grenzbereiche des klassischen arabischen Witzes liegen – wenn das Potential eben nicht bei den religiösen Themen liegt, deren Behandlung aus heutiger Sicht als provokant einzuschätzen wäre. Und hier mag es – gleichfalls aus heutiger Sicht – als noch viel erstaunlicher scheinen, dass es tatsächlich keinerlei Bereich gibt, der sich einer humoristischen Behandlung entzogen hätte. Ganz im Gegenteil: Das Korpus der klassischen Witze ist ein schier unerschöpfliches Kaleidoskop der städtischen arabischen Gesellschaft, dessen provozierendes Potential eben darin liegt, dass kein Bereich ausgespart bleibt. Besonders reichhaltig ist dabei das Repertoire humoristischer Behandlungen des allgemeinen Sozialverhaltens, sofern es mit den gültigen Normen kollidiert. Einfältigkeit und Dummheit sind das vorherrschende Thema.

Bei den vorrangig den Humor eines urbanen Publikums spiegelnden schriftlich fixierten Witzen richtet sich der Spott einerseits gegen die zentrale Instanz des Anderen, den nicht-sesshaften Beduinen. Andererseits werden anerkannte Autoritäten oder allgemeine Instanzen der städtischen Organisation veralbert wie der Theologe, der Prediger, der Vorbeter, der Koranleser oder der Richter bis hin zur großen Kategorie des allgemeinen Berufsspotts, die vom Abfallsammler, Affenführer, Arzt oder Astrologen über den Barbier, Baumwollkämmer, Drogisten, Geldwechsler, Hofnarr, Kürschner, Melonenverkäufer, Metzger, Parfümhändler, Scharfrichter, Schnorrer, Totenwäscher oder Traumdeuter bis hin zum Wahrsager, Weber oder Weinhändler kaum eine Berufsgruppe des täglichen Lebens ungeschoren lässt. Inhaltlich werden vor allem Verstöße gegen Schicklichkeit oder normatives Verhalten aufs Korn genommen, und hier entfaltet sich in Hunderten von Witzen vorrangig zu skatologischen und sexuellen Themen ein pralles Bild der städtischen arabischen Gesellschaft in ihrer klassischen Epoche, das dem etwa der italienischen Renaissance in nichts nachsteht: Es gibt Witze zu lauten und leisen Furzern, zu Ehebrechern, Knabenliebhabern

73 Ulrich Marzolp, *Arabia ridens* (wie Anm. 3), Bd. I, S. 42f.

und Lustknaben, Hurenböcken und Prostituierten, männlichen und weiblichen Homosexuellen ebenso wie zu habituellen Trinkern und Besoffenen.

Nähme man den Befund der schriftlichen Quellen als direkte Spiegelung der klassischen arabischen Gesellschaft, so hätte man es mit einer ausgesprochen lebensbejahenden und vielseitigen Welt zu tun, deren hauptsächliche Provokation darin besteht, dass ihr scheinbarer Libertinismus späteren Zeiten als Dekadenz gilt, die zur Bewahrung der öffentlichen Moral nach heutigem Selbstverständnis zu verschweigen ist. Demgemäß wäre selbst die tolerante und sensible Behandlung provokativer Grenzbereiche in den klassischen arabischen Quellen, die die Grenzen „islamischer“ Wertigkeiten in keinem Fall aggressiv hinterfragt, aus Sicht strengerer Maßstäbe nicht tolerierbar. Ein aussagekräftiges Beispiel für die Stimmigkeit einer solche Einschätzung ist etwa die Tatsache, dass die aus dem 18. Jahrhundert datierende persische Übersetzung der *Muḥāḍarāt al-udabā'* des Rāgīb Iṣfahānī vom Anfang des 11. Jahrhunderts in Iran zwar 1993 gedruckt und veröffentlicht wurde, unmittelbar nach der Veröffentlichung aber von der Zensur verboten und vom Markt genommen wurde⁷⁴.

Diese abschließende Einschätzung ist bewusst im Konjunktiv formuliert, denn bei aller Toleranz, die die klassischen arabischen Quellen bei der humoristischen Behandlung von Normverstößen selbst in sensiblen Bereichen erkennen lassen, darf dies nicht als eine direkte und unmittelbare Spiegelung der kulturellen und sozialen Gegebenheiten interpretiert werden. Witze spiegeln zwar die Realität, aber sie tun dies gattungsgemäß in der Form eines Zerrspiegels, der Nebensächlichkeiten in den Vordergrund stellt, Unscheinbares aufbauscht, Normverstöße gewissermaßen als Regelfälle behandelt und die gelebte Selbstverständlichkeit bestenfalls aus ihrem humoristischen Zerrbild erahnen lässt.

74 *Navāder: tarḡome-ye ketāb-e Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarat aš-šu'arā' wa-l-bulaḡā'*, Üb. Moḥammad Šāleḥ b. Moḥammad Bāqer Qazvini, Ed. Aḥmad Mogahed (Teheran 1992).