

Figuren der Bettler

Autor(en): **Herzog, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-154527>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

FIGUREN DER BETTLER

Thomas Herzog, Universität Bern

Abstract

This article analyzes the pre-modern Arab discourse on poverty and the poor. Based on a sample of widespread “classical” texts from the “belles-lettres” (*adab*) and the traditional religious canon, special interest is paid to the discourse on begging and beggars, as it is particularly revealing for our purpose. It turns out that the pre-modern Arab discourse on poverty and begging is highly ambivalent, but more or less marginalizing or valorizing depending on the social milieu (elite vs. “middle class” or “*āmma*”) of the author(s) of a particular source text, and on whether the latter is moreover a “belles-lettres” or “religious” text.

Das Reden einer Gesellschaft, einer Zivilisation, hier der vormodernen arabisch-islamischen Zivilisation, über Armut und Arme, sowohl über die stillen, “unsichtbaren”, als auch über die sichtbaren, Hilfe einfordernden, bettelnden Menschen, sagt viel aus über ihr Menschenbild, über ihr Verhältnis zu Arbeit, Leistung und Akkumulation von materiellen Gütern. Die Haltung gegenüber den Armen in einer Gesellschaft ist nicht nur im Islam, sondern auch in den beiden anderen Monotheismen, Judentum und Christentum, zentral, bestimmt sie doch Ausmass und Grenzen der Solidarität innerhalb der Gemeinschaft. Dabei betrifft Armut die Menschen direkt, entweder weil sie selbst arm und bedürftig sind oder in ihrem Leben einmal waren, oder weil sie als Wohlhabende in Gestalt des Bettlers mit der Aufforderung konfrontiert sind, von ihrem Wohlstand abzugeben.

Ich möchte in diesem Beitrag den Akzent auf einen signifikanten Bereich des Redens über Armut und Arme legen, nämlich den des Redens über die Bettler. Das Reden, der Diskurs über Bettler und Bettelei, wird aber nur verständlich, wenn man ihn im Kontext des Redens über Arme und Armut sieht. Deshalb gliedern sich meine Ausführungen in zwei Teile, Diskurse über die Armut – und Diskurse über die Bettelei. Wir werden dabei sehen, dass in beiden Bereichen, Armut und Bettelei, zwei entgegengesetzte Diskurse zu verzeichnen sind. Schliesslich werde ich versuchen, zumindest vorübergehende Schlussfolgerungen aus dem Dargelegten zu ziehen.

Die Textgrundlage dieser Untersuchung sind weit verbreitete, vielgelesene und kopierte Texte aus dem “religiösen” Bereich¹ und aus dem Bereich der “schöngestigen” Literatur.² Ich habe in diesem Beitrag, vor allem im Bereich der “schöngestigen” Literatur, ganz bewusst Texte untersucht, die ihren Sitz im Leben in unterschiedlichen sozialen Milieus haben. Es handelt sich zum einen um Texte, die Teil der Kommunikation der gebildeten Elite waren und die sowohl von den Orten der mündlichen und schriftlichen (Re)produktion als auch von Sprache und Stil her nur ihr zugänglich waren. Zum anderen habe ich Texte untersucht, die aus der “Feder”, bzw. aus dem *qalam*, dem Schreibrohr, von Autodidakten stammen und die von den Orten ihrer Diffusion her und von Sprache und Stil einem breiten, mittelmässig oder nur wenig gebildeten Publikum zgedacht waren. Wir werden sehen, dass sich eine gewisse Korrelation der unterschiedlichen sozialen Ursprungs- bzw. Rezeptionsmilieus und der Diskurse über Armut und Bettelei feststellen lässt.

Die meisten der untersuchten Texte entstammen dem klassischen Kanon der islamisch-arabischen Kultur, entstanden oder zusammengestellt im 9.–12. Jahrhundert, und sind seitdem fester Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses der arabisch-islamischen Zivilisation.³ Die Tatsache, dass viele der untersuchten “religiösen” und “schöngestigen” Texte über Jahrhunderte hinweg immerfort zitiert, neu kompiliert und kommentiert wurden, lässt sie Bestandteil eines Diskurses werden, in dem die einzelne Autorenpersönlichkeit, so sich denn eine ausmachen lässt (ganz und gar problematisch z.B. bei Koran, *ḥadīṭ*, anonymer Dichtung, Volksromanen), in den Hintergrund tritt. Theoretischer Ausgangspunkt für meine Untersuchung ist deshalb auch die historische Diskursanalyse, die in ihrer Konzentration auf gesellschaftlich akzeptiertes Reden, das konserviert, weiterverbreitet und kommentiert wird, anstatt dem kollektiven Vergessen anheim zu fallen, für meine Untersuchung wichtige Impulse liefert.⁴

1 Koran, *Ḥadīṭ*, Abū Naṣr as-Sarrāḡ, Abū Ṭālib al-Makkī, al-Huḡwūrī, al-Ġazālī, Ibn al-Ġawzī, Ibn Qayyim al-Ġawzīya. Die Textgrundlage meiner Habilitationsschrift ist breiter, hier musste eine Auswahl getroffen werden.

2 Adab-Anthologien, Maqāmen, populäre Abhandlungen über das “Bettlerunwesen”, Volksromane.

3 Siehe HALBWACHS 1925 u. 1950; ASSMANN 1992. Die populären Abhandlungen über das “Bettlerunwesen”, Volksromane und andere populäre Texte, sind im Unterschied zum klassischen Kanon keine Texte der Elitenkommunikation, sondern partizipieren an dem, was ich in Weiterentwicklung von Halbwachs und Assmann das “populäre kulturelle Gedächtnis” nenne, vgl. HERZOG 2010: 214.

4 Siehe vor allem: SARASIN 2003; LANDWEHR 2008; FOUCAULT 1973.

Diskurse über Armut und Arme

Wenn wir im Kontext der arabisch-islamischen Kultur von Armut und Armen sprechen, so begegnen im wesentlichen zwei Wurzeln der arabischen Sprache: *fā'-qāf-rā'* mit den Begriffen *faqr* Armut und *faqīr* Armer, und *mīm-sīn-kāf-nūn* mit den Begriffen *maskana*/Elend und *miskīn*/Elender. Beide Wurzeln und die ihnen entstammenden Begriffe werden in den historiographischen Quellen weitgehend synonym und häufig in einem Atemzug genannt, aber auch z.B. im Koran: “*innamā aṣ-ṣadaqatu li-l-fuqarā'i wa-l-masākīn*/Die Almosen sind bestimmt für die Armen, die Bedürftigen.”⁵

Früh schon entwickelte sich bei den islamischen Rechtsgelehrten die Frage danach, wer genau mit den beiden Begriffen *faqīr* und *miskīn* bezeichnet wird.⁶ In beiden Begriffen finden wir eine materielle Bedeutung und eine Bedeutung, die die Materialität übersteigt. Die Mehrheitsmeinung ist die, dass der *faqīr* arm ist, aber wenigstens noch zu essen habe, während der *miskīn* vollständig mittellos, bedürftig und elend sei. Die Wurzel *fā'-qāf-rā'* hat die Grundbedeutung von Bedürftigkeit, der *faqīr* ist ein Bedürftiger. *Al-faqr* bezeichnet dabei über die materielle Bedeutung hinaus auch die spirituelle Bedürftigkeit; der Gegensatz von *faqr* ist *ḡinā'*/Reichtum, ein Begriff der gleichfalls materiellen als auch spirituellen Reichtum bezeichnen kann, so ist z.B. der Mensch *faqīr*/arm im Gegensatz zu Gott, der *ḡanī*/reich ist. Der *miskīn* hingegen ist eine Person, die – in der rein materiellen Bedeutung des Begriffs – mehr als bedürftig, vollständig elend, mittellos ist.⁷ In seiner das Materielle übersteigenden Bedeutung bezeichnet der Begriff *miskīn* eine Person die gedemütigt und unterjocht ist, sei sie nun (materiell) reich/*ḡanī* oder nicht.⁸ Neben den beiden aus den genannten Wurzeln *fā'-qāf-rā'* und *mīm-sīn-kāf-nūn* abgeleiteten Begriffen finden sich in der religiösen Literatur noch andere Begriffe, die genannten sind aber die am häufigsten gebrauchten.

5 Sūrat at-tawba, Sure 9, Vers 60. Alle Koranstellen sind in der Übersetzung von Theodor Adel Khoury zitiert (Koran, 1990–2001).

6 Aš-Šāfi'ī (150–204/767–820) vertritt die Auffassung, dass der *faqīr* komplett besitzlos ist, während der *miskīn* einigen Besitz habe, während Abū Ḥanīfa (80–150/699–767), Gründer einer anderen Rechtsschule, und auch Ibn Manẓūr in seinem Wörterbuch *Lisān al-'arabi* “Die Sprache der Araber” die gegenteilige Auffassung vertritt.

7 IBN MANẒŪR, 1968, Eintrag *miskīn*: والمسكين الذي لا شيء له.

8 IBN MANẒŪR, 1968, Eintrag *miskīn*: والمسكين: الأذلاء للمقهورون، وإن كانوا أغنياء.

Wenden wir uns nun zunächst dem normativen, durch die Religion des Islams geprägten Diskurs über die Armen zu: Was sagt der Koran über die Armen, wie stand der Propheten Muḥammad nach der Überlieferung zu ihnen? Welchen Stellenwert haben Arme diesen Quellen zufolge bei Gott? Wie soll sich der Gläubige Armen gegenüber verhalten?

Der Koran spricht immer wieder von den Armen, den Bedürftigen, vor allem in den frühen, noch in Mekka vor der Auswanderung (*hiğra*) nach Medina offenbarten Suren. Vielleicht mehr als jedes andere Verhalten wird in diesen frühen Suren Wohltätigkeit und Almosengeben als gottgefälliges Verhalten herausgestellt. Dabei stehen diese Offenbarungen im Kontext einer jungen Gemeinde, die auch zahlreiche Arme und Gedeemütigte anzog und die sich um einen Propheten scharte, der – selbst eine Waise – Entbehrung und Not in seinem Leben mehrfach hatte kennenlernen müssen. Der Koran skizziert an zahlreichen Stellen das überaus ansprechende Idealbild einer *umma*, einer Glaubensgemeinschaft, die fundamental egalitär ist und die ihre Anhänger in einem Netzwerk von gegenseitigem Beistand auffängt. Dabei zählt der Koran diejenigen, die Almosen empfangen sollen, immer wieder auf: so z.B. in Sure 9, Vers 60:

Die Almosen sind bestimmt für die Armen, die Bedürftigen, für die, die mit der Verwaltung der Almosen befasst sind, für die, deren Herzen versöhnt werden sollen, für die Gefangenen, für die Verschuldeten, für den Einsatz auf dem Weg Gottes, für den Reisenden.

Oder an anderer Stelle, Sure 2, Vers 177, noch deutlicher:

Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, dass man, aus Liebe zu Gott, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen lässt, sein Geld für den Loskauf von Sklaven und Gefangenen ausgibt, dass man das Gebet verrichtet und die Almosenabgabe entrichtet.

Für Almosen gibt es im Islam vor allem zwei Begriffe: *ṣadaqa* und *zakāt*, wobei ersterer das freiwillige Almosengeben und der zweite Begriff das obligatorische Almosen bezeichnet, das an bestimmten Momenten im Jahr – z.B. am Fastenbrechenfest – geleistet werden soll, und einmal im Jahr zu einem bestimmten Prozentsatz – meist auf 2,5 % festgesetzt – auf die beweglichen Güter des Gläubigen für wohltätige Zwecke gespendet werden soll. *Ṣadaqa* und *zakāt* haben eine reinigende Bedeutung, das heisst sie reinigen den Gläubigen von Sünden,

nicht im Sinne eines Sich-Loskaufens von Sünden, doch ist es dem Gläubigen möglich, bestimmte Sünden durch die Speisung von Armen zu kompensieren. Wenn er z.B. während des Fastenmonats Ramaḍān bewusst und gewollt, obwohl er gesundheitlich und von seiner Lebenssituation her könnte, nicht fastet, soll er als Sühneleistung (*kaffāra*) für jeden Tag, den er nicht gefastet hat, sechzig Arme speisen.

Diese Sühneleistung – also das Speisen von Armen für eine Sünde Gott gegenüber – führt uns zu der Idee, die hinter der Hinwendung zu den Armen steht: So wie Gott, der Reiche/*al-ḡanī*, sich dem ontologisch armen Menschen/*al-faqīr* in liebevoller Zuneigung hinwendet, so soll auch der Mensch in Dankbarkeit für Gottes Zuneigung seinem bedürftigen Mitmenschen Hilfe und Beistand leisten. Für seine gottgefällige Wohltätigkeit wird der Almosengeber dann dereinst von Gott entlohnt werden. Es entsteht so ein Kreislauf des Gebens und Empfangens, Gott gibt, der Mensch empfängt und gibt weiter an den Bedürftigen, der wiederum dem Almosengeber durch sein Empfangen die Möglichkeit gibt, dereinst Gottes Lohn zu empfangen. So lesen wir in Sure 93/4–11:

Wahrlich, das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits. Und wahrlich, dein Herr wird dir geben, und du wirst zufrieden sein. Hat Er dich nicht als Waise gefunden und rechtgeleitet und bedürftig gefunden und reich gemacht? So unterdrücke die Waisen nicht und fahre den Bettler (*sā`il*) nicht an und erzähle von der Gnade deines Herrn.

Es ist dies eine “Ökonomie der zirkulierenden Wohltätigkeit”⁹, deren Gegenteil das vom Koran immer wieder verdamnte Horten von Gütern ist, das sie dem Kreislauf entzieht. Wir lesen in Sure 70/15–18:

Aber nein, es ist ein loderndes Feuer, das die Gliedmassen wegnimmt und den ruft, der den Rücken kehrt und fortgeht, (Vermögen) zusammenträgt und in Behältern hortet.

Aus dem Gesagten folgt nun, dass der Arme und Bedürftige ein Recht auf die Gabe hat (*ḥaqq*), die Gläubigen sind diejenigen, auf deren Gut ein Recht für den Bettler und den Bedürftigen besteht. Wir lesen weiter in Sure 70/24–25:

Der Mensch ist als kleinmütig erschaffen. Wenn das Böse ihn trifft, ist er sehr mutlos; und wenn ihm Gutes widerfährt, verweigert er es anderen. Ausgenommen sind die, die beten und in ihrem Gebet beharrlich sind und die ein bestimmtes Recht einräumen dem Bettler und dem Unbemittelten (*ḥaqqun ma`lūmun li-s-sā`ili wa-l-maḥrūmī*) und die den Tag des Gerichts für wahr halten.

9 BONNER, 2005.

Die von muslimischen Gelehrten gesammelten und nach Glaubwürdigkeitskriterien angeordneten Überlieferungen über Reden und Taten des Propheten (*ḥadīṭ*) gehen über die Aussagen des Korans hinaus und machen klar, dass die Armen einen ganz besonderen Platz bei Gott haben: So sollen es die Armen sein, die von denjenigen, welche mit dem Propheten aus Mekka ausgezogen sind, zuerst über die Brücke gehen, die am Tag der Auferstehung ins Paradies führt¹⁰, sie sollen fünfhundert Jahre vor den Reichen ins Paradies eingehen¹¹. Am Tor des Paradieses würden die Reichen angehalten und ihre Taten würden geprüft, während die Armen passierten.¹² Nur diejenigen Reichen, die den ihnen von Gott gewährten Reichtum freigebig verteilen, würden am Tag der Auferstehung reich belohnt werden. Ansonsten seien sie, so das Prophetenwort, die wirklich Armen.¹³ Im Paradies schliesslich stellten die Armen die Mehrheit der Bewohner.¹⁴

Nicht nur haben die Armen nach muslimischer Überlieferung und Glauben einen besonderen Platz bei Gott, sie sind sogar Beweis für die Prophetenschaft Muḥammads. In dem berühmten *ḥadīṭ* "Heraklius erkennt den Propheten"¹⁵ wird erzählt, dass Abū Sufyān, ein Gefährte des Propheten, während der muslimischen Eroberung Syriens ins Heerlager des byzantinischen Kaisers Heraklius zitiert worden sei. Dieser habe ihn über den Propheten Muḥammad ausgefragt und sei schliesslich zu der festen Überzeugung gelangt, dass der Prophet wahrlich ein Gesandter des einen Gottes sei. Eines der wesentlichen Momente, das Heraklius überzeugt haben soll, liest sich in den ihm zugesprochenen Worten so: Heraklius soll Abū Sufyān über die Anhängerschaft des Propheten gefragt haben: "Folgen ihm die Edlen nach oder die Armen?" "Es sind nur die Armen, die ihm nachfolgen," soll Abū Sufyān gesagt haben, worauf Heraklius ausgerufen habe: "Diese sind in der Tat diejenigen, die den Aposteln nachfolgen." [...] Weiter habe Heraklius gefragt: "Was befiehlt er euch zu tun?" "Er befiehlt uns zu beten und Almosen zu geben und mit Nahen und Fernen gute Eintracht zu hal-

10 MUSLIM, 2000, Kitāb 4 (Kitāb al-ḥaid), ḥadīṭ 742.

11 ABŪ DĀWŪD, 2000, Kitāb 26 (Kitāb al-'ilm), ḥadīṭ 3668.

12 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 81 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 6626. Praktisch oder ganz identisch: Kitāb 67 (Kitāb an-nikāḥ), ḥadīṭ 5251; Muslim, 2000, Kitāb 50 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 7113.

13 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 81 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 6521: "*Inna al-mukṭirīna hum al-muqil-luna yawm al-qiyāma.*" Sehr ähnlich: Al-Buḥārī, 2000, Kitāb 81 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 5219). Muslim, 2000, Kitāb 12 (Kitāb az-zakāt), ḥadīṭ 2351.

14 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 54 (Kitāb bad' al-ḥalq), ḥadīṭ 2377. Praktisch oder ganz identisch: Kitāb 67 (Kitāb an-nikāḥ), ḥadīṭ 5253, Kitāb 81 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 5626; Muslim, 2000, Kitāb 50 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 7114.

15 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 56 (Kitāb al-ḡihād), ḥadīṭ 2978.

ten.” Da habe Heraklius gesagt: “Wahrlich, wenn es wahr ist, was Du sagst, so ist er wirklich ein Prophet. Ich wusste, dass ein Prophet erscheinen würde, doch habe ich nie gedacht, dass er unter euch (Arabern) erscheinen würde.”

Der Prophet selbst soll nach der Überlieferung persönlich nur das Allernötigste besessen haben. Er soll gesagt haben: “O Gott, lass’ mich als Armer (*miskīn*) leben und als Armer sterben und lass’ mich zur Schar der Armen (*fuqarā*) gehören und nähre meine Familie ausreichend.” Da soll er gefragt worden sein: “Und was ist ausreichend?” Und er soll gesagt haben: “Einen Tag Hunger und einen Tag Sättigung.”¹⁶ Auch habe der Prophet seine Gemeinde immer wieder vor den Verlockungen der weltlichen Güter gewarnt. So soll er gesagt haben: “Bei Gott, wovor ich am meisten für euch fürchte, wenn ich einmal nicht mehr mit euch sein werde, ist nicht, dass ihr in Armut fallt, sondern es ist die Schönheit und Pracht der Welt, die euch zuteil werden wird, so wie sie denen, die vor euch lebten zuteil wurde. Wie sie werdet ihr um sie wetteifern und euch, so wie sie es getan haben, dadurch zugrunde richten. [...]”¹⁷ Oder in einer anderen dem Propheten zugeschriebenen Tradition: “Gesegnet ist der Reichtum eines Muslims, von dem er den Armen, den Waisen und den bedürftigen Reisenden gibt. Ohne Zweifel, wer immer Reichtum gegen das Recht an sich reißt, wird sein wie einer, der isst und nie gesättigt ist und sein Reichtum wird am Tage der Auferstehung gegen ihn Zeugnis ablegen.”¹⁸

Nun kann man aus dem Koran und dem Korpus der überlieferten und von den islamischen Gelehrten für glaubwürdig erachteten Prophetentraditionen allerdings nicht den Schluss ziehen, Koran und *ḥadīṭ* propagierten ausschliesslich das Ideal eines asketischen Lebens, das sich weltlichen Genüssen versagt und den Erwerb irdischer Güter stigmatisiert. Auch die Lebenspraxis der Mehrheit der Muslime von frühislamischer Zeit an bis heute entspricht nicht einem solchen Ideal.

Verlässt man nun den Bereich der normativen religiösen Literatur und auch den hier nicht dargestellten Bereich der erbaulichen religiösen Literatur und untersucht die schöngeistige arabische Literatur, den sog. *adab*, ein Begriff der ursprünglich gutes Benehmen und Moral bedeutet, sodann den Wissens- und Benimmkanon eines Mannes von Welt beschrieb und schliesslich die spezielle

16 AL-BAIHAQĪ, 1970: 272.

17 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 64 (Kitāb al-magāzī), ḥadīṭ 4064; fast gleich: Kitāb 81 (Kitāb ar-riqāq), ḥadīṭ 6501.

18 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 24 (Kitāb az-zakāt), ḥadīṭ 1488.

Bedeutung von "Literatur" angenommen hat, so zeigt sich neben einem die Armut und Enthaltbarkeit glorifizierenden Diskurs auch ein anderer, die Armut verdammender Diskurs. Dabei nimmt die positive Darstellung der Armut über die Jahrhunderte hinweg annähernd konstant bei weitem nicht den gleichen Raum ein wie die Darstellung ihrer Nachteile. So ist es durchaus symptomatisch, dass Ibrāhīm al-Baihaqī im 10. Jahrhundert in seinem *Kitāb al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, dem "Buch der Vorzüge und Nachteile", das zu allen denkbaren Dingen, Zuständen und Verhaltensweisen deren Vorzüge und Nachteile mit Zitaten aus der religiösen Literatur und der schöngeistigen Dichtung und Prosa der arabischen Vorzeit und des Islams illustriert, gerade einmal eine Seite für die Vorzüge der Armut zusammenträgt, während er das Zehnfache, nämlich über zehn Seiten hinweg Zitate über die Nachteile der Armut kompiliert.¹⁹ Während al-Baihaqī in seinen "Vorzügen der Armut"/*Maḥāsin al-faqr* im wesentlichen Prophetenüberlieferungen zusammenträgt, z.B. jene, dass "die Wegzehrung irdischer Güter dessen, der ins Paradies eingehen wolle, nichts ausser die Wegzehrung des Reisenden" sein solle, sowie eine Erzählung, wie Gott Jesus in der Not Mut zugesprochen haben soll²⁰, anführt, sind die zehn Seiten Kompilation zu den Nachteilen der Armut/*masāwī al-faqr* ganz überwiegend Zitate aus weltlicher Prosa und Dichtung. Hier einige Kostproben:

Wenn ein Armer in Gefangenschaft gerät, so wird er von Dreierlei heimgesucht: sein alter Freund versteckt sich vor ihm, seine Frau wird erneut verheiratet und sein Haus wird zerstört und neu aufgebaut.²¹

Wenn das Geld des Mannes schwindet, so schwinden seine Freunde / und alles Schlechte wird ihm zugeschrieben.²²

Ganz ähnlich auch in Ibn Qutaibas "Adab-Enzyklopädie" *ʿUyūn al-aḥbār*:

19 Eine ähnliche, wenn auch weniger stark ungleichgewichtige Verteilung finden wir in Ibn Qutaibas *ʿUyūn al-aḥbār*, der auf ungefähr doppelt so vielen Seiten die Armut verdammt und das Geldverdienen preist, als den Reichtum verdammt und die Armut preist: IBN QUTAIBA, 1973 I: 239–249. AL-ĪBŠĪHĪ, 1911, lässt sich auf fünfzehn Seiten über die Vorzüge des Reichtums und die Ehre, ihn anzuhäufen aus, während er gerade fünf Seiten den Vorzügen der Armut widmet. Hier findet sich auch eine ganze Liste von diversen Dieben, die es darauf abgesehen haben, den Reichtum anderer zu rauben. AL-ĪBŠĪHĪ schreibt aus einer "bürgerlichen" Perspektive, vgl. BAUER, 2003: 101, 117.

20 AL-BAIHAQĪ, 1970: 272.

21 AL-BAIHAQĪ, 1970: 273.

22 AL-BAIHAQĪ, 1970 (zitiert *Kaṭīla wa-Dimna*): 272.

Fülle an Geld verdeckt die Mängel des Mannes / (und) bestätigt, was er sagt, wo er doch ein Lügner ist /

Mangel an Geld setzt den Verstand des Mannes herab / (und) die Menschen halten ihn für dumm, wo er doch einsichtig ist.²³

Es erhöhen Dich die Leute, bist Du zu Reichtum gekommen / jeder Reiche ist in seinen Sünden erhaben /

Auch wenn Du verständig bist, doch keinen Reichtum besitzt / so bist Du bei ihnen nichtswürdig, denn der Arme ist nichtswürdig (*wa-l-faqīru ḡalīl*).²⁴

Armut ist also, so beschreibt es die überwiegende Mehrheit der in den *Adab*-Sammlungen zitierten Gedichte und Prosaerzählungen, gleichbedeutend mit dem gesellschaftlichen Tod. Al-Baihaqīs “Buch der Vorzüge und Nachteile” führt ein weiteres anonymes Gedichte an, das uns verstehen lässt, weshalb die Armut ein so negativer Zustand ist:

Glaube nicht, der Tod sei der Tod in der Not / denn der (wahre) Tod ist (es), bei den Männern zu betteln. Beides sind Tode, doch der / schlimmere der beiden ist die Erniedrigung der Bettelei.²⁵

Es ist also primär nicht die Entbehrung, gar der Hunger, sondern die Erniedrigung, der Verlust an Freiheit, Selbstachtung und Stolz, der aus der Armut einen überwiegend negativ beurteilten Zustand macht.

Nun könnte man argumentieren, die bisher zitierten, berühmten Autoren zugeschriebenen oder anonymen Dichtungen und Prosastücke, die die Armut verdammen, berührten nur den irdischen Bereich, und die Armut bliebe, was die Moral und die Religion betrifft, auch in der schönggeistigen Literatur ein erstrebenswerter, zumindest doch kein verdammenswerter Zustand. Dem ist aber durchaus nicht so. So beginnt al-Ibšīhī im 15. Jh. seinen Eintrag zum Lob des Reichtums in der *Adab*-Enzyklopädie *Kitāb al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf* mit dem Koranvers, 18/44, “Die Reichtümer und die Kinder sind die Zierde des Lebens in dieser Welt”, und fährt mit einem anonymen Sprichwort fort:

23 IBN QUTAIBA, 1973 I: 240.

24 ANONYM, in: IBN QUTAIBA, 1973 I: 241.

25 ANONYM, in: AL-BAIHAQĪ, 1970: 277.

Die Armut (*al-faqr*) ist der Anfang allen Unglücks. Sie stachelt die Menschen zum Hass gegeneinander auf, sie zerstört jedes Gefühl der Mannhaftigkeit und nimmt jede Keuschheit und Achtung hinweg.²⁶

Kurz darauf zitiert er noch ein 'Alī, dem Cousin des Propheten, zugeschriebenes Wort:

Die Armut ist der grösste Tod / *al-faqr (huwa) al-mawt al-akbar*.²⁷

In eine ganz ähnliche Richtung geht auch die anonyme Erzählung, mit der al-Baihaqī seinen Abschnitt zu den Nachteilen der Armut einleitet:

Es sei gesagt worden, Gott habe Moses befohlen, sich in eine bestimmte Gegend zu begeben. Moses habe dies widerstrebt, denn er habe zuvor einen der dort Wohnenden getötet. Gott habe Moses daraufhin versichert, er habe alle Angehörige des von Moses Getöteten aus dem Kreis der Lebenden genommen. Als Moses sich dann auf den Weg gemacht habe und prompt auf einen Bruder des Getöteten getroffen sei, so habe Gott dem ihn fragenden Moses gesagt: Wahrlich, ich habe ihn verarmen lassen, denn die Armut ist der Tod für den Verstand (*'aql*) und der Tod bei den Leuten (*'inda n-nās*), und was das Erlaubte und das Verbotene angeht (*'inda l-ḥalāl wa-l-ḥarām*), die Armut ist der grösste aller Tode!²⁸

Zusammenfassend können wir also eine erste Teilbilanz ziehen und feststellen, dass wir zwei Diskurse über die Armut vorfinden, einen Armut überwiegend positiv wertenden Diskurs, der eher im religiös normativen Bereich angesiedelt ist, und einen Armut überwiegend negativ bewertenden Diskurs, der eher im Bereich der schöngeistigen Literatur angesiedelt ist.

Der muslimische Armutsstreit

Im 12./13. Jahrhundert ist unter den Rechtsgelehrten (*'ulamā'*) eine heftige Debatte über den Stellenwert der Armut aufgebrochen, die unsere Betrachtungen zum zweiten Teil des Beitrags, zu den Bettlern nämlich, hinüberleitet.

Hintergrund der Debatte ist die im 12. und 13. Jahrhundert stark zunehmende Hinwendung vieler Muslime zu einer mystischen Sicht und Praxis des Islams,

26 AL-IBŠĪHĪ, 1911: 39.

27 AL-IBŠĪHĪ, 1911: 39.

28 AL-BAIHAQĪ, 1970: 273.

dem Sufismus. Mehr und mehr (junge) Männer pflegten in dieser Zeit ein gemeinschaftliches, asketisches Leben in *Ṣūfī*-Konventen, sog. *ḥānqāhs*, und lebten von der Freigebigkeit wohlhabender Mäzene, häufig Emire oder Sultane, sehr häufig aber auch von der Bettelei.

Die mystisch-asketische Richtung des Islams ist nun nicht erst im 12./13. Jahrhundert entstanden; wichtige Vordenker der Askese im Islam finden wir bereits im 10. Jahrhundert. So diskutiert Abū Naṣr as-Sarrāğ, gest. 988, in seinem Werk *Al-Lumaʿ* /“Die Schlaglichter” sowohl die Askese (*zuhd*), als auch die Armut (*faqr*). Askese ist für ihn der erste Schritt derer, die Gott suchen, sie ist das Gegenteil der Liebe für weltliche Güter.²⁹ Er teilt die Asketen in drei Klassen ein, von den Anfängern, deren Hände frei von weltlichen Gütern sind, über die Fortgeschrittenen, die auch ihre Seelen von weltlichen Belangen gereinigt haben, bis hin zu denjenigen, die sich dermassen von der Welt freigemacht haben, dass sie ihre Askese auch dann leben würden, wenn sie nicht wüssten, dass Gott dereinst über ihre weltlichen Lüste urteilen würde. Askese (*zuhd*) verlangt in Abū Naṣr as-Sarrāğs Sicht zwingend danach, dass der Gläubige freiwillig die Armut wählt.³⁰

Abū Ṭālib al-Makkī, ein Zeitgenosse Abū Naṣr as-Sarrāğs, gest. 996, behandelt die Frage der Armut in seinem wichtigen Werk *Qūt al-qulūb* /“Die Nahrung der Herzen” wie Abū Naṣr im Kontext der Askese. Zum einen hat für ihn die gewählte Armut des Asketen einen höheren Stellenwert als die Armut des ungewollt Armen: dem gewollt Armen wird dereinst bei Gott doppelter Lohn zuteil werden.³¹ Weiter treibt al-Makkī die Frage nach den unterschiedlichen Ausprägungen asketischen Lebens für den Armen und für den Reichen um. Während der Reiche sein Eigentum weggeben und jeglichen Gedanken an weltliche Güter aus seinem Herzen verbannen soll, soll der Arme seine Askese durch das freudige Bejahen seiner Armut leben.³² Der Arme soll fürchten, dass ihm die Armut genommen werde, so wie die Reichen fürchten, dass ihnen ihr Reichtum genommen wird.³³ In der Mitte des 11. Jahrhunderts geht der persische Mystiker al-Huğwīrī, gest. 1072, noch einen Schritt weiter. In seinem Hauptwerk *Kašf al-maḥğūb li-arbāb al-qulūb* /“Die Aufdeckung des Versteckten für Leute mit

29 AS-SARRĀĞ, 1960: 72.

30 AS-SARRĀĞ, 1960: 73.

31 AL-MAKKĪ, 1985: 281.

32 AL-MAKKĪ, 1985: 288.

33 AL-MAKKĪ, 1985: 289.

Herz" schreibt er, dass die armen Mystiker (*al-fuqarā*)³⁴ den Erwerb ihres Lebensunterhalts durch Arbeit komplett aufgegeben und sich ganz Gottes Fürsorge und Vorsehung anheim gegeben hätten, eben weil Gott der Armut einen so überaus hohen Rang zugewiesen habe. Diese willentlich armen Mystiker hätten nicht nur überhaupt keinen Besitz, sondern auch gar kein Interesse, solchen zu erwerben.³⁵

Der überaus einflussreiche Theologe Abū Ḥāmid al-Ġazālī, der Ende des 11. und zu Anfang des 12. Jahrhunderts wirkte (gest. 1111), hat in seinem Hauptwerk, der ausgesprochen populären, umfangreichen Summa *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*/"Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften", einen ganz besonderen Akzent auf die Mystik gelegt, welche die Religion zu neuem Leben erwecken solle, was wiederholt als Ausfluss persönlicher Bekehrungserfahrungen im Kontext einer dekadenten Seldschukenmacht und eines für ihn deprimierenden Sittenverfalls in Bagdad gewertet worden ist.³⁶ Al-Ġazālī beginnt sein Kapitel zu "Die Armut und der Verzicht"/*Kitāb al-faqr wa-z-zuhd* praktisch direkt mit den Worten: "Das Diesseits, die Welt ist der Feind Gottes/*fa-inna ad-dunyā 'adūwatu llāh.*" Und er fährt dann fort:

Das Äussere des Diesseits zeigt sich ihm in Gestalt einer schönen Frau, die hochmütig sich wiegend einherstolziert, während sein Inneres sich enthüllt als eine missgestaltete Alte, die geknetet ist aus dem Lehm der Verächtlichkeit und gestaltet in der Gussform des abschreckenden Beispiels. Sie hüllt sich in ihr Kleid, um mit geschickter List und Magie ihr hässliches Inneres zu verstecken. Sie hat ihre Schlingen auf den Wegen der Männer gelegt, und sie erjagt sie mit allerlei List und Tücke. Sodann begnügt sie sich bei ihnen nicht damit, dass sie den für die Vereinigung (*al-wiṣāl*) vereinbarten Orten fernbleibt, sondern bindet sie, während sie die Vereinigung ausschliesst, mit Ketten und Fesseln an und plagt sie mit vielerlei Heimsuchungen und abschreckenden Qualen.³⁷

Al-Ġazālī unterscheidet fünf Zustände des Verzichts und der Armut: der erste und höchste ist der des Asketen (*zāhid*), der irdische Güter so sehr hasst und unter ihnen so sehr leidet, dass er vor ihnen flieht, der zweite ist der des Zufriedenen (*rāḍin*), der irdische Güter weder begehrt, noch sie hasst. Der dritte Zustand ist der des Genügsamen (*qāni*), der den Besitz irdische Güter dem Nichtbesitz vorzieht, aber keine Anstrengungen unternimmt, Güter zu erlangen, der

34 Er meint mit diesem Begriff hier, so wie er auch später häufig verwendet wurde, eindeutig die in Armut lebenden Mystiker/*Ṣūfīs*.

35 AL-HUĠWIRĪ, 1974: 216.

36 Siehe z.B. GLASSEN, 1981: 169–170.

37 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 253. GRAMLICH, 1984: 397.

vierte Zustand ist der des Begierigen (*ḥarīṣ*), der die Anstrengungen, Güter zu erlangen nur deshalb aufgibt, weil er nicht zu ihrer Erlangung in der Lage ist. Der fünfte und niederste Zustand im Verzicht und in der Armut ist der des Notleidenden, des Gezwungenen (*al-muḍṭarr*), der Güter dringend erlangen muss, gleich einem Hungrigen, der kein Brot hat oder einem Nackten, der kein Kleid hat. Der fünfte und letzte Zustand ist der des im soziologischen Sinne Armen.³⁸

Für al-Ġazālī hat die Armut Vorrang vor dem Reichtum, und er belegt dies mit einer Reihe von Prophetenworten, von denen ich einige oben bereits zitiert habe. Nicht nur der Asket, der willentlich die Armut wählt, sondern auch der Arme, der sein Schicksal als Zufriedener oder als Genügsamer geduldig annimmt (*al-faqīr aṣ-ṣābir*) haben höchsten Lohn von Gott zu erwarten.

Den Einwand, dass höchste Armut den Gläubigen vom Studium der Religion abhalte und deshalb nicht erstrebenswert sei, wischt al-Ġazālī beiseite, indem er feststellt, dass der Reichtum in allen Fällen eine grössere Gefahr für den Gläubigen darstelle als die Armut. Für al-Ġazālī sind einzig drei Stufen der Ansammlung irdischer Güter überhaupt erlaubt: erstens, genug für einen Tag und eine Nacht zu haben: es ist dies die Stufe der Wahrheitsliebenden und Rechtschaffenen (*daraġat aṣ-ṣiddīqīn*); zweitens, genug für vierzig Tag zu haben: es ist die Stufe der Gottesfürchtigen (*daraġat al-muttaqīn*); schliesslich drittens, genug für ein Jahr zu besitzen: es ist dies die Stufe der Gerechten (*daraġat aṣ-ṣāliḥīn*).³⁹

Im Kontext wachsender Anhängerschaft eines mystisch-asketischen Verständnisses des Islams und des Lebens in *Ṣūfī*-Bruderschaften, das direkt oder indirekt von den Lehren der genannten grossen *Ṣūfī*-Vordenker inspiriert war, formierte sich Mitte des 13. Jahrhunderts die Opposition gegen die Lebensweise der *Ṣūfīs* und gegen ihre Ideologie. So führte insbesondere der fünf Jahre nach al-Ġazālīs Tod 1116 geborene hanbalitische Theologe und Polemiker Ibn al-Ġawzī in seinem Buch *Talbīs Iblīs*/"Die Listen Satans" einen Frontalangriff gegen die Praktiken der Mystiker, u.a. auch gegen ihre Ansicht, Armut sei Gottesdienst. Zunächst einmal, so Ibn al-Ġawzī, sei es irrig und eine unerlaubte Neuerung zu behaupten, die diesseitige Welt sei schlecht, sei sie doch von Gott für Adam und seine Nachkommen erschaffen. Einige der Asketen ässen nicht mehr als ein rauhes Brot, keine Früchte, kein Fleisch, einige tranken so wenig, dass ihr Körper austrockne. Dies alles sei nicht der Weg des Propheten, der sehr wohl und

38 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 254–255. GRAMLICH, 1984: 400.

39 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 275–276. GRAMLICH, 1984: 433–434.

mit Genuss Fleisch gegessen habe, Huhn und auch Süßspeisen, und der immer genug frisches Wasser getrunken habe. Ibn al-Ġawzī zufolge täten die Asketen dies alles, um ihre angebliche Frömmigkeit vor ihren Mitmenschen zur Schau zu stellen. Mit stiller Genugtuung zeigten sie ihre mageren Körper, ihre fahle Gesichtsfarbe, ihre zersausten Haare, ihre zerrissenen und mit Bedacht nicht geflickten Gewänder, sie rasierten sich nicht und kämmten ihre Haare nicht, sie vernachlässigten ihre Familien und, vom Nahrungs- und Wassermangel geschwächt auch ihre körperlichen Pflichten ihren Ehefrauen gegenüber, alles nur, um vor ihren Mitmenschen als besonders fromm dazustehen. Ihre Familien in Not zu stürzen sei alles andere als tätiger Gottesdienst.

All diese Verhaltensweisen und Anschauungen sind für Ibn al-Ġawzī nichts als Einflüsterungen Satans, der über die Ruhmsucht und Selbstherrlichkeit der Asketen in ihr Herz einzudringen vermöge. In seinem Kapitel, das er den *Ṣūfīs* unter den Asketen widmet, wirft er ihnen unter anderem vor, dass das, was sie als Visionen Gottes in Ekstase ausgaben, seine Ursache ganz einfach in ihren leeren Mägen habe, dass ihre Visionen nichts anderes als Hunger-Halluzinationen seien!⁴⁰ Sodann rechnet er mit den Vordenkern des Sufismus ab, Abū Naṣr as-Sarrāġ (“abscheuliche Reden”), Abū Ṭālib al-Makkī (“hässliche und tadelnswerte Aussagen”) und schliesslich Abū Ḥāmid al-Ġazālī, der für die “Leute aus dem Volk” (sic!)⁴¹ sein *Buch der Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften* geschrieben habe, welches er, zwar ohne es zu wissen, aber dennoch mit falschen Prophetentraditionen angefüllt habe und mit dem er definitiv aus dem vom religiösen Recht abgesteckten Rahmen herausgetreten sei. Der Grund für die tadelnswerten Handlungen der *Ṣūfīs* und für die falschen Schriften ihrer Theoretiker sei vor allem die Unwissenheit in den Dingen der religiösen Wissenschaft. Zur Armut schreibt Ibn al-Ġawzī sodann explizit:

Die Armut ist eine Krankheit. Der von ihr geschlagen ist, muss sie geduldig ertragen und wird für seine Geduld dereinst entlohnt werden. Deshalb werden die Armen fünfhundert Jahre vor den Reichen ins Paradies eingehen.⁴²

Reichtum sei im Gegensatz zur Armut ein Segen, für den der Gläubige dankbar sein solle. Der Reiche, der sich gottgefällig verhalte, stehe auf einer Stufe mit dem Rechtsgelehrten oder dem Kämpfer im Heiligen Krieg.⁴³

40 IBN AL-ĠAWZĪ, 2005: 224; IBN AL-ĠAWZĪ, o. D.: 184: “*Wa-minhum man ḥaraġa bihī al-ġū‘ ilā al-ḥayālāt al-fāsida.*”

41 Ebda.

42 IBN AL-ĠAWZĪ, o. D.: 182.

Besondere Kritik übt Ibn al-Ġawzī an der Bettelpraxis der *Ṣūfīs*, die entweder direkt auf der Strasse bettelten, oder indirekt, indem sie von der Wohltätigkeit reicher Mäzene, im Kontext der Mamlukenzeit und bereits davor vor allem des Militärs, lebten. Es sei in keiner Weise gottgefällig, sich freiwillig in Armut und Abhängigkeit zu begeben, um vom schmutzigen Geld derer zu leben, die dieses auf unlautere Weise erworben hätten. Abkehr von der Welt bedingt also, so Ibn al-Ġawzī implizit, ein hässliches Eintauchen in ihren schlimmsten Schmutz.

Auch nach Ibn al-Ġawzī verstummte die Kritik an der Gleichsetzung von Armut und Frömmigkeit nicht. So betont Ibn Taimīya, der Ende des 13., Anfang des 14. Jahrhunderts lebte (gest. 1328), dass für einige Gläubige Reichtum eine Prüfung der Frömmigkeit sein könne, während es für andere die Armut sei⁴⁴ und dass, obwohl die Armen fünfhundert Jahre vor den Reichen ins Paradies eingingen, der endgültige Rang des Gläubigen dereinst nach seiner individuellen Frömmigkeit festgelegt werden würde.⁴⁵ Für den in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebenden und wirkenden Ibn Qayyim al-Ġawzīya (gest. 1356) schliesslich ist Reichtum akzeptabel, ja sogar lobenswert, wenn er für preiswerte Zwecke verwendet werde.⁴⁶ Er folgt Ibn Taimīya in dessen Ansicht, dass einzig die Frömmigkeit darüber entscheide, ob der geduldige Arme oder der dankbare Reiche der tugendhaftere der beiden sei.⁴⁷

Die im 13. und 14. Jahrhundert nicht verstummende Kritik an den *Ṣūfīs* steht sozialgeschichtlich einerseits im Kontext einer zunehmenden Institutionalisierung der *Ṣūfī*-Bruderschaften durch hohe und höchste Patronage und der aus ihr folgenden Verquickung mit "schmutzigem" Geld und staatlichen Interessen – man kann durchaus davon ausgehen, dass eines der Motive für die Unterstützung der in den *ḥānqāhs* lebenden *Ṣūfīs* das politische Kalkül der Einbindung dieser potentiell kritischen und Unruhe stiftenden Asketen war –, andererseits aber auch im Kontext einer Gegenbewegung wandernder und bettelnder *Ṣūfīs*, die im 13. Jahrhundert ihren Ausgang nahm. Die berühmtesten dieser Gruppen, zumindest in der Mamlukenzeit, sind die Qalandarīya- und die Ḥaidarīya-Bruderschaft. Die Mitglieder beider Bruderschaften lebten von der Bettelei und reisten in

43 Ebda.

44 IBN TAIMĪYA, 1961, XI: 120.

45 IBN TAIMĪYA, 1961, XI: 121.

46 IBN QAYYIM AL-ĠAWZĪYA, 1975: 195.

47 Ebda, S. 183.

Gruppen von Ort zu Ort. Ihre gewollte Armut ging soweit, dass sie offenbar jede Art von Arbeit ablehnten, obwohl sie in der Regel kein körperliches oder geistiges Leiden davon abgehalten hätte. Sie kleideten sich in einfache wollene, sackartige Umhänge, und rasierten ihre Haare, Bärte und selbst Augenbrauen. Von den Rechtsgelehrten wurde ihnen häufig vorgeworfen, dass sie über ihre Bettelei ihre religiösen Pflichten verletzen, nicht beteten und nicht fasteten. Eine gewisse Nähe zu anderen armen Randgruppen bestand nicht nur in ihrem Bettlerleben, sondern auch darin, dass sie wie die *ḥarāfīs*, der bettelnde und sich zuweilen als Söldner für die rivalisierenden Mamlukenfraktionen verdingende Bodensatz der mamlukischen Gesellschaft, regelmässig Haschisch rauchten und anderen unorthodoxen Verhaltensweisen hingaben. Es kann vermutet werden, dass diese umherziehenden Bettlerorden eine in gewisser Weise immer noch respektable Alternative für alle Arten von sozial und/oder ideologisch Randständigen boten, aus ihrer Armut eine Tugend zu machen und ein Leben in einer auf seine Art freien Weise zu leben.

Über die Diskussion des Wertes der Armut vornehmlich bei al-Ġazālī (Armut ist ein absoluter Wert) und bei Ibn al-Ġawzī (Armut ist eine Krankheit) und über die Skizzierung des sozialhistorischen Hintergrundes der Opposition einer Reihe von Rechtsgelehrten zumindest den extremen Šūfīs gegenüber sind wir bereits mitten in zweiten Teil meiner Ausführungen angekommen, nämlich den Diskursen über die Bettelei und die Bettler.

Diskurse über die Bettelei und die Bettler

Wir haben am Rande unserer Betrachtungen zu den Diskursen über die Armut bereits den Diskurs der schöngeistigen Literatur und den religiösen Diskurs über die Bettelei kennengelernt. Während die in den *Adab*-Anthologien zitierten, häufig anonymen Autoren dem Betteln wegen der durch es bedingten Entehrung und Erniedrigung negativ gegenüber stehen, stehen auch eine Reihe von Traditionen, die dem Propheten Muḥammad zugeschrieben wurden, der Bettelei kritisch gegenüber:

- Wahrlich die obere Hand (die des Gebenden) ist besser als die untere Hand (die des Bettlers).⁴⁸

48 AL-BUḤĀRĪ, 2000, Kitāb 24 (Kitāb az-zakāt), ḥadīṯ 1450.

- Betteln ist nur drei Klassen von Menschen erlaubt: dem Verschuldeten, solange bis er seine Schuld hat abbezahlen können, dem, dessen Besitz durch eine Katastrophe zerstört worden ist, solange bis er seinen Lebensunterhalt wieder anders bestreiten kann und dem in Armut Gefallenen.⁴⁹
- Derjenige, der bettelt, obwohl er ein Auskommen hat, bettelt um nichts anderes als um eine grosse Menge Höllenfeuer.⁵⁰

Diese und eine Reihe anderer in die gleiche Richtung gehenden, dem Propheten zugeschriebenen Aussagen stellen ohne Frage die Grundlage für die Positionen Ibn al-Ġawzīs und seiner Nachfolger, die den freiwillig armen und bettelenden *Ṣūfīs* gegenüber kritisch eingestellt waren. Doch auch al-Ġazālī zitiert ein Wort, das dem Propheten zugeschrieben wird, nach dem jener gesagt haben soll:

- Wer uns bittet, dem geben wir, und wer verzichten kann, dem schafft Gott Genüge, und wer uns nicht bittet, ist uns lieber.⁵¹

Al-Ġazālī definiert über eine Reihe von Prophetentraditionen auch das Auskommen, von dem an das Betteln für einen Muslim verboten sei, als “das Morgenessen für einen Tag und das Abendessen für eine Nacht”, bzw. auf vierzig oder fünfzig Dirham.⁵² Schliesslich beginnt al-Ġazālī sein Kapitel zu den Zuständen der Bettelnden mit einem Zitat (von Bišr b. al-Ḥārīt al-Ḥāfī), nach dem es drei Arten von Armen gebe: den Armen, der nicht bettelt und, wenn ihm gegeben wird, nicht annimmt – dieser weilt mit den Geisteswesen in den höchsten Himmelshöhen –; den Armen, der nicht bettelt, aber annimmt, wenn ihm gegeben wird – dieser weilt mit den Gottnahen in den Gärten des Paradieses –; und schliesslich den Armen, der bettelt, wenn er etwas braucht, – dieser weilt unter den Frommen von denen zur Rechten (Gottes).⁵³

Es scheint also so zu sein, dass Bettelei sowohl im Korpus der dem Propheten Muḥammad zugesprochenen Aussagen, als auch in der schöngeistigen Literatur, als auch bei den allermeisten Theologen – mit einer gewissen Ausnahme bei den Vordenkern des Sufismus – als eine absolut zu vermeidende Verhaltensweise dargestellt wird, vor allem dann, wenn der Bettler auf andere Art und Weise, das heisst durch Arbeit, sein Auskommen sichern könnte.

49 MUSLIM, 2000, Kitāb 12 (Kitāb az-zakāt), ḥadīṭ 2451.

50 ABŪ DĀWŪD, 2000, Kitāb 9 (Kitāb az-zakāt), ḥadīṭ 1631.

51 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 281. GRAMLICH, 1984: 443.

52 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 285. GRAMLICH, 1984: 449.

53 AL-ĠAZĀLĪ, 2002, IV: 287. GRAMLICH, 1984: 451.

Wie sieht nun der Diskurs über die Bettelei und die Bettler in der schöngeistigen Literatur aus? Durchforstet man die klassische arabische Literatur nach Dichtungen und Prosaerzählungen zum Thema der Bettelei und der Bettler, so stösst man interessanterweise auf einen Diskurs, der Bettelei nicht nur verurteilt, sondern in auffälliger Regelmässigkeit immer wieder mit Betrug in Verbindung bringt.

So z.B. al-Baihaqī's *Buch der Vorzüge und Nachteile* aus dem 10. Jh. Er verwendet bei seinem Abschnitt zur Bettelei bezeichnenderweise zwei sehr unterschiedlich besetzte Begriffe für die Bettelei und die Bettler. In der Überschrift zum Abschnitt "Vorzüge der Bettelei" verwendet al-Baihaqī den Begriff *su'āl*, Verbalnomen der Wurzel *sīn – hamza – lām*, welche die Grundbedeutung von "fragen, nachfragen, bitten" hat.⁵⁴ Es ist dies der Terminus, der für die Bettelei im Koran, im *ḥadīth* und in der religiösen Literatur verwandt wird. Im Text seines Abschnittes zur Bettelei und der auf ihn folgenden Klassifikation verschiedener Trickbettlertypen benutzt al-Baihaqī aber für die Bettelei einzig den Terminus der *kudya* und für den Bettler den Begriff *mukaddī*.⁵⁵ Beide Termini gehen zurück auf die Wurzel *kāf – dāl – yā'*, welche die Grundbedeutung eines Bodens hat, der steril ist, einer Person, die geizig und hart ist, und einer Person oder Sache, die jemanden aufhält, indem sie ihn mit einer Sache beschäftigt.⁵⁶ *Al-mukkadī* ist also nun gerade nicht der arme Bittende aus Koran und *ḥadīth*, sondern der bettelnde, impertinente Landstreicher, der durch allerlei Schliche zu seinem Obolus kommt.

Was erzählt nun al-Baihaqī über die "Vorzüge der Bettelei"? Kurz gesagt, al-Baihaqī erzählt eine Betrugsgeschichte, von der er sagt, dass er sie von dem berühmten abbasidischen Prosaaudoren Abū 'Utmān al-Ġāḥiz habe. Man kann den Titel dieses Kapitels "Vorzüge der Bettelei", wie wir gleich sehen, kaum anders als zynisch begreifen.

Ein grosser *ṣaiḥ* der *mukaddūn*, der bettelnden Landstreicher, habe, so erzählt al-Baihaqī vorgeblich nach al-Ġāḥiz, eines Tages einen Jüngling aus seiner Gemeinschaft getroffen, der ihm unverblümt gesagt habe, dass er kein Bettler wie er werden wolle. Die Bettelei erniedri-

54 AL-BAIHAQĪ, 1970: 580.

55 AL-BAIHAQĪ, 1970: 580 ff.

56 VOLLERS, 1896: 647, Nr. 272, sieht in der Wurzel eine Entlehnung aus dem Persischen (*gadā*/Bettler). Diese Vermutung ist sicherlich zutreffend. Dennoch hat die Bedeutung der Wurzel *kāf – dāl – yā'* und ihres semantischen Feldes ohne Zweifel eine mindestens unbewusste Wirkung auf arabische Sprecher, sodass mir ihre Anführung hier gerechtfertigt scheint. Ich danke Prof. G. Schoeler, Basel, für den Hinweis auf *gadā*.

ge, und das Bettlerleben sei ein elendes; er habe keine Lust darauf. „Im Gegenteil,“ habe der *šaiḥ* der Landstreicher ausgerufen, „die Bettelei ist ein edles Handwerk (*al-kudya šinā‘a šarīfa*), wer sie ausübt, dem fehlt es an nichts, er ist frei wie ein Vogel, er geht hin, wo er möchte und fürchtet die Not nicht!“ Dann habe der *šaiḥ* erzählt, wie er eines Tages in ein Bergdorf gekommen sei, nur mit einem Tuch bekleidet, einem Hanfstrick gegürtet und einen Stock in der Hand. Als er sich in die dortige Moschee begeben habe, seien die Leute aus Neugier herbeigeströmt und hätten sich um ihn versammelt, als sei er ein berühmter Mann. Da habe er ausgerufen: „Ich bin ein Mann aus aš-Šām, ich bin ein Glaubenskrieger, einer der in den Grenzfesten zur Verteidigung des Islams ausharrt. Mit meinem Vater habe ich vierzehn Kriegszüge geführt, sieben zu Wasser und sieben zu Lande“ – und er habe dann die Namen berühmter Glaubenskämpfer genannt, mit denen zusammen er gekämpft haben wollte. Dann habe er fortgefahren mit den Worten: „Vor Ṭartūs hat uns der byzantinische Kaiser angegriffen, die Männer getötet und die Frauen verschleppt. Auch zwei meiner Söhne hat er verschleppt, mit dem blossen Leben nur bin ich entkommen. Wenn ihr also einem der Pfeiler des Islams helfen wollt, in seine Heimat zurückkommen zu können, so helft mir!“ Dann, so der *šaiḥ* der Landstreicher, habe es nur so Silbermünzen auf ihn geregnet und er sei mit mehr als hundert Dirham von dannen gezogen. Da sei der junge Mann aufgestanden, habe den *šaiḥ* auf die Stirn geküsst und gesagt: „Ihr seid wahrlich ein guter Lehrer, möge Gott es Euch und Euren Brüdern vergelten.“⁵⁷

Auf diese überaus unterhaltsame Erzählung, die durchaus aus der Feder des al-Ġāḥiẓ stammen könnte⁵⁸, lässt al-Baihaqī dann seinen Katalog von über zwanzig verschiedenen Arten von bettelnden Trickbetrügnern folgen, der zuweilen amüsant ist, wohl aber doch mehr den Charakter einer belehrenden und warnenden Schrift hat. Es gibt da den sog. Šağawī, der seinen Händen und Füßen Male beibringt und vorgibt, über fünfzig Jahre angekettet gewesen zu sein⁵⁹, ad-Darrāhī, der des Nachts Stechfliegen auf seinem Körper anbringt, bis sein Körper anschwillt und er so vorgibt, an einer furchtbaren Krankheit zu leiden⁶⁰, al-Mufalfal, der mit seinem Kompagnon nach Ende des Freitagsgebets vorgibt, ein ausgeraubter Kaufmann zu sein⁶¹, und so weiter und so weiter.

Solche Listen und Erzählungen von Trickbettlern finden wir immer wieder in der schöngeistigen Literatur. So soll der grosse būyidische Wesir und Literat aš-Šāḥib Ismā‘īl b. ‘Abbād (gest. 995) in Rayy einen Kreis von Gelehrten, Literaten und eine Reihe von Typen aus der Unterwelt um sich versammelt haben. Unter

57 AL-BAIHAQĪ, 1970: 580–581.

58 Ich habe diese Erzählung nicht in den erhaltenen Werken des al-Ġāḥiẓ finden können.

59 AL-BAIHAQĪ, 1970: 582.

60 AL-BAIHAQĪ, 1970: 582.

61 AL-BAIHAQĪ, 1970: 582.

ihnen seien unter anderen der “Bettlerpoet” al-Aḥnaf al-‘Ukbarī (gest. 964)⁶² gewesen, der eine Qāṣide über das Vagabundenleben der bettelnden Gauner, bekannt unter der Bezeichnung Banū Sāsān, verfasste, die von dem Polyhistoriker at-Ta‘ālibī (gest. 1034) in seiner Anthologie *Yatīmat ad-dahr* teilweise zitiert wurde. Ebenfalls in dieser Zeit, Ende des 10. Jahrhunderts entstand dann die *Qaṣīda Sāsānīya* des Abū Dulaf al-Ḥazraḡī, die in 196 Versen ein Exposé verschiedener Bettlertypen, ihrer Praktiken und speziellen Jargons gibt.⁶³

Ein späteres Werk ist das Buch “Das Aufdecken der Geheimnisse”/ *Kaṣf al-asrār* des ‘Abd ar-Raḥmān al-Ġawbarī, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gelebt hat, also ungefähr fünfzig Jahre nach Ibn al-Ġawzī’s Hauptwirkenszeit. Al-Ġawbarī war ein mittelmässig, jedenfalls wohl autodidaktisch gebildeter Damaszener – er schreibt in einem einfachen Arabisch mit spürbar dialektalen Einflüssen –, der offenbar viel gereist war und in der Einleitung zu seinem Buch vorgibt, jenes im Auftrag des turkmenischen Arṭuqidenherrschers al-Malik al-Mas‘ūd Rukn ad-Dīn Mawdūd geschrieben zu haben. Al-Ġawbarī schreibt weiter, dass alles, was er in seinem Buch berichtet, auf persönlicher Anschauung des Lebens der Trickbettler beruhe, unter denen er lange Jahre gelebt habe. Sinn und Zweck seines Buches sei es, unwissende und naive Zeitgenossen aufzuklären und zu warnen. Ständig hebt der Autor die Verworfenheit der von ihm entlarvten Betrüger hervor und richtet sich des öfteren direkt an seine Leserschaft: “Auf dass sich niemand von dem, was ich für die Menschheit enthülle, durch irgendeine List täuschen lasse.”⁶⁴

In seinem Kapitel zu den Banū Sāsān⁶⁵ erzählt al-Ġawbarī,

wie er eines Tages in Konya in einer Gasse auf einen Mann getroffen sei, der seitlich zusammengerollt dalag, in Lumpen gekleidet war, den Kopf verbunden hatte und, von Zeit zu Zeit ein schwaches Stöhnen von sich gebend, ausrief: “Ach, wie gerne würde ich etwas essen, und sei es nur ein einfacher Granatapfel!” Da habe al-Ġawbarī zu sich gesagt: “Bei Gott, das ist einer der Banū Sāsān, der ihrem Namen alle Ehre macht!” Sich nicht weit von ihm niederlassend habe er ihn beobachtet und sei Zeuge geworden, wie die Kupfer- und Silbermünzen der Vorbeigehenden nur so auf ihn eingepresselt seien. Als zur Mittagsruhezeit kaum ein Mensch mehr auf der Strasse war, sei der Mann dann blitzschnell aufgesprungen, habe rasch nach rechts und links einen Blick geworfen und sei wie der Blitz durch die Gassen geschossen, al-Ġawbarī ihm immer auf den Fersen, bis er schliesslich vor einem prachtvollen Haus angekommen sei, wo man ihm auf sein Klopfen sogleich geöffnet habe.

62 SEZGIN, 1975: 566.

63 BOSWORTH, 1976, vol. 2. Siehe auch: WILD 1978.

64 AL-ĠAWBARĪ, 2006: 29.

65 AL-ĠAWBARĪ, 1979/80, I: 131–133.

Al-Ġawbarī habe um Gastfreundschaft gebeten und sei so mit dem Bettler in das Haus eingetreten. In einer grossen, reich ausgestatteten Halle habe sich der Bettler auf einem Diwan niedergelassen, man habe ihm heisses Wasser und frische Kleider gebracht, und er habe seinen mit Brot und reichlich Kupfer- und Silbermünzen prall gefüllten Bettelsack neben sich abgestellt. Nachdem der Trickbettler mit al-Ġawbarī als seinem Gast fürstlich gespeist hatte, habe ihn al-Ġawbarī über sein Tun befragt. Darauf habe der Mann ihm erklärt: “Würde ich, wie Du sagst, anstelle meiner Bettelei einen Laden eröffnen, wieviel würde ich da verdienen? Ein Goldstück vielleicht oder nur ein halbes. Siehst Du, mit meiner Bettelei regnen fünf oder zehn Goldstücke pro Tag vom Himmel auf mich herab, warum sollte ich mich mit einem Laden abmühen?” In der Folge sei al-Ġawbarī mehrere Tage Gast des Trickbettlers gewesen und ihm unter anderem in die Moschee gefolgt, wo jener sich, zur Unkenntlichkeit verkleidet, als verarmter Familienvater ausgegeben habe, der eine Tasche voller Schmuckstücke gefunden habe, die er nun dem Imām übergebe. Er habe, obwohl vom Hunger zernagt, der Versuchung widerstanden, sich auch nur ein Stück aus dieser Tasche einzuverleiben. Als dann unter Wehklagen eine Dame in der Moschee aufgetaucht sei, der eben diese Tasche mit den Schmuckstücken fehle, sei der vorgeblich ehrliche Finder zum Helden des Tages geworden und habe reiche Almosen eingeheimst. Natürlich sei die vorgebliche Dame nur eine Komplizin des Trickbettlers gewesen und so nach habe jener noch einmal zu al-Ġawbarī gesagt: “Warum bitte, sollte ich mich mit einem Laden abmühen?”

Die hier beispielhaft herausgegriffenen Trickbettlererzählungen von al-Baihaqī und al-Ġawbarī fällen ein eindeutiges Urteil über die Bettler: Es sind allesamt Betrüger, die die Gutgläubigkeit der Rechtschaffenen ausnutzen, um sich ohne Mühe grosse Reichtümer zu verschaffen. Natürlich ist diese Literatur immer auch Unterhaltung, dennoch: Verständnis für die Trickbettler zeigt sie nicht.

Einen weit differenzierteren Umgang mit der Figur des Trickbettlers finden wir im Genre der *maqāma*, dessen erster Vertreter Baḍīʿ az-Zamān al-Hamaḍānī⁶⁶ Ende des 10. Jahrhunderts war und das im 11., 12. und 13. Jahrhundert ausgesprochen populär war. *Maqāmāt*, eigentlich “im Stehen vorgetragene Texte”, sind in geschliffenster Reimprosa einem philologisch gebildetem Elitepublikum zugedachte Miniaturen, deren Held ein Trickbetrüger und -bettler ist, dessen Identität dem Ich-Erzähler am Ende fast jeder kleinen Erzählung in einer Entpuppungsszene offenbar wird. Im Unterschied zu den bisher vorgestellten Texten ist der Trickbettler in diesen offen fiktionalen Erzählungen nicht primär eine verachtenswerte Figur, die rechtschaffene Leute übervorteilt, sondern immer auch eine Figur, welche die rechtschaffene, biedere Gesellschaft durch ihre Tricks in ihrer Dummheit, ihrem Aberglauben und vor allem in ihrer moralischen Scheinheiligkeit entlarvt. Der Ich-Erzähler, der dem Trickbettler und

66 BROCKELMANN, 1943: 93 f; BROCKELMANN, 1937: 150 f.

-betrüger über die Jahre hinweg immer wieder begegnet, entwickelt Gefühle der Bewunderung, ja der Freundschaft für diesen "Satansbraten", der es immer wieder schafft, ihm und seinesgleichen den Spiegel vorzuhalten und das Geld aus der Tasche zu ziehen. In vielen *maqāmāt* al-Hamadānīs beispielsweise entlarvt der Trickbettler oder -betrüger durch seine Betrügerei oder mindestens durch sein anklagendes Schlusswort die Scheinheiligkeit und Niederträchtigkeit der Welt. Arm und randständig ist er, doch ist seine Waffe das geschliffene Wort, und schon allein dadurch gewinnt er die Herzen seiner Zuhörer, durch das Wort, das das Edelste ist, das die arabische Kultur mit Stolz ihr eigen nennt.

Man hat die *maqāmāt* immer wieder mit der viel später, in einem anderen kulturellen Kontext entstandenen spanischen *novela picaresca* und den ihr nachfolgenden Schelmenromanen bis hin zu Till Eulenspiegel verglichen und das auch mit einigem Recht.⁶⁷ Wie in der pikaresken Literatur haben wir es beim Helden der *maqāmāt* mit einer schillernden Figur zu tun, deren offenbare Amoralität bei einer zweiten und dritten Lektüre der Texte, fragwürdig wird, jedenfalls durch eine nicht weniger fragwürdige Moralität seiner Umwelt bereichert wird. Die *maqāmāt* zeichnet im Unterschied zu einem Werk wie dem *Kašf al-ʿasrār* von al-Ġawbarī, das ja bereits durch die Sprache ganz klar ein anderes Zielpublikum hatte, insbesondere die Vielzahl der möglichen Lesarten und Interpretationen aus.⁶⁸

Wenn sich der Trickbettler Abū al-Faṭḥ al-Iskandarī in den *maqāmāt* des Hamadānī am Ende fast jeder *maqāma* nach der Entpuppungsszene mit einem kleinen Vers verteidigt, so wirkt seine Rede zuerst unverschämt:

Nichts als Esel sind die Menschen / drum treibe und bezähme sie
Und wenn sie, was du wolltest / Dir gegeben haben, flieh!⁶⁹

Liest man aber *maqāma* nach *maqāma*, so entsteht Stück für Stück das Bild einer scheinheiligen und korrupten Gesellschaft, in der nur der Gerissene überlebt, und in der die Reden des Trickbettlers und -betrügers nicht Anmassung sondern resignierte Einsicht sind. Der Bettler steht zwar als ein Betrüger da, doch als einer, den die verstockten Herzen seiner Zeitgenossen dazu zwingen,

67 TARCHOUNA, 1982, *passim*; HERZOG, 2003.

68 Diese Mehrdeutigkeit findet sich im übrigen auch auf dem sprachlichen Niveau mit der extremen Polysemie der verwendeten Worte und den Spiegelungen und Suggestionen, die durch sie entstehen, und die oft genug einen offenbaren und einen tieferen Sinn transportieren.

69 AL-HAMADĀNĪ, 1983: 52. Übers. ROTTER, 1982: 61.

sie zu überlisten. So ruft Abū al-Faṭḥ al-Iskandarī, nachdem er die Leute als vermeintlich Blinder ausgenommen hat, aus:

Von niederem Erwerb ernähre dich / denn diese Zeit ist selbst von niederem Stand!⁷⁰

Oder an anderer Stelle:

Unter schlechten Zeichen steht die Zeit / und ist, so wie du siehst, sehr ungerecht
als geistreich gilt die Dämlichkeit / derweil Verstand als schändlich gilt und schlecht.
Reichtum ist ein Traumgespinnst, ein Geist / der aber immer um die Niederen kreist.⁷¹

Natürlich sind diese Trickbettlerfiguren nicht besser als die Gesellschaft, in der sie leben, sie sind aber, zumindest in den Worten, die ihnen al-Hamaḍānī und später auch der zweite grosse Maqāmāt-Autor al-Ḥarīrī⁷², der Ende des 11., Anfang des 12. Jahrhunderts gelebt hatte, in den Mund gelegt haben, deren Opfer. Die Zeit ist schlecht, das ist ihr Credo, oder wie es al-Ḥarīrī seinen Protagonisten Abū Zaid as-Sarūḡī sagen lässt:

Wäre die Zeit gerecht in ihrer Herrschaft / würde sie sie nicht dem Frevler lassen.⁷³

Die Existenz dieser Trickbettler, so eine der impliziten und durchaus subversiven Aussagen der *maqāmāt* zeigt ja gerade, wie schlecht die augenscheinlich so wohlstandigen und frommen Mitmenschen sind.⁷⁴

Wir haben also sowohl was die Armut angeht, als auch, was die Konsequenz, die freiwillig oder unfreiwillig Arme aus ihrer Situation ziehen, nämlich Betteln und/oder Betrügen, jeweils zwei Diskurse: einen abwertenden, stigmatisierenden, marginalisierenden Diskurs und einen aufwertenden, integrierenden, zumindest aber desillusionierten und verständnisvollen Diskurs.

70 AL-HAMADĀNĪ, 1983: 78. Übers. ROTTER, 1982: 80.

71 AL-HAMADĀNĪ, 1983: 92–93. Übers. ROTTER, 1982: 90.

72 BROCKELMANN, 1937: 486–489.

73 AL-ḤARĪRĪ, 2006 I: 53.

74 Eine ähnliche Moral ziehen im übrigen auch einige der späteren, im urbanen Milieu Ägyptens spielenden Volksromane, deren schlitzohrige marginale Helden, die sich unter Brechung von Recht und Gesetz in einer korrupten und verdorbenen Welt durchs Leben schlagen, ausrufen (hier die Figur des 'Uṭmān b. al-Ḥublā aus der *Sīrat Baibars*): "Wie sollen wir ablassen von unseren Schelmenstreichen, haben wir doch nichts anderes zum Leben!" (*Sīrat Baibars*, S. 329).

Bei den Diskursen über die Armut können wir feststellen, dass der aufwertende, integrierende Diskurs vor allem ein religiöser ist, der in Koran und Prophetenwort, sowie bei den *Šūfīs* zu finden ist, während der abwertende Diskurs vor allem im *adab* und bei denjenigen religiösen Rechtsgelehrten zu finden ist, die das, was sie als Orthodoxie begreifen, verteidigen.

Bei den Diskursen über die Bettelei finden wir in der religiösen Literatur einen überwiegend ablehnenden Diskurs bei den Verteidigern der "Orthodoxie" und einen eher integrierenden und valorisierenden Diskurs in Koran, Propheten-tradition und bei den *Šūfī*-Vordenkern. In der schöngeistigen Literatur finden wir ebenfalls zwei Diskurse über die Bettelei: einen klar ablehnenden Diskurs "Bettler sind Betrüger", und einen den äusseren Anschein in Frage stellenden Diskurs in den "pikaresken" *maqāmāt* und in einigen urbanen arabischen Volksromanen. Mindestens in der schöngeistigen Literatur zeigt sich zudem, dass Diskurse, die Bettelei als Betrug stigmatisieren, wohl eher in einem bourgeoisen Milieu zu vermuten sind, während die Bettelei und selbst Trickbettelei in einem verständnisvollen, desillusionierten Licht erscheinen lassenden Diskurse einerseits in einem Milieu der intellektuellen Elite, andererseits aber auch in einem sozial recht niedrigen Milieu zu verorten sind.

Die Figuren des Armen und des Bettlers, auch des betrügenden Bettlers, haben die arabische Kultur immer stark beschäftigt. An ihnen scheiden sich die Geister und eben auch die Diskurse: einerseits ein vom religiösen Ideal beseelter Diskurs und die Praxis jener, die im Zweifel einem Bettler, der ihnen Lügen auftischt, geben, und andererseits der Diskurs und wohl auch die Praxis jener, die im Zweifel das materielle Auskommen der nicht-bettelnden Mitglieder der Gesellschaft höher stellen als die Almosenpflicht an den Bettler. Die Armen und Bettler sind wahrlich Prüfsteine des Gläubigen. Sagt nicht das dem Propheten zugeschriebene Wort:

Ein Bettler hat ein Recht (zu betteln), selbst wenn er hoch zu Ross daherkommt!

للسائل حقٌّ وإن جاء على فرس.

Bibliographie

- ABŪ DĀWŪD Sulaimān Ibn al-Aš'at as-Siğistānī
2000 *Sunan Abī Dāwud*. Liechtenstein.
- ASSMANN, Jan
1992 *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- AL-BAIHAQĪ, Ibrāhīm b. Muḥammad
1970 *Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwī*. Beirut.
- BAUER, Thomas
2003 "Literarische Anthologien der Mamlukenzeit." In: S. CONERMANN, A. PISTOR-HATAM (Hg.): *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999)*. Hamburg (Asien und Afrika, Bd. 7), S. 71–122.
- BONNER, Michael
2005 "Poverty and economics in the Qur'an." *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 35 Nr. 3: 391–406.
- BOSWORTH, Clifford Edmund
1976 *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. 2 Bde. Leiden.
- BROCKELMANN, Carl
1943 *Geschichte der arabischen Literatur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage*. Leiden.
1937 *Geschichte der arabischen Litteratur. Erster Supplementband*. Leiden.
- AL-BUHĀRĪ, Muḥammad Ibn Ismā'īl
2000 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī (al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ)*. 3 Bde. Liechtenstein.
- FOUCAULT, Michel
1973 *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main (frz. Orig.: *Archéologie du savoir*. Paris, 1969).
- AL-ĠAWBARĪ, 'Abd ar-Raḥmān ('Abd al-Rahmāne al-Djawbarī)
1979/80 *Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*. Traduction René Khawam. 2 Bde. Paris.
2006 *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār: ein Sittenbild des Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert): Einführung, Edition und Kommentar v. Manuela Höglmeier*. Berlin.
- AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid
2002 *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn. Al-muğallad ar-rābi'*. Beirut.

- 1984 *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes, eingel., übers. und kommentiert von Richard Gramlich.* Wiesbaden.
- GLASSEN, Erika
 1981 *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit.* Wiesbaden.
- HALBWACHS, Maurice
 1925 *Les cadres sociaux de la mémoire,* Paris.
 1950 *La mémoire collective, ouvrage posthume publié par Mme Jeanne Alexandre née Halbwachs,* Paris.
- AL-HAMADĀNĪ, Abū al-Faḍl Badī' az-Zamān
 1983 *Maqāmāt* (šarḥuhā li-Muḥammad 'Abduh al-Miṣrī). Beirut.
 1982 *Vernunft ist nichts als Narretei: die Maqāmen.* Aus dem Arabischen vollständig übertragen und bearb. von Gernot ROTTER. Tübingen.
- AL-ḤARĪRĪ, Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn 'Abd al-Mu'min
 2006 *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī.* Kommentar: Ibrāhīm Šams ad-Dīn. 3 Bde. Beirut.
- HERZOG, Thomas
 2010 "La mémoire des invasions mongoles dans la Sīrat Baybars. Persistances et transformations dans l'imaginaire populaire arabe." In: AIGLE, Denise (Hrsg.): *Le Bilād al-Shām face aux menaces extérieures. La perception de l'autre et la représentation du souverain. Actes du colloque de Damas, 17–19 déc. 2008.* Paris, S. 203–222.
 2003 "'Uṭmān dans la Sīrat Baybars: un héros picaresque?" *Oriente Moderno* XXII (LXXXIII), n.s. 2-2003: 453–463.
- AL-HUĠWĪRĪ, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn 'Uṭmān al-Ġullābī al-Huġwīrī al-Ġaznawī
 1974 *Kašf al-maḥġūb li-arbāb al-qulūb Kašf al-maḥġūb. Dirāsa wa-tarġama wa-ta'līq Is'ād 'Abd al-Hādī Qindīl.* Kairo.
- IBN AL-ĠAWZĪ, Abū al-Faraġ 'Abd ar-Raḥmān Ibn 'Alī
 o. D. *Talbīs Iblīs,* Beirut.
 2005 *Talbīs Iblīs. Les ruses de Satan.* Paris.
- IBN MANZŪR, Abū al-Faḍl Ġamāl ad-Dīn Muḥammad Ibn Mukarram
 1968 *Lisān al-'arab.* Beirut.
- IBN QAYYIM AL-ĠAWZĪYA, Šams ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad
 1975 *'Uddat aš-šābirīn wa-dākirat aš-šākrirīn.* Beirut.
- IBN QUTAIBA, Abū Muḥammad 'Abdallāh Ibn Muslim Ibn Qutaiba ad-Dīnawarī
 1973 *Kitāb 'uyūn al-aḥbār.* Kairo.

- IBN TAIMĪYA, Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya al-Ḥarrānī
1381 H. = 1961 A. D. *Mağmūʿ fatāwā*. Kairo.
- AL-IBŠĪHĪ, Muḥammad Ibn Aḥmad
1330 H. = 1911 A. D. *Kitāb al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. 2 Bde. Kairo.
- KORAN
1990–2001 *Al-Qurʿān: arabisch-deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*. 12 Bde. Gütersloh.
- LANDWEHR, Achim
2008 *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt am Main/New York.
- AL-MAKKĪ, Abū Ṭālib
1985 *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf tarīq al-murīd ilā maqām at-tawḥīd*. 2 Bde. Kairo.
1992–95 *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkīs “Qūt al-qulūb”, eingeleitet, übers. und kommentiert von Richard Gramlich*. Stuttgart.
- MUSLIM Ibn al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušairī
2000 *Ṣaḥīḥ Muslim*. 2 Bde. Liechtenstein.
- SARASIN, Philip
2003 *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt am Main.
- AS-SARRĀǦ, Abū-Naṣr ʿAbdallāh Ibn-ʿAlī
1960 *Al-lumaʿ*. Kairo.
1990 *Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāǧ's Kitāb al-lumaʿ, eingeleitet, übers. und kommentiert von Richard Gramlich*. Stuttgart.
- SEZGIN, Fuat
1975 *Geschichte des arabischen Schrifttums. II. Poesie bis ca. 430 H.* Leiden.
- Sīrat Baibars*
1996 *Sīrat al-malik aṣ-ṣāḥir Baibars*. AL-ĠĪṬĀNĪ, Ġamāl (Hrsg.). Al-Haiʿa al-miṣrīya al-ʿamma li-l-kitāb. Kairo.
- TARCHOUNA, Mahmoud
1982 *Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols*. Tunis.
- VOLLERS, Karl
1896 “Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Ägypten. II. Ueber Lehnwörter, Fremdes und Eigenes.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50: 607–657.
- WILD, Stefan
1978 “A juggler’s programme in mediaeval Islam.” In: *Actes du 8^{ème} congrès de l’Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Aix-en-Provence – Septembre 1976*. Aix-en-Provence, S. 353–360.

