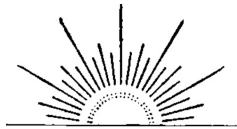


Die Freigiebigkeit in der arabischen Kultur

Eine Feldforschung zur Gabentheorie bei Marcel Mauss



KHOULOU KHALFALLAH

Zum eigenen Vorverständnis ...

Eines Tages entschied meine Mutter, einem meiner Cousins anlässlich seines erfolgreich bestandenen Diploms einen Computer zu kaufen. Damals war ich 21 Jahre alt und mir überaus bewusst, wie sich unsere finanzielle Situation immer weiter verschlechterte – aufgrund der ständig wachsenden Inflationsrate, die das bescheidene Kapital der Mittelklasse unbarmerzig aufzehrte. Damals erschien mir die Entscheidung meiner Mutter unvernünftig, wenn nicht gar absurd, zumal wir jedes Centime nötig hatten, um diese schwierigen Zeiten zu überstehen. Ich diskutierte zwei oder drei Stunden lang mit meiner Mutter, versuchte sie zu überzeugen, dass ein weniger kostspieliges Geschenk es doch auch tun würde, aber meine Mutter lehnte diesen Vorschlag kategorisch ab, wobei sie mich an ein Schmuckstück aus Weißgold erinnerte, das ich von meinem Onkel – dem Vater jenes Cousins – zum Abitur geschenkt bekommen hatte, und an die ebenfalls auf seine Kosten unternommene Frankreichreise meines Bruders. *Maman* stellte sich letztendlich ihrer Verantwortung gegenüber der Großfamilie, kam ohne jegliches Bedauern ihren finanziellen ›Pflichten‹ nach, in der Hoffnung, dass Gott ihr stets beistehen würde, ihre heilige Mission zu erfüllen. Sie sagte immer

»*rabbī yuʿṭmā minēn nuʿṭiyū!*«¹, was auf Deutsch bedeutet: »Gib uns, Gott, damit wir geben können!« Später, nach dieser Geschichte mit dem Computer erhielt ich wundervolle Geschenke von meinen Angehörigen. Ich empfang sie mit großer Begeisterung und dem unguuten Gefühl, dass ich eines Tages mit Gleichem vergelten müsse, um diese versteckte Schuld zu bezahlen.

Freigiebigkeit

Die arabischen Gesellschaften sind bekannt für die engen familiären und sozialen Bindungen. Sie waren immer wieder Gegenstand von Untersuchungen hinsichtlich der Frage, wie dies das Verhalten der Individuen prägt und welche Wertvorstellungen ihr Handeln begründen.² Das Thema, um das es in dieser Studie gehen soll, ist ein Verhaltensmerkmal, dem in arabischen Gesellschaften eine große Bedeutung zugemessen wird und auf das man gemeinhin stolz zu sein pflegt: die Freigiebigkeit (Arabisch: *al-karam*). Sie ist eine Eigenschaft, der sowohl in modernen als auch traditionellen Kreisen ein moralischer Stellenwert zugesprochen wird. Man demonstriert diesen ›Charakterzug‹ zumeist durch gewinnorientierten Austausch von Geschenken und Hilfeleistungen. Dieser Begriff einer Gabe entwickelte sich in einigen Gesellschaften zu einem Ritual, bei dem das Maß einer ökonomischen Vernunft deutlich überschritten wird. Es diente einer Festigung von wohl organisierten Tauschverbindungen, die quasi einen obligatorischen Charakter besitzen, woraus sich ein sekundäres Phänomen ableiten lässt, das von Marcel Mauss als »Gegengabe« (»*contre-don*«) bezeichnet wurde.³ Um diese Form des Tauschgeschäfts besser zu verstehen und seine soziologischen wie ökonomischen Implikationen einzuschätzen, sollen zunächst einige Reflexionen zu seiner zweifellos bekanntesten Schrift angestellt werden:

1 In nordafrikanischen Dialekten wird der Aorist symmetrischer gebildet als im Hocharabischen, denn die erste Person Singular ersetzt *hamza* durch *nūn* und die Pluralformen zeichnen sich jeweils durch die (als Auslaut gekürzte) Endung *ū* aus (vgl. Willms 1972, S. 18):

nāḥud, tāḥud, yāḥud
nāḥdū, tāḥdū, yāḥdū.

2 Vgl. z. B. Boëtsch [u. a.] 2003. Einen Überblick über soziologische Forschungen zur arabischen Familie gibt Slaibi 2009, S. 102–107.

3 Vgl. Mauss ¹1923-1924/1925, S. 110, Nr. 1. Albert kommentiert:

»Nous le savions, bien sûr: nous rendons les invitations et les cadeaux, nous nous sentons en dette si nous manquons à cette sorte de devoir.«

»Ja, sicher wussten wir es: wir erwidern auf Einladungen und auf die Geschenke, wir haben das Gefühl einer Schuld, wenn wir dieser Art von Verpflichtung nicht nachkommen« (Albert 2011, S. 14).

»Essai sur le don«⁴. Diese Untersuchung zum Ritual der Gabe erschien in der Zeitschrift *L'Année sociologique*; sie befasst sich mit den verschiedenen Formen des sozialen Austauschs mit Gewinnorientierung und analysiert Begriffe wie Verpflichtung, Opfer und Wert. Wir werden anschließend über die Bedeutung und Gewichtung der Gabenpraxis in der arabischen vorislamischen Gesellschaft sprechen. Die hierzu angestellten Betrachtungen sollen dann mit Wertvorstellungen der Gegenwart verglichen werden, wozu diese zuvor am Beispiel einer Feldstudie zu konkretisieren sind. Diese Fallstudie thematisiert ihrerseits eine Anekdote, die vor 1400 Jahren entstanden ist und in einem Werk von Ibn Quṭayba (828–889), *Kitāb aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ* (*Das Buch der Dichtung und der Dichter*)⁵ überliefert wurde. Dieser Text wird die Grundlage eines Interviews sein und soll hier dazu dienen, zu Einzelfeststellungen und den erhofften Ergebnissen dieser Studie zu gelangen. Das Gespräch wird mit einem jungen Deutsch-Tunesier durchgeführt, der in einem traditionellen arabischen Milieu aufgewachsen ist und seit langer Zeit in Deutschland lebt. Das Interview besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist der gemeinsamen Analyse der Anekdote gewidmet, im zweiten Teil wird der Akzent hingegen auf das Konzept der Freigiebigkeit und der Gabe in der zeitgenössischen arabischen Gesellschaft gelegt.

Nachdem das Interview durchgeführt wurde, soll anhand der Antworten des Gesprächspartners versucht werden, einige Schlüsse hinsichtlich der Bedeutung der Gabenpraxis zu ziehen, wobei die Motivationen dieses Rituals zu berücksichtigen sein werden, so wie der Interviewpartner sie darstellt.

Der »Essai sur le don« von Marcel Mauss

Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
 et si large à nourrir ses hôtes
 que »recevoir ne fût pas reçu«,
 ni d'homme si ... (l'adjectif manque)
 de son bien
 que recevoir en retour lui fût désagréable.

⁴ Mauss 1923/1924, der Text ist auf Deutsch 1968 im Suhrkampverlag als Monografie unter dem Titel »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften« erschienen.

⁵ Ibn Quṭayba 2009.

Nie fand ich so milden und kostfreien Mann,
 Der nicht gerne Gab empfing,
 Mit seinem Gute so freigebig Keinen,
 Dem Lohn wär leid gewesen.⁶

Diese Gedichtzeilen zitiert Marcel Mauss als Epigraph seines Essays, um die Kunst der Gabe in der altskandinavischen Gesellschaft zu illustrieren.⁷ Sie gehören zum Havamal, mit 164 Strophen das längste der Eddalieder, in dem es darum geht, wie ein Gast sich in der Fremde verhalten soll.⁸ Mit diesen Worten erinnert Mauss an eine archaische Form des Tauschs. Die vier Zeilen verdeutlichen zwei Konzepte: zunächst einmal geht es um die Gabe (»Nie fand ich so milden und kostfreien Mann, / Der nicht gerne Gab empfing,«) und um die Gegengabe (»Mit seinem Gute so freigebig Keinen, / Dem Lohn wär leid gewesen.«) Die Wortwahl »Nie« weist darauf hin, dass die Annahme keineswegs verweigert werden kann, das Wort »Lohn« hingegen lässt keinen Zweifel, dass es sich bei der Gegengabe um eine Pflicht handelt und nicht etwa um eine freiwillige Handlung. Das Adjektiv »mild« wiederum lässt darauf schließen, dass die Gabe als grundlegender Wert in der Gesellschaft betrachtet wird. In der Tat geht es Mauss in seiner anthropologischen Untersuchung vor allem um drei Elemente, welche die Gabe in den ›alten Gesellschaften‹⁹ konzeptionell bestimmen: Die Verpflichtungen der Gabe, ihrer Annahme und die Pflicht einer Gegengabe.¹⁰

Beginnen wir zunächst einmal mit den ersten beiden Elementen, der Gabenpflicht und der Annahmepflicht. Entgegengesetzt zu einer zeitgenössischen Vorstellung der Gabe, die dem Begriff der ›Pflicht‹ geradezu widerspricht, waren Geben und Nehmen in früheren Zeiten in den von Mauss untersuchten Zivilisationen obligatorische Akte, die eine Art verbalen Vertrag formulierten.¹¹ Demgegenüber wird in den meisten modernen Gesellschaften das Darbringen einer Gabe auf der sozialen und moralischen Ebene – genau wie die Handlung der Entgegennahme

⁶ Mauss 1923–1924, S. 30, Übers. Simrock ¹1851/2016, S. 37–38.

⁷ Marcel Mauss zitiert eine Übersetzung, die Maurice Cahen für ihn anfertigte (Mauss 1923–1924, S. 149).

⁸ Vgl. Bödl 2013, S. 72.

⁹ Wenn hier das universalistische Konzept einer undifferenziert archaischen und einer modernen Gesellschaftsform heuristisch übernommen wird, dann nur, um es am konkreten Beispiel der altarabischen Gesellschaft zu überprüfen.

¹⁰ Vgl. Mauss ¹1923–1924/1925, S. 50.

¹¹ Vgl. Mauss 1925, S. 37.

– als eine persönliche Entscheidung betrachtet und als gänzlich freiwillige Entscheidung.¹² Stellt die Gabe immer noch ein gesellschaftlich wertgeschätztes Ritual dar, kann dies vom Empfangen nicht unbedingt behauptet werden.

Kommen wir nun zum dritten Element, die Pflicht, einer Gabe eine entsprechende Gabe entgegenzusetzen, die Mauss als Gegengabe (»contre-don«) bezeichnet.¹³ Ausgehend von den Beispielen, die Mauss diskutiert, lässt sich schließen, dass jegliche Art von Nicht-Nachkommen hinsichtlich der dritten Verpflichtung als legitimer Grund betrachtet wurde, um entsprechende Sanktionen aufzuerlegen. Diese konnten Mauss zufolge in der sozialen Missbilligung oder in einem Verlust an Achtung und Prestige bestehen.¹⁴ Die Gegengabe war aber nicht nur ein Gesetz der Gruppe. So galt die Gabe als etwas, das der Gebende von sich selbst gibt,¹⁵ eine Art ›Hingabe‹, aus der eine Notwendigkeit der Gegengabe abgeleitet wurde:

On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous.

In diesem Ideensystem ist klar und logisch zu verstehen, dass einem anderen zurückerstattet werden muss, was in Wirklichkeit ein Teilstück seiner Natur und Substanz ist; denn, etwas von einem anderen anzunehmen, bedeutet, etwas von seiner spirituellen Essenz, von seiner Seele anzunehmen; das Behalten dieser Sache wäre gefährlich und tödlich und das nicht nur weil sie illegitim wäre, sondern auch weil diese Sache, die von der Person kommt, nicht nur moralisch, sondern physisch und spirituell – diese Essenz, diese Nahrung, diese Güter, mobilen und immobilen Gegenstände, diese Frauen oder diese Abkömmlinge, diese Riten oder diese Kommunion – eine magische und religiöse Ergreifung darstellt.¹⁶

¹² Vgl. Mauss 1925, S. 33–34.

¹³ Siehe oben S. 114.

¹⁴ Vgl. Mauss 1925, S. 64, Nr. 5.

¹⁵ Vgl. Mauss 1925, S. 47.

¹⁶ Vgl. Mauss 1925, S. 49.

Es stellt sich nun die Frage, ob eine ähnliche Vorstellung, dass die Gabe nicht nur ein materieller Tausch ist, sondern auch einen ›geistigen Austausch‹ darstellt, ebenfalls in der arabischen Gabenpraxis zu finden ist. Hierfür wird exemplarisch eine Anekdote der Übergangsepoche zwischen der vorislamischen Zeit und dem Islam herangezogen, die das Konzept der Gabe und der Gegengabe thematisiert und dann auch die Grundlage des Feldgesprächs bilden wird. Ihre Analyse dient daher zunächst einmal dazu, einen Anhaltspunkt zu haben, von dem ausgegangen werden kann, um die Frage nach einem ›autochthonen‹ Begriff der Freigiebigkeit in der arabischen Gesellschaft zu konturieren. Eine Fallstudie soll dann Aufschluss geben, inwiefern altarabische Konzepte heute noch eine Rolle spielen und mit einem modernen Gabenbegriff – der auf der Idee von Freiwilligkeit basiert – gegebenenfalls interferieren. Von der Fallstudie ausgehend, werden sich einige Feststellungen treffen lassen, inwiefern die moderne arabische Gesellschaft hinsichtlich der Gabenpraxis beziehungsweise eines Konzeptes der Freigiebigkeit an ihren Traditionen und ihrem kulturellen Erbe festhält. Um die These, dass Mauss' Betrachtung sich in einem gewissen Maß auch auf Verhaltensregeln und Vorstellungen im arabischen Raum übertragen lässt, zu überprüfen, gilt es zunächst einmal die Bedeutung des Begriffs der Freigiebigkeit in der vorislamischen Kultur herauszuarbeiten, der für das Verständnis der Anekdote eine notwendige Voraussetzung darstellt.

Die Freigiebigkeit in der altarabischen Gesellschaft

Dieser Teil der Arbeit widmet sich der vorislamischen Periode auf der Arabischen Halbinsel, die als *al-ğāhiliyya* bezeichnet wird, ein Begriff, der sich in erster Linie auf ein Heldenethos bezog, das sich als ›Maßlosigkeit‹ (*ğāhl*) artikulierte.¹⁷ Wie wir sehen werden, konnte sie sich auch als exzessive Freigiebigkeit äußern, weshalb während dieser Zeit *al-karam*, die Freigiebigkeit, als eine überaus edle Eigenschaft galt und nicht genug übertrieben werden konnte. Besonders im beduinischen Milieu wurde sie hochgeschätzt und spielte im Gemeinschaftsleben eine bedeutende Rolle. ʿAḏīf ʿAbdarraḥmān stellt in seiner Untersuchung *aṣ-Šiʿr wa-ayyām al-ʿarab fī l-ʿaṣr al-ğāhili* (1984) fest, dass »die Freigiebigkeit der vorzüglichste Vorzug der Beduinen ist, sie betrachteten sie als die hervorstechende Eigenschaft, durch die sich ihr Volk auszeichnet.«¹⁸

¹⁷ Stetkevych 1996, S. 8–9.

¹⁸ ʿAbdarraḥmān 1984, S. 71:

Freigiebig zu sein war in der vorislamischen Kultur gleichbedeutend mit Anerkennung und Vertrauenswürdigkeit. Ein Beispiel für diese Hochachtung gegenüber dem Freigiebigen ist eine Passage bei Manẓūr al-Ifrīqī in seinem Wörterbuch *Lisān al-‘Arab*. Er definiert das Wort »freigiebig«, *karīm*, als »Sammelbegriff für alles, was lobenswert ist«. ¹⁹

Diese bis zur Grenze der Idealisierung gesteigerte Hochschätzung wird in der arabischen Dichtung der vorislamischen Zeit immer wieder markant zur Darstellung gebracht. Als Beispiel sei hier ein Vers von Labīb b. Rabī‘a al-‘Āmirī (560–661) zitiert:

فَإِنْ تَسْأَلِينِي فِإِنِّي امْرُؤٌ أَهْبَى اللَّئِيمِ وَأَحْبُو الْكَرِيمِ

Wenn du mich fragst, so bin ich ein Mann,
der den Gemeinen schmäht und den Freigiebigen beschenkt. ²⁰

Dieser Vers zeigt, dass die Freigiebigkeit als unerschöpfliche Quelle des Stolzes und des Prestiges in der vorislamischen Kultur betrachtet wurde sowie als wichtige Inspirationsquelle für die altarabischen Dichter. Großzügig zu sein und weitherzig als Antwort auf Großzügigkeit und Freigiebigkeit wurde von der Gesellschaft hochgehalten und diente der Selbstbestätigung. Diese edlen Eigenschaften machten einen Mann zu einem respektablen Herrn, der von seiner Umgebung geliebt und bewundert wurde. Dabei geht es freilich nicht in erster Linie um ein nützliches Geschenk, ja die Gabe selbst ist nicht das Wesentliche, sondern das unkontrollierte Geben, weshalb »weniger das Schenken, als das Ausgeben – und wenn es reine Verschwendung ist – im Vordergrund steht. In diesem Kontext steht auch das exzessive Kamelschlachten und Weintrinken bis zur Besinnungslosigkeit, das immer wieder auftaucht.« ²¹ Schenken war also alles andere als ein Akt der Barmherzigkeit im Sinne eines Ausgleichs der finanziellen Ressourcen, sondern es ging darum, sich selbst Hinzugeben, sich möglicherweise zu ruinieren und dies auf großartigen Banketten zur Darstellung zu bringen, wobei die Stammesgesellschaft ethisch gefestigt wurde, eine ökonomische Stabilisierung aber keineswegs angestrebt wurde.

الكرم أفضل فضائل الأعراب، ويعده الأعراب أخص ما اتصفت به أمتهم

¹⁹ ‘Abdarrahmān zitiert Le Bon 1884, Bd. 1, S. 74:

»La générosité a toujours été la vertu que les Arabes ont estimée plus que toutes les autres, et qu’ils regardaient pour ainsi dire comme un apanage particulier de leur nation.«

¹⁹ Ibn Manẓūr 2003, Bd. 13, S. 55.

²⁰ Nanah 1987, S. 21.

²¹ Imhof 2008, S. 368.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Geist des Verteilens und der rückhaltlosen Gabe als Wertvorstellung im Zentrum der vorislamischen arabischen Gesellschaft anzusiedeln war. Dieser Geist wurde in der Dichtung explizit und in ihr mit poetischen Ausdrucksmitteln zelebriert. Ihrer Sprache wurde nicht nur ein ästhetischer Wert beigegeben, sondern man vermutete in ihr eine magische Macht,²² die der Sprache des Gebens nicht minder eigen gewesen sein dürfte.

Eine Anekdote über die Dichterin al-Hansā'

Es existiert eine große Anzahl von Anekdoten, die über das Leben der Dichterin Tumāddir bt. 'Amr berichten, bekannt unter dem Namen al-Hansā' (575–644). Unter diesen Erzählungen befindet sich die Anekdote, um die es hier gehen wird, in der al-Hansā', ihr Ehemann und ihr Bruder Ṣaḥr die Protagonisten sind. Es folgt der Originaltext entsprechend dem *Kitāb aš-Ši'r wa-š-šu'arā'* von Ibn Quṭayba mit meiner Übersetzung. Anschließend werden ein paar Bemerkungen zu der Anekdote gemacht und verdeutlicht, warum sie für das Interview besonders geeignet erschien.

Die Anekdote bei Ibn Quṭayba

ودخلت خنساء على أم المؤمنين عائشة، وعليها صدائر لها من شعر فقالت لها عائشة رضى الله عنها: يا خنساء إن هذا لقبیح، قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فما لبست هذا، قالت: إن له قصة (...): زوجنى أبى رجلا، وكان سيدا معطاء، فذهب ماله، فقال لى: إلى من يا خنساء؟ قلت إلى أخى صخر، فأتيناه، فقسّم ماله شطرين، فأعطانا خيرهما، فجعل زوجى أيضا يعطى ويحول، حتى نفذ ماله، فقال: إلى من؟ فقلت: إلى أخى صخر، فأتيناه، فقسّم ماله شطرين، فأعطانا خيرهما، فقالت امرأته: أما ترضى أن تعطىها النصف حتى تعطىها أفضل النصيين؟! فأنشأ يقول:

والله لا أئمنحها ثرازها ولو هلكت مرقث حمارها
وجعلت من شعر صدائرها

²² Kermani 1999/2015, S. 76.



Abb. 15: Maler der Grabkammer des Userhêt (III): Klagefrauen, Detail (retuschiert). Wandbild. 22 × 19 cm. Theben.

Al-Ḥansā³ trat ein zur ›Mutter der Gläubigen‹ ʿĀ³ iṣā und trug ein Wams²³ aus Haaren²⁴. ʿĀ³ iṣā sagte zu ihr: »O al-Ḥansā³; wie beschämend. Selbst als der Prophet heimgeholt wurde, trug ich nicht dergleichen.« Sie antwortete: »Dieses Wams hat eine Geschichte [...]: Mein Vater verheiratete mich mit einem Mann, der ein gebefreudiger Herr war, bis dass [schließlich] all sein Geld aufgebraucht war. So fragte er mich ›An wen wenden wir uns [um Hilfe zu bekommen], o al-Ḥansā³?‹ Worauf ich sagte: ›An meinen Bruder Ṣaḥr.‹ Wir kamen zu ihm, woraufhin er sein Geld in zwei Hälften teilte und uns also die bessere hiervon gab. Da begann mein Ehemann wiederum zu geben und zu verteilen, bis sein Geld aufgebraucht war. Sodann fragte er mich ›An wen wenden wir uns?‹ Worauf ich sagte: ›An meinen Bruder Ṣaḥr.‹ (Wir gingen zu ihm.) Darauf teilte er sein Geld in zwei Hälften und gab uns also die bessere hiervon. Seine Frau sagte alsdann: ›Bist du nicht damit zufrieden, ihnen die Hälfte zu geben, sodass du gar die bessere der beiden Hälften gibst?‹ Hierauf rezitierte er [diese beiden Verse]:

Ich schwör' bei Gott, nicht die geringere Hälfte ihr zu geben,
Und so ich untergehe, wird sie ihren Schleier zerreißen
und aus Haaren ein Wams sich weben.«²⁵

Bemerkungen zu der Anekdote

Diese Anekdote wurde aus zwei speziellen Gründen ausgesucht: der erste ist, dass sie in einem sehr bekannten Werk der arabischen Literatur aufgenommen wurde und ein Beispiel der Übergangszeit von der altarabischen Gesellschaft zum Islam (*al-ʿahd al-muḥaḍḍam*) darstellt, denn die Dichterin al-Ḥansā³ ist in vorislamischer Zeit geboren und während des Kalifats von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (634–644) gestorben.²⁶ Der zweite Grund, warum die Wahl auf diese Anekdote fiel, ist, dass sie gewissermaßen eine Karikatur der Gabenpraxis in der altarabischen Gesellschaft darstellt. Die Tatsache, dass der wohlhabende Ehemann der Dichterin sich aufgrund der Gabenpflicht ruiniert, ist zwar realistisch, die Art der Darstellung prononciert aber die Absurdität des altarabischen Freigiebigkeitsethos.

²³ Ein Wams ist eigentlich ein Kleidungsstück für Männer, wird heute aber auch von Frauen getragen. Der passende Begriff wäre wahrscheinlich ›Rock‹, womit dann aber nicht der Frauenrock gemeint ist.

²⁴ Dass es sich hier nicht um Menschenhaar handeln dürfte, legt die folgende Bemerkung von ʿĀ³ iṣā nahe, denn sie findet das Kleidungsstück zwar abstoßend, aber wenn – wie *A Dictionary of Islam* meint – die Verwendung von Haaren gleich für welchen Zweck im Islam nicht erlaubt ist (vgl. Hughes ¹1885/2001, S. 154), dann hätte sie einen deutlicheren Tadel vorbringen müssen.

²⁵ Ibn Quṭayba [1982], Bd. 1, S. 345–346.

²⁶ Gabrieli 2004, EI², Bd. 4, S. 1027.

Was diese Geschichte so interessant für diese Untersuchung macht, ist, dass nicht nur der Ehemann von al-Ḥansā' sein Vermögen verschwendet, sondern dass ihr Bruder sich verpflichtet fühlt, dieses Verhalten zu unterstützen, indem er die Hälfte seines Besitzes seiner Schwester und seinem Schwager schenkt, der daraufhin abermals sein ganzes Geld verschleudert, was den Bruder nicht hindert, ihm nun die Hälfte seines verbleibenden Vermögens anzuvertrauen, wobei er darauf Wert legt, dass dies nicht die geringere Hälfte sein solle!

Die übertriebene, schier grenzenlose Freigiebigkeit, wie sie diese Anekdote beschreibt, erscheint aus der Perspektive von al-Ḥansā' keineswegs fragwürdig. Anstatt den Schwager und den Bruder zu kritisieren, spricht sie über sie mit Warmherzigkeit und Respekt, was letztendlich auch im Tragen jenes Wams aus Haaren zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Akt wird als Ausdruck einer »Geschichte« dargestellt und durch Gedichtverse begründet, nicht durch ein Gesetz. Hieraus lässt sich schließen, dass Geben hier tatsächlich etwas mit Geist, mit jener poetisch-magischen Gewalt zu tun hat und nicht nur als gegenseitige materielle Unterstützung zu betrachten ist.

Wir kommen nun zum Interview und schauen uns an, wie ein Araber von 31 Jahren die Anekdote und den in ihr dargestellten Handlungsethos bewertet.

Das Interview

Im Folgenden wird ein Ausschnitt aus einem Interview wiedergegeben, das ich mit einem jungen Mann von 31 Jahren durchführte. Er heißt Houssein und ist tunesischer Herkunft, hat in Deutschland studiert und arbeitet seit mehreren Jahren in Berlin. Der Gesprächspartner hat sich sehr stark an die europäische Kultur angepasst – wie er jedenfalls selbst behauptet –, aufgewachsen ist er aber in einer eher traditionellen Familie, die sehr dem kulturellen Erbe verbunden ist. Nachdem die rechtlichen Fragen geklärt waren, haben wir mit dem Interview begonnen, das in französischer Sprache geführt wurde.

Khoulood:

Ich werde dir jetzt eine Anekdote erzählen, die von einer sehr frühen arabischen Dichterin handelt und überlasse es dir, mir gleich darauf in ein paar Worten zu sagen, was du davon hältst.

Houssein:

Ja, ich höre dir zu!

Khoulood (nach Vorlesen des gesamten Texts):

Also, was denkst du darüber?

Houssein (lachend):

Das ist verrückt!

Khoulood:

Was bringt dich dazu, so etwas zu sagen?

Houssein:

Ich verstehe nicht, warum ein Mann diese lächerliche Entscheidung getroffen haben sollte, sein ganzes Geld vor allem dafür wegzugeben, damit eine andere Person jedes Mal seine Haut rettet, indem sie ihm die Hälfte ihres Vermögens gibt. Das ist geradezu lächerlich!

Khoulood:

Würde es dir helfen zu verstehen, wenn ich dir sage, dass Şahr und sein Schwager zum selben Clan gehören?

Houssein:

Ich kann verstehen, dass vielerlei Bande zwei Personen verbinden – das Thema unserer Anekdote – (einmal die Blutsbande und dann die Beziehung einer Verbindlichkeit), und dies kann in gewisser Weise das Verhalten von Şahr rechtfertigen, nicht aber das Verhalten seines Schwagers.

Khoulood:

Welches sind deiner Meinung nach die Gründe, die Şahr veranlasst haben, dergleichen zu tun?

Houssein:

Ich glaube, dass Şahr durch sein Handeln – meines Erachtens – die Ehre der Familie und die seiner Schwester retten wollte. Ich glaube, dass er verhindern wollte, dass seine Schwester und sein Schwager zu jemandem anderen gehen, um ihn um Hilfe zu bitten.

Khoulood:

Glaubst du, dass Şahr eine Gegenleistung, irgendeine Erwidderung seitens seiner Schwester und seines Schwagers erwartete.

Houssein:

Ja, vielleicht. Vielleicht nicht auf finanzieller Ebene, aber moralisch. Er wird sicher (als Gegenleistung) großen Respekt und Dankbarkeit erwartet haben.

Khouloud:

Welche Schlussfolgerungen kannst du ausgehend von dieser Anekdote hinsichtlich der Gabenpraxis in der altarabischen Gesellschaft ziehen?

Houssein:

Ich glaube, dass die Gabenpraxis in dieser Zeit weithin praktiziert wurde, und sie erlaubte wahrscheinlich, einen sehr hohen Status und ein sehr hohes Niveau der sozialen Wertschätzung zu wahren. Ich kann sogar behaupten zu verstehen, dass sich nicht freigiebig zu verhalten dermaßen schlecht angesehen war, dass man es vorzog, sich zu ruinieren als nicht zu geben.

Khouloud:

Glaubst du, dass diese Praxis heute immer noch in den arabischen Gesellschaften verbreitet ist?

Houssein:

Ich meine ja, aber nicht mit der gleichen Intensität.

Khouloud:

Warum deiner Meinung nach?

Houssein:

Ich glaube, dass viele Menschen bei uns ihre Prioritäten geändert haben und dass das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Achtung und Prestige heute weniger wichtig sind als die Selbstwertschätzung oder das Wohlergehen der Kinder. Die familiären Beziehungen sind ebenfalls schwächer geworden.

Khouloud:

Warst du irgendwann einmal Akteur in einer ähnlichen Situation wie die in unserer Anekdote?

Houssein (lachend):

Zum Glück nein! Aber ich kenne persönlich viele ähnliche Geschichten.

Khouloud:

Kannst du uns ein konkretes Beispiel erzählen?

Houssein (er überlegt):

Ich weiß nicht ... Ja, ich habe eine Freundin, die sich enorm verschulden musste, nur um die großartige Hochzeit ihres Bruders zu finanzieren. Die Freundin ist völlig davon überzeugt, dass es sich um die Ehre der ganzen Familie handelt und dass sie nicht das Recht hat, sich der familiären Verantwortung zu entziehen.

Khoulood:

Was glaubst du, soll man tun, wenn man nicht imstande ist, »freigiebig zu sein« gegenüber den Angehörigen unserer Familie, ist es dann nicht vernünftiger, ihnen zu erklären, dass man nicht imstande ist, ihnen zu helfen?

Houssein:

Ganz so einfach ist das nicht! Das Wort ist in der arabischen Kultur sehr wichtig. Wenn man jemandem sein Wort gibt, sich um ihn zu kümmern oder ihm zu helfen. Dieses Versprechen darf nicht infrage gestellt werden: Das ist einfach eine Frage der Ehre, woraus zuweilen die ein wenig arg übertriebene Freigiebigkeit gegenüber den Familienangehörigen herrührt, selbst wenn man nicht wirklich über die Mittel verfügt.

Khoulood:

Und du, was meinst du hinsichtlich dieser ganzen Sache?

Houssein:

Ich meine, dass es Zeit ist für die Araber, vernünftiger zu sein und einen Unterschied zu machen zwischen der Freigiebigkeit und der Verschwendung.

Besprechung des Interviews

Bevor das Interview analysiert wird, gilt es, einen nicht unwichtigen Punkt an dieser Stelle hervorzuheben: Die hieraus gewonnenen Ergebnisse lassen sich nicht verallgemeinern, in Hinblick darauf, dass diese Untersuchung auf einem einzigen Gespräch basiert und folglich allein die Sichtweise des Gesprächspartners repräsentiert. Was seine Antworten betrifft, so lässt sich konstatieren, dass sie aussagekräftig waren. Trotzdem Houssein wahrscheinlich nur eine vage Vorstellung von der altarabischen Kultur hat, konnte er ohne weitere Erklärungen etwas mit der Anekdote anfangen. Es fiel ihm auch nicht weiter schwer, sein Verständnis hinsichtlich der Frage nach der ›Freigiebigkeit‹ präzise zum Ausdruck zu bringen. Um seine Perspektive näher anzuschauen, werden wir die Befragung hinsichtlich der folgenden Aspekte rekapitulieren:

Im ersten Teil des Interviews – daher die ersten zwei Fragen – wurde versucht, bei dem Gesprächspartner so etwas wie einen ersten, spontanen Eindruck von der Anekdote zu ermitteln. Houssein zeigte sich ein wenig überrascht über die Narration, die ihm töricht, wenn nicht gar unsinnig erschien: »Das ist verrückt! [...] Das ist geradezu lächerlich!«

Diese Reaktion zeigte bereits mehr oder weniger die Position des Gesprächspartners hinsichtlich der ›exzessiven Freigiebigkeit‹ (wenn man sie so nennen darf), wie sie in der Anekdote dargestellt wird.

Im zweiten Teil des Interviews ging es darum, die Sichtweise des Gesprächspartners besser zu verstehen, in dem konkret nachgefragt wurde, woraufhin er reflektiert antwortete und seine gewohnten Kategorien durch rhetorischen Wendungen wie »Ich kann verstehen, ...« zu relativieren versuchte.

Daraufhin wurde dem Gesprächspartner mehr Raum gegeben, damit er von sich aus nach möglichen Motiven suchen konnte, die dem Handeln der Personen in der Anekdote zugrunde gelegen haben mögen. Mithilfe seines kulturellen Gedächtnisses versuchte Houssein, sich an ihre Stelle zu versetzen, und deutete beispielsweise das Agieren von Şahr eher als eine Maßnahme zur Rettung der Familienehre denn als einen Akt reiner ›Freigiebigkeit‹. Anstelle der Begründung des Handelns durch Gedichtverse, projizierte er also ein ungeschriebenes Gesetz auf die Anekdote.

In einem dritten Schritt wurde versucht, die Diskussion auf die Gegenwart zu beziehen, um herauszufinden, wie der Gesprächspartner einen Ethos der Freigiebigkeit in der modernen arabischen Gesellschaft bewertet. Die Aussagen hierzu waren sehr hilfreich, denn Houssein sprach darüber, welche Bedeutung heutzutage diesem Ethos zugewiesen wird, wobei er auch die sozialen und persönlichen Motive diskutierte, die das Phänomen der Gabenpraxis in engere Schranken verweist: »die Selbstwertschätzung oder das Wohlergehen der Kinder, und die familiären Beziehungen sind ebenfalls schwächer geworden.«

Im letzten Teil des Interviews wurde der Gesprächspartner zu seinen persönlichen Erfahrungen befragt, um hieraus entsprechende Schlüsse zu ziehen. Houssein wurde bisher niemals mit einer derartigen Situation konfrontiert, in der eine »exzessive Freigiebigkeit« gefragt zu sein schien, weshalb er keine eigene Erfahrung hiermit beschreiben konnte. Stattdessen schilderte er die Erfahrung einer Freundin, »die sich enorm verschulden musste, nur um die großartige Hochzeit ihres Bruders zu finanzieren.« In Hinblick auf diese Art von Erfahrungen zeigte sich der Gesprächspartner überaus kritisch. Er urteilte, dass es für die Araber an der Zeit sei »vernünftiger zu sein und einen Unterschied zu machen zwischen der Freigiebigkeit und der Verschwendung.«

Somit kann festgestellt werden, dass der Gesprächspartner ein eher modernes Konzept einer moderaten und funktionalen Freigiebigkeit vertritt, die nichts mit jener, in der Anekdote beschriebenen exzessiven

Freigiebigkeit gemein hat, wiewohl er sie als Konzept durchaus nachvollziehen konnte und sie auch bis zu einem gewissen Grad als Realität der modernen arabischen Gesellschaft beschrieb.

Konklusion

Diese Studie untersuchte das Phänomen der Gabe beziehungsweise einen Ethos der Freigiebigkeit zunächst – rekurrierend auf die Forschungen von Marcel Mauss – auf einer theoretischen Ebene, dann auf einer literarischen Ebene, indem die Bedeutung und Ausprägung dieses Phänomens anhand von schriftlichen Dokumenten (Enzyklopädie, Dichtung) in der altarabischen Kultur nachgezeichnet wurden, und schließlich auf der Ebene des Alltags, indem ausgehend von einer altarabischen Anekdote ein Interview im Sinne einer Fallstudie geführt wurde.

Diese Fallstudie gab Aufschluss über die Bedeutung der Gabe in der modernen arabischen Gesellschaft im Kontrast zu einem altarabischen Konzept der exzessiven Freigiebigkeit. Der Gesprächspartner gab Auskunft zum Stellenwert der Gabe in der heutigen arabischen Gesellschaft, brachte zum Ausdruck, dass eine heutige Gabenpraxis immer noch zur Übertreibung neigt, die er als Unvernunft kritisierte. Besonders aufschlussreich war, dass die Gedichtverse für ihn keine hinreichende Begründung für die Freigiebigkeit Şahrs lieferten, weshalb er ein Gesetz der Familienehre ins Spiel brachte, sodass es in seiner Sichtweise um eine Norm geht und nicht um einen ›Geist‹ im Sinne einer magischen Macht.

Wie gesagt darf nicht davon ausgegangen werden, dass Housseins Meinung notwendigerweise für die gesamte arabische Jugend repräsentativ sei. So muss man sich dessen bewusst sein, dass die modernen arabischen Gesellschaften sich beträchtlich unterscheiden und an sich heterogen sind. Daher hat man es bereits innerhalb einer Gesellschaftsgruppe mit unüberschaubaren Differenzen zu tun, die eine solche Studie selbst unter Einbeziehung einer großen Anzahl von Befragten als überaus fragwürdig erscheinen lässt.

Anmerkung der Redaktion

Dieselbe Fragwürdigkeit wie die einer sozialwissenschaftlichen Erhebung betrifft sicherlich die Lektüre altarabischer Schriftdokumente. Gab es dieses Ethos der Freigiebigkeit wirklich oder handelt es sich lediglich um einen literarischen Topos? Zumindest als solcher ist er einigermaßen greifbar, wobei man bei der Lesart der Ḥansāʿ- Anekdote sicherlich den Akzent auch deutlich anders hätte setzen können. So fällt auf, dass die Studentin auf al-Ḥansāʿs Gesprächspartnerin ʿĀʾiša, die Gattin des Propheten ﷺ, nicht näher eingeht (wobei der Islam in der gesamten Untersuchung nur am Rande vorkommt). Diesen Aspekt gilt es hier nachzutragen.

In der Anekdote erscheint ʿĀʾišas Aussage doch recht sonderbar und will nicht so recht zu einer ›Mutter der Gläubigen‹ passen: »Hast du aber ein hässliches Kleid an, wer trägt den so etwas! Das würde ich ja nicht einmal als Trauerhemd anziehen ... « So könnte man ihre Kritik lesen, ich würde aber vermuten, dass sie doch ein wenig anders gemeint ist. Die arabische Halbinsel war Anfang des 7. Jahrhunderts noch eher dünn besiedelt, weshalb es keiner Zeitung bedurfte, um zu wissen, wenn jemand sein Vermögen durchgebracht hatte, besonders da dies weidlich Anlass zum Prahlen gab. Folglich wird ʿĀʾiša von vornherein gewusst haben, was es mit diesem Haar-Wams auf sich hat. Das bedeutet aber wiederum, dass die Anekdote durchaus eine Kritik an der altarabischen Gabenpraxis beinhaltet: Wer beim Geben anstelle von Übertreibung (*ḡahl*) sich auf eine vernünftige Mildtätigkeit (*ḥilm*) beschränkt, der muss dann auch nicht in Sack und Asche gehen.²⁷ Diese Aussage entspricht wohl eher schon einer Ehefrau des Propheten ﷺ. Als islamisches Ethos lässt es sich im Ansatz auch bei al-Ḥansāʿs Bruder Ṣaḥr erkennen. Im Gegensatz zur Spendabilität ihres Gatten entspricht seine Freigiebigkeit nur bedingt dem altarabischen Ideal, denn er gibt sein Geld nicht einfach aus, sondern übt Mildtätigkeit, wenn auch in exzessiver Form. Wir haben hier also eine Übergangsform zwischen *ḡahl* und *ḥilm*. Tatsächlich ist für Houssein das Verhalten von Ṣaḥr wesentlich nachvollziehbarer als das von al-Ḥansāʿs Ehemann. Das erscheint mir keineswegs selbstverständlich, denn sein Handeln macht für mich viel eher Sinn als das des Bruders: Er ist nun einmal ein Heißsporn, der ähnlich wie ein Spieler sein Leben in vollen Zügen lebt, ein Held, der sich ohne Rücksicht auf Verluste ins Verderben stürzt. Ṣaḥr hingegen hat

²⁷ Goldziher 1889, Bd. 1, S. 221.

keinen unmittelbaren Nutzen davon, dass er die Verschwendungssucht seines Schwagers unterstützt und seine eigene Familie damit ruiniert. Um Ṣaḥrs Handeln als ›vernünftig‹ betrachten zu können, muss Houssein eine Erklärung aufbieten, nämlich dass es um die Familienehre geht und deshalb vermieden werden soll, dass sein Schwager bei anderen Geld leiht. Bemerkenswert ist, dass Houssein das Agieren von al-Ḥansā's Bruder hingegen als ›Verrücktheit‹ bewertet. Dies erinnert an die Bedeutungsverschiebung von der Übertreibung zur Unwissenheit, wie sie sich durch die islamische Betrachtung der eigenen Geschichte ergab, daher *ḡahl* als Gegensatz zu *ʿilm*, Wissen, statt zu *ḥilm*, Milde (so dass das altarabische Ideal einer ›Wildheit‹ mit Unvernunft, Verrücktheit gleichgesetzt wird).²⁸ Von daher ist es keineswegs gewiss, dass Housseins Kritik an der altarabischen Gabenpraxis ein modern-westliches Freigiebigkeitskonzept reflektiert, es könnte genauso gut auch einer islamischen Ethik entsprechen.

In der Tat ist die ›koranische Wende‹ von der Selbstverausgabung hin zur Wohltätigkeit im Grunde ein Sprung in die Gegenwart, denn wir haben hier bereits die Vernunft eines Homo oeconomicus, der die Gabe nicht in erster Linie als Darstellung von sozialen Bindungen betrachtet, sondern als konkreten Sozialausgleich, der einerseits die ethische, andererseits aber auch die ökonomische Stabilität der Gemeinschaft sichert. Die Idee, die hinter einer islamischen Gabenpolitik steht, ist die der sozialen Gerechtigkeit, die einerseits einen materiellen Ausgleich erfordert, aber nicht als Berechnung zu verstehen ist. Denn genau wie Gerechtigkeit letztendlich in dieser Welt eine Unmöglichkeit darstellt, einfach weil die lebensweltlichen Situationen der verschiedenen Menschen nicht miteinander verglichen werden können, so steht ihr selbst im Jenseits bei der göttlichen Abrechnung die Gnade gegenüber. Die Funktion der Gabe ist also eine doppelte, einerseits eine Annäherung an gerechtere Verhältnisse, andererseits die Vergegenwärtigung der göttlichen Gnade. Sie ist das, was in alten Gesellschaften der durch die Gabe verkörperte ›Geist‹ ist. Der Sinn des Gebens ist ein moralischer. Hier unterscheidet sich das islamische Ideal nicht wesentlich von dem der Moderne. Wenn wir uns die *reale* Konsumgesellschaft anschauen, könnte man aber auf den Gedanken kommen, den sinnlosen Verbrauch wie das Zurschaustellen von Luxusartikeln mit dem altarabischen Draufgängertum zu vergleichen, bei dem es allein um den vergänglichen Rausch geht. Im

²⁸ Goldziher 1889, Bd. 1, S. 220–221.

Gegensatz zum modernen Dandytum waren die vorislamischen Araber aber vielleicht ehrlicher mit sich selbst, wenn ihr Heroismus den eigenen Ruin doch bereits mit einplante. Zudem hatte dieses Vanitasfest doch irgendwie einen Sinn, denn es stellte das Zelebrieren eines poetischen Ideals dar, weshalb die Verschwendung nicht ganz umsonst war, zumal sie eben eine Vergeudung des Geistes war, und wie ein englischer Dichter es formulierte:

TH'expense of Spirit in a waste of shame
Is lust in action [...] ²⁹

Dieser Lust zu fröhnen war vielleicht »verrückt«, aber »geistlos« oder »sinnlos« war es keineswegs. 

²⁹ Shakespeare 1609/1927, [s. pag.], Sonnet Nr. 129.

Literatur

- ʿAbdarrahman, ʿAffī (1984): *Aš-Šiʿr wa-ayyām al-ʿArab*. Beirut.
- Albert, Jean-Pierre (2011): Don, Échange, Argent. In: *Empan* 82, S. 14–19.
- Bödl, Klaus (2013): *Götter und Mythen des Nordens*. München.
- Boëtsch, Gilles [u. a.] (Hrsg., 2003): *Individu, Famille et Société en Méditerrané*. Tunis.
- Le Bon, Gustave (1884): *La civilisation des Arabes*. 2 Bde. Paris.
- Gabrieli, Francesco (2004): al-Khansāʾ. In: *The Encyclopaedia of Islam*², Bd. 2, S. 1027.
- Goldziher, Ignaz (1889–1890): *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle.
- Hughes, Thomas Patrick (¹1885/2001): *A Dictionary of Islam*. New Delhi.
- Ibn Manzūr al-Ifrīqī (2003): *Lisān al-ʿArab*. 15 Bde. [Beirut].
- Ibn Qūṭayba, Abū Muḥammad [1982]: *Aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ*. 2 Bde. Kairo.
- Imhof, Agnes (2008): »Wer den Preis für Lob zahlt, wird gepriesen.« In: Rychterová, Pavlína [u. a.] (Hrsg.): *Das Charisma*. Berlin. S. 365–374.
- Kermani, Navid (1999/2015): *Gott ist schön*. München.
- Mauss, Marcel (¹1923–1924/1925): *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. In: *L'Année sociologique* 2/1, S. 30–186.
- Shakespeare [= Shake-Speare] (1609/1927): *Sonnets*. (The English Replicas). London [u. a.].
- Simrock, Karl (¹1851/2016): *Die ältere Edda*. Altenmünster.
- Slaibi, Howaida (2009): *La recherche sociologique dans la monde arabe*. Dissertation an der Université Paul Verlaine. Metz.
- Stetkevych, Jaroslav (1996): *Muḥammad and the Golden Bough*. Bloomington [u. a.].
- Willms, Alfred (1972): *Einführung in das Vulgärarabische von Nordwestafrika*. Leiden.



Abb. 16: Anon.: La Licorne captive. Gobelin aus der Serie »La Chasse à la licorne«. Silber, Seide und goldene Schussfäden. 36,8 × 25,2 cm. Zwischen 1495 und 1505. The Cloisters. New York.