

Gesprächsführung

Während das zweite Kapitel die Grundanlage des Dialogs zum Thema hat, geht es im Folgenden um die eigentliche Gesprächsführung und darum, wie diese den Dialog als literarischen Text prägt. Zunächst stehen mit der Textstrukturierung Fragen nach der Verknüpfung der einzelnen Redebeiträge, das Problem von Aktion und Reaktion bzw. der Themenvorgabe („Agenda setting“) sowie mögliche Textbrüche im Zentrum. Es handelt sich also um eine Analyse der Mesebene im Sinn der historischen Dialogforschung.¹ Indem der Text als Gespräch inszeniert wird, müssen Redebeiträge aufeinander bezogen werden, was eine andere Art der Textstrukturierung ergibt als in einer Abhandlung oder einem narrativen Text. Das Agenda setting ist zentral für die Möglichkeit einer identifikatorischen Lektüre.

Im Weiteren stehen sprachpragmatische Fragen im Zentrum, so insbesondere eine Diskussion der verwendeten Argumentationsweisen. Fragen des Sprachhandelns und seiner Wirkungen sind auch zentral, wenn es darum geht zu diskutieren, ob Dialogteilnehmer im Verlauf des Gesprächs ihre Standpunkte ändern. Ein besonderes Augenmerk liegt auf dem Verhältnis rational-argumentativer und nicht rationaler Elemente, hat doch etwa Mittelstrass für den sokratischen Dialog zu Recht hervorgehoben, dass die Verwendung nicht rationaler Elemente – wie das Erzählen von Mythen – als besondere Eigenart literarischer Dialoge betrachtet werden kann, durch die das Rationale des philosophischen Dialogs mit dem Nichtrationalen der Literatur und Religion verbunden werden kann.² So ist zu diskutieren, welche Rolle der Darstellung von Emotionen zukommt und wann und wozu die Dialoge ihre Figuren durch Flüche, Schwüre, Gebete und dergleichen mehr einen Bezug zu Gott herstellen lassen. In diesen Bereich gehört auch die Untersuchung non- und paraverbalen Elemente, welche zum Beispiel zur Figurencharakterisierung eingesetzt werden können, aber auch die literarische Fiktion des Gesprächs unterstreichen, indem besonders die Begrüßungsrituale von solchen Elementen geprägt sind. Zu diskutieren ist des Weiteren, ob die Dialogteilnehmer höflich und kooperativ miteinander umgehen oder ob Brüche der gesellschaftlichen und konversationellen Konventionen die Leserwahrnehmung steuern. Während

¹ Vgl. Kilian, *Historische Dialogforschung* insb. 65.

² Vgl. Mittelstrass, Versuch 23–24. Vgl. zu dem Problem auch Forster, *Inszenierung und Grenzen*.

die pragmatisch interessante Situation des Missverständnisses in dem untersuchten Korpus kaum je begegnet, ist immerhin zu fragen, inwieweit die Kooperativität eingeschränkt wird, wenn einer der Partner dem (oder den) anderen vorwirft, nichts zu verstehen. Endlich ist zu diskutieren, inwieweit das Gespräch auf ein Ziel hin führt und ob dieses am Ende erreicht wird – und wie überhaupt das Gespräch und wie der Text endet.

3.1 Textstrukturierung

Mit Textstrukturierung ist – gemäß den Kategorien der historischen Dialogforschung – die Mesebene des Dialogs angesprochen, die Ebene von Gesprächsschritt, Gesprächsschrittverknüpfung, Höerrückmeldung und Sprecherwechsel.³ Konkret soll im Folgenden gefragt werden, wie die einzelnen Redebeiträge miteinander verknüpft werden, welcher Dialogteilnehmer wann das Thema bestimmt und ob einer der Gesprächsteilnehmer nur reagiert.⁴ Ein besonderes Augenmerk gilt dabei möglichen Brüchen im Text bzw. der Textstruktur: Als Brüche anzusehen sind dabei Verstöße gegen die Oralitätsfiktion, insbesondere durch Verweise auf einen schriftlich konzipierten Text oder durch problematische Textteilungen und -strukturierungen, aber auch unbegründete inhaltliche Wiederholungen und Widersprüche, fehlende Redeeinleitungen oder falsche Anreden des Gegenübers. Besondere Beachtung verdienen auch Gesprächsbeiträge, deren Bezüge zum Vorangehenden unklar sind oder – im Fall von Antworten – sich über das eigentlich Gefragte hinaus ausweiten und Dinge berühren, nach denen überhaupt nicht gefragt war. Endlich ist zu fragen, ob und wann Dialoge zu Monologen werden.⁵

3.1.1 *Religiöse Dialoge*

3.1.1.1 Sunnitische Dialoge

Die *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* sind als Text nicht so strukturiert, dass klar würde, welche Redebeiträge wann bzw. warum aufeinander folgen. Nur in den beiden

3 Vgl. Kilian, *Historische Dialogforschung* insb. 65.

4 Vgl. dazu auch Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 155, der feststellt: „While Timothy is the master of the discourse in his answers, the caliph is the master of the topic of conversation. Al-Mahdi initiates the discussion.“

5 Taavitsainen, *Dialogues* insb. 261 weist für englische Dialoge des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit nach, dass diese gegen Dialogende normalerweise immer monologischer werden, möglicherweise weil die Autoren der Dialogform nach und nach weniger Aufmerksamkeit schenkten.

ersten „Fragen“ folgen zwei Erklärungen zum gleichen Koranvers (Q 55:35) aufeinander.⁶ Im weiteren Textverlauf ist keine Ordnung nach Suren – weder nach ihrer Reihenfolge im Koran noch gemäß dem Zeitpunkt der Offenbarung⁷ – zu erkennen. So ist die 55. Sure nochmals Gegenstand einer Frage, und zwar der zehnten.⁸ Auch die Mariensure wird an nicht weniger als drei Stellen zitiert.⁹ Eine thematische Ordnung oder eine nach Wortklassen lassen sich ebenfalls nicht erkennen.

Die einzelnen Fragekomplexe sind im Prinzip immer gleich strukturiert:¹⁰ Nāfi‘ beginnt und leitet mit der Formel „berichte mir“ (*aḥḥbirnī*) ein Koranzitat ein. Damit lässt er es entweder bewenden oder fragt noch, was ein bestimmtes Wort oder ein Ausdruck aus dem Zitat bedeute.¹¹ Ibn al-‘Abbās gibt in einer sehr kurzen Antwort jeweils eine Bedeutungsangabe. Darauf fragt Nāfi‘, ob die Araber vor der Offenbarung des Koran diese Bedeutung kannten, bzw. als Kurzform, ob die Araber dies kannten.¹² Diese Frage ist Anlass für Ibn al-‘Abbās, ein Zitat aus der altarabischen Dichtung zu bringen, das einen entsprechenden Sprachgebrauch belegt. Diese Zitate leitet er jeweils mit einem rhetorischen „Hast du nicht gehört?“ ein, mit dem er signalisiert, dass Nāfi‘ über eine mangelhafte Bildung verfügt. Zum Abschluss erklärt Nāfi‘, Ibn al-‘Abbās habe wahr gesprochen; eine Formel, die von einem der Tradenten größtenteils gestrichen wurde.¹³ Diese Struktur ergibt für die einzelnen Fragekomplexe eine starke textliche Kohärenz. Entsprechend wird die Grundstruktur nur selten variiert: Zwei Mal fügt Ibn al-‘Abbās dem Belegvers einen interpretativen Hinweis an, und zwar „er [d. h. der Dichter] sagt [damit]“ (*yaqūl*), wodurch er deutlich macht, dass die Interpretation vielleicht doch nicht so eindeutig

6 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 35–37.

7 Wie bereits Neuwirth, Die *Masā’il* 247 festgestellt hat, sind die mekkanischen Suren in den *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* übervertreten; dies könnte, wie Neuwirth suggeriert, mit der größeren Vertrautheit des Publikums mit den für die Liturgie relevanten Stellen aus diesem Korpus zusammenhängen, aber vielleicht auch mit der stilistisch bedingt größeren Zahl von Hapax legomena.

8 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 44–45. Hier wird nach Q 55:44 gefragt.

9 Q 19:98 in der 23. Frage (Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 54); Q 19:13 in der 37. Frage (ebd. 65); Q 19:24 in der 46. Frage (ebd. 71).

10 Vgl. auch ad-Dālī in Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 7–8.

11 Die Frage „Was ist X?“ fehlt ab Frage 4; sie steht wieder Frage 36–43 (in Frage 40 und 42 nicht in der Leiths.) und Frage 46–49 (in Frage 48 nicht in der Leiths.).

12 Neuwirth, Die *Masā’il* 237 hat gezeigt, dass durch diese Formen der Nachfrage ein deutlich vorislamischer Kontext entsteht, während die Form der Frage bei as-Suyūfī („Wissen die Araber das?“) auch frühislamische *šawāhid* ermöglicht.

13 Vgl. dazu oben Kap. 2. 8. 1. 1.

ist, wie durch die Struktur und die Zustimmung Nāfi's jeweils suggeriert wird.¹⁴ In Fragekomplex 12 ist es Nāfi', der das Schema aufbricht: Er zitiert Q 112:1–2 („Gott, ein Einziger [*aḥad*], Gott, durch und durch [*ṣamad*]“) und erklärt dann, er wisse, was *aḥad* bedeute; was aber bedeute *ṣamad*?¹⁵ Hier variiert Nāfi' seine gelegentlich formulierte Frage „Was ist X?“ und macht so deutlich, dass auch er nicht völlig unbedarft ist. Den Abschluss der ersten Fragegruppe, die auf aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim zurückgeführt wird, bildet die nicht nach dem üblichen Schema gebildete Frage 32: Hier fragt Nāfi' nämlich nicht nach einer konkreten Koranstelle, sondern danach, ob die Araber der Ġāhiliya die Scheidung (*ṭalāq*) kannten.¹⁶ Die Antwort des Ibn al-'Abbās ist etwas umständlicher als üblich, basiert aber ebenfalls auf Dichtungszitaten.

Die zweitletzte Frage verkürzt das übliche Schema und lässt sowohl die Bedeutungserklärung des Ibn al-'Abbās als auch die Nachfrage Nāfi's, ob denn die Araber dies kannten, aus.¹⁷ Es bleiben so einzig die zentralen Wortäußerungen mit dem Koranzitat und dem Belegvers. Der Leser einer derart verkürzten Fassung ist allerdings gezwungen, selbst zu deduzieren, was nun das fragliche Lexem sein soll und was es genau bedeutet. Die Verknappung führt also zu einem übermäßig impliziten Text und wurde wohl daher nicht systematisch vorgenommen. Schließlich wird das Ende des Werkes durch eine deutliche Variante der Struktur signalisiert, indem Nāfi' hier nicht mehr nach einem Ausdruck fragt, sondern danach, warum Salomo von allen Vögeln ausgerechnet den Wiedehopf erwähnt habe. Die naturkundliche Erklärung des Ibn al-'Abbās kontert er mit einer Gegenfrage, auf die Ibn al-'Abbās seinerseits mit einer nur rhetorisch zu verstehenden Gegenfrage reagiert, mit der er auf den Ratschluss Gottes verweist.¹⁸

Alle Themen werden ohne Ausnahme von Nāfi' vorgegeben, der, obschon in der Rolle des Wissbegierigen, so derjenige ist, der den Dialog steuert, während Ibn al-'Abbās nur reagiert. Dessen Antworten sind kurz und präzise. Keiner der beiden Protagonisten spricht je besonders lang. Selbst die Dichtungszitate beschränken sich auf die für ihre Funktion als Belegverse nötige Länge. Nur selten macht Ibn al-'Abbās dabei Angaben zu den Umständen, unter denen die Verse ursprünglich rezitiert wurden, etwa zu ihren ursprünglichen Adressaten.¹⁹ Damit bleibt der Text knapp, aber auch etwas trocken.

14 Vgl. Frage 4 und 17.

15 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 46.

16 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 61.

17 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 77–78.

18 Frage 52, Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 79.

19 Vgl. Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 36, 41, 48, 61, 65, 69.

Der Form des Ḥadīṭ entsprechend ist der Dialog mit Ġaylān ad-Dimašqī sehr karg formuliert. In der ersten Fassung antwortet Ġaylān auf den Vorwurf Hišāms, es gebe viel Gerede über ihn,²⁰ sofort mit dem Vorschlag, er könnte sich doch in einer Disputation verteidigen: Die einfache Feststellung des Kalifen ist als Vorwurf erkannt, und zwar im ganzen Ausmaß, weiß doch Ġaylān, dass ihm im Fall einer Niederlage der Tod droht. Al-Awzāī seinerseits macht ebenfalls nicht viele Worte, nachdem ihm der Kalif geboten hat, gegen „diesen Qadariten“²¹ zu disputieren, sondern stellt sein Gegenüber Ġaylān sogleich vor die Wahl, ob er drei, vier oder nur ein Argument (*kalīma*)²² gegen sich gerichtet sehen wolle. Ġaylān entscheidet sich für drei; warum, bleibt unklar. Auf die drei sehr knapp formulierten Fragen kann er dann jeweils nichts sagen; bei der zweiten und der dritten erklärt er zudem, diese Proposition sei argumentativ noch überzeugender (*ašadd*) als die vorangehende(n).²³ Al-Awzāī fasst in der ersten Version jeweils nur zusammen, dass dies eine, zwei und schließlich drei Aussagen gewesen seien.²⁴ Die Schlussfolgerung, dass damit Ġaylān und seine Lehre völlig widerlegt sind, zieht Hišām b. ‘Abdalmalik implizit selbst, indem er den Befehl zur Hinrichtung gibt.²⁵ Das sich anschließende Gespräch zwischen Hišām und seinem Hoftheologen wird nicht weniger lakonisch dargestellt: Hišām bittet zuerst um Erläuterung der drei Argumente, dann darum zu hören, was al-Awzāī bei nur einer bzw. bei vier Propositionen gesagt hätte, wobei sich al-Awzāī bei der Darlegung des einzigen Arguments erlaubt, zu sagen, dass Ġaylāns Antwort in jedem Fall für eine Hinrichtung gereicht hätte.²⁶ Dagegen fällt die Darlegung der vier Argumente in der ersten Fassung etwas ab.²⁷ Immerhin erklärt Hišām hier, al-Awzāī habe wahr gesprochen, worauf dieser noch eine längere Erläuterung dazu gibt, dass die Qadariya nicht mit dem Wort Gottes, der Propheten oder anderer zufrieden sei, womit er Ġaylāns Lehre noch einmal abschließend widerlegt.²⁸

Die zweite Fassung gibt mit der Vorgeschichte dem Kalifen ein stärkeres Argument an die Hand – sein Vorwurf bezieht sich nicht mehr auf irgendwelche Gerüchte, sondern darauf, dass Ġaylān mit seinen Reden vom *qadar* ein

20 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 205.

21 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206.

22 Vgl. dazu van Ess, *Anfänge* 208–211.

23 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206.

24 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206.

25 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206.

26 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 207.

27 Vgl. zu den Argumenten ausführlich van Ess, *Anfänge* 208–211.

28 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 207. – Vgl. dazu van Ess, *Anfänge* 211.

schon vor ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz abgelegtes Gelübde bricht.²⁹ Ġaylān seinerseits erscheint hier deutlich weniger einsichtig, denn er versucht zunächst, davon zu kommen, indem er den Kalifen bittet, ihn von dem Gelübde zu entbinden. Damit hat er keinen Erfolg, denn Hišām argumentiert gegen ihn mit der ersten Sure des Koran. Erst auf den Befehl des Kalifen, Ġaylān hinzurichten, schlägt dieser eine Disputation vor. Dass er bei einer Niederlage hingerichtet werden wird, ist aufgrund des Vorangegangenen viel naheliegender als in der ersten Fassung.³⁰ Das Gespräch zwischen al-Awzā‘ī und Ġaylān verläuft dann im Prinzip in den gleichen Bahnen wie in der ersten Fassung, jedoch fasst al-Awzā‘ī nach der dritten Frage, die sein Gegenüber nicht beantworten kann, zusammen: „Ein Ungläubiger, beim Herrn der Ka‘ba, Beherrscher der Gläubigen.“³¹ Damit macht er seine eigene Haltung – Ġaylān ist ein Ungläubiger und gehört hingerichtet³² – wesentlich deutlicher als in der ersten Fassung, in der sie erst in der Darlegung der weiteren möglichen Argumente zum Ausdruck kommt. Anders als in der ersten Fassung erklärt al-Awzā‘ī hier nun zunächst die drei, dann die vier und zum Schluss die eine Proposition. Indem die Erklärung der einzigen Proposition, die sich als Fangfrage herausstellt, am Schluss steht, wird diese Fassung zugespitzt, und al-Awzā‘ī braucht entsprechend nicht nochmals zu betonen, wie falsch die Qadariya liege, sondern der Kalif seinerseits bricht in einen Ausdruck des Lobes aus.³³

In dreizehn von fünfzehn untersuchten Dialogen aus der *Risāla* gibt aš-Šāfi‘īs Gesprächspartner durch seine Frage(n) das Thema vor. Von der Grundanlage her reagiert aš-Šāfi‘ī also nur. Tatsächlich beziehen sich seine Antworten immer zumindest teilweise auf die Fragen oder Aussagen seines Gegenübers. Allerdings ist dieser Bezug oftmals nur partiell: So nimmt er auf die erste Wortmeldung seines Gegenübers, in der dieses festhält, dass Koran und Ḥadīth nicht immer widerspruchsfrei seien, Bezug, indem er erklärt, dass es eigentlich keine Widersprüche zwischen dem Koran und dem Ḥadīth gebe.³⁴ Hingegen geht er auf die in der gleichen Wortmeldung gemachte Äußerung, es gebe untereinander widersprüchliche Traditionen, gar nicht ein. Stattdessen eröffnet aš-Šāfi‘ī, indem er von sich aus erklärt, dass der Analogieschluss (*qiyās*) in zwei Kategorien zerfalle, ein neues Themenfeld, auf das sich sein Dialogpartner

29 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

30 Turner, *Inquisition* 77 bemerkt, dass die Hinrichtung in der ersten Fassung mehr aus Ġaylāns Arroganz denn aus seinen häretischen Ansichten zu resultieren scheine.

31 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

32 Vgl. dazu auch Diwald, *Der Bericht* 69.

33 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209–210.

34 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 210–217.

gern einlässt, indem er eine entsprechende Anschlussfrage stellt.³⁵ Der Text ist also eng verzahnt, lässt aber zahlreiche Schlupflöcher, so dass manche Aspekte ausgeblendet oder erst später behandelt werden können.

Im Prinzip hat aš-Šāfi'ī das Privileg, längere Monologe zu halten,³⁶ während sein Gesprächspartner nur selten, insbesondere zur Eröffnung des ersten Gesprächs, lange spricht.³⁷ Ein Mal findet sich ein sehr langer Monolog aš-Šāfi'īs am Ende eines Dialogs,³⁸ so dass der Übergang zum Monolog hier das Ende des Dialogs markiert. Nicht selten sind aš-Šāfi'īs Antworten zunächst so knapp, dass er damit nachgerade Nachfragen auslöst. So gibt er auf die Frage, ob es erlaubt sei, dass die Gelehrten unterschiedliche Meinungen verträten, zur Antwort, dass es zwei Typen von Meinungsverschiedenheit gebe, von denen einer zulässig sei. Es bedarf einer Nachfrage, damit aš-Šāfi'ī beginnt, die Probleme des *iḥtilāf* genauer auseinander zu setzen.³⁹

Manchmal muss das Gegenüber nachfragen, um eine befriedigende Antwort zu bekommen: So erklärt aš-Šāfi'ī auf die Frage, was mit der Meinung eines einzelnen Prophetengefährten anzufangen sei, zu der keine widersprechenden Ansichten anderer bekannt sind, nur, dass manche Gelehrten eine solche Meinung als Rechtsgrundlage akzeptierten, andere hingegen nicht. Erst auf die Nachfrage seines Partners hin äußert er seine eigene Ansicht, dass er nämlich die Meinung des Einzelnen akzeptieren würde, falls er in den anderen Rechtsquellen – Koran, Sunna, Konsens und Analogie – keinerlei Hinweise fände, wie das betreffende Problem zu lösen sei.⁴⁰ Als Nachsatz schiebt er nach, dass dies aber eigentlich ein reines Gedankenexperiment sei, da man doch selten Aussagen von Prophetengefährten finde, denen kein anderer widersprochen habe.

Im *Ġimā' al-ʿilm* zeigt aš-Šāfi'ī im Prinzip einen Gesprächsablauf, in dem sich die einzelnen Gesprächsbeiträge klar aufeinander beziehen, wobei es gelegentlich zu Neueinsätzen der Unterhaltung kommt. Allerdings beginnt ausgerechnet der erste Dialog damit, dass aš-Šāfi'ī auf die drei Fragen seines Gegenübers nicht eingeht. Solche massiven Verstöße gegen die Spielregeln eines wohl strukturierten Dialogs finden sich im Weiteren jedoch nicht mehr, im Gegenteil: Öfters finden sich längere Wortwechsel, die in der Regel darauf hinauslaufen, dass aš-Šāfi'ī sein Gegenüber aufs Glatteis führt. So fragt er etwa,

35 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 217.

36 Vgl. z.B. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 232–234 und 461–467.

37 Vgl. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 210–212.

38 Vgl. das Ende des 2. Dialogs, aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 235–240.

39 Vgl. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 560.

40 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 597–598.

wie viele Gelehrte es brauche, um einen Konsens (*iğmāʿ*) zu etablieren und was passiere, wenn nun einmal einer abwesend sei oder einer sich nicht äußere. Auf diese durchaus folgerichtige Fragereihe reagiert sein Gesprächspartner mit einem unwilligen „Lass das!“⁴¹ Eigentliche Brüche weist der Text nicht auf; allerdings fehlen in der für die Ausgabe benutzten Leithandschrift gelegentlich die Redeeinleitungen, so dass hier manchmal nicht klar ist, wer wem was erklärt.⁴²

In aller Regel gibt aš-Šāfiʿī deutlich häufiger die Themen vor als seine Gesprächspartner,⁴³ aber gelegentlich melden sich auch diese von sich aus zu Wort.⁴⁴ Unrealistisch lange Monologe sind selten: Den längsten Monolog hält aš-Šāfiʿī selbst über das Problem, dass die Gelehrten in unterschiedlichen Weltgegenden verschiedene Ansichten vertreten und sich gegenseitig schlecht machen.⁴⁵ Aš-Šāfiʿī ist so durch die Art seines Auftretens klar die dominierende Figur, ohne aber zur Lehrerfigur zu werden. Vielmehr inszeniert er sich wesentlich diskreter als jemand, der sich in der zivilisierten Auseinandersetzung gut auszudrücken und die wesentlichen Punkte anzusprechen weiß.

In Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim* beantwortet der Lehrer die Fragen seines Schülers in der Regel recht präzise. So gibt er etwa eine klare Anweisung, wie der Schüler Anhängern des Ḥadīṭ begegnen solle, indem er ihnen nämlich erklären solle, dass er ja nun nicht mehr in der Zeit der Prophetengefährten lebe und deren Lebensweise als Vorbild nicht mehr genüge, sondern man selbst denken müsse.⁴⁶ Nur an einer Stelle mag man dem Lehrer mangelnde Präzision in der Beantwortung unterstellen: Der Schüler fragt, ob das Gebet des Weintrinkers tatsächlich, wie manche sagten, vierzig Tage lang nicht akzeptiert werde, und andererseits, was gute Taten ungültig mache.⁴⁷ Der Lehrer diskutiert daraufhin zunächst ausführlich die erste Frage⁴⁸ und geht – zumindest in der von al-Qalʿağī und an-Nadwī edierten Aleppiner Fassung – auf die zweite vorläufig gar nicht ein. Erst auf die erneute Frage des Schülers nach den guten Taten,⁴⁹ diskutiert der Lehrer auch dieses Problem.⁵⁰ Allerdings scheint es wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Text

41 Aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 54. Von der Textstruktur her ähnlich ebd. 93–94.

42 Besonders auffällig aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 50.

43 Vgl. z.B. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 19, 22, 75.

44 Vgl. z.B. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 65, 81.

45 Aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 60–64.

46 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 33–35.

47 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 103.

48 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 103–107.

49 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 107.

50 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 107–108.

eine durchaus präzise, wenn auch sehr lange Antwort des Lehrers auf beide Fragen bot und die Zwischenfrage des Schülers sekundär in die Aleppiner Handschrift eingefügt wurde, fehlt sie doch gemäß al-Qal‘aġī und an-Nadwī in der alten Hyderabad Ausgabe und zudem beginnt die Antwort auf die Nachfrage mit *ammā* („was angeht“), was deutlich eine ursprüngliche Fortsetzung ohne Unterbrechung signalisiert.

Dass Antworten des Lehrers sich ausweiten und Punkte berühren, nach denen nicht gefragt war, ist im *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* die Ausnahme. So fragt etwa der Schüler, ob man sicher sein könne, dass jemand, der eifrig faste und bete, ins Paradies komme, oder man das sicher nur über die Propheten und diejenigen, denen die Propheten das Paradies versprochen haben, sagen könne. Der Lehrer antwortet, dass man nur sicher sein könne, dass diejenigen ins Paradies kämen, von denen das die Schrift (*naṣṣ*), d. h. der Koran, ausdrücklich sage und dass – und hier weitet sich seine Antwort aus – das auch für die Hölle (*an-nār*) gelte.⁵¹

Im Prinzip gibt der Schüler die Themen durch seine Fragen vor, der Lehrer reagiert darauf. Gelegentlich kommt es dabei zu ganzen Fragereihen, in denen der Schüler sich in seinen Fragen jeweils auf Elemente aus den Antworten des Lehrers bezieht. Dies gilt besonders für die Diskussion des Glaubens, die voranschreitet von den Pflichten, welche nicht Teil des Glaubens sind, über die Definition des Glaubens selbst zu jener der Gläubigen.⁵² Dann kommt der Schüler in zwei Fragen nochmals auf die Definition des Glaubens und die Vielzahl seiner möglicher Bezeichnungen zurück. Durch diesen Rückbezug entsteht eine starke Textkohärenz.⁵³ Der Dialog weist keine Brüche auf, jedoch einige zum Teil recht lange Monologe des Lehrers.⁵⁴

Im Gespräch Ibn al-Ḥaddāds mit dem Emir Ibrāhīm und seinen Gelehrten sind es normalerweise diese, die das Gesprächsthema vorgeben, sei es durch einen anonymen Gelehrten⁵⁵ oder aber durch ihren Wortführer Ibn al-Aṣaġġ.⁵⁶ Wie das Gespräch auf die Redeweise Gottes mit Mose übergeht, bleibt unklar, da nur festgehalten wird, dass das Gespräch zu diesem Thema kam.⁵⁷ Aber

51 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 98.

52 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 45–53.

53 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 54–56. – Stark thematisch kohärent ist auch die Fragereihe nach dem Unterschied zwischen dem Glauben der Engel und Propheten und jenem einfacher Gläubiger, vgl. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 56–66.

54 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 70–73, 93–98, 123–126.

55 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

56 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73, 74.

57 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71.

auch hier scheint es, dass die Initiative nicht von Ibn al-Ḥaddād ausgeht. Auch der Emir selbst nimmt ein Mal das Heft in die Hand, indem er Ibn al-Ḥaddād fragt, warum man von der Rede Gottes nicht einfach sagen könne, sie sei weder geschaffen noch ungeschaffen.⁵⁸ Ibn al-Ḥaddād hat so eine weitgehend reaktive Rolle: Dies mag der speziellen Situation – er befindet sich als Vertreter einer nicht genehmen Rechtsschule am herrscherlichen Hof – geschuldet sein. Die Umstände dürften, neben den spezifischen Bedingungen einer theologischen *munāzara*, auch erklären, warum Antworten in aller Regel kurz und knapp und auch sehr präzise ausfallen, lange Monologe oder Ausweitungen hingegen fehlen.

Die Auseinandersetzungen zwischen Ibn al-Ḥaddād und Abū ‘Abdallāh bzw. Abū l-‘Abbās zeichnen sich durch eine hohe Kohärenz der Gesprächsbeiträge untereinander aus: Lange Monologe oder sich ausweitende Antworten fehlen. Als Mūsā al-Qaṭṭān eine Frage des *dā‘ī* nicht präzise beantwortet, reagiert dieser ganz unwirsch.⁵⁹ Die Themenvorgaben kommen in der ganzen Unterredung von Abū ‘Abdallāh bzw. Abū l-‘Abbās, und zumindest Abū ‘Abdallāh gibt als Herrscher auch vor, wer ihm primär antworten soll. Entsprechend erkundigt sich Ibn al-Ḥaddād ganz zu Beginn der Debatte mit Abū ‘Abdallāh, als deutlich wird, dass sein malikitische Kollege Ibrāhīm nicht imstande sein würde, zu erklären, was die Sunna sei, ob es sich denn hier um einen „speziellen“ (*ḥāṣṣ*) *mağlis*, also eine Disputation zwischen Abū ‘Abdallāh und Ibrāhīm, oder um einen „kollektiven“ (*muštarak*) *mağlis* handle, sich also alle Anwesenden beteiligen dürften.⁶⁰ Hingegen mischt er sich ungefragt ein, als er den Versuch des Kalifen, Abū Bakr zu desavouieren, nicht mehr länger erträgt.⁶¹

Die Disputation zwischen Iṣḥāq b. Ismā‘īl und dem Kalifen al-Ma‘mūn beginnt damit, dass der Kalif seinen Gesprächspartner wählen lässt, ob dieser fragen oder antworten will.⁶² Iṣḥāq wittert seine Chance und entscheidet sich für die Rolle des Fragenden. Daraufhin stellt er eine einzige Frage, welche der Kalif mit einer Gegenfrage beantwortet, und in der Folge ist es dann nur noch al-Ma‘mūn, der die Themen vorgibt und die Fragen stellt. Die herrscherliche Macht dominiert so auch das Gesprächsverhalten völlig. Hingegen kommt es kaum je zu langen Monologen. Fragen und Antworten, soweit

58 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72–73.

59 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 79.

60 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

61 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204.

62 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farid* v, 93. Zur Rolle des „Fragenden“ (*sā‘il*) vgl. van Ess, *Disputationspraxis* 36; Miller, *Islamic disputation theory* 83–84.

Iṣḥāq sie überhaupt zu geben vermag, beziehen sich jeweils klar aufeinander; Ausweitungen fehlen. Damit porträtiert der Text ein recht kooperatives und sehr kohärentes, wenn auch einseitiges Gespräch.

Im *Kitāb al-Ḥayda* hat der Protagonist, ‘Abdal‘azīz al-Kinānī, bei weitem die größten Redeanteile. Dies gilt besonders für die zweite Debatte, in der er al-Ma‘mūn zu überzeugen versucht, dass er durchaus ehrerbietig über ihn geschrieben habe und dass er zudem nicht wusste, dass keine Details über den *maǧlis* des Kalifen veröffentlicht werden dürften. Hier hält er extrem lange Monologe,⁶³ wobei der Kalif in zwei Fällen schließlich zur Kürze mahnt.⁶⁴ Die Lehrreden wirken in dieser Länge wenig realistisch. Solche Extreme finden sich in der Disputation al-Kinānīs mit Bišr al-Marīsī zwar nicht, doch auch hier monologisiert der Mekkaner gelegentlich recht lange.⁶⁵

Al-Kinānī dominiert die Debatten nicht nur von seinem Redeanteil her, sondern auch als inhaltlich dominanter Partner: Weder der Theologe Bišr noch der Kalif al-Ma‘mūn können ernsthaft eigene Themenvorgaben machen; immerhin weist der Kalif gelegentlich al-Kinānī an, die Fragen, die Bišr nicht beantworten konnte, selbst zu beantworten bzw. weitere Erklärungen abzugeben.⁶⁶ In der Regel werden Fragen korrekt beantwortet und weiten sich auch nicht aus,⁶⁷ jedoch versucht Bišr mehrfach, sich einer Antwort zu entziehen: Er weicht aus⁶⁸ oder er verweist auf die Gebetszeit,⁶⁹ um die Disputation als Ganze abubrechen, ohne das Gesicht zu verlieren.

Der Bericht Ḥanbal b. Iṣḥāqs über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim lässt keine durchgängige Analyse der dialogtechnischen Verknüpfungen und Brüche zu, da der Bericht immer wieder neue Aussagen vorwiegend Aḥmads, aber auch von dessen Onkel Iṣḥāq aneinanderreihert und sich dabei in keiner Weise um eine chronologische Darstellung bemüht.⁷⁰ Darüber hinaus führt das Gespräch aber auch immer wieder auf beiden Seiten zu Schweigen.⁷¹ Hurvitz sieht dieses „impasses“ als nachgerade typisch für den Gesprächsverlauf:

63 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība insb. 152–161, 161–196, 196–200.

64 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 196, 200.

65 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 42–46, 73–79, 98–100.

66 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 60, 69, 127.

67 Vgl. aber z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 54–55.

68 Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 7. 1. 1.

69 Vgl. dazu schon oben Kap. 2. 7. 1. 1.

70 Vgl. auch Cooperson, *Classical Arabic biography* 122.

71 Vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 57, 61.

[...] impasses, which were interpreted by both sides as an indication that they could not conduct a dialogue with the other, not even one of a polemic nature. These dead ends were the outcome of a profound disagreement over the rules of the argument, as each of the side perceived evidence and proof in a different manner. In effect, we find that the two sides could not relate to each other's arguments.⁷²

Kein kohärentes Gespräch liegt auch vor, wenn die Anwesenden offensichtlich wild durcheinandersprechen.⁷³ Dazu kommt, dass Aḥmad sich dem Gespräch verschiedentlich verweigert:⁷⁴ einerseits indem er Ibn Abī Duwād geflissentlich ignoriert,⁷⁵ andererseits wenn er auf Argumenten aus Koran und Sunna insistiert und ohne solche nicht bereit ist, weiter zu diskutieren.⁷⁶ Aḥmads unkooperatives Gesprächsverhalten führt ein Mal zu einem Protest seiner Gegner, die sich beim Kalifen beklagen, Aḥmad argumentiere immer, wenn er ein Argument habe, ziehe sich aber auf sein Nicht-Wissen zurück, wenn er keines habe.⁷⁷ Der Kalif, an sich in einer Schiedsrichterrolle, ist sichtlich machtlos: Gegen Aḥmads Verweigerung gibt es kein Rezept. Aḥmad seinerseits fühlt sich von seinen Gesprächspartnern nicht ernst genommen, wenn diese weiter diskutieren, obschon er glaubt, sie widerlegt zu haben.⁷⁸

Nicht ohne al-Mu'taṣim um Erlaubnis zu sprechen zu bitten, eröffnet Aḥmad das Gespräch.⁷⁹ In der Folge ist es dann 'Abdarraḥmān b. Iṣḥāq, der auf Befehl des Kalifen Aḥmad nach seiner Meinung zum Koran fragt;⁸⁰ er verliert die Gesprächsleitung aber sehr rasch, indem ihn Aḥmad mit einer Gegenfrage aushebelt und dann selbst eine Erklärung abgibt. Auch 'Abdarraḥmāns weitere Versuche, initiativ das Gespräch zu prägen, scheitern an Gegenfragen Aḥmads.⁸¹ Ein Mal beginnt Aḥmad von sich aus ein neues Thema, indem er nach einer erbrechtlich relevanten Koranstelle (Q 4:11) fragt und weder darauf noch zu weiteren Koranversen Argumente von seinen Gegnern gehört haben will.⁸²

72 Hurvitz, *The formation of Ḥanbalism* 131.

73 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49, 56.

74 Vgl. auch Turner, *Inquisition* 97.

75 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

76 Vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52, 56, 60.

77 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

78 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 58.

79 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 47.

80 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48.

81 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48–49.

82 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56–57.

3.1.1.2 Schiitische Dialoge

In der ersten Disputation zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und seinem Namensvetter Abū Bakr kommt die Themenvorgabe – das Problem der Vereinbarkeit von Prophetentum und Gnade Gottes – von Abū Bakr. Abū Ḥātim übernimmt aber in der Folge die dominante Rolle in der Disputation, und daher gibt er auch die Themen der beiden nachfolgenden Dialoge vor. Die Redebeiträge der Beteiligten beziehen sich immer aufeinander; Brüche oder Ausweitungen von Antworten finden sich in den drei Disputationen nicht; einzig die erste Disputation endet in einem langen Monolog Abū Ḥātim,⁸³ an den sich die Erklärung des Erzählers anschließt, er habe nicht alles wörtlich wiedergegeben:⁸⁴ Hier scheint der dialogtechnisch unglaublich lange Monolog zu einer metatextuellen Notiz Anlass gegeben zu haben. An einer Stelle glaubt Abū Ḥātim zu bemerken, dass Abū Bakr vom Thema ablenken will:

Und als ich sah, dass er sich zu dieser Aussage (*qawl*) flüchtete, in der Hoffnung, zu einem anderen Thema (*kalām*) überzugehen, sagte ich [...].⁸⁵

In der Folge besteht er darauf, dass das ursprüngliche Thema – die Frage nach der Beziehung von Raum und Dimensionen und ob es möglich ist, dass nur der Raum, nicht aber die Dimensionen ewig seien – wieder aufgenommen wird. Die Disputationen bieten so eine kohärente Argumentation, die durch das weitgehende Fehlen langer Dialoge nicht nur lebensnah wirkt, sondern auch lesbar bleibt.

In der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr* ist der ‚Verrückte‘ tonangebend: Er stellt von Beginn weg die Fragen⁸⁶ und hält lange Monologe.⁸⁷ Abū l-Hudayl gerät zunehmend in die Rolle des Reagierenden, eine Tendenz, die sich im Lauf des Gesprächs noch verstärkt. Dabei ist der Dialog recht kohärent; die Antworten weiten sich kaum je aus; und auch zu Brüchen kommt es im Prinzip nicht.⁸⁸ Der Text ist darauf angelegt, die Überlegenheit des

83 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 3–7; ed. aṣ-Ṣāwī 5–9.

84 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 7; ed. aṣ-Ṣāwī 9.

85 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 14; ed. aṣ-Ṣāwī 17.

86 Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301r, 301v, 307r.

87 Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 305r–v, 311r–312r, 314r–315r.

88 Wenn es ein Mal als Einleitung einer Wortmeldung Abū l-Hudayls „er sagte“ statt „ich sagte“ heißt, liegt mit ziemlicher Sicherheit eine einfache Verschreibung vor, vgl. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315r.

angeblich Verrückten und damit der Schia zu demonstrieren und den berühmten Mu‘taziliten bloß zu stellen.

Das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* stellt insofern einen interessanten Dialog dar, als beide Gesprächspartner immer wieder Themen initiieren. Ein Schema ist dabei nicht zu erkennen, so kann etwa nicht gesagt werden, dass sich die Initiative des Schülers im Lauf des Gesprächs verlöre oder er sich mit dessen Dauer mehr zutrauen würde. Allerdings ist auffällig, dass der Imam Ğa‘far recht stark zu langen Monologen tendiert, die zum Teil ganze Kapitel füllen.⁸⁹ In aller Regel beziehen sich die Gesprächsbeiträge recht genau aufeinander, wobei al-Mufaḍḍal zumeist fragt, Ğa‘far ihm antwortet. Nur ausnahmsweise fallen diese Antworten unbefriedigend aus.⁹⁰ Gelegentlich weiten sich die Antworten hingegen aus und berühren so Gegenstände, nach welchen al-Mufaḍḍal nicht gefragt hatte, so wenn al-Mufaḍḍal nach der Geburt des Ungläubigen fragt und der Imam nicht nur die Geburt, sondern auch die Empfängnis diskutiert.⁹¹

Dabei ist das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* in Kapitel gegliedert und weist schon damit eine Strukturierung auf, die für einen Oralität fingierenden Text unpassend ist. Diese Fiktion wird an mehreren Stellen des Textes endgültig aufgebrochen, wenn Ğa‘far darauf verweist, dass er etwas bereits in früheren Kapiteln erklärt habe.⁹² Hier verweist der Dialog deutlich auf seinen Charakter als schriftlich konzipierter Text. Ebenfalls in den Bereich der Schriftlichkeit gehört das Ende des 67. Kapitels:

Al-Mufaḍḍal fragte: Wie lange dauert die Wiederkehr (*karra*)?
Er sagte: Das wird im Nachfolgenden erwähnt werden.⁹³

Das 68. Kapitel beginnt dann mit einer indirekt wiedergegebenen Frage al-Mufaḍḍals nach den Stufen, welche der Gläubige durchschreiten muss, bis er geläutert ist. Erst nach der entsprechenden Antwort des Imam fragt der Anhänger noch ein Mal nach der Dauer der Wiederkehr. Hier hat offensichtlich die Strukturierung in Kapitel zu einem klar nicht mehr oralen Text geführt, ist es doch kaum wahrscheinlich, dass jemand mündlich auf das Nachfolgende verweist. Bei anderen Brüchen scheint es sich dagegen um Probleme der Überlieferung zu handeln, so wenn ein Mal als Redeeinleitung

89 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 30–32, 61–63, 122–125.

90 Vgl. dazu ausführlich unten Kap. 3. 7. 1. 2.

91 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 74–75.

92 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 49 und 76.

93 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 102.

„ich sagte“ steht, der Gesprächsbeitrag aber ganz offensichtlich dem Imam zuzuschreiben ist.⁹⁴

Im *Kitāb al-Ihlīlaǧa* ist es zunächst der indische Arzt, der das Gesprächsthema – den Gottesbeweis – vorgibt.⁹⁵ Diese Vorgabe wird vom Imam aufgenommen. In der Folge übernimmt er den dominanten Part: Dies zeigt sich nicht nur an einigen, zum Teil sehr langen Monologen,⁹⁶ sondern auch daran, dass er den Arzt verschiedentlich durch ausdauerndes Befragen an die Wand spielt.⁹⁷ Ein Mal gibt der Inder dann sogar zu, dass er nicht mehr imstande sei zu antworten.⁹⁸ Nur ein Mal versucht sich der Arzt seinerseits in Fragen an den Imam, kommt davon aber schnell wieder ab.⁹⁹ Wie sehr der Imam das Gespräch lenkt, zeigt sich auch daran, dass er die Myrobalane zum Ausgangspunkt seiner physikotheologischen Argumentation macht:¹⁰⁰ Ausgerechnet der Naturgegenstand aus dem Bereich der Medizin, dem Fachgebiet des Arztes, wird in der Folge zum Schlüsselement für den Gottesbeweis.

Der Dialog des *Kitāb al-Ihlīlaǧa* zeigt grundsätzlich kooperative Gesprächspartner: Die Redebeiträge der beiden sind jeweils deutlich aufeinander bezogen; Ausweitungen¹⁰¹ bleiben ebenso die Ausnahme wie Brüche¹⁰² oder Antworten, deren Bezug zur Frage nicht eindeutig zu bestimmen ist.¹⁰³

Das *Kitāb aṣ-Širāṭ* wird durch die zahlreichen sehr langen Monologe Ğāfar aṣ-Šādiqs dominiert: Phasenweise verliert es beinahe seinen dialogischen Charakter; der Text wird zu einer an al-Mufaḍḍal gerichteten Lehrrede.¹⁰⁴ Die Ausführungen des Imam beziehen sich immer auf die Fragen des Anhängers; durch die zum Teil sehr langen Erläuterungen kommt es aber fast schon zwangsläufig zu Inkongruenzen zwischen Frage und Antwort. Von eigentlichen Brüchen kann aber nicht gesprochen werden. Grundsätzlich ist es

94 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-azilla* 44.

95 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 153.

96 Vgl. z.B. al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 162–165, 181–183, 190–192.

97 Vgl. z.B. al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 153–155, 167, 184–188.

98 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 183.

99 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 176.

100 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 156.

101 Vgl. z.B. al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 171.

102 An einer Stelle scheint es, wie wenn die Zuordnung der Sprecher nicht korrekt wäre: Es scheint naheliegend, dass es nicht wie im gedruckten Text der Arzt, sondern Ğāfar selbst ist, der fragt, wie man denn durch die sinnliche Wahrnehmung oder den Analogieschluss zu Wissen über die Sterne gelangen könne, vgl. al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 175.

103 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 180–181. – Vgl. zu der Stelle unten Kap. 3. 7. 1. 2.

104 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318–331, 363–392, 393–405.

al-Mufaḍḍal, der durch seine Fragen Themenvorgaben macht,¹⁰⁵ auf die der Imam dann auch in aller Regel ohne Umschweife eingeht.¹⁰⁶ Nur selten lenkt der Imam das Gespräch, indem er seinerseits seinen Anhänger befragt und dessen Geständnis seines Unwissens dann zum Anlass nimmt, Erläuterungen zu geben.¹⁰⁷ Gelegentlich setzt Ğaʿfar auch angefangene Erklärungen erst fort, nachdem al-Mufaḍḍal dazwischen Dankesformeln geäußert hat.¹⁰⁸

Der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* ist ein sehr kohärenter Dialog: Der Imam beantwortet die Fragen al-Mufaḍḍals und geht auf seine Einwände ein. Während der Anhänger das grundlegende Thema vorgibt – nämlich Argumente, um Gottesleugner zu widerlegen –, ist es der Imam, der die genaue Ausgestaltung des Dialogs steuert: Daher ist zu Beginn noch nicht klar, dass sich die ersten drei Teile des Dialogs gänzlich Argumenten aus dem Bereich der Physikotheologie widmen werden und dass diese Form der Argumentation auch im vierten Teil noch eine wesentliche Rolle spielt, wenn auch hier ergänzt um die Diskussion der Theodizee. Manchmal bestimmt al-Mufaḍḍal durch eine Frage den weiteren inhaltlichen Verlauf des Dialogs, etwa wenn er sich nach dem Wachstum des menschlichen Körpers erkundigt.¹⁰⁹ Genauere Erläuterungen dessen, was der Imam bereits ausgeführt hat, verlangt er nur ausnahmsweise.¹¹⁰ Al-Mufaḍḍal formuliert gelegentlich Einwände,¹¹¹ doch noch häufiger nimmt Ğaʿfar diese vorweg, indem er hypothetischen Einwänden in der Form von „wenn einer sagt“ – „dann sagt man“ (*fanqala*) begegnet.¹¹² Insgesamt hat Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq einen extrem hohen Redeanteil: Der dritte Abschnitt des Textes ist ein reiner Monolog des Imam,¹¹³ im vierten Teil ergreift al-Mufaḍḍal erst das Wort, als Ğaʿfar seinen langen Monolog beendet hat,¹¹⁴ und bittet um Kraft, um das Gehörte nachvollziehen zu können, worauf noch das Handauflegungswunder folgt.¹¹⁵

105 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 331, 335, 341.

106 Nur sehr selten lässt sich der Imam, nachdem er eine ganz knappe Antwort gegeben hat, um eine ausführlicheren Erklärung bitten, vgl. insb. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 343.

107 Vgl. insb. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 332–333.

108 Vgl. insb. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 342.

109 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 68.

110 Vgl. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 70–71, 101.

111 Vgl. z.B. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 63, 67, 105.

112 Vgl. z.B. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 96, 107, 125. Vgl. dazu oben Kap. 1. 1, Anm. 12.

113 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 111–136.

114 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 137–150.

115 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 150–151; vgl. dazu ausführlich oben Kap. 2. 4. 1. 2 und 2. 6. 1. 2 sowie unten Kap. 3. 4. 1. 2 und 3. 10. 1. 2.

Das Thema des Gesprächs zwischen Ibn Bābūya und dem Buyidenfürsten Rukn ad-Dawla wird von dem Herrscher vorgegeben, der wissen möchte, welche Haltung gegenüber den von der Schia geschmähten Prophetengefährten einzunehmen sei.¹¹⁶ Auch in der Folge ist es normalerweise Rukn ad-Dawla, der vorgibt, worüber zu sprechen ist, wobei er gelegentlich sprunghaft das Thema wechselt, auf schon Diskutiertes zurückkommt oder aber eine Folgefrage stellt. Den Themenvorgaben des Fürsten kommt der Gelehrte meist nach. Nur selten werden die Antworten zu langen Monologen.¹¹⁷ Der Dialog ist somit als überaus kooperativ zu bezeichnen, wenn auch deutlich von den Themenvorgaben des Herrschers geprägt: Ibn Bābūya spricht rein reaktiv und versucht nicht, die Gesprächslenkung selbst zu übernehmen.

Die Dialoge in Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* weisen eine starke Kohärenz auf. Grundsätzlich ist in allen vier untersuchten Disputationen der Imam derjenige, der zu antworten hat, jedoch kann sich dies auch verkehren, so etwa in der ersten Disputation. Während anfangs der Imam in die Rolle des Fragenden schlüpft,¹¹⁸ wechselt er später in die Rolle des Antwortenden und dann wieder zurück in die Rolle des Fragenden.¹¹⁹ Der Imam hat dabei eine gewisse Tendenz zum Monologisieren;¹²⁰ dies ist besonders im letzten Dialog auffällig: Hier fehlen gelegentlich gar die Redeeinleitungen, so dass der Text zu einer Abhandlung wird.¹²¹

3.1.1.3 Zusammenfassung

Grundsätzlich finden sich unter den untersuchten religiösen Texten zwei Typen von Dialogen: solche, deren Redebeiträge einen hohen Grad an Kohärenz aufweisen, so dass sich nicht nur jeweils zwei Gesprächsbeiträge aufeinander beziehen, sondern der Dialog insgesamt sinnvoll voranschreitet, sowie Dialoge, in denen dies nicht der Fall ist, die einzelnen Frage-Antwort-Sequenzen also auch ganz anders angeordnet sein könnten. Besonders kohärent sind die agonalen Dialoge, wie die Disputationen Ibn al-Ḥaddāds, Iṣḥāq b. Ismāʿīls oder der beiden Rāzī. Gegen die Kohärenzregeln verstößt Biṣr al-Marīṣī im *Kitāb al-Ḥayda* verschiedentlich: Er weicht aus (wie es schon der Titel des Werkes impliziert). Für die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals lässt sich aus dem Bericht Ḥanbal b. Iṣḥāqs keine klare Dialogstruktur rekonstruieren;

116 Ibn Bābūya, *Munāzara* 31.

117 Vgl. insb. Ibn Bābūya, *Munāzara* 58–63.

118 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 145.

119 Vgl. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146, 147.

120 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155–156, 159–160, 161–162, 182–185, 187–188.

121 Vgl. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 186 und 187.

aufgrund des immer wieder unkooperativen Verhaltens der Dialogteilnehmer ist die Kohärenz aber doch als sehr niedrig zu bezeichnen. Hingegen weisen mehrere der eher lehrhaften Texte eine hohe Kohärenz auf, so insbesondere die *Risāla aš-Šāfi'īs* oder die Lehrtexte aus dem (extrem-)schiihischen Milieu (*Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*, *Kitāb aš-Širāṭ*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*). Jedoch sind viele lehrhafte Dialoge auch eher wenig kohärent: So zeigen die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, die einen ausgesprochen wenig strukturierten Text bieten, einen völlig willkürlichen Gesprächsverlauf. Aber auch in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* wechselt der Schüler relativ sprunghaft das Thema.

Die meisten der untersuchten religiösen Dialoge weisen keine Brüche auf. Einzig das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* verstößt durch seine Einteilung in Kapitel gegen die Oralitätsfiktion, zumal auch zumindest einer der Gesprächspartner auf die Kapitelgliederung verweist, also im Medium der fingierten Mündlichkeit auf den schriftlichen Charakter des Dialogs hinweist.

In typischen Lehrdialogen kommen die Themenvorgaben in der Regel von der Schülerfigur: Dies gilt sowohl für Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* als auch für die *Risāla aš-Šāfi'īs*, das *Kitāb aš-Širāṭ* oder den *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. Auch in den Streitgesprächen hat derjenige Gesprächspartner, der über weniger Wissen verfügt, normalerweise eine starke gesprächslenkende Funktion, indem er durch Fragen das Thema (oder die Themen) des Dialogs vorgibt, so etwa in den Disputationen Ibn al-Ḥaddāds, Ishāq b. Ismā'īls oder Ibn Bābūyas. Der überlegene Gesprächspartner wird in dieser Anlage in eine im Wesentlichen rein reaktive Rolle gedrängt. Aus dieser Rolle kann er sich gelegentlich aber auch befreien: So ist in Ibn Bābūyas *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* zwar im Prinzip der Kalif derjenige, der die Themen bestimmt, doch gelegentlich übernimmt auch der Imam die Rolle des Fragenden. Völlig dominant wird der überlegene Dialogteilnehmer in der *Munāẓarat Abī l-Huḍayl wa-maḡnūn ad-dayr*: Der unterlegene Abū l-Huḍayl kann hier nur noch reagieren. Dass sich die beiden Gesprächspartner gleichberechtigt abwechseln, und einmal der eine, einmal der andere ein Thema vorgibt, ist dagegen die große Ausnahme und findet sich praktisch nur im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*.

Seltener, als zu erwarten war, finden sich Antworten, welche deutlich über das eigentlich Erfragte hinausgehen. Ein deutliches Mehr an Information bietet am häufigsten noch Ġa'far aš-Šādiq, und zwar sowohl im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* als auch im *Kitāb aš-Širāṭ*, wobei hier sein Gesprächspartner manchmal noch Dankesformeln einfließen lässt.

Eine gewisse Korrelation scheint sich zwischen der Lehrhaftigkeit der untersuchten religiösen Dialoge und der Anzahl langer Monologe zu ergeben: So enthalten sowohl die *Risāla aš-Šāfi'īs* als auch Abū Muqātil as-Samarqandīs

Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim, die Dialoge der Mufaḍḍal-Tradition (*Kitāb al-Ḥaḡḡ wa-l-aẓilla*, *Kitāb al-Ihlīlaġa*, *Kitāb aṣ-Ṣirāt*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*) und Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḡbār ar-Riḍā* lange Monologe. Diese Korrelation findet sich hingegen nicht in aš-Šāfiʿis *Ġimāʿ al-ʿilm*, in dem sich eher wenige längere Monologe finden. Lange Monologe sind in den stärker agonalen Texten die Ausnahme: Bezeichnenderweise finden sie sich besonders in den stark fiktionalisierten Berichten des *Kitāb al-Ḥayda* und der *Munāẓarat Abī l-Ḥuḍayl wa-maġnūn ad-dayr*: Indem sich die Protagonisten das Privileg, lange als Einzige zu sprechen, sichern, machen die Dialoge auch klar, wer eigentlich das Sagen hat, nämlich al-Kinānī bzw. der ‚Verrückte‘.

3.1.2 *Dialoge mit Gott*

Die *Munāġāt Mūsā* zeigt einen grundsätzlich kooperativ geführten Dialog. So beantwortet Gott Moses Fragen normalerweise ohne Weiteres und kommt Bitten nach, selbst dann, wenn er nach seiner Persönlichkeit und seiner Lebensweise gefragt wird. So heißt es zum Beispiel:

Mose sagte: Was ist deine Speise, was dein Getränk und was deine Kleidung?

Er sagte: Mose, [meine] Speise ist die Geduld (*ṣabr*) und die Milde gegen den, der mir gegenüber ungehorsam ist, mein Getränk ist die Liebe zu den Gläubigen, und meine Kleidung ist die Größe und die Majestät.

Er sagte: Herr, hast du ein Haus, das dir Raum bietet?

Er sagte: Ja, das Herz des aufrichtigen Gläubigen ist meine Wohnstätte.

Er sagte: Herr, warum hast du dir ein Haus im Herzen des Gläubigen gemacht?

Er sagte: Damit er mich nicht vergisst und sein Gedenken meine Majestät umfasst.¹²²

Wenn Gott einmal ausnahmsweise nicht oder inadäquat antwortet, hakt Mose aber nicht nach. So erhält er auf die Frage „Herr, was ist die Breite deines Thrones?“ zur Antwort: „Die ganze Erde ist unter meiner Allmacht (*taḡṡa qudratī*) wie ein Senfkorn, das in die Wüste geworfen ist“.¹²³ Das mag zwar korrekt sein, kann aber nur mit einiger Mühe in Verbindung zur Breite des Gottesthrones gebracht werden. Gemeint ist wohl, dass der Gottesthron so unvorstellbar breit ist, dass die Erde im Vergleich mit ihm wie ein Senfkorn erscheint. Da diese Erklärung ausbleibt, wirkt die Antwort inadäquat. Selbst

122 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 21r.

123 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 20r.

als Gott auf eine Frage, die Mose bereits ein Mal gestellt hatte, beim zweiten Mal eine ganz andere Antwort gibt, hat das keine Folgen. Mose fragt nämlich zwei Mal, was unter dem Gottesthron sei. Beim ersten Mal lautet die Antwort: „Der Schemel, der sich nicht ändert und nicht schwindet“,¹²⁴ beim zweiten Mal hingegen: „Tausend Paläste aus rotem Gold. Jeder Palast ist so breit wie diese eure Welt, und am Tag der Auferstehung werde ich sie unter Muḥammad und seine Gemeinde verteilen.“¹²⁵ Diese beiden Antworten brauchen sich nicht auszuschließen, unter dem Thron können sehr wohl sowohl der Schemel als auch die tausend Paläste Platz finden. Insofern muss hier nicht von einem Bruch gesprochen werden. Es ist jedoch bemerkenswert, dass der Verfasser der untersuchten *Munāğāt Mūsā*-Fassung seine Figur Mose an der zweiten Stelle weder erklären lässt, warum sie diese Frage nochmals stellt, noch ihr auf die abweichende Antwort eine Nachfrage gestattet. Warum dem Verfasser nicht daran gelegen war, das Frageverhalten seiner Figur stringent erscheinen zu lassen, lässt sich nicht klären, aber jedenfalls büßt der Text durch dieses Vorgehen an Kohärenz ein.

Ausnahmsweise kann Gott in der *Munāğāt Mūsā* Bitten mit einem einzigen, auf der Textoberfläche rein beschreibenden Satz, ablehnen. Wiederholt bittet Mose nämlich darum, dass seine eigene Gemeinde diejenige sein möge, die in der Thora als besonders ausgezeichnet beschrieben wird, sei es, weil sie das Licht im Herzen trägt, betet oder fastet. Und auf jede dieser Bitten antwortet Gott schlicht: „Jenes ist die Gemeinde Muḥammads“.¹²⁶ Das stellt für Mose nicht nur inhaltlich einen Affront dar, sondern auch in Bezug auf das kommunikative Verhalten, denn seine Bitten werden nicht einmal abgelehnt, sondern ihre Erfüllung mit einer einfachen Feststellung als völlig unmöglich abgetan.

Auf lange Fragereihen Moses antwortet Gott in der *Munāğāt Mūsā* jeweils kurz und präzise, doch als Mose fragt, wann Gott in seiner Göttlichkeit (*ilāhīya*) sei, antwortet dieser mit einer Erzählung über die Schöpfung der Welt und wie lange diese dauerte, eine Erzählung, die er mit der bloß noch rhetorischen Frage abschließt: „Und hast du das alles berechnet (*aḥṣayt*), Mose, sodass du sogar fragen kannst: ‚Wann bist du in der Göttlichkeit?‘?“¹²⁷ Diese Antwort lässt Moses ursprüngliche Frage als reine Anmaßung erscheinen, entsprechend reagiert er mit demütiger Niederwerfung und Lobpreisung Gottes.

Die Themen der *Munāğāt Mūsā* kommen von beiden Gesprächspartnern; diese wechseln sich so in der Steuerung des Textverlaufes ab: Normalerweise

124 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 19r.

125 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 20r.

126 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 14r–v.

127 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 22r.

stellt zwar Mose die Fragen,¹²⁸ aber immer wieder bietet Gott seinem Gesprächspartner in rhetorischen Fragen an, ob er etwas hören oder erlangen möchte, und erläutert dies, nachdem Mose geflissentlich mit „Ja, Herr“ zugestimmt hat.¹²⁹ Der Übergang von einem Thema zum nächsten wird in der Regel nicht begründet und auch nicht durch ungeklärte Elemente in einem vorangehenden Gesprächsbeitrag nahegelegt, das heißt, die Reihenfolge der Textelemente ließe sich größtenteils beliebig ändern, ohne dass der Text dadurch weniger kohärent würde. Zudem weiten sich die Antworten Gottes oft deutlich aus und berühren Punkte, nach denen Mose gar nicht gefragt hat. So erkundigt sich Mose nach dem Vergehen (*danb*) Adams und erhält die folgende Antwort:

Er [d. h. Gott] sagte: Weil er [d. h. Adam] sich mir ein einziges Mal widersetzte und von dem Baum aß, den ich ihm verboten hatte. Und was das Vergehen Jakobs angeht, so schlachtete er ein Kamel und aß davon mit seiner Familie und speiste seine Nachbarn nicht, und was Hiob angeht, so schlachtete auch er ein Schaf und aß mit seiner Familie und speiste seine Nachbarn nicht.

Da sagte Mose: Herr, du hast deinen Auserwählten (*ṣafīy*) Adam bestraft wegen eines einzigen Vergehens.

Er sagte: Ja, Mose, weil die Zuwiderhandlung gegenüber dem Geliebten (*ḥabīb*) schwer wiegt. Mose, sei wachsam und lass dich nicht dadurch täuschen, dass ich die Sünder (eine Zeitlang) gewähren lasse.¹³⁰

Nach Jakob und Hiob hat Mose nicht gefragt – sie bilden als Propheten, die wegen eines scheinbar geringfügigen Verstoßes von Gott gestraft wurden, aber eine Reihe mit Adam.

Der Text der *Munāğāt Mūsā* weist einige Brüche auf. Am offensichtlichsten ist, dass es nur einen sehr schwachen Zusammenhang zwischen den Zwischentiteln und den jeweiligen Unterkapiteln gibt: Unter der Überschrift „Fragen nach dem Guten und dem Schlechten und über das, was sich in der Thora findet“,¹³¹ stehen zwar tatsächlich Fragen nach Thorastellen, die eine besonders ausgezeichnete Gemeinde beschreiben, aber keinerlei Fragen nach Gutem und Schlechtem. Das Kapitel „Die Fragen Moses über die Größe des

128 Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 7v, 18r, 22v.

129 Vgl. insb. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 9r, 15r–16v; ähnlich 23r.

130 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 18r–v.

131 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 12v.

Wissens und der Macht Gottes¹³² bietet vor allem Informationen über Lohn und Strafe im Jenseits sowie über den Thron, aber nicht über das Wissen Gottes. Ähnlich verhält es sich auch mit allen anderen Kapitelüberschriften. Ein gewisser Bruch ergibt sich des Weiteren dadurch, dass Gott in einer Passage mehrfach nicht Mose adressiert, sondern den „Sohn Adams“¹³³ – hier scheint sich das Gespräch auf eine allgemeine und für alle Menschen gültige Ebene zu verschieben.

In den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandī ist die Verkettung der einzelnen Redebeiträge untereinander relativ eng: Besonders zu Beginn des Textes fragt Muḥammad häufig nach und nimmt bei Fragen auf unmittelbar zuvor Gesagtes Bezug. Gott antwortet immer präzise, führt dann aber oftmals noch weiter aus. Ein Mal scheint er vorerst nur den ersten Teil einer Frage zu beantworten, kommt danach aber – nach der Beantwortung einer Zwischenfrage Muḥammads – von sich aus auf den zweiten Teil der ursprünglichen Frage zurück und beantwortet auch diesen.¹³⁴ Nie zeigt er unkooperatives, zum Beispiel ausweichendes Verhalten. Allerdings werden Themen oft mehrfach behandelt. Dabei bestimmt eindeutig Gott den Gang des Gesprächs, insbesondere indem er die Themen vorgibt. Muḥammad nimmt dagegen in aller Regel auf vorher Gesagtes Bezug und bestimmt thematisch vergleichsweise wenig. Es ist also gerade nicht der Fragende thematisch bestimmend, sondern der Lehrende. Auch werden die Gesprächsbeiträge Gottes immer länger; der Dialog wird immer mehr zu einem Monolog. Dies entspricht der Beobachtung der historischen Dialogforschung, dass viele Dialoge gegen Ende zunehmend monologischer werden.¹³⁵ Relativ oft kommt es zu Brüchen im Text, und zwar weil Gott von sich selbst plötzlich in der dritten Person spricht. So sagt Gott über die Seele zum Beispiel:

Du willst sie [d. h. die Seele] zum Gehorsam bringen, und sie bringt dich zum Ungehorsam; sie ist widerspenstig gegen dich im Gehorsam gegen Gott und sie gehorcht dir in dem, was Gott verabscheut [...].¹³⁶

132 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 19v.

133 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 22v–23r. Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 7. 2.

134 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 57r–v.

135 Vgl. dazu Taavitsainen, *Dialogues* insb. 261.

136 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 56v; dt. nach Hell, *Von Mohammed bis Ghāzālī* 65.

Es finden sich noch fünf weitere, vergleichbare Stellen.¹³⁷ Dass es sich dabei nicht um einfache Schreiberfehler handelt, ist zu vermuten, weil sich diese Brüche nicht nur in der benutzten Leithandschrift, sondern auch in den beiden anderen bekannten Handschriften finden.¹³⁸ Vermutlich haben sich hier Formulierungen aus zugrundeliegenden Texten und damit die übliche Art und Weise, in der Autoren von Gott sprachen – eben in der dritten Person –, gegen die Dialogfiktion durchgesetzt. Auch auf der Seite Muḥammads kommt es zwei Mal zu Brüchen aufgrund der verwendeten Personalform, indem in Redeeinleitungen statt der üblichen dritten Person die erste Person verwendet wird. Die eine Stelle, nämlich die Einleitung zu einem längeren Gebet Muḥammads,¹³⁹ lässt sich vielleicht durch den Einfluss der benutzten Quelle erklären, ist doch die Verwendung der ersten Person durch Muḥammad im Ḥadīṭ häufig. Besonders oft findet sie sich in Berichten über die Himmelfahrt, sodass die Vermutung naheliegt, dass sich die in den Quellen übliche Art der Formulierung gegen die abweichenden literarischen Rahmenbedingungen des vorliegenden Textes durchgesetzt hat. Bei der zweiten Stelle ist der Befund weniger eindeutig, steht doch statt des üblichen „er sagte“ (*qāla*) einfach „ich sagte“ (*qultu*), eine Variante, die sich nicht in den beiden anderen bekannten Handschriften findet und die auch von Hell stillschweigend zu „er sagte“ korrigiert wird.¹⁴⁰ Hier dürfte es sich um eine einfache Verschreibung handeln.

Für beide Dialoge mit Gott lässt sich festhalten, dass die Bezüge zwischen Frage und Antwort in der Regel präzise sind, dass sich die Antworten Gottes aber nicht selten ausweiten und häufig zu Monologen werden. Dabei gibt Gott nur bei Abū l-Layṭ die Themen vor, so dass Muḥammad nur noch reagiert; in der *Munāǧāt Mūsā* wechseln sich die beiden Gesprächspartner im Agenda setting ab.

3.1.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Im Rahmendialog von Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna* gibt jeweils der König das Thema vor. Dabei scheint er klar zu wissen, was er hören will und

137 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 57v, 58v, 60r, 61v, 62r.

138 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 51r, 52r, 54r, 55r, 55v, 56r; Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 157v (zwei Stellen), 158r, 158v, 159r, 159v.

139 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 59v.

140 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 58r; vgl. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 54r; Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 158r; Hell, *Von Mohammed bis Ghāzālī* 67.

was richtig und falsch ist, so bittet er zum Beispiel um eine Geschichte über zwei Freunde, die sich wegen eines perfiden Lügners entzweien,¹⁴¹ oder um eine über einen Menschen, der ohne nachzudenken handelt.¹⁴² Damit macht der Text deutlich, dass der Philosoph in seinen Antworten nicht unbedingt seine eigenen Ansichten illustriert, sondern jene des Königs. Dennoch oder gerade darum entwickelt sich ein Spiel auf verschiedenen Ebenen, in dem unklar bleibt, ob die Fragen denn nun wirklich zu wahren Antworten führen, denn viele der Aussagen aus früheren Kapiteln werden später zumindest eingeschränkt: Während zum Beispiel das erste und das zweite Kapitel, in denen die Geschichte von Kalila und Dimna erzählt wird, demonstrieren, wie Freunde, nämlich der Löwe und der Stier, sich entzweien, zelebriert das dritte Kapitel unverbrüchliche Freundschaft, und das vierte zeigt, dass Feinde nicht plötzlich zu Freunden werden, sondern immer Feinde bleiben. Damit stehen Geschichten mit verschiedenartiger Moral unverbunden nebeneinander.¹⁴³ Dialogtechnisch ebenfalls problematisch wird der Rahmendialog dadurch, dass der Philosoph, der die Geschichten und die wieder darin eingeschachtelten weiteren Geschichten ohne Unterbrechung erzählt, derart extrem lange Monologe hält.¹⁴⁴ Die Erzählungen selbst bieten einen grundsätzlich konsistenten Text, der aber in zweierlei Hinsicht Brüche aufweist: Einerseits verweisen die sprechenden Tiere immer wieder darauf, wie Menschen handeln sollen.¹⁴⁵ Andererseits bilden die eingeschobenen Geschichten, die von den Protagonisten der einzelnen Erzählungen mit dem Ziel der Überzeugung des Gegenübers erzählt werden, lange, monolithartige Blöcke, welche die Dialoge nicht unbedingt realistisch erscheinen lassen.¹⁴⁶

Sahl b. Hārūn porträtiert in *an-Namir wa-t-ta'lab* einen Frage-Antwort-Dialog, in dem die Ratgeber und der König die Themen vorgeben, während der Fuchs rein reaktiv die Fragen beantworten kann bzw. muss. Einen aktiven Part spielt er einzig ganz zu Beginn, als er überhaupt erst dafür sorgt, dass der König sich auf eine Unterredung einlässt, indem er ruft, er habe dem König

141 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 43.

142 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 185.

143 Vgl. zu diesen Problemen Obermaier, *Das Fabelbuch* insb. 296; Piontek, *Ein Fürst* insb. 112, 166; Haug, *Exempelsammlungen* insb. 270–287.

144 Dies ist auch einer der wesentlichen Unterschiede zu *Alf layla wa-layla*, in denen Šahrazād regelmäßig das Erzählen unterbricht, weil wieder ein Morgen anbricht.

145 Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 76, 112, 173.

146 Zum Beispiel finden sich lange eingeschobene Erzählungen im ersten (Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām insb. 46–51, 58–67, 68–74, 74–87, 88–96), im dritten (ebd. insb. 129–132, 132–140) und im vierten Kapitel (ebd. insb. 152–158).

Rat anzubieten.¹⁴⁷ Die Antworten des Fuchses beziehen sich dabei in der Regel relativ genau auf das Gefragte; selten erläutert er mehr als das, wonach gefragt wurde. Damit zeigt er deutlichen Respekt vor den Fragenden, was seiner Situation als Gefangener angemessen ist. Entsprechend sind seine Antworten auch selten sehr lang, und selbst wenn sie es sind, erläutern sie normalerweise ohne Abschweifungen das Gefragte, etwa in der langen Erörterung der verschiedenen Tugenden.¹⁴⁸ Der Zusammenhang der Fragen ist zum Teil offensichtlich, etwa in der Fragereihe des ersten Ratgebers über den Menschen und den Verstand,¹⁴⁹ gelegentlich machen aber auch erst die Antworten des Fuchses klar, dass mehrere Fragen zusammen gehören.¹⁵⁰ Indem der Mensch und sein Verhalten zentraler Bezugspunkt sind, überschreitet auch Sahl wie Ibn al-Muqaffa‘ die Grenzen des ‚Tierbuches‘ und lässt deutlich werden, dass hier ein Fürstenspiegel für menschliche Leser vorliegt.

Im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* ergreift zunächst der Schakal die Initiative, indem er seinen Freund mit einer rhetorischen Frage anspricht und damit implizit um Rat bittet. Der Freund erkennt den rhetorischen Charakter der Frage und warnt dringend vor Einmischung in die Angelegenheiten des Königs.¹⁵¹ Im Weiteren verteidigt sich der Schakal gegen den Vorwurf, er wolle sich bereichern,¹⁵² und preist den, der Gott nahekommen will – womit er sich ganz offensichtlich selbst meint.¹⁵³ Auch in ihrem zweiten Dialog¹⁵⁴ zeigen sich die beiden als Freunde, die nicht immer gleicher Meinung sein müssen – der Freund ist mit dem ganzen Vorhaben des Schakals, der den Büffel mit List besiegen will, nicht einverstanden, doch widerlegt der Schakal alle seine Einwände. Als der Freund den Schakal im Gefängnis besucht, kommt es zu einer Auseinandersetzung darüber, warum der Schakal in dieser Situation gelandet sein könnte: Während sein Freund vermutet, der Schakal habe dem König zu wenig geschmeichelt, führt der Schakal als Reaktion darauf eine logische Deduktion durch und kommt zum Schluss, dass er das Opfer einer Intrige geworden sein müsse. Während dieses Gespräch also von Interaktion und Argumentation geprägt ist, lässt der nächste Besucher, der sog. „Tadler“, den Schakal kaum zu Wort kommen. Dabei mögen seine teilweise in lehrhafte

147 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 43 (arab. Paginierung).

148 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 54–58 (arab. Paginierung).

149 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 47–48 (arab. Paginierung).

150 Vgl. z.B. Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 66 (arab. Paginierung).

151 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44.

152 Vgl. insb. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 48.

153 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 49–50.

154 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 61–71.

Erzählungen gekleideten, teilweise als Maximen präsentierten Ratschläge zwar nicht grundsätzlich falsch sein, nützen aber jemandem, der schon Opfer einer Intrige geworden ist, nicht, wie der Schakal zu Recht kritisiert.¹⁵⁵

Im Umgang mit dem König zeigen sich erstaunliche Brüche im eigentlich zu erwartenden kooperativen Verhalten: Während der Schakal in der Befragung durch einen der Höflinge korrekt und erfolgreich antwortet,¹⁵⁶ fällt auf, dass er nicht auf alle Äußerungen des Königs direkt eingeht. Als dieser insistiert, dem Schakal gebühre für seine Tätigkeit als Ratgeber ein Lohn, weicht der Schakal aus und erläutert ganz allgemein, dass auch er vom Wohlergehen der Gesamtheit profitiere.¹⁵⁷ Gar keine Antwort gibt er auf die Frage des Königs, welche List er gegen den Büffel denn anzuwenden gedenke¹⁵⁸ – dass er, wie er behauptet, spontan entscheiden wolle, scheint nur bedingt zu stimmen, fragt er doch nachher seinen Freund um Rat.¹⁵⁹ Der Text porträtiert hier eine unkooperative Interaktion, die für den Untertanen dennoch folgenlos bleibt. Als der Schakal sich nach dem Sieg über den Büffel vom Hof verabschieden will, verweigert ihm der König die Erlaubnis dazu. Alle Argumente des Schakals fruchten dabei nichts, der Löwe gesteht zwar, dass der Schakal die besseren Argumente hat, rückt aber von seinem Wunsch nicht ab.¹⁶⁰ Der Dialog zeigt somit ein Scheitern der argumentativen Auseinandersetzung, die für den Schakal, der daraufhin Opfer einer Hofintrige wird, brutale Folgen zeitigt. Am Ende des Textes hat der Löwe mit seiner erneuten Bitte, der Schakal möge bei ihm am Hof bleiben, keinen Erfolg, und auch seine Argumente, mit denen er versucht, dem Schakal ein frommes Leben am Hof schmackhaft zu machen, fruchten nicht, so dass er schließlich nur noch um einen letzten Rat bittet und diesen in der Form eines langen Monologs über die ideale Staatsführung erhält.¹⁶¹

Von den beiden Unterhaltungen der Verschwörer gegen den Schakal ist in Bezug auf ihre Textstrukturierung besonders die zweite interessant: Hier werden nacheinander insgesamt neun Beispielerzählungen wiedergegeben. Während die erste dadurch eingeleitet wird, dass der erste Sprecher zur Verstellung auffordert, folgen die weiteren acht Geschichten als Parallelfälle ohne weitere Verweise. Dabei können aber nur die drei Geschichten vom *qādī*

155 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 165–167.

156 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 65–67.

157 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71–87.

158 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 84.

159 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 87–101.

160 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 109–110.

161 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 196.

und den Zeugen,¹⁶² über ‘Amr b. al-‘Ās¹⁶³ und über Ḥālid b. Yazīd¹⁶⁴ als echte Analoga gelten. Die fünfte Erzählung, über den Fürsten und seinen Erzieher,¹⁶⁵ ist nur scheinbar eine Entsprechung, denn es geht darin nicht bloß um eine erfolgreiche Verstellung, die dazu führt, dass der Überlistete genau das Gegenteil dessen tut, was scheinbar gewünscht war, und damit eben genau das, was der Protagonist sich wirklich wünschte, sondern vielmehr darum, dass jemand durch List dazu gebracht wird, etwas zu versprechen, das er normalerweise nie versprechen würde, und sich daran dann doch gebunden fühlt. Dieser Linie folgen dann auch die weiteren Erzählungen, bis schließlich der zehnte Sprecher dazu aufruft, das Geschichtenerzählen zu lassen, da die ‚Moral von der Geschichte‘ ja deutlich geworden sei: Jeder, der jemanden überlisten wolle, müsse seine Absicht verbergen und so tun, als ob er das Gegenteil wolle. Darauf reißt der erste Sprecher noch ein Mal die Initiative an sich und erklärt, es gehe ihm nicht um das Verbergen der Absicht an sich, sondern darum, dass sie als Freunde des Schakals auftreten sollten.¹⁶⁶ Diese Zusammenfassung macht dem zehnten Sprecher den Vorwurf, den Sinn der Beispielgeschichten nicht wirklich verstanden zu haben.

Wie die anderen ‚Tiergeschichten‘ fokussiert auch das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās* stark auf Fürstenlehre und vernachlässigt dabei gelegentlich den Tiercharakter der Protagonisten; besonders prominent, wenn der Schakal die Wirkung des Feuers auf wilde Tiere schildert – ohne jegliche Reflexion darüber, dass diese Wirkung eigentlich auch bei ihm selbst eintreten müsste.¹⁶⁷ Für die Dialoge als Darstellung einer mündlichen Interaktion nicht ganz unproblematisch sind die Kapitelüberschriften, welche die Gespräche zum Teil unterbrechen und eine stark leserlenkende Funktion haben: Sie geben vor, wie der Text verstanden werden soll, nämlich als Fürstenspiegel.

Bei der Geschichte über die Sklavin Tawaddud handelt es sich grundsätzlich um einen Frage-Antwort-Dialog, der so aufgebaut ist, dass die Gelehrten jeweils zuerst Tawaddud befragen und sie Antworten gibt, am Schluss dann aber jeweils sie den Gelehrten Fragen stellt, die diese (schließlich) nicht (mehr) beantworten können. Dabei gibt Tawaddud rudimentär die Themen vor, indem sie nach jemandem fragt, der sich in einem bestimmten Gebiet auskennt, so zuerst nach einem Rechtsgelehrten (*faqīh*), der auch als „Gelehrter“ (*‘ālim*),

162 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 134–135.

163 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 135.

164 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 135–136.

165 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 136–137.

166 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 139–140.

167 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 83–84.

„Koranrezitator“ (*muqriʿ*) und „Hadīṭgelehrter“ (*muhaddīṭ*) benannt wird.¹⁶⁸ Im Anschluss an das Gespräch mit dem zweiten Gelehrten erkundigt sie sich, wer denn ein Koranrezitator sei, der sich mit den koranischen Lesarten auskenne,¹⁶⁹ nach dem vierten, dem Arzt, will sie einen Sternkundigen (*munaḡḡim*) sprechen¹⁷⁰ und endlich fragt sie: „Wer von euch kann sich zu jedem Fach (*fann*) und jeder Wissenschaft (*ʿilm*) äußern?“,¹⁷¹ worauf an-Nazzām das Wort ergreift. Allerdings kann sie so nur die groben Themen vorgeben, während die tatsächlichen Inhalte von den einzelnen Gelehrten bestimmt werden, was durchaus zu abrupten Übergängen führen kann, so zum Beispiel wenn gerade noch vom Essen die Rede war, dann aber nach den „Glaubensgrundsätzen des Herzens“¹⁷² gefragt und sodann ebenso übergangslos zur rituellen Waschung weitergegangen wird.¹⁷³ Nach der Fangfrage des Sternkundigen, ob in diesem Monat Regen fallen werde, ist es Tawaddud, welche die Fortsetzung des Themas anregt.¹⁷⁴ Ein Mal bestimmt der Kalif, in welche Richtung sich die Disputation entwickeln soll, indem er nach der Niederlage des fünften Gelehrten als sechsten den Philosophen herbeiruft.¹⁷⁵

Nicht immer beantwortet Tawaddud Fragen präzise: Manchmal beantwortet sie nur einen Teil, manchmal weiten sich ihre Antworten aus.¹⁷⁶ Dies scheint für die Gesprächspartner unproblematisch zu sein, jedenfalls loben sie gelegentlich sogar unpräzise Antworten.¹⁷⁷ Grundsätzlich beantwortet Tawaddud aber die an sie gestellten Fragen und weicht nur bei den Fangfragen, ob diesen Monat Regen fallen werde und ob ʿAlī oder al-ʿAbbās vorzuziehen sei, aus.¹⁷⁸ Mit dieser Taktik ist sie erfolgreich, denn ihre Gegenüber verlangen jeweils keine weitere Erklärung – dass sie erkannt hat, dass es sich um Fangfragen handelt, scheint hier die gewünschte Antwort zu sein. Nicht selten spricht Tawaddud lange und ausführlich, was aber ebenfalls nicht problematisiert wird.¹⁷⁹ Nicht immer hält sie sich an ihre eigenen Ankündigungen: So verspricht sie gegenüber dem Sternkundigen eine einzige Gegenfrage, stellt

168 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 494.

169 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 506.

170 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 521.

171 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 529.

172 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 503.

173 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 503.

174 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523–525.

175 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 527.

176 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 512–513, 518, 527.

177 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 513.

178 Vgl. dazu schon oben Kap. 2. 8. 3.

179 Vgl. insb. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 498–499, 511–512, 517–518.

dann aber eine ganze Reihe, ohne dass dies als Verstoß gegen die selbst aufgestellte Spielregel interpretiert würde.¹⁸⁰ Einen Textbruch stellt schließlich die Tatsache dar, dass vom Korangelehrten zwei Mal berichtet wird, dass er sein Gewand ablegt.¹⁸¹

Der erste Dialog des *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*¹⁸² zeigt ein Gespräch von im Prinzip kooperativen Partnern, dem König und seinem zum Asketen gewordenen Höfling: Die Redebeiträge nehmen jeweils Bezug aufeinander, nur ganz zum Schluss geht der König nicht mehr auf das Angebot seines Gegenübers ein, seine Position noch weiter auszuführen. Obschon der Höfling in einer Position der Schwäche ist, darf er einen langen Monolog halten, um seine Entscheidung zu rechtfertigen.¹⁸³ Dagegen haben die Auseinandersetzungen zwischen dem König und seinem Sohn einen ganz anderen Stil: Der Vater macht nämlich dem Sohn Vorwürfe,¹⁸⁴ die der Sohn in ähnlich aggressivem Ton erwidert.¹⁸⁵ Während so im ersten Gespräch zwar inhaltlich gestritten wird, ist auf einer dialogtechnischen Ebene doch eine klare Form der Interaktion, der Bezugnahme auf das jeweilige Gegenüber zu registrieren, die im zweiten Gespräch, in dem wesentlich ein langer Monolog des Königs¹⁸⁶ ausführlichen Monologen Būdāsafs¹⁸⁷ gegenüber steht, fehlt. Die Unterhaltungen zwischen Bilawhar und Būdāsaf sind geprägt durch die lehrhaften Erzählungen Bilawhars sowie durch Frage-Antwort-Passagen: Im ersten Gespräch sind die Erzählungen zentral, um die der Prinz bittet und die eine ihm offensichtlich schon bekannte Lehre illustrieren sollen.¹⁸⁸ Būdāsaf kann also von sich aus Themen vorgeben, dies tut er, wenn er mehrfach um eine Beispielerzählung (*maṭal*)¹⁸⁹ über die

180 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 526.

181 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 511 und 512.

182 Gimaret, *Kitāb* 11–18.

183 Gimaret, *Kitāb* 12–17.

184 Gimaret, *Kitāb* 113–114, 115, 121.

185 Gimaret, *Kitāb* 114, 121–126.

186 Gimaret, *Kitāb* 139–148.

187 Gimaret, *Kitāb* 149–152, 154–162.

188 Gimaret, *Kitāb* 35–43, 50–51, 53–54.

189 Um welche Art lehrhafter Erzählungen es sich im Einzelnen handelt, ist bisher nicht untersucht; Lienhard, Neuordnungen und Lienhard, Vom arabischen Buch spricht von Parabeln, aber es wäre wohl für jede einzelne Erzählung aus *Bilawhar wa-Būdāsaf* zu überprüfen, ob diese Bezeichnung haltbar ist. Für eine mögliche Einteilung lehrhafter Erzählungen vgl. z.B. Obermaier, *Das Fabelbuch* 128 (Unterscheidung von Gleichnis, Fabel und Parabel, Exempel und Beispielerzählung) oder Forster, Fabel und Exempel insb. 195–206.

Bedeutung des Diesseits (*dunyā*) bittet.¹⁹⁰ Auch im zweiten Gespräch¹⁹¹ gibt zwar der Prinz die Themen vor, indem er Fragen stellt, doch Bilawhar hat durch seine lehrhaften Erzählungen wieder den deutlich größeren Redeanteil. Dies ändert sich im dritten Dialog, der zunächst eine Frage-Antwort-Reihung darstellt, in der Būdāsaf fragt und Bilawhar jeweils kurz antwortet;¹⁹² dieses Schema wird wenig später nochmals und dieses Mal noch länger wieder aufgegriffen¹⁹³ und findet sich auch im Abschiedsdialog.¹⁹⁴ Dazwischen finden sich zwei längere Predigten Bilawhars,¹⁹⁵ die als Monologe ebenso wie die eingeschobene Liste von Maximen¹⁹⁶ gewissermaßen Fremdkörper sind. Das Gespräch zwischen Būdāsaf und dem *bahwan* ist sehr kooperativ, indem die beiden Gesprächspartner argumentativ auf ihr Gegenüber eingehen.¹⁹⁷

Das Verhalten des *dā'ī* im *Kitāb al-Ālim wa-l-gulām* ist insofern auffällig, als er zunächst auf die Fragen des jungen Mannes nur unklare Auskünfte gibt, ihn mit Verweisen auf die Hölle erschreckt und sich mehrfach zur Unterweisung auffordern lässt.¹⁹⁸ Der zögerliche Beginn des Gesprächs zeigt eine Art Abtasten, ob es sich überhaupt lohnt, in ein Gespräch einzutreten. Als dann der junge Mann mit den Schlüsselbegriffen des inneren und des äußeren Sinnes (*ẓāhir* und *bāṭin*) nichts anzufangen weiß, beginnt zunächst ein eigentlicher Abfragedialog, in welchem der *dā'ī* Fragen stellt. Im Prinzip gibt im ersten Dialog der junge Mann die Themen vor,¹⁹⁹ allerdings werden seine Fragen des Öfteren nicht sofort beantwortet²⁰⁰ oder aber die Antworten bleiben für ihn zumindest primär erklärungsbedürftig.²⁰¹ Der *dā'ī* hält seine Antworten in der Regel kurz und relativ präzise, aber auch der junge Mann monologisiert nicht. Auch im zweiten Dialog zwischen den beiden²⁰² finden sich keine langen Monologe. Auch nachdem der junge Mann den Gefolgschaftseid abgelegt und damit einen neuen Status als Gläubiger erlangt hat, bleibt er grundsätzlich in der Rolle des Fragenden: Unmittelbar nach dem

190 Gimaret, *Kitāb* 39, 40, 42.

191 Gimaret, *Kitāb* 55–65.

192 Gimaret, *Kitāb* 68–70.

193 Gimaret, *Kitāb* 79–88.

194 Gimaret, *Kitāb* 99.

195 Gimaret, *Kitāb* 70–77 und 91–93.

196 Gimaret, *Kitāb* 77–78.

197 Gimaret, *Kitāb* 180–181.

198 Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman, *al-Ālim wa-l-gulām* § 28–73.

199 Vgl. z.B. Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman, *al-Ālim wa-l-gulām* § 40.

200 Vgl. z.B. Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman, *al-Ālim wa-l-gulām* § 28–32.

201 Vgl. z.B. Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman, *al-Ālim wa-l-gulām* § 48, 66.

202 Ğa'far b. Maṣūir al-Yaman, *al-Ālim wa-l-gulām* § 75–243.

Eid folgt eine einzelne längere Lehrrede des *dāʿī*, an deren Ende er bemerkt, dass man zwar länger sprechen könnte, dass man sich aber besser kurz fasse.²⁰³ In der Folge ist im Wesentlichen der junge Mann der Fragende bzw. derjenige, der um Erklärungen bittet.²⁰⁴ Gelegentlich macht der Adept Einwendungen, auf die sein Lehrer mit Gegenfragen reagiert.²⁰⁵

Das Gespräch des Juristen Abū Mālik mit den Leuten aus dem Ort wird von den Leuten ausgelöst, ist dann aber von Abū Māliks langem Monolog geprägt, in dem er ausführt, dass man die Angelegenheit genau untersuchen und mit den angeblich von der rechten Lehre Abgefallenen disputieren müsse.²⁰⁶ Daran anschließend entwickelt sich eine Auseinandersetzung über die Frage, wer sicher sein kann, die Wahrheit zu haben, in welcher der Jurist sich als überlegene Figur darstellt, der die Fragen der Leute aus dem Ort so beantwortet, dass diese ihm ihre Unterlegenheit gestehen und ihn um Anleitung bitten.²⁰⁷ Der Beginn des Gesprächs des Juristen mit dem jungen Mann²⁰⁸ ist insofern auffällig, als der gestandene Jurist von Šāliḥ in die Ecke gedrängt wird und auf dessen Fragen nur noch zustimmend antworten bzw. ihn um Unterweisung bitten kann.²⁰⁹ Schließlich lässt er sich sogar zur Aussage hinreißen, er habe gehofft, die Wahrheit würde von selbst und ohne Disputation klar, da Disputationen nur zu Streit führten.²¹⁰ Damit vertritt er die weit verbreitete Meinung, dass eine *munāzara* nicht der Wahrheitsfindung dient, sondern eine Art rhetorischer Wettstreit ist.²¹¹ In der dennoch folgenden Disputation sind die Rollen des Fragenden und des Antwortenden nicht eindeutig verteilt: Teilweise stellt Šāliḥ die Fragen und treibt so den Juristen in die Enge,²¹² teilweise bittet Abū Mālik um Erklärungen und stellt Fragen.²¹³ Dabei hält Šāliḥ auch ein Mal einen längeren Monolog.²¹⁴ Ein eigentlicher Bruch ist dies jedoch nicht. Insgesamt zeigt der Text hier einen Dialog, in dem die beiden Gesprächspartner

203 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 84–93.

204 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 94–100, 106–131, 136–140, 144–153, 160–161, 162–228, 234–243.

205 Vgl. z.B. Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 132–133, 154–155.

206 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 326.

207 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 339.

208 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 376–554.

209 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 378–393.

210 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 405.

211 Vgl. dazu die oben Kap. 1. 3, Anm. 87 angegebene Literatur.

212 Vgl. z.B. Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 463, 503.

213 Vgl. z.B. Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 484–500, 505–506, 508.

214 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 507.

aufeinander eingehen und die jeweiligen Argumente des Gegners zu entkräften versuchen.

In Ibn al-Hayṭams erstem Gespräch mit Abū ‘Abdallāh aus seinem *Kitāb al-Munāzarāt* gibt immer der *dā‘ī* das Thema vor, etwa indem er den Protagonisten nach seiner Meinung über den Imam fragt.²¹⁵ Dabei spielt er gern den *Advocatus diaboli* und lässt Ibn al-Hayṭam für die Positionen der Schia argumentieren.²¹⁶ Ibn al-Hayṭams Darlegungen arten dabei regelmäßig in lange Monologe aus.²¹⁷ Allerdings spricht auch Abū ‘Abdallāh gelegentlich sehr lange.²¹⁸ Das Gespräch wirkt vor allem im ersten und letzten Teil stark wie ein Prüfungsgespräch, in dem Abū ‘Abdallāh den Prüfer, Ibn al-Hayṭam den Prüfling darstellt. Auch im zweiten Gespräch gibt Abū ‘Abdallāh die Themen vor, insbesondere indem er Ibn al-Hayṭam auffordert, über seine bisherigen religiösen Überzeugungen und seine religiöse Ausbildung und Erziehung zu berichten. Hier referiert Ibn al-Hayṭam in einem langen Monolog auch längere Passagen aus seinen Gesprächen mit seinem Lehrer al-Kūfī in direkter Rede.²¹⁹ Das Thema des dritten Dialogs ist dagegen eines, das offensichtlich Ibn al-Hayṭam schon lange beschäftigt hat: die Erschaffenheit des Koran und damit zusammenhängend das menschliche Handlungsvermögen (*istiṭā‘a*), die Erschaffenheit des Aktes (*fi‘l*), Lohn und Strafe sowie das Verhältnis von Werk (*amal*) und Glauben (*īmān*) gemäß der murǧī‘itischen Doktrin. Obschon eigentlich Ibn al-Hayṭam sich hier Erhellung von Abū ‘Abdallāh erhofft,²²⁰ wendet dieser wieder die Methode an, nicht selbst zu erklären, sondern im Gegenteil Ibn al-Hayṭam Fragen zu stellen und ihn verschiedene Positionen – die der Murǧī‘a und die der (Zwölfer-)Schia – darstellen zu lassen.²²¹ Diese Erklärungen lobt er dann²²² und gibt anschließend selbst eine längere Präsentation der Lehrmeinung der Ismailiya.²²³ In den Diskussionen vertritt Ibn al-Hayṭam eine gegenteilige Position, bis schließlich Abū ‘Abdallāh den Disput damit beendet, dass er auf den inneren Sinn (*bāṭin*) verweist, in dem

215 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 48.

216 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 5–30, 30–33, 37–38.

217 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 35–37, 50–51, 76–78.

218 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 38–40.

219 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 60–63.

220 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 76.

221 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 76–78 (zur Position der Murǧī‘a), 78 (zur Position der Zwölferschia).

222 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 78.

223 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 78–84.

allein der Beweis liege und den Ibn al-Hayṭam dann hoffentlich irgendwann verstehen werde.²²⁴

Der Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās verläuft wesentlich sprunghafter, wobei klar Abū l-‘Abbās jeweils die Themen vorgibt: Er wechselt von den Propheten²²⁵ zum Verhältnis von Religion und Wissen der Alten,²²⁶ zur Ewigkeit der Materie,²²⁷ um dann mit der Frage, ob sein Gesprächspartner die Paulusbriefe gelesen habe, ein ganz neues Thema zu beginnen.²²⁸ Auch im weiteren Verlauf des Gesprächs initiiert er immer wieder (neue) Themen.²²⁹ Als Abū l-‘Abbās ein neues Thema anfängt und über Logik spricht und Ibn Qutayba (213–276/828–889) verflucht, beschimpft auch Ibn al-Hayṭam zuerst Ibn Qutayba.²³⁰ Auf einen weiteren Fluch über Ibn Qutayba und die Frage „Kann Schande auf jene kommen, die an die Gunst Gottes und an seine Freunde glauben?“²³¹ reagiert er dann jedoch nicht mehr, sondern hält einen langen Monolog über Logik.²³² Auch Abū l-‘Abbās scheint es wie sein Bruder gelegentlich zu genießen, seinen Gesprächspartner mit Fragen zu bedrängen.²³³

Der Protagonist in al-Mu‘ayyad fī d-Dīn Autobiographie übernimmt von Anfang an eine außerordentlich aktive Rolle: Indem er zuerst das Wort ergreift und, bevor die eigentliche Disputation beginnt, eine Geschichte erzählt, lenkt er den Dialog. Seine Geschichte über einen ‘Aliden, der von den Byzantinern gefangen genommen und verhört wird, wobei sich herausstellt, dass er eigentlich eher gegen die Sunniten kämpfen sollte als gegen die Byzantiner,²³⁴ wird von al-Mu‘ayyad selbst dahingehend ausgelegt, dass sein ‘alidischer Gesprächspartner sich geradeso benehme wie der ‘Alide in der Geschichte, denn er sollte nichts gegen al-Mu‘ayyad, den Ismailiten, haben, sondern gegen diejenigen, die ihn zu vereinnahmen versuchen.²³⁵ Der ‘Alide kann darauf nicht reagieren, wird bleich (*asfarra*), beginnt zu stottern und weiß nicht, wie ihm geschieht. So obliegt es dem Buyidenemir, die eigentliche Disputation in Gang zu bringen. Daraufhin erklärt al-Mu‘ayyad, dass man ihn eigentlich nicht

224 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 84.

225 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 88–89.

226 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 89–90.

227 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 90–91.

228 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 91.

229 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 94, 104, 108.

230 Vgl. zu ihm Lecomte, *Ibn Qutayba*; Lecomte, Ibn Qutayba.

231 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 95.

232 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 95–96.

233 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 99–100.

234 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 58–59.

235 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 59.

ausfragen könne, weil er ja ein Anhänger des inneren Sinnes sei, den er, weil er eben esoterisch sei, nicht offenlegen könne; aufgrund dieser Beschränkung wolle er die Rolle des Fragenden haben.²³⁶ Der Protagonist versucht so, der Disputation zu entgehen bzw. wenigstens die vorteilhafte Position des Fragenden zu erhalten. Allerdings begegnet ihm sein Gegenüber hierauf mit einem Ḥadīṭ, in dem die Offenlegung des Wissens empfohlen wird. Dieses und noch ein weiteres Ḥadīṭ des 'Aliden entkräftet al-Mu'ayyad mit geschickter Argumentation.²³⁷ Indirekt kommt die Themenvorgabe zunächst von al-Mu'ayyad, der das Thema „Wissen“ durch seinen Verweis auf den inneren Sinn aufbringt, im Weiteren dann von Abū Kālīğār, der die beiden Kontrahenten direkt auffordert, über das Problem der Mondsichtung oder Mondberechnung zur Bestimmung der Fastenzeit zu diskutieren.²³⁸

3.1.4 *Dialog über Geschichte*

Für die *Aḥbār al-Yaman* ist klar, dass der Kalif Mu'āwiya vorgibt, was Thema des Gesprächs sein und worüber 'Abīd erzählen soll. Dies zeigt sich schon ganz zu Beginn des Dialogs, als sich der Kalif nicht von seiner Idee abbringen lässt, dass Ibn Šarya ihm aus der jemenitischen Geschichte erzählen soll.²³⁹ Auch in der Folge beharrt Mu'āwiya immer wieder darauf, dass der Jemenit die begonnene Erzählung fortsetzen und einen Exkurs beenden soll.²⁴⁰ 'Abīd stellt die Entscheidung, wohin seine Erzählung geht bzw. wann er Dichtung rezitiert, gelegentlich dem Kalifen anheim.²⁴¹ Selten lässt der Kalif den Jemeniten so auch zu etwas bereits Erzähltem zurückkehren bzw. sich wiederholen.²⁴² Normalerweise beantwortet 'Abīd die Fragen des Kalifen präzise, nur gelegentlich kommt es zu Ausweitungen oder regelrechten Exkursen,²⁴³ vereinzelt auch zu sehr langen Monologen, dies insbesondere wenn er Dichtung rezitiert.²⁴⁴ Textbrüche finden sich hingegen praktisch nicht.²⁴⁵

236 Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 59.

237 Vgl. unten Kap. 3. 2. 3.

238 Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 60.

239 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 314.

240 Vgl. z.B. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 357, 373, 420.

241 Vgl. insb. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 335, 350.

242 Vgl. insb. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 356, 453.

243 Vgl. z.B. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 399–400, 411–412, 437–438, 473.

244 Vgl. z.B. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 337–349, 352–356, 357–364.

245 Unklar ist das Verhältnis von Frage und Antwort vor allem an der Stelle 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 408.

3.1.5 *Dialog über Grammatik*

In der Debatte zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa'īd as-Sīrāfi übernimmt der Grammatiker die Rolle des Fragenden, der somit die Themen vorgibt, während der Philosoph Abū Bišr zu antworten hat. As-Sīrāfi dominiert so den Dialog. Er kann auch insistieren, dass eine einmal gestellte Frage auch wirklich diskutiert wird.²⁴⁶ Korrigierend eingreifen kann der Wesir, der as-Sīrāfi ein Mal auffordert, statt ein bestimmtes Problem weiter zu erläutern,²⁴⁷ lieber seinen Kontrahenten mit einer weiteren Frage in die Enge zu treiben, was vielleicht als Ungeduld zu lesen ist, vielleicht aber auch als Ausdruck eines Willens, den Verlauf des Gesprächs selbst in die Hand zu nehmen.²⁴⁸ Das Streitgespräch endet mit einem langen Monolog as-Sīrāfis, in dem der Grammatiker noch einmal zusammenfassend seine eigene Position erläutert und erklärt, wie fehlerhaft die Gegner – zu denen er auch den Philosophen al-Kindī (gest. zwischen 247/861 und 252/866) rechnet – argumentiert hätten.²⁴⁹ Die Gesprächsbeiträge beziehen sich in dem ganzen Dialog eng aufeinander, letztlich spricht aber eigentlich nur einer, und zwar as-Sīrāfi.

3.1.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Bei allen untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen handelt es sich um Frage-Antwort-Dialoge. Im Wesentlichen stehen sich also immer eine fragende Schülerfigur und eine antwortende Lehrerfigur gegenüber, wobei das Wissensgefälle unterschiedlich stark ist und sich die Rollen – etwa im *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī* – auch umkehren können. Gelegentlich verraten die Schüler auch durch ein Zuviel an Vorwissen den Autor im Hintergrund. Wer die zu diskutierenden Themen vorgibt, ist von Text zu Text in unterschiedlichen Nuancen dargestellt. Die Verknüpfung der Redebeiträge untereinander ist wesentlich komplexer, als es die einfache Form auf den ersten Blick suggeriert. Einige der Texte weisen zudem ausgeprägte Brüche auf: Der Dialogfiktion entgegen stehen z. B. unrealistisch lange Monologe, aber auch Formulierungen, die auf einen schriftlichen statt einen mündlichen Text verweisen. Daneben finden sich Brüche, die vermutlich auf Überlieferungsprobleme zurückzuführen sind (z. B. falsche Anreden oder Redeeinleitungen).

Für das *Kitāb ar-Rawābī* ist festzustellen, dass Tābit die Rolle des fragenden Schülers übernimmt, Abū l-'Abbās Aḥmad grundsätzlich die des Lehrers.

246 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 114–115 und 116–117.

247 Vgl. dazu Kühn, Die Rehabilitierung 333–334.

248 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 121–122. – Kühn, Die Rehabilitierung 334 spricht von dem „ungeduldigen Wesir“.

249 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 122–128.

Allerdings besteht das Werk nur teilweise aus dialogischen Passagen: Diese machen jeweils die Einleitungen zu den Kommentarteilen aus, in denen dann nur noch Aḥmad spricht und den pseudo-platonischen Text kommentiert. Immerhin wird Ṭābit noch gelegentlich, wenn auch nicht namentlich, angesprochen, so dass die Fiktion eines Zwiegesprächs auch im Kommentarteil aufrechterhalten wird.²⁵⁰ Da die Wissensvermittlung hauptsächlich in den Kommentarteilen erfolgt, handelt es sich bei den dialogischen Passagen nicht um einen typischen Lehrer-Schüler-Dialog. Vielmehr versucht hier Ṭābit, Aḥmad dazu zu bringen, den Pseudo-Platon-Text überhaupt zu kommentieren bzw. seinen Kommentar fortzusetzen. Wie in anderen natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen stellt auch Ṭābit gelegentlich (kritische) Nachfragen²⁵¹ oder bittet um weitere Erläuterungen.²⁵² Ein Mal wirft er Aḥmad sogar vor – und das ist doch recht ungewöhnlich –, er mache den Weg zur alchemischen Kunst unnötig schwer.²⁵³ Die Gesprächsbeiträge sind in kürzeren Abschnitten jeweils eng miteinander verflochten, und Aḥmad verweist gelegentlich auch darauf, etwas bereits zuvor erläutert zu haben.²⁵⁴ Der Text weist trotz dieser Kohärenz stiftenden Strukturen zahlreiche Brüche auf, durch welche die Dialogfiktion gestört wird: So redet Aḥmad gelegentlich in der dritten Person von „dem Suchendem“ (*tālib*),²⁵⁵ „dem, der das Werk ausübt“ (*āmil*)²⁵⁶ o. ä., anstatt Ṭābit direkt anzusprechen. Ein Mal, als er Platon paraphrasiert, spricht er von den „Mengen der Suchenden“ (*ma‘āšir at-ṭālibūn*).²⁵⁷ Auch wenn Aḥmad sagt: „Und wer das wissen will, so dass ihm alles klar wird, der soll in jenem Buch [d. h. einem Pythagoras-Kommentar Aḥmads] nachschauen“,²⁵⁸ liegt ein Bruch mit der Dialogfiktion vor, denn die Formulierung „wer ... der“ richtet sich nicht an Ṭābit. Tatsächlich finden sich zusätzlich einige Verweise darauf,

250 Vgl. z.B. Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 127, 132–135, 202, 230–231. Einige Anreden an eine zweite Person Singular im Kommentar sind nicht an Ṭābit gerichtet, sondern dadurch bedingt, dass auch im kommentierten Text Pseudo-Platons eine zweite Person angesprochen wird und diese Anrede dann im Kommentar wiederaufgenommen wird, vgl. z.B. ebd. 126, 129–130, 140, 178, 223–227.

251 Insb. Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 124.

252 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 124.

253 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 125.

254 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 144: „Über das, was mit der Sonne artverwandt ist, habe ich schon gesprochen (*taqaddama kalāmī*), als ich über das Hirn gehandelt habe.“ Der entsprechende Abschnitt zum Hirn findet sich 131–136.

255 Vgl. z.B. Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 155, 162, 167, 183–184, 227.

256 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 188, 197, 234.

257 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 153.

258 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī‘* 218.

dass der Text als schriftlicher imaginiert wird: Gelegentlich ist die Rede von „dieses (mein) Buch“ (*kitābī hādā* oder *hādā l-kitāb*)²⁵⁹ oder von „der Leser“ (*an-nāẓir*).²⁶⁰ Auch die Einteilung in vier Teile – obschon durch den kommentierten pseudo-platonischen Text vorgegeben – suggeriert eine schriftliche Fassung, indem Aḥmad zum Beispiel davon spricht, Dinge aus dem vorliegenden Teil weggelassen zu haben, weil sie im dritten und vierten nützlicher seien.²⁶¹ Endlich findet sich eine einzelne Stelle, an der Aḥmad plötzlich von Ṭābit in der dritten Person, von sich aber in der ersten spricht: „Ṭābit hat mich gefragt [...], da habe ich geantwortet [...]“²⁶² eine Formulierung, die so in einem Dialog, der von Ṭābit berichtet wird, nicht zu finden sein dürfte: Damit wird zwar nicht die Dialogfiktion an sich unterlaufen, jedoch das Problem der Glaubwürdigkeit der Zuschreibung aufgeworfen: Wer spricht hier eigentlich – und wer garantiert, dass der Dialog das Gespräch akkurat wiedergibt?

Die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* zeigt einen Dialog, in dem grundsätzlich jeweils der König fragt und die beiden Weisen antworten. Im zweiten Teil ergibt sich zwischenzeitlich ein gesondertes Zwiegespräch zwischen dem König und Mīṭāwus, wobei diese Veränderung der Gesprächsanlage nur aus Aussagen des Alchemisten deutlich wird.²⁶³ Mīṭāwus fordert nämlich den König auf, zu ihm heraufzukommen.²⁶⁴ Insgesamt haben die beiden Alchemisten ungefähr gleich viele Redeanteile.²⁶⁵ Wenn nicht der König, sondern die Weisen fragen, dann nicht, um zu Wissen zu gelangen, sondern um sicher zu stellen, dass der König die Erklärungen verstanden hat.²⁶⁶ Es ist damit grundsätzlich der König, der bestimmt, welche Themen diskutiert werden²⁶⁷ und wie lange ein Thema behandelt wird.²⁶⁸ Und er ist es, der nachfragt, wobei sich seine Nachfragen in der Regel an den bis dahin zu dem spezifischen Thema nicht befragten anderen Weisen richten.²⁶⁹ Da der König die Themen vorgibt,

259 Z.B. Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 132, 185, 205.

260 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 135, 181.

261 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 148.

262 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 132.

263 Vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 80 und 76 (arabische Textlaufrichtung); vgl. zu dieser Stelle auch ebd. 124–125 und oben Kap. 2. 2. 6.

264 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 80; vgl. zu dieser Stelle auch ebd. 124–125.

265 Vgl. auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 124.

266 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 90.

267 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 93, 92 (arabische Textlaufrichtung).

268 Eine recht ausführliche Diskussion mit jeweils weiterführenden Fragen des Königs findet sich z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 91–88 (arabische Textlaufrichtung).

269 Solche Nachfragen finden sich z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 92, 91, 87, 85 (arabische Textlaufrichtung).

ist ein Bezug zum unmittelbar Vorangehenden eher selten: Wenn Marqūnus mit einer Antwort zufrieden ist, geht er zu einem neuen Thema über, das nicht in einem Zusammenhang zum Bisherigen zu stehen braucht.²⁷⁰ Gelegentlich bieten die Antworten mehr als das, wonach der König gefragt hat.²⁷¹ Sehr lange Monologe finden sich nicht. Der Dialog weist kaum Brüche auf. Problematisch sind nur drei Verweise auf Illustrationen. In einer der erhaltenen Handschriften wird mit der Formel „gemäß dieser Abbildung“ (*‘alā hādā l-mitāl*) aus dem Text heraus drei Mal auf Illustrationen verwiesen.²⁷² Diese werden so zu einem integralen Bestandteil des Textes; aber gleichzeitig verliert der Text damit seinen Charakter als Protokoll eines Gesprächs, da die auf Schriftlichkeit angewiesenen Illustrationen die Gesprächsfiktion durchbrechen. Dies könnte abgefedert werden, indem die Gesprächsteilnehmer selbst als Zeichnende dargestellt würden, oder zumindest, wie in Platons *Menon*, der Text nahelegen würde, dass einer der Dialogteilnehmer eine Skizze anfertigt.²⁷³ Damit wäre die Zeichnung das Resultat einer Handlung, auf die das Gespräch Bezug nähme, und erst sekundär eine Illustration des schriftlichen Dialogs. Dies ist in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* jedoch nicht der Fall. Die Illustrationen markieren so den Dialog als einen schriftlichen und zur Lektüre bestimmten Text.

Das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* bietet nicht nur darum eine interessante Anlage, weil beide Beteiligten in gewissen Abschnitten des Werkes als Experten fungieren – am Anfang und am Schluss ist Aristoteles derjenige mit dem Wissensvorsprung und Yūhīn derjenige, der fragt, im Mittelteil ist Yūhīn der Experte, während Aristoteles die Fragen stellt –,²⁷⁴ sondern auch, weil der Dialog fast keine Brüche aufweist, indem er insbesondere die Oralitätsfiktion wahrt und keine langen Lehrmonologe zulässt. Die Beziehung zwischen den Fragen, den Antworten und der jeweils nächsten Frage ist dabei immer nachvollziehbar, auf Fragen und Nachfragen wird in aller Regel eingegangen: Ein schönes Beispiel ist der zusammenhängende einleitende Abschnitt zu den Primärqualitäten.²⁷⁵ Die Verknüpfung kann aber auch zu Problemen führen.

270 Aber durchaus stehen kann, vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 82-0 (arabische Textlaufrichtung).

271 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 89, 84, 81 (arabische Textlaufrichtung).

272 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4501, fol. 98v, 99r, vgl. dazu auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 66 insb. Anm. 3. Gegen Müller bin ich der Ansicht, dass der schwarze Fleck auf fol. 99v ebenfalls als Illustration zu werten ist: Damit soll dargestellt werden, welche Farbe eine Verbindung nach dem Brennen im Brennofen haben soll (vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 87). Vgl. dazu auch Forster, *The transmission*.

273 Platon, *Opera* 82b–85b.

274 Vgl. dazu auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 41-3 (arabische Textlaufrichtung).

275 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26-4 (arabische Textlaufrichtung).

Wenn Yūhīn fragt: „Berichte mir vom Gift, wie kommt es, dass es tötet?“²⁷⁶ so scheint das mit den vorangehend diskutierten Primärqualitäten auf den ersten Blick nichts zu tun zu haben. Indem Aristoteles als Erklärung aber auf eben diese Primärqualitäten verweist, wird deutlich, dass Yūhīns Frage hier genau am richtigen Ort steht, was er, als er fragte, aber eigentlich nicht wissen konnte – die Struktur der Textverknüpfung widerspricht hier dem vom Text vorausgesetzten Wissensdefizit der Figur des Yūhīn.²⁷⁷ Bemerkenswert sind insbesondere die zahlreichen, auch kritischen Nachfragen und Einwände von Seiten beider Gesprächspartner, die zeigen, dass die Figur mit dem Wissensdefizit jeweils durchaus eigenständig denkt und eigene Schlüsse ziehen kann.²⁷⁸ Damit wird der Text auch auf der Strukturebene dem Anspruch, ein Gespräch zwischen zwei Weisen aus zwei unterschiedlichen Kulturkreisen und daher mit unterschiedlichem Wissen, aber nicht grundsätzlich unterschiedlicher Weisheit, darzustellen, gerecht.

Die *Risālat al-Ḥaḍar* kann kaum als typischer Frage-Antwort-Dialog angesehen werden, da die Schüler Agathodaimons nur gerade drei Mal zu Wort kommen, und dabei nicht etwa präzise Fragen stellen, sondern nur sagen, dass sie sich weitere Erklärungen erhoffen,²⁷⁹ um weitere Belehrungen bitten²⁸⁰ oder sich für die erhaltenen Ausführungen bedanken.²⁸¹ Die Schüler reagieren also bloß, und Agathodaimon geht auch nur zum Teil auf ihre Bitten ein, so müssen die Schüler nochmals um Erklärung bitten, nachdem Agathodaimons Ausführungen auf ihre erste Frage recht unbefriedigend ausgefallen sind. Im Wesentlichen besteht der Text aus langen Monologen Agathodaimons. Während lange Monologe in der Regel eher ermüdend wirken und sicher weit entfernt von einem ‚idealen‘ Dialog sind, muss in Bezug auf die *Risālat al-Ḥaḍar* festgehalten werden, dass der Text sonst in sich stimmig ist und keinerlei Brüche, etwa durch Anreden an andere Personen oder durch Verrat der Oralitätsfiktion, aufweist.

Das *Kitāb Mihrārīs* zeigt einen intelligenten Schüler, der über ein solides Wissen verfügt und vernünftige Fragen stellt, die immer eine Verbindung zu dem haben, was unmittelbar zuvor diskutiert wurde. Dadurch dass er sich darauf

276 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 24.

277 Dieses Phänomen findet sich in Dialogen nicht selten, vgl. zu einem entsprechenden Fall im mittelhochdeutschen *Lucidarius* Forster, *Insenzierung und Grenzen* 237–238.

278 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26–22 (arabische Textlaufrichtung).

279 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 5v.

280 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119v–120r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6v.

281 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 120r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6v.

beschränkt, an bereits Diskutiertes anzuschließen, wodurch Neueinsätze ausbleiben, gibt der Schüler die Themen wesentlich weniger stark vor als andere Schülerfiguren in den untersuchten Texten: So fragt er zum Beispiel im Anschluss an die Erklärung des Mihrārīs, dass das Gold sieben Mal zu durchsieben sei, wozu es denn nach dem Durchsieben werde.²⁸² Der Textanfang ist in der benutzten arabischen Handschrift möglicherweise unvollständig: Hier scheint es, wie wenn Mihrārīs von sich aus ein Problem erläutere. Die von ihm verwendete Formulierung „diese Sache“ (*hādā l-amr*)²⁸³ deutet aber vielleicht darauf hin, dass er mit seinen Erklärungen auf etwas bereits Gesagtes Bezug nimmt. Tatsächlich beginnt die lateinische Fassung mit einer Frage des Schülers, welche die Erläuterung von *hādā l-amr* erst sinnvoll erscheinen lässt.²⁸⁴

Mihrārīs hält sich mit langen Lehrreden stark zurück und beantwortet die Fragen seines Schülers in der Regel kurz und präzise. Ein Mal erhält der Schüler auf eine einfache Frage über die Verbrennung („Wie geschieht das?“)²⁸⁵ eine verwirrende Antwort über das Lebende und das Tote, worauf er nochmals nach der Verbrennung fragt und erst daraufhin die ursprünglich gewünschte Antwort erhält. Während der Lehrer nur wenige lange Monologe hält,²⁸⁶ sind im Gegenteil die Redeanteile des Schülers gelegentlich sehr lang, etwa wenn er Erklärungen zu gewissen Aussagen der Weisen wünscht.²⁸⁷ Nur manchmal meint der Lehrer, dass der Schüler etwas eigentlich schon wissen müsste, doch selbst wenn er dies anspricht, gibt er jeweils danach die gewünschte Antwort.²⁸⁸ Während der Schüler normalerweise seine Fragen mit „Berichte mir!“ (*ahbīrnī*) einleitet und dann direkt die Frage anschließt,²⁸⁹ kommt es auch vor, dass er die erhaltenen Informationen als mangelhaft kritisiert und genauere Auskunft erbittet²⁹⁰ oder zumindest dem Leser aus der Tatsache, dass der Schüler weitere Erklärungen verlangt, deutlich wird, dass die bisherigen Informationen ihm nicht ausreichen.²⁹¹ Ein Mal stellt der Schüler auch eine leicht zweifelnde Frage nach dem Weißfärben (*tabyīd*).²⁹²

282 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251v.

283 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v.

284 Heilmann, *Theatrum chemicum* 90.

285 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 252r.

286 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 254v–255r.

287 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 254v.

288 Z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 253r, 254r.

289 Z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 252v, 253v, 254f, 255v, 256r.

290 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r (zwei Stellen).

291 Z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 251v, 253r, 255r.

292 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 253v.

Als problematisch erweist sich die Einteilung in Kapitel: Während das Problem der Verknüpfung der Redebeiträge dadurch, dass die Fragen des Schülers immer etwas unmittelbar vorher Diskutiertes wiederaufnehmen, sehr schön gelöst wurde, ist die Einteilung in Kapitel ein deutlicher Bruch mit der Dialogfiktion, denn es ist Mihrārīs selbst, der jeweils sagt, dass er ein Thema dann im nächsten Kapitel (*bāb*) besprechen werde – nur kann ein Gespräch nicht in Kapitel eingeteilt werden. Gegen den Gesprächscharakter verstößt Mihrārīs auch, wenn er auf den Anfang des Buches (*awwal al-kitāb*) statt des Gesprächs verweist,²⁹³ wo er einen Stein erwähnt habe – eine Stelle, die sich tatsächlich in dem nur lateinisch überlieferten Abschnitt findet.²⁹⁴ Sowohl bei diesem Verweis als auch bei der Kapiteleinteilung dürfte es sich um Eingriffe eines Redaktors handeln.²⁹⁵

Da das *Kitāb al-Ḥabīb* zahlreiche Autoritätenzitate referiert, ist es im Einzelfall oftmals unmöglich zu entscheiden, ob mit einem „er sagte“ tatsächlich der Gesprächspartner Zosimos gemeint ist oder ob es sich um ein Zitat einer anderen Autorität – etwa Hermes – handelt. Dies macht es auch schwierig, die Strukturelemente, welche der Textverknüpfung dienen, exakt zu analysieren. In den Passagen, die problemlos als Dialog zwischen Zosimos und Theosebeia gelesen werden können, ist es immer Theosebeia, die als Fragende auftritt, wobei sie aber nicht nur fragt, sondern manchmal auch in imperativischer Form Auskunft verlangt.²⁹⁶ Gelegentlich ist Theosebeia mit einer Antwort nicht zufrieden und fragt dann nochmals nach.²⁹⁷ An einigen Stellen verschieben sich die Rollen. So lässt sich Theosebeia ein Mal nicht darauf ein, eine offensichtlich rhetorische Frage zu beantworten: Als Zosimos fragt, ob jemand das Grobe durch das Grobe färben könne, antwortet sie lapidar: „Du weißt es am besten.“²⁹⁸ Grundsätzlich gibt Theosebeia die Themen vor,²⁹⁹ entsprechend haben ihre Fragen oftmals gar keinen Bezug zu den vorangehenden Antworten des Zosimos: So fragt sie, nachdem er Erklärungen über den Schwefel abgegeben hat, warum man das Gift Honig

293 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r.

294 Heilmann, *Theatrum chemicum* 90.

295 Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen* § 109 verweist sogar auf eine noch ausgeklügeltere Einteilung: „4 U'sul, woraus 7 Arkan sich ergeben, deren jeder in 12 Bab zerfällt“. Es scheint sich hierbei, wie Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 178 annimmt, jedoch um einen anderen Text zu handeln.

296 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 52, 57, 61–62, 63–64, 75.

297 Z.B. Berthelot, *La chimie* 51, 71, 73.

298 Berthelot, *La chimie* 69.

299 Neue Themen spricht sie z.B. an folgenden Stellen an: Berthelot, *La chimie* 67, 68, 74.

nenne.³⁰⁰ Nur in seltenen Fällen initiiert Zosimos ein neues Thema. So sagt er ein Mal, dass er Theosebeia noch eine Sache (*kalima wāhida*) lehren müsse, welche die Grundlage (*malāk*) ihres Werkes sei.³⁰¹ Nur gelegentlich kommt es zu einer längeren in sich kohärenten Passage mit mehreren Redebeiträgen.³⁰² Innerhalb der Antworten ergeben sich nicht nur, wie in vielen anderen Texten, bloße Ausweitungen,³⁰³ sondern es werden manchmal ganz neue Themen angesprochen. Als Theosebeia zum Beispiel fragt, wieso die Schlange Ourobouros den eigenen Schwanz fressen kann, antwortet Zosimos, dies geschehe, damit die Schlange das eigene, sich im Schwanz befindliche Gift fresse, und erklärt dann, inwiefern das Menstruationsblut gereinigt werden kann.³⁰⁴ Während der erste Teil der Antwort durchaus passend ist, fragt sich, warum im zweiten Teil das Menstruationsblut zur Sprache kommt – ein Zusammenhang zum Ourobouros ist jedenfalls nicht zu erkennen. Es ist zudem erstaunlich, dass die Frage, wieso der Ourobouros den eigenen Schwanz frisst, von Theosebeia noch ein Mal gestellt, von Zosimos aber leicht anders beantwortet wird: „Sie lässt damit etwas, das ihr gleich ist, in sich eindringen.“³⁰⁵ Die Antwort entspricht im Prinzip der obigen, da dort schon erklärt wurde, das Gift sei der Schlange gleich, ist hier jedoch bis zur Unverständlichkeit verkürzt. Die Wiederholung der Frage deutet auf eine mangelhafte Redaktion des Textes – es sei denn, man deutet den Text dahingehend, dass auf die gleiche Frage, je nach Einweihungsgrad der Adeptin, unterschiedliche Antworten angemessen sind.³⁰⁶

Der Text ist an sich nicht besonders kohärent, insofern es – wie bereits gezeigt – sehr viele thematische Neueinsätze gibt. Zusätzlich begegnen häufig ‚falsche‘ Anreden, etwa wenn sich Zosimos an eine zweite Person Plural³⁰⁷ oder an eine zweite Person Singular maskulin³⁰⁸ (statt feminin) wendet. An manchen dieser Stellen ist nicht auszuschließen, dass der Sprecher gar nicht Zosimos ist, sondern es sich vielmehr um ein Zitat innerhalb des Textes handelt, in dem sich eine andere alchemische Autorität an eine zweite Person wendet; an anderen liegt der Verdacht nahe, dass der Autor bei der Aufarbeitung

300 Berthelot, *La chimie* 57–58. Ähnliche Phänomene finden sich z.B. auch ebd. 62 und 68–69.

301 Berthelot, *La chimie* 63.

302 Vgl. Berthelot, *La chimie* 61–62, 66.

303 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 51–52, 52–54, 66.

304 Berthelot, *La chimie* 51–52.

305 Berthelot, *La chimie* 66.

306 Ich verdanke diesen Gedanken Osman Hajjar, der ihn in anderem Zusammenhang geäußert hat.

307 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 52, 58, 64.

308 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 52, 64, 69.

seiner Quellen unsorgfältig gearbeitet hat, so dass die Anreden nicht für den neuen Kontext eines Dialogs mit einer weiblichen Schülerin angepasst wurden. Manche Fehler mögen zudem auf Abschreiber zurückgehen: So findet sich gelegentlich ein „er sagte“, wenn eigentlich „sie sagte“ zu erwarten wäre.³⁰⁹ Tatsächlich beklagt sich der Schreiber der für die Edition benutzten Abschrift im Kolophon über die schlechte Qualität seiner Vorlage.³¹⁰

Im Dialog zwischen der Mutter und ihren Söhnen in der *Risālat at-Tāǧ* finden sich keine frappanten Brüche oder Verstöße gegen die Dialogfiktion. Hingegen ist der Bezug zwischen den Gesprächsbeiträgen gelegentlich mangelhaft, insbesondere sind die Antworten der Mutter nicht immer präzise: So fragen die Söhne nach etwas Einfachem (*šay' yasīr*), wodurch sie zum Stein (der Weisen) geführt werden könnten, worauf die Mutter erklärt, dasjenige, das den Stein töte, sei auch das, was alle Seelen³¹¹ töte (*qātilu n-nufūsa kullahā*), und wer den Stein kenne, der habe Wissen.³¹² Auch wenn die Mutter sagt, sie habe die Söhne bereits gelehrt, dass Blei (*abār*) Gold töte, ist das problematisch, weil sie dies zumindest in dem vorliegenden Gespräch bisher gerade nicht getan hat.³¹³ Doch auch die Söhne formulieren gelegentlich Dinge, die sie eigentlich nicht wissen können: So loben sie eine Aussage der Mutter mit „wahr gesprochen“ (*šadaqti*).³¹⁴ Hier fragt sich, wie sie die Wahrheit der Aussage beurteilen können. Gleich im Anschluss fragen sie zudem: „Wie kann unser Vater das, was von uns feucht und fein ausgegangen ist und hart und grob geworden ist, [in seinen ursprünglichen Zustand] zurückbringen?“³¹⁵ Hier wird nicht deutlich, warum die Söhne wissen, dass diese Fähigkeit des Vaters für sie von Bedeutung sein könnte, war doch bisher von den Primärqualitäten und dem Feinen bzw. Groben überhaupt nicht die Rede. Da die Söhne als prinzipiell unwissend dargestellt werden, ist davon auszugehen, dass an diesen Stellen nicht ihr Vorwissen hervorgehoben werden soll, sondern es sich um einen echten Bruch handelt: Das Vorwissen des Autors hat hier zu Fragen geführt, welche die Figuren eigentlich nicht stellen können.

309 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 51, 73 (zwei Stellen).

310 Vgl. Berthelot, *La chimie* 78; vgl. zum Textzustand auch Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 178.

311 Seele (*nafs*) ist in der alchemischen Literatur einer der Decknamen für Schwefel oder Quecksilber, vgl. Siggel, *Decknamen* 53.

312 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maǧmū'a 23, fol. 40r–v.

313 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maǧmū'a 23, fol. 40r.

314 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maǧmū'a 23, fol. 39v.

315 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maǧmū'a 23, fol. 39v.

In der *Risālat Qalūbaṭra* stellt Kleopatra die Fragen, die weisen ‚Schüler‘ antworten. Somit gibt Kleopatra deutlich die Themen vor und kann auch erklären, dass ihr eine Antwort nun genüge.³¹⁶ Dabei bleibt allerdings in der Regel unklar, nach welchen Prinzipien Kleopatra eigentlich ihre Fragen aufeinander folgen lässt.³¹⁷ In ihren Antworten gehen die ‚Schüler‘ in der Regel recht präzise auf die Fragen ein; nur gelegentlich weiten sich diese aus und berühren Punkte, nach denen nicht gefragt war.³¹⁸ Im zweiten Teil findet sich dann auch ein ausgesprochen langer Lehrmonolog der ‚Schüler‘.³¹⁹ Klare Brüche fehlen völlig; einzig an einer Stelle scheint eine Aussage, die mit „sie sagte“ (*qālat*) eingeleitet wird, wohl doch eher eine Aussage des Kommentators al-Ġildakī zu sein, so dass es „ich sagte“ (*qultu*) heißen sollte, was aber leicht als Schreiberfehler zu erklären ist.³²⁰

Der *Muṣḥaf al-ḥayāt* zeigt ein doppelt asymmetrisches Gespräch: Es besteht einerseits eine Asymmetrie zwischen Lehrer und Schüler, andererseits eine zwischen König und Untertan. Dabei haben beide Seiten die Möglichkeit, neue Themen vorzugeben: Normalerweise ist es zwar der König, der durch eine Frage ein neues Thema eröffnet,³²¹ gelegentlich aber ergreift auch Aras die Initiative.³²² Dabei kommt es vor, dass Theodoros auf die Themenvorschläge seines Lehrers eher widerwillig eingeht, primär also nicht bereit ist, das Vorrecht, den Verlauf des Gesprächs zu bestimmen, abzutreten.³²³ Ein Mal wirft Theodoros dem Weisen auch vor, dieser wolle einfach das Thema nicht wechseln, sondern immer nur über das „Wasser des Blattes“ (*māʾ al-waraq*) sprechen, worauf Aras entgegnet, dieses sei eben essentiell für das alchemische Werk.³²⁴ Oftmals ergeben sich beim Wechsel von Frage und Antwort ganze Fragereihen, in denen sich die Fragen des Königs aus den jeweils vorangehenden Antworten des Weisen ergeben.³²⁵ Gelegentlich kommt es allerdings

316 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 42r.

317 Für den ersten Teil hat Ullmann, Kleopatra 171–172 eine Sortierung der Decknamen in Gruppen (Metalle, Edelsteine, Erden, Vitriole, Pflanzenöle) vorgeschlagen.

318 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v.

319 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 46v–51r.

320 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 39r.

321 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v, 91v, 93r, 99r.

322 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 95r, 97v, 107r, 137v.

323 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 96v.

324 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 95v, vgl. zum *māʾ al-waraqī* auch fol. 114v.

325 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 92r, 93r, 102v, 108r, 144v.

auch zu recht unwilligen Nachfragen des Königs³²⁶ oder Wiederholungen von Fragen. So fragt Theodoros gegen Ende des Gesprächs noch ein Mal, was denn die Magnesia sei, und erhält darauf eine im Prinzip gleiche, wenn auch ausführlichere Antwort als zuvor, ohne dass die Wiederholung in irgendeiner Weise begründet würde.³²⁷ Auch Theodoros' vier Mal wiederholte Frage, was denn der „Sauerteig des Goldes“ (*ḥamīr ad-dahab*)³²⁸ sei, beantwortet Aras vier Mal ohne zu zögern, jedoch auch vier Mal unterschiedlich und ohne jeglichen Bezug zu den vorangehenden Erklärungen.³²⁹

Dabei scheint Theodoros grundsätzlich eine präzise Beantwortung seiner Fragen zu wünschen: Er beklagt sich zum Beispiel gelegentlich, wenn Aras eine Frage nur teilweise beantwortet.³³⁰ Es kommt vor, dass er Aras vorwirft, eine Frage absichtlich nicht beantwortet zu haben, so etwa bei der Frage nach dem *būrītas*.³³¹ Gegen diesen Vorwurf wehrt sich Aras damit, dass es sich bloß um ein Problem aufgrund der Vielzahl der Decknamen – der *būrītas* sei gleichbedeutend mit dem Schwefelwasser und dem Goldsauerteig – handle,³³² eine Erklärung, die den König aber offensichtlich doch nicht zufrieden stellt, denn in der Folge insistiert Theodoros noch ein Mal auf einer Erklärung des *būrītas*. Aras entschuldigt sich darauf und sucht Zuflucht bei einem Zitat einer älteren Autorität.³³³

Nicht nur unvollständige Antworten kritisiert der königliche Schüler, er wirft seinem Gegenüber auch vor, er gebe verwirrende Antworten,³³⁴ verwende – wie die immer wieder kritisierten alten Weisen – selbst Decknamen bzw. eine symbolhafte Sprache und erschwere das Verständnis seines Zuhörers (bzw. seiner nachmaligen Leser).³³⁵ Ein Mal sieht Theodoros in den Aussagen des Aras auch einen eklatanten Widerspruch.³³⁶ Trotz all dieser Vorwürfe wird das Gespräch nie abgebrochen: Weder sucht sich der Schüler einen anderen, kooperativeren Lehrer, noch gibt der Lehrer seinen Schüler auf. Der König scheint mit den jeweils auf seine Vorwürfe hin geäußerten Erklärungen und Verteidigungen des Aras im Prinzip zufrieden zu sein. Der Lehrer hingegen

326 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v, 120r, 121v.

327 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 91r und 163v.

328 Vgl. Ruska, *Turba philosophorum* insb. 187, Anm. 8.

329 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 91r, 91v, 106r, 131r.

330 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 114r, 116v.

331 Nach Ruska, *Turba philosophorum* 28 eine arabisierte Form von *pyrithés* („Feuerstein“).

332 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 101r–v.

333 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 103v.

334 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 93r.

335 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 94v, 102r, 107r, 120v.

336 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 115r.

kann wohl gar nicht anders, als seine Rolle weiter auszuüben, denn er ist ja auch der Untertan seines Schülers: Dies äußert er auch ein Mal selbst, als Theodoros sich beklagt, Aras habe bisher so gesprochen, wie wenn es sich bei zwei Vorgängen um einen einzigen handle. Darauf verteidigt sich Aras, er habe die Fragen, die ihm gestellt worden seien, beantworten müssen, und das habe er getan.³³⁷ Der Inhalt wird also, aus der Sicht des Aras, massiv durch die Fragen des Königs gesteuert; die doppelt asymmetrische Situation führt dazu, dass der Lehrer die Fragen des Schülers nicht korrigiert, wenn sie eigentlich nicht adäquat gestellt sind, sondern sie vielmehr ohne Weiteres beantwortet, auch wenn die Antwort dadurch der Realität nicht gerecht wird. Noch ein weiteres Mal schiebt Aras die Schuld für seine unzureichende Erklärung auf seinen Gesprächspartner: Er sagt nämlich, er habe bisher nicht alle Namen des Quecksilbers angeführt; auf die Nachfrage des Königs, warum denn nicht, verweist Aras auf die Tatsache, dass Theodoros ihn durch eine Zwischenfrage abgelenkt habe. Die Erklärung für die Lücke in seinen Ausführungen ist auch eine Kritik am Gesprächsverhalten des Gegenübers.³³⁸

Das Verstehen als zentrales Element der Wissensvermittlung wird von beiden Gesprächspartnern immer wieder und in unterschiedlicher Hinsicht thematisiert. Aras fragt verschiedentlich rhetorisch, ob Theodoros nicht verstanden habe;³³⁹ Theodoros seinerseits erklärt hin und wieder selbst, dass er nicht verstanden habe, und bittet von sich aus um Erhellung,³⁴⁰ oder aber er behauptet, nun verstanden zu haben, und verlangt dann Erläuterungen zu einem neuen Thema.³⁴¹ Ein Mal sagt Theodoros, er habe verstanden, worauf ihm Aras noch weitere Erklärungen anbietet.³⁴² Dabei bemängelt Theodoros auch, dass die Aussagen der Weisen nur verständlich seien, wenn man bereits über ein gewisses Vorwissen verfüge.³⁴³

Aras zeigt sich nicht immer kooperativ, so weigert er sich zum Beispiel, die richtigen Namen der „Körper“ (*ağsād*)³⁴⁴ zu nennen, und erklärt auf die Nachfrage des Königs, dieser würde es nur bereuen, wenn Aras die Namen nennen würde, vermutlich, weil dann spätere Leser des Dialogs zu weit in die Alchemie eingeweiht würden. Daraufhin nimmt der König – wenn auch

337 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 109v.

338 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 102v.

339 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 97r, 105r, 114r, 136r.

340 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 117v, 136r–v.

341 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 117r, 119r–v, 130r.

342 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 135v.

343 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 117v.

344 D. h. der Metalle, vgl. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 149.

offensichtlich nur halb überzeugt – seinen Wunsch zurück.³⁴⁵ An anderer Stelle erklärt Aras schlicht, der König brauche gar nicht alles zu wissen, wonach er frage, und gibt im Folgenden eine kurze Erklärung des Schwefelwassers (*mā' al-kibrīt*), die Theodoros dann explizit lobt.³⁴⁶ Überhaupt lobt Theodoros des Öfteren eine Aussage des Weisen, in der Regel mit „du hast wohl gesprochen“ (*aḥsant*)³⁴⁷ oder „du hast wahr gesprochen“ (*ṣadaqt*),³⁴⁸ wobei sich natürlich fragt, ob und wie der Adept denn beurteilen kann, ob eine Antwort tatsächlich angemessen ist. Wenn hingegen Aras seinerseits Aussagen seines Schülers lobt, ist das von seinem Wissensstand als Lehrer her völlig unproblematisch.³⁴⁹ Gelegentlich geht Aras sogar noch einen Schritt weiter, indem er eine Aussage oder Frage seines Schülers nicht nur lobt,³⁵⁰ sondern ihm auch gestattet, eigene Thesen zu entwickeln und diese dann zustimmend kommentiert.³⁵¹ So etwa, wenn Theodoros die Idee formuliert, der Schwefel, von dem eben die Rede war, könnte mit den zehn Farben identisch sein,³⁵² oder wenn Aras verbietet, nach dem Namen einer Verbindung zu fragen, und Theodoros dann spekuliert, es könnte sich wohl um das Blei (*abār*)³⁵³ handeln, was Aras dann bestätigt.³⁵⁴ Dabei anerkennt Aras auch, dass die Fragen des Theodoros viel über dessen eigene Einsicht verraten:

Theodoros sagte: Diese [d. h. die Weisen] haben über das Ei rätselhaft gesprochen und es gelegt (?), und du, Aras, hast wohl getan.

Aras sagte: Deine Frage an mich danach war schöner und subtiler, weil du mich aufgrund deiner eigenen Überlegung (*bi-r-ra'y*) gefragt hast, wohingegen ich dir aufgrund von Wissen geantwortet habe, das ich von jemand anderem als mir erhalten habe.³⁵⁵

Damit zeigt der *Muṣḥaf al-ḥayāt* einen Schüler, der eine – gerade auch im Vergleich mit den anderen natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen – außerordentlich aktive Rolle spielt.

345 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 91r.

346 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 122v–123r.

347 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 91v, 99r, 121r.

348 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 104r, 105r, 107r, 109r, 116r.

349 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 98v, 105r, 109v, 115r, 116r.

350 Ein Lob des Schülers z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 115v.

351 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 104v.

352 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 119r.

353 Vgl. Ruska, *Turba philosophorum* 28.

354 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 111v.

355 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 145v.

Wie in den meisten alchemischen Texten ist auch hier das Problem der Geheimhaltung des Wissens zentral: Dabei wird besonders die Verwendung der Decknamen immer wieder thematisiert.³⁵⁶ Aber auch die Frage, ob die Leser den schriftlich niedergeschriebenen Dialogtext verstehen werden oder nicht, kommt zur Sprache.³⁵⁷

Der Text der verwendeten Handschrift weist einige wenige eindeutige Brüche auf: So hat sich etwa der Schreiber ausnahmsweise bei den Redeeinleitungen verschrieben oder der Rubrikator sie vergessen.³⁵⁸ Merkwürdig ist vor allem die Einteilung in fünf Teile, die z. T. durch die Angabe, hier ende ein Teil bzw. hier beginne ein neuer, markiert sind, z. T. aber auch nur durch eine Basmala. Die Gliederung in die fünf Teile hat aber keinerlei Konsequenzen für die Kohärenz des Textes.³⁵⁹ Zu einem Bruch mit der Oralitätsfiktion kommt es durch die Einteilung – anders als im *Kitāb Mihrārīs* – also nicht. Neben der Einteilung in Teile, die nur für einen schriftlichen Text denkbar ist, verweist der Text selbst zudem immer wieder darauf, dass es sich bei dem Text, der den Rezipienten vorliegt, um das Protokoll des Gesprächs zwischen Aras und Theodoros handelt. Nicht nur zu Beginn heißt es, dass Theodoros dem Werk seinen Titel gab und eine Absicht gegenüber den Lesern verfolgte,³⁶⁰ später befiehlt Aras dem König, was er an den Anfang des schriftlichen Werkes zu schreiben habe:

Du musst, o König, an den Anfang des Kodex (*muṣḥaf*) schreiben: Dies ist der Kodex des Königs Theodoros, welcher ein Leben für die Toten, ein Licht für die Blinden und ein Besitz für die ist, die ihn verstehen. Aras, der [Gott] Preisende (*al-mukabbir*), der Schwache, dem solche Gnade nicht zusteht, der viele Fehlritte und Vergehen begangen hat (*al-kaṭīru*)³⁶¹

356 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 98r, 102r, 131r, 139r–v.

357 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 125v.

358 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 130v steht *qt* statt *qs*, wobei die nachfolgende ursprünglich ebenfalls falsche Redeeinleitung vom Rubrikator so korrigiert wurde, dass sie sinnvoll ist und dass deutlich wird, dass vorher ebenfalls hätte korrigiert werden müssen. Auf fol. 146r steht *qt*, obwohl die nachfolgende Anrede an den König (*ṣadaqta ayyuhā l-malik*) deutlich macht, dass hier Aras spricht. Dazu kommen zwei Stellen, an denen die Zuordnung der Sprecher merkwürdig erscheint (beide auf fol. 154v). Mehrfach fehlen die Redeeinleitungen, die der Rubrikator hätte einfügen müssen, ganz (vgl. fol. 108r, 146r, 152r).

359 Vgl. oben Kap. 2. 1. 6; Teil 1: Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v–110v; Teil 2: 111r–129r; Teil 3: 129v–137v (neue Basmala, aber keine Angabe, dass hier der 3. Teil ende und der 4. beginne); Teil 4: [137v]–163v; Teil 5: 163v–183r.

360 Vgl. oben Kap. 2. 8. 6.

361 Lies so, nicht *al-kaṭīratu*.

d-dunūbihī wa-ḥatāyāh), hat ihn für seinen Herrn, den König Theodoros, erklärt (*fassarahū*).³⁶²

Damit wird deutlich, dass das Gespräch auch vom Lehrer zur Aufzeichnung bestimmt ist; die Stelle impliziert jedoch keinen Bruch mit der Oralitätsfiktion. Problematischer sind die langen Lehrmonologe des Aras.³⁶³ Er beginnt nämlich, die *Turba philosophorum* zu zitieren, und der Dialogtext geht endlich ganz in diese über.³⁶⁴ Die langen Monologe diskreditieren die ansonsten geschickt durchgeführte Gesprächsfiktion, scheint es doch unwahrscheinlich, dass ein so aktiver Schüler wie Theodoros so langen Zitaten einfach zuhören würde.

In den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* stellt Ḥālid die Fragen, während Maryānus antwortet. Als Ḥālid zum Beispiel fragt, wie sich der Stein der Weisen anfühlt, wieviel er wiegt, wie er schmeckt und welches seine Natur ist, antwortet Maryānus präzise auf alle Aspekte der Frage.³⁶⁵ Recht oft fallen die Antworten jedoch sehr lang aus und berühren auch Gegenstände, nach denen nicht gefragt war.³⁶⁶ Anders als die Protagonisten in anderen Dialogen lässt sich Ḥālid nicht mit unzureichenden Antworten abspesen, sondern verlangt weitere Präzisierungen.³⁶⁷ Es ist also ganz klar der Prinz, der den Verlauf des Gesprächs bestimmt: Auch als Schüler nimmt er seine Rolle als Herr wahr. So kann er auch von sich aus zu ganz neuen Themen übergehen.³⁶⁸ Hingegen lanciert Maryānus nur selten von sich aus neue Themen,³⁶⁹ und er ist damit auch nicht immer erfolgreich: Als er nämlich beginnt, über den Stein der Weisen und die Verbrennung zu sprechen, unterbricht ihn der Prinz, indem er ihn mit Namen anspricht (*yā Maryānus*),³⁷⁰ worauf der Mönch devot mit „Hier bin ich, o Prinz“ (*labbayka, ayyuhā l-amīr*)³⁷¹ reagiert.

362 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 121r.

363 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 137v–138v, 141r–142v, 152r–153r, 160r–163v.

364 Ab fol. 166v der Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435 liegen nur noch Zitate aus der *Turba philosophorum* vor, vgl. dazu oben Kap. 2. 7. 6.

365 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 68r.

366 Besonders auffällig ist, dass Ḥālid eine Antwort unterbricht, wohl, weil Maryānus zu stark abzudriften droht, vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 66r–68r.

367 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65r, 72v.

368 Vgl. z.B. Ḥālids Frage nach der Putrefaktion (*ta'fīn*), die keinen Anlass in den vorangehenden Äußerungen des Maryānus hat, Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 72v.

369 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 70v, 71r–v.

370 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 68r.

371 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 68r.

In der Rolle als – trotz seines Schülerdaseins – dominierender Part insistiert Ḥālīd auch darauf, dass er Erklärungen ohne die üblichen Decknamen und Allegorien bekommt. Obschon Maryānus die Praxis als für den Schutz des alchemischen Wissens notwendig verteidigt, beugt er sich dem Wunsch und gibt symbolfreie Erklärungen.³⁷² Die Figur Ḥālīd dient so auch als Rechtfertigung für einen Autor, der offensichtlich nicht gewillt war, die übliche Sprache der Alchemie zu verwenden. Nur ein Mal verweigert sich der Mönch einer Antwort. Als Ḥālīd weitere Erklärungen (*bayān*) zum Stein der Weisen verlangt, weigert sich Maryānus:

Was soll ich dir noch mehr sagen, o Prinz? Er [der Stein] geht von dir aus, und du bist seine Mine (*ma'din*), bei dir ist er vorhanden, und von dir wird er gefunden; nach dem Werk wirst du ihn noch mehr begehren und seiner noch sicherer sein.³⁷³

Die Verweigerung ist also sehr kooperativ formuliert: Es ist nicht nötig, mehr zu sagen, weil Ḥālīd eigentlich schon alles weiß bzw. sowieso – als Mensch – die Quelle des Steins ist; dass er das alchemische Werk erfolgreich durchführen kann, scheint für Maryānus auch außer Zweifel zu stehen. So wird die Verweigerung implizit zu einem Kompliment an den Schüler. Der Dialog weist einige dialogtechnisch unbefriedigende lange Lehrmonologe auf. Hingegen ist er frei von Brüchen, so verweist er weder auf einen schriftlichen Charakter noch verwendet er falsche Personenanreden.

Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* übernimmt Ibn Waḥṣīya die Schülerrolle und stellt als solcher dem Scheich al-Mağribī al-Qamarī Fragen. Allerdings zeigt er sich dabei als kritischer Schüler, der über ein großes Vorwissen verfügt und regelmäßig nach weiteren Beweisen fragt, anmerkt, dass er etwas schon weiß, oder seine Zweifel formuliert. So bittet er zum Beispiel um genauere Erklärungen zur Entstehung von Silber und Gold, und als ihm al-Mağribī erläutert, dass Gold und Silber nur durch die Verbindung von Quecksilber und Schwefel entstünden, antwortet er lapidar: „Das wusste ich schon“ (*qad 'alimtu dālik*).³⁷⁴ Diese Antwort bringt al-Mağribī nicht aus der Ruhe, vielmehr gibt er weitere Erklärungen zum Elixier. Als Ibn Waḥṣīya nach einem gewissen Hin und Her dann aber nachfragt, warum denn das Elixier

372 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 64v, 66r; Al-Hassan, *The Arabic original* 227.

373 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 70r.

374 Braun, *Das Kitāb* 88.

aus dem Menschen hervorgehen solle, reicht es seinem Gesprächspartner, und er weist ihn zurecht:

Ich habe gedacht, dass du dies im Verlauf des bisherigen Gesprächs vorher verstanden hast, denn du hast es ja kommentiert zu hören bekommen. Wenn du es nicht umfasst oder dich ihm nicht zugewendet hast, dann werde ich es zu Ende bringen, denn ich werde [es] dir wiederholen und dir bei der Wiederholung zusätzlich einen gewaltigen Kommentar über das geben, was die meisten, die über diese theoretischen Dinge sprechen, für erlaubt halten.³⁷⁵

Während der Scheich al-Mağribī die ersten Fragen beantwortet und sogar sein Gegenüber zu weiteren Fragen auffordert, reißt ihm hier im ersten Augenblick der Geduldssaden, doch zeigt er sich dann doch bereit, sich nötigenfalls eben auch zu wiederholen. Entsprechend reagiert Ibn Waḥšīya dankbar mit einem Fürbittgebet für den Scheich.³⁷⁶ Häufig nehmen Ibn Waḥšīyas Fragen Bezug auf Vorangehendes, thematische Neueinsätze bleiben weitgehend aus, da entweder Probleme der Hermes-Schrift oder das zentrale Thema der Alchemie – das Elixier und seine Herstellung – diskutiert werden. Die Antworten gehen deutlich auf die Fragen ein und berühren kaum je Gegenstände, nach denen nicht gefragt wurde. Dies macht den Text kompakt und kohärent. Lange Monologe fehlen auf beiden Seiten praktisch völlig.³⁷⁷ Nur ein Mal beschränkt sich Ibn Waḥšīya selbst in seinem Fragedrang und geht zu einem neuen Thema über: Auf al-Mağribīs Erklärung zu Körper und Akzidens hin wehrt Ibn Waḥšīya ab, er sehe, wohin die Erklärungen abzielten, verzichtet auf weitere Erläuterungen und fragt dann lieber, ob der Mensch wirklich der Mikrokosmos sei oder ob die Bezeichnung metaphorisch zu verstehen sei.³⁷⁸ Die Fiktion eines Gesprächs wird an keiner Stelle durch die falsche Verwendung von Personenanreden oder durch intratextuelle Verweise in Frage gestellt.

Die *Muḍākarāt Abī Mašar* sind für die Analyse der Textstrukturierung – wie das *Kitāb al-Ḥabīb* – ein problematischer Text, da nicht klar wird, inwiefern es sich tatsächlich um den Versuch handelt, ein einziges Gespräch

375 Braun, *Das Kitāb* 89.

376 Eine ähnliche Stelle, in der al-Mağribī auf das Zweifeln und Nachfragen Ibn Waḥšīyas mit der Aussage reagiert, der Schüler habe nicht verstanden, findet sich Braun, *Das Kitāb* 85.

377 Wirklich lang sind vor allem al-Mağribīs Ausführungen zum Ursprung der Alchemie, vgl. Braun, *Das Kitāb* 65–66.

378 Braun, *Das Kitāb* 87.

wiederzugeben, oder ob doch eher davon auszugehen ist, dass es sich um ein Florileg mit verschiedenen Aussprüchen Abū Maʿšars handelt. Grundsätzlich ist Šādān der Fragende, Abū Maʿšar der Antwortende; dabei sind die Antworten Abū Maʿšars in aller Regel recht konkret, hin und wieder ergibt sich dann eine kürzere oder längere Dialogeinheit,³⁷⁹ doch sehr oft kann zwischen den einzelnen Aussagen Abū Maʿšars kein Zusammenhang ausgemacht werden. So folgt etwa auf die Erklärung, welche Planeten einen Einfluss auf das Eisen ausüben, eine Anekdote, laut der Abū Maʿšar ein Mal vergeblich versuchte, Mitglieder einer Karawane an der aufgrund der Sternkonstellationen unglücklichen Abreise zu hindern: In der Folge reisten sie, ohne ihn zu beachten, weiter, wurden überfallen, kehrten zurück und verprügelten ihn, weil sie ihn für den Überfall auf ihre Karawane verantwortlich machten.³⁸⁰ Auch an anderen Stellen lassen sich keine Zusammenhänge innerhalb der aneinandergereihten Aussagen Abū Maʿšars ausmachen: Zum Beispiel geht Abū Maʿšar von Erläuterungen zu den Katarchen (*iḥtiyārāt*) direkt zu einer Darstellung von Sanad b. ʿAlīs Aussagen zur Nativität Yaʿqūb b. Išḥāqs über.³⁸¹ Dabei sind die Antworten Abū Maʿšars, soweit sie als Antworten zu verstehen sind, in der Regel nicht sonderlich lang; an den Stellen, an denen Abū Maʿšar über längere Zeit der einzige Redner ist, scheinen meist verschiedene seiner Aussagen zusammengezogen zu sein, so dass eigentlich nicht von langen Monologen gesprochen werden kann.³⁸² Zu zusätzlichen Bruchstellen kommt es an zwei Stellen, an denen Šādān nachträglich eine eigene Meinung äußert, und etwa, eingeleitet durch „Abū Saʿīd sagte“, bemerkt, er habe das beschriebene Vorgehen ausprobiert.³⁸³ Diese Passagen zeigen, dass der Dialog in seiner aktuellen Form nicht von Šādān stammt, sondern wohl noch von einem weiteren Redaktor sekundär bearbeitet wurde, da Šādān in der dritten Person und unter seiner *kunya* erscheint.

Im Dialog zwischen al-Ḥārīṭ b. Kalada und dem König Kisrā ist es klar letzterer, der die Themen bestimmt: Er wechselt nach Belieben von einem Thema zum nächsten, wobei oft kein klares Fortschreiten des Textes erkennbar ist. Es erstaunt daher nicht, dass der Dialog auch in deutlich abweichender Reihenfolge überliefert ist.³⁸⁴ Eine schöne, aber nicht unproblematische

379 Vgl. z.B. Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 2v, 4r–5r.

380 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 2r–v.

381 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 7r.

382 Vgl. z.B. Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 2v–3v, 6v–7r, 7v–9r.

383 Vgl. zu diesen Stellen oben Kap. 2. 8. 6.

384 Vgl. etwa den Text in der Handschrift Berlin, Staatbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 466, fol. 31v–33v.

Sequenz bietet die folgende Stelle: Kistrā und al-Ḥārīṭ diskutieren verschiedene Aspekte des Wassers, darunter als letzten, welche Farbe das bekömmlichste Wasser habe.³⁸⁵ Darauf fragt Kistrā nach der „Wurzel des Menschen“ (*aṣl al-insān*) und erhält die Antwort, das sei dort, wo der Mensch Wasser trinke, d. h. der Kopf.³⁸⁶ Hier werden zwei thematisch zusammengehörige Fragen – die nach dem Wasser und die nach der Wurzel des Menschen – direkt miteinander verbunden, jedoch widerspricht es eigentlich der Gesprächsanlage, dass Kistrā – falls es sich nicht doch um einen reinen Prüfungsdialog handeln sollte – zu wissen scheint, dass „Wasser“ hier einen gemeinsamen Nenner darstellt. Obschon Kistrās Fragen bzw. Aufforderungen zum Sprechen in der Regel sehr unpräzise sind und also vieles als Antwort denkbar ist, verzichtet der Dialog auf lange Monologe: Dem König in seinem *mağlis* lange Vorträge halten zu wollen, scheint nicht opportun zu sein. Jedoch berühren die Antworten oftmals nicht direkt Gefragtes, aber Naheliegendes: So bringt al-Ḥārīṭ auf die Frage nach dem Bad (reimbedingt) auch Dinge, die nichts mit Baden zu tun haben;³⁸⁷ gefragt nach dem besten Fleisch benennt al-Ḥārīṭ auch das schlechte,³⁸⁸ und unter dem Titel „Früchte“ (*fākiha*) behandelt er auch Grünzeug (*buqūl*) und Duftpflanzen (*rayāḥīn*).³⁸⁹ Hier scheint der Text deutlich die Wissensvermittlung auch an den Leser im Auge zu haben.

3.1.7 Zusammenfassung

Zwei Typen von Dialogen lassen sich unterscheiden: Dialoge, deren Redebeiträge einen hohen Grad an Kohärenz aufweisen und in denen sich die Gesprächsbeiträge jeweils aufeinander beziehen, und Dialoge mit sehr geringer Kohärenz, deren Frage-Antwort-Sequenzen auch ganz anders angeordnet sein könnten. Besonders kohärent sind die agonalen Dialoge, seien dies nun religiöse oder nicht religiöse Disputationen wie jene zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi. Hingegen verstößt Bišr al-Marīsī im *Kitāb al-Ḥayda* verschiedentlich gegen die Kohärenzregeln, indem er auszuweichen versucht. Sehr gering ist auch die Kohärenz der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals, in der sich die Dialogteilnehmer immer wieder unkooperativ verhalten. Jedoch sind auch einige lehrhafte Dialoge sehr kohärent, so insbesondere die *Risāla aš-Šāfiʿīs*, die Lehrdialoge der Mufaḍḍal-Tradition oder die alchemischen *Kitāb*

385 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 375.

386 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 375.

387 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 374.

388 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 374.

389 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 374–375.

ar-Rawābī, *Kitāb Sidrat al-muntahā* und *Kitāb Mihrārīs*. Ein hoher Grad an Kohärenz ist aber für lehrhafte Dialoge nicht zwingend: So zeigen die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, als ein ausgesprochen wenig strukturierter Text, einen völlig willkürlichen Gesprächsverlauf. In anderen Dialogen wechselt der Fragende bzw. Schüler gern von sich aus das Thema, so in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*, in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, der *Risālat Qalūbatra*, in den *Mudākarāt Abī Ma'šar*, in dem Dialog zwischen al-Ḥarīṭ b. Kalada und Kisrā, der bezeichnenderweise auch in varianter Reihenfolge überliefert wird, in den Disputationen der Sklavin Tawaddud oder in dem Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-'Abbās.

Manche Schülerfiguren wie der junge Mann in Ibn Manšūr al-Yamans *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, die Schüler in der *Risālat al-Ḥaḍar* oder Mose in der *Munāġāt Mūsā* unternehmen nichts gegen unvollständige Antworten. Andere hingegen – wie Ḥālid in den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* oder Theodoros im *Muṣḥaf al-ḥayāt* – fordern mit Nachdruck ein präzises Eingehen auf ihre Fragen: Dass es gerade ein König und ein Prinz sind, die ihre Lehrer zu solchem drängen können, ist vielleicht bezeichnend. Nicht selten zeigt sich hinter einer Frage das Mehrwissen des Autors, das heißt die Figuren stellen Fragen, die an dieser Stelle nur dann sinnvoll sind, wenn die Figur die Antwort bereits kennt, so im *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī*, in der *Risālat at-Tāġ* oder in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ṭa'lab*. Hier wird deutlich, dass die Dialoge auch den Anspruch haben, dem Lesepublikum Wissen zu vermitteln, und dafür Ungereimtheiten in der Dialogstruktur in Kauf nehmen.

In typischen Lehrdialogen kommen die Themenvorgaben in der Regel von der Schülerfigur: Dies gilt sowohl für die religiösen Dialoge (etwa Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*, die *Risāla aš-Šāfi'īs*, das *Kitāb aṣ-Širāṭ* oder den *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*) als auch für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge (etwa die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, das *Kitāb al-Ḥabīb* oder die *Risālat Qalūbatra*), aber etwa auch für den Rahmendialog von Ibn al-Muqaffa's *Kalila wa-Dimna*, die Dialoge zwischen Bilawhar und Būdāsaf, mehrere Dialoge aus dem *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* oder für die *Aḥbār al-Yaman*. Auch die drei Texte, die zumindest teilweise einen Prüfungscharakter aufweisen – der Dialog zwischen Kisrā und al-Ḥarīṭ b. Kalada, die Dialoge Tawadduds und die Prüfung des Fuchses in *an-Namir wa-t-ṭa'lab* –, zeigen, dass die befragten Protagonisten von sich aus höchstens grobe Themenvorgaben machen können, so wenn Tawaddud nach einem in einem bestimmten Gebiet gelehrten Gegner fragt. Einzig in den *Asrār al-waḥy* bestimmt Gott als derjenige Gesprächspartner mit dem absoluten Wissensvorsprung den thematischen Verlauf des Dialogs: Der menschliche Dialogpartner tritt zurück.

Auch in den Streitgesprächen hat derjenige Gesprächspartner, der über weniger Wissen verfügt, normalerweise eine stark gesprächslenkende Funktion, indem er durch Fragen das Thema (oder die Themen) des Dialogs vorgibt, so etwa in den Disputationen Ibn al-Ḥaddāds, Iṣḥāq b. Ismāʿīls oder Ibn Bābūyas. Der überlegene Gesprächspartner wird in dieser Anlage in eine im Wesentlichen rein reaktive Rolle gedrängt. In Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* ist zwar im Prinzip der Kalif derjenige, der die Themen bestimmt, doch gelegentlich übernimmt auch der überlegene Imam die Rolle des Fragenden. In dem Gespräch, das im Angesicht des Todes geführt wird, welches die *Risālat al-Ḥaḍar* präsentiert, befinden sich hingegen die Schüler von Anfang an in einer reaktiven Rolle: Die Initiative zum Gespräch geht ebenso wie die eigentliche Gesprächslenkung von Agathodaimon aus, der den Bitten seiner Schüler nur teilweise entspricht. Völlig dominant wird der überlegene Dialogteilnehmer in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maḡnūn ad-dayr*: Der unterlegene Abū l-Huḍayl kann hier nur noch reagieren. Und gegenüber Abū Bišr Mattā übernimmt der überlegene Abū Saʿīd as-Sīrāfi auch die Rolle des Fragenden und bestimmt so den Ablauf des Dialogs. In der Disputation in al-Muʿayyad fī d-Dīns *Sīra* hingegen kommt das Disputationsthema von keinem der Disputanten, sondern vom Schiedsrichter Abū Kālīḡār. Dass sich die beiden Gesprächspartner gleichberechtigt abwechseln, und einmal der eine, einmal der andere ein Thema vorgibt, ist dagegen die große Ausnahme: Dies findet sich sowohl im *Kitāb al-Ḥaḍar wa-l-aẓilla* als auch in der *Munāḡāt Mūsā*, also in Dialogen, die von ihrer Gesprächsanlage her eher einen hierarchisch-*asymmetrischen* Gesprächsverlauf nahelegen würden, sowie besonders ausgeprägt im *Kitāb Fihī ḡabar Yūhīn al-hindī*, das damit überzeugend ein gleichberechtigtes Gespräch zweier Gelehrten aus unterschiedlichen Kulturkreisen darstellt.

Die meisten der untersuchten Dialoge weisen keine Brüche auf. Von den feststellbaren Brüchen sind recht viele als Resultate einer unsorgfältigen Redaktion zu werten. Hierher gehören falsche oder unpräzise Anreden, etwa wenn Zosimos im *Kitāb al-Ḥabīb* statt der zweiten Person Singular feminin eine zweite Person Singular (oder auch Plural) maskulin verwendet oder wenn sich das *Kitāb ar-Rawābiʿ* stellenweise an ein allgemeines Publikum statt nur an Ṭābit b. Qurra wendet, sowie fehlerhafte oder fehlende Redeeinleitungen (wie im *Muṣḡaf al-ḡayāt* oder in den *Muḍākarāt Abī Maʿšar*), aber auch Wiederholungen, etwa wenn der Korangelehrte in der Geschichte von Tawaddud sein Gewand zwei Mal ablegt. Ebenfalls problematisch sind Textgliederungen: So besteht in der *Munāḡāt Mūsā* nur ein schwacher Zusammenhang zwischen den Kapitelüberschriften und dem Inhalt der jeweiligen Kapitel. Die Unterteilung der *Muḍākarāt Abī Maʿšar* bringt überdies

tendenziell einen Konflikt mit dem Medium der Mündlichkeit hervor. Deutlich gegen die Oralitätsfiktion verstoßen schließlich die Kapiteleinteilungen im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* und im *Kitāb Mihrārīs*, zumal in beiden Werken die Gesprächsteilnehmer auf die Kapitelgliederung und damit auf den schriftlichen Charakter des Dialogs verweisen. Klar im Widerspruch zum mündlichen Charakter des Dialogs stehen auch die Illustrationen in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*.

Endlich zeigen alle ‚Tierbücher‘ – *Kalīla wa-Dimna*, *an-Namir wa-t-ta‘lab* und *al-Asad wa-l-ġawwās* – den Widerspruch, dass die Tiere oftmals sehr direkt vom (wünschenswerten) Verhalten von Menschen sprechen: Die Intention der Fürstenspiegelverfasser durchbricht somit die Fiktion einer tierischen Gegenwelt.

Seltener als zu erwarten finden sich Antworten, welche deutlich über das eigentlich Erfragte hinausgehen. Ein deutliches Mehr an Information bietet in den religiösen Texten am häufigsten Ġa‘far aṣ-Šādiq, und zwar sowohl im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* als auch im *Kitāb aṣ-Širāt*, wobei hier sein Gesprächspartner jeweils Dankesformeln einfließen lässt. Unter den natur- und geheimwissenschaftlichen Texten sind es die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* und die *Masā‘il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*, in denen besonders oft Antworten mehr bieten als das, wonach gefragt war. Aber auch der an sich recht kurze Dialog zwischen al-Ḥarīṭ b. Kalada und dem König Kisrā bietet einige sich ausweitende Antworten. Gelegentliche Ausweitungen finden sich auch in den Antworten Tawadduds, in den *Aḥbār al-Yaman* oder in der *Munāġġāt Mūsā*. In all diesen Texten gewinnt offensichtlich der Wunsch der Autoren, den Lesern möglichst viel Wissen zu präsentieren, die Oberhand über die literarische Fiktion und das Streben nach textlicher Kohärenz.

Eine gewisse Korrelation scheint sich zwischen der Lehrhaftigkeit der untersuchten Dialoge und der Anzahl langer Monologe zu ergeben. So enthalten sowohl die *Risāla aṣ-Šāfi‘īs* als auch Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* und die Dialoge der Mufaḍḍal-Tradition (*Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*, *Kitāb al-Ihlīlaġa*, *Kitāb aṣ-Širāt*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*) lange Monologe, aber auch in Ibn Bābūyas *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā*, im *Kitāb ar-Rawābī‘*, in der *Risālat Qalūbaṭra*, im *Muṣḥaf al-ḥayāt*, in den *Masā‘il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* und in den *Aḥbār al-Yaman* finden sich umfangreiche Monologe, und die *Risālat al-Ḥaḍar* besteht praktisch aus langen Monologen Agathodaimons. Durch die Einschachtelung spricht zudem der Philosoph in der Rahmenhandlung von *Kalīla wa-Dimna* fast das ganze Werk als Monolog. Auch in den narrativen Texten finden sich Dialoge, die praktisch zu Monologen werden, so etwa die Predigten Bilawhars im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, aber auch mehrere Lehreden des *dā‘ī* im *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ġulām* oder verschiedene Reden in

Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāẓarāt*, und zwar vor allem von ihm selbst und von Abū ‘Abdallāh. Auch Gott tendiert zum Monolog, und zwar sowohl gegenüber Mose als auch gegenüber Muḥammad; hier ist zudem auffallend, dass, durchaus in Übereinstimmung mit Beobachtungen der historischen Dialogforschung, der Dialog gegen Ende immer monologischer wird. Einen Sonderfall stellt das *Kitāb Mihrārīs* dar, in dem – völlig überraschenderweise – eher der Schüler denn der Lehrer zu langen Monologen tendiert. Diese Korrelation – Lehrhaftigkeit und Tendenz zum Monologischen – findet sich nicht in aš-Šāfi‘īs *Ġimā‘ al-‘ilm*, in dem er vergleichsweise wenig monologisiert. Lange Monologe sind dagegen in den stärker agonalen Texten tendenziell die Ausnahme, doch endet etwa die Auseinandersetzung zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi in einem langen Monolog des Letzteren. Bezeichnenderweise finden sich Streitgesprächsmonologe sonst aber besonders in den stark fiktionalisierten Berichten des *Kitāb al-Ḥayda* und der *Munāẓarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*: Indem den Protagonisten das Privileg, lang als Einzige zu sprechen, zugestanden wird, machen die Dialoge auch klar, wer eigentlich das Sagen hat, nämlich al-Kinānī bzw. der ‚Verrückte‘.

3.2 Argumentationsweisen

In dem folgenden Kapitel steht die sprachpragmatische Frage im Zentrum, welche Argumentationsweisen in den analysierten Dialogen vorgeführt werden. Finden sich überhaupt logische Schlüsse, wie Platon sie in seinen frühen Dialogen zur Wahrheitsfindung einsetzt, oder verwenden die untersuchten Dialoge – ähnlich der antiken Frage-Antwort-Literatur – zwar Fragen, aber ohne zu fragen?³⁹⁰ Welche Rolle spielen Autoritätszitate, welche in der wissensvermittelnden Literatur so oft an die Stelle des Arguments treten? Endlich ist zu fragen, ob statt der Logik möglicherweise die Rhetorik – entsprechend dem Wesen der *munāẓara*, die eben nicht in erster Linie auf Wahrheit, sondern auf den Sieg abzielt³⁹¹ – die tragende Rolle spielt. Damit treten Elemente

390 Oikonomopoulou, Ancient question-and-answer literature 40 spricht davon, dass die von ihr untersuchten antiken Frage-Antwort-Dialoge zwar mit einer Frage („question“) beginnen, „but involve no questioning“. Bisher hat die logische Argumentation in der Dialogforschung wenig Aufmerksamkeit erhalten, vgl. Fuhrer, Die Aporie 88.

391 Vgl. van Ess, Disputationspraxis 44. – Sie ist damit der antiken Gerichtsrede vergleichbar, die zwar auf Gerechtigkeit zielt, aber eben auch auf den Sieg, vgl. zu dieser Gattung Walde, Redegattungen.

wie Vergleiche, Bildnisse oder der Überzeugung dienende Erzählungen sowie rhetorische Fragen in den Fokus der Aufmerksamkeit.

3.2.1 *Religiöse Dialoge*

3.2.1.1 Sunnitische Dialoge

Die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* werden über die sie vermittelnden Isnāde gerechtfertigt. Damit und durch den Rekurs auf die Autorität des Ibn al-'Abbās haben die Auslegungen für ein gläubiges Publikum ein nicht zu unterschätzendes Gewicht. Intradiegetisch sind Dichterzitate (*šawāhid*) beinahe das einzige, auf jeden Fall aber das wichtigste Mittel der Argumentation. Ibn al-'Abbās verwendet in der untersuchten Fassung nur in einer einzigen, und zwar der letzten der 52 Fragen kein Verszitat,³⁹² um eine Interpretation zu rechtfertigen. Diese Argumentationsweise wird von Nāfi' b. al-Azraq nicht nur akzeptiert, sondern nachgerade gefordert, ist doch er es, der sich jeweils erkundigt, ob die von Ibn al-'Abbās vorgeschlagene Interpretation so den Arabern bekannt gewesen sei. Seine Belegverse leitet Ibn al-'Abbās dabei immer mit einer rhetorischen Frage ein: „Kennst du denn nicht...?“ Damit suggeriert er einerseits mangelnde Bildung bei seinem Gegenüber, andererseits schließt er mögliche Einwände aus, die zitierten Verse könnten irgendwie fehlerhaft oder unkorrekt sein. Auch in der 52. Frage greift Ibn al-'Abbās zur Begründung für seine naturkundliche Interpretation zu einer rhetorischen Gegenfrage, allerdings ohne einen Belegvers anzuführen: Vielmehr verweist er hier auf Gottes Ratschluss, wogegen argumentativ kaum vorzugehen ist; daher erwidert Nāfi' auch nichts mehr, und der Text endet damit.

Hišām b. 'Abdalmalik greift in der zweiten Fassung des Gesprächs mit Ġaylān ad-Dimašqī zu einem Koranzitat, um plausibel zu machen, dass Ġaylān hingerichtet werden muss.³⁹³ Hingegen argumentiert al-Awzā'ī grundsätzlich streng logisch; er greift weder zu Autoritätszitaten noch zu Vergleichen, lehrhaften Erzählungen oder Ähnlichem. Auch rhetorische Fragen fehlen. Die einzigen Koranzitate, die al-Awzā'ī verwendet, finden sich in der ersten Fassung: Sie dienen hier dazu zu zeigen, dass die Qadariten mit dem Wort Gottes nicht einverstanden sind.³⁹⁴ Da sich al-Awzā'ī an die Regeln der Disputationskunst hält, wäre zu erwarten, dass Ġaylān versucht, gegen die Prämissen zu protestieren oder seinem Gegner unzulässige Distinktionen zu unterstellen. Indem er dies nicht tut, unterstreichen beide Fassungen die theologische Unzulänglichkeit Ġaylāns und seiner Lehre.

392 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 79.

393 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

394 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 207.

Die Argumentationsweise in der *Risāla* aš-Šāfi‘īs ist als logisch zu bezeichnen. Argumentiert wird von beiden Gesprächspartnern überwiegend mit Koran³⁹⁵ und Ḥadīṭ,³⁹⁶ wobei Ḥadīṭe nicht immer in vollständiger Form zitiert werden. Auch kann auf Ereignisse der frühislamischen Geschichte Bezug genommen werden, ohne direkt Koran oder Ḥadīṭ zu zitieren, etwa wenn aš-Šāfi‘ī das Beispiel der Verschiebung der Qibla von Jerusalem hin zur Ka‘ba anführt.³⁹⁷ Erzählungen sind somit zu finden, aber nur in der Form des Berichts über Handlungen und Aussagen des Propheten oder der Prophetengefährten. Hingegen fehlen andere Arten der lehrhaften Erzählung wie Fabeln oder Parabeln. Vergleiche sind insofern von Bedeutung, als der Analogieschluss als (juristisch zulässige) Form des Vergleichs gesehen werden kann: So wird im achten Dialog etwa ausführlich diskutiert, ob die Anforderungen an die Zeugen in einem Prozess mit den Anforderungen an die Überlieferer von Ḥadīṭ verglichen werden können und inwiefern hier Unterschiede bestehen. Dabei nimmt aš-Šāfi‘ī seinen Dialogpartner ins Kreuzverhör.³⁹⁸ Allerdings erwirkt er dadurch nicht, dass dieser ihm wirklich zugestehen würde, dass Ḥadīṭe, die nur von einer Person bezeugt sind, als Rechtsquelle dienen können.

Abgesehen von Koran und Ḥadīṭ spielen Autoritätszitate in der *Risāla* eine untergeordnete Rolle: Zwar verweisen sowohl aš-Šāfi‘ī als auch sein Gesprächspartner zuweilen auf „die Gelehrten“ und ihre Meinungen³⁹⁹ und Mālik b. Anas wird von aš-Šāfi‘ī als „unser Lehrer“ (*ṣāḥibunā*)⁴⁰⁰ zitiert, insgesamt macht die *Risāla* aber deutlich, dass sich das islamische Recht gerade erst entwickelt und es verbindliche und allgemein anerkannte Autoritäten – mit Ausnahme des Propheten und teilweise seiner Gefährten – also noch nicht gibt. An die Stelle älterer Autoritäten treten dafür bisweilen aš-Šāfi‘īs eigene Werke, welche er als autoritative Texte zitiert.⁴⁰¹

Aš-Šāfi‘īs Gesprächspartner seinerseits versucht recht oft, gewisse Aussagen nur hypothetisch zu machen, um sie nachher zurückzunehmen, so etwa wenn er die Zulässigkeit einer Scheidungsformel zunächst positiv beurteilt, um seine Zustimmung danach zurückzuziehen.⁴⁰² Aš-Šāfi‘ī seinerseits konstruiert einen hypothetischen Fall, in welchem er und sein Gesprächspartner

395 Vgl. z.B. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 223, 284–285, 368, 486, 546, 581,

396 Vgl. z.B. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 223–224, 280, 362, 397, 469, 543.

397 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 220.

398 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* insb. 385–387.

399 Vgl. z.B. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 463, 500, 534, 586, 591.

400 Vgl. insb. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 532–533.

401 Vgl. insb. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 223, 226.

402 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 584. – Ganz ähnlich in der Diskussion über das Erbrecht vgl. ebd. 588.

unterschiedlicher Meinung in Bezug auf die Gebetsrichtung sind, um davon ausgehend einen Analogieschluss ziehen zu können und so die Gültigkeit des *qiyās* als Rechtsquelle zu demonstrieren.⁴⁰³

Eine rhetorische Strategie verwendet aš-Šāfi'ī, wenn er auf die hypothetische Frage seines Gegenübers, ob es nicht doch einen Fall geben könnte, in dem die Sunna durch den Koran abrogiert würde, erklärt, kein Gelehrter (*ālim*) vertrete eine solche Meinung:⁴⁰⁴ Indem er die These seines Gegenübers als die eines Laien klassifiziert, macht er deutlich, dass es eigentlich überflüssig ist, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dass er es schließlich doch tut, liegt daran, dass sein Gesprächspartner auf einer Erklärung besteht.

Der *Ġimā' al-'ilm* aš-Šāfi'īs ist stark von einer beinahe sokratischen Argumentation geprägt: Oftmals scheint es aš-Šāfi'īs Ziel zu sein, seinen Gegner aufs Glatteis zu führen bzw. dafür zu sorgen, dass sich dieser in Widersprüchen verfängt. So befragt er ihn etwa im zweiten Dialog im Zusammenhang mit der Frage nach dem Konsens der Gelehrten dazu, dass es zu vielen Problemen widersprüchliche Ansichten gibt (etwa darüber, ob das Abwischen der Schuhe statt des Waschens der Füße für die rituelle Reinigung ausreiche oder ob der erwachsene Ehebrecher zu steinigen oder ‚nur‘ auszupeitschen sei).⁴⁰⁵ Als der Gesprächspartner schließlich seine ursprüngliche Meinung, dass er sich an den Konsens aller Gelehrten halte, widerruft und sich auf eine bloße Mehrheit der Gelehrten festlegt, kann aš-Šāfi'ī ihn leicht widerlegen.⁴⁰⁶ Ebenfalls durchaus logisch stringent argumentiert aš-Šāfi'ī im Zusammenhang mit der Frage, wer eigentlich als Gelehrter zu akzeptieren sei und wessen Meinung folglich für den *iğmā'* relevant sein soll: Da zweifelsohne auch die Anhänger des *kalām* über Wissen verfügen, sein Gegenüber aber genauso wenig wie er selbst diese Art von Gelehrten als akzeptabel betrachtet, kann „Wissen“ nicht das relevante Kriterium für den *iğmā'* sein.⁴⁰⁷ Wenn aš-Šāfi'ī nicht rein logisch argumentiert, stützt er sich stark auf Koranzitate, wobei deren Interpretation eine nicht geringe Rolle spielt.⁴⁰⁸

Ḥadīṭ ist, da es im *Ġimā' al-'ilm* ja gerade um die Frage geht, ob Ḥadīṭ als Rechtsquelle akzeptabel sei oder nicht, in der Argumentation als Beleg von

403 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 488–489.

404 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 222.

405 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 55–56.

406 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 56–58.

407 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 65.

408 Vgl. z.B. aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 17–18, 19–20, 22–23, 24–25, 35. – Vgl. auch Musa, *Ḥadīth as scripture* 41.

untergeordneter Bedeutung.⁴⁰⁹ Die frühislamische Geschichte an sich ist hingegen recht wichtig, etwa wenn aš-Šāfi'ī seinem Gegenüber vorwirft, er würde unter Umständen nicht einmal eine Überlieferung durch einen Badr-Kämpfer akzeptieren,⁴¹⁰ oder wenn er darlegt, dass es Widersprüche selbst in den Handlungen der ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen Abū Bakr, 'Umar und 'Alī gab,⁴¹¹ dass also die Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*) wesentlich üblicher ist als der *iğmā'*. Autoritätensitate sind von geringer Bedeutung. Hingegen bemüht aš-Šāfi'ī gelegentlich Analogiefälle: So erklärt er, dass, genau wie ein Richter, wenn es darum gehe, den Wert eines Stückes Stoff zu bestimmen, Personen befrage, die im Umgang mit Stoffen kompetent seien, Leute, die *iğtihād* üben wollten, im Umgang mit Koran und Ḥadīṭ kompetent sein müssten.⁴¹² Gelegentlich finden sich rhetorische Fragen: am prominentesten am Schluss des zweiten Dialogs. Stark von einem ‚Willen zur Rhetorik‘ dürfte auch die Formulierung geprägt sein, dass „Konsens im Widerspruch zum Konsens“ stehe.⁴¹³ Hier meint aš-Šāfi'ī nichts anderes, als dass der ‚Konsens der Gelehrten‘ immer ein Idealkonstrukt der nachfolgenden Generationen ist.

Abū Muqātil as-Samarqandī verwendet in seinem *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* keine strikt logische Argumentationsweise, die für einen Text eher populären Charakters⁴¹⁴ wohl kaum angemessen gewesen wäre. Vielmehr argumentiert der Text „[s]prachlich immer leicht verständlich und ohne jeden terminologischen Ballast“.⁴¹⁵ Wichtigstes Argumentationsmittel des Lehrers sind Vergleiche und Beispiele (*maṭal*) sowie kurze Erzählungen, die so konstruiert sind, dass sie als Analogie (*qiyās*) dienen können. So erklärt der Lehrer etwa: Wenn jemand behauptet, er anerkenne den Propheten, wolle ihn aber dennoch töten, sei das absurd, denn ein Liebender würde ja auch nicht seinen Geliebten umbringen wollen.⁴¹⁶ Oder er vergleicht einen, der zwar selbst über die Wahrheit verfügt, sich aber eines Urteils über Leute, die andere Meinungen vertreten, enthält, mit einem, der, wenn ihm ein weißes Kleid gezeigt wird, zwar sagt, dieses sei weiß, aber nicht sagt, dass diejenigen, die es rot, gelb oder schwarz nennen, Unrecht hätten, sondern höchstens: „Ich habe recht, aber

409 Vgl. aber z.B. aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 44–47.

410 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 78.

411 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 91–92.

412 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 41–43. Ein weiterer Analogiefall findet sich ebd. 38–41.

413 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 68.

414 Vgl. Schacht, *An early Murci'ite treatise* 101.

415 Rudolph, *Al-Māturīdī* 51–52.

416 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 85–87.

vielleicht sie auch.⁴¹⁷ Schacht hat dazu bemerkt, dass diese Parallelen oftmals den „character of elementary psychological observations“⁴¹⁸ aufwiesen, und tatsächlich ist der Schüler ein Mal von der Argumentation seines Lehrers darum besonders begeistert, weil er ein bestimmtes, an einem Beispiel vorgeführtes Verhalten von sich selbst kennt.⁴¹⁹ An einigen wenigen Stellen verwendet auch der Schüler Vergleiche, etwa wenn er sich selbst als einen Kranken darstellt, der durch den Lehrer als Arzt geheilt werden müsse,⁴²⁰ oder wenn er die Vertreter der gegnerischen Lehre – in diesem Fall die Anhänger des Ḥadīṭ – mit Leuten vergleicht, die einem, der in einem Fluss zu ertrinken droht, weil er die Furt nicht kennt, zurufen, er solle getrost bleiben, wo er sei, und er solle nicht etwa nach der Furt suchen.⁴²¹

Gelegentlich verwendet der Lehrer philologische Argumente, etwa wenn er für die Erklärung von „Unglaube“ (*kufṛ*) auf den Sprachgebrauch der „Araber“, d. h. der vorislamischen arabischen Beduinen, verweist⁴²² oder wenn er *taṣḍīq* („Glaube“), *maʿrifa* („Erkenntnis“), *iqrār* („Anerkennung“), *yaqīn* („Gewissheit“) und Islam insgesamt als Synonyme von *īmān* („Glaube“) erklärt, so wie man ja auch zur selben Person „o Mensch“ (*yā insān*), „o sowieso“ (*yā fulān*) oder „o Mann“ (*yā raḡul*) sagen könne.⁴²³ Oftmals zitiert der Lehrer den Koran, um eine Behauptung zu stützen.⁴²⁴ Hingegen fehlen Zitate aus dem Ḥadīṭ praktisch völlig, wie es in einem Werk, das sich explizit für die Ratio ausspricht und gegen die Ḥadīṭgläubigkeit wendet, nicht anders zu erwarten ist.⁴²⁵ Ein Mal verweist der Schüler auf ein Ḥadīṭ, nach welchem einem Ehebrecher sein Glaube wie ein Hemd ausgezogen und erst wieder angezogen werde, wenn er bereue,⁴²⁶ und fordert seinen Lehrer zu einer Stellungnahme auf.⁴²⁷ Dieser erklärt nur, dass dieses Ḥadīṭ nicht auf den Propheten zurückgehen könne, weil der Prophet damit dem Koran

417 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 38–45.

418 Schacht, An early Murciʿite treatise 101.

419 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 80.

420 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 57.

421 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 33.

422 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 80–81.

423 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 55–56.

424 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 47–50, 86–87, 104–106, 122, 132.

425 Vgl. dazu auch Rudolph, *Al-Māturidī* 52.

426 Vgl. zu diesem Ḥadīṭ Schacht, An early Murciʿite treatise 111, Anm. 2.

427 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 99.

widersprüche, da in Q 4:16 die Ehebrecherinnen und Ehebrecher durch die Verwendung von *minkum* („von euch“) explizit unter die Gläubigen gerechnet würden.⁴²⁸

Verweise auf die (Heils-)Geschichte spielen eine ganz marginale Rolle. Eher als eine Art Exempelfiguren evoziert der Schüler Adam und David, die beide ihren Begierden erlegen seien,⁴²⁹ und der Lehrer verweist auf die frühislamische Geschichte, wenn er erklärt, dass Handeln aus Furcht nicht mit Unglauben gleichzusetzen sei, wie sich an Muḥammads Flucht in die Höhle zeige.⁴³⁰ Theologische Autoritäten schließlich werden überhaupt nicht herangezogen: Da der Text Abū Ḥanīfa selbst zugeschrieben wird, wäre es wenig sinnvoll, ihn sich selbst zitieren zu lassen; und ältere Autoritäten drängen sich auch nicht auf, da sie ihm nicht ebenbürtig wären und damit seine Argumentation nicht verstärken könnten. So bringt der Text auch die hohe Wertschätzung zum Ausdruck, die Abū Ḥanīfa in der Generation seiner Schüler genoss. Rhetorische Fragen sind sehr selten: Zwei Mal fragt der Lehrer den Schüler, „Weißt du (nicht)?“,⁴³¹ ein Mal der Schüler den Lehrer.⁴³² Die Rhetorik, mit der unterstellt wird, das Gegenüber sei vielleicht unwissend, passt nicht zu einem Schüler, der von seinem Lehrer Klärung und Wissen in jeder Hinsicht zu erwarten scheint, aber auch nicht recht zu einem Lehrer, der seine Autorität eben gerade nicht rhetorisch zu rechtfertigen braucht.

Jedoch versucht sich der Schüler zwei Mal in Strategien, wie sie für die formal geregelte Disputation (*munāzara*) typisch sind bzw. werden: Er eröffnet mögliche Distinktionen, die den Lehrer in eine missliche Lage versetzen sollen. Neben der bereits oben erwähnten Stelle mit dem Ḥadīṭ über Ehebruch und Glauben handelt es sich dabei um eine Stelle, an der er fragt, ob der Gesandte wegen Gott oder Gott wegen des Gesandten erkannt werde. Der Lehrer soll hier in ein Dilemma geraten, weil man nicht sagen könne, dass man den Gesandten wegen Gott erkenne, weil der Gesandte ja überhaupt erst zu Gott aufrufe.⁴³³ Das zweite ‚Horn‘ des Dilemmas wird dagegen nicht ausformuliert: Wenn man den Gesandten vor Gott erkennt, dann würde das wohl die Priorität Gottes mindern, was problematisch wäre. Während der Lehrer im ersten Fall das Ḥadīṭ an sich für ungültig erklärt, setzt er sich im zweiten dafür ein, dass gerade die vom Schüler als absurd angeführte Möglichkeit die richtige sei: Man

428 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 101–102.

429 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 78.

430 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 115–117.

431 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 45, 113.

432 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 68.

433 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 128.

erkenne den Gesandten wegen Gott, weil Gott überhaupt erst dafür sorgt, dass man den Gesandten erkennt.⁴³⁴

Ibn al-Ḥaddād argumentiert gegenüber dem Emir Ibrāhīm primär nach den Regeln der dialektischen Theologie. Er befolgt so die Regeln der theologischen *munāẓara*.⁴³⁵ Allerdings bringt er auch Argumente *ad hominem*,⁴³⁶ etwa wenn er behauptet, Ibn al-Aṣāğğ und seine Kollegen würden isoliertes Ḥadīṭ, selbst wenn es von Abū Bakr, ‘Umar, ‘Utmān oder ‘Alī überliefert werde, nicht akzeptieren.⁴³⁷ Damit suggeriert er eine mangelnde Orthodoxie seiner Gesprächspartner. Gegenüber den beiden ismailitischen *dā’īs* argumentiert Ibn al-Ḥaddād sehr häufig mit Koranzitaten⁴³⁸ und mit Ḥadīṭen.⁴³⁹ Auch die *dā’īs* führen mehrmals Ḥadīṭe an und erwarten dazu Stellungnahmen des Malikiten.⁴⁴⁰ Auch philologische Argumente finden sich:⁴⁴¹ Wenn Ibn al-Ḥaddād etwa zu erklären hat, was unter ‚Sunna‘ zu verstehen sei, gibt er nicht nur eine etymologisierende Erklärung, sondern zitiert als Beleg auch altarabische Dichtung, verwendet also typische gelehrte Argumentationsinstrumente.⁴⁴² Auf eine Autorität verweist er nur, als ihm Abū ‘Abdallāh bzw. Abū l-‘Abbās unterstellen, ‘Alī zu hassen: Hier erklärt er, sein eigener Lehrer Saḥnūn (gest. 240/855)⁴⁴³ habe ‘Alī als seinen Imam anerkannt, entsprechend sei es völlig absurd, ihm selbst Hass auf ‘Alī zu unterstellen.⁴⁴⁴

Die Disputation zwischen Ishāq b. Ismā‘īl und al-Ma’mūn ist eine typische theologische *munāẓara* in dem Sinn, dass al-Ma’mūn regelmäßig verschiedene Antwortmöglichkeiten aufzeigt, die alle Ishāq dazu zwingen, den Vorrang ‘Alīs einzugestehen. Es ist dabei auffällig, dass Ishāq nicht zu dem für diese Situation empfohlenen Gegenmittel greift, nämlich eine weitere *distinctio* zu eröffnen und damit zu erklären, dass die Varianten, welche al-Ma’mūn

434 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 128–129.

435 Vgl. z.B. al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 71–72, 72–73, 74–75.

436 Zu solchen Argumenten im Dialog vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* 74.

437 Al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 73.

438 Vgl. z.B. al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 77–78, 80, 81, 83; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200, 204, 205, 207, 208.

439 Al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 80; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200, 204. Nur Anspielungen auf Ḥadīṭe bzw. auf die frühislamische Geschichte verwendet Ibn al-Ḥaddād später (ebd. i, 209). Auch Mūsā al-Qaṭṭān verwendet ein Ḥadīṭ (ebd. i, 200).

440 Al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, insb. 84, 85; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200, 201, 202.

441 Vgl. z.B. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204.

442 Vgl. al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 76–77. Ein weiteres Dichterzitat (al-Aṣā) findet sich ebd. ii, 84 und al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 201.

443 Zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 267–269; Talbi, Saḥnūn.

444 Al-Mālikī, *Riḡāḍ* ii, 83; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 201.

vorgeschlagen hat, nicht alle Denkmöglichkeiten repräsentieren.⁴⁴⁵ So kann al-Ma'mūn Ishāq etwa dazu bringen zuzugestehen, dass die Bekehrung 'Alis zum Islam nicht in unreifem Alter erfolgt sei und er daher als Erstbekehrter den Vorrang vor Abū Bakr genieße.⁴⁴⁶ Entsprechend erscheint al-Ma'mūns Argumentation über weite Strecke logisch stringent, wenn sie auch wohl in Tat und Wahrheit anfechtbar wäre.

Wichtig sind für die Argumentation beider Gesprächspartner auch Koranzitate.⁴⁴⁷ Autoritätszitate spielen dagegen nur in der Form von Ḥadīten eine Rolle, die allerdings oft nicht wörtlich zitiert werden.⁴⁴⁸ Dabei ist zentral, dass jeweils Ishāq die Validität der Ḥadīte bestätigt, indem er zugibt, dass er selbst sie ebenfalls überliefert: Al-Ma'mūn verlässt sich also nicht auf beliebiges Ḥadīt, sondern nur auf solches, das sein Gesprächspartner auch wirklich anerkennt. Gelegentlich weiß der Kalif allerdings mehr als sein Gegenüber, etwa im Bereich der frühislamischen Geschichte, wie zum Beispiel in Bezug auf die Flucht des Propheten aus Mekka.⁴⁴⁹ Schließlich benutzt er an einer Stelle eine Reihe rhetorischer Aufforderungen, auf die Ishāq ebenfalls, wie auf die *munāzara*-typische Argumentation, nicht adäquat zu reagieren weiß.⁴⁵⁰ Insgesamt zeigt der Dialog ein breites Spektrum von Argumentationsmitteln, die alle den Vorgaben der theologischen Disputation entsprechen.

Das *Kitāb al-Ḥayda* zeichnet sich dadurch aus, dass im Vorfeld der ersten Disputation der Protagonist al-Kinānī darauf besteht, dass man sich auf eine gemeinsame – bzw. die ihm genehme – Grundlage für die Argumentation einigen müsse.⁴⁵¹ In diesem Fall sollen das der Koran und das Ḥadīt sein⁴⁵² bzw. wie al-Kinānī in der Folge einschränkt, sogar einzig und allein der koranische Text.⁴⁵³ An diese seine eigene Vorgabe hält sich al-Kinānī in der ersten Disputation weitestgehend: Er bringt tatsächlich außerordentlich viele Koranzitate,⁴⁵⁴ aber nur ein Mal ein Ḥadīt⁴⁵⁵ bzw. einen Verweis auf die

445 Zur Eröffnung einer *distinctio* als Wundermittel der Argumentation vgl. van Ess, Disputationspraxis 40.

446 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 94–95. Eine weitere solche Stelle ebd. 96.

447 Z.B. Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 96, 100, 101.

448 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 97, 99, 100.

449 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 99.

450 Insb. Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 94.

451 Zur Notwendigkeit, sich vor dem Beginn einer Disputation auf eine Argumentationsbasis zu einigen, vgl. van Ess, Disputationspraxis 36.

452 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 25.

453 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 27; vgl. auch ebd. 46 (fast wörtlich übereinstimmend).

454 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 33, 78, 102.

455 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 32.

frühislamische Geschichte, in diesem Fall eine Erzählung über ‘Umar und Mu‘āwīya.⁴⁵⁶

Entsprechend den Regeln, die aus der *adab al-ğadal*-Literatur bekannt sind, versucht Bišr ganz am Anfang, al-Kinānī aufs Glatteis zu führen, indem er eine *distinctio* eröffnet. Der Koran, so Bišr, sei ja wohl entweder eine Sache (*šay'*) oder eben nicht (*ğayr šay'*) – je nachdem müsse al-Kinānī entweder zugeben, dass er geschaffen sei, oder aber er mache sich zum Ungläubigen.⁴⁵⁷ Darauf reagiert al-Kinānī so, wie es auch die Lehrbücher empfehlen: Es gehe nicht an, dass Bišr eine *distinctio* eröffne und dann für ihn antworte.⁴⁵⁸ Im Folgenden argumentiert er damit, dass Bišr eine unzulängliche Definition von Sache (*šay'*) verwende, die Rede Gottes aber nicht als *šay'* zu bezeichnen sei, was er mit verschiedenen Koranstellen zu untermauern versucht.⁴⁵⁹ Damit ist Bišr nicht zufrieden; er besteht darauf, dass der Koran eine Sache sei.⁴⁶⁰ Schweren Herzens macht sich al-Kinānī an eine erneute Widerlegung. Dieses Mal argumentiert er genau wie Aḥmad b. Ḥanbal: Der Koran mache verschiedentlich Aussagen über „jedes Ding“ (*kullu šay'*), meine aber nicht „alles“ im Sinn von allem Seienden.⁴⁶¹ Es folgen weitere Punkte und Argumente, die sich größtenteils auch in den Berichten über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals finden, die dem Autor des *Kitāb al-Ḥayda* wohl bekannt waren, insbesondere dass der Koran als Teil des Wissens Gottes anzusehen ist, und das Problem, inwiefern *ğa'ala* („wirken“) ein Synonym zu *ħalaqa* („schaffen“) ist.⁴⁶² Dass al-Kinānī sich, indem er auf dem koranischen Text (*naṣṣ at-tanzīl*) als Argumentationsbasis besteht, selbst einschränkt, zeigt sich in der nachfolgenden zweiten Debatte mit al-Ma'mūn, in der er zahlreiche Prophetenḥadīte zitiert,⁴⁶³ eine Geschichte über den Propheten referiert⁴⁶⁴ und *aḥbār* aus der Frühzeit des Islam berichtet.⁴⁶⁵

Nachdem al-Kinānī Bišr aufgrund des Koran widerlegt hat, beginnt er von sich aus einen zweiten Teil der Disputation, dieses Mal aufgrund von *naẓar*

456 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 54.

457 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 28.

458 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 28–29.

459 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 31–48. Dabei muss er allerdings auch ausführlich und wieder mit Hilfe von Koranstellen begründen, inwiefern „Rede Gottes“ (*kalām Allāh*) den Koran bezeichnet.

460 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 49.

461 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība insb. 49–51.

462 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība insb. 83–105.

463 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība insb. 154–157 und 158.

464 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 216.

465 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība insb. 158–160 und 161–164.

(„Spekulation“) und *qiyās* („Analogieschluss“).⁴⁶⁶ Dieser primär nicht vorge-sehene Teil ist eher kurz. Dabei dreht sich seine Argumentation gemäß der Ratio um das Problem der „Rede“ (*kalām*) Gottes und des Schaffens aus dem Nichts.⁴⁶⁷ Für seinen Analogieschluss dagegen konstruiert al-Kinānī eine Beispielgeschichte: Bišr hat zwei Diener, Ḥālid und Yazīd. Al-Kinānī weiß nicht, dass die beiden Bišrs Diener sind. Bišr verreist und schreibt achtzehn Mal an al-Kinānī, er solle den Brief seinem Diener Ḥālid geben, und 54 Mal, er solle den Brief dem Yazīd geben. Dann schreibt er: Gib den Brief dem Ḥālid, meinem Diener, und dem Yazīd. Als Bišr zurückkommt, wundert er sich, dass al-Kinānī nicht weiß, dass Yazīd sein Diener ist, doch hat er das in keinem einzigen Brief erwähnt, und al-Kinānī hat es auch von niemandem sonst erfahren. Daraufhin erklärt Bišr, al-Kinānī sei eben nachlässig gewesen und habe nicht aufgepasst, während al-Kinānī schwört, Bišr sei nachlässig gewesen.⁴⁶⁸ Al-Kinānī interpretiert seine Beispielgeschichte wie folgt:⁴⁶⁹ Im Koran werde der Mensch (*insān*) achtzehn Mal als geschaffen bezeichnet. Hingegen werde der Koran 54 Mal erwähnt, ohne dass von seiner Erschaffenheit die Rede sei. An einer einzigen Stelle würden der Mensch und der Koran gemeinsam erwähnt, und zwar Q 55:1–3, wo es heißt: „Der Gnädige, der den Koran gelehrt hat. Er hat den Menschen erschaffen.“ Auch hier wird also deutlich zwischen dem Koran und dem geschaffenen Menschen unterschieden. Gott aber sei im Gegensatz zum Bišr der Beispielerzählung nicht nachlässig, wie er Q 6:38 („Wir haben in dem Buch nichts übergangen“) ja selbst sage. Damit hat al-Kinānī Bišr auch durch einen Analogieschluss widerlegt. Neben dem Koran und dem Ḥadiṭ bzw. der Ratio und dem Analogieschluss argumentiert al-Kinānī gelegentlich philologisch, wobei er seine Kompetenz als echter Araber herausstreicht.⁴⁷⁰ In diesem Zusammenhang verwendet er auch das einzige Mal ein Autoritätenzitat: Er verweist auf al-Aṣma‘ī, demzufolge die Banū Sāsān⁴⁷¹ im Arabischen Fehler machten.⁴⁷² Das Autoritätenzitat dient hier als *argumentum ad hominem* gegen den angeblichen Perser Bišr.⁴⁷³

466 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 125.

467 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 126–132.

468 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 132–133.

469 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 133–134.

470 Vgl. insb. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 79, 83, 105–106, 110–111.

471 Banū Sāsān meint entweder Perser oder „Gauner, Bettler“, vgl. Bosworth, *The mediaeval Islamic underworld* i, insb. 22–24.

472 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 106.

473 Der historische Bišr stammte aus Oberägypten, vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 178.

Aḥmad b. Ḥanbal folgt in der gesamten Disputation vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim seinem Credo, dass die Erschaffenheit oder Nicht-Erschaffenheit des Koran mit Stellen aus Koran und Ḥadīṭ bewiesen werden müsse. Dabei zitiert er weitaus häufiger Koran als Ḥadīṭ,⁴⁷⁴ was er damit begründet, dass seine rationalistischen Gegner das Ḥadīṭ ja nicht für zuverlässig erachteten.⁴⁷⁵ Immerhin beginnt er seinen Auftritt programmatisch mit einem Ḥadīṭ, das er auf Ibn al-‘Abbās, „deinen [d. h. al-Mu‘taṣims] Großvater“, den Sohn des Stammvaters der Abbasiden, zurückführt und in dem die wesentlichen Gebote für jeden Muslim skizziert werden, an die er, Ibn Ḥanbal, sich doch halte.⁴⁷⁶ Die erhoffte Wirkung dieses speziellen Ḥadīṭ bleibt jedoch aus: Al-Mu‘taṣim sagt die Disputation nicht ab. Mehrfach beklagt sich Aḥmad über die Argumentationsweise seiner Gegner, denen er insbesondere vorwirft, statt mit Koran und Sunna mit Interpretation (*ta’wīl*) und eigener Meinung (*ra’y*) zu arbeiten bzw. *gar ġidāl* („Disputation“) zu betreiben, obschon Muḥammad die Disputation über den Koran verboten habe.⁴⁷⁷ Für Aḥmad ist die argumentative Auseinandersetzung also eindeutig negativ konnotiert: Er vertritt damit die für die frühe orthodoxe Theologie typische skeptische Haltung gegenüber der Disputation.⁴⁷⁸

Auch wenn Aḥmad selbst immer nach einer Grundlage in Koran und Sunna verlangt, bedeutet das nicht, dass er sie selbst immer gibt. Er kann auch durchaus philologisch argumentieren, etwa wenn er erklärt, dass *dīkr* („Mahnung“) zwar den Koran bezeichnen könne, dazu aber determiniert sein müsse.⁴⁷⁹ Zwei Mal erklärt er zudem, der Koran gehöre zum Wissen Gottes und wer behaupte, das Wissen Gottes sei geschaffen, sei ungläubig.⁴⁸⁰ Mit dieser feinen theologischen Argumentation – Cooperson spricht von einem „*kalām*-style argument“⁴⁸¹ – geben sich seine Gegner zwar zufrieden, aber sie basiert durchaus nicht auf Koran und Ḥadīṭ. Aḥmad kann also sehr wohl so argumentieren wie seine Gegner.⁴⁸² Hurvitz’ Einschätzung, die beiden

474 Koranzitate z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49, 59, 60; Ḥadīṭzitate z.B. ebd. 50, 61–62, 62.

475 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 57.

476 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 47. – Der volle Text des Ḥadīṭ wird nicht im eigentlichen Dialog angeführt, sondern ebd. 47–48 nachgetragen.

477 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60.

478 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. ii, 668 und iv, 728; Belhaj, *Argumentation et dialectique* insb. 21–22.

479 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60; vgl. auch Ṣāliḥ, *Aḥmad ibn Ḥanbal* 126–127.

480 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 60–61.

481 Cooperson, *Classical Arabic biography* 121.

482 In der Rezension Ṣāliḥ b. Aḥmads sagt Aḥmad ein Mal sogar explizit, dass er gegen seine Gegner in ihrem eigenen Stil (*uṣlūb*) argumentiert habe, indem er sie mit einer Frage zum Erbrecht aufs Glatteis geführt habe, vgl. Ṣāliḥ, *Aḥmad ibn Ḥanbal* 126.

Berichte würden Aḥmad als theologisch inkompetent darstellen, geht demzufolge am Textbefund vorbei.⁴⁸³ Aḥmad ist gerade nicht inkompetent, er ist nur einfach im Prinzip nicht gewillt, sich auf die Argumentationsweise seiner Gegner einzulassen. Obschon Aḥmad seinen Gegnern vorwirft, sie argumentierten überhaupt nicht mit Koran und Sunna, sondern mit den rationalistischen Argumenten des *kalām*, finden sich Stellen, an denen auch seine Gegner Koran und Ḥadīṭ heranziehen.⁴⁸⁴ Als einer von ihnen ein Ḥadīṭ anführt, streitet Aḥmad allerdings ab, dass die Überlieferung korrekt sei, da mehrere seiner eigenen Gewährsleute einen anderen Wortlaut tradierten: Es müsse nicht *ḥalaqa d-dīkr* („er schuf die Mahnung“), sondern vielmehr *kataba d-dīkr* („er schrieb die Mahnung nieder“) heißen.⁴⁸⁵ Dies ist ein typisches Argument eines Ḥadīṭgelehrten, das eigentlich bei einem rationalistischen Gegner nicht gut ankommen kann, aber unwidersprochen bleibt. Wirklich bemerkenswert ist aber, dass Aḥmad zugibt, ein Mal von ‘Abdarrahmān b. Ishāq durch zwei Ḥadīṭe zum Schweigen gebracht worden zu sein.⁴⁸⁶ Dass diese Niederlage auf eigenem Terrain keine Konsequenzen zeitigt, ist zumindest bemerkenswert: Es scheint in dieser Disputation nicht unbedingt darum zu gehen, dass der Gegner, wenn er ein Mal nichts mehr zu sagen weiß, verloren hat, sondern tatsächlich darum, alle Denkmöglichkeiten durchzuspielen.

3.2.1.2 Schiitische Dialoge

In den Disputationen zwischen Abū Bakr ar-Rāzī und Abū Ḥātim ar-Rāzī argumentieren beiden Gesprächspartner grundsätzlich logisch und rational, was in Anbetracht nicht nur der Ausrichtung des Textes, sondern auch der Position der beiden Kontrahenten – hier der Philosoph, dort der ismailitische *dāʿī* und *mutakallim*⁴⁸⁷ – auch durchaus so zu erwarten ist. Entsprechend den Regeln der theologischen *munāzara* eröffnet Abū Ḥātim zwei Mal Distinktionen (ein Mal als Alternativen, ein Mal als Mehrfachooptionen), in der Hoffnung, Abū Bakr so in ein Dilemma zu bringen.⁴⁸⁸ Als Grundlage seiner Argumentation verweist Abū Ḥātim zwei Mal auf das Offensichtliche

483 Hurvitz, *The formation of Ḥanbalism* 135.

484 Vgl. Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* insb. 49, 50, 59.

485 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 50; vgl. auch Ṣāliḥ, *Aḥmad ibn Ḥanbal* 127.

486 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 50, 55. Vgl. dazu auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 461 (mit Verweis nur auf eine der beiden Stellen).

487 Zu Abū Ḥātim als *mutakallim* vgl. Goodman, Rāzī vs. Rāzī 101.

488 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 4–5, 6; ed. aṣ-Ṣāwī 7, 8–9. – Vgl. zu diesem Vorgehen van Ess, Disputationspraxis 40.

(*ḥyān*),⁴⁸⁹ eine Prämisse, die von Abū Bakr erstaunlicherweise nicht angegriffen wird.

Die Frage nach dem Umgang mit alten Autoritäten ist nicht nur eines der zentralen Themen der zweiten Disputation,⁴⁹⁰ sondern auch in der eigentlichen Argumentation von Bedeutung: Wenn sich Rhazes darauf beruft, dass er eben nicht Aristoteliker, sondern Platoniker sei,⁴⁹¹ löst er damit das Grundsatzproblem nicht, das für Abū Ḥātim darin besteht, dass es grundsätzlich nicht zulässig sei, mit Autoritäten und damit mit reiner Nachahmung der Älteren zu argumentieren, ein Argument, dem sich Rhazes eigentlich nicht sollte verschließen können.⁴⁹² Tatsächlich bringt Rhazes auch verschiedene andere, nicht im engeren Sinn logische Argumente, insbesondere (zum Teil länger ausgeführte) Vergleiche⁴⁹³ sowie eine allegorische Erzählung über die Entstehung der Welt aus dem Sehnen der Seele nach Verkörperlichung.⁴⁹⁴ Dass diese nicht logischen Argumente bei Abū Ḥātim keinen Anklang finden, ist wenig erstaunlich. Sowohl Abū Ḥātim als auch Abū Bakr verwenden gelegentlich rhetorische Fragen,⁴⁹⁵ wobei eine eindeutige Zustimmung des jeweiligen Gegenübers jedoch ausbleibt, die rhetorische Strategie also nicht erfolgreich ist.

In der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr* geht es kaum um die Präsentation logischer Schlüsse, obschon der angeblich Verrückte gelegentlich scheinbar lehrbuchmäßige Distinktionen eröffnet.⁴⁹⁶ Tatsächlich wären aber die meisten seiner Argumente mit den Mitteln der Logik leicht auszuhebeln.⁴⁹⁷ Als Basis seiner Argumentation dienen ihm insbesondere Ḥadīṭ⁴⁹⁸ und Koran,⁴⁹⁹ wobei sich sein Gesprächspartner vor allem gegen die Verwendung des Ḥadīṭ erstaunlicherweise nicht wehrt, obschon die

489 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 2, 3; ed. aṣ-Ṣāwī 4, 5.

490 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 8–9; ed. aṣ-Ṣāwī 10–12.

491 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 12 (ohne die Nennung Platons), 13, 16; ed. aṣ-Ṣāwī 14 (ohne die Nennung Platons), 16, 19.

492 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 13; ed. aṣ-Ṣāwī 16.

493 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 15, 18–19, 21; ed. aṣ-Ṣāwī 18, 22–23, 26.

494 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 17; ed. aṣ-Ṣāwī 21–22.

495 Vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi insb. 5, 11, 12; ed. aṣ-Ṣāwī insb. 8, 13, 15.

496 Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301r, 306v.

497 Vgl. zum Problem der nicht logischen Argumentation ausführlich Forster, *Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge* 143–146. Zum Vorgehen gegen (unzulässige) Distinktionen vgl. van Ess, *Disputationspraxis* 40.

498 Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 306r, 308v, 311v.

499 Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302r, 306v.

Mu‘tazila dem Ḥadīṭ wenig abgewinnen konnte. Zwar scheint auch der historische Abū l-Huḍayl kein allzu vehementer Gegner des Ḥadīṭ gewesen zu sein,⁵⁰⁰ doch dass sein literarisches Alter Ego nie gegen die Verwendung von Erzählungen protestiert, obschon es ein überzeugter Mu‘tazilit sein soll, erstaunt. Die einzige Kritik, die Abū l-Huḍayl äußert, ist Wasser auf die Mühle des Verrückten, indem er nämlich ein bestimmtes sunnitische Ḥadīṭ – dass ‘Umar „die Leuchte der Leute des Paradieses“ sei – für nicht *ṣaḥīḥ* erklärt.⁵⁰¹ Stattdessen freut er sich zu Beginn des Gesprächs sogar ausdrücklich über eine ihm bisher unbekannte Aussage ‘Alis.⁵⁰² Hingegen kritisiert der angeblich Verrückte seinen Gesprächspartner und dessen Kollegen, dass sie völlig absurde Berichte fälschten.⁵⁰³

Während Vergleiche oder lehrhafte Erzählungen, soweit es sich nicht um Ḥadīṭe oder Berichte über die frühislamische Geschichte handelt, ganz fehlen, verwendet der ‚Verrückte‘ einigermaßen regelmäßig rhetorische Fragen, mit denen er das Nichteinlenken seines Gesprächspartners als völlig unverständlich darzustellen sucht, etwa wenn er erklärt, sein Gegenüber könne einen gewissen Tatbestand nicht bezweifeln.⁵⁰⁴ Mehrfach zielt er mit seiner Argumentation aber auch klar auf seinen Kontrahenten, verwendet also Argumente *ad hominem*, so insbesondere wenn er ihm vorwirft, dass er, indem er Geld vom Kalifen akzeptiert habe, unrechtmäßiges Gut angenommen habe.⁵⁰⁵

In dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla fallen eine nicht geringe Zahl von Analogieschlüssen auf: Ibn Bābūya argumentiert etwa damit, dass die Šahāda die Einsheit Gottes und die Einzigartigkeit des Propheten postuliere und entsprechend auch ‘Alī als einziger Imam seiner Zeit anzuerkennen sei⁵⁰⁶ oder dass der Abfall der Prophetengefährten vom Islam nach dem Tod der Propheten, nicht zu erstaunen brauche, da auch die Israeliten sich von Mose abgewandt hätten, während dieser auf dem Sinai mit Gott sprach.⁵⁰⁷ Im Übrigen spielt Ḥadīṭ eine recht wichtige Rolle, einerseits als Beweismittel Ibn Bābūyas,⁵⁰⁸ andererseits wenn es darum geht,

500 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 266.

501 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 304v.

502 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301r.

503 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 306r.

504 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 306r. Weitere rhetorische Fragen z.B. ebd. fol. 301v, 303r, 304r.

505 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315r–v.

506 Ibn Bābūya, *Munāzara* 31–32.

507 Ibn Bābūya, *Munāzara* 52–53.

508 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *Munāzara* 33–37, 56–57, 67–68.

ein sunnitische *Ḥadīṭ* abzulehnen.⁵⁰⁹ Auch Koranzitate bringt der Gelehrte regelmäßig, um seine Positionen abzustützen.⁵¹⁰ Gelegentlich verwendet Ibn Bābūya zudem rhetorische oder rein suggestive Fragen. So kann zum Beispiel Rukn ad-Dawla ihm nur noch beipflichten, dass es natürlich nicht sein könne, dass ausgerechnet der Prophet keinen Nachfolger eingesetzt habe, wenn doch jeder arme Bauer letztwillige Verfügungen treffe.⁵¹¹ Streng logisch argumentiert der Imamit hingegen nicht. Auch auf die Autorität der Imame verweist er nicht: Dies ist sinnvoll, weil er nicht davon ausgehen kann, dass sein Gegenüber diese als Autoritäten akzeptiert, aber er tut dies auch nicht, nachdem sich Rukn ad-Dawla bekehrt hat.⁵¹² Der Text scheint darauf zu zielen, eine weitere Leserschaft zu überzeugen, die sich der Exzellenz der Imame noch nicht sicher ist.

In seinen *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* zeigt Ibn Bābūya typisch theologische Disputationen, deren Teilnehmer sich der Mittel des *kalām* bedienen. So unternimmt der Imam ar-Riḍā es immer wieder, den Gegner in ein Dilemma zu bringen, durch das sich die Unhaltbarkeit seiner Position beweisen lässt.⁵¹³ Als wichtigste Argumentationsmittel dienen Stellen aus dem Koran⁵¹⁴ und dem Prophetenḥadīṭ,⁵¹⁵ gelegentlich verweist der Imam aber auch auf Überlieferungen seiner Vorfahren, d. h. der früheren Imame.⁵¹⁶ Auch diese Imamüberlieferungen werden von seinen Gesprächspartnern ohne Weiteres akzeptiert. Rhetorische Finten oder Fragen, Vergleiche und Bildnisse spielen dagegen keine Rolle.

Das *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla* verwendet keine logisch stringenten Argumente, vielmehr bilden Koranzitate, welche allegorisch ausgelegt werden, die wichtigste Grundlage für die Lehren Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und Muḥammad al-Bāqir.⁵¹⁷ Hingegen greifen beide Imame nicht auf *Ḥadīṭe* von den früheren Imamen bzw. vom Propheten zurück. Diese scheinen sich einer allegorischen Auslegung stärker zu widersetzen oder ihre Argumentationskraft wurde für geringer eingeschätzt. Dabei spielen Erzählungen durchaus eine wesentliche Rolle: Einerseits finden sich Wunderberichte bzw. aktuelle

509 Vgl. insb. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 37–48.

510 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 44, 52, 70–71.

511 Vgl. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 55.

512 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 67.

513 Insb. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 147, 151.

514 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 145, 149, 152, 158, 187.

515 Vgl. insb. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 180, 182, 182–183.

516 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 145–146, 146, 160.

517 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-aẓilla* 40, 77, 119, 147–148.

Wunderhandlungen,⁵¹⁸ andererseits erzählt Ğaʿfar in langen Monologen von al-Ḥusayn und seinem Martyrium in Kerbela⁵¹⁹ sowie von Salmān al-Fārisī.⁵²⁰ Nicht selten verwendet Ğaʿfar rhetorische Fragen, insbesondere in der Form „Kennst du nicht?“,⁵²¹ um zu suggerieren, dass ein bestimmter Lehrinhalt eigentlich selbstverständlich sei und darum dem Anhänger bekannt sein müsste. Bildhafte Rede oder Vergleiche finden sich dagegen kaum; vielleicht sollte der an sich schon stark allegorische Text nicht noch durch solche rhetorischen Strukturen belastet werden.

Im *Kitāb al-Ihlīlaġa* verwendet der Imam Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq keinerlei Autoritätszitate, um die Existenz Gottes zu beweisen: Vielmehr stützt er sich auf nachvollziehbare, zum größten Teil auch logisch korrekte Argumente. Der Dialog zeigt, wie der indische Arzt durch die Fragen des Imam nach und nach in die Enge getrieben wird. Die konsequent angewandte Fragetechnik erinnert dabei stellenweise an platonische Dialoge.⁵²² Dabei nützt dem Arzt auch seine anfangs recht konsequente Weigerung, scheinbar naheliegende Prämissen zuzugestehen – vom Erzähler Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq als vorgespülte Dummheit getadelt⁵²³ –, nichts. Der Imam bedient sich gelegentlich rhetorischer Fragen, um die Unhaltbarkeit der Ansichten des indischen Arztes zu verdeutlichen.⁵²⁴ Nur ein Mal greift Ğaʿfar zu einer von ihm selbst als *maṭal* bezeichneten Parabel, in der er einen Gärtner und seinen Garten mit dem Schöpfergott und der Welt vergleicht.⁵²⁵

Wichtigste argumentative Strategie im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* ist die Verwendung von Koranzitaten: Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq zitiert sehr oft Verse aus dem Koran, um seine Aussagen zu untermauern.⁵²⁶ Diese Strategie ist im vorliegenden Dialog insofern naheliegend, als der Imam mit der hier zentralen Lehre von der Seelenwanderung ja ein durchaus unislamisches Konzept als islamisch zu rechtfertigen hat. Hingegen verweist der Imam fast nie auf seine Vorgänger oder auf das Prophetenḥadīṭ.⁵²⁷ Seine eigene Autorität ist vollkommen hinreichend – wohl sowohl im Gespräch als auch gegenüber dem Lesepublikum.

518 Vgl. dazu unten Kap. 3. 4. 1. 2.

519 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaḫṭ wa-l-aẓilla* 82–84.

520 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaḫṭ wa-l-aẓilla* 86–92.

521 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaḫṭ wa-l-aẓilla* 95, 106–107, 114.

522 Vgl. z.B. al-Maġlisī, *Bihār* iii, 156, 158, 167–168.

523 Vgl. al-Maġlisī, *Bihār* iii, 156.

524 Vgl. z.B. al-Maġlisī, *Bihār* iii, 158, 161, 171.

525 Al-Maġlisī, *Bihār* iii, 185–186.

526 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318, 332, 344–345.

527 Vgl. aber z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 334.

Daher argumentiert er auch nicht nach den Regeln der aristotelischen Logik. Lehrhafte Erzählungen und Vergleiche fehlen weitestgehend. Nur an einer Stelle vergleicht Ğa'far die Welt mit einer Saat, deren einzelne Körner unterschiedlich gedeihen, so wie die Geschöpfe in der Welt sich verschieden entwickeln.⁵²⁸ Ebenfalls nur selten verwendet der Imam rhetorische Fragen, auf die sein Anhänger zwingend mit „ja doch“ antworten muss.⁵²⁹

Im *Tawhīd al-Mufaḍḍal* argumentiert der Imam strikt rationalistisch und wiederholt und variiert dazu sein physikotheologisches Hauptargument: Die perfekte Organisation der Welt und die Funktionsweise der Menschen und Tiere sind ohne einen Schöpfer und Organisator nicht zu denken.⁵³⁰ Auf Autoritäten stützt sich Ğa'far hingegen nicht, nicht einmal den Koran zitiert er. Damit unterstreicht der Text, dass es hier gerade darum geht, Argumente für die Disputation mit ‚Häretikern‘ zur Verfügung zu stellen, die sich wohl nicht einmal von Koranzitaten beeindrucken ließen. In der Beschreibung der Naturphänomene, die in einer physikotheologischen Argumentation unabdingbar ist, begegnen auch gelegentlich Erzählungen, etwa wenn Ğa'far das angeblich ‚vernünftige‘ Verhalten der Tiere hervorhebt, wie dass sich der Fuchs tot stellt, um seine Beute zu täuschen.⁵³¹ Eine Allegorie – der von Ğa'far verwendete arabische Ausdruck ist *miṭāl* („Gleichnis, Beispiel“) – skizziert der Imam schließlich, wenn er einen Königspalast mit König und verschiedenen Bediensteten beschreibt⁵³² und in der Auslegung⁵³³ den König als den Schöpfergott ausdeutet, den Palast als den (menschlichen) Körper, das Gefolge als Glieder des Körpers (*aḍḍā'*) etc. Ein zentrales Element ist schließlich die Verwendung rhetorischer Fragen: Diese Strategie verwendet Ğa'far aṣ-Ṣādiq ausgesprochen oft – der Gesprächspartner soll dadurch dazu gebracht werden, der Argumentation des Imam uneingeschränkt zuzustimmen und nicht nach möglichen Lücken zu suchen.⁵³⁴

528 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335. Die Stelle ist in der Edition von Ibn 'Abdalġalil (Ps.-al-Mufaḍḍal, *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* 88) klarer.

529 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 340.

530 Vgl. Asatryan, *Heresy and rationalism* 265.

531 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 100. – Dieses Verhalten des Fuchses ist bereits in der spätantiken Literatur ein häufiges Motiv und begegnet insbesondere im *Physiologus*, von dem auch arabische Fassungen bekannt sind, vgl. Henkel, *Studien zum Physiologus* 19 und 188–189.

532 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 79–80.

533 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 80.

534 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 63, 76, 102.

3.2.1.3 Zusammenfassung

Nicht wenige der untersuchten religiösen Dialoge sind als theologische Disputationen (*munāzara*) angelegt. Entsprechend argumentieren die Dialogteilnehmer grundsätzlich rational und nach den Regeln der (aristotelischen) Logik, dies gilt etwa für aš-Šāfi‘ī, Ibn al-Ḥaddād, al-Ma‘mūn gegenüber Ishāq b. Ismā‘īl oder die beiden Rāzī. Als wichtigstes Instrument für die Widerlegung eines Gegners lässt sich die *distinctio* ausmachen, so zum Beispiel in den Disputationen von Abū Ḥatīm ar-Rāzī mit Abū Bakr ar-Rāzī, im *Kitāb al-Ḥayda*, aber auch in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, in der im Übrigen gerade nicht logisch argumentiert wird. Nicht selten finden sich zudem persönliche Argumente (*argumentum ad hominem*), mit deren Hilfe der Gegner diskreditiert werden soll (so bei Ibn al-Ḥaddād oder in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*). Auch in der Mehrheit der Texte der Mufaḍḍal-Tradition wird rational argumentiert (*Kitāb aš-Širāt*, *Kitāb al-Ihlīlağa*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*), obschon es sich einzig beim *Kitāb al-Ihlīlağa* um einen agonalen Text handelt. Die Lehrhaftigkeit schließt also nicht grundsätzlich die Argumentation aus, auch wenn wenig überraschend weder das lehrhafte *Kitāb al-Ḥaft wa-l-ażilla* noch Abū Muqātil as-Samarqandī in seinem *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* logisch argumentieren. Umso erstaunlicher ist es, dass der Schüler im *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* zwei Mal versucht, mit Hilfe von Distinktionen, also dem klassischen Mittel der theologischen *munāzara*, gegen seinen Lehrer anzukommen. Endlich finden sich verschiedentlich philologische Argumente, so im *Kitāb al-Ḥayda*, in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals und bei Abū Muqātil as-Samarqandī.

In fast allen religiösen Dialogen werden Zitate aus dem Koran angeführt, um eigene Positionen zu belegen. Dass diese Zitate erst durch eine Interpretation überhaupt argumentativ nutzbar werden, wird dabei in der Regel mehr oder weniger ausgeblendet. Die Interpretationsbedürftigkeit zeigt sich besonders deutlich im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-ażilla*, in dem die Koranzitate allegorisch ausgelegt werden. Ḥadīṭ ist dagegen von untergeordneter Bedeutung: Dies gilt besonders für jene Dialoge, in denen der Status des Ḥadīṭ diskutiert wird wie in aš-Šāfi‘īs *Ġimā‘ al-‘ilm* oder in denen zumindest einer der Dialogteilnehmer dem Ḥadīṭ kritisch gegenüber steht wie im Fall des *Kitāb al-Ḥayda* oder in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals. Einen größeren Stellenwert hat das Ḥadīṭ besonders bei Ibn Bābūya. Andere ältere Autoritäten – etwa die Imame in schiitischen Texten – werden außerordentlich selten angeführt, finden sich aber zum Beispiel in den Disputationen ‘Alī ar-Riḍās. Grundsätzlich soll sich die theologische Debatte aber auf möglichst wenig umstrittene Quellen stützen. Eine Ausnahme bilden die *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq*: Hier wird weder mit Koran noch mit Ḥadīṭ argumentiert, sondern mit Dichterzitaten. Damit nehmen die

Masā'il an einem ganz anderen Diskurs als alle anderen hier untersuchten Dialoge teil, nämlich an einem primär philologischen.

Die theologischen Debatten stützen sich in der Regel kaum je auf lehrhafte Erzählungen, Vergleiche oder Bildnisse. Entsprechend finden sich Erzählungen vorwiegend in den lehrhaften Dialogen der Schia, besonders im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* und im *Tawhīd al-Mufaḍḍal*. Wichtig ist dagegen die Konstruktion von Analogieschlüssen (*qiyās*), wie sie sich etwa bei aš-Šāfi'ī, aber auch in as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* und in der Debatte Ibn Bābūyas mit Rukn ad-Dawla findet. Wenn Rhazes versucht, mit Hilfe von ausgeführten Vergleichen und einer allegorischen Erzählung zu argumentieren, macht er damit auch deutlich, wie fern er einer schulmäßigen Theologie steht.

Mehrere der untersuchten schiitischen Dialoge verzichten auf die (logische) Argumentation zugunsten der Rhetorik: Diese manifestiert sich dann in einem ausgeprägten Gebrauch rhetorischer Fragen, wie insbesondere in der *Munāẓarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr*, im *Tawhīd al-Mufaḍḍal* und bei Ibn Bābūya. Wenn Ibn al-Abbās in den *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* regelmäßig die rhetorische Frageeinleitung „Hast du denn nicht gehört...?“ verwendet, zielt er damit auf das Wissensdefizit seines Dialogpartners. Eine ähnliche Verwendung rhetorischer Fragen lässt sich auch in aš-Šāfi'īs *Ġimā' al-'ilm* und in der Auseinandersetzung zwischen Ishāq b. Ismā'il und al-Ma'mūn feststellen. Dagegen sind Abū Ḥatim und Abū Bakr ar-Rāzī rhetorisch erfolglos, da auf ihre rhetorischen Fragen hin der Dialogpartner jeweils die Zustimmung verweigert.

3.2.2 *Dialoge mit Gott*

In der *Munāǧāt Mūsā* wie auch in den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs fehlen naheliegenderweise sowohl eine logisch stringente Argumentation als auch jegliche Art von Autoritätenziten: Gott braucht weder das eine noch das andere, da er selbst die letzte Autorität ist und über der einfachen Logik des Aristoteles steht. Nicht die Logik, sondern die Rhetorik ist die Ausdrucksform Gottes: Sowohl gegenüber Mose als auch gegenüber Muḥammad verwendet er Vergleiche, etwa indem er die Seele mit dem Vogel Strauß vergleicht, der, wenn er angegriffen wird, nicht davonfliegen kann,⁵³⁵ oder wenn er die Skrupelhaftigkeit (*wara'*) mit einem Schiff vergleicht, das einzig im Meer Rettung gewährt, wie der Asket (*zāhid*) sich nur von der Skrupelhaftigkeit

535 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 56v–57r.

Rettung erhoffen kann.⁵³⁶ Zusätzlich finden sich in beiden Texten erzählende bzw. beschreibende Passagen.⁵³⁷ Vor allem aber stellt Gott sowohl Mose als auch Muḥammad rhetorische Fragen.⁵³⁸ Immer wieder möchte er etwa von Mose wissen, ob dieser etwas offensichtlich Positives erlangen wolle, zum Beispiel Sicherheit am Tag der Auferstehung oder dass Gott ihn nicht vergisst.⁵³⁹ Es ist fast selbstverständlich, dass Mose hier jeweils nur mit „Ja, Herr“ antworten kann: Zu eindeutig ist das in der Frage Erwähnte erstrebenswert; eine tatsächliche Wahl des menschlichen Gesprächspartners ist nicht intendiert. Die rhetorische Strategie dient so auch und vor allem der Überzeugung des Lesepublikums.

3.2.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

In Bezug auf die Argumentationsweise lassen sich unter den untersuchten narrativen Texten grob zwei Gruppen ausmachen: die als Debatten angelegten Texte, die Mittel der rhetorischen und argumentativen Überzeugung, zum Teil auch recht eigentlich logisch strukturierte Argumentfolgen verwenden, und die eher kooperativen Dialoge, insbesondere aus den ‚Tierbüchern‘, die stärker mit Vergleichen und Erzählungen arbeiten.

So ist die einzige Argumentationsform im Rahmendialog von *Kalīla wa-Dimna* das Erzählen von lehrhaften Geschichten. Auch für die Protagonisten dieser Erzählungen ist das Erzählen Mittel der Wahl. Zum Teil sind die Erzählungen auf ein Minimum verkürzt.⁵⁴⁰ Daneben finden sich Vergleiche,⁵⁴¹ wobei diese auch die Form verkürzter Exempel annehmen können.⁵⁴² Bemerkenswert ist auch, dass sich die tierischen Protagonisten dabei nicht selten so mit anderen Tieren vergleichen, dass sie vermenschlicht erscheinen.⁵⁴³ Das vielleicht wichtigste argumentative Instrument stellen sog. Gnomen dar,

536 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 60r. Für Vergleiche in der *Munāğāt Mūsā* vgl. insb. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 11v, 12v.

537 Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 18v–19r, 20v, 21r–22r und Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 56r.

538 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 59r, 61v.

539 Vgl. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 15v–16v.

540 Wie die Geschichte vom Mann und der Schlange, welche die Ratte im dritten Kapitel erzählt (Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 130).

541 Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 47, 129, 166, 183.

542 Z.B. Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 129.

543 Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 178–179.

also Aussagen, die einem oder mehreren Weisen zugeschrieben werden.⁵⁴⁴ Sie finden sich im ganzen Text und werden von allen Beteiligten zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt,⁵⁴⁵ besonders zur Rechtfertigung des eigenen Handelns.⁵⁴⁶ Ein Mal findet sich auch ein Verweis auf „die Weisen“, ohne dass eine ausformulierte gnomische Aussage folgen würde.⁵⁴⁷ Besonders interessant ist die Darstellung im vierten Kapitel, in dem der Rabe eine Gnome in betrügerischer Absicht zitiert.⁵⁴⁸ Während das Argumentationsmittel im übrigen Text durchaus akzeptabel ist, sollen die Lesenden hier erkennen, dass die Rhetorik ihre Tücken hat. Damit zeigt sich hier ein Moment, durch das der Text seine eigene Gültigkeit in Frage stellt. Neben Vergleichen und Gnomen finden sich zahlreiche sog. Allaussagen, das heißt Äußerungen, die als Formulierung allgemein anerkannter Wahrheiten dargestellt und als solche nicht hinterfragt werden.⁵⁴⁹ Eine ganze Reihung solcher allgemeiner Aussagen benutzt der Ratgeber Iblād gegenüber seinem König.⁵⁵⁰ Dahinter steht wohl die Überlegung, dass gegen Allaussagen in solch geballter Form kaum argumentiert werden kann. Daneben finden sich auch ausgeklügelte rhetorische Vorgehensweisen: Im gleichen Kapitel gibt die Königin durch das geschickte Aneinanderreihen von Fragen, Lob und Bitten die Empörte.⁵⁵¹ Die rhetorische Strategie zeitigt Erfolg, so dass der König dem Rat seiner Frau folgt und einen zuverlässigen Ratgeber befragt.⁵⁵² Empörte Ausrufe haben auch im dreizehnten Kapitel den gewünschten Erfolg: Die bereits zur Vegetarierin gewordene Löwin lässt sich vom Schakal auch noch vom Verzehr von Früchten abhalten und mutiert zur Grasfresserin.⁵⁵³ Im zehnten Kapitel inszenieren die vernachlässigten Ratgeber einen Ratsdialog, den sie mit rhetorischen Fragen und Ausrufen spicken und mit dem sie ihre Intrige gegen den Schakal lancieren.⁵⁵⁴ In der Unterhaltung zwischen Katze und Ratte im achten Kapitel verwendet die Ratte Schwüre und gutes Zureden, um die Katze von ihrer Aufrichtigkeit

544 Zur Definition der Gnome vgl. Forster, *Fabel und Exempel* insb. 206–209.

545 Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 75, 169, 239, 280.

546 Vgl. Forster, *Fabel und Exempel* insb. 212–217.

547 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 103.

548 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 166.

549 Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 50, 108, 129, 150, 240. – Zur Definition der Allaussage vgl. Forster, *Fabel und Exempel* insb. 208–209.

550 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 201–214.

551 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 194–195.

552 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 195–196.

553 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 277–278.

554 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 250–251.

zu überzeugen;⁵⁵⁵ sie ihrerseits mag dem Versprechen ewiger Dankbarkeit von Seiten der Katze dagegen keinen Glauben schenken.⁵⁵⁶ Der enttäuschte König wiederum hat gegenüber dem Vogel Qubbira im neunten Kapitel mit all seiner Rhetorik keinen Erfolg: Der Vogel weiß, „dass du mir etwas anderes sagst, als was du denkst“.⁵⁵⁷

Ähnliches ist im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* zu beobachten: Auch hier verwenden die Protagonisten regelmäßig Vergleiche,⁵⁵⁸ zum Teil daraus entwickelte, vorwiegend kürzere Geschichten⁵⁵⁹ sowie Gnommen,⁵⁶⁰ ein Prophetenḥadīth⁵⁶¹ und – eher selten – Allaussagen.⁵⁶² Dabei zeitigen die rhetorischen Mittel nicht immer Erfolg: So lehnt der König die Lehre aus der Erzählung über einen sassanidischen Feldherrn⁵⁶³ primär ab, da er selbst doch für die Anwendung von List zu stark sei. Erst der Analogieschluss des Schakals, der die Verwendung von Waffen als habituelle List, gegen die der König auch nichts einzuwenden habe, erklärt,⁵⁶⁴ überzeugt den König dann doch noch. An anderer Stelle argumentiert der Schakal mit dem Verhalten früherer Könige.⁵⁶⁵ Ein Mal verwendet der Schakal sogar eine logisch stringente Ableitung,⁵⁶⁶ ein Mal kommt er durch ein Ausschlussverfahren zu einer Lösung,⁵⁶⁷ und endlich verwendet er Argumente der Physikotheologie, um zu begründen, warum er ein solches Gottvertrauen hat.⁵⁶⁸

555 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 231–232.

556 Vgl. Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 234.

557 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 241.

558 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 46, 61, 62, 110, 196.

559 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 85–86, 98–101, 150–151.

560 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 45, 112, 117, 147, 203.

561 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 92. – Der Ausspruch des Propheten „Der Krieg ist Betrug“ (*al-ḥarb ḥud'ā*) findet sich etwa bei al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ* iii, Kitāb al-Ġihād, Bāb al-Ḥarb ḥud'ā 1102, Nr. 2866); Muslim (*Ṣaḥīḥ* ii, Buch 12: Kitāb az-Zakāt, Kap. 48: Bāb at-Taḥrīd 'alā qatl al-Ḥawārīğ 746–747, Nr. 154; iii, Buch 32: Kitāb al-Ġihād wa-s-siyar, Kap. 5: Bāb Ġawāz al-ḥarā' fi l-ḥarb 1361–1362, Nr. 17–18); Abū Dāwūd (*Sunan* iii, Kitāb al-Ġihād, Bāb al-Makr fi l-ḥarb 59, Nr. 2636–2637; iv, Kitāb as-Sunna, Bāb fi Qitāl al-Ḥawārīğ 336, Nr. 4767); at-Tirmidī (*al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* iv, Buch 24: Kitāb al-Ġihād, Kap. 5: Bāb Mā ġā' fi r-ruḥṣa 193–194, Nr. 1675); Ibn Māğā (*Sunan* ii, Buch 24: Kitāb al-Ġihād, Kap. 28: Bāb al-Ḥarī'a fi l-ḥarb 945–946, Nr. 2833–2834) und Aḥmad b. Ḥanbal (*Musnad* xv, 244, Nr. 8097).

562 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71, 75–76, 88, 195.

563 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 78–82.

564 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 83.

565 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 65.

566 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 114–115.

567 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 154.

568 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 187–188.

Nur sehr wenige argumentative Elemente finden sich bei Sahl b. Hārūn. Nur selten verwendet er Autoritätenzitate, besonders in der Form von Gnomen,⁵⁶⁹ Vergleiche⁵⁷⁰ und nur je ein Mal ein Sprichwort⁵⁷¹ und eine Allaussage.⁵⁷² Zwei Mal werden Verse zitiert, um eine Position zu untermauern.⁵⁷³ Schließlich greift der Fuchs gelegentlich zum Mittel der rhetorischen Frage⁵⁷⁴ bzw. benutzt eine bildhafte Sprache.⁵⁷⁵

Tawaddud zitiert in den Befragungen regelmäßig den Koran⁵⁷⁶ sowie Aussprüche des Propheten⁵⁷⁷ und früherer Muslime,⁵⁷⁸ nur ein Mal aber die Aussage eines ungenannten Weisen⁵⁷⁹ und ebenfalls nur ein Mal Galen.⁵⁸⁰ Sie verwendet keine logisch stringenten Argumente, bedient sich aber der Methode des *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*, der Interpretation des koranischen Textes mit Hilfe anderer Koranstellen.⁵⁸¹ Indem sich Tawaddud so sehr auf religiöse Autoritäten und Methoden stützt, macht sie deutlich, dass sie sich in einem orthodox islamischen Rahmen bewegt. So können auch ihre Gedichtzitate als Spiegelung religiöser Praxis gelesen werden, ist doch das Zitieren von Versen eine der Standardmethoden nicht nur der arabischen Lexikographie, sondern auch der Exegese.⁵⁸²

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* ist wesentlich geprägt durch die sehr zahlreichen lehrhaften Erzählungen und Gleichnisse. Diese werden von den

-
- 569 Vgl. z.B. Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 44, 46, 71 (arab. Paginierung).
- 570 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 46 und 58 (arab. Paginierung).
- 571 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 45 (arab. Paginierung): *idā rǧaḥanna šāsiyā, fa-rfaʿ yadā* („Wenn er [am Boden] liegt und seine Beine in die Höhe hält, dann hebe deine Hand [und schlage nicht weiter]“). Vgl. zu dem Sprichwort Lane, *Arabic-English lexicon* s. v. *irǧaḥanna*, mit Verweisen auf weitere Literatur. Dies scheint die älteste Stelle zu sein, an der das Sprichwort zitiert wird.
- 572 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 44 (arab. Paginierung).
- 573 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 43, 78 (arab. Paginierung).
- 574 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 49, 50, 53 (arab. Paginierung).
- 575 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-taʿlab*, ed. al-Mahīrī 52–53, 58 (arab. Paginierung).
- 576 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 504, 508, 517, 526, 531.
- 577 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 508, 527, 531.
- 578 Z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 504 (Sufyān at-Tawrī), 510 (Ibn al-ʿAbbās und Ġābir b. ʿAbdallāh), 511 (aḍ-Ḍaḥḥāk und Qatāda), 519 (ʿAlī).
- 579 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 519.
- 580 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 516.
- 581 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 511. Die Interpretationsmethode ist durchaus üblich; sie gleicht der sog. Parallelstellenmethode mittelalterlicher europäischer Exegeten, vgl. dazu Forster und Michel, Fragekatalog # 5.16; # 642.2.
- 582 Vgl. dazu z.B. Rippin, *Tafsīr*.

Protagonisten, besonders von Bilawhar,⁵⁸³ aber auch von Būdāsaf⁵⁸⁴ und dem König⁵⁸⁵ erzählt, um ihre Gesprächspartner zu überzeugen, haben also im Prinzip einen rein rhetorischen Charakter.⁵⁸⁶ Hingegen führt der *bahwan* die Geschichte über sich selbst und seine Vergangenheit nicht an, um Būdāsaf von irgendetwas zu überzeugen, sondern um zu erklären, warum er im Prinzen plötzlich den prophezeiten Wiedererrichter der Religion erkennt.⁵⁸⁷ Die übrigen Geschichten überzeugen die Zuhörer nicht immer: So erklärt etwa der König, er finde, Būdāsafs Erzählung von den Edelsteinen,⁵⁸⁸ welche Būdāsaf auf die Verfälschung der Religion des Budd hin auslegt, passe nicht auf den aktuellen Fall.⁵⁸⁹ Neben den Geschichten finden sich verschiedene Vergleiche, die zum Teil ebenfalls breit ausgeführt werden und dadurch gelegentlich kaum mehr von den Erzählungen zu unterscheiden sind.⁵⁹⁰

An einigen Stellen unternehmen die Beteiligten aber auch Versuche, ihr Gegenüber argumentativ zu überzeugen, so etwa stellt der Höfling, der sich zum Asketen gewandelt hat, eine *distinctio* auf. Allerdings durchschaut der König diese Vorgehensweise und argumentiert erfolgreich gegen die scheinbar zwingende Zweiteilung. Als der Höfling fragt, was für ein Vergehen er ihm denn vorwerfe, ob eines gegen den König oder eines gegen sich selbst, kontert der König, dass ein Vergehen des Höflings gegen sich selbst auch eines gegen ihn als seinen Herrn sei.⁵⁹¹ Als hingegen sein Sohn ebenfalls eine *distinctio* eröffnet, kommt der König nicht dagegen an:

Būdāsaf sagte: „Ich weiß nicht, o König, ob du bekümmert bist aufgrund des Guten, das ich erlangt habe, oder weil ich mich deiner Laune widersetzt habe. Falls du bekümmert bist um mich wegen des Guten, (das ich erlangt habe,) um wie viel angemessener ist es dann, dass ich vor dir fliehe und Freiheit von deiner königlichen Macht erstrebe. Und falls du bekümmert bist, weil ich mich deiner Laune widersetzt habe, dann ziehst

583 Gimaret, *Kitāb* 35–37, 38, 39, 39–40, 40–42, 42–43, 46–47, 50–51, 53–54, 56–62, 63–64, 66–68, 92–93, 97–98.

584 Gimaret, *Kitāb* 124–126, 150–152, 153–155, 157–158, 161–162, 181–183.

585 Gimaret, *Kitāb* 116–121, 141–148.

586 Vgl. zur Theorie des rhetorischen Exemplums besonders von Moos, *Geschichte als Topik*.

587 Gimaret, *Kitāb* 184–185.

588 Gimaret, *Kitāb* 150–152.

589 Gimaret, *Kitāb* 152.

590 Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 39, 45, 50.

591 Gimaret, *Kitāb* 11.

du mein Verderben, das deinen Wünschen entspricht, meinem rechten Handeln, das sich deiner Meinung widersetzt, vor.“⁵⁹²

Ähnliche Argumentationsweisen verwendet Būdāsaf in den Auseinandersetzungen mit seinem Vater noch mehrfach und macht damit deutlich, dass er auch auf einer argumentativen Ebene dem zum Asketen gewordenen Höfling überlegen ist.⁵⁹³ Nur ein Mal verwehrt sich sein Vater gegen die Art und Weise, wie der Prinz argumentiert, nämlich als dieser mit seinem erst in der Zukunft eintretenden Erfolg argumentiert: Da der Erfolg nicht zwingend eintreten wird, ist dies keine zulässige Prämisse.⁵⁹⁴ Auch Bilawhar verwendet nicht nur Erzählungen als Mittel der Argumentation, sondern versucht auch, mit den verschiedenen Arten von Evidenz⁵⁹⁵ oder damit zu argumentieren, dass Wissen zu Wohlbefinden führe, wobei letzteres Būdāsaf nicht überzeugt.⁵⁹⁶

Autoritätenszitate spielen, weil von den beiden jeweiligen Kontrahenten gleichermaßen anerkannte Autoritäten mehrheitlich fehlen, eine sehr geringe Rolle, nur der König zitiert ein Mal die Lehre des Budd.⁵⁹⁷ Sowohl der König als auch Būdāsaf verwenden rhetorische Fragen.⁵⁹⁸ Die stark rhetorischen Ausführungen des Höflings endlich, insbesondere die Raum greifende Darstellung der Nichtigkeit des Diesseits, bleiben erfolglos.⁵⁹⁹

Wichtigste Basis der Argumentation im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* ist der Koran: Koranzitate durchziehen den Text richtiggehend und machen ihn zu einer Art Mosaik von Koranzitaten und -anspielungen und eigenem Text Ibn Maṣṣūr al-Yamans.⁶⁰⁰ Dabei verwenden nicht nur der „Wissende“ und der junge Mann koranische Formulierungen und Zitate,⁶⁰¹ sondern auch der Jurist des Ortes.⁶⁰² In einigen Fällen zeigt sich deutlich der Charakter theologischer Argumentation, etwa wenn der *dāʿī* den jungen Mann auffordert, nicht nur seine Beweisführung anzuerkennen, sondern sich ganz seiner Leitung zu

592 Gimaret, *Kitāb* 121.

593 Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 122, 155–158.

594 Gimaret, *Kitāb* 152.

595 Gimaret, *Kitāb* 90.

596 Gimaret, *Kitāb* 69.

597 Gimaret, *Kitāb* 141.

598 Gimaret, *Kitāb* 140, 147, 149, 156.

599 Gimaret, *Kitāb* 12–17.

600 Zu dieser Form und der Funktion der Koranzitate vgl. Morris in Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* 27–29.

601 Vgl. z.B. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 32, 62, 132.

602 Vgl. z.B. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 328, 352, 356.

unterstellen.⁶⁰³ Ein beliebtes Mittel ist, genau wie es in den entsprechenden Lehrbüchern empfohlen wird, die Eröffnung einer *distinctio*.⁶⁰⁴ Entsprechend geht der Wissende im Gespräch mit dem jungen Mann vor:

Der Wissende sagte: „Hast du eine Meinung zu dem, den seine Armut zwingt, zu einem Wohlhabenden [zu gehen]: Bekommt er etwas von dessen Wohlstand außer durch Arbeit (*muktasib*) oder aus Gefälligkeit (*tafaḍḍul*)?“

Der junge Mann sagte: „Ja, er bekommt jenes nur durch Arbeit oder aus Gefälligkeit.“

Der Wissende sagte: „Steht denen, die nur aus Gefälligkeit etwas bekommen, ein Anteil an dem Überschuss (*faḍl*) derer zu, die gearbeitet haben?“

Der junge Mann sagte: „Dem ist nicht so (*lā yakūn*).“

Der Wissende sagte: „Strebe also nach dieser Sache (*ša'n*) durch die Tat (*amal*), dann erlangst du sie nach Verdienst (*bi-l-istiḥqāq*). Strebe nicht nach ihr mit Schmeicheln, dann erlangst du sie aus Gefälligkeit und wirst ausgeschlossen (*mahrūm*).“⁶⁰⁵

Auch der Jurist greift auf eine *distinctio* zurück und gibt dabei drei Möglichkeiten: Der Vater und sein Sohn könnten noch immer der alten Religion anhängen und nur neue Gnomen, Geschichten und Gedichte kennengelernt haben, sie könnten zusätzliches Wissen über ihre alte Religion erlangt haben, aber nichts grundsätzlich Neues oder sie könnten wirklich Kenntnis von einem neuen Propheten erhalten haben.⁶⁰⁶

Autoritätenzitate und sprichwörtliche Wendungen spielen im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* eine ganz untergeordnete Rolle, nur der Jurist greift je ein Mal zu diesen Mittel.⁶⁰⁷ Auch Allaussagen finden sich ausgesprochen selten.⁶⁰⁸ Etwas häufiger sind dagegen Vergleiche, die vor allem von dem *dā'ī*,⁶⁰⁹ manchmal aber auch vom jungen Mann (im Gespräch mit dem Juristen)⁶¹⁰ und vom Juristen⁶¹¹ verwendet werden. Dass der *dā'ī* dabei die Religion und

603 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 49–53.

604 Vgl. dazu van Ess, *Disputationspraxis* 40; vgl. auch Miller, *Islamic disputation theory* 130–132.

605 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 55–59.

606 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 326.

607 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 326.

608 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 63, 342.

609 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 33, 153, 165.

610 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 408, 410.

611 Ğā'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 326, 350, 407.

ihre Teile mit einem Ei vergleicht⁶¹² – ein Vergleich, der in der Alchemie für den Stein der Weisen Verwendung findet –, zeigt übrigens ein Mal mehr die fundamentale Nähe von Alchemie und religiösem Denken.⁶¹³

Erzählungen spielen im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* eine völlig untergeordnete Rolle: Als der junge Mann ein Mal eine seiner Antworten auf ein Ḥadīth basiert,⁶¹⁴ wird er von dem Wissenden prompt ad absurdum geführt.⁶¹⁵ Und wenn die Leute des Ortes gegenüber dem Juristen auf eine Prophetentradition verweisen,⁶¹⁶ ergeht es ihnen ähnlich. Eine interessante Instrumentalisierung einer Erzählung findet sich schließlich in der Debatte zwischen dem Juristen Abū Mālik und dem jungen Mann: Der junge Mann erzählt nämlich, was für einen absurden Richterspruch der Jurist in einer Sache ein Mal gab, indem er erklärte, es gebe zwei Handlungsmöglichkeiten und der Ratsuchende könne sich die für ihn passendere aussuchen.⁶¹⁷ Dass dieses Urteil zwar sehr pragmatisch, aber vielleicht nicht unbedingt ein Zeugnis religiöser Kompetenz ist, leuchtet ein – und die Kritik wird dadurch, dass es sich um eine Erzählung über den Gesprächspartner selbst handelt, noch verstärkt.

Der *dāʿī* seinerseits behauptet oftmals, dass sich der Gehalt eines Begriffs erst bei einer symbolischen Lesung ergebe:⁶¹⁸ Die Allegorie aber entzieht sich jedem logischen Argument.⁶¹⁹ Sowohl der *dāʿī* als auch der junge Mann verwenden rhetorische Fragen:⁶²⁰ Diese verunmöglichen es dem Gegenüber praktisch, einen andere Meinung zu äußern, ohne sich dabei zu desavouieren. Der junge Mann schließlich preist des Öfteren die Aussagen des *dāʿī*,⁶²¹ um ihn zu weiteren Erklärungen zu motivieren.

Die Diskussionen in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* sind in Bezug auf die verwendete Argumentationsweise recht unterschiedlich je nachdem, ob Ibn al-Hayṭam mit Abū ʿAbdallāh oder mit Abū l-ʿAbbās spricht. Das Gespräch mit Abū l-ʿAbbās ist dabei wesentlich stärker von formal-logischer Argumentation, wie sie für theologisch-juristische Debatten typisch

612 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 153.

613 Vgl. dazu Forster, Auf der Suche.

614 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 174.

615 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 175.

616 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 343.

617 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 414.

618 Vgl. z.B. Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 107–131, 155–157.

619 Entsprechend spricht etwa Luther von der ‚wächsernen Nase‘ der Allegorie, vgl. Forster und Michel, Fragekatalog # 69.4.

620 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 47, 107, 202, 336.

621 Ğāʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 28, 34, 48, 70.

ist, geprägt,⁶²² als jenes mit Abū ‘Abdallāh. Dies ist durchaus kongruent mit der Darstellung der beiden Figuren, erscheint doch Abū l-‘Abbās durchgängig als derjenige der beiden Brüder, der ein reges Interesse an griechischer Philosophie, Naturwissenschaften etc. hat, während die Gespräche mit Abū ‘Abdallāh viel stärker im Bereich religiöser Bildung situiert sind.⁶²³ Entsprechend verweisen sowohl Abū l-‘Abbās als auch Ibn al-Hayṭam in ihrer Unterhaltung oft auf ältere, besonders auf antik-griechische Autoritäten, wie Hippokrates,⁶²⁴ Platon⁶²⁵ und Sokrates,⁶²⁶ aber Abū l-‘Abbās kennt auch die Paulusbriefe,⁶²⁷ die er – unter Verweis auf einen ungenannten christlichen Gewährsmann – Kapitel für Kapitel diskutiert haben soll.⁶²⁸ Überhaupt spielen Bücher in diesem Gespräch eine zentrale Rolle, denn Abū l-‘Abbās bespricht nicht nur verschiedene Bücher über Logik,⁶²⁹ sondern er erkundigt sich auch, ob sein Gesprächspartner das „schiiitische Buch über Seelenwanderung“ (*kitāb at-tanāsuḥ li-š-šī‘a*)⁶³⁰ kenne. Wenn er sodann bei seinen Ausführungen über Logik Ibn Qutayba, den großen sunnitischen Theologen und *adab*-Autor, verflucht,⁶³¹ hat er nicht nur selbst Kenntnisse von dessen Werk, sondern kann diese – wie sich aus Ibn al-Hayṭams Reaktion ergibt: zu Recht – auch bei seinem Gesprächspartner voraussetzen.

Hingegen argumentiert Abū ‘Abdallāh ebenso wie Ibn al-Hayṭam besonders oft mit Koranzitaten,⁶³² gelegentlich auch mit Ḥadīṭ.⁶³³ Ibn al-Hayṭam beantwortet Erklärungen des *dā‘ī* immer wieder mit Lobpreisungen Gottes.⁶³⁴ Nur selten finden sich Vergleiche oder ähnliches, so etwa wenn Abū ‘Abdallāh Ibn al-Hayṭam mit einem seiner langjährigen Gefährten vergleicht⁶³⁵ und damit quasi offiziell in den Status eines hervorragenden Anhängers der Ismailiya erhebt. Auffällig ist im zweiten Dialog, dass Ibn al-Hayṭam zum Mittel einer autobiographischen Erzählung greift, um zu erklären, welche

622 Vgl. besonders Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 98–101.

623 Damit entspricht der Text anderen Quellen, die Abū ‘Abdallāh als einfach und fromm, Abū l-‘Abbās als Intellektuellen schildern, vgl. z.B. Halm, *Das Reich* 118.

624 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 87.

625 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 89.

626 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 89.

627 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 91.

628 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 91.

629 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 94.

630 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 94.

631 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 94.

632 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 5–6 14, 15, 49–50, 52.

633 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 11, 13, 17–18.

634 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 44, 46.

635 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 54.

religiöse Entwicklung er durchgemacht hat und wo er aktuell steht.⁶³⁶ Ein typisches ismailitisches Argument ist schließlich, dass Abū ‘Abdallāh ein Mal auf den inneren Sinn (*bāṭin*) verweist und damit jede weitere Diskussion im Keim erstickt.⁶³⁷

Die als formelle Disputation angelegte Auseinandersetzung zwischen al-Mu‘ayyad fi d-Dīn und seinem ‘alidischen Kontrahenten zeichnet sich dadurch aus, dass Ḥadīṭe und als historisch intendierte Erzählungen eine wichtige Rolle spielen: Al-Mu‘ayyad beginnt nachgerade mit einer Erzählung über einen ‘Aliden, der in byzantinische Gefangenschaft gerät und dort nach seinen religiösen Überzeugungen befragt wird, wobei sich zeigt, dass er nicht gegen die Byzantiner, sondern gegen die Sunniten kämpfen müsste. Durch die entsprechende Auslegung macht al-Mu‘ayyad aus der Geschichte ein *argumentum ad hominem* gegen seinen Gegner.⁶³⁸ Zwei Mal versucht der Zaydit, Prophetenḥadīṭe als Argumente gegen den *dā‘ī* zu verwenden.⁶³⁹ Beim ersten insistiert al-Mu‘ayyad auf einer metaphorischen Lesung, beim zweiten argumentiert er, die Erzählung könne nicht stimmen, weil sie den Propheten in einer unziemlichen Weise – nämlich als des Rechnens unkundig – darstelle. Dem zweiten Ḥadīṭ stellt er seinerseits eine Prophetentradition entgegen. Al-Mu‘ayyad argumentiert also auf verschiedenen Ebenen: mit Erzählungen und Ḥadīṭ, aber auch mit Argumenten der historischen Angemessenheit.

3.2.4 *Dialog über Geschichte*

Bei ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* handelt es sich nicht um einen argumentativen Dialog, entsprechend braucht ‘Abīd nirgends zu den Instrumenten der Logik zu greifen, aber auch rhetorische Kniffe sind ihm fremd. Seine Kenntnisse rechtfertigt er im Wesentlichen durch sein eigenes hohes Alter: Er kann über Ereignisse aus der Zeit der Ġāhiliya als Augenzeuge berichten⁶⁴⁰ bzw. darauf verweisen, dass er noch in vorislamischer Zeit jemanden etwas habe erzählen hören.⁶⁴¹ Nicht selten zitiert er jedoch Ḥadīṭ, und zwar am liebsten solches von Ibn al-‘Abbās, der oftmals als „Cousin“ (*ibn ‘amm*) Mu‘āwiyas bezeichnet wird⁶⁴² und durch diese Verwandtschaft als nicht mehr hinterfragbare Autorität erscheint. Zwei Mal weist ‘Abīd den Kalifen auf die Bedeutung

636 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 59–63.

637 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 84.

638 Al-Mu‘ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 58–59.

639 Al-Mu‘ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 59 und 60.

640 Vgl. ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 313.

641 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 435.

642 Vgl. z.B. ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 365, 372, 384.

von Koranzitaten hin, da der Koran jeder bloßen Erzählung vorzuziehen sei.⁶⁴³ Tatsächlich sind für Mu‘āwiya jedoch Gedichte, die er als Beweise (*burhān*, selten auch *dalīl*)⁶⁴⁴ bezeichnet, weitaus beweiskräftiger als das Wort Gottes. Damit unterstreicht der Dialog den areligiösen Charakter der umayyadischen Dynastie.

3.2.5 *Dialog über Grammatik*

As-Sirāfi argumentiert gegenüber Abū Bišr Mattā mit klar rationalen Argumenten, wenn er auch die formale Logik ablehnt.⁶⁴⁵ Dabei verwendet er auch ein Mal einen *a fortiori*-Schluss.⁶⁴⁶ Entsprechend legt as-Sirāfi Wert darauf, dass Mattā zuerst definiert, was er unter Logik überhaupt versteht, nämlich ein Instrument zur Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen.⁶⁴⁷ As-Sirāfi will hier offensichtlich sicherstellen, dass er und sein Kontrahent die gleiche Diskussionsgrundlage verwenden. Wenn Abū Bišr seinerseits gegen die grammatischen Fragen as-Sirāfis protestiert,⁶⁴⁸ versucht er eigentlich nur, sich gegen seiner Ansicht nach unzulässige Themen zu wehren. Allerdings steht er, weil er auf keinerlei Unterstützung von Seiten des Schiedsrichters zählen kann, auf verlorenem Posten. Neben rationalen Argumenten verwendet as-Sirāfi aber auch Vergleiche.⁶⁴⁹ Als Abū Bišr ein Mal versucht, mit einem Beispiel zu argumentieren, indem er erklärt, die Intelligibilia seien universell, so dass zum Beispiel Vier plus Vier immer und überall Acht ergebe,⁶⁵⁰ bestreitet der Grammatiker die Aussagekraft dieses Beispiels, da die meisten Intelligibilia von ganz anderer Komplexität als Vier plus Vier seien. Des Weiteren führt as-Sirāfi zu Beweis Zwecken Zitate von arabischen Dichtern an.⁶⁵¹ Damit macht er deutlich, dass es ihm mit seiner Position auch darum geht, das Primat des Arabischen vor dem Griechischen zu verteidigen. Endlich verweist er ein Mal auf eine ältere Autorität, wenn er

643 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 415, 424.

644 Vgl. z.B. ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 330, 400, 434.

645 Vgl. z.B. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 112, 112–113.

646 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 117.

647 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 109.

648 Vgl. insb. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 114 und 122.

649 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 110, 121.

650 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 111.

651 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 110, 112.

behauptet, schon Abū l-‘Abbās an-Nāšī’ (gest. 293/906)⁶⁵² habe die Logiker widerlegt.⁶⁵³

3.2.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge zeichnen sich in ihrer Gesamtheit dadurch aus, dass kaum im logischen Sinn stringente Argumente verwendet werden. Für die Argumentation zentral ist stattdessen die Autorität der Lehrerfigur.⁶⁵⁴ Dazu treten regelmäßig Zitate aus Werken älterer Autoren bzw. von Aussagen alter Autoritäten. Die Alchemie, in der genealogisches Denken eine zentrale Rolle spielt,⁶⁵⁵ sieht darin eine einfache Möglichkeit, um den vermittelten Inhalten Glaubwürdigkeit zu verleihen. Neben Autoritätsziten finden sich Vergleiche, Bildnisse, lehrhafte Erzählungen etc.

Einzig im *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī* findet sich ein Mal eine logische Schlussfolgerung. Hier argumentiert der Meister der Schlusslehre, Aristoteles selbst, wie folgt:

Wenn er [d. h. Gott] die [vier] Naturen wäre, wäre er wie du und ich. Diese Naturen kommen aber von ihm, und aus ihnen schuf er, was in Himmel und Erde ist.⁶⁵⁶

Da Gott nicht sein kann wie die Geschöpfe, weil dies der göttlichen Natur zuwiderliefe, muss Yūhīns vorher gestellte Frage verneint werden.

Hingegen verwendet das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī* nur wenige Verweise auf ältere Autoritäten. Immerhin bestätigt Aristoteles auf Nachfrage Yūhīns, dass die Aussage Marias, dass das Werk durch das Ei vollzogen werde, richtig sei und es sich um eine Anspielung auf das alchemische Werk handle.⁶⁵⁷ Yūhīn seinerseits scheint die griechischen Alchemisten rezipiert zu haben und erkundigt sich bei Aristoteles nach einer Aussage des Zosimos, wonach das alchemische Werk aus ihm selbst hervorgehe.⁶⁵⁸ Des Weiteren

652 Zu diesem mu‘tazilitischen Theologen vgl. Endress, Grammatik und Logik 263, Anm. 7; van Ess, *Der Eine und das Andere* i, 197–204.

653 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 124.

654 Vgl. oben Kap. 2. 1. 6.

655 Vgl. Forster, Auf der Suche.

656 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 23; vgl. auch die deutsche Übersetzung ebd. 30.

657 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 16. Das „Ei“ bzw. das „Ei der Philosophen“ ist einer der Decknamen für den Stein der Weisen, vgl. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 257.

658 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 16.

werden nicht nur Luft und Wasser metaphorisch als Macht und Kraft Gottes gedeutet⁶⁵⁹ und der Knabe (*ġulām*) als Anspielung auf das alchemische Werk, weil der Mensch wie das alchemische Werk auf den vier Naturen beruhe,⁶⁶⁰ sondern zusätzlich findet sich auch eine Erzählung über die Schöpfung,⁶⁶¹ mit welcher der Kosmos und die Naturen und Primärqualitäten von ihrer Entstehung her erklärt werden sollen.

Wissen wird in den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen in aller Regel nicht mit Hilfe logischer Argumente vermittelt, sondern durch andere Strategien. So geht der arabische Arzt al-Ḥārīt b. Kalada davon aus, dass es sinnvoll ist, ein Gebot zu begründen, indem er zum Beispiel nicht nur sagt „Trink Wein nicht rein“, sondern anfügt: „Das bereitet dir Kopfschmerzen.“⁶⁶² Hingegen verweist er nur an einer einzigen Stelle auf seine Lektüreerfahrung und erklärt damit, warum er Klistiere verordnet.⁶⁶³ Dass al-Ḥārīt so sparsam mit Zitaten umgeht, dürfte an dem spezifischen Kontext liegen: Der Dialog soll zeigen, was für ein brillanter Mediziner der Araber al-Ḥārīt ist, nicht, dass er viele, im Zweifel griechische Bücher gelesen hat. Allzu viele Verweise würden hier ausnahmsweise eine Autorität schwächen, statt sie zu stärken. Ebenfalls nur ein Mal greift al-Ḥārīt zu einem Vergleich: Er vergleicht den Körper mit der Erde, die auch nur gedeiht, wenn man sie kultiviert.⁶⁶⁴

Auch in der *Risālat Qalūbaṭra* bringen die weisen Schüler Kleopatras nur ein Mal einen Verweis auf einen anderen Weisen.⁶⁶⁵ Ihre eigene Autorität scheint trotz ihrer Schülerrolle keiner weiteren Abstützung zu bedürfen. Dafür enthält der Text ausgesprochen viele Begründungen, warum für das Elixier bestimmte Decknamen zu verwenden sind. Allerdings sind diese Erklärungen nicht besonders weitreichend.⁶⁶⁶ Endlich wird ein Mal das Elixier mit Milch verglichen,⁶⁶⁷ vor allem aber findet sich ein langer Vergleich des Elixiers mit dem Menschen, wobei das Augenmerk sich auf die Embryologie richtet.⁶⁶⁸

659 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 23.

660 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 16.

661 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 22.

662 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374.

663 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 375.

664 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374.

665 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 44r.

666 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v, 38r, 39v.

667 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 43r. Milch ist auch einer der zuvor diskutierten Decknamen des Elixiers, vgl. fol. 41v.

668 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 46v.

Nicht wesentlich häufiger sind Autoritätenverweise in der *Risālat al-Ḥaḍar*. Agathodaimon zitiert nur zwei Mal eine namentlich genannte Autorität, und zwar beide Male Hermes.⁶⁶⁹ An zwei Stellen verweist er immerhin auf Weise im Allgemeinen: Im einen Fall gibt es unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der zu verwendenden Gefäße,⁶⁷⁰ im anderen haben sie eine von Agathodaimon beschriebene Veränderung ebenfalls schon erwähnt.⁶⁷¹

Unter den Texten, welche nur wenige Autoritätenverweise verwenden, ist Pseudo-Ibn Waḥšīyas *Kitāb Sidrat al-muntahā* ein besonders interessanter Fall: Hier gibt der lehrende Scheich al-Mağribī al-Qamarī die Ansichten verschiedener Gelehrter dazu, wer die Alchemie erfunden habe, wieder, ohne dabei eine eigene Meinung zu vertreten.⁶⁷² Erst aufgrund einer Nachfrage Ibn Waḥšīyas äußert al-Mağribī dann seine eigene Meinung, dass die Alchemie eine ägyptische Erfindung sei. Auch dabei stellt er sich in einen Traditionszusammenhang, indem er nämlich auf seinen eigenen Scheich verweist, der Kenntnis von einem in Ägypten vorhandenen Buch geheimwissenschaftlichen Inhalts hatte.⁶⁷³ Al-Mağribī sieht sich also selbst in einem Traditionszusammenhang, ohne dass dieser zwingend zu einer absoluten Wahrheit führen müsste, da verschiedene Aussagen primär ohne Wertung nebeneinander gestellt präsentiert werden. Immerhin ein Mal nutzt der Scheich al-Mağribī einen Vergleich, wenn er erklärt, das Elixier wirke wie Gift.⁶⁷⁴

Die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* gehört zu jenen Texten, die sehr stark mit Verweisen auf ältere Autoritäten arbeiten. Hier verwenden beide vom König befragten Alchemisten, Mītāwus und Qaydarūs, diese Strategie, um den eigenen Aussagen oder jenen des Kollegen Gewicht zu verleihen.⁶⁷⁵ Gelegentlich verweisen Mītāwus und Qaydarūs auch auf die alten Weisen, um verschiedene Namen für eine Sache oder einen Prozess anzuführen⁶⁷⁶ oder zu erklären, wie die Weisen einen bestimmten Schritt im alchemischen Verfahren

669 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r, 4v.

670 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 121r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 8r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' mağmū'a 23, S. 11.

671 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 121r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 8v; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' mağmū'a 23, S. 12.

672 Braun, *Das Kitāb* 65–66.

673 Braun, *Das Kitāb* 68.

674 Braun, *Das Kitāb* 91.

675 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 92, 91 (arabische Textlaufrichtung).

676 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 82, 74, 72 (arabische Textlaufrichtung).

durchführen.⁶⁷⁷ Wenn Mīṭāwus argumentiert, dass von den Weisen kein Neid (*ḥasad*)⁶⁷⁸ zu befürchten sei, weil sie ja alle Asketen seien,⁶⁷⁹ stellt er sich und seinen Kollegen in eine noble Reihe: Da er und Qaydarūs im Text regelmäßig als Weise bezeichnet werden, gilt die Aussage auch für sie. Der gegen unlautere Alchemisten häufig erhobene Vorwurf der Habgier kann also für sie nicht gelten. Auch in anderer Hinsicht besteht eine Kontinuität zwischen Mīṭāwus und den Weisen, die allerdings keine Autorität und keine besondere Redlichkeit garantiert: Mīṭāwus kritisiert, die Weisen hätten eine bestimmte Frage des Königs ganz sicher nur höchst ungern beantwortet, er selbst müsse es aber wohl oder übel tun.⁶⁸⁰ Auch hier stellt er sich in eine Reihe mit den Weisen: Zuzugeben, dass er eine Frage nur ungern beantwortet, scheint aber das Maximum an Widerstand zu sein, das er sich gegenüber dem König erlaubt. Qaydarūs seinerseits setzt sich manchmal bewusst von zumindest einigen seiner Vorgänger ab: Diese hätten teilweise andere Mengen Schwefelwasser und Alaun zu verwenden empfohlen als er selbst.⁶⁸¹

Einen ausführlichen Vergleich bringt der weise Mīṭāwus, um dem König Marqūnus zu zeigen, dass die alchemische Färbung funktioniere wie das Färben von Textilien.⁶⁸² Zusätzlich finden sich in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* verschiedentlich rhetorische Fragen. So wird der König von Qaydarūs ein Mal wie folgt angeredet: „Sieht der König denn nicht [...]?“⁶⁸³ Es ist klar, dass der König auf diese stark suggestive Frage unmöglich nachfragen kann, warum etwas wirklich der Fall sein soll. Er wird so daran gehindert, weitere Erläuterungen zu verlangen. Daneben kommen rhetorische Strategien auch zum Einsatz, um Autorität zu suggerieren. Qaydarūs erklärt seinem königlichen Schüler: „Wenn das, wovon ich dich unterrichtet habe, nicht wäre, würde nichts vom Verfahren dieser Kunst jemals vollbracht werden.“⁶⁸⁴

Mihrārīs stützt sich in dem nach ihm benannten Buch ganz wesentlich auf Zitate von Autoritäten:⁶⁸⁵ Immer wieder zitiert er etwa Ostanes,⁶⁸⁶

677 Vgl. z.B. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 82, 81, 78-77 (arabische Textlaufrichtung).

678 Der Neid ist ein Schlüsselbegriff in der Alchemie vgl. dazu Müller, *Zwei arabische Dialoge* 126–127.

679 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 92.

680 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 79.

681 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 85, eine ähnliche Stelle z.B. ebd. 71.

682 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 80-79 (arabische Textlaufrichtung).

683 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 72.

684 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 72; ich übernehme Müllers deutsche Übersetzung (ebd. 115).

685 Vgl. dazu auch Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge* 39–43.

686 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 253r.

Hippokrates,⁶⁸⁷ Zosimos⁶⁸⁸ oder auch einfach nur die Alten⁶⁸⁹ oder die Philosophen.⁶⁹⁰ Dabei werden die namentlich benannten Alchemisten mehrheitlich als Zeitgenossen, nicht als längst verstorbene Vorgänger betrachtet – und damit die literarische Fiktion, bei Mihrārīs handle es sich um niemand Geringeren als um Salomos Schatzmeister, aufrechterhalten. Erstaunlicherweise ist der Schüler seinerseits mit den Zitaten durchaus nicht immer einverstanden, sondern äußert gelegentlich, dass er etwas, was gesagt wurde, nicht verstehe, nicht relevant finde oder auch durch Widersprüche verwirrt sei.⁶⁹¹ Dabei scheint der Schüler gar nicht grundsätzlich etwas gegen Autoritätszitate zu haben; im Gegenteil: Er verwendet sie sogar selbst.⁶⁹² Vielmehr zeigt sich darin, dass der Dialog bemüht ist, ein differenziertes Bild einer Meister-Schüler-Beziehung zu zeichnen, indem der Schüler Autorisierungsstrategien des Lehrers nicht blind akzeptiert, sondern kritisch hinterfragt.

Zusätzlich bringt Mihrārīs eine Vielzahl von Vergleichen: So ist der Stein der Weisen wie das Ei dreiteilig (Eidotter, Eiweiß und Schale entsprechen Wasser, Erde und Feuer)⁶⁹³ und nährt sich wie die Pflanzen,⁶⁹⁴ oder die Bereitung des Elixiers kann mit einer Geburt verglichen werden.⁶⁹⁵ Dass Vergleiche nicht unproblematisch sind, ihre Überzeugungskraft rein rhetorisch, scheint hier jedoch erkannt worden zu sein, denn Mihrārīs führt eine Reihe von Vergleichen ausdrücklich auf „die Alten“ (*al-awā'il*) zurück, deren Autorität die Vergleiche damit stützt.⁶⁹⁶

Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* verweisen beide Beteiligten regelmäßig und außerordentlich oft auf ältere Autoritäten: Theodoros fragt nach Aussagen der Weisen, um von Aras zu erfahren, wie diese interpretiert werden sollen. Aras seinerseits zitiert die älteren Alchemisten in der Regel affirmativ. Dabei werden von beiden sowohl unbenannte Weise erwähnt⁶⁹⁷ als auch namentlich benannte

687 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 252v, 256v.

688 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 256v.

689 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 253r.

690 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 256v.

691 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 252v, 256r–v.

692 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 253r.

693 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v.

694 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251v.

695 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r.

696 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 255r–v.

697 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 94v, 106v, 118r, 133r, 136v.

Autoritäten, besonders häufig Hermes,⁶⁹⁸ Demokrit,⁶⁹⁹ Agathodaimon,⁷⁰⁰ Ostanes⁷⁰¹ und Maria,⁷⁰² aber auch andere wie Apollonios von Tyana,⁷⁰³ Chymes (Šimās),⁷⁰⁴ Platon⁷⁰⁵ oder Homer.⁷⁰⁶ Schließlich exzerpiert Aras nicht nur die *Turba philosophorum*, so dass der Dialog schließlich ganz in den *Turba*-Text übergeht,⁷⁰⁷ er zitiert ihn sogar ein Mal mit der Nennung des Titels, und zwar als *Kitāb al-Ġamā'a* (statt des üblichen *Muṣḥaf al-ġamā'a*).⁷⁰⁸

Zusätzlich zitiert Aras sich aber auch selbst, und zwar erwähnt er sein Werk über den „Körper der Magnesia“.⁷⁰⁹ Damit stellt er sich in eine Reihe mit den älteren Autoritäten, macht aber gleichzeitig deutlich, dass er von seinem Schüler erwartet, dass dieser die Schriften seines Lehrers bereits vor dem Gespräch gelesen haben sollte. Dabei versucht er sonst durchaus öfters, seine eigene Meinung nicht zu nennen, sondern nur die älteren Autoritäten zu zitieren. Damit ist der König jedoch in der Regel nicht zufrieden: Er fragt sehr oft explizit nach der eigenen Meinung seines Lehrers.⁷¹⁰ Wie in anderen Texten erscheint auch hier die Alchemie als eine Form offenbaren Wissens,⁷¹¹ das geheim zu halten die Weisen beauftragt sind.⁷¹²

Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* werden die recht zahlreichen Vergleiche von den Beteiligten gelegentlich als Analogieschluss (*qiyās*) bezeichnet. So bittet Theodoros um einen *qiyās* für das Verhalten des Pneumas (*rūḥ*), Aras nennt daraufhin das Gift;⁷¹³ und Aras selbst sagt, die Blumen seien als *qiyās* für das Elixier anzusehen.⁷¹⁴ An anderen Stellen ist die Rede von Gleichnissen

698 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 99r, 112r, 123r (explizit mit dem Verweis, dass die Aussage vom älteren Hermes, d. h. Hermes Trismegistos, stamme), 137v, 144v.

699 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 105v, 106r, 120v, 132v, 138v.

700 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 113r, 118r, 124v, 129v, 138r.

701 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 107v, 131v, 137r, 143v, 155v.

702 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 107v, 113r, 128v, 132v, 137v, 138r.

703 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 95v, 135v.

704 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 113v.

705 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 126v, 144v.

706 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 145v, 147v, 148r, 154v, 156r.

707 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 160r–163v, 163v–165r, 165r–166v, 166v–183r.

708 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 153v.

709 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 137v („Buch über den Körper der Magnesia“ bzw. „Sendschreiben über den Körper der Magnesia“).

710 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 118v, 121r, 122v, 127v, 128v.

711 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 92r, 102v, 116r.

712 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435 insb. fol. 94r.

713 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 115r.

714 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 117v. Weitere Stellen, an denen der Begriff *qiyās* für einen Vergleich verwendet wird, finden sich fol. 103r, 125v und 145v.

(*amtāl*), womit Geschichten, die zum Zweck des Vergleichs erzählt werden, bezeichnet werden;⁷¹⁵ allerdings wird auch darauf hingewiesen, dass *amtāl* für Anfänger in der Alchemie nur einen beschränkten Nutzen haben können.⁷¹⁶

Auch die *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* sind reich an Zitaten von Autoritäten.⁷¹⁷ Maryānus zitiert dabei nicht nur namenlose Weise, sondern unter anderem auch Heraklios (*Hiraql*),⁷¹⁸ Ostanes,⁷¹⁹ Hermes Trismegistos,⁷²⁰ Aras,⁷²¹ Zosimos⁷²² und Maria.⁷²³ Die Überlieferung der Alchemie erfolgt im Idealfall von Lehrer zu Schüler: So war es jedenfalls ursprünglich, und erst als es keine Weisen mehr gab, wurde zur Überlieferung durch Bücher und in symbolischer Sprache gegriffen.⁷²⁴ Damit legitimiert Maryānus sein Vorgehen gleich doppelt: Er unterrichtet wieder direkt, und er zitiert jene, die selbst noch direkt unterrichtet haben. Zudem betont er, dass der Prinz Ḥālid nach nichts anderem trachten solle, als was er ihm zu sagen habe.⁷²⁵

Daneben verwendet der Mönch recht zahlreiche Vergleiche. So heißt es zum Beispiel, die Alchemie sei wie ein Schneider, der ein Gewand herstellt:

Schau du, o Prinz, dir den Schneider an, der den Stoff in passende Stücke zuschneidet, ihn dann zusammennäht und daraus ein einziges Hemd macht. Ebenso ist diese Kunst: Sie braucht nichts Seltenes (*ǧarīb*), sondern sie basiert auf einer einzigen Sache, die verborgen und geheim gehalten (*mastūr maḥzūn*) ist bei den Weisen.⁷²⁶

Auch das *Kitāb al-Ḥāhib* verwendet Autoritätenzitate: Diese sind hier so zahl- und umfangreich, dass es gelegentlich schwierig ist zu entscheiden, ob

715 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 143v, 149r, 150v, 153v.

716 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 144r.

717 Zu diesen Autoritätenzitate vgl. auch Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge* insb. 71–77.

718 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 64v, 65r, 67r, 70r; Al-Hassan, *The Arabic original* 223.

719 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 64v, 67r.

720 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 64v, 65r, 69v.

721 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65v (mehrere Zitate, die allerdings nur teilweise mit dem *Muṣḥaf al-ḥayāt* übereinstimmen).

722 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 66r, 66v, 68r, 69r, 69v.

723 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 66v, 67r, 68v, 69v.

724 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63v; Al-Hassan, *The Arabic original* 227.

725 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 66r.

726 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65v. Weitere Vergleiche finden sich fol. 67v, 71r, 71v–72r.

es sich um Zitate durch die beiden Gesprächspartner oder um Einschübe von Seiten der erzählenden Instanz handelt.⁷²⁷

Der Fall des *Kitāb ar-Rawābīʿ* ist exzeptionell, da das Werk einen Kommentar zu einer angeblich platonischen Schrift darstellt, die ausführlich, wenn auch nicht vollständig,⁷²⁸ zitiert wird. Das bedeutet, dass der Dialog zu einem großen Teil aus Pseudo-Platon-Zitaten besteht. Woher der Kommentator, Abū l-ʿAbbās Aḥmad, seine Kompetenz im Umgang mit dem kommentierten Text hat, lässt das Werk offen, nur gelegentlich verweist er auf weitere Autoren, insbesondere Pythagoras.⁷²⁹ Diese Verweise dienen aber nicht dazu, den Kommentar Aḥmads zu stützen und seine Autorität als Ausleger zu untermauern, sondern werden mit dem Hinweis zitiert, dass diese Aussagen mit jenen Platons übereinstimmen.⁷³⁰ Es handelt sich also nicht um Autoritätenzitate, welche die Aussagen des Dialogpartners stützen sollen, sondern um solche, die auf einer anderen Ebene anzusetzen sind, indem sie nämlich die Verbindlichkeit des diskutierten bzw. kommentierten Textes stärken sollen.

Des Weiteren bringt Abū l-ʿAbbās Aḥmad ein Mal eine Erzählung über Platon und einen seiner Schüler, Ūmānīṭus:⁷³¹ Dieser strebt aus eigennützigen Motiven nach den Geheimnissen der Alchemie, welche ihm Platon daher nicht offenbaren will. In der Folge zieht Ūmānīṭus nach Babylonien (*bilād al-Bābilyīn*),⁷³² wo er aber auch nicht findet, was er sucht. Kurz vor seinem Tod kehrt er nach Griechenland zurück, wo er Platon wieder trifft, der ihn fragt, ob er gefunden habe, was er gesucht habe. Als Ūmānīṭus antwortet, er habe festgestellt, dass das, was er gesucht habe, durch Suchen nicht zu finden sei, antwortet Platon, dann habe er es gefunden. Die Geschichte soll, wie Aḥmads Einleitung zeigt, dazu dienen, vor ungeeigneten Adepten, die sich falsche Vorstellungen von der Alchemie machen, zu warnen. Sie schießt insofern über das Ziel hinaus, als sich in der Folge Tābit betroffen fühlt und sich völlig entmutigt zeigt, in der Alchemie etwas erreichen zu können, und er von Aḥmad wieder ermutigt werden muss.

727 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 45–47, 54–56, 63–65.

728 Immer wieder werden Teile aus dem pseudo-platonischen Text mit der Formel „bis dahin, wo er sagt“ (*ilā an qāl*) abgekürzt (vgl. Hasse, *Plato arabico-latinus* 59; Thillet, *Remarques* 204 und 208), vgl. z.B. Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 162, 164–165, 180, 193.

729 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 188, 195, 199.

730 Explizit geschieht das im *Kitāb ar-Rawābīʿ*, in dem sich Aḥmad für das Pythagoraszitat ausdrücklich rechtfertigt (Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 195–196).

731 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 122–123.

732 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 123.

Einmalig ist das Verfahren in den *Mudākarāt Abī Mašar*, in denen Abū Mašar recht oft von Ereignissen erzählt, die ihm selbst widerfahren sind: So waren er und drei weitere Astrologen bei al-Muwaffaq (gest. 278/891)⁷³³ zugegen. Der Herrscher befragt die Astrologen, worüber er gerade nachdenke, und alle geben falsche Antworten, außer Abū Mašar, der aus der Sternkonstellation erkennt, dass al-Muwaffaq Gottes gedenkt.⁷³⁴ Diese und alle anderen der erzählten Geschichten verfolgen einen doppelten Zweck: Einerseits unterstreichen sie Abū Mašars besondere Autorität auf dem Gebiet der Astrologie, ist er doch jeweils derjenige, der die Konstellationen richtig deutet, andererseits kann der Leser aus den in der Regel ausführlich geschilderten Konstellationen lernen, wie er vorgehen muss, falls er selbst Horoskope stellen möchte.

Endlich verweist der in der *Risālat at-Tāğ* zitierte Dialog zwischen der Mutter und ihren Söhnen nie auf Autoritäten. Dies dürfte mit dem allegorischen Charakter des Dialogs zusammenhängen – die Mutter und ihre Söhne sind als die Erde und die unedlen Metalle zu verstehen.⁷³⁵ Die Allegorie zitiert keine Autoritäten, weil sich ihre Handlungen auf einer ganz anderen Ebene abspielen, nicht jener der Erzählwelt – das wäre im Fall der *Risālat at-Tāğ* die Ebene von Maria und ihren Schülern –, sondern jener der Allegorie. Die Autorität von allegorischen Figuren kann und darf nicht zusätzlich durch Verweise auf Autoritäten aus einer anderen Ebene (gegebenenfalls der Erzählwelt) beeinträchtigt werden. Hingegen finden sich selbst hier Vergleiche: Die Mutter vergleicht den alchemischen Prozess mit dem Lanzenmachen, in beiden Fällen muss die Substanz zuerst befeuchtet und dann mit Feuer behandelt werden,⁷³⁶ während die Söhne den Stein der Weisen, der vor der ihn tötenden Substanz flieht, mit dem Menschen, der vor einer Schlange flieht, vergleichen.⁷³⁷

3.2.7 Zusammenfassung

Logisch stringente Argumentationen finden sich vorwiegend in den agonalen Dialogen, und hier besonders in den als theologische Disputationen (*munāzara*) angelegten Texten.⁷³⁸ Dies gilt für eine Mehrheit der untersuchten religiösen Dialoge, etwa für die Dialoge aš-Šāfiʿīs, Ibn al-Ḥaddāds, al-Maʿmūns und Iṣḥāq b. Ismāʿils oder der beiden Rāzī, aber auch für in narrative Texte

733 Zu ihm vgl. Kennedy, *al-Muwaffaq*.

734 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 11r.

735 Vgl. Holmyard, *The Letter* 163.

736 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyāʾ mağmūʾa 23, fol. 39v.

737 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyāʾ mağmūʾa 23, fol. 40v.

738 Die logische Argumentation ist auch typisch für die von Bertaina untersuchten christlichen Dialoge, vgl. insb. Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 239–241.

eingebettete Disputationen, etwa im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* Ġa'far b. Maṣūr al-Yamans, oder für die Unterhaltung zwischen Abū l-'Abbās und Ibn al-Hayṭam in dessen *Kitāb al-Munāzarāt*. Und obschon er die formale Logik ablehnt, so argumentiert doch auch as-Sirāfi gegenüber Abū Bišr Mattā mit klar rationalen Argumenten. In all diesen Dialogen ist die *distinctio* das wichtigste Mittel, um einen Gegner zu widerlegen, so etwa für Abū Ḥātim ar-Rāzī gegen Abū Bakr ar-Rāzī, im *Kitāb al-Ḥayda*, im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, aber auch im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* oder in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, in welcher der sog. Verrückte gerade nicht logisch argumentiert. Regelmäßig werden Argumente *ad hominem* eingesetzt, um den Gegner in Verruf zu bringen, so zum Beispiel von Ibn al-Ḥaddād oder in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*. Diese Argumentationsweise verwendet auch al-Mu'ayyad fī d-Dīn, obschon er sonst eher zu Erzählungen greift.

Obwohl von den Dialogen der Mufaḍḍal-Tradition einzig das *Kitāb al-Ihlīlağa* als agonaler Dialog zu bezeichnen ist, wird auch in den anderen – dem *Kitāb aš-Širāt*, dem *Kitāb al-Ihlīlağa* und dem *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* – rational argumentiert. Eine starke Betonung des Lehrcharakters schließt also die Argumentation nicht a priori aus, doch argumentieren weder das *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* noch Abū Muqātil as-Samarqandī in seinem *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* logisch. Bemerkenswert ist, dass im *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* nicht der Lehrer, sondern der Schüler zwei Mal zum Mittel der *distinctio* greift. Endlich werden, besonders im *Kitāb al-Ḥayda*, in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals und bei Abū Muqātil as-Samarqandī, auch philologische Argumente bemüht.

Doch in der Mehrheit der Lehrer-Schüler-Dialoge macht die Autorität des Lehrers die Verwendung logischer Argumente überflüssig, so in allen untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen, insbesondere auch in den *Muḍakarāt Abī Ma'sar*, in denen Abū Ma'sar seine Autorität immer wieder durch Geschichten aus seinem eigenen Leben unterstreicht, aber auch in 'Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* (in denen 'Abīd durch seine Langlebigkeit überhaupt erst zum begehrten Informanten wird) und in den Dialogen mit Gott. Einzige Ausnahme ist derjenige Dialog, der den Meister der Schlusslehre, Aristoteles selbst, auftreten lässt, das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī*.

Statt der Logik kommt oftmals die Rhetorik zum Einsatz: Dies gilt besonders für die Dialoge mit Gott, die stark von Vergleichen, erzählenden Passagen und rhetorischen Fragen geprägt sind, aber auch für die Dialoge aus narrativen Texten. Das Erzählen lehrhafter Geschichten, insbesondere von Exempeln und Fabeln, dient als wichtigstes (bzw. praktisch einziges) Argumentationsmittel in Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna*, im *Kitāb al-Asad wa-l-ğawwāš* und im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*. Dazu kommen Vergleiche, Gnomen und Ähnliches.

Besonders reich an Vergleichen und gleichnisartigen Erzählungen sind die alchemischen Dialoge, etwa das *Kitāb ar-Rawābī*, die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, das *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī* oder das *Kitāb Mihrārīs*. Für die Alchemie als Geheimwissenschaft ist die Einkleidung alchemischer Inhalte in bildhafte Rede eine naheliegende Strategie zur Vermittlung von Wissen. Hingegen stützen sich die theologischen Debatten kaum je auf lehrhafte Erzählungen, Vergleiche oder Bildnisse. Entsprechend finden sich Erzählungen vorwiegend in den lehrhaften Dialogen der (extremen) Schia, besonders im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-ażilla* und im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. Wichtig ist dagegen die Konstruktion von Analogieschlüssen (*qiyās*), wie sie sich etwa bei aš-Šāfiʿī, aber auch in as-Samarqandīs *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* und in der Debatte Ibn Bābūyas mit Rukn ad-Dawla finden. Wenn Rhazes versucht, mit Hilfe von ausgeführten Vergleichen und einer allegorischen Erzählung zu argumentieren, macht er damit auch deutlich, wie fern er einer schulmäßigen Theologie steht.

Die Bevorzugung der rhetorischen Überwältigung des Gegners gegenüber der Logik manifestiert sich in verschiedenen der untersuchten schiitischen Dialoge in einem ausgeprägten Gebrauch rhetorischer Fragen, wie insbesondere in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* und bei Ibn Bābūya. Wenn Ibn al-ʿAbbās in den *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* regelmäßig die rhetorische Frageeinleitung „Hast du denn nicht gehört...?“ verwendet, unterstreicht er damit das Wissensdefizit seines Dialogpartners. Eine ähnliche Verwendung rhetorischer Fragen lässt sich auch für aš-Šāfiʿīs *Ġimāʿ al-ʿilm* feststellen. Dagegen sind Abū Ḥātim und Abū Bakr ar-Rāzī rhetorisch erfolglos, da auf ihre rhetorischen Fragen der Dialogpartner jeweils die Zustimmung verweigert.

Neben der Autorität des Lehrers (bzw. Gottes) ist der Verweis auf ältere Autoritäten in zahlreichen der untersuchten Texte von großer Bedeutung, insbesondere in den alchemischen Dialogen, unter denen vor allem die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, das *Kitāb Mihrārīs*, der *Muṣḥaf al-ḥayāt* und die *Masāʿil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* sehr reich an Zitaten von älteren Autoritäten sind. Hingegen soll sich die theologische Debatte offensichtlich auf möglichst wenig umstrittene Quellen stützen. Entsprechend tritt in den religiösen Dialogen an die Stelle des Autoritätenzitats normalerweise das Koranzitat:⁷³⁹ Wie sehr solche Zitate erst durch eine Interpretation überhaupt argumentativ nutzbar werden, wird dabei in der Regel mehr oder weniger aktiv ausgeblendet. Dies zeigt sich besonders deutlich im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-ażilla*, in dem die Koranzitate allegorisch ausgelegt werden. Ebenfalls von Koranzitaten durchzogen ist das

739 Bzw. in christlichen Dialogen Bibelzitate, vgl. Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 239–241.

Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām, aber auch Abū ‘Abdallāh aš-Šīrī zitiert im *Kitāb al-Munāzarāt* sehr oft Stellen aus dem heiligen Buch. Selbst in den durchaus weltlichen *Aḥbār al-Yaman* sind regelmäßig Koranzitate anzutreffen: Hier treten sie in Konkurrenz zur säkularen altarabischen Dichtung. Während ‘Abīd die Bedeutung des Koran betont, ist der Umayyadenkalif Mu‘āwiya – durchaus in Übereinstimmung mit seinem Ruf als wenig religiöser Politiker – am Koran nicht sehr interessiert, sehr wohl aber an den Dichterzitaten, die ihm weitaus beweiskräftiger zu sein scheinen als das Wort Gottes. Auf die Beweiskraft der Dichtung verlassen sich auch der Grammatiker as-Sīrāfī und der Koranexeget ‘Abdallāh b. al-‘Abbās in den *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq*. Ḥadīṭ ist im Vergleich zum Koran in den untersuchten Dialogen von deutlich untergeordneter Bedeutung: Dies gilt besonders in jenen Dialogen, in denen der Status des Ḥadīṭ diskutiert wird wie in aš-Šāfi‘īs *Ġimā’ al-‘ilm* oder in denen zumindest einer der Dialogteilnehmer dem Ḥadīṭ kritisch gegenüber steht wie im Fall des *Kitāb al-Ḥayda* oder Aḥmad b. Ḥanbals. Einen größeren Stellenwert hat das Ḥadīṭ nur in ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman*, in der *Sīra al-Mu‘ayyad fī d-Dīn* und bei Ibn Bābūya. Andere ältere Autoritäten – etwa die Imame in schiitischen Texten – werden außerordentlich selten angeführt, solche Zitate finden sich aber zum Beispiel in den Disputationen ‘Alī ar-Riḍās.

3.3 Änderung der Standpunkte

Gespräche können dazu dienen, Meinungen und Positionen zu überdenken und gegebenenfalls zu ändern. So kann das Gespräch sowohl für das Handeln als auch für das Denken der Beteiligten Folgen zeitigen. Gerade in Bezug auf agonale Dialoge drängt sich die Frage auf, inwiefern ein Dialog Teilnehmer zeigt, die im Verlauf des Gesprächs ihren Standpunkt (bzw. ihre Standpunkte) ändern.⁷⁴⁰ Wie im lateinischen Mittelalter das theologische Streitgespräch zwischen Figuren mit unterschiedlichen Standpunkten stattfindet,⁷⁴¹ so ist auch die *munāzara* in der üblichen Definition der Juristen eine Auseinandersetzung zwischen zwei Vertretern unterschiedlicher Standpunkte.⁷⁴² Allerdings ist, wie van Ess feststellt, die Idee, „daß der Unterlegene ‚sich bekehren‘ müsse“,⁷⁴³

740 Auf Verschiebungen der Sprecherrollen wurde bereits oben Kap. 2. 3 eingegangen.

741 Vgl. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* insb. 124. Nur Lull scheint es zu wagen, den eigenen Standpunkt nicht endgültig zu beweisen, sondern den Dialog in der Schwebe zu belassen, vgl. Domínguez, *Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus* 267.

742 Belhaj, *Argumentation et dialectique* 19.

743 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 727.

wohl ein literarischer Topos.⁷⁴⁴ Daher ist aus einer sprachpragmatischen Perspektive zu fragen, ob sie in dem untersuchten Korpus begegnet.

3.3.1 *Religiöse Dialoge*

3.3.1.1 Sunnitische Dialoge

Nur in einem einzigen der untersuchten sunnitischen Dialoge geht es überhaupt nicht um eine Änderung der Standpunkte: Im *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* Abū Muqātil as-Samarqandī sucht der Schüler den Lehrer nicht auf, weil er dessen Lehre bezweifelt, sondern im Gegenteil, weil er genauere Kenntnisse erlangen will, um dann selbst gegen Gegner argumentieren und als Lehrer wirken zu können.⁷⁴⁵

Hingegen kann die Einleitung der *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* so gelesen werden, dass sich eine Änderung des Standpunktes ergibt. Nāfi' versucht nämlich zunächst, Ibn al-'Abbās' exegetische Tätigkeit herabzuwürdigen, indem er sie als allzu große Kühnheit bezeichnet.⁷⁴⁶ Erst auf Ibn al-'Abbās' Zurechtweisung, Wissen sei nicht dazu da, geheim gehalten zu werden, erklärt Nāfi', er sei gekommen, um Ibn al-'Abbās zu befragen, und die beiden kommen tatsächlich ins Gespräch. Nāfi' wird also von einem, der andere korrigieren will, zu einem, der wirklich nach Wissen strebt.

Bemerkenswert ist auch der Dialog zwischen Ishāq b. Ismā'īl und al-Ma'mūn: Hier ändern die vierzig von Yaḥyā b. Akṭam versammelten Gelehrten ihre Meinung. Sie schließen sich am Schluss der Lehre al-Ma'mūns vom Vorrang 'Alīs an: „Wir alle sagen [darüber], was auch der Beherrscher der Gläubigen, Gott stärke ihn, sagt.“⁷⁴⁷ Der Dialog präsentiert hier also einen Fall, in dem die in der Disputation Unterlegenen bzw. die Kollegen des in der Disputation Unterlegenen sich der triumphierenden Lehrmeinung anschließen, und kann als deutlich literarisch stilisiert betrachtet werden. Die Bekehrung ist dabei Resultat der zahlreichen Einzelniederlagen Ishāqs, der des Öfteren nichts mehr zu sagen hat und stattdessen schweigend den Kopf hängen lässt.⁷⁴⁸

Eine Änderung des Standpunktes zeigt die erste Fassung des Gesprächs zwischen Ġaylān ad-Dimašqī und Hišām b. 'Abdalmalik bzw. al-Awzā'ī: Hišām lässt Ġaylān nämlich nicht schon mit der Absicht kommen, ihn hinrichten

744 Vgl. van Ess, Disputationspraxis 46–48; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* i, 48; ii, 255–256; iv, 727.

745 Vgl. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 29–31; vgl. auch oben Kap. 2. 8. 1. 1 und v. a. unten Kap. 3. 9. 1. 1.

746 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 33.

747 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farid* v, 101.

748 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farid* v, 93, 94, 95, 97, 100.

zu lassen, sondern um zu prüfen, was an den Vorwürfen gegen ihn dran ist.⁷⁴⁹ Erst nach der Disputation entscheidet sich Hišām für die Hinrichtung. Anders präsentiert sich die zweite Fassung: Hier geht das Gespräch zwischen Hišām und Ġaylān darauf zurück, dass Ġaylān seinen ursprünglichen Standpunkt nur scheinbar geändert hatte: Nach dem als Vorgeschichte erzählten Gespräch mit ‘Umar II. hatte er gelobt, nicht mehr über den freien Willen zu sprechen; dieses Gelübde bricht er nach ‘Umars Tod sogleich. Hišām seinerseits lässt sich überreden, dem Angeklagten eine Frist in Form einer Disputation zu gewähren, setzt aber nach dessen Niederlage in der Disputation seinen ursprünglichen Beschluss, ihn töten zu lassen, in die Tat um.⁷⁵⁰ Da Ġaylān schon in der Vorgeschichte zum rechten Glauben aufgerufen worden war, geht es in der Disputation mit al-Awzā‘ī für den Qadariten nicht mehr um eine bloße Änderung des Standpunktes, sondern um Leben und Tod.⁷⁵¹

Es wäre zu erwarten, dass ein Text wie aš-Šāfi‘īs *Risāla* deutliche Standpunktänderungen schildert. Immerhin spricht hier der Autor in der ersten Person davon, wie er juristischen Gegenpositionen und Einwendungen begegnet. Tatsächlich unterlässt es die *Risāla* aber, eindeutig zu formulieren, dass aš-Šāfi‘īs Gesprächspartner sich überzeugen lassen. So fragt das Gegenüber am Ende des sechsten Dialogs: „Und inwiefern sollte eure Interpretation unserer vorzuziehen sein?“⁷⁵² Trotz langer Erklärungen darüber, welche Ḥadīṭe unter welchen Bedingungen akzeptiert werden sollten, scheint aš-Šāfi‘ī sein Gegenüber noch nicht von seiner eigenen Lehrmeinung überzeugt zu haben. Und im letzten Dialog erklärt der Gesprächspartner nur, er habe die Lehre aš-Šāfi‘īs über den Konsens und den Analogieschluss gehört (*sami‘a*); ob er sie auch akzeptiert, bleibt hingegen offen und erscheint eher unwahrscheinlich.⁷⁵³ Nur an zwei Stellen scheint es, als wenn das Gegenüber seinen Standpunkt geändert hätte: Im zehnten Dialog gibt der namenlose Gesprächspartner nach längeren Erklärungen aš-Šāfi‘īs wohl zu, dass man in gewissen Fällen *iğtihād* üben müsse.⁷⁵⁴ Und im zwölften Dialog⁷⁵⁵ lobt sein Gegenüber gegen Schluss ein Mal eine Ansicht aš-Šāfi‘īs, so dass es scheint, hier sei

749 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 205.

750 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 209.

751 Vgl. auch van Ess, *Anfänge* 213–214 zu der Frage, inwieweit Hišām ihn noch hätte zum Glauben aufrufen müssen, bevor er ihn hinrichten ließ.

752 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 291.

753 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 596.

754 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 501.

755 Aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 529–557.

die Überzeugungsarbeit des berühmten Juristen für ein Mal erfolgreich gewesen.⁷⁵⁶

Aš-Šāfi'īs Gesprächspartner im ersten Dialog des *Ġimā' al-'ilm* ändert seinen Standpunkt im Verlauf des Dialogs: aus einem Gegner des Ḥadīṭ wird ein Verfechter der Tradition. Er erklärt:

Dein Argument beweist überzeugend, dass wir die Nachrichten vom Gesandten Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) akzeptieren müssen. Ich bin dazu gelangt [zu sagen]: Nachrichten [vom Gesandten Gottes] anzunehmen ist für die Muslime notwendig. Und zwar aufgrund dessen, was du erwähnt hast, und was es an entsprechenden Aussagen im Buch Gottes gibt.⁷⁵⁷

Diese radikale Änderung des Standpunktes erfolgt nicht aus dem Nichts: Bereits zuvor wird an zwei Stellen die Bereitschaft von aš-Šāfi'īs Gesprächspartner, die eigene Position zu ändern, deutlich. Als aš-Šāfi'ī behauptet, wer Arabisch, die Sprache des Koran, könne und die Gebote (*aḥkām*) Gottes kenne, müsse auch das Ḥadīṭ akzeptieren und alle sähen das so, lautet die Antwort schlicht „Ja“,⁷⁵⁸ was von einem Opponenten so doch eher nicht zu erwarten ist. Hier ist es dann aš-Šāfi'ī selbst, der sein Gegenüber darauf aufmerksam macht, dass er eigentlich das Ḥadīṭ doch abgelehnt habe.⁷⁵⁹ Stattdessen bittet sein Gesprächspartner um ein weiteres Argument für das Akzeptieren von Ḥadīṭ.⁷⁶⁰ Aš-Šāfi'ī kommt diesem Wunsch nicht umgehend nach, sondern ermahnt sein Gegenüber zunächst, seine Meinung wirklich zu ändern.⁷⁶¹ Die Passage scheint nicht unbedingt so konstruiert zu sein, dass der Opponent als erbitterter Gegner erscheint, sondern eher als leichte Beute. Etwas stärker tritt er in der Folge auf, wenn er versucht, aš-Šāfi'īs Gleichsetzung des koranischen Begriffs *ḥikma* („Weisheit“) mit der Sunna des Propheten anzufechten.⁷⁶²

756 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 554.

757 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 23.

758 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 16.

759 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 16.

760 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 16–17.

761 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 17.

762 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 17–18. Aš-Šāfi'ī zitiert dazu Q 62:2: „Er ist es, der unter den Heiden einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen hat auftreten lassen, der ihnen seine Zeichen verliert, sie läutert und sie die Schrift und die Weisheit (*al-kitāb wa-l-ḥikma*) lehrt.“

Doch auch hier lässt er sich schließlich durch ein weiteres Koranzitat⁷⁶³ von aš-Šāfi'īs Interpretation überzeugen. Die frühe Meinungsänderung des Gesprächspartners führt dialogtechnisch gesehen allerdings zu einem Problem: Aš-Šāfi'ī fehlt nun der Gegner, erklärt doch dieser etwa zu aš-Šāfi'īs Ausführungen über das Erbrecht nur: „Ja, auch wir vertreten einige dieser Ansichten.“⁷⁶⁴ Leicht künstlich muss der Text in der Folge zeigen, dass aš-Šāfi'ī gute Gründe für seine Ansicht hat und dass sich daraus wiederum ein Argument für das Ḥadīṭ als Rechtsquelle ergibt.⁷⁶⁵ Erst hiernach scheint aš-Šāfi'ī den Gesinnungswandel seines Gegenübers zu akzeptieren, erklärt er doch:

Ich sehe, dass du nun Nachrichten vom Gesandten Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) wieder anerkenntst.⁷⁶⁶

Im zweiten Dialog ist aš-Šāfi'ī weit weniger erfolgreich: Hier lässt sich bei seinen nun variierenden Gesprächspartnern keine definitive Veränderung der Standpunkte feststellen. Zwar lässt sich beobachten, wie aš-Šāfi'ī seine Gegner durch geschickte Rhetorik dazu zwingt, ursprüngliche Positionen zurückzunehmen, weil sie zu unangenehmen Konsequenzen führen würden.⁷⁶⁷ Jedoch betreffen diese Zugeständnisse nur gewisse Einzelaspekte, nicht das Grundproblem, ob isolierte Ḥadīṭe als Rechtsquellen zulässig sind oder nicht. Dass ein klarer Erfolg ausbleibt, ist insofern bemerkenswert, als aš-Šāfi'ī in der Einleitung zu dem Dialog erklärt, dass es sich bei seiner Darstellung um eine Art Zusammenfassung handelt.⁷⁶⁸ Aš-Šāfi'ī verzichtet also bewusst auf eine literarische Stilisierung, die ihn als so erfolgreichen Disputanten zeigen könnte, dass die Gegner nicht nur unterliegen, sondern sich auch ‚bekehren‘. Ein Mal heißt es zwar, dass der Gegner eine Niederlage erlitten habe,⁷⁶⁹ aber dies führt nicht zu einem Gesinnungswandel. Dies macht es gleichzeitig möglich, dass die Darstellung im ersten Dialog des *Ġimā' al-'ilm* vielleicht nicht rein

763 Q 33:34: „Und behaltet im Gedächtnis, was von den Zeichen Gottes und von der Weisheit (*ḥikma*) in eurem Haus verlesen wird! Gott findet Mittel und Wege und ist wohl unterrichtet.“ Vgl. aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 19.

764 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 27.

765 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 27–28.

766 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 31.

767 Vgl. aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 56.

768 Siehe zu dieser Passage ausführlich oben Kap. 2. 8. 1. 1.

769 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 82.

literarisch ist, sondern dass aš-Šāfi‘ī in jenem Fall tatsächlich die Bekehrung des Gegenübers gelungen ist.

Die verbleibenden sunnitischen Texte zeigen alle keine Änderung der Standpunkte. So können zwar Ibn al-Ḥaddāds Gegner den Emir Ibrāhīm nicht, wie erhofft, dazu bringen, die Sunna zu verbieten,⁷⁷⁰ doch bekehren auch weder sie noch der Emir selbst sich zur Malikiya. Das Patt kommt in der Zusammenfassung des Emirs in der Mitte des Dialogs zum Ausdruck, indem er erklärt, dass weder Ibn al-Ḥaddād ihn zu seiner religiösen Lehrmeinung (*maḏhab*) zwingen könne noch er ihn zu der seinigen.⁷⁷¹ Auch das Ende der Auseinandersetzung zwischen Ibn al-Ḥaddād und Abū ‘Abdallāh (bzw. Abū l-‘Abbās) ist bezeichnend: Der Malikit bittet den neuen Herren der Stadt um Milde gegenüber Andersgläubigen, der Ismailit erklärt, sich in Geduld mit den noch nicht Bekehrten zu üben.⁷⁷² Eine Annäherung der Standpunkte hat die Debatte nicht gebracht, geschweige denn eine Änderung. Nur in einigen unbedeutenden Punkten sind den beiden Protagonisten Erfolge beschieden: Ibn al-Ḥaddād bringt den *dā‘ī* dazu zuzugestehen, dass ein ‘Umar lobendes Ḥadīṯ korrekt sei,⁷⁷³ und der *dā‘ī* erreicht, dass Ibn al-Ḥaddād schließlich die gewünschte (schiiitisch übliche) Segensformel nach dem Namen ‘Alis gebraucht.⁷⁷⁴ Besonders ernüchternd zeichnet Ibn al-Ḥaddād das Ende seiner letzten Debatte mit Abū l-‘Abbās: Da dieser sich weder durch Stellen aus dem Koran noch aus der Sunna habe überzeugen lassen wollen, habe er aufgegeben, weiter zu argumentieren. Der Protagonist spricht seinem Gesprächspartner den Willen, den Standpunkt zu ändern, ab und beteiligt sich in der Folge nicht mehr am Gespräch.⁷⁷⁵

Das *Kitāb al-Ḥayda* zeigt einen gescheiterten Versuch, den Gesprächspartner zu einer Änderung seines Standpunktes zu bewegen: ‘Abdal‘aziz al-Kinānī ist, so kann man vermuten, mit dem Ziel angetreten, den Kalifen (und vielleicht auch dessen Theologen Bišr) von der Lehre von der Erschaffenheit des Koran abzubringen und al-Ma‘mūn dazu zu bewegen, die *miḥna* zu beenden. Dies gelingt ihm nicht, obschon ihm der Kalif über weite Strecken immer wieder Recht gibt.⁷⁷⁶ Die Niederlage Bišrs führt nicht zu einer ‚Konversion‘. Das literarische Ideal, dass der in der Disputation Unterlegene sich zur Meinung des

770 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḏ* ii, 70.

771 Al-Mālikī, *Riyāḏ* ii, 73.

772 Al-Mālikī, *Riyāḏ* ii, 85–86; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 202.

773 Al-Mālikī, *Riyāḏ* ii, 80; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200.

774 Al-Mālikī, *Riyāḏ* ii, 83–84; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 201.

775 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 210.

776 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 46 und 96.

Siegers bekehren müsse,⁷⁷⁷ wird hier nicht umgesetzt, zu offensichtlich wäre damit wohl der pseudepigraphische Charakter des Textes hervorgetreten. Der Kalif seinerseits waltet zwar seines Amtes als Schiedsrichter, er verhängt aber keine Strafen, sondern verleiht nur Preise, im Fall al-Kinānīs Geld und Freiheit.⁷⁷⁸

Die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor al-Muʿtaṣim führt nicht zu einer Änderung der theologischen Standpunkte: Weder ist Aḥmad bereit, das Dogma von der Erschaffenheit des Koran anzuerkennen, noch rücken seine Gegner von demselben ab. Allerdings scheint der Kalif ganz zu Beginn durchaus gewillt, die *miḥna* zu widerrufen.⁷⁷⁹ Warum er dann doch lieber eine Disputation befiehlt, bleibt offen. Ganz zum Schluss will Aḥmad aber doch noch einen Meinungsumschwung beim Kalifen bemerkt haben, nachdem dieser bisher immer sehr milde war.⁷⁸⁰ Er habe sich in seiner Haltung gegenüber Aḥmad verhärtet und die Folter befohlen, weil er nicht wollte, dass man behaupten könne, Aḥmad habe sich gleich gegenüber zwei Kalifen durchgesetzt.⁷⁸¹ Die Änderung des Standpunktes des Kalifen hat hier verheerende Konsequenzen, nämlich die Folter Aḥmads.

3.3.1.2 Schiitische Dialoge

Von den untersuchten schiitischen Texten porträtieren die drei als Lehrdialoge zu bezeichnenden Werke der Mufaḍḍal-Tradition – das *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aḏilla*, das *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* und der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* – jeweils keine Änderungen der Standpunkte: Dem Imam steht ein bereits überzeugter Anhänger gegenüber; die Gespräche dienen einzig der Belehrung, nicht der Bekehrung. Wenn im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* al-Mufaḍḍal Einwände vorbringt, so dient ihm das dazu sicherzustellen, dass er in einer möglichen Disputation den Argumenten der Gottesleugner auch tatsächlich begegnen könnte; entsprechend formuliert er zwei Mal auch klar, dass ein Einwand nicht von ihm stammt, sondern dass die Gegner so fragen könnten.⁷⁸²

Hingegen kommt es bei Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī zu keiner Änderung des Standpunktes, obschon Abū Bakr – gemäß der Darstellung Abū Ḥātim – eigentlich widerlegt wird: Der Topos, dass der Unterlegene sich bekehren müsste, wird hier also nicht benutzt.

⁷⁷⁷ Vgl. dazu die oben Kap. 3, Anm. 744 angegebene Literatur.

⁷⁷⁸ Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 135.

⁷⁷⁹ Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48.

⁷⁸⁰ Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52, 61.

⁷⁸¹ Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60.

⁷⁸² Vgl. al-Maḡlisī, *Biḥār* iii, 67 und 105.

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr* erleidet Abū l-Huḍayl eine klare Niederlage: Entsprechend der literarischen Tradition wäre es nun angezeigt, dass er sich zur überlegenen Doktrin des ‚Verrückten‘, d. h. zur Schia, bekehrte. Eine solche Bekehrung wird im Dialog allerdings nicht dargestellt; Abū l-Huḍayl erklärt nur später, dass diese Disputation die Ursache seiner Anerkennung des Imamats ‚Alīs gewesen sei.⁷⁸³ Indem die Änderung des Standpunktes nicht dargestellt wird, verzichtet der Text auf eine attraktive Szene, vermeidet aber gleichzeitig vielleicht auch allzu kritische Nachfragen des Lesers, dem klar gewesen sein dürfte, dass dem historischen Abū l-Huḍayl höchstens schiisierende Tendenzen, nicht aber ein förmliches Bekenntnis zur Schia zuzuschreiben waren.⁷⁸⁴

Die übrigen schiitischen Dialoge inszenieren hingegen Bekehrungen. So wird im *Kitāb al-Ihlīlaǧa* aus dem ungläubigen Arzt, der die Existenz Gottes bzw. zumindest seine Erkennbarkeit bestreitet, ein überzeugter Gläubiger. Dieser Gesinnungswandel erfolgt dabei nach und nach im Verlauf des Textes. Zunächst gelingt es Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq bei dem Arzt Zweifel zu erregen,⁷⁸⁵ sodann gesteht der Arzt zu, dass die Dinge gemacht seien,⁷⁸⁶ gibt im Weiteren zu, dass er verwirrt sei und zweifle,⁷⁸⁷ erkennt, dass der Schöpfer der Sterne zwingend auch der Schöpfer der Erde sein müsse,⁷⁸⁸ dass dieser nur einer sein kann⁷⁸⁹ und weise sein muss,⁷⁹⁰ und äußert schließlich ein durchaus islamisches Bekenntnis zu dem einen Schöpfergott.⁷⁹¹

Auch der Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla endet mit einem großen Gesinnungswandel: Der König und seine Höflinge bekehren sich zur Schia.⁷⁹² Diese Änderung der Standpunkte wird sorgfältig vorbereitet, und zwar zunächst dadurch, dass der König erklärt, es gebe an seinem Hof Leute mit unterschiedlicher Meinung bezüglich den ersten drei Kalifen.⁷⁹³ Damit macht der Dialog deutlich, dass am Hof unterschiedliche Meinungen möglich sind, dass eine Änderung der religiösen Überzeugung

783 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

784 Für eine gewisse Affinität zur Schia spricht, dass Abū l-Huḍayl nach schiitischem Ritus bestattet wurde, vgl. Mourad, *Abū l-Hudhayl* 43.

785 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 155.

786 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 157–158.

787 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 169. – Zweifel plagten ihn noch längere Zeit, vgl. z.B. ebd. 189.

788 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 176.

789 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 180 und 190.

790 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 192.

791 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 193.

792 Ibn Bābūya, *Munāzara* 71.

793 Ibn Bābūya, *Munāzara* 31.

also grundsätzlich denkbar ist. Ein offensichtlich nicht der schiitischen Lehre anhängender Höfling erhält in der Folge die Erlaubnis, gegen Ibn Bābūya zu argumentieren, wobei er kläglich scheitert: Er kommt kaum zu Wort und muss schließlich – beschämt? – schweigen.⁷⁹⁴ Diese Niederlage führt jedoch noch nicht zu einer Bekehrung. Vielmehr lässt sich im Weiteren zunächst nur der Herrscher zum Glauben an ‘Alī bekehren.⁷⁹⁵ Erst am Ende des Dialogs erkennen mit ihm auch die anwesenden Höflinge die Wahrheit der schiitischen Doktrin.⁷⁹⁶ Der Dialog inszeniert so elegant eine schrittweise Annäherung, die nicht in der Bekehrung des Herrschers allein, sondern in der Bekehrung aller Anwesenden kulminiert.

Ibn Bābūya zeigt in den Dialogen seiner *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* mehrfach, wie die Anwesenden ihre Meinung ändern. In der ersten Disputation liegt der Fokus auf dem Kalifen: Er erkennt, dass der ḥurasānische Theologe keine Chance hat und beginnt, gegen ihn Partei zu ergreifen.⁷⁹⁷ Hingegen lässt der Text offen, ob auch Sulaymān al-Marwazī von seinem Standpunkt, der göttliche Wille sei als Attribut zu verstehen, abweicht. Die zweite Disputation hingegen zeigt eine lehrbuchmäßige Bekehrung von ar-Riḍās Gesprächspartner ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ḡahm, der zu weinen beginnt und die Lehren des Imam anerkennt.⁷⁹⁸ Auch die dritte Disputation, die wie die zweite der Sündlosigkeit der Propheten gewidmet ist, endet vordergründig damit, dass der Kontrahent, hier der Kalif al-Ma’mūn, die Überlegenheit ar-Riḍās anerkennt.⁷⁹⁹ Doch hier scheint die Meinungsänderung nur vorgeschoben zu sein, bemerkt doch der Imam gegenüber dem Erzähler am nächsten Tag, in Tat und Wahrheit werde der Kalif ihn schließlich ermorden lassen⁸⁰⁰ – die Wertschätzung wäre damit nur gespielt, die Änderung des Standpunktes nicht echt. Im vierten Dialog schließlich loben der Kalif und die Gelehrten, die zunächst eine andere Meinung als der Imam vertreten haben, am Schluss die Ansichten ar-Riḍās.⁸⁰¹

794 Vgl. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 37–49.

795 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 67.

796 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 71.

797 Vgl. Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 147, 150, 151, 152.

798 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155.

799 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

800 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

801 Vgl. Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 188.

3.3.1.3 Zusammenfassung

Die als Lehrdialoge zu bezeichnenden Dialoge – das *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim* Abū Muqātil as-Samarqandis sowie die schiitischen *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla*, *Kitāb aṣ-Şirāṭ* und *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* – zeigen keine Änderungen der Standpunkte. Die eigentlich ebenfalls in die Kategorie des Lehrdialogs fallenden *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* weisen dagegen eine Einleitung auf, aus der sich eine Änderung des Standpunktes herauslesen lässt: Hier ist die Änderung jedoch nicht Konsequenz einer Disputation, sondern Voraussetzung des Gesprächs. Nur indem Nāfiʿ vom arroganten Besserwisser zum echten Wissenssucher wird, kann der Dialog überhaupt stattfinden.

Während mehrere der untersuchten sunnitischen Texte Disputationen zeigen, die ohne Bekehrung enden (Disputationen Ibn al-Ḥaddāds, *Kitāb al-Ḥayda*, Disputation Aḥmad b. Ḥanbals), ist dies im schiitischen Bereich die Ausnahme (ar-Rāzī gegen ar-Rāzī). In der *Munāzarat Abī l-Ḥudayl wa-mağnūn ad-dayr* wird die Bekehrung zwar nicht mehr dargestellt, aber von Abū l-Ḥudayl am Schluss als erfolgt vermerkt.

Je nach Fassung variiert sind die Dialoge zwischen Ġaylān ad-Dimaşqī und Hişām b. ʿAbdalmalik bzw. al-Awzāʿī: Während die erste Fassung eine Standpunktänderung des Kalifen schildert, bleibt diese in der zweiten Fassung aus. Auch aš-Şāfiʿi gelingt es oft nicht, seine Gesprächspartner zu überzeugen – sowohl in der *Risāla* als auch im *Ġimāʿ al-ʿilm* scheint er nicht immer erfolgreich zu sein.

Eine klare Bekehrung stellt nur ein einziger sunnitischer Dialog dar: Die Disputation zwischen Işḥāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn führt zur Meinungsänderung bei den vierzig Gelehrten um Yaḥyā b. Akṭam. Vielleicht hängt dies mit der deutlich schiisierenden Tendenz des Textes zusammen. Im Vergleich zu den sunnitischen Dialogen sind Bekehrungen in den schiitischen Dialogen nämlich klar häufiger dargestellt, so im *Kitāb al-Ihlīlağa*, in der Unterredung zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla und mehrfach in Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*. Dass gerade die schiitischen Dialoge relativ oft in der Bekehrung des Gegners zur Schia enden, mag mit der realen Unwahrscheinlichkeit eines solchen Ereignisses zusammenhängen: Wenigstens in der Literatur sollte sich der wahre Glaube für einmal durchsetzen.

3.3.2 Dialoge mit Gott

Die *Munāğāt Mūsā* verzichtet darauf, eine Änderung der Standpunkte darzustellen. Auch in Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* findet sich keine eigentliche Änderung der Standpunkte. Jedoch verstummt Muḥammad nach

und nach beinahe völlig: Aus dem zunächst neugierig Fragenden wird ein ehrfürchtig Zuhörender.

3.3.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die hier untersuchten narrativen Texte inszenieren relativ oft eine Änderung der Standpunkte, ohne dass sie immer deutlich machen würden, wann genau die Veränderung eintritt. Da es in den ismailitischen bzw. in ismailitischem Milieu besonders stark rezipierten Texten – dem *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, dem *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* und al-Muʿayyad fī d-Dīns *Sīra* –, zentral um Bekehrung und damit um eine fundamentale Änderung eines Standpunktes geht, sollen sie hier an den Anfang gestellt werden. Allerdings kommt es in einem dieser vier Texte gerade nicht zu einer Änderung der Standpunkte: Der Zaydit, der mit al-Muʿayyad disputiert, geht zwar beschämt von dannen,⁸⁰² Ismailit wird er deswegen aber noch lange nicht. Der Dialog verfehlt seine Wirkung zwar nicht völlig – der Sultan Abū Kālīġār fühlt sich bemüßigt, sich heimlich bei dem *dāṭ* zu entschuldigen⁸⁰³ –, kann aber den Gang der Dinge, d. h. die letztendliche Verbannung des Ismailiten, nicht aufhalten.

Im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* wird die Bekehrung Būdāsafs zwar dialogisch inszeniert, aber nicht im Dialog selbst dargestellt: Einen eigentlichen Punkt der Bekehrung gibt es nicht, vielmehr finden sich mehrere Aussagen, die jede für sich genommen auf eine Bekehrung hindeuten. So hat der Prinz schon beim Eintritt des Asketen die Bereitschaft, sich zu bekehren, und sein Herz spürt, dass er nun gefunden habe, was er gesucht hat.⁸⁰⁴ Būdāsaf anerkennt im Gespräch später explizit, dass er Bilawhar gesucht habe.⁸⁰⁵ Später schwört er explizit den Götzen ab⁸⁰⁶ und anerkennt die Überlegenheit der Doktrin Bilawhars.⁸⁰⁷ So ändert Būdāsaf aufgrund seiner Gespräche mit den Asketen zwar nicht seine grundsätzliche Haltung, denn er suchte schon vor Bilawhars Auftritt nach religiöser Wahrheit, aber er wird nun zum überzeugten Anhänger eines asketisch ausgerichteten Monotheismus.⁸⁰⁸ Būdāsafs eigener Versuch, den Asketen von einem Standpunkt abzubringen, als er nämlich mit

802 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 60.

803 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 60–61.

804 Gimaret, *Kitāb* 34.

805 Gimaret, *Kitāb* 43.

806 Gimaret, *Kitāb* 68.

807 Gimaret, *Kitāb* 88; anders formuliert 91.

808 Zum propagierten asketischen Ideal vgl. Toral-Niehoff, *Die Legende* 118–120.

Bilawhar zusammen den Hof verlassen will,⁸⁰⁹ misslingt dagegen, da der Asket allein fortgehen will. Immerhin kann Būdāsaf ihn schließlich davon überzeugen, in einen Tausch des Unterkleides (*izār*) einzuwilligen.⁸¹⁰ Wie der Prinz bekehrt sich auch Būdāsafs Vater gerade nicht im Verlauf eines der beiden langen Gespräche mit seinem Sohn, obschon er in beiden Gesprächen dessen Argumenten nichts entgegenzusetzen hat, sondern erst in einem ganz kurzen dritten Wortwechsel, der nicht mehr als Dialog wiedergegeben wird und in dessen Folge es heißt:

Da wurde Ğanaysar weich, und es zeigte sich von seiner Seite etwas Gutes. Dann nahm er die Religion (*dīn*) an und fiel vom Glauben an die Götzen ab.⁸¹¹

Deutlicher als Resultat eines Gesprächs ist die Bekehrung des *bahwan* dargestellt, der aufgrund einer gleichnishaften Geschichte in Būdāsaf den Wiedererrichter der Religion erkennt und sich bekehrt.⁸¹²

Auch im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* vollziehen sich die Bekehrungen nur teilweise im Gespräch. Am deutlichsten trifft dies auf den Juristen zu, der im Dialog mit Šāliḥ schließlich lächelnd einräumt:

Du hast mich – bei Gott – von meiner (muʿtazilitischen) Lehrmeinung (*maqālatī*) von Gerechtigkeit und Einheitsbekenntnis (*al-ʿadl wa-t-tawḥīd*) abgebracht, und doch hat mich (eigentlich) nur die Wahrheit davon abgebracht, und zwar mit dem klarsten Argument und dem feinsten Beweis – und welche Lehrmeinung könnte dagegen bestehen?⁸¹³

Diese Bekehrung kommt jedoch nicht aus dem Nichts, vielmehr führt Abū Māliks Streben nach Wissen schon zuvor dazu, dass er dem Gegner besonders zu Beginn sehr viel Platz einräumt und sich argumentativ in die Ecke drängen lässt. Vor allem unternimmt er nichts, um seinerseits Šāliḥ von der Wahrheit seiner eigenen Ansichten zu überzeugen – fast scheint es, als habe er das Vertrauen auf seine eigene Doktrin schon lange vor diesem Gespräch verloren und hoffe eigentlich darauf, eines Besseren belehrt zu werden. Damit gleicht er dem jungen Mann in seinen Gesprächen mit dem *dāʿī*: Auch dieser

809 Gimaret, *Kitāb* 97–98.

810 Gimaret, *Kitāb* 104.

811 Gimaret, *Kitāb* 179.

812 Die eigentliche Bekehrung erfolgt Gimaret, *Kitāb* 185.

813 Ğaʿfar b. Maṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 520.

will eigentlich bekehrt werden; wenn er sich, indem er den Gefolgschaftseid ablegt,⁸¹⁴ tatsächlich bekehrt, ändert er nur bedingt seinen Standpunkt, weil er eigentlich schon von der neuen Lehre überzeugt war. Schließlich gestehen auch die Leute des Ortes im Gespräch mit dem Juristen, dass sie sich durch das Gespräch verändert haben: Statt Zorn auf die beiden Abtrünnigen zu empfinden, merken sie, dass ihre Herzen demütig geworden sind durch die Rede des Juristen.⁸¹⁵ Wie der junge Mann bekehrt sich auch Ibn al-Hayṭam im *Kitāb al-Munāẓarāt* zur Ismailiya, dies jedoch viel deutlicher aufgrund seines Gesprächs mit dem *dā'ī*.⁸¹⁶

Fundamental seinen Standpunkt ändert der Panther-König in Sahl b. Hārūn *an-Namir wa-t-ṭa'lab*: Während er zu Beginn des Gesprächs beabsichtigt, den Fuchs zu töten, überzeugt er sich im Lauf des Dialogs von der Nützlichkeit seines Gesprächspartners und macht ihn schließlich sogar zu seinem Ratgeber.⁸¹⁷ Der Text inszeniert damit deutlicher als viele andere den Nutzen des Gesprächs und die Vorteile der Beredsamkeit.

Ähnliches ist im Rahmendialog von Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna* nicht zu beobachten, sehr wohl aber in den einzelnen Geschichten. Gerade Dimna selbst wird seine Beredsamkeit zum Verhängnis: Der König lässt sich überzeugen, dass Dimna ihn, indem er ihn dazu gebracht hat, den Stier zu töten, hintergangen hat, und lässt ihn hinrichten. Dass der König seinen Standpunkt ändert, hat somit verheerende Konsequenzen für den Schakal.⁸¹⁸ In den anderen Geschichten haben Änderungen der Standpunkte in der Regel nicht verheerende, sondern positive Auswirkungen: So können sich im achten Kapitel Katze und Ratte beide retten, weil die in eine Falle geratene Katze sich überzeugen lässt, dass die Ratte nicht gekommen ist, um sie zu verspotten,⁸¹⁹ und im dreizehnten Kapitel wird die Löwin nicht nur Vegetarierin, sondern schließlich aufgrund der Argumente des Schakals sogar zur Grasfresserin.⁸²⁰

Im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* finden sich eine Vielzahl erfolgloser Versuche, ein Gegenüber von einem Standpunkt abzubringen: So versucht der Freund im ersten Dialog,⁸²¹ den Schakal daran zu hindern, als Ratgeber zum König zu

814 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 83.

815 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 327.

816 Vgl. besonders Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 41. Diese Bekehrung ist quasi eine Fortsetzung seiner Bekehrung zur Schia durch seinen früheren Lehrer, von der er Abū 'Abdallāh berichtet (ebd. 60–63).

817 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

818 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 123.

819 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 230–233.

820 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 277–278.

821 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44–59.

gehen. Auch im vierten Dialog⁸²² sind die Meinungen des Schakals und seines Freundes weit voneinander entfernt; eine Annäherung findet dabei kaum statt, wenn auch der Freund am Schluss die Astrologie nicht mehr ganz so vehement abzulehnen scheint. Als einer der Gegner des Schakals seine Gefährten vor den Gefahren einer List für ihre Urheber zu warnen versucht und dazu ein Exemplum über ‘Abdallāh b. Abī Burda erzählt,⁸²³ bleibt er damit ebenso erfolglos wie der Löwe, der im abschließenden Dialog⁸²⁴ versucht, den Schakal zum weiteren Verbleiben am Hof zu bewegen. Doch der Text inszeniert auch erfolgreiche Argumentationen zugunsten einer Änderung der Standpunkte: So rät der Schakal dem Löwen, nicht direkt gegen den Büffel anzutreten, woran der Löwe sich auch hält,⁸²⁵ und der Löwe kann den Schakal zunächst dazu bringen, gegen seine ursprüngliche Intention am Hof zu bleiben.⁸²⁶

In der Geschichte über die Sklavin Tawaddud schließlich ändern die Beteiligten ihre Standpunkte, indem sie sich geschlagen geben und damit die Überlegenheit Tawadduds anerkennen. Das ist besonders auffällig bei an-Nazzām, der sich ja primär damit brüstet, ihr haushoch überlegen zu sein.⁸²⁷ Er gesteht schließlich, dass sie gelehrter ist als er und alle anderen Gelehrten, legt sein Gewand ab und gibt es ihr – nicht ohne bissig zu bemerken, dass er ihr damit keinen Segen wünscht, eine Unhöflichkeit, die ihm der Kalif durchgehen lässt, denn er lässt ihn, anders als die anderen Gelehrten, umgehend mit einem neuen Kleid bekleiden.⁸²⁸

3.3.4 *Dialog über Geschichte*

Eine Veränderung der Standpunkte ist in den *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas nicht festzustellen.

3.3.5 *Dialog über Grammatik*

Obwohl es sich bei dem Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfi um eine typische *munāẓara* handelt, endet sie nicht in einer (erzählten) Änderung der Standpunkte: Der unterlegene Abū Bišr scheint sich nicht plötzlich von der Logik abzuwenden, jedenfalls wird davon nichts

822 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 87–101.

823 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 121.

824 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 187–203.

825 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71–87.

826 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 104–114.

827 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 529.

828 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 534.

berichtet. Insofern verfehlt der Dialog eine Pointe, bleibt aber vielleicht stärker der historischen Wahrheit verpflichtet, gemäß welcher Abū Bišr Mattā sich nicht von der aristotelischen Philosophie abgewandt hat.⁸²⁹

3.3.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

In aller Regel verändern sich die Standpunkte der Beteiligten in den untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen nicht. Einzig im *Kitāb Sidrat al-muntahā* akzeptiert Ibn Waḥšīya ein Mal eine Zurechtweisung durch al-Mağribī,⁸³⁰ was eine veränderte Sichtweise zumindest impliziert: Der Sprechakt des Scheichs hat Wirkung gezeigt. Ein andermal fragt Ibn Waḥšīya nicht weiter, weil er erkannt hat, was al-Mağribī etwa antworten wird: Die Stelle zeigt, dass auch das Frageverhalten angepasst werden kann.⁸³¹ Im allerletzten Teil schließlich, der eigentlich schon nicht mehr zum Hauptdialog gehört, lässt sich Ibn Waḥšīya überzeugen, dass die Geistwesen, d. h. die Engel, besser sind als der Mensch, obschon er zuvor eine andere Sichtweise vertreten hat.⁸³² Dies ist die einzige klare Änderung eines Standpunktes in den untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen, und sie betrifft weniger eine Frage der Natur- oder Geheimwissenschaften als eine der Theologie. Offensichtlich sind die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge nicht darauf angelegt, Entwicklungen in den Ansichten und Rollen ihrer Protagonisten darzustellen: Das mag damit zusammenhängen, dass es sich um ausgeprägte Lehrdialoge handelt, die in der Regel eine Lehrer-Schüler-Beziehung porträtieren. Die Schüler sollen zwar, wie in vielen Dialogen zu beobachten, ein gewisses Vorwissen haben, dies soll aber nicht so weit gehen, dass sie ihre bisherigen Ansichten aufgrund des im Gespräch vermittelten neuen Wissens fundamental ändern müssen. Die Dialoge porträtieren die Lehrer als absolute Autoritäten, bei denen eine Standpunktänderung ihrer Schüler nicht denkbar ist.

3.3.7 *Zusammenfassung*

Bezeichnenderweise porträtieren Lehrer-Schüler-Dialoge in aller Regel keine Änderung der Standpunkte. Das gilt sowohl im Bereich der religiösen wie auch der natur- und geheimwissenschaftlichen Unterweisung, aber auch für ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman*. Einzig die *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* zeigen, dass eine Änderung des Standpunktes eine Voraussetzung für das Gespräch sein kann; und im *Kitāb Sidrat al-muntahā* akzeptiert Ibn Waḥšīya nicht nur

829 Vgl. zum Aristotelismus Abū Bišrs Endress, Abū Bišr Mattā insb. 295–297.

830 Braun, *Das Kitāb* 67.

831 Braun, *Das Kitāb* 87.

832 Braun, *Das Kitāb* 92–93.

Belehrungen des Scheich al-Mağribī, sondern ändert dabei auch ein Mal seine vorgefasste Meinung. Insgesamt aber sind Lehrer-Schüler-Dialoge nicht darauf angelegt, eine Entwicklung der Figuren zu zeigen. Die Schüler müssen ihr Vorwissen nicht über den Haufen werfen, die Lehrer werden in ihrem Wissen nicht hinterfragt. Gewissermaßen als Lehrer-Schüler-Dialoge sind auch die Gottesdialoge inszeniert, in denen daher ebenfalls keine Standpunkte geändert werden.

Grundsätzlich anders sieht die Situation bei den stärker agonal angelegten Dialogen aus: Hier ist die Bekehrung des unterlegenen Gesprächspartners zumindest ein literarischer Topos.⁸³³ Dieser wird besonders in den schiitischen *munāzarāt* auch tatsächlich umgesetzt, so in der Bekehrung des indischen Arztes im *Kitāb al-Ihlilaġa* oder jener des Buyidenemirs Rukn ad-Dawla und seiner Höflinge durch Ibn Bābūya. Der Bekehrungserfolg ist vielleicht gerade darum in den schiitischen Dialogen häufiger dargestellt, weil er nicht einer historischen Realität entsprach. Demgegenüber verzichteten sunnitische Dialoge normalerweise darauf, Bekehrung oder Nicht-Bekehrung auch nur anzusprechen. Dies gilt auch für den nicht-religiösen Disput zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa'īd as-Sīrāfī. Im Fall Aḥmad b. Ḥanbal ist die Nicht-Bekehrung des Protagonisten für das intendierte Publikum des Berichtes von Ḥanbal b. Iṣḥāq zentral – Aḥmad kann nur, weil er sich nicht bekehrt, zum Sinnbild des proto-sunnitischen Widerstandes gegen die *miḥna* werden. Der Erfolg dagegen, vielleicht sogar den Kalifen zu bekehren und dadurch die *miḥna* zu beenden, bleibt ihm ebenso wie dem Helden des pseudepigraphen *Kitāb al-Ḥayda* versagt. Auch aš-Šāfi'ī gelingt eine Bekehrung seiner Gesprächspartner nur teilweise. Bekehrungen spielen auch in den ismailitischen bzw. in ismailitischem Milieu besonders stark rezipierten, narrativen Texten, welche reich an Dialogen sind – dem *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, dem *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, dem *Kitāb al-Munāzarāt* und al-Mu'ayyad fī d-Dīns *Sīra* –, eine wichtige Rolle. Dabei erfolgt die Bekehrung in der Regel nicht im Verlauf eines Gesprächs und wird folglich nicht dialogisch inszeniert, sondern nur als erzähltes Resultat eines Dialogs festgehalten. Al-Mu'ayyad schließlich gelingt es nur, seinen Gegner zu widerlegen, ohne dass dieser sich aber bekehren würde.

Nicht um Bekehrung, sehr wohl aber um eine Änderung des Standpunktes geht es auch in anderen Texten, so zum Beispiel wenn der Kalif und seine Gelehrten die intellektuelle Überlegenheit der Sklavin Tawaddud endlich anerkennen oder wenn der Panther in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ṭa'lab* beschließt, den Fuchs nicht hinzurichten, sondern vielmehr zu seinem Ratgeber zu machen. Wenn die beiden Berichte über Ġaylān ad-Dimašqī ein Mal

833 Vgl. zum Topos der Bekehrung die oben Kap. 3, 3, Anm. 744 angegebene Literatur.

zeigen, wie der Kalif seine Meinung ändert, und ein Mal, dass er bei seinem vorgefassten Entschluss bleibt, ist dies insofern besonders spannend, weil die Konsequenz für Ġaylān in beiden Fällen die gleiche bleibt: Er wird hingerichtet. Die Änderung und die Nicht-Änderung des kalifalen Standpunktes führen zum gleichen Resultat. Die beiden Fassungen stehen in einer starken Spannung zueinander. Bei Ibn ‘Asākīr sind sie in einer klaren Steigerung angeordnet.

3.4 Non- und paraverbale Elemente

Non- und paraverbale Elemente – insbesondere Mimik, Gestik und Bewegungen, aber auch das Heben oder Senken der Stimme – sind für mündliche Gespräche von immenser Bedeutung. Es erstaunt daher nicht, dass auch Dialoge solche Elemente darstellen. So werden zum Beispiel im Ḥadīṯ oftmals Gesten oder auch das Lachen des Propheten beschrieben.⁸³⁴ Diese Elemente dienen zur Charakterisierung von Figuren und ihrem Handeln, werden in der Einleitung des Dialogs verwendet und verdeutlichen sprachliche Äußerungen.⁸³⁵ Da die untersuchten Texte immer darauf verzichten, Mimik oder Gestik explizit als willkürlich oder unwillkürlich zu kennzeichnen, werden im Folgenden beide Typen – also auch etwa Elemente des Begrüßungsrituals – untersucht.

3.4.1 Religiöse Dialoge

3.4.1.1 Sunnitische Dialoge

Die lehrhaften Dialoge aš-Šāfi‘īs und Abū Muqātil as-Samarqandīs weisen keinerlei nonverbalen Elemente auf. Dadurch wirken sie wenig lebendig. Auch in der Darstellung des Gesprächs zwischen Ġaylān ad-Dimašqī, dem Kalifen Hišām und al-Awzā‘ī fehlen nonverbale Elemente völlig, was insofern erstaunlich ist, als die Darstellung eines Empfangs bei Hof sonst normalerweise durchaus Nonverbales – insbesondere Gesten der Begrüßung – enthält.⁸³⁶ Auf eine Darstellung der nonverbalen Elemente des Begrüßungsrituals verzichten auch die *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq*, in denen folglich nur geschildert wird, dass Ibn al-‘Abbās am Zamzambrunnen sitzt, als Nāfi‘ mit seinen Begleitern eintrifft, umgeben von stehenden Leuten, die ihm Fragen zur Auslegung des

834 Vgl. Stetter, *Topoi und Schemata* 24–27.

835 Vgl. dazu z.B. Geith, *der līp wandelt sich* insb. 171–173; Hempfer et al., *Performativität und episteme* 74.

836 Vgl. dazu Ali, *Arabic literary salons* insb. 82.

Koran stellen.⁸³⁷ Zudem reagiert Nāfi‘ auch auf keine der Erklärungen des Ibn al-‘Abbās nonverbal. So präsentieren die *Masā’il* sich als ausgesprochen ‚flacher‘ Dialog.

Eher unerwarteterweise spielen Mimik und Gestik auch im Bericht Ḥanbal b. Iṣḥāq über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals eine untergeordnete Rolle. Nur selten erfahren die Lesenden etwas über die Körperhaltung der Anwesenden, so wenn der Kalif beim Eintritt Aḥmads sitzt⁸³⁸ oder später aufsteht und so das Gespräch fürs Erste beendet.⁸³⁹ Dass später Herbeikommende sich setzen, wird zwei Mal berichtet;⁸⁴⁰ von Ibn Abī Duwād heißt es auch, dass er sich danach wieder erhoben habe.⁸⁴¹ Ibn Abī Duwād ist es auch, der ein Mal einen seiner Kollegen erzürnt anblickt, als dieser Aḥmad unterstützt.⁸⁴² Auch der Lärm in dem Raum kann ein Problem darstellen, so hört Aḥmad nicht, was Ibn Abī Duwād ganz zu Beginn über ihn sagt.⁸⁴³ An anderer Stelle muss er seine Stimme erheben, um sich selbst Gehör zu verschaffen.⁸⁴⁴ Während durch den weitgehenden Verzicht auf die Schilderung von Mimik und Gestik der Dialog wenig lebendig wird, bewirkt der Verweis auf den Lärm der Anwesenden das genaue Gegenteil: Hier ist eine lebhaftere Auseinandersetzung im Gang, an der die Lesenden sozusagen live teilnehmen.⁸⁴⁵

Der Dialog Ibn al-Ḥaddāds mit dem Emir Ibrāhīm weist einige nonverbale Elemente auf: Am zahlreichsten sind sie in der Rahmenhandlung, in der Ibn al-Ḥaddād schildert, wie ihm der Emir einen Wink gibt und ihn sich bis zu seinem Thron nähern lässt, wobei es dem Erzähler wichtig ist zu betonen, dass er weder dem Emir noch sonst jemandem je die Hand geküsst habe.⁸⁴⁶ Die Betonung, dass eine bestimmte nonverbale Handlung nicht stattgefunden habe, ist ein Element der Selbststilisierung: Ibn al-Ḥaddād präsentiert

837 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

838 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46.

839 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52.

840 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 54, 55.

841 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 54.

842 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 50.

843 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46.

844 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49.

845 Obschon im untersuchten Korpus Lärm einzig in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals als Motiv begegnet, scheint es sich um ein quasi topisches Element in vielen Darstellungen von Disputationen zu handeln, vgl. Miller, *Islamic disputation theory* 47.

846 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

sich hier als vom Herrscher unabhängiger, quasi idealer Rechtsgelehrter.⁸⁴⁷ Der Emir Ibrāhīm zeichnet Ibn al-Ḥaddād nicht nur in der einleitenden Begrüßungsszene durch nonverbale Zuwendung aus, sondern wendet sich ihm auch im Verlauf des Gesprächs ein Mal zu⁸⁴⁸ bzw. lächelt, um zu zeigen, dass er seine Argumentation – als einziger der Anwesenden, muss man vermuten – verstanden hat.⁸⁴⁹ So zollt der Dialog nicht nur Ibn al-Ḥaddād, sondern auch dem Emir Respekt: Die beiden sind, im Gegensatz zu den gelehrten Hanafiten, wirklich gebildet und einander wohlgesinnt.

Seltener sind nonverbale Elemente in den Debatten zwischen Ibn al-Ḥaddād und den beiden ismailitischen *dāʿīs*. Auch hier finden sich entsprechende Hinweise vor allem in der Begrüßungsszene, insbesondere wenn es heißt, Ibn al-Ḥaddād habe sich nach dem Gruß gesetzt⁸⁵⁰ bzw. habe sich setzen dürfen.⁸⁵¹ Gelegentlich wenden sich die Gesprächspartner einander zu⁸⁵² oder machen Handzeichen.⁸⁵³ Schließlich erhebt Ibn al-Ḥaddād seine Stimme, um die von ihm für ‘Alī verwendete Eulogie, die den *dāʿīs* zu wenig ehrerbietig erscheint, zu verteidigen, nicht ohne nachher die von dem jeweiligen *dāʿī* vorgeschlagene Eulogie sowohl über ‘Alī als auch über al-Ḥasan, al-Ḥusayn und „alle, die Gott gehorchen“ zu sprechen.⁸⁵⁴ Das Erheben der Stimme wird hier sinnbildlich zur Verteidigung einer frommen Praxis, an der letztlich dann aber doch nicht sehr viel zu hängen scheint.⁸⁵⁵

Mimik und Gestik spielen im Dialog zwischen Iṣḥāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn eine wichtige Rolle. Besonders oft finden sich Verweise auf nonverbale Elemente in der Einleitung: Hier wird nicht nur erwähnt, dass die Gelehrten sich vor dem Kalifen aufstellen, grüßen und sich erst auf seine Erlaubnis hin setzen,⁸⁵⁶ sondern auch al-Maʿmūn zeigt ihnen mit der Hand,

847 Zur Idee, dass sich der ideale religiöse Gelehrte nicht in Abhängigkeit vom Herrscher begeben solle, vgl. schon Goldziher, *Muhammedanische Studien* insb. ii, 39–40, 44.

848 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72.

849 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73.

850 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199.

851 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203. – Auch das Ende einer Disputation wird manchmal mit dem Verweis auf eine nonverbale Aktion, das Hinausgehen oder Aufstehen, markiert, vgl. ebd. i, 202 und al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86.

852 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200.

853 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 206, 207, 209.

854 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 83–84. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 201.

855 Anders Stroumsa, *Freethinkers* 173, gemäß welcher das Erheben der Stimme ein Malus ist. Vgl. auch Belhaj, *Argumentation et dialectique* 30.

856 Ibn ‘Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92.

wo sie vor Beginn der Disputation noch ihre Notdurft verrichten können.⁸⁵⁷ Während den Ausführungen Yaḥyās und aller anwesenden Gelehrten zu einer Frage des islamischen Rechts bleibt der Kalif schweigend und mit gesenkten Kopf sitzen:⁸⁵⁸ Der Gestus signalisiert hier allerdings nicht, wie bei Ishāq in der Folge, die Unfähigkeit, argumentativ zu kontern,⁸⁵⁹ sondern nur die Geduld, die er gegenüber den Gelehrten aufbringt, und den Willen, sich ihre Ausführungen vollständig anzuhören. In der Folge korrigiert er die Ansichten der Gelehrten eine um die andere.⁸⁶⁰ Auch das Ende des Gesprächs wird durch eine nichtsprachliche Handlung eingeleitet: Al-Ma'mūn wendet sich den Gelehrten zu und fragt sie dann, was sie zu seinen Darlegungen zu sagen hätten.⁸⁶¹ Die nonverbalen Elemente spielen in diesem Text eine zentrale Rolle, um zu signalisieren, dass ein Gesprächspartner nicht wie erwartet reagiert oder nachgerade geschlagen ist. Letzteres wird durch das schweigende Senken des Kopfes deutlicher signalisiert, als es durch jegliche sprachliche Handlung möglich wäre.

Auch im *Kitāb al-Ḥayda* spielt die Darstellung von Mimik und Gestik eine wichtige Rolle, und zwar vor allem in der langen, die erste Disputation einleitenden Rahmenerzählung. Hier wird ausführlich geschildert, wie sich al-Kinānī durch den Palast dem Kalifen nähert und schließlich auch im eigentlichen Empfangsraum immer näher kommen darf.⁸⁶² Dass al-Kinānī zuerst grüßt,⁸⁶³ entspricht dabei dem abbasidischen Hofzeremoniell.⁸⁶⁴ Wenn Bišr al-Marīsī seinem Gegner noch vor Beginn der ersten Disputation beinahe den Schenkel zertrümmert, verweist dies nicht nur auf den aggressiven Kontext, sondern auch auf Bišrs mangelnde Sitten.⁸⁶⁵ Doch auch im Verlauf der beiden Dialoge spielen nonverbale Elemente immer wieder eine Rolle, insbesondere zur Charakterisierung des Kalifen, dessen Emotionen sich in seinem non- und paraverbalen Verhalten spiegeln.⁸⁶⁶ Wenn sowohl Bišr als auch Muḥammad b. al-Ġahm je ein Mal auf die Knie fallen, so zeigt die Geste ihre Überraschung: bei Bišr darüber, dass al-Kinānī scheinbar die Erschaffenheit des Koran

857 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93.

858 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93.

859 Vgl. z.B. Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93, 97, 100.

860 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93.

861 Ibn 'Abdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 101.

862 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 14–15.

863 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 14.

864 Vgl. Ali, *Arabic literary salons* 82.

865 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 18. Vgl. auch den unangebrachten Lärm, den Bišr veranstaltet und für den ihn al-Ma'mūn tadelt, ebd. 40 und 84–85.

866 Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 5. 1. 1.

zugegeben hat,⁸⁶⁷ bei Ibn al-Ġahm darüber, welche Inhalte al-Kinānī alle im Koran zu finden überzeugt ist.⁸⁶⁸ Bišr schließlich schlägt sich ein Mal auf den Schenkel⁸⁶⁹ – die Geste unterstreicht seine Hoffnung, dass nun für ein Mal der Gegner ausgewichen sein könnte und er einen Punktgewinn für sich verbuchen könnte, eine Hoffnung, die sich rasch zerschlägt.

3.4.1.2 Schiitische Dialoge

Die Mufaḍḍal-Schriften *Kitāb aš-Širāṭ* und *Kitāb al-Ihlīlaġa* verzichten weitestgehend auf die Darstellung von Mimik und Gestik. Während im *Kitāb aš-Širāṭ* nicht einmal die Position der Gesprächsteilnehmer im Raum deutlich wird, heißt es in der Einleitung des *Kitāb al-Ihlīlaġa* immerhin, der indische Arzt sei zu Beginn des Gesprächs gerade dabei, eine Myrobalane zu zerstoßen, was ja doch eine körperliche Aktivität darstellt.⁸⁷⁰ Im Übrigen bleiben die Figuren in beiden Dialogen aber völlig körperlose Stimmen. Damit verzichten die Autoren auf eine der Möglichkeiten, ihre Dialoge lebendiger zu gestalten und den Lesenden ein Identifikationsangebot zu unterbreiten.

Im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* heißt es immerhin zwei Mal, Ġaʿfar aš-Šādiq habe gelacht, bis man seine Backenzähne habe sehen können,⁸⁷¹ bzw. je ein Mal lächeln er⁸⁷² und al-Bāqir.⁸⁷³ Hingegen wird von Ibrāhīm, dem Gesprächspartner al-Bāqirs im zweiten Dialog, nur gesagt, er sei völlig verwundert gewesen,⁸⁷⁴ ohne dass diese Emotion in seiner Mimik oder Gestik zum Ausdruck käme. Zwei Mal berichtet der Erzähler explizit, Ġaʿfar habe jemanden angeschaut.⁸⁷⁵ An der ersten Stelle signalisiert der Erzähler dadurch, dass mindestens eine weitere Person außer al-Mufaḍḍal zugegen ist, nämlich Yūnus b. Ḍabyān. Weitere nonverbale Elemente finden sich beim Auftritt des zum Engel gewordenen Gläubigen, von dem es heißt, er sei eingetreten, habe begrüßt und sich zu Ġaʿfar aš-Šādiq gesetzt, sowie wenn al-Mufaḍḍal sich dann umschaute, um etwas zu finden, woran der Unbekannte seine Wunderkraft demonstrieren könnte.⁸⁷⁶ Es ist bezeichnend, dass gerade an einer Stelle, an

867 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 35.

868 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 123.

869 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 84.

870 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 153.

871 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 78 (lies *nawāġid*) und 80.

872 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 101.

873 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 145.

874 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 145.

875 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29 und 85.

876 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 100–101.

welcher der Dialog zu einem Bericht über ein Wunder wird, die Beschreibungen nonverbaler Elemente zahlreicher werden: Die Dialogteilnehmer des *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* und ihre Ausführungen zur extrem schiitischen Doktrin bleiben über weite Strecken vergleichsweise blass, während die (wenigen) eingefügten Erzählungen über Wunder eine hohe Lebendigkeit vermitteln.

Auch in den Disputationen zwischen Abū Bakr und Abū Ḥātim ar-Rāzī fehlen nonverbale Elemente praktisch vollständig. Einzig von Ḥitn at-Tammār heißt es, dass er in Gelächter ausbricht und sich Rhazes ihm dann „beschämt von dem Lachen“ zuwendet.⁸⁷⁷ Der Autor Abū Ḥātim verzichtet also darauf, den Lesenden ein stärkeres Identifikationsangebot zu machen. Dies ist umso bemerkenswerter, als die narrativen Texte ismailitischer Autoren solche Elemente sonst recht rege verwenden. Abū Ḥātim scheint sich bewusst für eine eher unterkühlte Präsentation der Gespräche zu entscheiden, vielleicht um nicht von dem theologischen Gehalt abzulenken.

Ibn Bābūya interessiert sich sowohl in der Darstellung seiner Unterhaltung mit Rukn ad-Dawla als auch in seinen Berichten über die Disputationen ar-Riḍās wenig für Mimik und Gestik. In seiner eigenen Disputation bietet nur die Einleitung des Intermezzos zwischen Ibn Bābūya und einem der Höflinge eine entsprechende Bemerkung: Hier heißt es, dass der Höfling sitzt.⁸⁷⁸ Damit verweist der Erzähler auf den hohen Rang dieser Person, die in der Präsenz des Herrschers sitzen darf, und unterstreicht damit gleichzeitig den Rang Ibn Bābūyas: Der Gelehrte braucht sich nicht von irgendjemandem befragen zu lassen – und er widerlegt selbst hochrangige Gegner. Für die *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* sind zwei Stellen aus dem ersten Dialog hervorzuheben, an denen al-Maʿmūn über seinen Theologen lacht: Zuerst lachen der Kalif, ar-Riḍā und die Höflinge,⁸⁷⁹ an der zweiten Stelle lachen ar-Riḍā, al-Maʿmūn und „die Vertreter der Lehrmeinungen“ (*aṣḥāb al-maqālāt*).⁸⁸⁰ Etwas ausgeprägter wird die Körperlichkeit im zweiten Dialog geschildert. Dieser beginnt schon damit, dass ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġāhm sich erhebt:⁸⁸¹ Das Aufstehen ist hier als Zeichen zu lesen, dass er das Wort ergreifen will. Allerdings bemüht sich der Erzähler nicht, je festzuhalten, dass er sich auch wieder gesetzt hätte. Dafür schlägt sich ar-Riḍā ein Mal mit der Hand an die Stirn, weil er eine Aussage

877 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

878 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 37.

879 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 147.

880 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 151.

881 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

seines Gegenübers für vollkommen absurd bzw. für eine Beleidigung der Propheten hält.⁸⁸²

Nonverbale Elemente sind für die Rahmenhandlung des *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* zentral: Ausführlich beschreibt der Erzähler hier, wie er an jedem der vier Tage des Gesprächs jeweils die Erlaubnis erhält sich zu setzen und wie ihm am letzten Tag der Imam die Hand auf die Brust legt und dadurch auf wunderbare Art und Weise den Inhalt des Gesprächs ins Gedächtnis einschreibt.⁸⁸³ Während der einzelnen Gesprächsabschnitte spielen dagegen nonverbale Elemente praktisch keine Rolle. Einzig zu Beginn des zweiten Tages wird noch ein Mal Bewegung und Gestik der Gesprächspartner beschrieben: Nach einem längeren Gotteslob Ğafars, mit dem das eigentliche Gespräch eröffnet wird, senkt der Imam einen Moment lang⁸⁸⁴ den Kopf und erklärt dann, dass die Menschen ständig irregingen und nur auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen könnten. Hierauf bricht al-Mufaḍḍal in Tränen aus, worauf ihn Ğafar tröstet: Wenn er seine Lehren akzeptiere und anerkenne, sei er gerettet.⁸⁸⁵ Während die Geste des Imam als Markierung für den Übergang vom Gotteslob zum Tadel der Menschen dient, zeigt sich die Rührung des Anhängers im Weinen deutlicher, als dies in Worten darzustellen möglich wäre.

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maġnūn ad-dayr* ist es der sog. Verrückte, der verschiedentlich körperliche Reaktionen zeigt: Bereits die eigentliche Disputation beginnt damit, dass der angeblich Verrückte sich Abū l-Huḍayl zuwendet,⁸⁸⁶ und in der Folge lacht er über Abū l-Huḍayls Behauptungen⁸⁸⁷ oder wird zornig, wobei er sich in seinem Zorn entweder dem Gesprächspartner zu-⁸⁸⁸ oder im Gegenteil von ihm abwendet,⁸⁸⁹ oder aber seine Augen zornesrot werden.⁸⁹⁰ Auch zum Abschluss des Gesprächs bedient sich der ‚Verrückte‘ einer Geste: Er schlägt auf seine Fessel, um zu signalisieren, dass diese eigentlich eher Abū l-Huḍayl denn ihm selbst gebührt.⁸⁹¹ Durch diese zahlreichen nonverbalen Elemente wirkt der Dialog sehr lebendig und insbesondere der angeblich Verrückte gewinnt eine starke Präsenz und Identifikationskraft.

882 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 154. – Zum Tränenausbruch Ibn al-Ġahms im Moment der Bekehrung vgl. unten Kap. 3. 5. 1. 2.

883 Vgl. dazu auch ausführlich oben Kap. 2. 4. 1. 2 und 2. 6. 1. 2 und unten Kap. 3. 10. 1. 2.

884 Al-Maġlisī, *Bihār* iii, 90 (lies *hunayha* statt *hunay'a*).

885 Al-Maġlisī, *Bihār* iii, 90.

886 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301r.

887 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 305r, 305v.

888 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 312r, 314v.

889 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302v.

890 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 313r.

891 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

3.4.1.3 Zusammenfassung

Eine Mehrheit der untersuchten religiösen Dialoge verzichtet auf nonverbale Elemente weitestgehend und damit auch auf eine der Möglichkeiten, den Dialogtext lebendiger zu gestalten und den Lesenden ein Identifikationsangebot zu machen. Dies gilt nicht nur für die stark lehrhaften Dialoge, wie die *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, die Dialoge aš-Šāfiʿīs und Abū Muqātil as-Samarqandīs oder jene der Mufaḍḍal-Tradition (*Kitāb aṣ-Širāt* und *Kitāb al-Ihlūlaǧa*), sondern auch für die Disputationen Ġaylān ad-Dimašqīs, der beiden Rāzī und Aḥmad b. Ḥanbals, wobei in letzterer nicht Mimik und Gestik, sondern Lärm und Schweigen der Verlebendigung des Dialogs dienen.⁸⁹²

Wenn nonverbale Elemente eine wichtige Rolle spielen, so in erster Linie in den Rahmenhandlungen, etwa wenn sich Ibn al-Ḥaddād durch sein Verhalten beim Begrüßungszeremoniell zum idealen Rechtsgelehrten stilisiert. Quasi topisch sind schließlich Tränenausbrüche, welche den Bekehrungsmoment signalisieren wie bei Ibn Bābūya. Nonverbale Elemente können in den untersuchten Dialogen sowohl dazu dienen, ungewöhnliches Verhalten zu unterstreichen wie in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn, als auch die beteiligten Figuren deutlicher zu charakterisieren, so dass etwa Bišr al-Marīsī im *Kitāb al-Ḥayda* als ungezogener Trampel erscheint. Eine starke körperliche Präsenz erlangt insbesondere auch der ‚Verrückte‘ in der *Munāzarat Abī l-Ḥudayl wa-maǧnūn ad-dayr*, der durch seine nonverbalen Reaktionen zu einer quasi körperlich greifbaren Figur mit einem großen Identifikationspotential wird. Endlich ist Wundertätigkeit in den untersuchten Dialogen körpergebunden, so im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla* und im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, in denen die Imamwunder als körperliche beschrieben werden.

3.4.2 Dialoge mit Gott

In der *Munāǧāt Mūsā* spielen nonverbale Elemente eine nicht geringe Rolle: Mose prosterniert sich nicht nur verschiedentlich und gerät in heftige Erregung, sondern er wird sogar ein Mal ohnmächtig.⁸⁹³ Auch Gott reagiert nicht nur verbal: Er lässt Mose den Ruf der ungeborenen Muslime direkt aus dem Bauch ihrer Mütter und den Lenden ihrer Väter hören,⁸⁹⁴ und er zeigt ihm die Engel am Gottesthron.⁸⁹⁵ Bemerkenswert ist besonders das Experiment, das Gott auf die Frage hin durchführt, ob er denn schlafe. Er lässt Mose

892 Von verschiedenen Figuren heißt es gelegentlich, dass sie schweigen, vgl. Ḥanbal b. Ishāq, *Dikr* 47 (der Kalif), 48 und 61 (ʿAbdarrahmān), 55 (Aḥmad), 57 („sie“).

893 Vgl. zu der Stelle unten Kap. 3. 5. 2.

894 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 9r.

895 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 22v.

ein Gefäß mit Wasser in die Hand nehmen und ihn dann einschlafen. Das Gefäß fällt zu Boden, zerbricht, und das Wasser wird vergossen – und genau so erginge es der Welt, erklärt Gott, die zusammenbrechen würde, wenn er einschlief.⁸⁹⁶

In scharfem Kontrast dazu fehlt eine Beschreibung körperlicher Reaktionen in den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandī völlig: Die Figuren bleiben gewissermaßen körperlose Stimmen, die Potentiale der Dialogform werden nicht ausgeschöpft. Das dürfte mit den spezifischen Dialogteilnehmern zusammenhängen: Über die Frage, ob Muḥammad Gott anlässlich der Himmelfahrt körperlich oder nur im Geist gesehen und gesprochen habe, wurde unter Theologen heftig gestritten.⁸⁹⁷ Die Körperlichkeit Muḥammads ebenso wie diejenige Gottes in diesem Zusammenhang allzu sehr zu betonen, mag also nicht angezeigt gewesen sein – jedenfalls nicht für einen Gelehrten wie Abū l-Layṭ, der zwar einen besonderen Ruf als Prediger genoss, aber eben auch und vor allem hanafitischer Jurist war.⁸⁹⁸ Dass der aus einer ganz anderen Tradition stammende Dialog der *Munāǧāt Mūsā* – erinnert sei an die christliche *Munāǧāt Mūsā*-Tradition⁸⁹⁹ – sich um das theologische Problem nicht kümmert, zeigt, wie unterschiedlich das intendierte Publikum auch scheinbar ähnlicher Texte gewesen sein muss.

3.4.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Nonverbale Elemente, die Darstellung von Mimik und Gestik, sind zentral, um die Figuren eines Dialogs lebendig werden zu lassen. Daher stellen fast alle untersuchten narrativen Texte solche Elemente dar; einzig Sahl b. Hārūn verzichtet in *an-Namir wa-t-ta'lab* völlig darauf. Durchgängig von der Schilderung nonverbaler Elemente geprägt ist die Geschichte von der Sklavin Tawaddud: So beginnen die einzelnen verbalen Auseinandersetzungen in der Regel jeweils damit, dass ein Gelehrter sich aus der Runde erhebt bzw. vortritt und sich – was nicht immer explizit erwähnt wird – vor Tawaddud hinsetzt, um sie zu befragen.⁹⁰⁰ Beim fünften Gelehrten wird dabei auch geschildert, wie Tawaddud darauf reagiert, und zwar indem sie lacht – hier signalisiert die junge Frau nonverbal Siegesgewissheit.⁹⁰¹ Doch nicht nur der Beginn,

896 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 21r.

897 Vgl. z.B. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 388–391.

898 Vgl. Schacht, Abu 'l-Layṭh al-Samarqandī; van Ess, Abu'l-Layṭ Samarqandī; Haron, Abū 'l-Layṭh al-Samarqandī's life and works.

899 Vgl. dazu Hall, The colloquy of Moses.

900 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 503, 512, 521, 527.

901 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 521.

auch das Ende der Dispute ist nonverbal markiert: Indem die Gelehrten sich jeweils erheben, ihre Kleider ablegen und die Versammlung verlassen, wird ihre Niederlage augenfällig.⁹⁰² Die Niederlage kann zusätzlich durch weitere nonverbale Elemente ausgemalt werden, und zwar durch Erbleichen⁹⁰³ oder durch das Senken des Kopfes.⁹⁰⁴ Jedoch senken die Figuren den Kopf noch aus weiteren Gründen: Das mit dem Gestus einhergehende Schweigen signalisiert ein Mal das Nachdenken, das nötig ist, um neue, listigere Fragen zu ersinnen,⁹⁰⁵ ein Mal die Schamhaftigkeit der Protagonistin, die eine Frage über Sexualität nicht ohne Weiteres beantworten mag,⁹⁰⁶ ein Mal ihren Unwillen, auf eine ketzerische Frage Antwort zu geben,⁹⁰⁷ und ein Mal schließlich, dass die Protagonistin erkennt, dass der fragende Nazzām ihr mit der Frage, wer vortrefflicher sei, ‘Alī oder al-‘Abbās, eine besondere Falle gestellt hat.⁹⁰⁸ Die Gewitztheit der Protagonistin wird dadurch unterstrichen, dass sie auf die ketzerische Fangfrage des Sternkundigen, ob in diesem Monat Regen fallen werde, schließlich eine Antwort gibt, die den Kalif und seinen Hofstaat zum Lachen bringt.⁹⁰⁹

Als Ausdruck der Niederlage dienen die nonverbalen Elemente auch in der *Sīra al-Mu‘ayyad fī d-Dīn*: Hier wird der ‘Alide bleich (*aṣfarra*), beginnt zu stottern und weiß nicht, wie ihm geschieht, weil er keine Auskunft zu geben vermag. Entsprechend beginnt der Hofstaat, über ihn zu lachen und ihn zu verspotten.⁹¹⁰ Zum Schluss wird der Zaydit schrecklich verlegen, steht auf und stolpert dabei über seinen Saum, womit er – zumindest in der Lesart einer Handschrift – weitere Lachsalven auslöst und alle nach Hause gehen.⁹¹¹

Die Dialoge in *Kalīla wa-Dimna* sind dagegen ganz unterschiedlich stark von nonverbalen Elementen durchdrungen: Viele Dialoge, insbesondere auch der Rahmendialog, enthalten gar keine derartigen Elemente,⁹¹² in anderen spielen sie eine wichtige Rolle, etwa wenn sich Dimna im zweiten Kapitel vor dem

902 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 502–503, 505, 511–512, 521, 526–527, 529.

903 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 521.

904 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 521.

905 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 509–510.

906 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 519.

907 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523.

908 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 533.

909 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 524.

910 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 59.

911 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 60.

912 Vgl. das 3. (Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 125–146), 5. (175–183), 6. (185–187), 10. (237–243), 11. (245–259), 14. (275–278) und 15. Kapitel (278–281).

König prosterniert und damit seine Ergebenheit demonstriert,⁹¹³ aber auch, wenn er sich einem der Ratgeber zuwendet, um zum Gegenangriff auf diesen überzugehen.⁹¹⁴ Nicht selten werden auch Tränenausbrüche beschrieben. So weint das Schwein, nachdem Dimna es vor versammeltem Hof bloßgestellt hat;⁹¹⁵ Kalila weint, als er Dimna im Gefängnis besucht,⁹¹⁶ und Dimna selbst zeigt so etwas wie Gefühle, wenn er den Tod Kalilas beweint.⁹¹⁷ Im vierten und im siebten Kapitel wird jeweils geschildert, wie ein König sich erhebt und so Privatsphäre schafft – im einen Fall nimmt er dabei einen seiner Ratgeber zur Seite,⁹¹⁸ im anderen begibt er sich von seinen Ratgebern fort in seine Privatgemächer (*fa-daḥala manzilahū*).⁹¹⁹ Überhaupt ist der Empfang eines Ratgebers bei einem König ein typischer Ort für die Schilderung nonverbaler Reaktionen. Umgedreht wird dies im siebten Kapitel, in dem der König den Theologen Katāyāyarūn aufsucht:

Als er [d. h. der König] zu ihm gelangt war, stieg er von seinem Pferd, dann (*tumma*) prosternierte er sich vor ihm und grüßte ihn und senkte seinen Kopf. Dann (*fa-*) sagte Katāyāyarūn zu ihm [...].⁹²⁰

Da das den Subjektwechsel anzeigende *fa-* erst nach der Schilderung der Begrüßung folgt, zeigt sich hier tatsächlich nicht der Untertan demütig, sondern vielmehr der König. In der Geschichte von Katze und Ratte markiert die Umarmung der Ratte durch die Katze die Besiegelung ihres Vertrags zur gegenseitigen Hilfe: Bedingung dafür ist die vorgängige Annäherung der Ratte an die (gefangene) Katze; die zeitliche Beschränktheit des Vertrages wird dadurch deutlich, dass die Ratte später wieder räumliche Distanz hält.⁹²¹

Umarmungen spielen auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* eine Rolle: Hier signalisieren sie die Unverbrüchlichkeit von Freundschaften trotz widriger Umstände. Der inhaftierte Schakal und sein Freund bzw. der Tadler umarmen sich jeweils zum Abschluss ihrer Gespräche.⁹²² Eine gemeinsame Geisteshaltung wird angedeutet, wenn es heißt, dass die Verschwörer sich

913 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 106.

914 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 108.

915 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 118.

916 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 111.

917 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 118.

918 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 152.

919 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 192.

920 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 196.

921 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 231–233.

922 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 158, 184.

zusammensetzen: Das gemeinsame Sitzen dient hier nicht nur dazu, ein Gefühl der Einheit herzustellen, sondern auch der Abgrenzung nach außen, soll doch niemand etwas von der Verschwörung erfahren.⁹²³ Nonverbale Elemente treten in diesem Text auch im Zusammenhang mit Gottvertrauen auf: So betet der Schakal zwei Rak'as,⁹²⁴ und der Freund des Schakals verharret eine Weile nachdenklich mit gesenktem Blick, nachdem er dem Schakal empfohlen hat, sich und sein Schicksal Gott anheimzustellen.⁹²⁵

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* verwendet in zweien der untersuchten Dialoge gar keine nonverbalen Elemente,⁹²⁶ in einem weiteren sind sie ein Mal auf Begrüßungsgesten beschränkt, indem es heißt, dass sich Bilawhar nach der Begrüßung setzt.⁹²⁷ Hingegen erhebt sich der Prinz im ersten Gespräch mit dem Asketen als Reaktion auf die erste Geschichte und signalisiert so seine Begeisterung.⁹²⁸ Der Abschied von Bilawhar wird nicht nur durch den Tausch der Gewänder nonverbal unterstrichen, sondern auch dadurch, dass der Prinz weint und seinen Lehrer umarmt.⁹²⁹ Beim König, der versucht, seinen Sohn zurückzugewinnen, scheint das Weinen dann eher Ausdruck seines ohnmächtigen Zorns zu sein, jedenfalls reißt er sich auch den Bart aus und setzt sich auf den Boden.⁹³⁰ Indem er aufspringt und geht, beendet er das Gespräch.⁹³¹ Das zweite Gespräch mit seinem Sohn beginnt der König mit zwei ganz ungewöhnlichen, situativ bedingten Gesten: Er wirft Kleider über Būdāsaf und setzt ihn in seinen eigenen Wagen.⁹³² Damit reintegriert er den zum Asketen gewordenen Prinzen in eine höfische Welt, in der Prinzen Kleider tragen und nicht zu Fuß gehen. Die Reintegration bleibt auf einer rein äußerlichen Ebene, die Auseinandersetzung mit Būdāsaf ist für den König nicht zu gewinnen. Schließlich finden sich zwei Schilderungen nonverbalen Verhaltens in der Darstellung des Gesprächs Būdāsafs mit dem *bahwan*: Der *bahwan* reagiert auf das Argument Būdāsafs, dass der *bahwan* doch selbst die Güter der Welt verschmähe, damit, dass er den Kopf senkt, und – stehend und auf seinen Stab gestützt – nachdenkt.⁹³³ Erst auf die Aufforderung des Prinzen

923 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 115.

924 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 96.

925 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 148.

926 D. h. im ersten (Gimaret, *Kitāb* 11–18) und im dritten Dialog (ebd. 55–65).

927 Gimaret, *Kitāb* 65.

928 Gimaret, *Kitāb* 37.

929 Gimaret, *Kitāb* 104.

930 Gimaret, *Kitāb* 113.

931 Gimaret, *Kitāb* 126.

932 Gimaret, *Kitāb* 139.

933 Gimaret, *Kitāb* 181.

setzt er sich – und wird durch den Übergang in eine bequemere Position zugänglich für eine gleichnishafte Erzählung, auf die er wiederum gestisch reagiert, indem er nämlich aufsteht und aufrecht stehen bleibt (*istawā qāʿīman*).⁹³⁴ Das Aufstehen signalisiert hier aber nicht mehr den Zorn, mit dem der *bahwan* angetreten ist,⁹³⁵ sondern seine Verblüffung, in Būdāsaf den prophezeiten Erneuerer der Religion gefunden zu haben.

Die häufigste nonverbale Reaktion, die im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* beschrieben wird, sind Tränenausbrüche.⁹³⁶ So reagiert der junge Mann, als er den Eid nachspricht,⁹³⁷ und als der junge Mann seine geistigen Brüder erwähnt, bricht zuerst der *dāʿī* in Tränen aus, dann aber auch der junge Mann,⁹³⁸ und als der Wissende den jungen Mann definitiv als fähigen Adepten erkennt, weint er ebenfalls.⁹³⁹ Schließlich weint der junge Mann, als sich der Jurist bekehrt, er also selbst im Bekehrungswerk erfolgreich war.⁹⁴⁰ Dazu kommen Bewegungen, die Gespräche eröffnen: So wenn der jungen Mann sich zur Gesprächseinleitung vor dem *dāʿī* prosterniert und erst dann den Kopf hebt,⁹⁴¹ oder wenn er, bevor der Jurist eintritt, sich übers Gesicht streicht, und ihn dann ganz nahe zu sich kommen lässt.⁹⁴² Der Jurist seinerseits reagiert auf die Ausführungen Šāliḥs zwei Mal damit, dass er den Kopf hängen lässt,⁹⁴³ beim dritten Mal heißt es dann:

Da hielt Abū Mālik eine ganze Zeit lang [den Kopf] verwirrt (*ḥayrān*) zur Erde gesenkt, da er keinen Weg etwas zu erwidern fand.⁹⁴⁴

In Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāẓarāt* fällt auf, dass nur der erste Dialog mit Abū ʿAbdallāh und der eine Dialog mit Abū l-ʿAbbās durch nonverbale Elemente geprägt sind, während der zweite und der dritte Dialog mit Abū

934 Gimaret, *Kitāb* 184.

935 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 180.

936 Schon als Reaktion auf die Predigt des Fremden beginnen alle Anwesenden zu weinen, und auch den *dāʿī* selbst übermannen die Tränen, vgl. Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 27.

937 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 83.

938 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 197.

939 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 232–233.

940 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 554.

941 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 74.

942 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 375.

943 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 423, 438.

944 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 460. – Die von Morris (ebd. 151) angegebenen Koranverse bieten nur vage Parallelen zum letzten Teilsatz.

‘Abdallāh keine nonverbalen Elemente enthalten. Dies mag damit zusammenhängen, dass für Ibn al-Hayṭam vor allem Gesten wichtig sind, die zum Begrüßungsritual gehören. Es soll als eine besondere Auszeichnung gesehen werden, wenn Abū ‘Abdallāh sich erhebt, als Ibn al-Hayṭam hereinkommt, worauf Ibn al-Hayṭam ihn noch stehend grüßt.⁹⁴⁵ Ibn al-Hayṭams Hingabe an die neuen Herren Kairouans kommt darin zum Ausdruck, dass er sowohl Abū ‘Abdallāh als auch Abū l-‘Abbās die Hand küsst.⁹⁴⁶ Nur von Abū l-‘Abbās wird berichtet, dass auch er seinerseits Ibn al-Hayṭam in Erwidern die Hand küsst.⁹⁴⁷ Damit hält sich Abū l-‘Abbās an das von seinem Bruder Abū ‘Abdallāh vor der Eroberung Raqqādas zelebrierte Begrüßungszeremoniell, das wesentlich egalitärer war als das von diesem nach der Eroberung verwendete, gemäß welchem Abū ‘Abdallāh sich jeweils sitzend die Hand küssen ließ.⁹⁴⁸ Während der Begrüßung Abū ‘Abdallāhs bricht Ibn al-Hayṭam in Tränen um al-Ḥusayn, den dritten schiitischen Imam, aus.⁹⁴⁹ Schließlich setzt sich der *dā’ī* und lässt den Kairouaner sich nähern.⁹⁵⁰ Die Begrüßung durch Abū l-‘Abbās ist deutlich herzlicher: Wie sein Bruder steht er auf, doch geht er dann auf Ibn al-Hayṭam zu und umarmt ihn. Damit spiegelt sich in der Begrüßung, dass Ibn al-Hayṭam hier nicht nur von den lokal verankerten Berberführern empfohlen wurde wie bei Abū ‘Abdallāh,⁹⁵¹ sondern eben von diesem selbst.⁹⁵² Darauf wird Ibn al-Hayṭam von Abū l-‘Abbās gebeten, sich neben ihn zu setzen.⁹⁵³ Als Ibn al-Hayṭam „die Wissenden“ (*al-‘ālimūn*) preist, reagiert Abū ‘Abdallāh mit einem Lächeln.⁹⁵⁴ Ebenso lächelt sein Bruder, als Ibn al-Hayṭam die Allmacht Gottes daran exemplifiziert, dass er einen Menschen in ein Schwein oder sogar einen Wurm oder ein Insekt verwandeln könnte.⁹⁵⁵ Ein Mal reagiert Abū ‘Abdallāh auf eine Aussage Ibn al-Hayṭams, indem er sich halb erhebt und so signalisiert, dass er verärgert ist; die übrigen Anwesenden interpretieren diese Geste falsch und machen sich bereit

945 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 4.

946 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 54, 86.

947 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 86.

948 Vgl. Halm, *Das Reich* 116.

949 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 4.

950 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 5.

951 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 3.

952 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 86; Abū l-‘Abbās spricht davon, dass „euer Scheich“, d. h. Abū ‘Abdallāh, ihn empfohlen habe.

953 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 86. Auch im Dialog mit Abū ‘Abdallāh darf Ibn al-Hayṭam direkt neben dem *dā’ī* sitzen, ebd. 5.

954 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 30.

955 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 93–94.

aufzustehen, doch bleibt der *dāʿī* dann halb sitzend.⁹⁵⁶ Ein Mal versucht der anwesende Berberanführer Abū Mūsā, in das Gespräch einzugreifen, indem er aufsteht und bittet, dass Ibn al-Hayṭam entlassen werden solle, doch lehnt Abū ʿAbdallāh dies ab.⁹⁵⁷ Das Gespräch schließt mit einer gestischen Auszeichnung Ibn al-Hayṭams: Er darf sich vor allen anderen waschen und sich dann an Abū ʿAbdallāhs Esstisch setzen.⁹⁵⁸ Ganz ähnlich schließt auch der Dialog mit Abū l-ʿAbbās: Zunächst will Ibn al-Hayṭam aufstehen, da er glaubt, nun wirklich verstanden zu haben. Stattdessen sagt der *dāʿī*, er solle nicht weggehen, dann küssen sich die beiden Gesprächspartner die Hand, Abū l-ʿAbbās ordnet an, dass Ibn al-Hayṭam über Nacht bleiben solle, und dieser darf sich die Stiefel ausziehen lassen, und es werden Essen und Waschwasser gebracht.⁹⁵⁹

3.4.4 *Dialog über Geschichte*

In den *Aḥbār al-Yaman* ʿAbīd b. Šaryas findet sich absolut keine Darstellung von Mimik oder Gestik.

3.4.5 *Dialog über Grammatik*

Im Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Saʿīd as-Sīrāfi sind nonverbale Elemente rar. So heißt es in der Einleitung zunächst, dass as-Sīrāfi auf den Wunsch Ibn al-Furāts hin, jemand möge gegen Abū Bišr disputieren, den Kopf erhoben habe⁹⁶⁰ – aber gerade nicht, um dem Wunsch des Wesirs nachzukommen, sondern um ihn abzuschlagen. Damit nicht durchgedrungen, wendet er sich Abū Bišr zu.⁹⁶¹ So werden also sowohl die erste Handlung as-Sīrāfis überhaupt als auch der Beginn des eigentlichen Streitgesprächs durch die Beschreibung nonverbaler Handlungen unterstrichen. Prominent wird dann auch die nonverbale Reaktion Abū Bišrs beschrieben, als er nicht erklären kann, welcher semantische Unterschied zwischen zwei sehr ähnlichen Sätzen – „Zayd ist der Vortrefflichste der Brüder“⁹⁶² und „Zayd ist der

956 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 38.

957 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 34.

958 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 54.

959 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 106–107.

960 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

961 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 109.

962 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 118.

Vortrefflichste seiner Brüder⁹⁶³ – besteht: „Da war er unfähig zu antworten,⁹⁶⁴ neigte sich zur Seite und würgte an seinem Speichel.“⁹⁶⁵ Nonverbal wird hier Abū Bišrs Unterlegenheit markiert.

3.4.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die Darstellung von Mimik und Gestik ist eines der wirkungsvollsten Gestaltungselemente der Dialogform, dennoch nutzen viele der untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge dieses Instrument, das es erlauben würde, die Figuren als handelnd darzustellen und damit recht eigentlich erst aus einer Abhandlung einen Dialog zu schaffen, nicht: Jegliche Darstellung non- oder paraverbaler Elemente fehlt im *Kitāb ar-Rawābiʿ*, im *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī*, in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, in der *Risālat al-Ḥaḍar*, in der *Risālat Qalūbaṭra*, im *Kitāb Mihrārīs*, im *Kitāb al-Ḥabīb*, im *Muṣḥaf al-ḥayāt* und in den *Muḍākarāt Abī Maʿšar*.

Hingegen stellen die *Risālat at-Tāğ* und die *Masāʿil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* nonverbale Elemente dar: Und zwar senkt die Mutter in der *Risālat at-Tāğ*, nachdem sie die Tarnung der das Gold tötenden Substanz erklärt hat, den Kopf und schweigt, so dass die Söhne glauben, sie sei eingeschlafen, bevor sie wieder spricht.⁹⁶⁶ Genau gleich senkt Maryānus den Kopf und schweigt, als Ḥālid sich nach dem Ort des Steins der Weisen erkundigt.⁹⁶⁷ In beiden Dialogen signalisieren die körperlichen Handlungen der an Wissen überlegenen Figuren eine besonders wichtige Stelle des Gesprächs: Das körperlich ausgedrückte Zögern bedeutet nicht nur gegenüber dem unmittelbaren Gegenüber, sondern auch gegenüber den Lesenden, dass das, was folgt, keine Selbstverständlichkeit ist, sondern die Essenz des Wissens. In den *Masāʿil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* wird noch eine weitere nonverbale Reaktion beschrieben, und zwar lächelt Ḥālid, als ihm Maryānus die Geheimnisse der Alchemie zu enthüllen verspricht.⁹⁶⁸

Nonverbaler Ausdruck der Freude findet sich auch im Dialog zwischen al-Ḥārīt und Kistrā: Der König lacht über al-Ḥārīt's Beschreibung der perfekten Frau.⁹⁶⁹ Auch in diesem Fall markiert die nonverbale Reaktion eine inhaltlich

963 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 119.

964 Vgl. zu der Stelle auch oben, Kap. 2. 8. 5 (mit Anm. 996).

965 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 119.

966 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʿ mağmūʿa 23, fol. 40v.

967 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 70r.

968 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 227.

969 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 376.

auffällige Textstelle. In dem medizinischen Dialog findet sich auch noch ein weiteres nonverbales Element: Der König Kisrā setzt sich nämlich nach der Lobrede al-Ḥārīt̄ auf die Araber auf seinem Thron zurecht.⁹⁷⁰ Er signalisiert mit dieser Handlung, dass er nun gewillt ist, al-Ḥārīt̄ ernst zu nehmen und ihm auch wirklich zuzuhören.

3.4.7 Zusammenfassung

Die überwiegende Mehrheit der untersuchten Dialoge benutzt keine nonverbalen Elemente, um das Geschehen und damit den Text lebendiger zu gestalten. Dies gilt nicht nur für Lehrer-Schüler-Dialoge aus allen Bereichen (Religion, Natur- und Geheimwissenschaften, Geschichte, Grammatik), sondern auch für klar agonale Dialoge wie die Disputationen Ġaylān ad-Dimašqīs, der beiden Rāzī und Aḥmad b. Ḥanbals und für einen der untersuchten Gottesdialoge, die *Asrār al-waḥy*. Gerade agonale Texte markieren allerdings häufig die Niederlage eines Kontrahenten durch die Verwendung nonverbaler Elemente, so in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud oder in der *Sīra al-Muʿayyad fī d-Dīn*. Wenn nonverbale Elemente eine wichtige Rolle spielen, so in erster Linie in den Rahmenhandlungen, insbesondere in der Schilderung des Begrüßungsrituals, etwa in *Kalīla wa-Dimna*, in Ibn al-Haytāms *Kitāb al-Munāẓarāt* oder im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*. So stilisiert sich Ibn al-Ḥaddād durch sein Verhalten beim Begrüßungszeremoniell zum idealen Rechtsgelehrten. Nachgerade topisch sind Tränenausbrüche, die oftmals Bekehrungsmomente markieren, sei es bei Ibn Bābūya, im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* oder im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ġulām*. Nonverbale Elemente können aber auch inhaltlich besonders zentrale Passagen eines Textes signalisieren, so in der *Risālat at-Tāġ* und den *Masāʾil Ḥālīd li-Maryānus ar-rāhib*, aber auch in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud, Figuren charakterisieren (wie im *Kitāb al-Ḥayda*) oder ungewöhnliches Verhalten betonen wie in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn. Dabei kann der Fokus auch eher auf dem Lesepublikum liegen, das sich konzentrieren und die gleiche Haltung einnehmen soll wie König Kisrā, der sich auf seinem Thron zurechtsetzt.

Grundsätzlich verlebendigen nonverbale Elemente den Dialogtext und erhöhen das Identifikationspotential für die Lesenden: Dies gilt, wenn sich die Körperlichkeit der Imamwunder im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla* und im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* niederschlägt, aber auch in der starken Körperlichkeit des angeblich Verrückten in der *Munāẓarat Abī l-Huḍayl wa-maġnūn ad-dayr*. Auch die untersuchte *Munāġāt Mūsā*-Fassung macht mit der Betonung nonverbaler Elemente den Lesenden ein deutliches Identifikationsangebot: Nicht nur Mose hat mit Gott gesprochen, auch die Lesenden sollen sich so fühlen.

970 Vgl. dazu auch oben Kap. 2. 8. 6.

3.5 Emotionen

Für den sokratischen Dialog hat Mittelstrass gezeigt, dass ein besonderer Reiz der Form darin besteht, dass sich im Dialog die Ratio der Philosophie mit nicht rationalen Elementen der Literatur und Religion verbinden lässt.⁹⁷¹ Ein zentrales derartiges Element ist die Darstellung von Emotionen. Indem die Dialogteilnehmer Emotionen zeigen, erhalten die Figuren eine zusätzliche Dimension, die den Lesenden eine Identifikation oder aber auch eine Abgrenzung ermöglicht. Dadurch ist es etwa denkbar, dass die Lesenden sich in ähnlicher Weise wie die Dialogteilnehmer emotional berühren zu lassen.⁹⁷²

3.5.1 Religiöse Dialoge

3.5.1.1 Sunnitische Dialoge

Emotionen werden in sunnitischen Dialogen nur ausnahmsweise dargestellt. Sie fehlen völlig in den *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, in den Dialogen aš-Šāfi'is, im *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* Abū Muqātil as-Samarqandis sowie in den Disputationen Ġaylān ad-Dimašqīs und Ishāq b. Ismā'īls.

Auch die Unterredungen zwischen Ibn al-Ḥaddād und den beiden ismailitischen *dā'īs* werden nur ausnahmsweise emotional, insbesondere als die Rede auf 'Alī kommt: Ibn al-Ḥaddād verteidigt sich vehement gegen den Vorwurf, die Malikiten würden 'Alī hassen und verflucht dazu alle 'Alī-Hasser.⁹⁷³ Auch als er zu Beginn des zweiten Gesprächs mit Abū l-'Abbās erkennt, dass der *dā'ī* versucht, Abū Bakr zu desavouieren, kann Ibn al-Ḥaddād seine Emotionen nicht mehr im Griff halten, sondern fällt seinem Gesprächspartner ins Wort. Im Gespräch Ibn al-Ḥaddāds mit Abū l-'Abbās zeigt sich dann dieser stark emotionalisiert: Wie ein Erzürnter (*ka-l-muğḍab*) widerspricht er Ibn al-Ḥaddāds Interpretation der Geschichte von Saul.⁹⁷⁴ Erst nach weiteren Wortwechseln spricht der Malikit ihn quasi zur Beruhigung nicht nur mit dem Emirstitel an, sondern wünscht ihm auch noch, dass Gott ihn stärke.⁹⁷⁵ Insgesamt weisen Ibn al-Ḥaddāds Debatten mit den Ismailiten zwar nicht allzu viele emotionale Elemente auf, diese sind aber wohl gesetzt, so dass sie den Dialogen einen lebendigeren und auch realistischeren Zug verleihen.

971 Vgl. Mittelstrass, Versuch 23–24. Vgl. zu dem Problem auch Forster, Inszenierung und Grenzen.

972 Vgl. zur „Affektkontaminiertheit“ des Dialogs auch Hempfer et al., Performativität und *episteme* 74.

973 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 83; al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 200.

974 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 208.

975 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 208.

Im *Kitāb al-Ḥayda* äußern sich Emotionen in nonverbalen Reaktionen der Figuren,⁹⁷⁶ so wenn der Kalif grinst,⁹⁷⁷ weint⁹⁷⁸ oder sich erzürnt bzw. auch wieder beruhigt.⁹⁷⁹ In Anbetracht der Länge des Textes sind solche Darstellungen von Emotionen aber selten. Sie betreffen zudem in überwiegender Zahl den Kalifen: Er soll als Mensch erscheinen, als jemand, der Fehler macht, aber den man deswegen nicht verurteilen muss – die positive Zeichnung des Herrschers im Vergleich zu seinem Theologen Bišr fällt so deutlich ins Auge.

In der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu‘tašim werden praktisch keine emotionalen Ausbrüche dargestellt: Einzig Ibn Abī Duwād wird ein Mal zornig, wenn auch nicht auf seinen Gegner Aḥmad, sondern auf einen der übrigen Anwesenden, weil dieser Aḥmad argumentativ unterstützt.⁹⁸⁰

3.5.1.2 Schiitische Dialoge

Genau wie den sunnitischen Dialogen fehlt auch den schiitischen meistens eine emotionale Komponente. Man könnte für das *Kitāb al-Ihlīlaǰa* zwar vermuten, dass der Imam Ğāfar sich ärgert, als sich der indische Arzt dumm stellt,⁹⁸¹ aber dies steht nicht im Text. Im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* zeigt nur in der Rahmenhandlung eine Figur Emotionen, wenn al-Mufaḍḍal betrübt zum Imam kommt.⁹⁸²

Im *Kitāb aš-Širāt* berichtet der Erzähler ein Mal von seiner eigenen Unsicherheit: „Da setzte sich mein Herz in Bewegung, und mein Herr wusste, was in meiner Seele war.“⁹⁸³ Der Anhänger getraut sich nicht mehr zu sprechen, ist im Innersten seines Herzens bewegt, doch der Imam weiß bereits, was al-Mufaḍḍal interessiert und kann seine Frage nach den sog. „Schmuckstücken“ selbst formulieren. Die emotionale Erregtheit ist hier ein Marker, um die Bedeutung der nachfolgenden Erläuterungen Ğāfar aš-Šādiqs hervorzuheben. Dies ist umso auffälliger, als es die einzige derartige Stelle in dem ganzen Dialog ist, der im Übrigen wenig Wert auf eine intensive Zeichnung

976 Vgl. dazu auch oben Kap. 3. 4. 1. 1.

977 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 23, 63, 113.

978 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 164.

979 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 151, 157, 160.

980 Ḥanbal b. Išḥāq, *Dīkr* 50.

981 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 156.

982 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 59. Für weitere Stellen, an denen Emotionen eine Rolle spielen, vgl. oben Kap. 3. 4. 1. 2.

983 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 392.

der Personen und ihrer Interaktionen sowie auf mögliche Identifikationsangebote für die Lesenden legt.

Wichtiger sind Emotionen in Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*. Die emotionalste Szene ist zweifellos der Tränenausbruch und die nachfolgende Bekehrung ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahms.⁹⁸⁴ Dazu kommen zwei Stellen, an denen al-Maʿmūn in Gelächter ausbricht.⁹⁸⁵

In der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr* endlich spielen Emotionen, die in der Regel körperlich ausgedrückt werden, eine nicht geringe Rolle, wobei vor allem der angeblich Verrückte lacht oder zornig wird.⁹⁸⁶

3.5.1.3 Zusammenfassung

Sowohl die sunnitischen als auch die schiitischen Dialoge setzen nur ausnahmsweise Emotionen in Szene. Wenn dies dennoch geschieht, dienen die Emotionen dazu, den Dialog nicht nur lebendiger, sondern auch realistischer wirken zu lassen. Tendenziell erhöht sich auch das Identifikationspotential für die Lesenden, so etwa im Fall der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr*. Zusätzlich können die Dialoge durch die Inszenierung von Emotionen gegenüber dem intendierten Publikum auch eher den Anspruch erheben, authentische Berichte darzustellen. Im *Kitāb al-Ḥayda* dienen die Emotionen des Kalifen vor allem auch dazu, den Herrscher als grundsätzlich positive Figur erscheinen zu lassen und damit den Respekt der Protosunniten gegenüber der abbasidischen Dynastie zu unterstreichen.

3.5.2 Dialoge mit Gott

Während Emotionen in Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* gänzlich fehlen, legt die untersuchte *Munāǧāt Mūsā*-Fassung großen Wert auf die Darstellung von Moses Emotionen. So heißt es zum Beispiel, dass Mose in heftige Unruhe gerät, als Gott die Hölle erwähnt.⁹⁸⁷ Ein Mal wird er gar ohnmächtig, und zwar als Gott erklärt: „Die ganze Erde ist unter meiner Allmacht wie ein Senfkorn, das in die Wüste geworfen ist.“⁹⁸⁸ Während Mose im Koran ohnmächtig wird, weil Gottes Gegenwart einen Berg zu Staub zerfallen lässt (Q 7:143),⁹⁸⁹ reicht hier der reine Verweis auf die Macht Gottes, um Mose bewusstlos werden zu lassen.

984 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155.

985 Vgl. dazu oben Kap. 3. 4. 1. 2.

986 Vgl. dazu oben Kap. 3. 4. 1. 2.

987 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 17r.

988 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 20r.

989 Vgl. dazu auch Alí-de Unzaga, *The conversation* 380.

3.5.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Während weder in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* noch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* Emotionen in Szene gesetzt werden, kommt es in Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna* in der stark polemischen Verhandlung gegen Dimna zu zwei emotionalen Ausbrüchen. Einerseits beschimpft die Mutter des Löwen Dimna,⁹⁹⁰ andererseits beleidigt Dimna das Schwein.⁹⁹¹ Entsprechend wirkt der Dialog gerade hier besonders lebendig.

In der Geschichte von der Sklavin Tawaddud spiegelt sich emotionale Erregung vor allem in Tawadduds zeitweiligem Schweigen: Aus Schamgefühl kann sie eine Frage nach der Sexualität zunächst nicht beantworten,⁹⁹² aus religiöser Empörung die nach dem nächsten Zeitpunkt des Regenfalls nicht.⁹⁹³

Während al-Mu'ayyad fī d-Dīn aš-Šīrāzī in seinem autobiographischen Disputationsbericht auf die Darstellung von Emotionen verzichtet, reagiert der *dā'ī* Abū 'Abdallāh in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* wenigstens ein Mal eindeutig emotional. Er stößt nämlich einen überraschten Ausruf aus, als er hört, dass Ibn al-Hayṭam die für einen Schiiten doch sehr unpassende *kunya* Abū Bakr trägt.⁹⁹⁴ Er beendet seine Irritation sogleich selbst, indem er Ibn al-Hayṭam eine neue *kunya* verleiht – was sein Gesprächspartner nicht nur akzeptiert, sondern positiv findet, jedenfalls erklärt er, es habe ihn danach niemand mehr als Abū Bakr gekannt.

In einem emotionalen Zustand beginnt der junge Mann in Ġa'far b. Maṣūr al-Yamans *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* sein erstes Gespräch mit dem ismailitischen *dā'ī*.⁹⁹⁵ Emotionen, die sich vor allem in Tränenausbrüchen zeigen, spielen auch im weiteren Textverlauf eine bedeutende Rolle.⁹⁹⁶ Verbal äußert der Jurist seine Emotionen, als er auf die Mitteilung hin, der junge Mann und sein Vater seien von der traditionellen religiösen Lehre abgefallen, einen Wehe-Ausruf von sich gibt: Dazu erklärt er dann, er sei zutiefst erschrocken.⁹⁹⁷

Auch im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* spielen Emotionen eine wichtige Rolle. So argumentiert etwa Bilawhar gegen den Wunsch des Prinzen, den Hof zu verlassen und sich mit Bilawhar der Gemeinschaft der Asketen anzuschließen, mit seiner Furcht, dass die Asketen wieder verfolgt würden, falls Būdāsaf zu

990 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 109–110.

991 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 117–118.

992 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 519.

993 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523–524. Vgl. dazu schon oben Kap. 2. 8. 3.

994 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 58.

995 Ġa'far b. Maṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 32–33.

996 Vgl. auch oben Kap. 3. 4. 3.

997 Ġa'far b. Maṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 326.

ihnen käme.⁹⁹⁸ In der weiteren Diskussion beschwört Būdāsaf seinen Lehrer, sich ihm im Asketengewand zu zeigen, und wird vom Anblick von dessen geschundenem Körper emotional bewegt.⁹⁹⁹ Bilawhar seinerseits betet für seinen Schützling.¹⁰⁰⁰ Zorn als primäre Reaktion auf die Bekehrung Būdāsafs zeigt sich sowohl beim König als auch beim *bahwan*. Vom König heißt es, dass seine Erregung sich am Ende der zweiten Auseinandersetzung mit seinem Sohn legt und er sich dann aber aufgrund seiner Abhängigkeit von seinen Lüsten doch noch nicht bekehrt.¹⁰⁰¹ Der *bahwan* kommt zornig zu Būdāsaf, um ihn zur Rede zu stellen,¹⁰⁰² erschrickt dann aber nach dessen Erzählung.¹⁰⁰³ Die emotionale Erregung hält in beiden Fällen solange an, wie die Figur einer falschen Überzeugung anhängt: Sie verliert sich im Verlauf der Auseinandersetzung mit den Argumenten des Prinzen für den Monotheismus, wobei beim *bahwan* die Erzählung als eine Art Schocktherapie in einem ersten Schritt zu einer weiteren emotionalen Reaktion, dem Erschrecken, führt, das in einem zweiten Schritt durch eine rationale Belehrung über alle Fragen der Religion abgelöst wird.¹⁰⁰⁴

3.5.4 *Dialog über Geschichte*

Obschon die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas mit ‘Abīds Befürchtung beginnen, Mu‘āwiya könnte sich über die allzu positive Rolle der Südaraber bzw. über das schlechte Abschneiden der Nordaraber in der Geschichte des Jemen ärgern,¹⁰⁰⁵ begegnet nichts Dergleichen: Der Dialog stellt keine Emotionen dar.

3.5.5 *Dialog über Grammatik*

Die Disputation zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfi bleibt völlig emotionslos.

3.5.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die Darstellung von Emotionen spielt in den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen fast keine Rolle. Eine Ausnahme findet sich im *Kitāb Sidrat al-muntahā*, in dem sich der Scheich al-Mağribī über das Lob seines Schülers

998 Gimaret, *Kitāb* 98.

999 Gimaret, *Kitāb* 104.

1000 Gimaret, *Kitāb* 104.

1001 Gimaret, *Kitāb* 163.

1002 Gimaret, *Kitāb* 180.

1003 Gimaret, *Kitāb* 184.

1004 Gimaret, *Kitāb* 185.

1005 Vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 4 und 2. 3. 4.

Ibn Waḥšīya freut.¹⁰⁰⁶ Dass Emotionen eine derart geringe Rolle spielen, mag teilweise damit zusammenhängen, dass viele dieser Dialoge sowieso wenig Wert auf die Figurenzeichnung legen, doch bleibt der Befund bemerkenswert.

3.5.7 Zusammenfassung

Die Darstellung von Emotionen spielt in den meisten Dialogen eine völlig untergeordnete Rolle. Viel eher werden, wie oben (Kap. 3. 4) gezeigt, Mimik und Gestik geschildert, aus denen dann Emotionen herausgelesen werden können. So wird in den religiösen Dialogen die Argumentation für religiöse Überzeugungen nur ausnahmsweise um eine emotionale Dimension ergänzt. Wenn dies jedoch geschieht – in den Disputen Ibn al-Ḥaddāds mit den ismailitischen *dāʿīs*, im *Kitāb al-Ḥayda*, in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* Ibn Bābūyas und in der *Munāzarat Abī l-Ḥudayl wa-maǧnūn ad-dayr* –, tragen die Emotionen dazu bei, die Dialoge lebendig wirken zu lassen und zu verdeutlichen, dass Lehre und Bekehrung neben einer rationalen auch eine emotionale Seite haben. Damit erhöht sich auch das Identifikationspotential für das intendierte Lesepublikum. Ganz ähnlich werden religiöse Emotionen auch im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* und in Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yamans *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* dargestellt. So finden sich im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* mehrere Tränenausbrüche, durch welche die emotionale Dimension der Bekehrung unterstrichen wird. Im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* dagegen lässt die religiöse Erkenntnis die Emotion schwinden: Die Erregung legt sich, sobald die Protagonisten die Wahrheit erkennen. Die *Munāǧāt Mūsā* stellt Moses Emotionen ins Zentrum und macht damit deutlich, welch überwältigenden Eindruck die Präsenz Gottes macht. Zu zeitweiligem Schweigen führt auch Tawadduds Gefühl der Scham. Endlich wird die Verhandlung gegen Dimna in Ibn al-Muqaffaʿs *Kalīla wa-Dimna* auch dadurch fesselnd, dass die Protagonisten emotional und ausfällig gegeneinander werden.

3.6 Zuflucht bei Gott: Schwüre, Flüche und Gebete

Religiöse Formeln und Floskeln sind in der arabischen Sprache und Literatur allgegenwärtig. Im klassisch-arabischen Dialog geben sie dem Text nicht nur ein realistisches Flair, sondern sie markieren auch eine zusätzliche Ebene. Indem die Dialogteilnehmer auf Gott verweisen, verdeutlichen sie, dass gewisse Aussagen jenseits der rationalen Argumentation stehen. Daher treten

1006 Braun, *Das Kitāb* 84.

Schwüre, Gebete, Flüche und dergleichen an inhaltlich relevanten Stellen auf und dienen dazu, die Aufmerksamkeit der Lesenden zu lenken.

3.6.1 *Religiöse Dialoge*

3.6.1.1 Sunnitische Dialoge

In den *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* verflucht Ibn al-ʿAbbās in seiner ersten und letzten Wortmeldung den Ḥārīḡiten Nāfi', zunächst mit „Möge deine Mutter dich verlieren, Nāfi'!“¹⁰⁰⁷ am Schluss schlicht mit „Wehe dir!“¹⁰⁰⁸ Damit macht der Text mehr als deutlich, dass Nāfi' und mit ihm die Ḥārīḡiya inakzeptabel sind.

Bei den beiden Fassungen der Gespräche Ġaylān ad-Dimašqīs am Hof Hišām b. ʿAbdalmaliks zeigen sich deutliche Unterschiede in der Verwendung von Bezugnahmen auf Gott. So wirkt die zweite Fassung, in der sich verschiedene Schwüre und Flüche finden, deutlich lebendiger als die erste. Zwei Mal beruft sich der Kalif auf Gott: einerseits im Gespräch mit Ġaylān, in welchem er damit seine Entschlossenheit, den Feind Gottes Ġaylān nicht ungeschoren davon kommen zu lassen, betont,¹⁰⁰⁹ andererseits in seinem abschließenden Ausruf der Bewunderung für den Gelehrten al-Awzā'ī.¹⁰¹⁰ Die Anrufungen Gottes durch Hišām unterstreichen seine – mangelnde oder hohe - Wertschätzung für seine jeweiligen Gesprächspartner. Ġaylān schwört bei Gott, als er auf die zweite und dritte Proposition al-Awzā'īs noch weniger antworten kann als auf die erste.¹⁰¹¹ Die Schwüre verdeutlichen seine Niederlage. Al-Awzā'ī seinerseits schwört beim „Herrn der Ka'ba“,¹⁰¹² um klarzustellen, dass Ġaylān, da er auch die dritte Frage nicht beantwortet hat, ein Ungläubiger ist.

In der *Risāla* verweist aš-Šāfi'ī selten mit der Formel „Gott weiß [es] am besten“ auf die Tatsache, dass das menschliche und speziell das juristische Wissen beschränkt ist.¹⁰¹³ Zusätzlich wünscht sich aš-Šāfi'ī ganz am Schluss des ersten Dialogs:

1007 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 33.

1008 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 79.

1009 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

1010 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 210.

1011 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

1012 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

1013 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 554, 569.

Dass wir einem Ḥadīṭ, das zuverlässig auf den Gesandten Gottes zurückgeht, widersprechen, hoffe ich, wird uns nie zum Vorwurf gemacht werden, so Gott will.¹⁰¹⁴

Indem der Text mit dem Verweis auf Gott und seine Allmacht schließt, macht der Dialog deutlich, wie begrenzt das menschliche Wissen und Können sind und limitiert damit auch seinen eigenen Geltungsanspruch.

Auch im *Ġimā' al-'ilm* finden sich verschiedentlich Bezüge auf Gott. Aš-Šāfi' selbst lobpreist erstaunt Gott, als ihn ein Gesprächspartner im zweiten Dialog fragt, ob es denn den Konsens (*iğmā'*) überhaupt gebe. Dass es etwas so Zentrales nicht geben könnte, scheint eine Art Zumutung zu sein, vor der sich der Gelehrte in eine Lobpreisungsformel flüchtet.¹⁰¹⁵ Und als sein Gegenüber eine seines Erachtens absurde Lehrmeinung äußert, ruft er Gott um Hilfe an.¹⁰¹⁶ Welche Feinheiten sich mit Verweisen auf Gott ausdrücken lassen, zeigt sich darin, dass aš-Šāfi' erklärt, dass ein *tābi'*, der in einer Rechtsfrage eine andere Meinung vertritt als ein Prophetenḥadīṭ, das, „so Gott (er ist erhaben) will“,¹⁰¹⁷ wohl nicht getan hätte, wenn er das Ḥadīṭ gekannt hätte.

Schwüre, Flüche und Segenswünsche spielen im *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* Abū Muqātil as-Samarqandī eine nicht geringe Rolle. In erster Linie dienen sie dem Schüler dazu, sein Lob des Lehrers zu unterstreichen. Wiederholt wünscht er ihm den Lohn Gottes.¹⁰¹⁸ Als besonderes Mittel, um seinem Lob Nachdruck zu verleihen, schwört der Schüler nicht selten bei seinem eigenen Leben.¹⁰¹⁹ Der Lehrer seinerseits schilt nur ein Mal den theologischen Gegner mit „wehe ihnen!“.¹⁰²⁰ Durch die vielfältigen Bezüge auf Gott weist der Text zwar einige Elemente auf, welche den Figuren etwas Profil verleihen; dadurch, dass diese Elemente im Wesentlichen auf die Lobreden des Schülers auf seinen Lehrer beschränkt bleiben und insofern stereotyp wirken, bewirken sie aber nur bedingt eine ‚Verlebendigung‘ des Dialogs.

Im Dialog zwischen Ishāq b. Ismā'īl und al-Ma'mūn wünschen die Gelehrten zwei Mal dem Kalifen Gottes Hilfe.¹⁰²¹ Al-Ma'mūn selbst formuliert, dass er

¹⁰¹⁴ Aš-Šāfi', *ar-Risāla* 219.

¹⁰¹⁵ Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 65.

¹⁰¹⁶ Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 85.

¹⁰¹⁷ Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 84.

¹⁰¹⁸ Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 29–30, 66, 74.

¹⁰¹⁹ Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 75, 112, 119.

¹⁰²⁰ [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 44.

¹⁰²¹ Vgl. Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 93, 101.

hoffe, ein bestimmter Koranvers sei eine Unterstützung Gottes für seine Position.¹⁰²² Zudem schwört er mehrfach bei Gott, um zu bekräftigen, dass die Vorzüge (*faḍā'il*) Abū Bakrs, 'Umars und 'Utmāns mitnichten jenen 'Alis zu vergleichen seien.¹⁰²³ Als Ishāq versucht, Abū Bakrs Verhalten bei Badr, als er nicht aktiv am Kampf teilnahm, zu verteidigen, schilt der Kalif seinen Gesprächspartner mit „wehe dir!“ und widerlegt ihn dann Schritt für Schritt.¹⁰²⁴ Ishāq seinerseits erklärt jeweils: „Ich suche meine Zuflucht bei Gott“, wenn er eine vom Kalifen vorgeschlagene Konsequenz einer Argumentation nicht einräumen will: In der Debatte darüber, ob denn 'Alis Bekehrung zum Islam als vollwertig gelten könne, da er damals noch sehr jung war, kann al-Ma'mūn seinen Gesprächspartner endlich in die Bredouille bringen, indem er fragt, ob denn Gott etwa seine Propheten dazu verpflichte, noch nicht für ihre Handlungen verantwortliche Personen zum Glauben aufzurufen. Diese Konsequenz will Ishāq nicht einräumen – er sucht Zuflucht bei Gott.¹⁰²⁵ Ein Mal schwört er zudem bei Gott.¹⁰²⁶ Die Verweise auf Gott sind für den Text also durchaus bedeutsam: Sie unterstreichen, dass die Gesprächspartner hoffen, ein gottesfürchtiges Leben zu führen und zu den richtigen theologischen Ansichten zu gelangen.

Im Dialog zwischen Ibn al-Ḥaddād und dem Emir Ibrāhīm mit seinen Gelehrten schwört der Malikit nur zum Abschluss bei Gott, dass die letzte Wortmeldung seines Gesprächspartners völlig unangemessen sei.¹⁰²⁷ Als Erzählerfigur schwört er zudem, niemand von den Anwesenden außer dem Emir selbst habe erkannt, worauf er mit einer bestimmten Argumentationslinie hinausgewollt habe.¹⁰²⁸ Hier dient der Schwur dazu, die subjektive und nicht nachprüfbare Interpretation des Verhaltens der Gesprächspartner zu stützen. Dass einer von Ibn al-Ḥaddāds anonymen Gesprächspartnern ihm Gottes Segen wünscht (*aṣṣlahaka Llāh*, „Gott verleihe dir Glück“), erstaunt zunächst.¹⁰²⁹ Offensichtlich will er ihn damit geneigt stimmen und erhofft sich tatsächlich eine Erklärung dazu, welche Absicht Ibn al-Ḥaddād mit seinen Fragen nach der Rede Gottes im Dornbusch verfolgte. Ibn al-Aṣāğğ schließlich

1022 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 101.

1023 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 94.

1024 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 96.

1025 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 95; weitere Fälle ebd. 96, 100.

1026 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 100.

1027 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 75.

1028 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71.

1029 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72.

schildt Ibn al-Ḥaddād ein Mal: „Wehe dir (*wayḥak*), Saʿīd [= Ibn al-Ḥaddād]!“¹⁰³⁰ Ibn al-Ḥaddād nimmt dieses Element nur insofern zur Kenntnis, als er eine linguistische Erklärung zur Form „wehe dir“ gibt.¹⁰³¹ Indem er die Sprechabsicht des Gegners ignoriert – die Beleidigung des Gesprächspartners –, nimmt er ihm den Wind aus den Segeln und beweist in der Folge erst noch, dass Ibn al-Ašāğğ nicht gut Arabisch kann.

In seinen Unterredungen mit den beiden ismailitischen *dāʿīs* bezieht sich Ibn al-Ḥaddād gelegentlich auf Gott, indem er z. B. verflucht und Segensformeln formuliert.¹⁰³² Als er sich ein Mal von Abū l-ʿAbbās ungerecht behandelt fühlt, wünscht er sich nicht nur einen Protokollanten, sondern bittet auch Gott um Schutz vor der Bosheit seines Gegenübers.¹⁰³³ Der Erzähler macht so auf subtile Weise deutlich, auf wessen Seite Gott und die Wahrheit zu finden sind.

Gebete, Flüche und Schwüre spielen im *Kitāb al-Ḥayda* eine eher geringe Rolle. Sowohl al-Kinānī als auch Bišr wünschen aber regelmäßig dem Kalifen langes Leben,¹⁰³⁴ gelegentlich begegnen auch andere an den Kalifen gerichtete Segensformeln.¹⁰³⁵ Der Kalif selbst sucht Zuflucht bei Gott, als al-Kinānī fragt, ob Gott eine sterbliche Seele haben könne:¹⁰³⁶ Diese Vorstellung scheint eine intellektuelle Zumutung, ja eigentlicher Unglaube zu sein, so dass nur noch Gott Hilfe verspricht. Al-Kinānī ruft zwei Mal Gott an, als er der Meinung ist, Bišr gerade überzeugend widerlegt zu haben.¹⁰³⁷ Noch vehementer äußert er sich, wenn er seinen Gegner heftig verflucht: „Gott lasse deine Zunge verstummen und deine Sehkraft erblinden, wie er dein Herz geblendet hat, du Feind Gottes!“¹⁰³⁸ Hier zeigt sich die rabiatische Seite des Protagonisten, der doch im Übrigen sehr bemüht ist, zivilisiert aufzutreten, und auch auf der Einhaltung der guten Sitten durch seinen Gesprächspartner beharrt.¹⁰³⁹

In der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Muʿtaṣim schwören die Protagonisten – Aḥmad, der Kalif und Ibn Abī Duwād – häufig bei Gott,

1030 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73.

1031 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 74.

1032 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 83; al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 200, 208.

1033 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 205–206.

1034 „Gott möge dich lang leben lassen“ (*aṭāla Llāhu baqāʿak*), vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 24, 39, 90, 202.

1035 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 89, 214, 218.

1036 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 72.

1037 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 111 und 131–132.

1038 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 209–210.

1039 Vgl. dazu unten Kap. 3. 7. 1. 1.

um ihren Aussagen Nachdruck zu verleihen.¹⁰⁴⁰ Einen ähnlichen Zweck verfolgen auch die Verweise auf Gott, die Aḥmad und der Kalif benutzen.¹⁰⁴¹ Al-Mu‘taṣim versucht zudem, Aḥmad unter Druck zu setzen, indem er Wehe über ihn ruft¹⁰⁴² oder ihn gar verflucht.¹⁰⁴³

3.6.1.2 Schiitische Dialoge

Bezugnahmen auf Gott fehlen in mehreren der schiitischen Dialoge, so im Bericht über die Disputation Ibn Bābūyas und Rukn ad-Dawlas, im *Kitāb al-Ihlīlağa* und im *Kitāb aṣ-Şirāṭ*. In den Disputationen zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī schwört einzig Abū Ḥātim ein Mal bei seinem Leben.¹⁰⁴⁴ Da dieser Schwur sich in dem langen Abschlussmonolog der ersten Disputation findet, scheint es wahrscheinlich, dass er zur Auflockerung des Monologs dient.

Auch im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* spielen Gebete oder Schwüre praktisch keine Rolle: Der Imam braucht nicht zu schwören, um seine Wahrhaftigkeit zu bezeugen, und er betet nicht zu Gott, etwa um seinen Anhänger auf den rechten Weg zu bringen, da dieser im Prinzip bereits auf dem rechten Weg ist. Die den zweiten, dritten und vierten Abschnitt einleitenden Reden des Imam¹⁰⁴⁵ sind nicht als Gebete, sondern als Gotteslob und damit möglicherweise im Sinn der ‚Vorwortpoetik‘ zu verstehen: Das Gotteslob als typisches Element des Vorwortes wäre somit auch zentral für die Einleitung eines Dialogunterabschnittes.¹⁰⁴⁶

Im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* hingegen benutzen alle Beteiligten gelegentlich Schwur- und andere Formeln.¹⁰⁴⁷ Dabei äußert vor allem Ğa‘far aṣ-Şādiq häufig ein „Wehe dir“ oder Ähnliches über al-Mufaḍḍal, womit er zum Ausdruck bringt, dass die Ansichten seines Anhängers oder die von ihm wiedergegebenen Lehren Dritter nicht korrekt sind.¹⁰⁴⁸ Dazu kommen recht zahlreiche Lobpreisungen Gottes von Seiten al-Mufaḍḍals und Ğa‘fars, aber auch ein Mal von Ibrāhīm.¹⁰⁴⁹ Beide Anhänger bringen ihre Demut und Dienstfertigkeit

1040 Aḥmad: Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60; al-Mu‘taṣim: ebd. 52; Ibn Abī Duwād: ebd. 49, 54, 58.

1041 Aḥmad: Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 61; der Kalif: ebd. 56, 61.

1042 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52, 56.

1043 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 61.

1044 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A‘lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 6; ed. aṣ-Şāwī 6.

1045 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 90, 111, 137.

1046 Zu den Elementen des klassisch-arabischen Vorworts vgl. Freimark, *Das Vorwort*.

1047 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 60, 100, 145, 147.

1048 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 44, 76, 80.

1049 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 76, 80, 94, 145.

gelegentlich mit dem Ausdruck „möge ich dein Lösegeld sein“ oder „möge Gott mich zu deinem Lösegeld machen“ zum Ausdruck.¹⁰⁵⁰

In Ibn Bābūyas *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* finden sich zahlreiche Segenswünsche von al-Ma’mūn über ar-Riḍā, vor allem im dritten Dialog.¹⁰⁵¹ Gelegentlich äußert aber auch ar-Riḍā sein Missfallen über seine Gesprächspartner und verwendet dazu Wehe-Formeln.¹⁰⁵² Als der Imam seinem Gegenüber Sulaymān al-Marwazī unterstellt, eine jüdische Lehrmeinung zu vertreten, sucht dieser umgehend Zuflucht bei Gott,¹⁰⁵³ ähnlich wie ar-Riḍā selbst auf eine besonders absurde Erwiderung Sulaymāns mit „Gott ist groß“ antwortet¹⁰⁵⁴ bzw. gegenüber ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ġahm entsetzt rezitiert: „Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir zurück“ (Q 2:156).¹⁰⁵⁵ All diese Elemente werden gezielt und wirkungsvoll eingesetzt und verlebendigen so den Text.

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maḡnūn ad-dayr* ist es vor allem der ‚Verrückte‘, der schwört,¹⁰⁵⁶ Gott anruft¹⁰⁵⁷ und sein Gegenüber tadelt.¹⁰⁵⁸ Abū l-Huḍayl seinerseits verwendet entsprechende Formeln in geringerem Ausmaß: Zwei Mal schwört er bei seinem Leben,¹⁰⁵⁹ und mehrmals wünscht er dem sog. Verrückten das Erbarmen Gottes,¹⁰⁶⁰ womit er wohl eigentlich nur seine Distanz zum Ausdruck bringen will. Zu Beginn des Textes verwehrt sich der angeblich Verrückte gegen einen Segenswunsch Abū l-Huḍayls, mit dem sich dieser für eine ihm bisher unbekannte Nachricht über einen Ausspruch ‘Alis bedanken will.¹⁰⁶¹ Nicht Segenswünsche von einem zu bekommen, der die falschen Glaubensüberzeugungen pflegt, ist das Bestreben des ‚Verrückten‘, sondern ihn zum wahren Glauben zu bekehren.

3.6.1.3 Zusammenfassung

Weder die Protagonisten der sunnitischen noch die der schiitischen Dialoge beziehen sich besonders häufig auf Gott. Teilweise liegt dies wohl daran, dass Autoren, die Wert auf eine logische Argumentation legen, dieser keine andere

1050 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 93, 100, 116, 147.

1051 Vgl. insb. Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 157, 158, 160.

1052 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 149, 153, 154.

1053 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146.

1054 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

1055 Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 154.

1056 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302r, 314v, 315v.

1057 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301v, 311r.

1058 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302v, 310v, 312v.

1059 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301v, 302r.

1060 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 304v, 305v, 308r, 314v.

1061 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301r.

Ebene gegenüber stellen wollen. Dies ist etwa für Abū Ḥātim ar-Rāzī zu vermuten. Für die Dialoge der extremen Schia hingegen ist es denkbar, dass sich ihre Autoren auf die Vermittlung propositionalen Wissens konzentrierten. Gestalterische Elemente wie Gebete, Schwüre und ähnliches wären demgegenüber in den Hintergrund getreten.

Mit Flüchen und Schwüren unterstreichen jedoch mehrere der untersuchten Dialoge die Haltung der Gesprächspartner zueinander bzw. machen deutlich, wie gewisse Positionen einzuschätzen sind, so wenn Ibn al-ʿAbbās Nāfiʿ b. al-Azraq verflucht oder al-Awzāʿī schwörend Ġaylān ad-Dimašqīs Niederlage klarstellt. Prominent begegnen Schwüre, Segenswünsche und Flüche im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim*: Der Versuch, dem einigermaßen abstrakten Dialog zwischen idealem Schüler und idealem Lehrer durch diese Elemente Leben einzuhauchen, gelingt nur bedingt, die Lobreden auf den Lehrer bleiben stereotyp.

3.6.2 *Dialoge mit Gott*

In der untersuchten *Munāğāt Mūsā*-Fassung ist es Gott selbst, der schwört.¹⁰⁶² Dass Gott schwört, ist ein auch koranisch gut belegtes Phänomen, wobei er im Koran sehr oft bei sich selbst schwört.¹⁰⁶³ Der Dialog verwendet so ein den Lesenden zweifelsohne bekanntes Phänomen, um die Wahrheit der göttlichen Rede zu unterstreichen.

In den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs finden sich Gebete, Schwüre und Wünsche. So spricht Muḥammad ein längeres Fürbittgebet, wohl für die Angehörigen seiner Gemeinde:

Da sagte der Prophet: Da pries ich Gott vielmals und betete für sie [wohl: die Angehörigen der Gemeinde Muḥammads].

Und ich sagte: Mein Gott, bewahre sie, erbarme dich ihrer, bewahre ihnen ihre Religion, die du dir für sie gewünscht hast. Mein Gott, gib ihnen den Glauben der Gläubigen, mit dem du zufrieden bist, an dem kein Zweifel ist, eine Skrupelhaftigkeit, an der kein Wunsch nach dem Diesseits mehr ist, eine Furcht, bei der es keine Sorglosigkeit mehr gibt, ein Wissen, bei dem es keine Unwissenheit mehr gibt, einen Verstand, bei dem es keine Dummheit mehr gibt, eine Nähe ohne Ferne, eine Demut ohne Härte, ein Erinnern ohne Vergessen, eine Würde ohne Verächtlichkeit, Geduld ohne Bekümmernis und Milde ohne Hast. Und erfülle ihre Herzen mit Scham, so dass sie sich jeder Zeit vor dir schämen!

¹⁰⁶² Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 9v, 11v, 19v.

¹⁰⁶³ Vgl. Q 4:65; 16:63 u. ö.; vgl. auch Hawting, Oaths.

Lass sie die Übel der Welt und ihrer Seelen und die Einflüsterungen des Teufels erkennen, denn du weißt, was in meiner Seele ist, wahrlich, du bist es, der alles Verborgene kennt.¹⁰⁶⁴

Hell hält dieses Gebet für eine spätere Interpolation.¹⁰⁶⁵ Dagegen spricht nicht nur, dass sich der Gebetstext mit ganz geringfügigen Abweichungen auch in den beiden anderen bekannten Handschriften der *Asrār al-wahy* findet.¹⁰⁶⁶ Wird dieses Gebet zudem als genuiner Bestandteil des Textes gelesen, verdeutlicht es, dass Muḥammad, obschon er sonst regelmäßig auf sein Nichtwissen verweist, in Tat und Wahrheit sehr viel weiß. Er hat nämlich erkannt, was zum Heil führt: Glaube, Skrupelhaftigkeit, Furcht, Verstand, Demut. Wenn er dies nicht wüsste, könnte er nicht darum bitten. Doch auch Gott äußert Wünsche, etwa dass Muḥammad die Süße des Hungers und des Schweigens kosten oder sehen möge, was die Engel mit dem Geist des Asketen machen.¹⁰⁶⁷ Gott schließt den Dialog mit einer Segensformel für Muḥammad.¹⁰⁶⁸

3.6.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Gebete, Schwüre und allgemein Verweise auf Gott und seine (mögliche) Hilfe sind in den Dialogen aus narrativen Texten generell zahlreich. Umso auffälliger ist es, dass sich keines dieser Elemente in dem Dialog zur Prüfung des Fuchses in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* findet. Möglicherweise führt hier der Prüfungscharakter des Gesprächs dazu, dass solche Elemente als nicht adäquat eingeschätzt werden.

Nicht erstaunlich ist auch, dass die Debatte zwischen al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Širāzī und seinem 'alidischen Kontrahenten nur wenige derartige Elemente

1064 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 59v–60r (von Hell, *Von Mohammed bis Ghāzālī* nicht übersetzt).

1065 Vgl. Hell, *Von Mohammed bis Ghāzālī* 145.

1066 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 54v–55r; Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 158v. – Falls die Handschriften voneinander abhängig sind oder zur gleichen stemmatischen Gruppe gehören, könnte es sich natürlich dennoch um eine Interpolation handeln.

1067 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 56r und 59r.

1068 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 65r. Meier, *Die segensprechung und Meier, Bemerkungen* bespricht Fälle, in denen die *tašliya* der Beendigung eines Gesprächs, in der Regel eines Streits, dient, die Formel also als „Schweigegebot“ zu interpretieren ist, was der hier vorliegenden Funktion nahekommmt (vgl. Meier, *Die segensprechung* 395–400).

enthält, da der Dialog recht kurz ist: Immerhin reagiert der *dāʿī* auf eine Behauptung seines Gegenübers mit dem Ausruf „Gott bewahre“. ¹⁰⁶⁹ Trotz des floskelhaften Charakters dieser Formel mag der *dāʿī* damit signalisieren, dass er, im Gegensatz zu seinem Gesprächspartner, einen direkten Draht zu Gott hat.

Schon im Rahmendialog von Ibn al-Muqaffaʿs *Kalīla wa-Dimna* wünscht der Philosoph dem König Gottes Segen. Dagegen weisen die Geschichten – trotz der recht zahlreichen Asketen – eher wenige Bezugnahmen auf Gott auf. ¹⁰⁷⁰ Einige Male begegnen Schwüre ¹⁰⁷¹ und Weherufe ¹⁰⁷² und ein Mal ein Segenswunsch. ¹⁰⁷³ Im vierten Kapitel schlägt der betrügerische Rabe zwar vor, er könnte ein Gebet sprechen, um in eine Eule verwandelt zu werden, betet aber letztlich doch nicht. ¹⁰⁷⁴ Im zehnten Kapitel schwört einer der sich vernachlässigt fühlenden Ratgeber in dem vorgetäuschten Ratsdialog. ¹⁰⁷⁵ Da er damit einen Meineid leistet, ist es denkbar, dass er und seine Mitintriganten mit ihrem Komplott vielleicht auch deswegen nicht erfolgreich sind.

Dagegen ist das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās*, dessen Protagonist bereits im einleitenden Kapitel als zurückgezogen lebender Gelehrter präsentiert wird, ¹⁰⁷⁶ wesentlich stärker durch religiöse Bezüge geprägt: So betet der Schakal mehrfach, und zwar vor allem an Stellen, an denen er unsicher ist, ob er richtig handelt. ¹⁰⁷⁷ Zusätzlich verweist er öfters auf Gott, betont sein Gottvertrauen ¹⁰⁷⁸ und preist denjenigen, der nach Gott strebt, glücklich. ¹⁰⁷⁹

In Anbetracht der stark religiösen Prägung des Dialogs erstaunt es nicht, dass in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud regelmäßig auf Gott verwiesen wird, vor allem – aber nicht nur – von der Protagonistin selbst. ¹⁰⁸⁰ Dazu kommt, dass sowohl sie als auch zwei der Gelehrten und der Kalif bei Gott schwören. ¹⁰⁸¹

¹⁰⁶⁹ Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sira* 60.

¹⁰⁷⁰ Vgl. aber z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 118, 130, 173, 177, 194.

¹⁰⁷¹ Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 101, 231, 239.

¹⁰⁷² Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 108, 111, 278.

¹⁰⁷³ Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 51.

¹⁰⁷⁴ Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 166.

¹⁰⁷⁵ Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 250.

¹⁰⁷⁶ As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 43–44. Vgl. auch ebd. 172.

¹⁰⁷⁷ Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 50, 96.

¹⁰⁷⁸ Vgl. besonders as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 172.

¹⁰⁷⁹ As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 49–50.

¹⁰⁸⁰ Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 505, 511, 521, 525, 529.

¹⁰⁸¹ Macnaghten, *The Alif laila* ii, 519, 524, 529, 533.

Da das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* als grundlegendes Thema die Bekehrung des Prinzen Būdāsaf zum Monotheismus behandelt, ist es nicht erstaunlich, dass das Werk stark von Verweisen auf Gott (bzw. auf Satan) geprägt ist.¹⁰⁸² Hingegen ist bemerkenswert, dass sich kaum explizit islamische Elemente finden. Einzig die Formulierung *da‘wat al-ḥaqq* („Aufruf zur Wahrheit“)¹⁰⁸³ ist als typische Selbstbezeichnung der Ismailiya erkennbar. An der Stelle, an der dieser Begriff begegnet, findet sich auch der Hinweis, dass der gepredigte Monotheismus mit den Offenbarungsreligionen übereinstimme, also mit dem Islam letztlich kompatibel ist. Entsprechend sprechen sowohl Bilawhar als auch Būdāsaf von „Gesandten und Propheten“.¹⁰⁸⁴

In Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yamans *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ġulām* sind Bezugnahmen auf Gott, insbesondere Lobpreisungen¹⁰⁸⁵ und Schwüre,¹⁰⁸⁶ sehr zahlreich. Weitaus seltener finden sich abwehrende Formeln („Gott bewahre“) sowie Wünsche und Bitten.¹⁰⁸⁷

In Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* sind, obwohl Diskussionen zwischen den neuen ismailitischen Herren der Stadt Kairouan und einem Wāqifiten¹⁰⁸⁸ dargestellt werden, religiöse Bezüge weniger zentral, als man primär erwarten würde. Die Verweise auf Gott häufen sich dabei besonders in der Szene, in der Ibn al-Hayṭam den ismailitischen Gefolgschaftseid ablegt.¹⁰⁸⁹ Daneben finden sich gelegentlich Gotteslob, Segenswünsche, Schwüre, Flüche und dergleichen.¹⁰⁹⁰

3.6.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas enthalten weder Schwüre noch Flüche oder Gebete.

3.6.5 *Dialog über Grammatik*

Abū Sa‘īd as-Sīrāfī beginnt seine dialogische Auseinandersetzung mit Abū Bišr Mattā mit einem Verweis auf Gott und beendet sie mit einem Bittgebet.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸² Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 37, 98, 148, 160.

¹⁰⁸³ Gimaret, *Kitāb* 48.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Gimaret, *Kitāb* 50–51.

¹⁰⁸⁵ Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 129, 135, 201, 223, 523.

¹⁰⁸⁶ Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 145, 206, 476, 520, 542.

¹⁰⁸⁷ Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 165, 524, 526.

¹⁰⁸⁸ Vgl. dazu oben Kap. 2. 8. 3.

¹⁰⁸⁹ Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 41–44.

¹⁰⁹⁰ Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 46, 92, 94, 104.

¹⁰⁹¹ Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 108 und 128.

Der siegreiche muslimische Kontrahent kann auf die Unterstützung Gottes zählen, der Christ hingegen nicht.¹⁰⁹²

3.6.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Einige der natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge verzichten völlig darauf, ihre Protagonisten einen Bezug auf Gott herstellen zu lassen. Bei der *Risālat at-Tāġ* lässt sich dies wohl damit erklären, dass es sich um eine Allegorie handelt, die nicht unbedingt durch derartige Elemente erweitert werden muss. Hingegen könnte beim *Kitāb al-Ḥabīb* der doch etwas rudimentäre Textcharakter für den Befund verantwortlich sein: Die Figuren erhalten hier generell wenig Profil, die Abgrenzung des Dialogs gegenüber dem restlichen Text ist schwierig,¹⁰⁹³ insofern erstaunt es kaum, dass auch Bezugnahmen auf Gott fehlen. Für das Gespräch zwischen dem Perserkönig Kisrā und dem arabischen Arzt al-Ḥārīt lässt sich keine einfache Erklärung ausmachen: Vielleicht kann der Dialog ohne solche Elemente auskommen, weil er relativ kurz ist und immerhin einige nonverbale Elemente darstellt, vielleicht wäre ein Rekurs auf Gott in dem expliziten Kontext der Ġāhiliya einfach zu problematisch, vielleicht ist auch die Nähe der Medizin zu solchen Formeln geringer als etwa jene der Alchemie.

Die Alchemie hat eine große Affinität zur Religion. Das zeigt sich insbesondere in der Beziehung zwischen Sufismus und Alchemie.¹⁰⁹⁴ Insofern ist es wenig erstaunlich, dass die untersuchten Dialoge recht oft auf Gott Bezug nehmen bzw. die Figuren direkt um Gottes Hilfe bitten. Wenn ziemlich zu Beginn des *Kitāb ar-Rawābī* Ṭābit b. Qurra „den Einzigen, den Lebenden“ (*al-wāḥid al-ḥayy*)¹⁰⁹⁵ als Zeugen anruft, soll das wohl auch signalisieren, dass diese Figur, obschon der historische Ṭābit Sabier war,¹⁰⁹⁶ gottesgläubig und damit vertrauenswürdig ist, dass also sein Lehrer Aḥmad die Geheimnisse der Alchemie nicht etwa einem Unwürdigen verrät.

Überhaupt verweisen die alchemischen Dialoge besonders im Zusammenhang mit der Geheimhaltung der Alchemie auf Gott, also dann, wenn es darum geht, ob ihre Geheimnisse offengelegt werden dürfen; des Weiteren im Zusammenhang mit der Frage, woher die Alchemie stammt. Tatsächlich

1092 Dass diese Lesart nicht als Überinterpretation verstanden werden muss, zeigt sich bereits in der Einleitung Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs, in der er Mattā als Trinker charakterisiert (vgl. *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 107; vgl. dazu auch oben Kap. 2. 1. 5).

1093 Vgl. dazu oben Kap. 2. 4. 6 und besonders Kap. 2. 9. 6.

1094 Vgl. dazu Forster, *Auf der Suche*.

1095 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī* 119.

1096 Vgl. Wiedemann, *Über Ṭābit ben Qurra* 190–191.

findet sich häufig die Erklärung, es handle sich bei der Alchemie um ein von Gott offenbartes Wissen. Als Offenbarungswissen erscheint die Alchemie in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*,¹⁰⁹⁷ in der *Risālat al-Ḥaḍar*, die erklärt, Gott habe die Alchemie dem Seth offenbart,¹⁰⁹⁸ im *Muṣḥaf al-ḥayāt*, in dem die Alchemie als von Gott inspiriert (*alḥama*) erscheint,¹⁰⁹⁹ und in den *Masāʾil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*, in denen der christliche Mönch Maryānus erklärt, dass die Alchemie von Gott kommt und von ihm seinen Dienern geschenkt wurde.¹¹⁰⁰ Dabei scheint es kein Problem darzustellen, dass derjenige, der in dem Text eingeweiht wird, nicht Christ ist, wie der Lehrer, sondern Muslim. In der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* ist es dann der als Schüler auftretende König, der auf Gott verweist: Der Weise Mītāwus könne ihm ruhig die Geheimnisse der Alchemie offenlegen, da Gottes Wächter sie ja nur jenen zukommen ließen, die ihrer würdig seien – womit er impliziert, dass Gott schon eingreifen würde, wenn er, der König Marqūnus, ihrer nicht würdig wäre.¹¹⁰¹ Ganz analog argumentiert Kleopatra gegenüber ihren Schülern.¹¹⁰² Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* bittet der Scheich al-Mağribī Gott jedoch um Vergebung, weil er die Geheimnisse der Alchemie offenbart hat.¹¹⁰³

Häufig finden sich zudem verschiedene Formen des Gotteslobs oder der Fürbitte: So wünschen die Schüler in der *Risālat al-Ḥaḍar* ihrem Lehrer Agathodaimon den Lohn Gottes¹¹⁰⁴ und werden ihrerseits von ihm aufgefordert, Gott zu loben; allerdings sollen sie dies nicht im Gespräch selbst tun, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt während des alchemischen Prozesses.¹¹⁰⁵ Mihrārīs fordert seinen Schüler sogar selbst auf, Gott für die Erklärungen, die er, der Lehrer, dem Schüler gegeben hat, zu danken.¹¹⁰⁶ Darauf dankt der Schüler Gott und bittet ihn für seinen Lehrer. Die Fürbitte wiederholt er im

1097 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 82.

1098 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6r.

1099 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v, 97v, 142v, 146v, 147r.

1100 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63r–v; Al-Hassan, *The Arabic original* 227.

1101 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 83.

1102 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 45r.

1103 Braun, *Das Kitāb* 92. Kurz vorher (Braun, *Das Kitāb* 92) bittet er Gott um Schutz.

1104 Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6v. Der Segenswunsch fehlt in der Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002.

1105 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 122r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 10r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyāʾ mağmūʾa 23, S. 14.

1106 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 254v.

Folgenden noch zwei Mal, ohne speziell dazu aufgefordert worden zu sein.¹¹⁰⁷ Mihrārīs seinerseits spricht am Schluss ein Gebet, dass Gott dem Schüler alles Gute und Rechtleitung gewähren möge.¹¹⁰⁸ Die Gebete des Schülers dienen dazu, den Lehrer gutwillig zu stimmen und ihn zum Weiterreden anzuhalten: Die speziellen Textelemente markieren damit auch Punkte des Gesprächs, an denen der Schüler möglicherweise einen Abbruch befürchtet, und heben so die jeweils folgenden Erläuterungen für die Lesenden besonders hervor. Somit wird geschickt die Aufmerksamkeit der Lesenden auf die jeweils folgenden Abschnitte gelenkt, in denen es um den Kosmos, die Farbe des Elixiers und um verschiedene Arten von Wasser geht. Das Gebet des Mihrārīs seinerseits markiert ebenfalls einen besonderen Punkt des Textes: den Schluss, denn auf sein Gebet folgt nur noch der Kolophon.

Bittgebete finden sich auch in den *Masāʿil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*. Hier bittet einerseits der Prinz Ḥālid für seinen Lehrer Maryānus um den Lohn Gottes,¹¹⁰⁹ andererseits äußert auch der Mönch Wünsche für den Prinzen.¹¹¹⁰ Bei Maryānus scheint es sich um typische Demutsformeln zu handeln, um die übliche Form, wie man sich gegenüber einem Fürsten eben ausdrückt, hingegen hat der Prinz mit dem Bittgebet, genau wie der Schüler des Mihrārīs, die Absicht, den Lehrer zum Weiterreden zu bewegen – er verwendet dazu auch noch andere Strategien, wie einen Verweis auf Gott, mit dem er eine bisher unbeantwortete Frage wiederholt,¹¹¹¹ oder Schmeicheleien, dass Maryānus wohl gesprochen habe, worauf Ḥālid dann seine Frage nochmals stellt.¹¹¹²

Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* bekräftigt Ibn Waḥšīya sein Interesse am Buch des Hermes mit einer Fürbitte für den Scheich al-Mağribī.¹¹¹³ Noch öfters äußert er Fürbitten und Segenswünsche für den Scheich, die nicht so deutlich mit dem Ziel des Wissenserwerbs verknüpft sind.¹¹¹⁴ Nur ein Mal werden die Segenswünsche Ibn Waḥšīyas von al-Mağribī erwidert.¹¹¹⁵ Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* ist Gott nicht nur der Urheber der alchemischen Kunst,¹¹¹⁶ sondern auch immer wieder Objekt von Anrufungen: Sehr oft schwört Theodoros bei Gott, in

1107 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 255r, 256r.

1108 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 256v.

1109 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 68v.

1110 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 72r, 74v.

1111 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 68v, 70v.

1112 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 64r, 68v; Al-Hassan, *The Arabic original* 230.

1113 Braun, *Das Kitāb* 69.

1114 Braun, *Das Kitāb* 85 [zwei Stellen], 89.

1115 Braun, *Das Kitāb* 84.

1116 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 98v.

der Regel verbunden mit einem Lob der Aussagen seines Lehrers Aras.¹¹¹⁷ Aber auch Aras schwört oder äußert Fürbitteformeln für sein Gegenüber.¹¹¹⁸

In Anbetracht des Problems, dass die Alchemie sich jenen, die nach ihr streben, gern durch geheimnisvolle Codesprache entzieht und viele Texte für die Lesenden unklar, dunkel und verwirrend bleiben, überrascht es wenig, dass sich die Schüler in den alchemischen Dialogen gelegentlich mit Hilfe von Schwüren vergewissern wollen, dass der Lehrer nun wirklich die Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagt: So beschwört in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* der König den Weisen Mītāwus bei der Ersten Ursache, ihm zu sagen, ob das, was er ihm eben mitgeteilt habe, nun wirklich das große Geheimnis sei¹¹¹⁹ – Mītāwus reagiert darauf, indem er seinerseits „bei dem, bei dem der glückliche König geschworen hat,¹¹²⁰ schwört, dass er ihm alles offenbart habe. Später schwört dann Qaydarūs bei Gott, dass das Feuer, von dem er eben gesprochen habe, dasselbe sei, das die Weisen gemeint hätten.¹¹²¹ Im *Kitāb ar-Rawābīʿ* geht es hingegen nicht darum, dass der Fragende sich der Wahrheit mit Hilfe eines Schwures vergewissern will, sondern dass der Lehrende sie dadurch von sich aus bekräftigt: Abū l-ʿAbbās Aḥmad schwört bei seinem Leben (*la-ʿumrī*), dass die Lehre der Stoiker (*aṣḥāb ar-riwāq*) für den Alchemisten die besten Resultate garantiere.¹¹²²

Die untersuchten Texte porträtieren die Figuren, die ein Wissensdefizit aufweisen, so, dass sie Segenswünsche und Fürbittegebete strategisch einsetzen: Sie versuchen damit, ihre Meister und Lehrer dazu zu bringen weiterzusprechen, was ihnen in aller Regel auch gelingt. Dagegen äußern die Lehrer ihrerseits seltener Segensformeln über ihre Schüler: Ihre Antwort ist ihr Wissen, nicht ihr Segen. Wie weit diese Darstellung reale Situationen spiegelt, muss offen bleiben. Es scheint aber zumindest wahrscheinlich, dass der Umgang mit Segen und Fürbitte, wie er hier dargestellt wird, als angemessen angesehen wurde: Der Schüler muss dem Lehrer etwas für dessen Wissen bieten, aber er kann seine Fürbitte auch strategisch einsetzen.

1117 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 126v, 130v, 136v. Verbunden mit einem Wunsch nach weiterer Erklärung fol. 148r; nur ein Schwur ohne Bezug auf die Aussagen des Aras fol. 155r.

1118 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 98v, 127v.

1119 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 76.

1120 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 76.

1121 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 72.

1122 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 158.

3.6.7 Zusammenfassung

Flüche, Schwüre, Gebete oder einfache Verweise auf Gott und seine Größe – diese Elemente sind in den untersuchten religiösen Dialogen unterschiedlich stark präsent. Besonders das *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* versucht, den porträtierten Idealtypen durch Schwüre, Segenswünsche und Flüche Leben einzuhauchen, doch bleiben die Lobreden des Schülers auf seinen Lehrer bezeichnenderweise blass. In den alchemischen Texten sind Bezüge auf Gott wichtiger: Hier verwenden die Schüler Fürbitten, Segenswünsche und Schwüre strategisch, um die Lehrer zum Weitersprechen zu bringen oder sicher zu stellen, dass die Lehre der Wahrheit entspricht. Einem Lesepublikum wird durch diese Signale angedeutet, welche Stellen inhaltlich zentral sind. Die literarische Gestaltung erscheint so sowohl intra- als auch extradiegetisch als sinnvoll. Unter den Dialogen aus narrativen Texten sind es vor allem jene mit einem klar religiösen Inhalt, welche auf Gott Bezug nehmen, so etwa das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās* oder das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, aber auch die Geschichte von Tawaddud, die gerade durch die entsprechenden Gebets- und Schwurformeln einen klar religiösen Anstrich, wie er bei einer Geschichte aus *Alf layla wa-layla* zunächst nicht zu erwarten ist, erhält. Hingegen hält sich der Fuchs in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* mit Verweisen auf Gott zurück: Der Prüfungscharakter des Gesprächs verhindert wohl derartige Bezugnahmen. Wenn as-Sīrāfi sein Gespräch mit Abū Bišr Mattā mit einem Verweis auf Gott beginnt und mit einem Gebet beendet, macht er deutlich, dass er nicht nur als profunder Kenner der Grammatik, sondern auch als Verteidiger der wahren Religion antritt. Endlich äußert auch Gott selbst in Abū l-Layṭ as-Samarqandī *Asrār al-wahy* Segensformeln und Wünsche.

3.7 Höflichkeit und Regeln der Konversation

In den Bereich des Sprachhandelns gehören die im folgenden Kapitel zu behandelnden Fragen danach, ob die Regeln der Konversation eingehalten werden.¹¹²³ Im Zentrum steht dabei die Frage, ob die Dialogteilnehmer sich an Normen der Höflichkeit halten, was sich insbesondere in den verwendeten

¹¹²³ Zu schlechten Manieren bzw. zur Bedeutung guter Manieren für die religiöse Disputation vgl. Stroumsa, *Freethinkers* 173–188; Stroumsa, Ibn al-Rāwandī's *sū' adab al-mujādala*. Unergiebig ist dagegen der Abschnitt zu „Ethik und Etikette“ bei Dziri, *Die Ars Disputationis* 220–224.

Anreden – Namen oder Titeln – widerspiegelt.¹¹²⁴ Des Weiteren ist zu diskutieren, ob die grundlegende Konversationsmaxime der Relevanz beachtet wird,¹¹²⁵ was in Bezug auf das untersuchte Korpus insbesondere bedeutet, dass auf Fragen geantwortet wird.

3.7.1 *Religiöse Dialoge*

3.7.1.1 Sunnitische Dialoge

Der schwach ausgeprägte Dialogcharakter der Dialoge sowohl der *Risāla* als auch des *Ġimāʿ al-ʿilm aš-Šāfiʿīs* zeigt sich auch darin, dass in beiden Texten Anreden der Gesprächspartner – sei es mit Namen oder mit Titel – völlig fehlen, so dass die Dialoge als wenig realistisch bezeichnet werden müssen. Dass Respekt im klassischen Arabisch mit der Verwendung der *kunya* einhergeht, zeigt sich in den untersuchten sunnitischen Dialogen am deutlichsten in dem Gespräch *Ġaylān ad-Dimašqīs*: Während *Ġaylān* entweder mit gar keiner Anrede oder vom Kalifen in der zweiten Fassung gar als „Feind Gottes“¹¹²⁶ angesprochen wird, wendet sich der Kalif an al-Awzāʿī, indem er ihn als Abū ʿAmr, also eben in der höflichen Form der *kunya*, anspricht.¹¹²⁷ Der Kalif seinerseits wird sowohl von *Ġaylān* als auch von al-Awzāʿī mit dem Titel „Beherrscher der Gläubigen“ angesprochen.¹¹²⁸ Das Machtgefälle wird durch die Verwendung der Anreden also klar unterstrichen.

Hingegen findet sich in den *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* keine einzige *kunya*; die Verwendung von Anreden beschränkt sich zudem auf den einleitenden Wortwechsel und die allerletzte Frage. *Nāfiʿ* benutzt in der Einleitung zwei Mal und in der letzten Frage ein Mal den *nasab* Ibn (al-)ʿAbbās;¹¹²⁹ Ibn al-ʿAbbās seinerseits verwendet in der Einleitung ein Mal den *ism* (*Nāfiʿ*), ein Mal den *nasab* (Ibn al-Azraq) seines Gegenübers.¹¹³⁰ Durch diese Anreden wird das angespannte Verhältnis der beiden Figuren zueinander angedeutet. Im eigentlichen Gespräch kommen keinerlei Anreden vor, obschon *Nāfiʿ* jede neue Frage mit einer Aufforderung („berichte mir!“) einleitet, wozu eine

1124 Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 155 hat darauf hingewiesen, dass im berühmten Dialog zwischen dem Patriarchen Timotheos und dem Kalifen al-Mahdī der Patriarch sich betont höflich gibt und den Kalifen durchgängig mit dessen Titel und mit ehrenden Attributen anredet.

1125 Grundlegend dazu Grice, *Logic and conversation* insb. 46–47.

1126 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 209.

1127 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206, 207, 209.

1128 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 205, 206, 207, 209.

1129 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* 33 und 79.

1130 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* 33.

Anrede des Gegenübers eigentlich gut passen würde. Der Dialog bemüht sich hier also wenig um die Darstellung eines realistischen Gesprächs.

Auch in Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* verwenden weder der Schüler noch der Lehrer ausgeprägt höfliche Formen der Anrede des Gegenübers: Der Schüler nennt den Lehrer nur ein Mal „Wissender“ (*ʿālim*),¹¹³¹ der Lehrer seinerseits spricht seinen Schüler ein Mal als „Bruder“ (*aḥ*) an.¹¹³² Dieser für den an sich höflichen Dialog überraschende Befund lässt sich vielleicht mit der prinzipiellen Namenlosigkeit der beiden Figuren erklären, durch die sie zu Idealtypen des Lehrers und des Schülers werden sollen.

Während Ibn al-Ḥaddād gegenüber dem Emir Ibrāhīm durchaus höflich auftritt und ihn immer mit seinem Titel anredet,¹¹³³ nimmt er gegenüber den anderen Gesprächsteilnehmern keine derartigen Rücksichten und beendet das Gespräch nachgerade unhöflich, indem er sein Gegenüber mit einem schwarzen Sklaven vergleicht.¹¹³⁴ Auch seine Gesprächspartner zeigen sich ihm gegenüber wenig höflich, indem sie ihn ein Mal mit seinem *ism* Saʿīd anreden statt mit der höflicherwise angebrachten *kunya*.¹¹³⁵ Im Vergleich zu dem Gespräch mit dem Emir Ibrāhīm fehlen in der Debatte mit Abū ʿAbdallāh und in den ersten beiden Unterredungen mit Abū l-ʿAbbās geradezu frappierend alle höflichen Anreden: Damit markiert Ibn al-Ḥaddād deutlich, dass er die Ismailiten nicht als legitime Herrscher akzeptiert. Die *dāʿīs* ihrerseits benutzen ebenfalls keinerlei Titel im Umgang mit ihrem Gesprächspartner. Nur je ein Mal bezeichnen sie ihn direkt oder indirekt als „alten Mann“ (*aš-šayḥ*),¹¹³⁶ was zumindest eine gewisse Distanz ausdrücken mag. Auch einer der Anhänger der *dāʿīs* verwendet diese Bezeichnung;¹¹³⁷ hier mag der an sich durchaus ehrende Titel¹¹³⁸ schon leicht despektierlich verwendet sein. Deutlich positiver ist der Ton in der letzten Unterredung mit Abū l-ʿAbbās: Als ob sich Ibn al-Ḥaddād mit den neuen Herrschern abgefunden hätte oder seinem Gegenüber zumindest aktuell schmeicheln wollte, redet er ihn hier zwei Mal als Emir (*amīr*) an¹¹³⁹ und wünscht ein Mal Gottes Segen auf den Herrn

1131 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 29.

1132 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 38.

1133 Vgl. z.B. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70, 71, 73.

1134 Vgl. dazu unten Kap. 3. 10. 1. 1.

1135 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73.

1136 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 80; al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 205.

1137 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 80. Ebenso al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 200.

1138 Vgl. Geoffroy, *Shaykh*.

1139 Al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 208–209.

(*sayyid*) herab.¹¹⁴⁰ Durch die Verwendung der Titel anerkennt Ibn al-Ḥaddād die neuen Herrscher.

Die Disputation zwischen Ishāq b. Ismāʿil und al-Maʿmūn ist von Seiten Ishāqs, Yaḥyā b. Aḫṭams und ihrer gelehrten Kollegen von einer deutlichen Ehrfurcht und Höflichkeit gegenüber dem Kalifen geprägt: Dieser wird in aller Regel mit seinem Titel „Beherrscher der Gläubigen“ angeredet, zudem auch oft in der dritten Person, wodurch direkte Adressierungen vermieden werden können.¹¹⁴¹ Nur zu Beginn der Disputation, als Ishāq hofft, aus der Rolle als Fragender Vorteile ziehen zu können, getraut er sich, den Kalifen ausdrücklich in der zweiten Person anzusprechen.¹¹⁴² Al-Maʿmūn selbst ist deutlich weniger höflich: Zwar spricht er seinen Richter Yaḥyā mit dessen *kunya* als Abū Muḥammad an,¹¹⁴³ aber gegenüber Ismāʿil verwendet er nur dessen *ism*.¹¹⁴⁴ Die ganze Gruppe der Gelehrten bezeichnet er ein Mal als „ihr Leute“,¹¹⁴⁵ also relativ unspezifisch, jedenfalls ohne Rücksicht auf ihren Gelehrtenstatus. Damit signalisiert er Nonchalance und auch eine gewisse Herablassung.

Im *Kitāb al-Ḥayda* können die verwendeten Anreden als Indikatoren dienen, wie die Figuren zueinander stehen. ʿAbdalʿazīz al-Kinānī redet den Kalifen jeweils mit seinem Titel „Beherrscher der Gläubigen“ an¹¹⁴⁶ und verwendet gelegentlich den leicht unhöflichen *ism* Bišr, wenn er sich an seinen Kontrahenten wendet.¹¹⁴⁷ Dagegen redet Bišr nur den Kalifen mit dessen Titel an,¹¹⁴⁸ seinen Kontrahenten spricht er in aller Regel weder mit *ism* noch mit *kunya* an und erweist sich so als deutlich unhöflich.¹¹⁴⁹ Der Kalif schließlich zeigt seine Distanz gegenüber beiden Theologen, indem er sie mit ihrem jeweiligen *ism* anredet: Dabei fällt auf, dass er viel öfter ʿAbdalʿazīz anspricht als Bišr.¹¹⁵⁰ Indem al-Kinānī und al-Maʿmūn so etwas höflicher als Bišr

1140 Al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 210.

1141 Vgl. z.B. Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93, 99, 101.

1142 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93.

1143 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 93.

1144 Vgl. z.B. Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 95, 99, 100.

1145 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92.

1146 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 20, 31, 97. – In der Regel verwenden sowohl er als auch Bišr für die Anrede des Kalifen aber die zweite Person, nicht die distanzierte dritte.

1147 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 28, 70, 206.

1148 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 34, 39, 42.

1149 Eine Ausnahme findet sich Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 84, wo er al-Kinānī ebenfalls mit dessen *ism* anredet.

1150 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 24, 46, 52 (ʿAbdalʿazīz) und 121, 124 (Bišr).

aufzutreten, und zudem der Kalif gegenüber ‘Abdal‘aziz etwas mehr Respekt zeigt als gegenüber seinem eigenen Theologen, verrät sich schon der pseudepigraphische Charakter des Textes. Der im zweiten Teil erhobene Vorwurf, al-Kinānī habe im (ersten Teil des) *Kitāb al-Ḥayda* den gebotenen Respekt gegenüber dem Kalifen vermissen lassen, indem er ihn nur mit seinem *laqab* titulierte habe,¹¹⁵¹ trifft im Übrigen auf die edierte Fassung des *Kitāb al-Ḥayda* in der Tat zu. Der Thronname al-Ma‘mūn wird vom Erzähler regelmäßig in den Redeeinleitungen verwendet, aber ohne dass der Titel „Beherrscher der Gläubigen“ hinzugefügt würde.¹¹⁵² Daher muss sich al-Kinānī gegen den Vorwurf, er verwende bloß den *laqab* des Kalifen am Ende ausführlich verteidigen.¹¹⁵³

In der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim zeigt sich die Distanz der Gelehrten zum Herrscher darin, dass sowohl Aḥmad als auch die Hoftheologen jeweils den Titel des Kalifen, „Beherrscher der Gläubigen“, verwenden.¹¹⁵⁴ Hingegen verwendet der Kalif den *ism* Aḥmads.¹¹⁵⁵ Wenn auch Ibn Abī Duwād zwei Mal Aḥmad mit dessen *ism* anspricht,¹¹⁵⁶ markiert er damit, dass er als Hoftheologe sich dem Ḥadīthgelehrten ähnlich überlegen fühlt wie der Kalif und entsprechend herablassend agieren kann.

Für alle untersuchten sunnitischen Dialoge gilt die grundlegende Konversationsregel, dass auf Fragen zu antworten ist. Dies ergibt sich in den *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* schon daraus, dass Ibn al-‘Abbās Nāfi’ nachgerade auffordert, ihm seine Fragen zu stellen.¹¹⁵⁷ Am deutlichsten gegen dieses Prinzip verstößt aš-Šāfi‘ī, der in der *Risāla* Fragen seines Gegenübers zwar immer beantwortet, aber nicht selten nur teilweise oder aber auch erst auf nochmaliges Nachfragen hin.¹¹⁵⁸ So erklärt aš-Šāfi‘ī auf die Frage, was mit der Meinung eines einzelnen Prophetengefährten, zu der keine widersprechenden Ansichten bekannt sind, anzufangen sei, nur, dass manche Gelehrten sie akzeptierten, andere hingegen nicht. Erst auf die Nachfrage seines Gesprächspartners hin äußert er seine eigene Meinung, dass er nämlich die Meinung des Einzelnen akzeptieren

1151 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 150–151, 209.

1152 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 23, 52, 58.

1153 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 209–216.

1154 Verwendung durch Aḥmad z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dikr* 52, 60, 62; durch seine Gegner ebd. 58, 60. – Während die Figuren also durchaus respektvoll auftreten, ist es der Erzähler nicht unbedingt, da er für al-Mu‘taṣim nicht den kalifalen Titel verwendet, sondern nur die *kunya* Abū Iṣḥāq (vgl. auch Turner, *Inquisition* 93).

1155 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dikr* 52, 56, 61.

1156 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dikr* 54, 58.

1157 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* 33.

1158 Vgl. dazu oben Kap. 3. 1. 1. 1.

würde, falls er in den anderen Rechtsquellen – Koran, Sunna, Konsens und Analogie – keinerlei Hinweise zum Problem fände.¹¹⁵⁹ So wird die Höflichkeitsregel, dass Fragen zu beantworten sind, am Ende doch noch befolgt. Im *Ġimā' al-'ilm* lässt sich ein gewisser Verstoß gegen die Konversationsmaximen darin sehen, dass die Gesprächspartner aš-Šāfi'īs ihn nicht selten auffordern, eine gewisse Argumentationslinie nun bitte endlich bleiben zu lassen.¹¹⁶⁰ Das unwillige Stoppen des Gegenübers zeugt vor allem von der eigenen Unfähigkeit, gegen den berühmten Juristen argumentativ anzukommen. Recht eigentlich polemisch wird es, wenn aš-Šāfi'ī seinem Gegenüber vorwirft, eigentlich fordere er ja auch nicht einen echten *iğmā'*, sondern begnüge sich mit der Meinung weniger, was genauso gut oder schlecht sei wie isoliertes Ḥadīṭ zu akzeptieren.¹¹⁶¹ Die Grundregel jedes Dialogs, dass auf Fragen zu antworten ist, gilt aber auch hier. Als sich aš-Šāfi'īs Gesprächspartner ein Mal weigert, zu erklären, von wie vielen Überlieferern seiner Ansicht nach ein Ḥadīṭ weitergegeben werden müssen, damit er es akzeptiere, heißt es in der Folge lapidar: „Da wurde seine Niederlage (*inkisāruhū*) deutlich.“¹¹⁶² Wenn aš-Šāfi'ī an einer Stelle sagt „Dann frage ich dich?“ und sein Gegenüber antwortet: „Dann frag!“,¹¹⁶³ zeigt sich die Nähe des Textes zur regelgerechten *munāẓara*, bei der die Rollen des Fragenden und des Antworten klar verteilt sind,¹¹⁶⁴ und folglich, wie hier, die Rollen als erstes festgelegt werden müssen. Grundsätzlich nehmen Wortmeldungen der Beteiligten jeweils aufeinander Bezug, allerdings scheint dies ganz zu Beginn des Textes nicht der Fall zu sein: Hier äußert aš-Šāfi'īs gegenüber drei grundlegende Kritikpunkte. 1. anerkenne aš-Šāfi'ī als Araber doch den ganzen Koran als absolute Autorität, an der nicht gezweifelt werden dürfe, 2. sei es unzulässig, dass aš-Šāfi'ī und andere Gelehrte gewisse koranische Aussagen als allgemein, andere als speziell verstünden, und 3. sei es inakzeptabel, dass durch das Ḥadīṭ koranische Gebote modifiziert würden, obschon die Ḥadīṭüberlieferer, wie ja auch aš-Šāfi'ī selbst zugebe, unzuverlässig seien.¹¹⁶⁵ Aš-Šāfi'ī geht auf diese drei Punkte nicht etwa nacheinander ein, sondern erklärt zunächst zum dritten Punkt, dass er sich auf Ḥadīṭ nur stütze, wenn dabei umfassendes Wissen (*iḥāṭa*) oder zuverlässige

1159 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 597–598.

1160 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 49, 54, 81, 90, 94.

1161 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 59–60.

1162 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 82.

1163 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 93.

1164 Vgl. dazu z.B. van Ess, *Disputationspraxis* insb. 36; Miller, *Islamic disputation theory* 83–84.

1165 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 13–14.

Nachrichten vorlägen oder wenn ein Analogieschluss (*qiyās*) möglich sei.¹¹⁶⁶ Auf den ersten und zweiten Punkt geht er nicht ein. Erstaunlicherweise kritisiert sein Gesprächspartner diese Antwort nicht, sondern fragt vielmehr nach Beispielen. So suggeriert der Dialog Kooperation, wo sie tatsächlich nur teilweise vorliegt.¹¹⁶⁷ An anderer Stelle hingegen werden aufgeworfene Probleme vollständig besprochen, so zum Beispiel alle drei Methoden, wie festgestellt werden kann, was die echte Sunna des Propheten ist.¹¹⁶⁸

Auch in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismā'il und al-Ma'mūn werden Fragen grundsätzlich beantwortet; nicht zu antworten ist hier nicht so sehr als Verstoß gegen konversationelle Regeln zu deuten, sondern als Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit zu debattieren.¹¹⁶⁹ Auch Ġaylān ad-Dimašqīs Schweigen macht seine Niederlage deutlich. Im *Kitāb al-Ḥayda* riskiert, wer nicht antwortet, den Vorwurf, er weiche aus (*ḥād*) – daher der Titel des Werkes. Derjenige, der ausweicht, ist natürlich Bišr al-Marīsī.¹¹⁷⁰ Ein Mal fordert Bišr seinerseits al-Kinānī auf, in seiner Argumentation konkreter zu werden, da sonst er es sei, der ausweiche.¹¹⁷¹ Als Bišr wenig später den Vorwurf erhebt, nun sei sein Gegenüber wie er selbst aber wirklich ausgewichen, verweist al-Kinānī darauf, dass man von ihm ja nicht erwarten könne, dass er eine Antwort kenne, die allein Gott wisse.¹¹⁷² Al-Ma'mūn gibt dem Mekkaner Recht und erklärt die beiden Kontrahenten für nicht quitt.¹¹⁷³

Auch für die Gespräche Ibn al-Ḥaddāds gilt an sich die konversationelle Grundregel, dass Fragen (korrekt) zu beantworten sind. Als sich Ibn al-Aṣağğ aber beinahe um den eigenen Kopf redet, weil er im Begriff ist, Ibn al-Ḥaddāds Fangfrage nach dem Reden Gottes mit Mose allzu unüberlegt zu beantworten, hält ihn der Emir davon zurück.¹¹⁷⁴ Darin scheint aber keiner der Gesprächsteilnehmer ein Problem zu sehen, d. h. Fragen müssen doch

¹¹⁶⁶ Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 15.

¹¹⁶⁷ Aš-Šāfi'ī geht später auf das Problem des Allgemeinen und des Speziellen ein, aber nicht weiter auf die Probleme der Irrtümer bei der Überlieferung von Ḥadīṭ, vgl. Musa, *Ḥadīth as scripture* 43, 45.

¹¹⁶⁸ Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 75–84.

¹¹⁶⁹ Vgl. z.B. Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 93, 97, 100. – Schweigen gilt in der *adab al-ḡadal*-Literatur als nachgerade klassisches Zeichen der Niederlage, vgl. Miller, *Islamic disputation theory* insb. 39–42.

¹¹⁷⁰ Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 52, 126. Ein Mal stellt auch der Kalif fest, dass Bišr ausgewichen sei, vgl. ebd. 57 (nur im Apparat).

¹¹⁷¹ Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 61.

¹¹⁷² Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 67–69.

¹¹⁷³ Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 69.

¹¹⁷⁴ Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71–72.

nicht zwingend beantwortet werden. Als Mūsā al-Qaṭṭān auf die Frage Abū ‘Abdallāh, wie sich das Weinverbot aus dem Koran herleiten lasse, mit einem Ḥadīṭ statt mit einem Koranzitat antwortet, reagiert der *dā’ī* ungehalten.¹¹⁷⁵ In klar dialektal geprägtem Arabisch fragt er ihn: „Was soll das (*ēš hādā*)?“¹¹⁷⁶ Die Frage, die auf einer inhaltlichen Ebene die Kompetenz des Malikiten in Zweifel zieht, zeigt durch ihre sprachliche Form die Verärgerung des Fragenden selbst, da dieser nicht mehr fähig ist, eine klassisch-arabische Frage zu stellen. Als weitere konversationelle Regel gilt, dass in einer geordneten *munāzara* nicht jeder jederzeit sprechen darf bzw. muss.¹¹⁷⁷ Daher fragt Ibn al-Ḥaddād, bevor er in die Diskussion eingreift, Abū ‘Abdallāh, ob es sich hier um eine „spezielle“ (*ḥāṣṣ*) oder um eine „kollektive“ (*muštarak*) Disputation handle, ob er sich also an der Auseinandersetzung beteiligen und seinem malikitischen Kollegen argumentativ zu Hilfe eilen dürfe.¹¹⁷⁸ Auch gegenüber Abū l-‘Abbās fragt Ibn al-Ḥaddād während einer laufenden Debatte des *dā’īs* mit einem anderen Gesprächspartner, ob er denn nun auch sprechen dürfe,¹¹⁷⁹ erhält in diesem Fall aber keine positive Antwort, da der *dā’ī* seine Diskussion einfach fortsetzt.¹¹⁸⁰ Hier verstößt sodann Ibn al-Ḥaddād gegen die Normen der Höflichkeit, indem er Abū l-‘Abbās unterbricht und ihn bei Gott auffordert, ihm zuzuhören.¹¹⁸¹ Diesen Verstoß gegen die guten Sitten trägt der *dā’ī* mit erstaunlicher Fassung; tatsächlich fordert er Ibn al-Ḥaddād nur auf, sich zu erklären.¹¹⁸² Später wirft Abū l-‘Abbās Ibn al-Ḥaddād einen Verstoß gegen die Regeln der Disputation vor, indem er ihm unterstellt, er suche Ausflüchte. Ibn al-Ḥaddād hält dem entgegen:

Nicht ich bin es, der ausweicht (*alūd*), denn ich bin der, der antworten muss (*al-muǧīb*), vielmehr weichst du aus, weil du, wenn ich dich in Bezug auf eine Frage in die Schranken verwiesen habe, Zuflucht suchst bei einer anderen, neuen Frage.¹¹⁸³

1175 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 78.

1176 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 79.

1177 Vgl. van Ess, Disputationspraxis insb. 33–36; Miller, *Islamic disputation theory* insb. 78–83.

1178 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

1179 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203.

1180 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204.

1181 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204.

1182 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204.

1183 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 205.

Der Antwortende (*al-muǧīb*) hat gewisse Pflichten und ebenso der Fragende – und hier unterstellt Ibn al-Ḥaddād Abū l-‘Abbās, diese zu verletzen. Der Vorwurf zeitigt aber keinerlei Reaktion von Seiten des *dā‘ī*.

Auffällig wenig von konversationellen Regeln geprägt ist die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals: So antwortet Aḥmad nicht, als Ibn Abī Duwād mit ihm spricht, sondern ignoriert ihn.¹¹⁸⁴ Wenig später stellen viele verschiedene Anwesende nacheinander Aḥmad Fragen, nicht ein einzelner Wortführer.¹¹⁸⁵ Dabei gilt an sich auch hier die Regel, dass Fragen zu beantworten sind. Entsprechend fordert al-Mu‘tašim Aḥmad auf, ‘Abdarrahmān b. Iṣḥāq auf dessen Frage nach dem Koran Antwort zu geben,¹¹⁸⁶ und das Schweigen ‘Abdarrahmāns auf die Erklärung, dass der Koran zum Wissen Gottes gehöre und dass, wer behauptete, dieses sei geschaffen, ungläubig sei, wird als klares Zeichen seiner Niederlage gewertet.¹¹⁸⁷

In Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* endlich fällt die Devotheit auf, mit welcher der Schüler die meisten Antworten seines Lehrers preist: Er erklärt regelmäßig zunächst, der Lehrer habe wahr gesprochen, es verhalte sich so, wie dieser gesagt habe, oder wünscht schlicht dem Lehrer den Segen Gottes. Dann schließt er eine nächste Frage an, in der Regel mit „aber“ (*lākin*) eingeleitet, wodurch der Text zu signalisieren scheint, dass es sich jeweils um eine sinnvolle und daher wohl auch zulässige Fortsetzung handelt.¹¹⁸⁸ Nur an einer Stelle stellt der Schüler eine unmittelbare Folgefrage ganz ohne einleitende Lobesworte oder ähnliches.¹¹⁸⁹ Hier zeigt sich also in der Art des sprachlichen Handelns ganz unabhängig von den Anreden eine Form der höflichen Unterordnung. Nur in Ausnahmefällen erlaubt sich der Schüler eine andere Herangehensweise, aus der leichte Kritik an seinem Lehrer hervorscheinen mag, etwa indem er eine präzisere Antwort suggeriert.¹¹⁹⁰ Im Übrigen beantwortet der Lehrer grundsätzlich alle Fragen des Schülers, nur ein Mal muss dieser in der Folgefrage nochmals nachhaken.¹¹⁹¹

1184 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

1185 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

1186 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48.

1187 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48–49. – Eine ähnliche Stelle, in der Aḥmad seine Gegner zum Schweigen bringt, ebd. 57.

1188 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 51, 66, 111.

1189 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 77.

1190 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 68.

1191 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 45.

3.7.1.2 Schiitische Dialoge

Zwei der untersuchten schiitischen Texte verzichten auf die Verwendung von Anreden: Das *Kitāb al-Ihlīlaǧa* zeigt zwei Gesprächspartner, die nie ihre Namen oder irgendwelche Titel verwenden, um einander anzureden. Der Text verzichtet damit auf Signale der Höflichkeit, der Distanz etc. Dadurch wird der Text relativ abstrakt, der Ton einigermaßen einförmig. Auch Abū Ḥātim und Abū Bakr ar-Rāzī unterlaufen, indem sie sich nie mit Namen oder Titel anreden, eindeutig Normen der Höflichkeit. Der Autor verzichtet damit auf eine der Möglichkeiten, das Gespräch als eines, das tatsächlich stattgefunden hat, zu inszenieren; der Text wirkt so gerade nicht konversationell.¹¹⁹² Indem die Kontrahenten sich aber wenigstens nicht in abschätziger Art und Weise ansprechen, wird der Protagonist Abū Ḥātim deutlich von dem Arzt at-Tammār, der Rhazes beleidigend angreift,¹¹⁹³ abgehoben. Anders als at-Tammār, dem Abū Bakr sein unhöfliches Verhalten auch explizit vorwirft,¹¹⁹⁴ ist Abū Ḥātim ein quasi ‚korrekter‘ Gegner, einer, der zu den Mitteln der argumentativen Theologie greift, nicht zu Beleidigungen.

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr* redet der ‚Verrückte‘ sein Gegenüber von Anfang bis Ende mit dessen *kunya* an, was sich vielleicht damit erklären lässt, dass auch der historische Abū l-Huḍayl eigentlich nur unter seiner *kunya* bekannt war.¹¹⁹⁵ Während der ‚Verrückte‘ den Namen seines Gesprächspartners intensiv verwendet und ihn damit immer wieder zur Raison aufzurufen scheint, spricht Abū l-Huḍayl ihn nie mit Namen oder Titel an, sondern nur ein Mal eher unhöflich als „du da“ (*yā hādā*).¹¹⁹⁶ Der ‚Verrückte‘ bleibt anonym, wodurch der Dialog die Höhe von Abū l-Huḍayls Fall noch unterstreichen kann, ist er doch nicht etwa einem bekannten Theologen unterlegen, sondern einem Anonymus.

Die Asymmetrie der Gesprächssituation wird auch in jenen schiitischen Dialogen betont, in denen der Imam einem Anhänger gegenübersteht. So redet im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* und im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* al-Mufaḍḍal seinen Imam durchgängig und in der Regel zu Beginn jeder Wortmeldung mit dem ehrenvollen Titel „mein Herr“ (*mawlāy*) an,¹¹⁹⁷ während der Imam nur den schlichten Titel *ism* seines Anhängers verwendet.¹¹⁹⁸ Dabei dienen die Anreden an

¹¹⁹² Anders Goodman, Rāzī vs. Rāzī 101.

¹¹⁹³ Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

¹¹⁹⁴ Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

¹¹⁹⁵ Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302r, 305r, 309r, 313v, 315v.

¹¹⁹⁶ Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 306v.

¹¹⁹⁷ Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 331, 340, 345 und al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 59, 101, 107.

¹¹⁹⁸ Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 331, 335, 347 und al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 85, 112, 133.

al-Mufaḍḍal auch dazu, den Leser daran zu erinnern, an wen sich die zahlreichen langen Lehrmonologe Ġaʿfars richten, sind diese doch regelmäßig mit Anreden des Anhängers („o Mufaḍḍal“, *yā Mufaḍḍal*) durchsetzt.¹¹⁹⁹ Auch im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* wenden sich sowohl al-Mufaḍḍal als auch Ibrāhīm fast bei jeder Wortmeldung mit der Anrede „mein Herr“ (*mawlāy*)¹²⁰⁰ an den jeweiligen Imam, und selbst der Erzähler spricht meist von „unserem Herrn“ (*mawlānā*).¹²⁰¹ Damit wird die Asymmetrie klar unterstrichen. Wenn Ibrāhīm sich dagegen zwei Mal an den „Sohn der Tochter des Gesandten Gottes“¹²⁰² wendet, betont er weniger die eigene Abhängigkeit und Demut als vielmehr die Legitimität des Gegenübers als Imam. Hingegen verwenden beide Imame als Anredeform schlicht den *ism* des jeweiligen Gesprächspartners¹²⁰³ sowie al-Bāqir ein Mal den bis dahin nie verwendeten *nasab* Ibrāhīms, Ibn Ishāq.¹²⁰⁴ Sie verzichten auf den Gebrauch der als höflich geltenden *kunya*, wodurch die Gesprächspartner deutlich als rangniedriger dargestellt werden. Ġaʿfar geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er al-Mufaḍḍal als „mein Söhnchen“ (*yā bunayya*) anredet.¹²⁰⁵ Al-Mufaḍḍal wird so in die Rolle des unwissenden, wenn auch offensichtlich geliebten Schülers verwiesen.

Der Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla ist von großer Höflichkeit geprägt. So tituliert Rukn ad-Dawla den Gelehrten regelmäßig respektvoll als Scheich,¹²⁰⁶ ein Titel, den auch ein Höfling gegenüber Ibn Bābūya verwendet.¹²⁰⁷ Ibn Bābūya seinerseits spricht Rukn ad-Dawla fast immer als „König“ an.¹²⁰⁸

Auffällig sind schließlich die unterschiedlichen Stufen der Höflichkeit, mit der sich die Gesprächspartner in Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* begegnen: So spricht al-Maʿmūn den Imam ar-Riḍā normalerweise mit dessen *kunya* Abū l-Ḥasan¹²⁰⁹ oder aber gar als „Sohn des Gesandten Gottes“ an.¹²¹⁰ Hingegen hat

1199 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318–331, 363–392, 393–405 und al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 72, 82, 98.

1200 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29, 39, 92, 145, 146.

1201 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 32, 67, 97. – Ibrāhīm nennt Muḥammad al-Bāqir zudem ein Mal *sayyidī* („mein Herr“), ebd. 145.

1202 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 147.

1203 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29, 58, 107, 147, 148.

1204 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 148.

1205 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 32.

1206 Vgl. insb. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 31, 33, 64.

1207 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 37.

1208 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *Munāẓara* 31, 33, 37.

1209 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144, 147, 158, 160, 161, 180, 187.

1210 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155, 156, 157, 159, 162.

er für den Theologen im ersten Dialog nur die Anrede mit dessen *ism* Sulaymān übrig.¹²¹¹ So macht bereits die Anrede deutlich, vor wem der Kalif eigentlich Respekt hat, und dies ist nicht sein eigener Theologe. Dies verdeutlicht die ambivalente Haltung al-Ma'mūns bzw. die ambivalente Zeichnung seiner Figur durch Ibn Bābūya oder seine Quelle.¹²¹² Ähnlich wendet sich auch ar-Riḍā an seine Kontrahenten im ersten und zweiten Dialog nur mit deren *ism*, also entweder als Sulaymān¹²¹³ oder als 'Alī.¹²¹⁴ Sulaymān al-Marwazī bezeichnet er ein Mal zudem distanzierend als „Hurasāner“.¹²¹⁵ Endgültig herablassend wird der Imam, wenn er sein Gegenüber gegen Ende der ersten Unterredung zwei Mal als „Dummkopf“ (*ǧāhil*) beschimpft.¹²¹⁶ Gegenüber dem Kalifen verwendet ar-Riḍā kaum je Anredeformeln, nur ein Mal benutzt er den Herrschertitel „Beherrscher der Gläubigen“.¹²¹⁷ Ar-Riḍā verwendet den Titel hier gerade, weil er sich gegen den Kalifen wendet: Dieser hatte Sulaymān aufgefordert, das Thema zu wechseln, da er ja doch nichts mehr Überzeugendes vorzubringen habe, der Imam hingegen will gern noch weiter machen, in der Hoffnung, den Theologen endgültig widerlegen zu können. Der scheinbar kooperative ar-Riḍā ist also, gerade wenn er den Herrschaftstitel verwendet, unzufrieden mit der Art, wie al-Ma'mūn die Disputation leitet. Ganz anders seine Kontrahenten, die sich sehr genau ans Protokoll halten: Sulaymān al-Marwazī spricht den Kalifen immer mit dessen Titel als „Beherrscher der Gläubigen“ an,¹²¹⁸ und auch gegenüber dem Imam ist er höflich bis demütig, indem er den Titel „mein Herr“ (*sayyidī*)¹²¹⁹ verwendet. Dies steigert er noch, wenn er verschiedentlich mit einer beliebten Formel das „Lösegeld“ ar-Riḍās sein möchte.¹²²⁰ Auch 'Alī b. Muḥammad b. al-Ġāhm tituliert den Imam höflich als „Sohn des Gesandten Gottes“.¹²²¹ Und die Gelehrten des vierten Dialogs zeigen ihren Respekt gegenüber dem Imam, indem sie seine *kunya* Abū l-Ḥasan

1211 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 147, 152.

1212 Zur ambivalenten Darstellung al-Ma'mūns vgl. Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ insb. 117–119.

1213 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146, 147, 148, 150, 151, 152.

1214 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

1215 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 149.

1216 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 151.

1217 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

1218 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146.

1219 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146 und 150. Zu *sayyid* als Bezeichnung eines Nachfahren des Propheten vgl. Bosworth, *Sayyid* insb. 115; Van Arendonk, *Sharīf* insb. 333.

1220 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 145, 146, 147.

1221 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153 und 154.

verwenden.¹²²² So divergiert die Höflichkeit der Anreden beträchtlich und macht deutlich, wer hier als Held, dem Respekt zu zollen ist, zu verstehen sei.

Auch die meisten schiitischen Dialoge sind von der grundlegenden Konversationsmaxime geprägt, dass auf Fragen zu antworten ist. So stellt im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* al-Mufađđal eine Frage nur ausnahmsweise noch ein zweites Mal. Zum Beispiel heißt es zu Beginn des 37. Kapitels: „Ich fragte unseren Herrn nach der Geburt (*mawlid*) der Bevollmächtigten (*awşiyā*)“.¹²²³ Darauf antwortet Ğaʿfar ausweichend, indem er zunächst Allgemeinplätze zur Geburt der Propheten, Bevollmächtigten und Imame äußert und dann erklärt, dass die Geburt der Bevollmächtigten sich von jener der Gläubigen wie diejenige der Gläubigen von jener der Ungläubigen unterscheide. Da damit eine befriedigende Antwort noch nicht erfolgt ist, erlaubt sich al-Mufađđal, sein Anliegen noch ein Mal zu formulieren: „Berichte mir, mein Herr, von der Geburt (*milād*) der Bevollmächtigten!“¹²²⁴ Hierauf kommt der Imam auf die Mütter der Bevollmächtigten zu sprechen. Am Anfang des 47. Kapitels hat die Antwort Ğaʿfars nur zum Teil mit der Frage al-Mufađđals zu tun. Al-Mufađđal fragt nämlich nach „dem Gläubigen und dem Ungläubigen und was der Grund dafür“ sei. Darauf erhält er die Antwort, es gebe zwei Arten von Knechtschaft (*ubūdīya*) des Gläubigen, auf die Ungläubigen wird dagegen nicht mehr näher eingegangen. Des Weiteren erläutert der Imam die erste Art von Knechtschaft.¹²²⁵ Hierauf fragt al-Mufađđal nach, wie denn die zweite Art aussehe.¹²²⁶ Offensichtlich interpretiert der Anhänger die erste Antwort seines Imam nicht als Verstoß gegen eine Konversationsregel oder jedenfalls sieht er davon ab, noch ein Mal nachzufragen; hingegen ist die unvollständige Ausführung von zwei Bereichen eines vom Imam selbst angeschnittenen Themas für ihn ein Grund, sich genauer zu erkundigen.¹²²⁷ Seinen großen Respekt gegenüber seinem Meister beweist al-Mufađđal auch, indem er sich zwei Mal schon gar nicht erst getraut, eine Frage zu stellen, die ihm als allzu dumm erscheint. So heißt es im 23. Kapitel:

1222 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riđā* i, 180, 182.

1223 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 76.

1224 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 76.

1225 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 99.

1226 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 100.

1227 Für eine ähnliche Stelle vgl. Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 105.

Al-Mufaḍḍal sagte: Ich sagte zu meinem Herrn aṣ-Ṣādiq (auf ihm sei das Heil): „Ich möchte dich gern nach etwas fragen, worüber die Kufier erzählen, aber, mein Herr, ich schäme mich, dich danach zu fragen.“¹²²⁸

Ebenso erklärt er im 65. Kapitel, etwas nicht aussprechen zu können:

Al-Mufaḍḍal sagte: Ich sagte zu meinem Herrn aṣ-Ṣādiq: „Ich habe von den Schiiten (*aš-šīʿa*) Dinge gehört, für die mein Herz zu wenig stark ist.“¹²²⁹

In beiden Fällen dient das Zögern des Anhängers dazu, die wunderbaren Fähigkeiten des Imam zu unterstreichen, da dieser schon weiß, worüber al-Mufaḍḍal sprechen möchte, nämlich einerseits über die Verheiratung von ʿAlis Tochter Umm Kulṭūm mit dem späteren Kalifen ʿUmar,¹²³⁰ und andererseits über die Frage, ob es tatsächlich vor der eigentlichen Schöpfung bereits sieben „Adame“ (*Awāḍim*) gab.¹²³¹

Auch im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* zeigen Ğaʿfar und al-Mufaḍḍal ein grundsätzlich kooperatives Gesprächsverhalten, indem der Imam auf alle Fragen seines Anhängers eingeht, selbst wenn er ein Mal der Meinung ist, dass al-Mufaḍḍal aufgrund der bisherigen Erläuterungen imstande sein müsste, eine weitere Facette des Themas selbst zu ergänzen, und er seinem Anhänger eine entsprechende Frage stellt, die sich al-Mufaḍḍal aber nicht zu beantworten traut.¹²³² Nur selten lässt sich der Imam zwei Mal bitten, bis er eine genauere Erklärung gibt.¹²³³ Dabei ahnt al-Mufaḍḍal, dass der Imam bereits im Vornherein weiß, welche Themen ihm unter den Nägeln brennen,¹²³⁴ und tatsächlich kommt es ein Mal soweit, dass Ğaʿfar formuliert, was al-Mufaḍḍal gerade beschäftigt, weil dieser vor Aufregung selbst nicht mehr dazu imstande ist.¹²³⁵ Al-Mufaḍḍal scheint sich der Kooperation des Imam jedoch nicht völlig sicher zu sein, da er seinem Imam gelegentlich auch besonders überschwänglich

1228 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 57.

1229 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 125.

1230 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 57–58.

1231 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 125.

1232 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 333.

1233 Vgl. insb. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 343.

1234 Vgl. insb. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 342.

1235 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 392.

dankt oder ihm Komplimente macht, wohl in der Absicht, ihn dadurch zu weiteren Erklärungen zu motivieren.¹²³⁶

Im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* beantwortet der Imam alle Fragen seines Anhängers, verhält sich also durchaus kooperativ.¹²³⁷ Auffällig ist insofern, dass al-Mufaḍḍal nicht ganz selten Nachfragen stellt, sich mit den Erklärungen des Imam also nicht immer sofort zufrieden gibt.¹²³⁸ Damit ist der Dialog nicht direkt als unhöflich oder gar als unkooperativ zu charakterisieren, aber al-Mufaḍḍal erscheint weitaus kritischer als viele andere Schülerfiguren.

Hingegen ist im *Kitāb al-Ihlīlaǧa* die Interaktion zwischen dem Imam und dem indischen Arzt zunächst dadurch gestört, dass der Arzt sich konsequent dumm stellt und sich weigert, irgendeine der scheinbar naheliegenden Prämissen Ğaʿfars einfach zuzugeben.¹²³⁹ Auch in diesem Dialog gilt dabei an sich die konversationelle Grundregel, dass auf Fragen zu antworten ist. Nur an einer Stelle fällt es schwer, einen sinnvollen Zusammenhang zwischen der Frage und der Antwort zu sehen: Ğaʿfar fragt, warum man überhaupt auf die Idee gekommen sei, verschiedene Substanzen als Heilmittel auszuprobieren. Der indische Arzt erklärt, man sei durch Versuche (*taǧārib*) darauf gekommen.¹²⁴⁰ Da Ğaʿfar hier aber fragt, wie man überhaupt darauf kommt, Versuche durchzuführen, ist die Antwort unbefriedigend, und der Arzt verstößt damit gegen das Kooperationsgebot. An einer Stelle gesteht der Inder schließlich, dass er nicht zu antworten vermag, weil ihm der Imam keinen Ausweg gelassen hat.¹²⁴¹

Der ausnehmend kooperative Charakter des Dialogs zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla zeigt sich auch darin, dass Ibn Bābūya auf alle Fragen und Nachfragen Rukn ad-Dawlas eingeht. Aber auch der König beantwortet eine Frage, die ihm der Gelehrte im Rahmen seiner Argumentation über den Vorrang ʿAlis stellt.¹²⁴² Dem Gelehrten ist daran gelegen, den Herrscher zu überzeugen. Dieses Ziel erreicht er am ehesten mit einem kooperativen Gesprächsverhalten; aber auch der König ist nicht auf Konfrontation aus, immerhin will er ja die (theologische) Ruhe an seinem Hof wieder herstellen.¹²⁴³

1236 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 331, 332, 335.

1237 Vgl. z.B. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 67–68, 71–76, 101–104.

1238 Vgl. z.B. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 63, 67, 101.

1239 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 156.

1240 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 180–181.

1241 Al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 183.

1242 Ibn Bābūya, *Munāzara* 55.

1243 Vgl. dazu oben Kap. 2. 5. 1. 2.

Auch die vier untersuchten Dialoge aus den *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* Ibn Bābūyas zeigen grundsätzlich kooperative Gespräche, in denen auf Fragen geantwortet wird. Wenn in der ersten Disputation Sulaymān al-Marwazī ein Mal keine Antwort mehr gibt, zeigt sich damit seine Unterlegenheit.¹²⁴⁴

Ähnliches gilt für die *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr*: Hier hat Abū l-Hudayl des Öfteren eigentlich nichts zu sagen, sondern bejaht nur die Vorgaben des ‚Verrückten‘ oder gesteht sein eigenes Unwissen ein,¹²⁴⁵ womit der Text die Unterlegenheit des Theologen verdeutlicht.

Endlich werden Fragen – solange sie nicht als rein rhetorisch anzusehen sind¹²⁴⁶ – auch in der Disputation der beiden Rāzī grundsätzlich beantwortet. At-Tammār sieht sich entsprechend durch diese Maxime in seinem Verhalten gerechtfertigt: Wenn er Rhazes angreift, so nur, weil dieser auf die Herausforderungen Abū Ḥātims nicht reagiert und nicht gebührend antwortet, also die Regeln der Disputation verletzt.¹²⁴⁷

3.7.1.3 Zusammenfassung

Grundsätzlich wäre zu erwarten, dass sich höfliche Gesprächspartner mit ihrer *kunya* anreden: Dies ist in den untersuchten religiösen Dialogen jedoch eher selten der Fall. Vielmehr finden sich verschiedene Varianten der Anrede- und Titelverwendung, durch die es den Dialogen gelingt, die Personen und ihre Beziehungen zueinander genauer zu charakterisieren. Wenn zum Beispiel der Kalif Hišām seinen Theologen al-Awzā’ī mit dessen *kunya* anredet, den widerborstigen Ġaylān aber höchstens als „Feind Gottes“ anspricht, macht der Text deutlich, was von wem zu halten ist. Auch die Distanz von Lehrer und Schüler kann durch die verwendeten Anreden klar gemacht werden: Während der Schüler in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* keine besonders höflichen Formen der Anrede verwendet, legen die schiitischen *Kitāb aṣ-Širāt*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* und *Kitāb al-Ḥaḥt wa-l-aḏilla* großen Wert auf die Distanz des Imam, der als „Herr“ angesprochen wird, gegenüber seinem Anhänger, der nur mit seinem *ism* angedredet wird. Im *Kitāb al-Ḥayda* ist es nachgerade die angeblich respektlose Verwendung des *laqab* des Kalifen, welche als Vorwand für den zweiten Dialog dient. Nur wenige der untersuchten Dialoge verzichten völlig auf Anreden: Sowohl die Dialoge aš-Šāfi‘īs als auch das *Kitāb al-Ihlīlaǧa* und die Disputationen der beiden Rāzī erscheinen dadurch recht distanziert und wenig konversationell.

¹²⁴⁴ Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

¹²⁴⁵ Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301v, 307r.

¹²⁴⁶ Vgl. zu rhetorischen Fragen oben Kap. 3. 2. 1. 2.

¹²⁴⁷ Abū Ḥātīm ar-Rāzī, *‘Ālām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Šāwī 27.

Für alle untersuchten religiösen Dialoge gilt die grundlegende Konversationsregel, dass auf Fragen zu antworten ist. Am deutlichsten gegen diesen Grundsatz verstößt aš-Šāfi'ī in der *Risāla*, in der es zu häufigen Nachfragen kommt. Wenig kooperativ ist auch der indische Arzt im *Kitāb al-Ihlīlaǧa*, der sich zunächst einfach dumm stellt und sich weigert, sich auf die Prämissen des Imam überhaupt einzulassen. Verschiedentlich lässt sich beobachten, dass die Regeln des *adab al-ǧadal* eingehalten werden, so wenn aš-Šāfi'ī zunächst nachfragt, ob sein Gegenüber mit einem Wechsel der Antwort-Frage-Rollen einverstanden ist, wenn Ibn al-Ḥaddād sich erkundigt, ob er überhaupt sprechen darf, vor allem aber, wenn das Schweigen eines Gesprächspartners als Eingeständnis der Niederlage interpretiert wird, wie in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismā'īl und al-Ma'mūn, in jener Ġaylān ad-Dimašqīs oder im *Kitāb al-Ḥayda*. Gegen die Regeln der geordneten *munāzara* wird vor allem im Fall Aḥmad b. Ḥanbals von verschiedenen der Beteiligten verstoßen: Indem statt eines höflichen Umgangs des Öfteren Durcheinander herrscht, betont der Dialog noch zusätzlich seine negative Einschätzung der dialektischen Theologie.

3.7.2 *Dialoge mit Gott*

In der *Munāǧāt Mūsā* redet Mose als der schwächere Partner sein Gegenüber immer als „Herr“ (*rabb*) an,¹²⁴⁸ während Gott normalerweise den *ism* Mūsā verwendet,¹²⁴⁹ auf eine Anrede ganz verzichtet¹²⁵⁰ oder aber gar nicht Mose anredet, sondern den „Sohn Adams“.¹²⁵¹ So verschiebt sich das Gespräch auf eine allgemeine und für alle Menschen gültige Ebene, verliert also den Charakter einer persönlichen und intimen Zwiesprache. Die Asymmetrie der Anreden verdeutlicht die Asymmetrie der personalen Beziehung der Gesprächspartner. Dabei gilt grundsätzlich zwar die Regel, dass Gott Fragen Moses beantwortet und seinen Bitten nachkommt;¹²⁵² wenn er aber ausnahmsweise nicht oder nur inadäquat antwortet, fragt Mose nicht nach.¹²⁵³

Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-wahy* zeigen einen sehr kooperativen Dialog, in dem Gott die Fragen des Propheten zumeist präzise beantwortet. Dabei spricht Gott sein Gegenüber regelmäßig mit dessen permutiertem

1248 Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 8r, 10r, 12v.

1249 Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 13r, 15v, 16r.

1250 Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 13r, 14r, 15r.

1251 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 22v–23r.

1252 Dies gilt selbst dann, wenn er nach seiner Persönlichkeit und seiner Lebensweise gefragt wird, vgl. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 21r sowie oben Kap. 3.1.2.

1253 Vgl. oben Kap. 3.1.2.

Ehrennamen Aḥmad an,¹²⁵⁴ während dieser Gott fast immer als „Herr“ (*rabb*) anredet,¹²⁵⁵ und zwar auch noch gegen Ende des Dialogs, als er eigentlich fast nichts mehr sagt.¹²⁵⁶

In beiden Dialogen mit Gott markieren die unterschiedlichen Anreden die Distanz der Gesprächspartner, die trotz der grundsätzlichen Kooperation beträchtlich ist und sich gegebenenfalls – zumindest in der *Munāğğāt Mūsā* – auch in einem zurückhaltenden (Nachfrage-)Verhalten des menschlichen Gesprächspartners widerspiegelt.

3.7.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

In allen untersuchten Dialogen aus narrativen Texten ist die wichtigste Regel im korrekten Umgang der Gesprächspartner miteinander, dass auf Fragen zu antworten ist. Entsprechend wird etwa in der Geschichte von Tawaddud Schweigen auf eine Frage als Zeichen der Niederlage interpretiert.¹²⁵⁷ Im *Kitāb al-Ālim wa-l-ğulām* werden im zweiten Dialog zwischen dem jungen Mann und dem *dāṭ* nicht immer alle Fragen sogleich beantwortet, dafür erhält der junge Mann Gelegenheit zu Einwänden und Gegenfragen.¹²⁵⁸ Im Prozess Dimnas fällt auf, dass sich sowohl die Löwenmutter als auch Dimna klar unhöflich benehmen, indem einerseits die Löwenmutter Dimna beleidigt,¹²⁵⁹ andererseits Dimna das Oberschwein.¹²⁶⁰ Die Löwin als Mutter des Königs kann sich solches schon allein aufgrund ihres Status erlauben, zudem scheint sie so wütend zu sein, dass sie sich nicht mehr um ein mögliches Protokoll schert – was der Dialog hier durch den Bruch der konversationellen Regel der Höflichkeit deutlich macht. Dimnas Beleidigung des Schweins ist dagegen als Versuch eines Gegenangriffs zu werten. Unklar bleibt im *Kitāb al-Asad*

1254 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r, 60r, 62v.

1255 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55v, 56v, 59v. – Eine Variante bietet diese Handschrift nur in der ersten Wortmeldung Muḥammads: Hier spricht er sein Gegenüber als „mein Gott“ (*ilāhī*) an (fol. 55r); in der Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 49r findet sich auch an dieser Stelle einfach „Herr“ (*rabb*).

1256 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 62v, 63v, 64v.

1257 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 502, 505, 511, 519, 520, 521, 523.

1258 Vgl. z.B. Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ğulām* § 94, 112, 154.

1259 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 109–110. Vgl. zu der Stelle auch oben Kap. 3. 5. 3.

1260 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 117–118.

wa-l-ǧawwās, warum einer der Intriganten die Autorität hat, die anderen in ihrem Geschichtenerzählen zu stoppen.¹²⁶¹

Die Art, wie das Gegenüber angesprochen wird, ist in den untersuchten Texten ganz unterschiedlich. Im Rahmendialog von *Kalila wa-Dimna* fällt auf, dass weder der König noch sein Philosoph besondere Anreden verwenden – außer in der Schlussrede: Hier redet der Philosoph den König zwei Mal als solchen an.¹²⁶² Damit markiert er wohl, dass er nun hofft, dass der König sich jetzt seinem Amt und seiner Würde entsprechend verhalten und ihn belohnen werde. Eine ähnliche Strategie verfolgt Dimna, der den König besonders ausgeprägt mit dessen Titel anredet, als er den Stier Šanzaba verleumdet¹²⁶³ und als er merkt, dass der Löwe daran zu zweifeln beginnt, ob es richtig war, Šanzaba zu töten.¹²⁶⁴ Noch unterwürfiger zeigt sich Dimna, wenn er vom König mehrfach in der dritten Person spricht.¹²⁶⁵ Im Vergleich dazu fällt auf, dass im vierten Kapitel der Rabe, der in betrügerischer Absicht zu den Eulen gekommen ist, diesen und besonders dem Eulenkönig gegenüber keine besonderen Höflichkeitsformeln verwendet.¹²⁶⁶ Interessant ist auch, dass im zehnten Kapitel der Schakal den Löwenkönig in einem ersten Dialog zuerst in der zweiten und dann in der dritten Person anredet,¹²⁶⁷ in einem zweiten nur noch mit dem Titel¹²⁶⁸ und dass der Löwe darauf die offene Kritik des Schakals als unhöflich zurückweist.¹²⁶⁹ Auch der Ratgeber Iblād gibt gegenüber dem König im siebten Kapitel zu, dass er durch sein ständiges Ausweichen im Gespräch unhöflich gewesen sei; dabei verwendet er am Schluss auch wieder den Titel zur Anrede seines Gegenübers. Dies ist umso auffälliger, als der König seinerseits seinen Ratgeber mit dessen Vornamen (*ism*) angedredet hatte, was aber offensichtlich nicht als unhöflich zu verstehen ist.¹²⁷⁰ Ähnlich asymmetrisch ist im gleichen Kapitel auch die Unterhaltung des Königs mit seiner Frau: Sie spricht ihn mit seinem Titel an, er sie einfach als „Frau“.¹²⁷¹ Dabei können Titel und Namen natürlich auch in listiger Absicht verwendet

1261 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwās* 139–140.

1262 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 281–282.

1263 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 68–70, 73.

1264 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 96.

1265 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 54, 68.

1266 Vgl. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 160–161.

1267 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 248–249.

1268 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 256–258.

1269 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 257.

1270 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 201–214.

1271 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 194.

werden: Wenn Dimna den Richter als „guter Richter“ anredet,¹²⁷² dürfte es sich wohl um eine Strategie handeln, den Richter durch Schmeichelei für sich zu gewinnen. Ebenso ruft im neunten Kapitel der König den Vogel Qubbira in einer Art listigen Höflichkeit beim Namen,¹²⁷³ um ihn herbeizulocken – der Vogel selbst bleibt dagegen nicht nur physisch, sondern auch in seiner Sprechweise distanziert und redet den König durchgehend mit dessen Titel an.¹²⁷⁴ Hingegen ist die Beziehung zwischen Dimna und Kalila dadurch als speziell markiert, dass sie sich beide wenigstens manchmal als „Bruder“ ansprechen,¹²⁷⁵ doch nimmt sich Kalila auch die Freiheit, Dimna als „niedrigen Kerl“ (*faṣl*) zu beschimpfen.¹²⁷⁶ Verbrüderung in den Anreden ist auch in den weiteren Geschichten gelegentlich zu finden, wobei etwa im fünften Kapitel der Affe die (männliche) Schildkröte genau in dem Moment als Freund (*ḥalīl*) anredet, als er ihn durchschaut hat und plant, ihn selbst hinters Licht zu führen.¹²⁷⁷

Die verbale Verbrüderung findet sich auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāṣ*. Hier sprechen sich der Schakal und sein Freund als Brüder an und markieren so, trotz ihrer Uneinigkeit in der Sache, ihre besondere Vertrautheit.¹²⁷⁸ Wenn hingegen der Schakal den ihn tadelnden Besucher als Bruder anredet,¹²⁷⁹ scheint es weniger darum zu gehen, die besondere Beziehung zu betonen, sondern darum, das Gespräch besonders höflich zu beenden. Im Übrigen redet der Schakal den König in aller Regel mit dessen Titel,¹²⁸⁰ aber nur selten in der dritten Person an.¹²⁸¹

In Sahl b. Hārūn *an-Namir wa-t-ṭa'lab* redet der Fuchs den Panther mit dem Titel „König“ und in der zweiten Person an.¹²⁸² Der König dagegen ändert im Verlauf des Gesprächs nicht nur seine Haltung, sondern auch seine Anreden: Zuerst bezeichnet er den Fuchs noch als „Bösartiger“ (*ḥabīṭ*),¹²⁸³ gegen Ende erscheint er dann als „Fuchs“.¹²⁸⁴

1272 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 120.

1273 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 238.

1274 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 238–243.

1275 Vgl. Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 46, 87, 111.

1276 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 87–88.

1277 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 180.

1278 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 44, 48, 50, 87, 92, 93.

1279 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 184.

1280 Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 61, 63, 76, 78, 83, 112, 201.

1281 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 75–76, 188.

1282 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. al-Mahīrī 44 (arab. Paginierung).

1283 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. al-Mahīrī 43 (arab. Paginierung).

1284 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. al-Mahīrī 66 (arab. Paginierung).

Obschon die Disputationen in der Geschichte von Tawaddud vor dem Kalifen stattfinden, sind höfliche Anreden des Herrschers eher selten, auch wenn sie sowohl von Tawaddud als auch von den Gelehrten verwendet werden.¹²⁸⁵ Hingegen benutzt Tawaddud gegenüber ihren Kontrahenten die jeweilige Berufsbezeichnung des Gelehrten,¹²⁸⁶ einen Titel¹²⁸⁷ oder – gegenüber an-Nazzām – gleich dessen Namen.¹²⁸⁸ Der Kalif seinerseits spricht Tawaddud zunächst einfach als Sklavin (*ǧāriya*) an,¹²⁸⁹ gegen Ende dann aber mit ihrem Namen.¹²⁹⁰

Im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* fällt auf, dass die Hierarchien in den Anreden auch von den Asketen gewahrt werden: Der zum Asketen gewordene Höfling redet seinen König weiterhin mit seinem Königstitel an,¹²⁹¹ Bilawhar spricht zu Būdāsaf als „Königssohn“,¹²⁹² und der Prinz seinerseits redet seinen Vater ebenfalls respektvoll als König an,¹²⁹³ während dieser seinerseits ein Mal seinen Sohn mit „mein Liebling“ (*ḥabībī*) freundlich zu stimmen bemüht ist.¹²⁹⁴ Dass der *bahwan*, obschon er zornig erregt ist, den Prinzen mit dessen Titel anspricht,¹²⁹⁵ erstaunt wenig, hingegen versucht Būdāsaf seinerseits, indem er den *bahwan* als Führer (*zaʿīm*)¹²⁹⁶ und Weiser (*ḥakīm*)¹²⁹⁷ anredet, dessen Wohlwollen zu gewinnen.

Im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* werden Anreden sehr dosiert verwendet: So spricht der junge Mann den *dāʿī* nur ein Mal als Weisen (*ḥakīm*) an.¹²⁹⁸ Der *dāʿī* seinerseits benutzt dem jungen Mann gegenüber die Anrede „mein Söhnchen“ (*bunayya*).¹²⁹⁹ Damit setzt er ihn in ein genealogisches Verhältnis zu sich, wie es auch zwischen ihm selbst und seinem geistigen Vater, dem

1285 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 502, 505, 519, 520, 521.

1286 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 521 (*ṭabīb*), 526 (*munaǧǧīm*).

1287 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 505 (*faqīh*), 506 (*sayyidī*).

1288 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 530. Tawaddud verwendet also nicht etwa die höfliche Form der *kunya*, sondern den *laqab* ihres Gegenübers.

1289 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 519. Diese Anrede verwendet auch einer der Gelehrten, vgl. ebd. ii, 508.

1290 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 533 und 534.

1291 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 11–14, 16–17.

1292 Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 34, 47, 92, 97, 99.

1293 Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 114, 126, 150, 159, 163.

1294 Gimaret, *Kitāb* 147.

1295 Gimaret, *Kitāb* 180, 184, 185.

1296 Gimaret, *Kitāb* 181.

1297 Gimaret, *Kitāb* 183.

1298 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 28.

1299 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 61, 159, 165, 198, 233.

Imam, besteht,¹³⁰⁰ in ein Verhältnis der besonderen Nähe, ja fast schon Intimität, bei dem aber auch eine gewisse Überlegenheit mitschwingt. In den Gesprächen in Präsenz einer größeren Öffentlichkeit wird dagegen die *kunya* als Anredeform gebraucht: so von den Leuten des Ortes, aber auch von Šāliḥ gegenüber dem Juristen¹³⁰¹ und von dem Juristen ein Mal gegenüber dem jungen Mann, dessen *kunya* Abū l-Ḥayr („Vater des Guten“) sicher metaphorisch zu verstehen ist.¹³⁰² Der junge Mann seinerseits verwendet in seiner Antwort darauf nicht die *kunya* des Juristen, sondern dessen Spitznamen Kaʿb al-Aḥbār,¹³⁰³ mit dem er sein Gegenüber zum Nachfolger eines frühislamischen Traditionariers macht, der gerade nicht als großer Theologe, sondern als Erzähler von Isrāʾīlīyāt berühmt ist.¹³⁰⁴

Praktisch keine Anreden finden sich in den beiden autobiographischen Texten der ismailitischen Autoren Ibn al-Hayṭam und al-Muʿayyad fī d-Dīn. Im *Kitāb al-Munāzarāt* bittet der Protagonist den *dāʿī* Abū ʿAbdallāh nur ein Mal in der dritten Person, etwas zu wiederholen, wobei er ihn „Herrn“ (*sayyid*) nennt.¹³⁰⁵ Diese Parallelität ist auffällig und könnte darauf hindeuten, dass die Autobiographen den Anreden in der literarischen Ausgestaltung ihrer Texte keine große Aufmerksamkeit schenkten.

3.7.4 *Dialog über Geschichte*

Die asymmetrische Anlage der *Aḥbār al-Yaman* ʿAbīd b. Šaryas spiegelt sich in den Anreden der Gesprächspartner: Während der Kalif seinen Informanten normalerweise einfach mit dessen *ism* als ʿAbīd anredet,¹³⁰⁶ verwendet der Jemenit zu Beginn durchweg den Kalifentitel *amīr al-muʾminīn* („Beherrscher der Gläubigen“),¹³⁰⁷ nach einer Weile geht er erstaunlicherweise ebenfalls zum Vornamen, also zu Muʿāwiya, über,¹³⁰⁸ um später wieder und bis zum Schluss nur noch den Herrschertitel zu verwenden.¹³⁰⁹ In einigen Fällen nennt Muʿāwiya sein Gegenüber nicht beim *ism*, sondern benennt ihn als „Bruder der

1300 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 237, wo der *dāʿī* erklärt, er sei das Kind seines Imam.

1301 Vgl. z.B. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 321, 329, 339, 376, 463.

1302 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 377.

1303 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 378.

1304 Zu Kaʿb vgl. die oben Kap. 2. 8. 2, Anm. 916 angegebene Literatur.

1305 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 53.

1306 Vgl. z.B. ʿAbīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 327, 350, 356, 419.

1307 ʿAbīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 313–315.

1308 Erstmals ʿAbīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 324.

1309 Ab ʿAbīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 361.

Ġurhum“ (*aḥ Ġurhum*).¹³¹⁰ Diese Anrede, welche die Stammeszugehörigkeit des Jemeniten betont, benutzt der Kalif, wenn ihm Poesiezitate besonders gut gefallen haben, um sein Gegenüber zu loben und zum weiteren Rezitieren bzw. Erzählen anzuregen. Auch die Anrede mit dem Patronym Ibn Šarya findet sich, und zwar entweder an Stellen, an denen der Kalif seinen Gesprächspartner lobt oder aber zur Fortsetzung der Erzählung auffordert.¹³¹¹

Grundsätzlich hat ‘Abīd Fragen des Kalifen zu beantworten. Ausgerechnet zu Beginn des Dialogs reagiert er ausweichend: Er will zunächst nicht vom Jemen erzählen – zuerst stellt er sich erstaunt, dass der Kalif darüber nichts wisse,¹³¹² danach windet er sich, weil er befürchtet, die Geschichte des Jemen könnte dem Nordaraber Mu‘āwiya missfallen.¹³¹³ Als ‘Abīd später erklärt, die Geschichte der Ġāhiliya sei durch den Islam irrelevant geworden, weist ihn der Kalif zurecht, er habe zu berichten, wonach er ihn frage.¹³¹⁴ An einer anderen Stelle akzeptiert Mu‘āwiya hingegen die Verfügungsgewalt des Erzählers über die Reihenfolge des Erzählten,¹³¹⁵ und ein Mal besteht der Kalif, als er ‘Abīd mit einer Zwischenfrage unterbrochen hat und dieser deshalb das Thema wechseln will, sogar darauf, dass ‘Abīd zuerst die angefangene Geschichte zu Ende erzählen solle, er werde dann nachher schon weiter fragen.¹³¹⁶ Der Kalif fordert so einerseits kooperatives Verhalten ein, andererseits ist er durchaus bereit, ‘Abīd eine führende Position zu gewähren.

3.7.5 *Dialog über Grammatik*

Wie für eine *munāzara* vorgesehen, so gilt auch im Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi, dass auf Fragen zu antworten ist: Als dies Mattā an einer Stelle nicht kann, ist dies bereits ein Zeichen seiner bevorstehenden Niederlage.¹³¹⁷ Hingegen muss as-Sirāfi nicht zwingend die Antworten zu den von ihm selbst aufgeworfenen Fragen liefern bzw. er tut dies zwei Mal jeweils erst, als ihn der Wesir Ibn al-Furāt dazu auffordert.¹³¹⁸ Die asymmetrische Anlage des Streitgesprächs zeigt sich in den Anreden nicht: Hier dominieren ganz die Regeln der Höflichkeit. Der Respekt gegenüber dem Wesir

1310 Vgl. z.B. ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 326, 367, 419.

1311 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 326, 356, 357.

1312 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 313.

1313 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 314.

1314 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 315.

1315 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 350.

1316 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 365.

1317 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 119.

1318 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 117–118 und 119–120.

kommt darin zum Ausdruck, dass etwa as-Sīrāfi von ihm in der dritten Person redet¹³¹⁹ oder zumindest seinen Titel verwendet.¹³²⁰ Sowohl as-Sīrāfi als auch Mattā werden mit ihrer jeweiligen *kunya* als Abū Saʿīd¹³²¹ bzw. als Abū Bišr¹³²² angeredet; der Wesir nennt den Vertreter seiner eigenen Sache ein Mal sogar „glückhafter Scheich“ (*aš-šayḥ al-muwaffaq*).¹³²³ Dass der Erzähler von Abū Bišr Mattā nur mit dessen *ism* Mattā spricht,¹³²⁴ ist wohl eher als Verwendung eines Zitiernamens zu deuten denn als bewusste Herabsetzung, immerhin erscheint auch der Wesir in der Erzählerrede einfach unter dem Patronym Ibn al-Furāt.¹³²⁵

3.7.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Während die untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Texte keine expliziten konversationellen Regeln formulieren, lassen sich doch solche aus den Texten herauslesen. Dabei ist festzustellen, dass das Wissens-, besonders aber das Machtgefälle zwischen den Dialogteilnehmern sich in der Art und Weise, wie die Figuren miteinander umgehen, spiegeln kann. Eine Grundregel wird von allen Texten implizit als beachtenswert dargestellt: Auf Fragen ist zu antworten! Kein Text stellt eine aktive Verweigerungshaltung dar. Die Bedeutung des Machtgefälles wird vor allem in jenen Dialogen deutlich, in denen einer der Partner ein König oder Prinz ist: In all diesen Texten bestimmt diese Figur nicht nur klar den Gesprächsverlauf und eröffnet das Gespräch, sie braucht sich auch nur bedingt an Normen der Höflichkeit zu halten. Oft werden die Gesprächspartner etwa mit einfachem *ism* angeredet, nicht mit der *kunya* oder einem Titel. So erkundigt sich König Kisrā bei al-Ḥāriṭ b. Kalada nach Namen, Herkunft und Beruf und provoziert ihn dann nachgerade mit der Frage:

Und wozu brauchen die Araber einen Arzt, wo sie doch so unwissend und unverständig sind, so wenig annehmen und sich so schlecht ernähren?¹³²⁶

1319 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 109, 120.

1320 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

1321 Vgl. z.B. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 121.

1322 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 118, 121.

1323 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 117.

1324 Vgl. auch Endress, Grammatik und Logik 241, Anm. 17.

1325 Vgl. z.B. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108, 117, 119.

1326 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 373.

Darauf reagiert der Araber al-Ḥārīṭ sehr gelassen und erklärt, gerade wenn sie so seien, bräuchten sie umso dringender jemanden,

der ihre Dummheit korrigiert, ihre Krummheit gerade macht, ihre Körper anleitet und ihre Körpersäfte ins rechte Verhältnis bringt.¹³²⁷

Diese Antwort in Verbindung mit der nachfolgenden Lobrede auf die Araber sichert dem Arzt erst den Respekt des Königs, so dass ihn dieser auffordert, sich zu setzen, und der eigentliche Dialog beginnen kann.

Die Gelehrten in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* zeigen deutlichen Respekt vor dem König: Sie sprechen zu ihm entweder in der dritten Person oder reden ihn mit seinem Titel an. Hingegen verwendet der König seinerseits jeweils nur den *ism* seines Gegenübers.¹³²⁸ Weder verwendet er einen Titel (*ḥakīm* o. ä.) noch – wie es die Höflichkeit eigentlich geböte – die jeweilige *kunya*. Damit gewichtet der Text die Betonung des Machtgefälles höher als die Einhaltung von Höflichkeitsnormen. Der König ist zudem derjenige, der bestimmt, wer ihm antworten soll, indem er sich an den einen oder den anderen der Weisen wendet. Dabei kann er den Befehl durchaus freundlich verkleiden:

Ich hätte es gern, Qaydarūs, dass du mir antwortest über den ersten der beiden Steine, wie sein Verfahren ist und was er ist, mit klarer Rede ohne Verhüllung.¹³²⁹

Auch in der *Risālat Qalūbaṭra* sprechen die ‚Schüler‘ Kleopatra regelmäßig mit ihrem Titel „Königin“ an,¹³³⁰ während sie im Gegenzug keinerlei Anredeformel verwendet. Die Diskrepanz wird noch dadurch gesteigert, dass die Weisen ein Mal auf eine Frage mit „wir hören und gehorchen“ (*sam’an wa-ṭā’atan*)¹³³¹ reagieren, bevor sie antworten.

Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* spricht Aras den König normalerweise und somit rund vierhundert Mal mit „König“ an.¹³³² Hingegen spricht Theodoros Aras

1327 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 373.

1328 Vgl. dazu schon Müller, *Zwei arabische Dialoge* 124.

1329 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 91.

1330 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 45r, 46v, 51r.

1331 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 51v.

1332 Z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 92r, 109v, 121r.

üblicherweise nicht mit dessen Titel als „Weiser“ (*ḥakīm*)¹³³³ an, jedoch gut 130 Mal mit seinem Namen.¹³³⁴ Die Gesprächspartner sind in ihren Anreden also nicht unhöflich, aber das zwischen ihnen existierende Machtgefälle spiegelt sich in der Form der verwendeten Anreden deutlich wider. Die Asymmetrie führt auch dazu, dass Aras auch Fragen beantwortet, die er eigentlich nicht beantworten möchte, während der König seinerseits immer wieder die Art und Weise, wie sein Lehrer Fragen beantwortet, kritisiert.¹³³⁵ Der oft von Kritik am Gegenüber geprägte Ton des Gesprächs wird dadurch gemildert, dass sich die Gesprächspartner auch des Öfteren explizit loben.¹³³⁶ Damit scheinen die Brüche der Höflichkeit jeweils wieder wettgemacht zu werden.

Komplexer ist die Situation in den *Masāʾil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*: Hier bemüht sich der Prinz sehr um ein vertrauensvolles Verhältnis, und auch wenn er die Fragen stellt und die Themen vorgibt, so ist er doch betont höflich. Ausdruck dieser speziellen Situation ist unter anderem, dass Ḥālid und Maryānus sich prinzipiell mit dem *ism* anreden, was eine gewisse Egalität zum Ausdruck bringt.¹³³⁷ Ḥālid seinerseits verwendet jeweils dann einen schmeichelhaften Titel für den Mönch – und zwar „Weiser“ (*ḥakīm*) –, wenn er eine besondere Erläuterung wünscht.¹³³⁸ Maryānus antwortet auf die Anrede mit *ḥakīm* ein Mal seinerseits mit der Anrede „Prinz“ (*amīr*) und gibt sich damit auch betont höflich.¹³³⁹ Es ist festzuhalten, dass Maryānus sein Gegenüber im Verlauf des Gesprächs immer öfters als *amīr* tituliert: Dies könnte dahingehend interpretiert werden, dass das Machtgefälle doch, je länger das Gespräch dauert, desto prominenter wird.¹³⁴⁰

In den übrigen Texten entsprechen Macht- und Wissensgefälle nicht unbedingt immer der Prominenz der (historischen) Figuren: So spricht der berühmte Gelehrte Tābit b. Qurra im *Kitāb ar-Rawābīʿ* seinen eher unbekanntem Lehrer Abū l-ʿAbbās Aḥmad in der Regel mit dem Titel „Philosoph“ (*ḥaylasūf*)¹³⁴¹ an, während er selbst nur mit seinem *ism*, Tābit, angeredet wird.¹³⁴² Tābit

1333 Je zwei Mal findet sich die Anrede als „Weiser“ (*al-ḥakīm*, Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 100v, 132r) bzw. als „vortrefflicher Weiser“ (*al-ḥakīm al-fāḍil*, fol. 102r, 102v).

1334 Z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v, 111v, 114v.

1335 Vgl. dazu ausführlich oben Kap. 3. 1. 6.

1336 Vgl. dazu ausführlich oben Kap. 3. 1. 6.

1337 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, 63v, 64r, 71r, 74r.

1338 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65r, 70v.

1339 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65v.

1340 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65v, 66r, 67v, 68v, 70r, 71r, 72r, 73r.

1341 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 120, 123, 149, 151, 194; zudem findet sich ein Mal (124) die Anrede „Weiser“ (*ḥakīm*).

1342 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 123, 149–151.

zeigt sich also erstaunlich devot. Dabei bedient er sich – ähnlich wie Ḥālid b. Yazīd – insbesondere dann des Titels seines Gegenübers, wenn er sich bemüht, von seinem Lehrer vertieftes Wissen zu erlangen, oder wenn er, nachdem er getadelt worden ist, seine Demut und Reue demonstrieren will.¹³⁴³

Als deutliche Demutsmarkierung dienen die Anreden in der *Risālat al-Ḥaḍar* und im *Kitāb Mihrārīs*, in dem in erster Linie die Schüler ihren Lehrer mit speziellen Titeln anreden. In der *Risālat al-Ḥaḍar* titulieren die Schüler Agathodaimon ein Mal als Lehrer (*mu'allim*),¹³⁴⁴ ein Mal als „weisen Lehrer“ (*al-ḥakīm al-mu'allim*),¹³⁴⁵ und nur ein Mal reden sie ihn ohne Titel an.¹³⁴⁶ Agathodaimon seinerseits wendet sich nur ein Mal mit einem Titel an sie: Er nennt sie *abnā' at-ta'līm* („Söhne der Unterweisung“) und setzt sie so metaphorisch in eine Art genealogische Beziehung zu sich selbst.¹³⁴⁷ Ähnlich ist die Beziehung im *Kitāb Mihrārīs* dargestellt: Hier wird der Schüler immer nur mit „du“, ohne Titel oder Namensnennung, angeredet, während er selbst Mihrārīs gar nicht so selten mit „rechtschaffener Lehrer“ (*al-mu'allim aṣ-ṣāliḥ*) anspricht.¹³⁴⁸ Eine besondere Markierung der Stellen scheint damit aber nicht intendiert zu sein. Insgesamt tritt der Schüler korrekt und höflich, aber nicht demütig oder devot auf.

Im *Kitāb al-Ḥabīb* ist es Theosebeia, die ihren Lehrer gelegentlich mit Namen anredet, während er ihren Namen nie benutzt: Beinahe scheint es, dass sie als Frau dies nicht verdient hat, denn stattdessen benutzt er zwei Mal die Anrede „Frau“.¹³⁴⁹ Es herrscht damit ein gewisses Ungleichgewicht, das wohl durchaus intendiert ist.

Das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* zeigt auch in Bezug auf die Anreden eine erstaunlich egalitäre Ausgangslage, denn Yūhīn spricht Aristoteles nur ein Mal als „Weiser“ (*ḥakīm*)¹³⁵⁰ an, im Übrigen reden sich die beiden Partner

1343 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī'* 120, 124, 149.

1344 Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6v. Die Anrede fehlt in der Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002.

1345 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 5v.

1346 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 6v.

1347 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 120v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 7v. Die Wendung begegnet in Autoritätenzitaten auch in den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* (Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 67v und 69v). Vgl. auch Forster, *Auf der Suche* 217.

1348 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 254r, 254v, 255r, 255v.

1349 Berthelot, *La chimie* 62: *ayyuhā l-mar'a*; 73: *ayyatuhā l-mar'atu s-sā'ila* („o fragende Frau“).

1350 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 18.

nur als „du“ an und verzichten völlig auf die Verwendung von Namen oder Titeln. Dies entspricht auch der Darstellungsweise in den *Mudākarāt Abī Mašar*, in denen sich ebenfalls keine Anreden mit Namen oder Titeln finden. Beiden Texten scheint es wichtig zu sein, keine eindeutige Hierarchie darzustellen. Im Fall des *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* mag das damit zusammenhängen, dass hier zwei Weise im informellen Gespräch gezeigt werden sollen. Für die *Mudākarāt Abī Mašar* wäre zu überlegen, inwiefern dies ein Versuch des Autors Šādān ist, sich selbst in ein besseres Licht zu rücken: Er ist ein gleichwertiger Gesprächspartner Abū Mašars, nicht einer, der ihn als Lehrer anreden muss. Das Phänomen könnte aber auch so erklärt werden, dass der Florilegiencharakter des Textes zur Tilgung typischer Dialogelemente wie Namensanreden führte.

Ebenfalls eher egalitär ist die Zeichnung im *Kitāb Sidrat al-muntahā*, in dem Ibn Waḥšīya den Scheich al-Mağribī nur zwei Mal mit einem Titel anredet: ein Mal als „gesegneter Scheich“ (*aš-šayḥ al-mubārak*),¹³⁵¹ ein Mal als „Scheich und verehrungswürdiger Leiter“ (*aš-šayḥ ar-raʿīs al-ğalīl*).¹³⁵² Im Übrigen aber wird auf Anreden mit Titel oder Namen verzichtet. Damit scheint auch hier ein Versuch unternommen zu werden, die Asymmetrie weniger prominent darzustellen.

Keinerlei Titel oder Namen finden sich schließlich in dem allegorischen Dialog aus der *Risālat at-Tāğ*. Dies erstaunt auf den ersten Blick, könnte man doch erwarten, dass die Söhne ihre Mutter als solche apostrophieren. Vielleicht wäre die konkrete Anrede als Mutter aber hier zu viel des Guten, ein Verstoß gegen die allegorische Intention, indem es dem Text an sich ja nicht um ein Eltern-Kind-Verhältnis geht, sondern um die Erde und die Metalle.¹³⁵³

3.7.7 Zusammenfassung

Die Regeln des Anstandes lassen erwarten, dass sich Gesprächspartner immer mit der jeweiligen *kunya* anreden.¹³⁵⁴ Dies ist jedoch sehr selten der Fall, etwa in dem Dialog zwischen as-Sirāfi und Abū Bišr Mattā aus Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, der wohl deshalb als typischer Vertreter der gebildeten, sich an die Normen der Konversation haltenden

¹³⁵¹ Braun, *Das Kitāb* 84.

¹³⁵² Braun, *Das Kitāb* 84.

¹³⁵³ Vgl. Holmyard, *The Letter* 163.

¹³⁵⁴ In dem untersuchten Korpus nicht zu beobachten ist, dass sich einer der Dialogteilnehmer über den mangelnden Respekt seines Gegenübers ärgern würde, wie dies al-Bāqillānī tut, weil sein muʿtazilitischer Gegner ihn nicht als Scheich anredet, vgl. as-Sakūnī, *ʿUyūn al-munāzarāt* § 333.

adab-Literatur zu deuten ist. Vielmehr dienen die verschiedenen, gerade nicht dieser Norm entsprechenden Anrede- und Titelvarianten dazu, die Figuren und ihre Beziehungen zu charakterisieren oder aber auch eine Entwicklung der Wahrnehmung des Gesprächspartners zu unterstreichen, so wenn der Kalif die Sklavin Tawaddud zunächst einfach als Sklavin anspricht, am Ende der Disputation dann aber ihren Namen verwendet. Nicht selten kann über die verwendeten Anreden die Distanz von Lehrer und Schüler, Herrscher und Untertan bzw. Gott und Mensch noch besonders hervorgehoben werden. Manchmal dient die ehrenvolle Anrede aber auch dazu, den Gesprächspartner zum Weiterreden zu motivieren und so ein vorzeitiges Ende des Gesprächs zu verhindern. Solche Strategien finden sich besonders in den Dialogen aus narrativen Texten: Hier werden Anreden klar absichtsvoll gesetzt. Fast immer verwenden die Figuren Anreden oder Titel. Wenn dieses Element fehlt, erscheint der Dialog entweder als formal besonders wenig ausgeprägt oder aber es handelt sich um einen Versuch, egalitäre Verhältnisse darzustellen. Ob die sparsame Verwendung von Anreden in den autobiographischen Texten – dem *Kitāb al-Munāzarāt* Ibn al-Haytams und der *Sīra al-Muʿayyad fī d-Dīns* – als literarische Stilisierung oder im Gegenteil als Reflex historischer Wirklichkeit zu deuten ist, kann nicht sicher festgestellt werden.

Grundsätzlich gilt die grundlegende Konversationsregel, dass auf Fragen adäquat zu antworten ist.¹³⁵⁵ So beantwortet selbst Gott in Abū l-Layṭ as-Samarqandī *Asrār al-wahy* alle Fragen seines Propheten präzise (anders als in der untersuchten *Munāḡāt Mūsā*-Fassung, in der unzureichende Antworten aber nicht weiter problematisiert werden). Nur gelegentlich finden sich Dialogteilnehmer, welche sich mehrfach bitten lassen wie aš-Šāfiʿī in der *Risāla*, in der es zu häufigen Nachfragen kommt. Recht eigentlich unkooperativ ist nur der indische Arzt im *Kitāb al-Ihlīlaḡa*, der sich zunächst dumm stellt und sich weigert, sich auf die Prämissen des Imam einzulassen. Dagegen werden normalerweise in den agonalen Texten die Regeln des *adab al-ḡadal* eingehalten: Es ist also klar vorgegeben, wer fragen darf und wer antworten muss, wer wann sprechen darf, und vor allem ist klar, dass das Schweigen eines Gesprächspartners als Eingeständnis der eigenen Niederlage interpretiert werden muss, wie in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn, in jener Ġaylān ad-Dimašqīs, im *Kitāb al-Ḥayda* oder in der Auseinandersetzung zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi.

1355 An keiner Stelle des untersuchten Korpus wird eine Antwort als nachgerade unzulässig kritisiert, anders als in einer der *munāzarāt*, die as-Sakūnī wiedergibt, in welcher der Fragende dann auch gleich noch erklärt, was eigentlich zu antworten gewesen wäre, vgl. as-Sakūnī, *Uyūn al-munāzarāt* § 239.

3.8 Miss- und Unverständnis

Voraussetzung für ein gelingendes Gespräch und damit für einen kooperativen Dialog ist ein gemeinsamer geistiger Horizont und eine gemeinsame Sprache.¹³⁵⁶ Wenn dies nicht gegeben ist, kann es zu Missverständnissen und damit zu pragmatisch interessanten Situationen kommen.¹³⁵⁷ Sprachliche Missverständnisse begegnen in dem untersuchten Korpus allerdings praktisch nicht, und auch Verweise darauf, dass der gemeinsame Horizont nicht gegeben ist bzw. eine gemeinsame Grundlage der Argumentation zuerst festgelegt werden muss, sind eher selten. Häufiger sind Stellen, an denen die Kooperationswilligkeit der Gesprächspartner bloß insofern eingeschränkt erscheint, als einer der Partner dem oder den anderen vorwirft, nichts zu verstehen.

3.8.1 *Religiöse Dialoge*

3.8.1.1 Sunnitische Dialoge

Die meisten sunnitischen Dialoge verzichten auf eine Thematisierung der Gesprächsgrundlagen ebenso wie auf Vorwürfe, das Gegenüber habe nicht verstanden. So versteht etwa Ġaylān ad-Dimašqī in beiden hier untersuchten Fassungen sofort, warum er zum Kalifen gerufen wurde, und er versucht auch kaum, dem Vorwurf, für den freien Willen Propaganda zu machen, entgegenzutreten.¹³⁵⁸ Auch in der *Risāla* aš-Šāfi'īs verstehen die Gesprächspartner die Ausführungen und Fragen des Gegenübers immer. Nur an einer Stelle wirft aš-Šāfi'ī seinem Partner vor, er komme auf eine Fragestellung zurück, über die er nun eigentlich hinaus sein müsste, und unterstellt damit, sein Vis-à-vis habe ihn nicht verstanden.¹³⁵⁹ Aš-Šāfi'īs Gegenüber hatte ihn explizit um eine Erklärung gebeten, die er, indem sie auf Analogie basiere, auch wirklich verstehen könne, da er, anders als aš-Šāfi'ī, im Ḥadīṭ unerfahren sei.¹³⁶⁰ Damit räumt er seine eigene Unzulänglichkeit ein. Aš-Šāfi'ī seinerseits ziert sich dann, weil er der Meinung ist, dass das Ḥadīṭ nicht durch Analogie erläutert werden

¹³⁵⁶ Vgl. dazu Haug, *Das Gespräch* insb. 269.

¹³⁵⁷ Zu verschiedenen Gründen für Missverständnisse, etwa die Verwendung verschiedener Sprach(varietät)en, ausführlich Schnell, *Vom Nicht- und Missverstehen*.

¹³⁵⁸ Vgl. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205, 209.

¹³⁵⁹ Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 384. Andernorts will aš-Šāfi'ī zunächst keine weiteren Erklärungen abgeben, weil er über das Problem von allgemeinen und spezifischen Aussagen im Koran ja bereits in einem seiner Werke gehandelt habe. Sein Gegenüber bittet ihn hier, seine Argumente zu wiederholen (ebd. 226).

¹³⁶⁰ Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 372.

könne, weil es dieser als Rechtsquelle übergeordnet sei. Auch im *Ġimā' al-'ilm* beschränken sich die Dialoge darauf zu zeigen, dass die Gesprächspartner gelegentlich nachfragen oder um genauere Ausführungen bitten.¹³⁶¹

In Ibn al-Ḥaddāds Dialogen zeigt sich mehrfach ein mangelhaftes Verständnis eines Gesprächsteilnehmers, so zum Beispiel wenn die Gelehrten Ibrāhīms die Argumentationsstrategie Ibn al-Ḥaddāds nicht durchschauen. Als er nämlich fragt, von welchem Ort aus genau Mose Gottes Rede gehört habe, scheint Ibn al-Aṣağğ ganz naiv antworten zu wollen, ohne zu merken, dass er sich damit zum Ketzer machen würde; der Emir selbst hält seinen Gelehrten mit einem ruppigen „Schweig!“ von weiteren Antworten ab.¹³⁶² Auch später braucht Ibn al-Aṣağğ deutlich länger als der Emir selbst, um zu begreifen, inwiefern Wissen und Rede bezüglich ihrer (Nicht-)Erschaffenheit als Analogiefälle interpretiert werden können.¹³⁶³ Die Anhänger der Ismailiya glauben einen Moment lang, der *dā'ī* habe das Ḥadīṭ, welches Ibn al-Ḥaddād zum Lob 'Umars zitierte, nicht gehört; in Tat und Wahrheit habe der *dā'ī* aber nur gezögert und dann zugegeben, dass Ibn al-Ḥaddād wahr gesprochen habe.¹³⁶⁴ Allerdings erläutert Ibn al-Ḥaddād hier jeweils, dass er nicht sicher sei, ob der *dā'ī* wirklich *ṣadaqa* („er hat wahr gesprochen“) oder nur etwas Ähnliches gesagt habe. Dass er gerade an dieser Stelle, an der er den Ismailiten an die Wand gespielt hat, Zweifel an seinem eigenen Gedächtnis äußert, hat seinen Grund: Seine skrupelhafte Genauigkeit soll die Wahrhaftigkeit seines Berichts unterstreichen.

Im *Kitāb al-Ḥayda* besteht der Protagonist al-Kinānī darauf, zunächst eine gemeinsame Grundlage für die Argumentation festzulegen, nämlich Koran und Ḥadīṭ. Erst für die zweite Disputation stützt er sich dann auf die für seinen Gegner näher liegenden Grundlagen der spekulativen Theologie (*naẓar* und *qiyās*).¹³⁶⁵ Im Verlauf der ersten Disputation bezweifelt er dennoch, dass ihm Bišr folgen könne: Er wirft ihm zwei Mal vor, er könne eben einfach nicht genug Arabisch, um seine Argumentation zu verstehen.¹³⁶⁶ Noch interessanter ist die Stelle, an der Bišr von sich selbst sagt, dass er nicht verstehe: Al-Kinānīs Argumentation sei gar keine, sondern eine bloße Predigt mit Koranzitaten, wenn der Mekkaner nicht etwas bringe, was er verstehe, könne er ihm nicht

¹³⁶¹ Vgl. z.B. aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 50, 68, 75.

¹³⁶² Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71–72.

¹³⁶³ Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72–73.

¹³⁶⁴ Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 80; al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 200.

¹³⁶⁵ Vgl. zu den Grundlagen der Argumentation im *Kitāb al-Ḥayda* auch schon oben Kap. 3. 2. 1. 1.

¹³⁶⁶ Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba insb. 79, 105.

zustimmen.¹³⁶⁷ Al-Kinānī erklärt dagegen, wer Koranverse nicht verstehe, verfüge schlicht nicht über Wissen und entsprechend bezeuge Bišr sein eigenes völliges Unverständnis.¹³⁶⁸ Als Bišr insistiert, der Koran sei ja doch wohl eine Sache (*šayʿ*) und darüber wenigstens sei man sich einig, entschließt sich al-Kinānī scheinbar widerwillig dazu, ihn zu widerlegen.¹³⁶⁹ Das unzureichende Verständnis soll nun also doch mithilfe der Argumentation behoben werden, das Nicht-Verstehen nicht bestehen bleiben.

Im Gegensatz zum pseudepigraphen *Kitāb al-Ḥayda* leidet die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals darunter, dass hier nicht vorgängig eine gemeinsame Argumentationsbasis festgelegt wird. Entsprechend protestieren Aḥmads Gegner, dass dieser nur argumentiere, wenn er ein Argument habe, sich aber sonst auf sein Nichtwissen zurückziehe.¹³⁷⁰ Damit missverstehen sie Aḥmads sprachliches Handeln: Er ist nicht grundsätzlich gegen die Argumentation, aber er beharrt darauf, dass Koran und Sunna als Grundlage zu dienen hätten. Wo dies nicht der Fall ist, d. h. wo er keine Kenntnis von einer Koranstelle oder einem Ḥadīṭ hat, die sich heranziehen lassen, verzichtet er lieber darauf, zu sprechen. Der Dialog porträtiert hier den Protagonisten, wie er auch aus anderen Quellen bekannt ist, als jemanden, der lieber zu wenig als zu viel sagt.¹³⁷¹ Der Kalif selbst ist von dieser Situation überfordert und übt sich weiterhin in Geduld mit dem Ḥadīṭgelehrten. Einer der Gegner Aḥmads, Ibn Samāʿa, versteht ihn überhaupt nicht und muss seine Kollegen um weitere Erklärungen bitten: Statt der pragmatischen Verwirrungen, die ein Missverständnis auslösen kann, entsteht hier nur das Porträt eines überforderten Theologen.¹³⁷²

3.8.1.2 Schiitische Dialoge

Die Grundlage der Argumentation wird in keinem der untersuchten schiitischen Dialoge thematisiert, und auch der Vorwurf mangelnden Verständnisses begegnet eher selten: So werfen sich im *Kitāb al-Ihlīlağa* die Gesprächspartner nie vor, sie verstünden nichts, obschon der Arzt sich vor allem zu Beginn dumm stellt.¹³⁷³

1367 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 46–47.

1368 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 47–48.

1369 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 49.

1370 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

1371 Vgl. zu diesem Charakterzug Aḥmads Melchert, *Aḥmad ibn Hanbal* insb. 49.

1372 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49–50. Möglicherweise versteht Ibn Samāʿa Aḥmad auch rein akustisch nicht.

1373 Vgl. zu der Stelle oben Kap. 3. 5. 1. 2. Ebenfalls keine relevanten Stellen finden sich im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* und in dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla.

Im *Kitāb al-Haft wa-l-azilla* verstehen sich die Partner problemlos. Im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* fragt der Imam seinen Anhänger an einer Stelle, ob es für ihn vielleicht zu schwierig sei, die feinstoffliche Existenz der Geistwesen nachzuvollziehen, was al-Mufaḍḍal eingesteht.¹³⁷⁴ Das drei Mal wiederholte Geständnis, die Sache sei ihm zu schwierig, dient hier dazu, die sich anschließenden Erläuterungen des Imam als besonders bedeutsam herauszustellen.¹³⁷⁵ Wenn wenig später der Imam eine Nachfrage al-Mufaḍḍals, ob es denn noch einen „Weg“ gebe in Zeiten der Verborgenheit des *bāb* des Imam, damit beantwortet, das sei so, wie er es ihm gerade erklärt habe, impliziert der Imam, dass sein Anhänger ihn nur eingeschränkt verstanden, wenn auch nicht gerade missverstanden habe.¹³⁷⁶ Dennoch nimmt der Imam die Frage auf und beantwortet sie;¹³⁷⁷ der Tadel hat also keine Konsequenzen.

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr* kommt es vor, dass der ‚Verrückte‘ dem Theologen mangelnde Einsicht vorwirft und ihn zum Verstehen auffordert.¹³⁷⁸ Abū l-Huḍayl mangelt es an grundsätzlicher Einsicht, obgleich er imstande ist, der aktuellen Argumentation seines Gegenübers zu folgen. Entsprechend wirft ihm der ‚Verrückte‘ auch vor, er und seine Kollegen wüssten an sich, was wahr sei, stellten sich aber dumm.¹³⁷⁹

In Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* wirft der Imam in der ersten Disputation seinem Gesprächspartner Sulaymān al-Marwazī mangelndes Verständnis vor, als dieser zum wiederholten Mal behauptet, der Wille (*irāda*) Gottes sei wie sein Hör- und Sehvermögen (*samʿ* und *baṣar*) einzuschätzen.¹³⁸⁰ Sulaymān begeht – so der Imam – einen fundamentalen Denkfehler, denn der Wille Gottes gehöre nicht zu seinen Attributen.¹³⁸¹ Da Sulaymān einfach nicht begreift, beschimpft ihn der Imam schließlich sogar zwei Mal als Dummkopf (*ǧāhil*).¹³⁸²

3.8.1.3 Zusammenfassung

Nur gerade zwei der untersuchten religiösen Dialoge thematisieren die Gesprächsgrundlage: Im *Kitāb al-Ḥayda* insistiert ʿAbdalʿazīz al-Kinānī auf

¹³⁷⁴ Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 332.

¹³⁷⁵ Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 332–333.

¹³⁷⁶ Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335.

¹³⁷⁷ Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335–337.

¹³⁷⁸ Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302v, 304v.

¹³⁷⁹ Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 307r.

¹³⁸⁰ Ibn Bābūyas, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 149.

¹³⁸¹ Zur *irāda* vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. iv, 445–459.

¹³⁸² Ibn Bābūyas, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 151.

der Festlegung einer gemeinsamen Argumentationsbasis, während die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals gerade daran scheitert, dass sich die Gegner nicht einigen können, was als Grundlage zulässig ist und was nicht.

Die meisten religiösen Dialoge zeigen kooperative Interaktionen, in denen sich die Gesprächspartner nicht vorwerfen, über unzureichende intellektuelle Fähigkeiten zu verfügen. Wenn der Imam im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* vermutet, sein Anhänger verstehe seine Ausführungen zur Feinstofflichkeit der Geistwesen nicht, macht er ihm keinen Vorwurf, sondern der Text markiert damit die folgenden Erläuterungen als besonders wichtig. Nicht selten gestehen die Figuren, die ein Wissensdefizit aufweisen, auch von sich aus ein, etwas nicht verstanden zu haben, so in der *Risāla* und im *Ġimāʿ al-ʿilm aṣ-Ṣāfiʿīs*.

Grundsätzlicher wird der Imam ar-Riḍā, der sein Gegenüber zwei Mal als Dummkopf beschimpft. Für ʿAbdalʿazīz al-Kinānī sind im *Kitāb al-Ḥayda* Bišr al-Marīsī Arabischkenntnisse so unzureichend, dass sich eine vernünftige Diskussion gar nicht führen lässt. Ins Grundsätzliche geht auch der angeblich Verrückte in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maġnūn ad-dayr*, der dem Muʿtaziliten vorwirft, zwar eigentlich zu verstehen, sich aber dumm zu stellen.

Mangelndes Verständnis zeigt sich schließlich bei Ibn al-Ḥaddāds Gegner Ibn al-Ašaġġ, der vom Emir zurückgehalten werden muss, um nicht in eine argumentative Falle des Malikiten zu geraten.

3.8.2 *Dialoge mit Gott*

Missverständnisse oder mangelndes Verständnis finden sich weder in der *Munāġāt Mūsā* noch in den *Asrār al-waḥy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs dargestellt oder thematisiert.

3.8.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Missverständnisse werden in den untersuchten narrativen Texten selten dargestellt, obschon sie ein beträchtliches Potential für die Weiterentwicklung von Handlungen haben. Dieses wird etwa im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* genutzt. Hier fragt der Prinz nach Bilawhars Alter und versteht die Antwort des Asketen falsch: Bilawhar ist zwölf Jahre alt, weil er vor zwölf Jahren zu Religion und Askese gefunden hat, obschon er schon vor sechzig Jahren geboren wurde.¹³⁸³ Das Missverständnis ermöglicht es dem Erzähler, Bilawhar eine Erläuterung des geistigen Alters geben zu lassen. Auch im nächsten Gespräch versteht Būdāsaf eine Erklärung seines Lehrers nicht, wodurch weitere Erläuterungen Bilawhars notwendig werden – für den Prinzen ebenso

¹³⁸³ Vgl. Gimaret, *Kitāb* 65.

wie für die Lesenden.¹³⁸⁴ Der *bahwan* hingegen versteht Būdāsafs Geschichte vom Pfau nicht falsch, aber er will sie ein zweites Mal hören, wohl um sicher zu stellen, sie wirklich richtig verstanden zu haben – dass dies der Fall ist, zeigt sich daran, dass er sie im Folgenden selbst (korrekt) interpretiert und auf Būdāsaf und die wahre Religion auslegt.¹³⁸⁵

In zwei der untersuchten Texte finden sich zudem Stellen, an denen die Beteiligten eine Aktion eines Gegenübers missverstehen und daher falsch interpretieren. So glaubt der Kalif, als Tawaddud eine Frage nicht beantwortet, sie sei zu einer Antwort nicht imstande:

Da senkte sie den Kopf eine Weile lang, dann dachte sie so lange nach, bis der Beherrscher der Gläubigen glaubte, dass sie keine Antwort geben könne.¹³⁸⁶

Tatsächlich antwortet Tawaddud aber nur deshalb nicht, weil sie den Astrologen zunächst nicht als verurteilenswürdigen Ketzler bloßstellen will. Und in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* glauben die an sich schweigenden Zuhörer, den Protagonisten Ibn al-Hayṭam gegen einen scheinbaren Vorwurf Abū ‘Abdallāhs in Schutz nehmen zu müssen:

Da sagte er [d. h. Abū ‘Abdallāh], wie um mich zu tadeln: „Du gehorchst einem, der schwere und gravierende Sünden begeht und tötet, wen Gott (er ist erhaben) zu töten verboten hat?“ Da antworteten ihm unsere Gefährten, die er vor mir [zum Glauben] gerufen hatte, wie um mich zu entschuldigen, und sagten zu ihm: „Deine Erhabenheit hat ihn dazu gebracht, dir so zu antworten, da du ihn bedrängt hast, aber so etwas sagt niemand [im Ernst].“ Da missbilligte er ihre Rede und sagte: „Haltet euch zurück. Was bringt euch dazu zu reden? Gestern wurde für euch um Erlaubnis gebeten, dass ihr bei mir eintretet, aber ich wollte das nicht.“ Dann wandte er sich in Milde und Gelöstheit mir zu [...].¹³⁸⁷

Es handelte sich um einen Scheinangriff, den Ibn al-Hayṭam gar nicht zu parieren brauchte.

Eine interessante Form des Missverständnisses findet sich im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās*: Hier fühlt sich der Schakal, als ihn sein Freund im Gefängnis

¹³⁸⁴ Gimaret, *Kitāb* 101.

¹³⁸⁵ Gimaret, *Kitāb* 181–185.

¹³⁸⁶ Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523–524.

¹³⁸⁷ Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 52–53.

besucht, nicht ernstgenommen, weil dieser sich nicht nach seinem Befinden erkundigt.¹³⁸⁸ Der Freund wiegelt dahingehend ab, dass er eben gar nicht zu fragen brauche, weil er sowieso wisse, wie es dem Freund gehe.

Auch Ibn al-Muqaffa' zeigt in *Kalīla wa-Dimna* nur wenige eindeutige Missverständnisse, so glaubt die in die Falle geratene Katze im achten Kapitel zunächst, die Ratte wolle sie, indem sie nach ihrem Befinden fragt, verspotten – tatsächlich aber befindet sich diese genauso in einer Notlage und will einen Weg zur gemeinsamen Rettung vorschlagen.¹³⁸⁹ Im sechsten Kapitel versteht der Asket die Ermahnung seiner Frau zwar im Prinzip, jedoch nicht so weitgehend, dass er sie auch tatsächlich umsetzen könnte.¹³⁹⁰ Zentral sind jedoch mehrere bewusste Irreführungen, von denen manche (zu) spät entdeckt werden, während andere nicht gelingen.¹³⁹¹

Hingegen verzichten Sahl b. Hārūn, Ğa'far b. Maṣṣūr al-Yaman und der *dā'ī* al-Mu'ayyad fī d-Dīn ganz auf die Darstellung von Missverständnissen oder Vorwürfen, das Gegenüber habe mangelhaft verstanden.

3.8.4 *Dialog über Geschichte*

In den *Aḥbār al-Yaman* 'Abīd b. Šaryas finden sich weder Missverständnisse noch Vorwürfe des einen oder anderen Gesprächspartners, das Gegenüber habe etwas nicht oder nur unzureichend verstanden.

3.8.5 *Dialog über Grammatik*

Im Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfī wirft letzterer seinem Kontrahenten mangelndes Verständnis vor, und zwar insbesondere als Mattā nicht erklären kann, worin der (semantische) Unterschied zwischen zwei sehr ähnlichen Sätzen besteht.¹³⁹² Daher legt as-Sīrāfī auch Wert darauf, dass Mattā zuerst definiert, was er unter Logik überhaupt versteht, nämlich ein Instrument zur Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen.¹³⁹³ As-Sīrāfī will hier sicherstellen, dass er und sein Kontrahent die gleiche Diskussionsgrundlage verwenden.

¹³⁸⁸ As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 148.

¹³⁸⁹ Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 231–233.

¹³⁹⁰ Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 185–187.

¹³⁹¹ Solche (versuchten) Intrigen finden sich in den Kapiteln über Dimna (1. und 2. Kapitel, Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 43–97), im 4. (125–146), 7. (189–214) und 10. Kapitel (237–243).

¹³⁹² Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 118–120. – Vgl. oben Kap. 3. 4. 5.

¹³⁹³ Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 109.

3.8.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Nicht wenige der untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge enthalten Stellen, an denen eine Figur der anderen vorwirft, etwas nicht verstanden zu haben, so z. B. das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī*, in dem Aristoteles den entsprechenden Vorwurf gegenüber Yūhīn erhebt,¹³⁹⁴ das *Kitāb al-Ḥabīb*, in dem Zosimos sich beklagt, Theosebeia habe ihn nicht verstanden,¹³⁹⁵ oder das *Kitāb Sidrat al-muntahā*, in dem der Scheich diesen Vorwurf gegenüber Ibn Waḥšīya erhebt.¹³⁹⁶ Im *Kitāb Mihrārīs* antwortet Mihrārīs zwar gelegentlich, dass er selbst oder ein bestimmter Gelehrter das Problem, nach dem der Schüler gerade gefragt hat, schon erklärt habe, aber damit wirft er dem Schüler nur unzureichende Kenntnisse bzw. ein schlechtes Gedächtnis vor und nicht Missverstehen.¹³⁹⁷ Am Thema des Verstehens reiben sich insbesondere die Gesprächspartner im *Muṣḥaf al-ḥayāt* auf, in dem sowohl Aras als auch Theodoros sich gegenseitig immer wieder vorwerfen, sich nicht zu verstehen.¹³⁹⁸

3.8.7 *Zusammenfassung*

In Bezug auf das gegenseitige Verständnis gehören die Dialoge mit Gott zu den ‚perfekten‘ Dialogen: Hier kommt es nicht zu Vorwürfen mangelnden Verständnisses, geschweige denn zu Missverständnissen, und auch die Diskussionsgrundlage muss nicht vorab geklärt werden. Grundsätzlich müsste besonders in theologischen Disputationen zunächst die Grundlage der Argumentation festgelegt werden,¹³⁹⁹ doch verzichten die meisten Dialoge darauf, dieses Problem zu thematisieren. Es begegnet nur im *Kitāb al-Ḥayda* sowie in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals und in dem nicht theologischen Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi.

Stattdessen porträtieren die meisten Dialoge grundsätzlich kooperative Gesprächspartner, die selbst dann noch weitersprechen, wenn das Gegenüber nicht alle Erläuterungen sofort versteht. Dies gilt sowohl für die religiösen als auch für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge, von denen

1394 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 24.

1395 Berthelot, *La chimie* 70.

1396 Braun, *Das Kitāb* 89.

1397 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 254r, 256v.

1398 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 97r, 105r, 114r, 136r. Oft variiert Aras den Vorwurf auch dahingehend, dass er den König fragt, ob er ihn das denn nicht schon gelehrt habe (vgl. fol. 91v, 108v), bzw. erklärt, ihn etwas bereits gelehrt zu haben (vgl. z.B. fol. 92v, 94v, 106r, 107r, 116v), womit er seinem Gegenüber zumindest ein mangelhaftes Gedächtnis unterstellt.

1399 Vgl. van Ess, *Disputationspraxis* 36.

sich einzig der *Muṣḥaf al-ḥayāt* am Thema des Verstehens nachgerade aufreißt, indem sich die Gesprächspartner immer wieder vorwerfen, zu wenig zu verstehen. Dabei wird insbesondere, aber nicht nur in den religiösen Texten auch des Öfteren Kritik am Gegenüber und seinen intellektuellen Fähigkeiten geäußert: So bezweifeln as-Sirāfi und ‘Abdal‘azīz al-Kinānī die Arabischkompetenzen ihrer Gegenüber, und der Imam ar-Riḍā hält Sulaymān al-Marwazī schlicht für einen Dummkopf. Darüber hinaus geht der angeblich Verrückte in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr*, der Abū l-Huḍayl vorwirft, zwar eigentlich zu verstehen, aber sich dumm zu stellen.

Das narrative Potential von Missverständnissen wird dagegen nur in jenen Dialogen genutzt, welche in einen weiteren narrativen Kontext eingebettet sind, so besonders im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, aber auch in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud, in Ibn al-Haytams *Kitāb al-Munāzarāt* und im *Kitāb al-Asad wa-l-ǧawwās*. Wider Erwarten nutzt Ibn al-Muqaffa‘ das Potential des Missverständnisses in *Kalīla wa-Dimna* kaum; stattdessen stellt der Text bewusste Irreführungen dar.

3.9 Ziele des Gesprächs

Die in literarischen Dialogen dargestellten Gespräche werden – soweit es sich nicht um Konversationsdialoge handelt – nicht absichtslos geführt.¹⁴⁰⁰ Das Ziel ist nicht phatisches Sprechen. Vielmehr geht es in dem untersuchten Korpus um Wissensvermittlung, allenfalls im Streit. Zu diskutieren ist daher, wie weit die untersuchten Dialoge explizit oder implizit ein Ziel des Gesprächs nennen und ob dieses im Gespräch tatsächlich erreicht wird.

3.9.1 Religiöse Dialoge

3.9.1.1 Sunnitische Dialoge

Die wenigsten der untersuchten sunnitischen Dialoge benennen ein Ziel des Gesprächs. Explizit um Wissensvermittlung geht es jedoch in den beiden als Lehrer-Schüler-Dialoge konzipierten *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* und *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*. In den *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* wird ein Ziel des Gesprächs sowohl vom Erzähler als auch vom Protagonisten Nāfi‘ b. al-Azraq festgehalten: Es geht Nāfi‘ um Wissenserwerb.¹⁴⁰¹ Ibn al-‘Abbās seinerseits folgt, wenn er Nāfi‘’s Fragen bereitwillig beantwortet, einem von ihm selbst zitierten Grundsatz, dass man sein Wissen nicht geheim halten, sondern mit anderen

¹⁴⁰⁰ Vgl. zu dem Problem Haug, Das Gespräch insb. 251–256.

¹⁴⁰¹ Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

teilen solle.¹⁴⁰² In Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* verfolgt der Schüler klare Absichten mit dem Gespräch. So erklärt er in seiner ersten Wortmeldung:

Ich bin zu dir gekommen, du Wissender (*al-‘ālim*), um davon, dass ich mit dir zusammensitze, zu profitieren, und wegen deiner Vortrefflichkeit, über die ich mir ganz sicher bin. Ich hoffe, dass mir Gott durch dich helfen wird [...]. Ich wurde von verschiedenen Arten von Leuten heimgesucht, die mich nach Dingen fragten, auf die ich keinen Weg zu antworten fand. Doch habe ich von der Wahrheit, über die ich verfüge, nicht abgelassen, obschon ich nicht imstande war, ihnen zu antworten. [...] Und ich wäre gern – Gott, er ist erhaben, lasse dich gedeihen – ein Wissender in Bezug auf die Grundlage der Wahrheit, der wir anhängen und über die ich diskutiere, damit, wenn ein Widerspenstiger zu mir kommt, der sich gegen mich empört oder mich von der Wahrheit abbringen will, ihm das nicht gelingt, und wenn ein Lernwilliger (*muta‘allim*) zu mir kommt, ich ihm [die Wahrheit] erklären kann und damit ich in meine Sache Einsicht habe.¹⁴⁰³

Überdurchschnittlich deutlich formuliert der Schüler hier die verschiedenen Ziele, die er mit dem Gespräch verfolgt. Dabei sieht er drei Aspekte als zentral an: Erstens erhofft er sich eigene Einsicht, zweitens hofft er, dank der Erläuterungen seines Lehrers in Zukunft Gegnern und Kritikern antworten zu können, und schließlich möchte er selbst als Lehrer tätig werden können. Die Motive des Lehrers, auf den Gesprächswunsch seines Gegenübers einzugehen, lässt der Text hingegen offen; doch wünscht der Schüler hier und in der Folge oftmals den Segen Gottes auf seinen Lehrer herab, so dass dieser sich wohl beinahe gezwungen sieht, die Fragen zu beantworten.

Für alle anderen Dialoge lässt sich ein Gesprächsziel nur implizit aus dem Text herauslesen, das gilt nicht nur für die agonalen Dialoge, sondern auch für diejenigen aš-Šāfi‘is: So geht es in der *Risāla* um eine Klärung der Hierarchie der Rechtsquellen,¹⁴⁰⁴ im *Ġimā‘ al-‘ilm* darum zu klären, ob Ḥadīṭ als bedeutende Rechtsquelle anzusehen ist und ob isolierte Traditionen für die Rechtsfindung benutzt werden dürfen.

In den agonalen Dialogen ist das Ziel – die Verteidigung der eigenen religiösen Haltung, im Idealfall gar die Bekehrung des Gegners – quasi per

1402 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

1403 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 29–30.

1404 Vgl. dazu die erste Frage des *qā’il*, aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 210–212.

definitionem gegeben. Daher verfolgt der Protagonist des *Kitāb al-Ḥayda* mit der ersten Disputation ein klares Ziel: Er ist ja nur von Mekka nach Bagdad gekommen, um eine *munāẓara* zu provozieren. Es geht ihm, so ist zu schließen, um nichts weniger als darum, dem Kalifen zu zeigen, dass die Lehre von der Erschaffenheit des Koran und die damit verbundene Prüfung der traditionellen, protosunnitischen Gelehrten, die sog. *miḥna*, große Fehler sind.¹⁴⁰⁵ Ganz anders die zweite Unterredung: Bišr al-Marīsī und seinen Kollegen ist es zuwider, dass sie in dem von al-Kinānī veröffentlichten (ersten Teil des) *Kitāb al-Ḥayda* als unterlegen dargestellt werden.¹⁴⁰⁶ Ziel der erneuten Vorladung ist nicht die Klärung eines theologischen Problems, sondern al-Kinānī und sein Werk aus dem Verkehr zu ziehen. Beides gelingt nicht bzw. nur kurzzeitig: Das *Kitāb al-Ḥayda* ist bereits zu weit verbreitet, als dass die Kopien noch eingesammelt werden könnten,¹⁴⁰⁷ und al-Kinānī wird schließlich vom Kalifen nach kurzem Hausarrest begnadigt.¹⁴⁰⁸

Die Gegner Aḥmad b. Ḥanbals haben primär ein Ziel: Sie wollen ihn dazu bringen zuzugeben, dass der Koran geschaffen ist. Dies äußert am deutlichsten der Kalif selbst, indem er erklärt, er würde Aḥmad sofort freilassen, wenn er sich denn nur zu dem neuen Dogma bekenne.¹⁴⁰⁹ Allerdings scheint al-Muʿtaṣim diese Lehrmeinung nicht wirklich am Herzen zu liegen, bekennt er doch unmittelbar im Anschluss, dass er Aḥmad nur in Haft behalte, weil ihn bereits sein Vorgänger im Kalifenamt festgesetzt habe.¹⁴¹⁰ Im Gegensatz zum Kalifen verfolgen einige – oder, wie es an einer Stelle heißt: alle¹⁴¹¹ – seiner Höflinge noch ein anderes Ziel: Sie haben es, in der Schilderung des Protagonisten Aḥmad, vor allem darauf abgesehen, Aḥmad zu Tode zu bringen.¹⁴¹² Aḥmads Intention ist viel weniger klar: Die Initiative zu der Disputation ging nicht von ihm aus, sondern von seinem Onkel.¹⁴¹³ Er ist gezwungen, an der Disputation teilzunehmen. Es wäre falsch anzunehmen, dass es sein Ziel ist, die Ungeschaffenheit oder auch die Nicht-Erschaffenheit des Koran zu beweisen.¹⁴¹⁴ Wenn er immer

1405 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba insb. 2–3, 7, 11.

1406 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba 148.

1407 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba 217–218.

1408 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba 219–220, 224.

1409 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52.

1410 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52; vgl. auch schon ebd. 48.

1411 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51.

1412 Vgl. insb. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 55.

1413 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 43–44 und oben Kap. 2. 5. 1. 1.

1414 Vgl. dazu bereits oben Kap. 2. 5. 1. 1, insb. Anm. 547. – Aḥmad b. Ḥanbal scheint die Idee, dass der Koran ungeschaffen sei, erst im Lauf der *miḥna* entwickelt zu haben, vgl. Cooperon, *Classical Arabic biography* 118.

wieder Argumente aus Koran und Sunna fordert bzw. sich beklagt, dass seine Gegner nicht auf diesen Grundlagen argumentieren,¹⁴¹⁵ verweist er nicht nur auf die Basis, die allein er für eine Disputation akzeptiert, vielmehr macht er auch deutlich, dass er durchaus bereit wäre, das neue Dogma zu akzeptieren, nachzugeben, wenn ihm denn seine Gegner eine Koranstelle oder ein Ḥadīṭ vorlegen könnten, welche die Erschaffenheit des Koran belegen. Das Problem ist einfach, dass seine Gegner dazu nicht imstande sind. So verfällt Aḥmad immer wieder in eine Haltung, die nach totaler Verweigerung aussieht, aber so wohl nicht interpretiert werden darf.¹⁴¹⁶

Mit ihrem Gespräch verfolgen Ġaylān ad-Dimašqī, der Kalif Hišām und der Gelehrte al-Awzā'ī unterschiedliche Ziele: Für Ġaylān geht es – wie auch für die Protagonistinnen und Protagonisten anderer Texte, am prominentesten natürlich Šahrazād – darum, durch den Sieg in der Disputation sein Leben zu retten.¹⁴¹⁷ Dass er damit auch gleich noch seinen Kontrahenten bekehren könnte,¹⁴¹⁸ ist demgegenüber sekundär und begegnet auch nur in der zweiten Fassung. Der Kalif scheint den angeblichen Ketzler einbestellt zu haben, weil das Rumoren in der Bevölkerung zu viel geworden ist: So stellt es jedenfalls die erste Fassung dar,¹⁴¹⁹ während die zweite dieses Motiv in die Vorgeschichte verlagert. In beiden Fällen lässt sich Hišām aber dazu bringen, eine *munāzara* zu veranstalten: Die Hinrichtung soll theologisch ausreichend begründet werden. Von al-Awzā'īs Motiven berichtet keine der beiden untersuchten Fassungen explizit. Dass es durchaus sein Ziel ist, den Ketzler als solchen bloß zu stellen, wird deutlich, wenn er in der zweiten Fassung nach seinem dritten und letzten Argument zusammenfasst: „Ein Ungläubiger (*kāfir*), beim Herrn der Ka'ba, Beherrscher der Gläubigen!“¹⁴²⁰ Die zusammenfassende Qualifikation seines Gegenübers nicht nur als schlechter Gläubiger, sondern nachgerade als Ungläubiger legt dem Kalifen als Schiedsrichter nahe, wie dieser handeln soll.

Ein explizites Ziel des Gesprächs wird in Ibn al-Ḥaddād's Auseinandersetzung mit dem Emir Ibrāhīm und seinen Gelehrten zwar nicht genannt, doch Ibn al-Ḥaddād selbst sagt, er habe aus den einleitenden Wortmeldungen seiner Gegner geschlossen, dass es ihnen darum gegangen sei, den Emir dazu zu bringen,

1415 Vgl. insb. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49, 52, 54.

1416 Vgl. insb. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

1417 Vgl. zur an sich unüblichen Konsequenz der Niederlage, der Hinrichtung statt der Bekehrung, van Ess, *Anfänge* 204.

1418 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

1419 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205.

1420 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

die Sunna zu beseitigen.¹⁴²¹ Entsprechend wird die Auseinandersetzung im Wesentlichen zu einem Angriff Ibn al-Ḥaddāds auf die Hanafiya und die Mu‘tazila. Für Ibn al-Ḥaddāds Unterhaltung mit den ismailitischen *dā‘īs* Abū ‘Abdallāh und Abū l-‘Abbās geben die Texte keine Ziele an. Aufgrund der Personen der Gesprächspartner ist aber zu vermuten, dass es den beiden *dā‘īs* darum gehen dürfte, die ismailitische *da‘wa* auszubreiten und vor allem die Gelehrten Kairouans auf die Seite der neuen Herren zu bringen. Entsprechend klingen die beiden zu Ende der ersten Gespräche leicht ernüchtert, indem sie Q 7:87 zitieren und damit zur Geduld mit den (noch) nicht Bekehrten auffordern.¹⁴²² Dass sich Ibn al-Ḥaddād auch gegenüber den neuen Herren in der Rolle des Verteidigers der Orthodoxie sieht, wird deutlich, wenn er resolut eingreift, als er zu erkennen glaubt, dass Abū l-‘Abbās nur deshalb zeigen will, dass Lehrer immer mehr wüssten als ihre Schüler, um damit Abū Bakr gegenüber ‘Alī herabzusetzen.¹⁴²³ In diese Richtung geht auch die Einleitung des letzten Gesprächs, in der es heißt, man habe über die Grundlage der ismailitischen Lehre diskutiert, die ja darauf basiere, dass man nicht einen Vortrefflichen (*fāḍil*) einem weniger Vortrefflichen (*mafḍūl*) vorziehen dürfe.¹⁴²⁴

Endlich verfolgt al-Ma‘mūn mit seinem Gespräch mit Ishāq b. Ismā‘īl und den anderen Gelehrten das Ziel, diese vom Vorzug ‘Alīs zu überzeugen und sich damit ihre Unterstützung bei der Umsetzung seiner pro-‘alidischen Politik zu sichern.

3.9.1.2 Schiitische Dialoge

Von den drei schiitischen Lehrer-Schüler-Dialogen – dem *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla*, dem *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* und dem *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* – nennt nur einer, der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, ein explizites Gesprächsziel: In den beiden anderen geht es zwar um die Belehrung der Anhänger durch den Imam, doch wird dies nicht so formuliert. Im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* hingegen will al-Mufaḍḍal selbst fähig sein, Personen, welche die Existenz Gottes leugnen, zu widerlegen.¹⁴²⁵ Der Gottesbeweis, den der Imam liefert, ist also nicht *l’art pour l’art*, sondern

¹⁴²¹ Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

¹⁴²² Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 202. Vgl. zu diesem Ende auch unten Kap. 3. 10. 1. 1.

¹⁴²³ Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203–204.

¹⁴²⁴ Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 208.

¹⁴²⁵ Vgl. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 59.

Instruktion zur Disputation; das vermittelte Wissen soll praktisch anwendbar sein.¹⁴²⁶

Hingegen benennen zwei der Streitgespräche ihre Ziele explizit: Der Buyide Rukn ad-Dawla will durch den Dialog mit Ibn Bābūya ein theologisches Problem klären und für Ruhe am Hof sorgen.¹⁴²⁷ Dieses Ziel wird in dem Dialog auch tatsächlich erreicht, heißt es doch:

Als der Scheich so weit gekommen war, erwies ihm der König Ehre, und er und die im *mağlis* Anwesenden drückten klar ihren Glauben aus und sagten: „Die Wahrheit ist mit dieser Gruppe (*fırqa*), die anderen liegen falsch.“ Dann verlangten sie von dem Scheich, dass er an den meisten Sitzungen ihres *mağlis* teilnehmen solle.¹⁴²⁸

Indem nicht nur Rukn ad-Dawla, dessen ‚Bekehrung‘ bereits zuvor erfolgt war,¹⁴²⁹ sondern auch die Höflinge die Überlegenheit der Schia anerkennen, wird die Lehrmeinung Ibn Bābūyas zur Leitlinie des Hofes, die Ruhe ist damit wiederhergestellt und gewährleistet.

Al-Maʿmūn verfolgt damit, dass er den Theologen Sulaymān al-Marwazī gegen den Imam ʿAlī ar-Riḍā antreten lässt, das Ziel, den Imam zu desavouieren und seine theologische Autorität zu untergraben.¹⁴³⁰ Dieses Ziel erreicht er nicht, im Gegenteil, ar-Riḍā zeigt – gemäß der Intention Ibn Bābūyas – seine Überlegenheit und spielt seine theologische Autorität aus. In den nachfolgenden Disputationen mit ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm, mit al-Maʿmūn und mit einer ganzen Gruppe von Gelehrten doppelt der Imam nach: Nicht der Kalif kann seinen eigenen Anspruch untermauern, sondern der Imam jenen der ʿAliden.

Für die Disputationen der beiden Rāzī zeigt sich eine klare Differenz zwischen den expliziten und den impliziten Zielen der Dialoge. Der Text enthält nämlich keine expliziten Hinweise darauf, warum sich der eine oder der andere Rāzī auf das Gespräch mit dem jeweiligen Kontrahenten einlässt. Hingegen

1426 Zum Gottesbeweis als eigentlichem Inhalt des Werkes vgl. Asatryan, *Heresy and rationalism* 265. – Ebenfalls als Disputationsanleitung interpretiert Bertaina den Dialog zwischen dem Patriarchen Timotheos und dem Kalifen al-Mahdī, vgl. Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 158.

1427 Ibn Bābūya, *Munāzara* 31.

1428 Ibn Bābūya, *Munāzara* 71.

1429 Ibn Bābūya, *Munāzara* 67.

1430 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144.

ist das implizite Ziel der Dialoge bzw. auch des gesamten Werkes eindeutig: Abū Ḥātim, der ismailitische *dāʿī*, stilisiert sich hier zum Verteidiger des Islam gegen die Häresie.¹⁴³¹

In der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr* wird kein eigentliches Gesprächsziel formuliert, doch macht der Text deutlich, dass es den beiden Gesprächspartnern darum geht, in der theologischen Disputation die Oberhand zu gewinnen und den Kontrahenten dazu zu bringen, sich zur eigenen Lehrmeinung zu bekehren. Dieses Ziel erreicht der angeblich Verrückte, da Abū l-Huḍayl schließlich gesteht, sich aufgrund dieses Gesprächs zur Schia bekehrt zu haben.¹⁴³²

Während Ğāfar aṣ-Ṣādiq mit der Niederschrift seines Gesprächs mit dem indischen Arzt einer Bitte seines Anhängers al-Mufaḍḍal nachkommt, der sich vom Imam einen Gottesbeweis wünscht,¹⁴³³ finden sich in dem im *Kitāb al-Ihlīlaǧa* dargestellten Gespräch selbst keine eindeutigen Hinweise auf das Ziel der Unterredung: Es geht dem Arzt um eine Art intellektuellen Wettstreit, die Auseinandersetzung ist auch nicht die erste dieser Art zwischen den beiden.¹⁴³⁴ Als der Imam feststellt, dass er bei seinem Gegenüber Zweifel an der Nicht-Existenz oder zumindest Nicht-Erkennbarkeit Gottes erregt hat, hofft er, ihn nun auch noch zur Erkenntnis zu bringen.¹⁴³⁵ Damit bekommt das Gespräch ein eigentliches Ziel, das Ğāfar am Schluss auch tatsächlich erreicht, wird doch aus dem Arzt ein Gläubiger.

3.9.1.3 Zusammenfassung

Die meisten der untersuchten religiösen Dialoge benennen kein explizites Gesprächsziel, unabhängig davon, ob die Dialoge als Gespräche zwischen Lehrer und Schüler oder als agonale Dialoge konzipiert sind. Explizite Gesprächsziele nennen mit den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, dem *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* und dem *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* drei Lehrer-Schüler-Dialoge; in allen dreien geht es um Wissensvermittlung, wobei im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* der Schüler befähigt werden möchte, in einer Auseinandersetzung argumentativ zu bestehen. Hingegen lassen vier als Lehrdialoge angelegte Texte (die Dialoge aṣ-Ṣāfiʿīs, das *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla* und das *Kitāb aṣ-Ṣirāt*) jeweils nur eine implizite Erschließung des Dialogziels – der Belehrung – zu.

1431 Vgl. dazu etwa Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi xxi.

1432 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

1433 Vgl. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 152–153.

1434 Vgl. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 153.

1435 Al-Maǧlisī, *Biḥār*, 155.

Ähnlich finden sich auch unter den agonalen Dialogen solche, welche das Dialogziel explizit machen, und solche, aus den sich dieses nur erschließen lässt. Naheliegenderweise besteht dieses jeweils in der Verteidigung der eigenen religiösen Haltung und eventuell der Bekehrung des Gegenübers wie in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr*. Dazu können aber noch weitere Ziele treten: So versucht al-Ma'mūn gegenüber Iṣḥāq b. Ismā'īl, seine eigene pro-'alidische Politik zu rechtfertigen und die Unterstützung der Gelehrten zu gewinnen, während Ibn Bābūya dem selben al-Ma'mūn unterstellt, ar-Riḍā desavouieren zu wollen. Rukn ad-Dawla will theologische Klarheit, um Unruhe am Hof zu eliminieren, und für Ġaylān ad-Dimašqī ist die Lehre vom *qadar* nur noch ein Nebenschauplatz, geht es doch um sein Leben.

3.9.2 *Dialoge mit Gott*

Sowohl der *Munāǧāt Mūsā* als auch den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs fehlt eine Zielsetzung: Gott, von dem das Gespräch ausgeht, erklärt nirgends, welches Ziel er mit der Unterhaltung verfolgt.

3.9.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

In Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* sind die Ziele der Beteiligten völlig klar: Der Fuchs will überleben, der König will prüfen, was der Fuchs tatsächlich zu bieten hat, ob es sich also lohnt, ihn am Leben zu lassen. Beide erreichen ihr Ziel: Der Fuchs bleibt am Leben, der Panther, der mit den Antworten des Fuchses zufrieden ist, gewinnt einen Ratgeber, der ihm ein Leben lang zur Seite steht.¹⁴³⁶

Ähnlich klar ist die Ausgangslage nur noch in der Geschichte über die Sklavin Tawaddud: Sie muss beweisen, dass sie ihr Geld wert ist, um ihrem Herrn weiterhin ein anständiges Leben zu ermöglichen. Der Kalif will vor allem klären, ob die Sklavin die geforderte hohe Summe wert ist. Dass er sich bei der Disputation – wie sein Lachen zeigt¹⁴³⁷ – auch bestens amüsiert, kann wohl kaum als Hauptziel des Gesprächs betrachtet werden. Die Gelehrten haben keine Möglichkeit, der Disputation zu entgehen, da sie ja vom Herrscher selbst herbeizitiert worden sind. Im Gespräch selbst geht es ihnen – sobald in der ersten Disputation deutlich geworden ist, dass mit Tawaddud nicht zu spaßen ist – darum, den eigenen Ruf zu verteidigen und sich nicht vor versammeltem Hof zu blamieren: ein Ziel, das alle verfehlen, während Tawadduds Strategie in vollem Umfang erfolgreich ist.

¹⁴³⁶ Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

¹⁴³⁷ Vgl. oben Kap. 3. 4. 3.

Die Gegner des ismailitischen *dāʿīs* al-Muʿayyad fī d-Dīn haben ein klares Ziel vor Augen, als sie den Buyiden Abū Kālīğār überreden, al-Muʿayyad in einer Disputation gegen einen vornehmen ʿAliden antreten zu lassen: Sie wollen den unliebsamen Missionar loswerden, um die durch ihn verursachten diplomatischen Irrungen mit Bagdad aufzulösen.¹⁴³⁸ Weniger klar ist al-Muʿayyads Motivation: Im Prinzip bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als einzuwilligen oder aber zu fliehen, was aber seinen Grundsätzen widerspräche. Der autobiographische Text inszeniert den Protagonisten als jemanden, der auf Gott vertraut.¹⁴³⁹ So wird die *munāzara* zur Prüfung, die es zu bestehen gilt, um die eigenen Überzeugungen zu beweisen.

Die übrigen untersuchten in narrative Texte eingebetteten Dialoge machen deutlich weniger klare Aussagen, welches Ziel oder welche Ziele die Gesprächspartner verfolgen. So lassen sich bei Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* nur für zwei der vier längeren Dialoge klare Ziele von jeweils einem Gesprächspartner benennen: Im ersten Gespräch mit Abū ʿAbdallāh erklärt Ibn al-Hayṭam, er komme auf der Suche nach dem Wissen, über das der *dāʿī* verfüge.¹⁴⁴⁰ Ob der Wissenserwerb sein einziges Ziel ist, muss dahingestellt bleiben; dass er vielleicht auch versucht zu klären, was die neuen Herren der Stadt wirklich wollen, ist zumindest wahrscheinlich. Welche Ziele Abū ʿAbdallāh verfolgt, bleibt ganz im Dunkeln. Wenn der dritte Dialog zwischen den beiden damit beginnt, dass Ibn al-Hayṭam erklärt, er habe Abū ʿAbdallāh oft nach der Erschaffenheit des Koran und ähnlichen Problemen gefragt, dieser sei aber bisher immer ausgewichen,¹⁴⁴¹ macht der Text einerseits deutlich, dass die Diskussion Ibn al-Hayṭam ein Herzensanliegen ist, andererseits bleibt durchaus offen, was genau sein Ziel ist: Vermutlich geht es ihm aber hier tatsächlich um Wissen, nämlich darum zu lernen, was er als Ismailit zu grundlegenden Problemen der islamischen Theologie sagen soll.

Genau wie Ibn al-Hayṭam erklärt auch der junge Mann in Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yamans *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ğulām*, er strebe nach Wissen,¹⁴⁴² während der *dāʿī* seinerseits missionieren will.¹⁴⁴³ Die Ziele sind also durchaus nicht die gleichen – und auch nur bedingt kongruent, denn der *dāʿī* äußert sich sehr zurückhaltend in Bezug auf die tatsächlichen Inhalte der ismailitischen Lehre, entsprechend hofft der junge Mann im zweiten Gespräch auf

1438 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57–58.

1439 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 58.

1440 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 5.

1441 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 76.

1442 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ğulām* § 28.

1443 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ğulām* § 5.

die endgültige Einweihung.¹⁴⁴⁴ Dass der Wissende danach strebt, den jungen Mann als Anhänger zu gewinnen, ergibt sich explizit nur daraus, dass er ihn den Gefolgschaftseid sprechen lässt.¹⁴⁴⁵ Wie der junge Mann strebt auch der Jurist nach Wissen,¹⁴⁴⁶ daher entschuldigt er sich auch, indem er sagt, er habe eigentlich gar nicht disputieren wollen, da es ihm nur um die Wahrheit gehe.¹⁴⁴⁷ Damit vertritt er die weit verbreitete Meinung, dass eine *munāzara* nicht der Wahrheitsfindung dient, sondern eine Art rhetorischer Wettstreit ist.¹⁴⁴⁸ Šāliḥs Ziel bleibt dagegen unklar – vielleicht hofft auch er schon, erfolgreich missionieren zu können, denn er begrüßt Abū Mālik ausgesprochen freundlich, ja fast demütig.¹⁴⁴⁹ Nicht ganz klar ist das Ziel der Leute aus dem Ort, die beim Juristen Abū Mālik vorsprechen: Sie erklären, dass sie sich nicht imstande fühlen, etwas gegen die neue Lehre zu unternehmen, und fragen Abū Mālik um Rat.¹⁴⁵⁰ Tatsächlich scheint es ihnen darum zu gehen, dass der Jurist an ihrer Stelle handelt; und wirklich erreichen sie, dass er mit ihnen zu Šāliḥ und seinem Vater geht, um selbst zu klären, was los ist.¹⁴⁵¹

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* zeigt meistens Varianten einer einzigen Gesprächsanlage: Ein Asket verteidigt – oder erklärt – seine Lebensform und den monotheistischen Glauben. Ziel des jeweiligen Asketen ist die Bekehrung seines Gesprächspartners. Die Gesprächspartner agieren hingegen unterschiedlich: Im Dialog zwischen dem König und seinem zum Asketen gewordenen Ratgeber¹⁴⁵² versucht der König seinerseits, den Asketen zur Rückkehr zum weltlichen Leben zu bewegen. So reden die beiden letztlich aneinander vorbei. Entsprechende Versuche unternimmt der König auch gegenüber seinem Sohn, den er ebenfalls für ein weltliches Leben wiedergewinnen will.¹⁴⁵³ Auch der *bahwan* tritt in der Hoffnung an Būdāsaf heran, ihn wieder für die alte Religion zu gewinnen.¹⁴⁵⁴ Leicht anders angelegt sind die Dialoge zwischen Bilawhar und dem Prinzen: Auch hier ist es die Absicht des Asketen, sein Gegenüber zu bekehren,¹⁴⁵⁵ doch ist dieses Gegenüber der Botschaft

1444 Vgl. Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 74.

1445 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 83.

1446 Vgl. Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 356.

1447 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 405.

1448 Vgl. dazu die oben Kap. 1. 3, Anm. 87 angegebene Literatur.

1449 Vgl. Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 375–376.

1450 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 325.

1451 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 362.

1452 Gimaret, *Kitāb* 11–18.

1453 Gimaret, *Kitāb* 113–126, 139–164.

1454 Gimaret, *Kitāb* 180–185.

1455 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 33.

gegenüber von Anfang an positiv eingestellt.¹⁴⁵⁶ Nicht nur Bilawhar möchte, dass Būdāsaf sich bekehrt und so gerettet wird, auch Būdāsaf möchte sich bekehren. Der einzige Dialog im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, der nicht als Konversationsgespräch gelesen werden kann, ist der letzte Dialog zwischen dem Asketen und dem Prinzen.¹⁴⁵⁷ Bilawhars Ziel ist hier, sich von Būdāsaf zu verabschieden,¹⁴⁵⁸ der Prinz seinerseits versucht, seinen Lehrer zum Bleiben zu bewegen oder aber wenigstens die Erlaubnis zu bekommen, mit ihm gehen zu dürfen. Bilawhar erreicht sein Ziel, Būdāsaf nicht: Der Asket verabschiedet sich, der Prinz bleibt – vorerst – am Hof.

Die Ziele, welche die verschiedenen Gesprächspartner im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās* verfolgen, sind sehr unterschiedlich und werden teilweise nicht explizit gemacht: So bleibt unklar, mit welchem Ziel der Schakal das erste Gespräch¹⁴⁵⁹ mit seinem Freund beginnt – dieser hingegen verfolgt klar die Absicht, den Schakal von seinem Unterfangen, als Ratgeber an den Hof des Löwen zu gehen, abzuhalten. In ihrem zweiten Gespräch¹⁴⁶⁰ strebt der Schakal nach Wahrheit,¹⁴⁶¹ während der Freund ihn warnen will, da er um ihn fürchtet. Beim Gespräch im Gefängnis¹⁴⁶² scheint der Freund dann nur noch erfahren zu wollen, wie der Schakal in diese Lage geraten konnte: Es geht ihm dieses Mal also um Wissen. Dagegen formuliert der „Tadler“, der den Schakal ebenfalls im Gefängnis besucht, sein Ziel so, dass er dem Schakal vielleicht nützlich sein könne.¹⁴⁶³ Allerdings sind seine Vorschläge völlig ungeeignet für einen, der bereits im Gefängnis sitzt, so dass dieses Ziel so auf alle Fälle nicht erreicht werden kann. Die Dialoge zwischen dem Löwen und dem Schakal dienen zunächst dem gegenseitigen Kennenlernen bzw. dazu, dass der Schakal sich als Ratgeber empfehlen will und der Löwe herauszufinden versucht, ob der Schakal als Ratgeber für seinen Hof von Nutzen sein könnte und ob ihm zu trauen ist.¹⁴⁶⁴ Die Ziele der beiden sind also bestens vereinbar, und tatsächlich wird der Schakal Ratgeber, der Löwe sieht ihn als Gewinn. Entsprechend versucht er ihn, nachdem die Intrige aufgedeckt ist, im letzten Dialog¹⁴⁶⁵ am Hof

1456 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 38.

1457 Gimaret, *Kitāb* 97–104.

1458 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 97.

1459 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 44–59.

1460 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 87–101.

1461 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 90.

1462 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 147–158.

1463 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 159.

1464 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 61–87.

1465 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 187–203.

zu halten, indem er sich entschuldigt; doch der Schakal lässt sich dieses Mal, anders als im in Bezug auf die beiderseitigen Ziele gleich gearteten fünften Dialog,¹⁴⁶⁶ nicht von seinem eigenen Ziel – der Quittierung des Hofdienstes – abbringen. Ein eindeutiges Ziel haben die Intriganten im sechsten Dialog:¹⁴⁶⁷ Ihnen geht es darum, eine Erfolg versprechende Intrige gegen den Schakal auszuhecken.

In Ibn al-Muqaffa's *Kalila wa-Dimna* sind die Ziele der Dialogteilnehmer nur selten klar benannt: So erfahren die Lesenden nicht, warum sich der König des Rahmendialogs mit seinem Philosophen unterhält, und auch die Löwenmutter im Kapitel über den Prozess Dimnas sagt nirgends klar, dass es ihr darum geht, Dimna bestraft zu sehen, auch wenn das ganz offensichtlich ihre Motivation ist – genauso wie Dimna alles daran setzt, am Leben zu bleiben. Überhaupt ist Überleben in *Kalila wa-Dimna* nicht selten ein Hauptgrund, um sich auf Gespräche einzulassen: So unterhält sich im dritten Kapitel die Taube mit der Ratte, weil sie von dieser aus dem Netz, in dem sie gefangen ist, frei genagt werden will; im fünften Kapitel führt der Affe das Gespräch mit der Schildkröte, um dem von dieser geplanten Angriff auf sein Leben zu entgehen; und auch die Katze und die Ratte im achten Kapitel unterhalten sich, um sich aus Todesgefahr zu retten. Daneben haben viele der Dialoge zum Ziel, Rat zu vermitteln – primär auf einer intradiegetischen Ebene, sekundär aber doch wohl auch gegenüber den Lesenden: Im Kapitel über die Raben und die Eulen etwa beraten sich die Raben und ihr König darüber, wie mit einer Niederlage umzugehen ist, der Eulenkönig mit seinen Ratgebern darüber, wie ein Feind, der überlaufen will, zu behandeln sei, und schließlich will der Rabenkönig von seinem erfolgreich zurückgekehrten Ratgeber wissen, wie er zum Erfolg gelangt ist.¹⁴⁶⁸

3.9.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* 'Abīd b. Šaryas nennen kein explizites Ziel des Gesprächs. Allerdings fordert Mu'āwiya 'Abīd auf, die Geschichte der Könige des Jemen zu erzählen und dabei auch ja keine Gedichte auszulassen¹⁴⁶⁹ – Ziel sind also möglichst umfängliche historische und poetische Informationen über den Jemen.

1466 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 104–114.

1467 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 115–121.

1468 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 148–174.

1469 'Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 314.

3.9.5 *Dialog über Grammatik*

Das Ziel des Streitgesprächs zwischen Abū Bišr und Abū Saʿīd as-Sīrāfi wird vom parteiischen Schiedsrichter, dem Wesir Ibn al-Furāt, vorgegeben. Dieser fragt nämlich die in seinem *mağlis* präsenten Gelehrten: „Ist nicht jemand von euch bereit zu einem Streitgespräch (*munāzara*) mit Mattā über die Rede von der Logik (*ḥadīṭ al-mantiq*)?“¹⁴⁷⁰ Sein weiteres Drängen verrät, dass er eine Widerlegung Mattās wünscht. Dieses schon zu Beginn vorgegebene Gesprächsziel verwirklicht as-Sīrāfi, der seinen Gegner völlig zum Verstummen bringt.

3.9.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Je nach Rahmengestaltung bieten die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge unterschiedlich präzise oder auch gar keine Angaben zum Ziel der dargestellten Gespräche. Nie diskutieren die Gesprächspartner im Verlauf ihres Gesprächs, ob sie dem angestrebten Ziel nähergekommen sind oder nicht, so dass die Einleitung, selten auch der Schluss die einzigen Stellen sind, an denen sich Angaben zu einem möglichen Gesprächsziel finden. Doch in der Regel wird auch aus den Einleitungen nichts klar: So lässt sich weder für die *Risālat al-Ḥaḍar* noch für das *Kitāb Mihrārīs*, die *Risālat Qalūbaṭra*, das *Kitāb al-Ḥabīb*, das *Kitāb Sidrat al-muntahā*, die *Muḍakarāt Abī Mašar* oder den Dialog al-Ḥārīt b. Kaladas bestimmen, was das Ziel der jeweiligen Gespräche sein soll.

Deutlicher formuliert der König Marqūnus sein Anliegen: Er will die beiden Weisen über die ‚göttliche Kunst‘ befragen. Dabei geht es ihm darum zu erfahren, warum die Weisen die Kunst verbergen und verschlüsseln, so dass man sie nicht deuten und verstehen könne.¹⁴⁷¹ Ganz ähnlich formuliert der Inder Yūhīn zu Beginn seines Gesprächs mit Aristoteles, dass er sich eine Beschreibung des Steins der Weisen wünscht.¹⁴⁷² Ähnliches gilt für König Theodoros im *Muṣḥaf al-ḥayāt*. Auch hier scheint der König dadurch zum Gespräch angetrieben zu sein, dass die früheren Weisen ihr alchemistisches Wissen in Symbolen und Decknamen verhüllten. Theodoros will dabei aber nicht nur eine Enthüllung für sich selbst, sondern er will mit der schriftlichen Fassung des Gesprächs auch eine ausgewählte Leserschaft von besonders verständigen und ausdauernden Personen erreichen, die durch die Lektüre zu Wissen, Macht und Reichtum gelangen sollen.¹⁴⁷³ Auch der Prinz Ḥālid b. Yazīd hat ein eindeutiges Anliegen, selbst wenn er es nicht selbst formuliert,

¹⁴⁷⁰ Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

¹⁴⁷¹ Müller, *Zwei arabische Dialoge* 93.

¹⁴⁷² Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26.

¹⁴⁷³ Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v.

sondern es nur vom Erzähler angeführt wird: Ḥālid sucht die Geheimnisse der Alchemie.¹⁴⁷⁴

Das *Kitāb ar-Rawābīʿ* formuliert am Anfang wenigstens verklausuliert ein Ziel: Tābit wünscht sich von Aḥmad nämlich die Erfüllung eines Versprechens. Als dieser sich unwissend stellt, worum es gehe, stellt er klar, dass er eine Erklärung der tieferen Bedeutung der Bücher Platons haben möchte.¹⁴⁷⁵ Daraufhin zielt sich Aḥmad, weil er befürchtet, dass Tābit nur aus Gier gefragt haben könnte. Als sein Gesprächspartner dies mit aller Kraft bestreitet, zeigt Aḥmad sich beruhigt und bereit, ihn einzuweihen. Dabei ist es bemerkenswert, dass nicht gesagt wird, um welche Bücher Platons es eigentlich im Folgenden gehen wird. Ganz am Schluss formuliert dann Aḥmad, was sein Ziel war:

Der Schenker des ewigen Lebens weiß, dass mein Ziel für meine Auslegung der Rede des Philosophen in diesen Büchern identisch mit dem Ziel des Philosophen darin war.¹⁴⁷⁶

Aḥmad vertritt also die Ansicht, mit seinem Kommentar nichts anderes getan zu haben, als die eigentliche Absicht Platons herauszuarbeiten.

Nicht nur um Wissen, sondern um praktische Lösungen geht es den fünf Brüdern in dem allegorischen Dialog aus der *Risālat at-Tāǧ*: Sie sprechen ihre Mutter an, weil sie den gleichen Status anstreben wie ihre beiden glückhafteren Brüder; das Gespräch soll ihnen Handlungswissen vermitteln.¹⁴⁷⁷ Damit bleibt die Allegorie eine Ausnahme: Die untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge lassen meistens ja nicht nur offen, zu welchem Ziel die Gespräche führen sollen, sondern auch, mit welchem praktischen Zweck jemand versucht, sich Wissen anzueignen.

3.9.7 Zusammenfassung

Aufgrund der Eingrenzung des Korpus ist die Wissensvermittlung zumindest eines der Ziele aller untersuchten Dialoge. Doch machen die meisten Dialoge keine expliziten Aussagen zum Gesprächsziel. Dies ist unabhängig vom Thema oder davon, ob es sich um typische Lehrer-Schüler-Dialoge, um Dialoge mit Gott oder um Streitgespräche handelt. Dass einer der Dialogteilnehmer nach Wissen strebt, wird nur in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, im *Kitāb al-ʿĀlim*

1474 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62r–63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 222–226.

1475 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 119.

1476 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 239.

1477 Hs. Kairo, Dār al-kutub, *Kīmiyāʾ maǧmūʿa* 23, fol. 39r–v.

wa-l-muta'allim, im *Tawhīd al-Mufaḍḍal*, in Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yamāns *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* und in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* expressis verbis gesagt. Allerdings scheinen zumindest für den letztgenannten Text auch noch andere, nicht explizit genannte Ziele maßgeblich, so will sich Ibn al-Hayṭam wohl bei den neuen Herren beliebt machen. Dass die Wissensvermittlung das primäre Ziel des Gesprächs ist, lässt sich jedoch auch aus zahlreichen weiteren Dialogen herauslesen, so wenn Mu'āwiya sich von 'Abīd b. Šarya über die Geschichte des Jemen informieren lässt, wenn sich König Marqūnus in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* und Theodoros im *Muṣṣaf al-ḥayāt* über die mit Decknamen gespickte Ausdrucksweise der Alchemisten beklagen und eine klarere Enthüllung fordern oder wenn sich Ṭābit b. Qurra im *Kitāb ar-Rawābī'* eine Erklärung der Bücher Platons wünscht. In den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* ist es nicht Ḥālid selbst, der sein Streben nach den Geheimnissen der Alchemie thematisiert, sondern der Erzähler: Das Dialogziel wird also nur in der Rahmenhandlung vom Erzähler benannt, nicht aber von den Dialogteilnehmern.

In den agonalen Dialogen führt die Belehrung im literarischen Idealfall zur Bekehrung des Gegners. Allerdings unterbleibt die Bekehrung häufig. Dies gilt auch für das nicht religiöse Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi. Das Streitgespräch kann auch einen politischen Zweck verfolgen, wenn die Gegner al-Mu'ayyad fi d-Dīns hoffen, ihn vom Hof entfernen zu können, sofern er nur in einer *munāzara* unterliegt, oder dazu dienen, die eigene Handlungsweise zu rechtfertigen, wenn das an Dialogen reiche *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* mehrfach das Thema ‚Verteidigung der Askese‘ variiert.

Ein für Dialoge nicht seltenes Ziel zeigt sich sodann in drei der untersuchten Texte: Überleben. Sowohl Ġaylān ad-Dimašqī als auch der Fuchs in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* und mehrere Figuren in Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna* versuchen, durch überzeugendes Reden am Leben zu bleiben: Nicht nur der philosophische, sondern auch der wissensvermittelnde Dialog bezieht aus dem drohenden Tod eine besondere Motivation.¹⁴⁷⁸

3.10 Ende des Gesprächs, Ende des Dialogs

Endlich ist zu diskutieren, wann ein Gespräch und der ein Gespräch darstellende Dialog endet: Wird das Ende des Dialogs überhaupt als solches markiert? Sind die Probleme gelöst oder werden äußere Gründe angeführt, um das Ende

¹⁴⁷⁸ Vgl. dazu Hösle, *Der philosophische Dialog* 243.

zu begründen, wie etwa in Platons *Theaitetos* – und damit auch erklärt, warum manche Aspekte eines Problems nicht diskutiert werden konnten?¹⁴⁷⁹

3.10.1 *Religiöse Dialoge*

3.10.1.1 Sunnitische Dialoge

Warum die Gespräche in der *Risāla* aš-Šāfi‘īs jeweils enden, wo sie enden, lässt der Text offen. Es sind, da die *Risāla* ja jeweils noch weitergeht, nie alle Fragen geklärt; die Dialogform wird hier so benutzt, dass Diskussionen enden, ohne dass alle Probleme gelöst sein müssen. Interessanter ist der zweite Dialog des Ġimā‘ al-‘ilm, der mit einer rhetorischen Frage aš-Šāfi‘īs endet: Bis „heute“ würden die Rechtsgelehrten manchmal unterschiedlich entscheiden, was sein Gegenüber als Konsens bezeichne, „doch wie kann das ein Konsens (*iğmā‘*) sein, wenn es doch in ihren Handlungen Meinungsverschiedenheiten gibt?“¹⁴⁸⁰ Auf diese rhetorische Frage antwortet der Gesprächspartner nicht mehr; die beiden nachfolgenden Kapitel handeln dann von ganz anderen Themen. Gleichzeitig vergibt der Text hier die Möglichkeit, einen absoluten Triumph aš-Šāfi‘īs darzustellen, indem der Dialog, zumindest formal, mit einer Frage endet. Immerhin hat aš-Šāfi‘ī dabei das letzte Wort.

Auch der Dialog im *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* Abū Muqātil as-Samarqandīs endet, ohne dass deutlich würde, ob nun alle Fragen des Schülers beantwortet sind und ob er der Meinung ist, nun selbst, wie erhofft, als Lehrer walten zu können.¹⁴⁸¹ Indem der Lehrer aber Formeln des Gotteslobs, wie sie für das Ende klassisch-arabischer Werke typisch sind, äußert, macht er immerhin deutlich, dass das Gespräch aus seiner Sicht beendet ist, auch wenn er dies nicht explizit sagt.

Durch die serielle Struktur der *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq*, deren Einzelfragen grundsätzlich immer dem gleichen Schema folgen, hat sich hier noch mehr als bei anderen Dialogen eine fast schon beliebige Erweiterung angeboten, welche dazu führt, dass es auch Rezensionen mit bis zu vier Mal mehr „Fragen“ gibt.¹⁴⁸² Allerdings ist die in der untersuchten Fassung letzte, 52. Frage von deutlich anderer Form als die vorangehenden: Nāfi‘ fragt nämlich nicht nach einer spezifischen Koranstelle, die er im Wortlaut zitiert wie in allen anderen Fragen, sondern grundsätzlich danach, warum Salomo von allen Vögeln ausgerechnet

¹⁴⁷⁹ Zum Ende des *Theaitetos* vgl. Meyer, Form und Inhalt 36–37.

¹⁴⁸⁰ Aš-Šāfi‘ī, *Ġimā‘ al-‘ilm* 102.

¹⁴⁸¹ Vgl. dazu oben Kap. 3. 9. 1. 1.

¹⁴⁸² Zu den verschiedenen Rezensionen vgl. Gilliot, ‘Abdallāh b. ‘Abbās; ad-Dālī in Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* insb. 13–23; Neuwirth, Die *Masā’il*; Boullata, Poetry citation.

den Wiedehopf erwähnt habe.¹⁴⁸³ Ibn al-‘Abbās erklärt, der Wiedehopf könne Wasser unter der Erde sehen, worauf Nāfi‘ ungläubig nachfragt, wie das sein könne, wo er doch nicht einmal die Falle sehe (d. h. wie andere Vögel auch in die Falle gerate). Nāfi‘ stellt also, wie in den anderen „Fragen“ auch hier eine Nachfrage, jedoch geht es nicht mehr um den Sprachgebrauch der Araber, sondern darum, ob Ibn al-‘Abbās’ naturkundliches Wissen korrekt sein kann. Ibn al-‘Abbās verweist dann auch nicht etwa auf altarabische Dichtung, sondern in Form einer rhetorischen Frage auf die Allmacht des Geschicks, welches alle Vorsicht vergessen lassen könne, wodurch, so wird impliziert, auch der Wiedehopf in eine Falle geraten kann. Mit der Gegenfrage behält Ibn al-‘Abbās viel stärker als mit seinen Dichtungszitaten das letzte Wort. Die neuartige Frage und ihre Beantwortung signalisieren hier vielleicht das Ende des Dialogs über *ġarīb al-Qur‘ān*.

Das Gespräch zwischen Ġaylān, dem Kalifen Hišām und al-Awzā‘ī endet sozusagen zwei Mal: Einerseits endet das Gespräch zwischen Ġaylān und al-Awzā‘ī damit, dass Hišām die Hinrichtung des Ketzers befiehlt,¹⁴⁸⁴ andererseits endet das Gespräch zwischen dem Kalifen und al-Awzā‘ī erst, nachdem letzterer alle Varianten seiner Verteidigung der Prädestination erklärt hat, also nicht nur, wie seine drei Ġaylān tatsächlich gestellten Fragen zu beantworten waren, sondern auch, wie er gegen ihn argumentiert hätte, wenn Ġaylān sich nicht für drei, sondern für ein oder für vier Argumente entschieden hätte.¹⁴⁸⁵ Während aber in der ersten Fassung al-Awzā‘ī das letzte Wort behält, ist es in der zweiten Fassung der Kalif, der in einen Ruf der Bewunderung ausbricht: „Gott möge mich nach [dem Verschwinden] der Gelehrten keine einzige Stunde leben lassen!“¹⁴⁸⁶ Dieser Ausruf relativiert ein wenig den Text: Dass Ġaylān unterlegen ist, ist nicht nur auf seine eigene Unfähigkeit bzw. die Absurdität seiner Lehre zurückzuführen, sondern eben auch auf die Brillanz seines Gegenübers.

Das Gespräch zwischen Ibn al-Ḥaddād auf der einen Seite und dem Emir Ibrāhīm und seinen Gelehrten auf der anderen könnte bereits deutlich früher zu Ende kommen, nämlich als der Emir erklärt, dass keiner den anderen zu einer Änderung seiner Lehrmeinung zwingen werde.¹⁴⁸⁷ Jedoch wird das Gespräch mit einem neuen Thema fortgesetzt. Dieser zweite Teil des Gesprächs

1483 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 79; vgl. Q 27:20.

1484 Ibn ‘Asākir, *Ta’riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206, 209.

1485 Vgl. Ibn ‘Asākir, *Ta’riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206–207, 209–210. Vgl. zu diesen Argumenten ausführlich van Ess, *Anfänge* 208–211.

1486 Ibn ‘Asākir, *Ta’riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 210; vgl. auch van Ess, *Anfänge* 208.

1487 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73.

endet mit einer beleidigenden Aussage Ibn al-Ḥaddāds gegenüber einem anonymen Gesprächsteilnehmer:

Wenn ich einen schwarzen Sklaven hätte, duldetet ich nicht, dass er in seinem Eifer so dumm daherredete!¹⁴⁸⁸

Ibn al-Ḥaddāds Auseinandersetzung mit Abū ‘Abdallāh und die mit dieser weitgehend übereinstimmende erste Debatte mit Abū l-‘Abbās enden damit, dass einerseits Ibn al-Ḥaddād den *dā‘ī* zur Milde gegenüber Anhängern anderer Lehren ermahnt, dieser andererseits resigniert feststellt, dass man mit jenen, die sich noch nicht bekehrt hätten, geduldig sein müsse, wozu er Q 7:87 zitiert.¹⁴⁸⁹ Die beiden wichtigsten Gesprächspartner sind sich, so scheint es, nicht wirklich näher gekommen; das Ende des Gesprächs ist eine Art Patt. Das zweite Gespräch mit Abū l-‘Abbās endet mit Erklärungen Ibn al-Ḥaddāds dazu, dass Gott alles Mögliche sprechen lassen kann, wenn er will, also auch Dinge ohne Mund.¹⁴⁹⁰ Hier scheint sich damit das Thema der Rede Gottes erschöpft zu haben, jedoch gibt der Text keinerlei Hinweise darauf, ob alle Anwesenden dieser Ansicht sind oder nicht. Die letzte Unterredung Ibn al-Ḥaddāds mit Abū l-‘Abbās endet mit einer höchst pessimistischen Note: Während der Erzähler in der Einleitung noch festhält, Abū l-‘Abbās habe bei diesem Gespräch so argumentiert, wie wenn er eigentlich für einen fremden *madhab* spräche, zerschlägt sich am Schluss jede Hoffnung des Malikiten, seinen Gesprächspartner zu überzeugen: Ibn al-Ḥaddād verstummt einfach.¹⁴⁹¹ Ibn al-Ḥaddāds Debatten enden alle für die Beteiligten unbefriedigend: Es gelingt keinem der Akteure, sein Gegenüber von der eigenen Doktrin zu überzeugen, ja es scheint nicht einmal eine Annäherung der Standpunkte zu erfolgen.

Das Gespräch zwischen Ishāq b. Ismā‘īl und dem Kalifen al-Ma‘mūn endet mit einem nachgerade hymnischen ‘Alī-Lob des Kalifen. Da der *mağlis* nun schon lange gedauert hat, ergreift der Richter Yaḥyā das Wort, erklärt, der Kalif habe demonstriert, was die Wahrheit sei, und fragt die Gelehrten, was sie dazu zu sagen hätten. Diese geben sich geschlagen, indem sie die Meinung al-Ma‘mūns zu der ihren erklären. Sodann ergreift der Kalif noch ein Mal das Wort und lobt Gott und ‘Alī.¹⁴⁹² Das Gespräch endet also, weil die

1488 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 75.

1489 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 85–86; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 202.

1490 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 207.

1491 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 210.

1492 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 101.

Gesprächspartner des Kalifen ihre Niederlage einsehen und erklären, ihren Standpunkt ändern zu wollen. Allerdings muss eine Art Drittperson, Yaḥyā b. Aḡtam, eingreifen, damit es zu dieser Feststellung und dem Ende des Gesprächs kommen kann: Die Gesprächspartner selbst scheinen nicht auf die Idee gekommen zu sein, ihre Disputation zu beenden.

Im *Kitāb al-Ḥayda* endet die erste Disputation, als al-Kinānī Biṣr auf allen Ebenen geschlagen hat: sowohl auf der Grundlage von Koran und Sunna als auch mithilfe des Analogieschlusses. Die völlige Widerlegung des Gegners macht eine Fortsetzung des Gesprächs überflüssig. Der Kalif spricht al-Kinānī den Sieg zu, indem er ihn ehrenvoll und mit zehntausend Dirham entlässt.¹⁴⁹³ Die zweite Debatte al-Kinānīs endet bedeutend weniger versöhnlich: Zwar hat er al-Ma'mūn, wie dieser nach seinem Weggang selbst erklärt, sehr beeindruckt,¹⁴⁹⁴ aber dies ändert nichts daran, dass al-Ma'mūn das *Kitāb al-Ḥayda* (bzw. den Bericht über die erste Disputation) nicht weiter verbreitet sehen will. Da al-Kinānī erklärt, aufgrund der schier unzahlreichen Kopien nicht imstande zu sein, diese wieder einzusammeln, setzt ihn der Kalif unter Hausarrest.¹⁴⁹⁵

Da der Bericht Ḥanbal b. Iṣḥāq über die Disputation seines Cousins Aḡmad b. Ḥanbal wenig Wert auf eine nachvollziehbare Chronologie legt, sind die Umstände, welche das Ende des Gesprächs begleiten, nicht leicht nachzuzeichnen. Deutlich wird, dass der Kalif über die Macht verfügt, das Gespräch ohne Angabe von Gründen abubrechen. Dies tut er ein erstes Mal am Ende des ersten der drei Disputationstage, indem er, als ihm die Sache zu lange dauert (*lammā ṭāla ḍālik*), einfach aufsteht.¹⁴⁹⁶ Die Gesamtdisputation endet mit dem Befehl des Kalifen, Aḡmad zu foltern: Diesen Befehl spricht al-Mu'taṣim jedoch erst aus, als ihm sein Gouverneur Iṣḥāq b. Ibrāhīm darauf aufmerksam macht, dass Aḡmad, wenn er mit seinem Verhalten ungeschochen davon komme, zwei Kalifen – eben al-Mu'taṣim und seinen Vorgänger al-Ma'mūn – besiegt haben werde.¹⁴⁹⁷ Während sich der Kalif zuvor noch in

1493 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 135.

1494 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 219–220.

1495 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 217–219. Der Hausarrest wird aufgrund einer Lobqaside al-Kinānīs auf den Kalifen wieder aufgehoben, und al-Kinānī erhält sogar die Erlaubnis zu weiteren theologischen Disputationen, vgl. ebd. 221–225. Zum Motiv, dass sich ein Gefangener durch Lobdichtung freikaufen kann, vgl. Ali, *Arabic literary salons* 79.

1496 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52.

1497 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60. Die mehrfache Folter ist Thema ebd. 62–64. – Die Bemerkung, dass Aḡmad zwei Kalifen besiegt haben werde, wenn al-Mu'taṣim ihn frei lasse, macht in der Rezension Ṣāliḥ b. Aḡmad's interessanterweise der zum ‚Erbösewicht‘ stilisierte Ibn Abī Duwād, vgl. Ṣāliḥ, *Aḡmad ibn Ḥanbal* 129.

größter Geduld geübt hat,¹⁴⁹⁸ bringt die spitze Bemerkung des Politikers das Fass zum Überlaufen: Nicht die Theologie zwingt den Herrscher zu einer Entscheidung, sondern die Angst um die eigene Reputation.

3.10.1.2 Schiitische Dialoge

Meier führt zu den Disputationen zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī aus: „Im allgemeinen hören die Diskussionen ohne echten Schluss auf. Abū Ḥātim wird sich als Sieger vorgekommen sein, doch Rhazes gibt sich nie geschlagen.“¹⁴⁹⁹ Dies stimmt aber eigentlich nur für die erste Disputation, die tatsächlich kein begründetes Ende aufweist. Hingegen ist es bei der zweiten Disputation Rhazes, der erklärt, dass man, wenn man an diesem Punkt angekommen sei, besser nichts weiter mehr sage.¹⁵⁰⁰ Hier scheint Abū Ḥātim mit seiner Argumentation, mit der er unterstellt, Abū Bakrs Lehre führe zu Ketzerei und Unglauben, Abū Bakr einzuschüchtern, so dass er entnervt aufhört. Die dritte Disputation endet damit, dass der bisher unbeteiligte Ḥitn at-Tammār in Gelächter ausbricht und das Wort ergreift und in der Folge er und Rhazes sich gegenseitig beleidigen.¹⁵⁰¹ Davor schon – am Ende des dritten Kapitels – hatte Rhazes das Gespräch verweigert und geschwiegen, weil Abū Ḥātim apodiktisch einen Beweis und nicht einen Verweis auf Bücher oder Autoritäten gefordert hatte.¹⁵⁰² Rhazes entzieht sich also mehrfach der Disputation durch Schweigen, dass er aber tatsächlich nicht mehr imstande wäre zu sprechen bzw. Unsinn redet, wie von Khalidi ausgeführt,¹⁵⁰³ scheint eine allzu weitgehende Interpretation des Textes: Tatsächlich zeigen die Dialoge nur die Beendigung des Gesprächs durch Verweigerung.

Die Disputation zwischen Abū l-Huḍayl und dem angeblich Verrückten endet relativ abrupt, ohne dass klar würde, ob nun alle strittigen Punkte ausdiskutiert sind. Vielleicht ist dies aber auch nicht mehr notwendig, denn Abū l-Huḍayl anerkennt die Überlegenheit der schiitischen Lehre. Als der angeblich Verrückte ihn quasi selbst zum Verrückten erklärt, reagiert er jedenfalls nicht mehr:

1498 Vgl. Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 56.

1499 Meier, Der „Urknall“ 14.

1500 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 11; ed. aṣ-Ṣāwī 13.

1501 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

1502 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 16; ed. aṣ-Ṣāwī 19.

1503 Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi xxi: „Every segment of this debate ends with the opponent either reduced to silence or driven to babbling absurdities or to exchanging insults with a member of the audience.“

Danach schlug er [d. h. der sog. Verrückte] mit seiner Hand gegen seine Fessel, zog daran und sagte: „Bei Gott, du verdienst diese Kette und diese beiden Fesseln eher als ich, wenn dies die Summe deines Verstandes, deine gepriesene Meinung und die Grundlage deiner Religion ist.“¹⁵⁰⁴

Vielmehr heißt es:

Abū l-Hudayl sagte [später]: „Ich habe noch nie mit einem Menschen diskutiert, ohne dass ich selbst meiner Meinung nach in meiner Rede verständig gewesen wäre und er verrückt (*mağnūn*), außer mit diesem Verrückten. Im Weiteren war seine Rede die Ursache dafür, dass ich das Imamat ‘Alīs und seiner Söhne erkannte.“¹⁵⁰⁵

Das Gespräch hat zu einem Umdenken bei dem mu‘tazilitischen Theologen geführt, damit ist eine Weiterführung des Dialogs überflüssig geworden. Mit dem abrupten Ende weicht der Text auch geschickt dem Problem aus, wie sich das Verhältnis Abū l-Hudayls zu al-Ma‘mūn im Weiteren wohl präsentiert haben mag.¹⁵⁰⁶

Der Dialog zwischen Ğa‘far aṣ-Ṣādiq und seinem Anhänger al-Mufaḍḍal im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* endet abrupt mitten im 65. Kapitel in Ausführungen über die sieben Adame, die es gab, bevor Gott den eigentlichen Adam schuf. Darauf folgt eine Erzählung, laut der aṣ-Ṣādiq ein Mal einen anonymen Mann (*fulān*) fragte, ob er einen Bericht über „die Sieben“ (*al-haft*, verwendet wird hier erstmals die persische Bezeichnung aus dem Titel) hören wolle.¹⁵⁰⁷ Der Text setzt damit zwar das bereits begonnene Thema der sieben Adame fort, jedoch mit einem anderen Gesprächspartner. Der Text geht in der Folge ganz in eine Wiedergabe verschiedener Ḥadīṭe vom Propheten und den Imamen aus unterschiedlicher Quelle über, wobei manche Berichte auch kurze Dialoge beinhalten.¹⁵⁰⁸ Den Abschluss des *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* bildet ein Dialog zwischen dem fünften Imam al-Bāqir und einem nicht näher identifizierten

1504 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

1505 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

1506 Allerdings ist al-Ma‘mūn ja für eine pro-‘alidische Politik bekannt, so dass ihn schiisierende Tendenzen eines Theologen vielleicht nicht besonders gestört hätten.

1507 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 125.

1508 Ein relativ langer Dialog zeigt Ğa‘far im Gespräch mit Yahyā b. ‘Imrān (Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 131–133) bzw. mit einem gewissen Baššār (ebd. 133–135), wobei der exakte Übergang vom einem zum anderen Gesprächspartner unklar bleibt. Dass im zweiten Teil dieses Abschnitts nicht mehr Yahyā spricht, wird aus Anreden Ğa‘fars an Baššār deutlich (vgl. ebd. 133–134).

Ibrāhīm.¹⁵⁰⁹ Dieses Gespräch beendet der Imam formell, indem er seinen Anhänger auffordert, sich diese Lehre zu merken und sie zu bewahren, und dann in ein längeres Lob der Imame, also eigentlich ein Selbstlob, übergeht, das er wieder mit der Aufforderung beendet, sich zu merken, was er gesagt habe.¹⁵¹⁰ So erhält das Gesamtwerk einen scheinbar überzeugenden Schluss, beendet doch der Imam selbst das Gespräch, jedoch bleibt die Tatsache, dass der erste, umfangreiche Dialog, jener zwischen Ĝaʿfar und al-Mufaḍḍal, nicht zu einem eigentlichen Abschluss geführt wird.

Das Gespräch zwischen dem Imam Ĝaʿfar und dem indischen Arzt, welches im *Kitāb al-Ihlīlaġa* dargestellt ist, wird vom Arzt beendet. Er erklärt:

Du hast deine Genüge erreicht, und dies ist ausreichend für den, der verständig ist. Preis sei Gott, dem Herrn der Welten, der uns aus dem Irrtum geleitet und uns davor bewahrt hat, ihn mit etwas, was er erschaffen hat, zu vergleichen oder an seiner Macht und Gewalt und an der Feinheit seines Werkes und an seiner Allmacht zu zweifeln; er ist erhaben über Ähnliche und Gegenteile und allzu groß für Teilhaber und Partner.¹⁵¹¹

Der Arzt zeigt sich hier vollauf bekehrt und ist daher auch imstande, von sich aus das Gespräch zu beenden: Er ist nicht mehr auf weitere Unterweisung angewiesen; der Dialog findet somit – anders als die meisten der untersuchten Texte – ein durch den ‚Schüler‘ legitimiertes Ende.

Das *Kitāb aṣ-Širāt* endet mit einem langen Monolog Ĝaʿfar aṣ-Šādiqs über die Seelenwanderung. Der Imam beendet seine Lehrrede mit der Feststellung, seinem Anhänger nun alles dargelegt und sämtliche Fragen beantwortet zu haben, und der Ermahnung, sich nun an das Gesagte zu halten und die Imame zu unterstützen.¹⁵¹² Es ist also der Imam, der das Gespräch beendet: Er sieht das Thema als abschließend behandelt an; seinem Gesprächspartner wird keine Möglichkeit zu einer Reaktion mehr gewährt, weder zu einer Nachfrage noch zu einer Äußerung des Dankes. Damit unterstreicht der Dialog ein letztes Mal die Asymmetrie, welche zwischen den beiden Protagonisten herrscht.

Während die einzelnen Dialogabschnitte im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* durch die Zwänge der erzählten Zeit – es naht jeweils das Mittagsgebet¹⁵¹³ – beendet werden, setzt Ĝaʿfar aṣ-Šādiq selbst dem letzten Abschnitt ein Ende: Indem

1509 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 144–149.

1510 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 148–149.

1511 Al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 196.

1512 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Kitāb* 404–405.

1513 Vgl. al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 89, 110, 136.

er al-Mufaḍḍal auffordert, zu bewahren, was er ihn gelehrt habe, und Gott dafür dankbar zu sein,¹⁵¹⁴ macht er deutlich, dass er nun alles gesagt hat, was er für notwendig hält. Doch damit endet der Dialog nicht und auch nicht mit der demütigen Dankesformel des Anhängers; vielmehr folgt ein eigentliches Imamwunder. Ğaʿfar legt al-Mufaḍḍal die Hand auf die Brust, worauf dieser in Ohnmacht fällt. Beim Erwachen erklärt er auf Nachfrage Ğaʿfars, dass ihm nun alles Dargelegte vor dem geistigen Auge stehe, er also die Gesprächsmitschrift nicht mehr brauche.¹⁵¹⁵ Darauf fordert ihn der Imam noch ein Mal auf, sich alles zu merken und das Gesagte zu bewahren, und lobt ihn dann.¹⁵¹⁶ Der Dialog endet somit mit einem Bestätigungswunder des Imam, das aber zugleich erklärt, warum der Text als mündlich tradiert inszeniert wird und nicht als Mitschrift. Die inhaltliche Autorität über den Umfang des dem Anhänger vermittelten Wissens verbleibt dabei voll und ganz bei Ğaʿfar, der das Gespräch von sich aus beendet, wodurch die Asymmetrie der Gesprächspartner noch ein Mal betont wird.

Der Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyidenfürsten Rukn ad-Dawla endet damit, dass zunächst der Herrscher, danach auch die Höflinge die Überlegenheit der schiitischen Lehre anerkennen.¹⁵¹⁷ Mit der Bekehrung der Höflinge und ihrem Wunsch, der Gelehrte möge nun des Öfteren an dem *maǧlis* teilnehmen, endet der Dialog. Ibn Bābūyas Triumph wird nicht auskosten und auch nicht etwa durch den Herrscher belohnt; der Text bleibt ganz nüchtern und geht lieber gleich weiter zum nächsten, nicht mehr dialogisch abgehandelten Problemfall.¹⁵¹⁸

Die Disputationen des Imam in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* Ibn Bābūyas enden mit Siegen ar-Riḍās. Ein Mal ist es dabei der Kalif selbst, der als Schiedsrichter die Niederlage der Gegner ar-Riḍās festhält und kommentiert, und zwar wenn er am Ende der ersten Disputation ar-Riḍā zum kenntnisreichsten der Haschimiten erklärt.¹⁵¹⁹ Die zweite Auseinandersetzung endet hingegen damit, dass ar-Riḍās Kontrahent ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ĝahm in Tränen ausbricht und erklärt, er werde fortan lehren, was ar-Riḍā ihm über die Sündlosigkeit der Propheten gerade erläutern habe.¹⁵²⁰ Hier ist es also der Gegner selbst, der die Überlegenheit des Imam anerkennt. Die dritte Debatte kombiniert diese

1514 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 150.

1515 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 150. – Vgl. zu der Szene auch oben Kap. 2. 4. 1. 2, 2. 6. 1. 2 und 3. 4. 1. 2.

1516 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 150–151.

1517 Ibn Bābūya, *Munāzara* 67, 71. Vgl. dazu ausführlich oben Kap. 3. 3. 1. 2.

1518 Vgl. dazu oben Kap. 2. 9. 1. 2.

1519 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 152.

1520 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155.

beiden Varianten, indem der Kalif, der hier der Gesprächspartner des Imam ist, sich am Ende explizit bei ar-Riḍā für die Belehrung bedankt.¹⁵²¹ In ähnlicher Kombination preisen am Ende der vierten Disputation al-Ma'mūn und die Gelehrten zusammen die *ahl al-bayt*.¹⁵²² Zu Ende sind die Disputationen also dann, wenn entweder der Dialogpartner oder aber der Kalif dieser Meinung sind.

3.10.1.3 Zusammenfassung

Die meisten religiösen Dialoge markieren das Gesprächsende deutlich, etwa durch ausführliches Gotteslob. Dabei muss das Gesprächsende aber nicht unbedingt bedeuten, dass auch wirklich alle Fragen beantwortet sind. Dies lässt zum Beispiel die *Risāla aš-Šāfi'īs* ganz offen, ebenso der erste Dialog in seinem *Ġimā' al-'ilm*. In den Dialogen der Mufaḍḍal-Tradition ist es normalerweise der Imam selbst, der das Gespräch für beendet erklärt: Er entscheidet, wann sein Anhänger genug gelernt hat. Dabei unterstreicht der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* das Ende durch das Bestätigungswunder des Imam, indem Ġa'far aš-Šādiq al-Mufaḍḍal die Hand auf die Brust legt und ihm seine Lehre regelrecht in den Körper und damit ins Gedächtnis einschreibt. Doch auch Abweichungen in der literarischen Form können das Gesprächsende markieren, so die rhetorischen Fragen im zweiten Dialog des *Ġimā' al-'ilm* oder in den *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*.

Agonale Dialoge sollten – so der literarische Topos – in der Niederlage eines Gesprächspartners sowie in seiner nachfolgenden Bekehrung enden. Am deutlichsten ausgeprägt findet sich dieser Topos in dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyidenfürsten Rukn ad-Dawla, an dessen Ende sich nicht nur der Buyide, sondern auch sein Hofstaat zur Schia bekehren, und in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*, in denen ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm die Überlegenheit des Imam ar-Riḍā uneingeschränkt anerkennt. Im *Kitāb al-Ihlīlaġa* ist es sogar der bekehrte indische Arzt, der das Gespräch beendet, weil er nach der Bekehrung keine weitere Unterweisung mehr nötig hat. Die Niederlage kann dabei auch von einer Schiedsrichterfigur festgehalten werden, so in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* oder in dem Dialog zwischen Iṣḥāq b. Ismā'īl und dem Kalifen al-Ma'mūn, in dem sich die Gelehrten der Doktrin des Herrschers anschließen. Hingegen heißt es von Abū l-Huḍayl in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maġnūn ad-dayr* zwar, dass er sich aufgrund dieses Gesprächs später bekehrt habe, die Bekehrung wird aber nicht mehr im Dialog inszeniert. Gelegentlich bleibt die Bekehrung aber auch ganz aus: So enden Ibn al-Ḥaddāds

¹⁵²¹ Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162. – Vgl. zu der Stelle auch oben Kap. 2. 3. 1. 2.

¹⁵²² Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 188.

Debatten alle, ohne dass eine Bekehrung stattgefunden hätte, und auch die Auseinandersetzungen der beiden Rāzī enden nicht in der Bekehrung, sondern in der Gesprächsverweigerung Abū Bakrs.

Als Alternativen zur Bekehrung drohen Arrest, Folter und Tod: Obwohl sie keine Niederlage erlitten haben, wird ‘Abdal‘azīz al-Kinānī im *Kitāb al-Ḥayda* in Hausarrest gesetzt und Aḥmad b. Ḥanbal wird gefoltert. Ġaylān ad-Dimašqī schließlich wird hingerichtet, während sich der Kalif von seinem Hoftheologen al-Awzā‘ī noch erklären lässt, wie er Ġaylān auch noch hätte widerlegen können.

3.10.2 *Dialoge mit Gott*

Warum der Dialog zwischen Gott und Mose in der *Munāġāt Mūsā* mit Gottes Erklärungen darüber endet, wer nicht in die Hölle kommen wird und welche Eigenschaften sich nur im Herzen des Gläubigen finden,¹⁵²³ lässt der Text offen. Der Dialog hat keinen formalen Schlusspunkt. Da zu Beginn des Gesprächs kein Ziel genannt wird, ist nicht einmal sicher, dass nun alles diskutiert ist. Auch Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* enden, ohne dass klar würde, ob nun alles gesagt ist. Jedoch beendet Gott das Zwiegespräch mit einer Segensformel; durch diese entlässt er Muḥammad.¹⁵²⁴ Der Dialog ist damit, anders als die *Munāġāt Mūsā*, abgeschlossen.

3.10.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die hier untersuchten narrativen Texte lassen die dargestellten Gespräche recht unterschiedlich enden: Zwei enden mit Niederlagen eines Beteiligten, ein Text führt äußere Gründe für das Gesprächsende an, manche erklären, ein Gesprächspartner habe genug gehört, aber die meisten enden, ohne dass der Text explizit macht, warum das Gespräch an genau der Stelle endet, an der es endet.

Sieg bzw. Niederlage sind ausschlaggebend für das Ende des Dialogs in al-Mu‘ayyad fi d-Dīn *Sīra*: Der ‘Alide weiß nichts mehr zu sagen, wird verlegen, steht auf, stolpert dabei über seinen Gewandsaum, worauf – zumindest in einer Handschrift – das Publikum in Gelächter ausbricht und alle nach Hause gehen.¹⁵²⁵ Ähnlich ist die Situation in der Geschichte von Tawaddud: Hier endet die Auseinandersetzung mit jedem einzelnen Gelehrten mit dessen Niederlage und damit, dass er sein Gewand ablegen muss.¹⁵²⁶ Nachdem auch

1523 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 23r–v.

1524 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 65r.

1525 Al-Mu‘ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 60.

1526 Vgl. dazu auch oben Kap. 3. 4. 3.

der letzte und gelehrteste, an-Nazzām, die Überlegenheit Tawadduds eingestanden hat, bleibt nur, nach ihrem Wissen auch noch ihr Können – in Schach, Tricktrack und Musik – zu prüfen.¹⁵²⁷

In Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* werden für das Ende zweier Gespräche äußere Gründe angeführt: Das erste Gespräch zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū ‘Abdallāh endet, weil Essenszeit ist,¹⁵²⁸ am Ende des vierten Dialogs befindet Abū l-‘Abbās, Ibn al-Hayṭam sei es offensichtlich nicht gewohnt, nachts wach zu bleiben, und zu müde, um weiter zu diskutieren.¹⁵²⁹ Zu den Enden der beiden anderen untersuchten Gespräche¹⁵³⁰ finden sich keine Aussagen.

Am Ende von Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta‘lab* heißt es:

Da staunte der Panther über seine Rede, die er hörte, und die Schönheit seines Verstandes, die Vorzüglichkeit seiner Rede- und Ausdrucksweise, die Durchschlagskraft seiner Meinung und die Festigkeit seiner Argumentation, die er sah.¹⁵³¹

Damit scheint der König ermittelt zu haben, was er wissen wollte, nämlich ob der Fuchs als Ratgeber geeignet ist und darum verschont werden sollte, und beendet folgerichtig das Gespräch.

Auch der König im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* beendet die Audienz des Schakals im fünften Kapitel, sobald er zu der Einschätzung gelangt ist, dass dieser ein fähiger Hofmann sein könnte.¹⁵³² Hingegen enden die Gespräche zwischen dem Schakal und seinem Freund ohne weitere Erklärung, weil der Freund jeweils keine weiteren Argumente mehr hat, den Schakal von seiner Meinung abzubringen.¹⁵³³ Den zweifelhaften „Tadler“ dagegen komplimentiert der Schakal hinaus, wenn auch mit der freundlichen Begründung, dass er nicht wolle, dass er in Schwierigkeiten gerate.¹⁵³⁴ Einer der Intriganten unterbricht schließlich seine Kameraden, als sie Geschichten erzählen, mit dem Hinweis, dass die Geschichten nichts zur Sache täten. Dadurch kommt

¹⁵²⁷ Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 534–535.

¹⁵²⁸ Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 54–55.

¹⁵²⁹ Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 109.

¹⁵³⁰ Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 63, 84.

¹⁵³¹ Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

¹⁵³² Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71.

¹⁵³³ Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 59, 101, 158.

¹⁵³⁴ Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 183–184.

das Gespräch wieder auf den Plan, gegen den Schakal zu intrigieren, und sehr rasch zu einem Ende.¹⁵³⁵

Auch die Ratgebergespräche in Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna* werden in der Regel beendet, sobald der Rat erteilt ist. So erhebt sich der König im siebten Kapitel, nachdem er den Rat der Brahmanen gehört hat, und begibt sich in seine Privatgemächer.¹⁵³⁶ Wenig später hört er auf den Rat seiner Frau und sucht den weisen Asketen auf: Sobald er den Rat akzeptiert, endet auch hier das Gespräch.¹⁵³⁷ Hingegen endet der Rahmendialog von *Kalīla wa-Dimna*, ohne dass klar würde, warum der König keine weitere Frage stellt und keine weitere Aussage durch eine Erzählung illustriert haben möchte. Deutlich macht der Text nur, dass der Philosoph das Schweigen des Königs auf seine letzte Erzählung zum Anlass nimmt, eine Lobrede auf den König zu halten – und dann entsprechend von diesem belohnt wird.¹⁵³⁸ Anders verhält es sich mit den Dialogen innerhalb der Geschichten, die der Philosoph erzählt: Diese enden in der Regel mit einer narrativ stimmigen Begründung, sei es, dass Dimna am Ende des zweiten Kapitels hingerichtet wird und sich somit weitere Gespräche erübrigen,¹⁵³⁹ oder dass Rabe und Ratte im dritten Kapitel Freundschaft schließen.¹⁵⁴⁰ Wenn im fünften Kapitel der Affe sich gerettet hat und die Schildkröte gestehen muss, übertölpelt worden zu sein, bildet das Ende des Dialogs auch das Ende der Erzählung.¹⁵⁴¹

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* erstaunt dadurch, dass die Gespräche zwischen dem Asketen und dem Prinzen nach dem ersten Gespräch überhaupt noch weitergeführt werden, denn der Prinz, der Bilawhar am Ende des Gesprächs entlässt,¹⁵⁴² scheint völlig bekehrt zu sein. Möglicherweise geht es bei dieser Ausdehnung aber gar nicht so sehr darum, die langsame Bekehrung des Prinzen darzustellen, sondern vor allem darum, weitere Parabeln und Erklärungen in dem Text unterzubringen. Adressat der weiteren Dialoge wäre dann weniger Būdāsaf als vielmehr das intendierte Lesepublikum. Während das erste Gespräch von dem Prinzen beendet wird, übernimmt in

1535 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 139–140.

1536 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 192.

1537 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 195–196.

1538 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 281–282.

1539 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 123.

1540 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 132.

1541 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 183. – Ähnlich etwa auch das 9. Kapitel, in dem der Vogel Qubbira aus sicherer Warte mit dem König spricht und dann aus seiner unerreichbaren Position heraus das Gespräch beendet (ebd. 243).

1542 Gimaret, *Kitāb* 55.

den folgenden drei Dialogen¹⁵⁴³ der Asket die Führung und verabschiedet sich von sich aus, ohne dass der Text klar machen würde, weshalb. Der erste Dialog des Werkes wird vom König beendet, der nicht bereit ist, sich noch weitere Ausführungen seines zum Asketen gewandelten Höflings anzuhören.¹⁵⁴⁴ Die beiden Auseinandersetzungen mit seinem Sohn beendet ebenfalls der König: die erste, weil er fürchtet, nur den Zorn seines Sohnes noch weiter anzustacheln,¹⁵⁴⁵ die zweite, weil er zwar spürt, dass sein eigener Zorn verfliegt, seine Lüste aber doch noch verhindern, dass er sich bekehrt.¹⁵⁴⁶ Das letzte dargestellte längere Gespräch, jenes zwischen dem *bahwan* und Būdāsaf, endet mit der Bekehrung des *bahwan*, aber dieser Teil des Gesprächs wird nicht mehr ausgeführt, wahrscheinlich, weil er nur noch die Dialoge zwischen Bilawhar und Būdāsaf wiederholen könnte.¹⁵⁴⁷

Im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* beendet der *dāʿī* die beiden Gespräche mit dem jungen Mann jeweils an Stellen, an denen wichtige Stationen in der Entwicklung seines jungen Anhängers erreicht sind: Das erste Gespräch endet, nachdem er dem jungen Mann fünf Bedingungen (*šurūṭ*) auferlegt¹⁵⁴⁸ und einen Einwand gegen eine dieser Bedingungen entkräftet hat.¹⁵⁴⁹ Das zweite Gespräch beendet er, weil er sich entschließt, seinen eigenen spirituellen Vater aufzusuchen, um diesem von den Erfolgen mit dem jungen Mann zu berichten und zu klären, ob er ihn noch weiter einweihen darf.¹⁵⁵⁰ Das Gespräch hat hier also eine Stufe erreicht, von welcher der *dāʿī* nicht weiß, ob er sie überschreiten darf oder nicht; seine Handlungs- und Urteilskompetenz ist hier nicht mehr ausreichend. Auf ganz ähnliche Art und Weise beendet der junge Mann seinerseits sein Gespräch mit dem Juristen des Ortes: Als Abū Mālik gegenüber dem jungen Šāliḥ seine Umkehr zu Gott bekennt,¹⁵⁵¹ bricht dieser vor lauter Rührung in Tränen aus,¹⁵⁵² schickt Abū Mālik ins Haus seines Vaters und geht zum *dāʿī*, um diesen um Rat zu bitten, wie er weiter vorgehen solle. Der junge Mann greift hier also zum gleichen Mittel wie der *dāʿī* zuvor selbst: In dem Moment, in dem er nicht mehr weiter weiß, beendet er das Gespräch und sucht Hilfe bei seinem ‚Vorgesetzten‘. Das Gespräch zwischen den Leuten

1543 Gimaret, *Kitāb* 55–65, 65–93, 97–104.

1544 Gimaret, *Kitāb* 18.

1545 Gimaret, *Kitāb* 126.

1546 Gimaret, *Kitāb* 163–164.

1547 Gimaret, *Kitāb* 185.

1548 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 71.

1549 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 72–73.

1550 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 242–244.

1551 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 552.

1552 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 554.

des Ortes und dem Juristen wird von dem Juristen beendet, der erklärt, auf der Stelle zu Šāliḥ gehen zu wollen¹⁵⁵³ – seine Anhänger sehen sich daher gezwungen, sofort ihre Sünden zu bereuen und ihre Schulden zu bezahlen, um in einem Zustand der Reinheit und mit Gottes Unterstützung gegen den jungen Mann antreten zu können.¹⁵⁵⁴

3.10.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abid b. Šaryas brechen mitten in der letzten Geschichte ab,¹⁵⁵⁵ so dass es unmöglich ist, etwas über das Dialogende auszusagen. Vermutlich ist der Text unvollständig überliefert.

3.10.5 *Dialog über Grammatik*

Das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sīrāfi endet mit einem langen Monolog as-Sīrāfis, in welchem er seinem Kontrahenten noch ein Mal vorführt, wie wichtig die Grammatik und wie unnötig die Logik sei.¹⁵⁵⁶ As-Sīrāfi schließt diese lange Rede mit einem kurzen Bittgebet um Schutz, Erfolg sowie rechtes Reden und Handeln. Damit bekräftigt er, nun alles gesagt zu haben, was zu sagen war.¹⁵⁵⁷ So dominiert der vom Wesir beauftragte Disputant nicht nur das Gespräch, sondern auch dessen Ende.

3.10.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die *Risālat at-Tağ* endet ganz abrupt mit der Erklärung des Ourobouros, der sich in den eigenen Schwanz beißenden Schlange, durch die Mutter. Maria, welche den Dialog zwischen der Mutter und ihren Söhnen eigentlich berichtet, ergreift nicht noch ein Mal das Wort. Die sich an die letzte Aussage der Mutter anschließende Formel „Gott weiß am besten, was im Verborgenen ist“¹⁵⁵⁸ passt natürlich sehr gut zu einem geheimwissenschaftlichen Dialog, dürfte aber bereits den Schreiberkolophon darstellen.

Das *Kitāb al-Ḥabīb* endet mit Ausführungen des Zosimos, die keinerlei Hinweise darauf enthalten, dass das Gespräch mit Theosebeia damit beendet ist.¹⁵⁵⁹ Da das *Kitāb al-Ḥabīb* genau wie die *Muḍākarāt Abī Ma‘šar*, deren Ende ebenfalls völlig unmarkiert bleibt, in ihrem Textumfang aber schon am Anfang

1553 Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 356.

1554 Vgl. Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 361.

1555 Vgl. Crosby, *The history* 41–42.

1556 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 122–128.

1557 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 128.

1558 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā’ mağmū‘a 23, fol. 40v.

1559 Berthelot, *La chimie* 78.

schwierig abzugrenzen ist, erstaunt es wenig, dass die beiden Texte auch keinen klaren Schluss haben. Ebenfalls problematisch ist der Schluss des *Muṣḥaf al-ḥayāt*. Dieser geht zumindest in der benutzten Handschrift nach und nach in eine Fassung der *Turba philosophorum* über:¹⁵⁶⁰ Ein Ende wird zwar durch den Schreiberkolophon markiert, ergibt sich aber aus dem Werk selbst nicht.

Das *Kitāb ar-Rawābī* endet zwar, ohne dass sich der eigentlich in der ersten Person sprechende Tābit b. Qurra noch ein Mal zu Wort gemeldet hätte, aber immerhin wird deutlich, warum Aḥmad hier aufhört zu sprechen, denn er sagt selbst, er habe nun das Ende von Platons Werk erreicht,¹⁵⁶¹ so dass sinnvollerweise auch der Kommentar enden muss.

Das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī* berichtet am Schluss, dass Yūhīn in seine Heimat zurückkehrt,¹⁵⁶² macht aber nicht deutlich, ob er und Aristoteles in dem Gespräch alles besprochen haben, was sie wollten, zumal ja auch weitere Gespräche zwischen den beiden stattgefunden zu haben scheinen.¹⁵⁶³ Auch im *Kitāb Mihrārīs* bleibt offen, ob denn nun alles gesagt ist: Hier beendet der lehrende Mihrārīs das Gespräch, indem er ein Fürbittgebet für sich und seinen Schüler spricht – die Fürbitte signalisiert, dass eine höhere Macht zu übernehmen hat und Mihrārīs selbst nicht weitersprechen wird.¹⁵⁶⁴ Zusätzlich verweist Mihrārīs in seiner letzten Antwort auf Hippokrates, der zur Vollkommenheit des alchemischen Werkes alles gesagt habe, womit Mihrārīs auf gewisse Art und Weise impliziert, dass er selbst sowieso nicht mehr sagen kann als Hippokrates, der seinerseits möglicherweise als weiterer Lehrer des Marwārīd, also des Schülers des Mihrārīs, aufgefasst worden war.¹⁵⁶⁵

Erstaunlich ist das Ende der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*: Diese endet mit einer langen Lehrrede des Qaydarūs über den Stein der Weisen, die mit der Bemerkung schließt, dass damit „seine [d. h. des Steins] Angelegenheit vollendet ist“.¹⁵⁶⁶ Damit signalisiert der Text zwar immerhin, dass die Figur zu einem Ende gelangt ist, aber nachdem der König Marqūnus die beiden Weisen ausdrücklich zu Gespräch aufgefordert hatte,¹⁵⁶⁷ würde man zum Schluss doch eigentlich erwarten, dass die Weisen nun vom König für ihre Leistung belohnt und reich beschenkt werden.

1560 Vgl. oben Kap. 2. 9. 6.

1561 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī* 239.

1562 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 15; vgl. dazu oben Kap. 2. 4. 6.

1563 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26.

1564 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 256v.

1565 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 252v.

1566 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 71.

1567 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 93.

Dieser Norm entspricht der König Kisrā gegenüber al-Ḥārīṭ b. Kalada. Obschon auch dieser Text nicht klar macht, warum der Dialog zu Ende geht, ob das Thema erschöpfend behandelt ist oder ob der König einfach keine Lust mehr hat, so wird das Ende doch den Lesererwartungen entsprechend ausgestaltet: Kisrā lobt al-Ḥārīṭ als ganz besonderen und von Gott mit Wissen und Verstand begabten Beduinen und lässt ihn reichlich beschenken.¹⁵⁶⁸

Dies bleibt jedoch die Ausnahme: Auch der Mönch Maryānus scheint für seine Mühen nicht entlohnt zu werden. Zwar dürfte er als Asket auch jeglichen Lohn ausgeschlagen haben, dennoch scheint es merkwürdig, dass ihm Ḥālīd nicht einmal etwas anbietet. Das Gespräch wird von Maryānus damit beendet, dass er erklärt, er habe Ḥālīd nichts von den Schwierigkeiten verborgen, und wünscht, dass Gott dem Prinzen Erfolg verleihen möge.¹⁵⁶⁹ Eine wie auch immer geartete Reaktion Ḥālīds wird nicht dargestellt.

Deutliche Markierungen, dass das Gespräch nun zu Ende sei, enthalten die *Risālat al-Ḥaḍar*, die *Risālat Qalūbaṭra* und das *Kitāb Sidrat al-muntahā*. Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* erklärt der Scheich al-Maḡribī, dass die vorher dargelegte Methode zu reinem Gold (*al-ibrīz*) führen werde, bittet dann Gott um Vergebung für die Offenlegung der alchemischen Geheimnisse und schließt mit „und damit gut“ (*wa-s-salām*).¹⁵⁷⁰ So deutlich wird das Textende selten markiert, nur folgt hier leider noch eine Fortsetzung, in der es dann um ein ganz anderes Thema geht. Die Formel, die das Ende signalisiert, wird also nicht ernstgenommen – ein Element, das an reale Gespräche, die ja durchaus nach der Verabschiedung noch länger dauern können, erinnert, in einem literarischen Dialog aber ungewöhnlich ist. Möglicherweise ist hierin ein Element fingierter Mündlichkeit zu sehen.

Hingegen ist die Schlussmarkierung in der *Risālat al-Ḥaḍar* wirklich eine: Agathodaimon erklärt, dass seine Rede (*maqāla*) seinen Schülern genügen solle und dass sie, wenn sie trotz dieser Erklärungen nicht imstande seien, das alchemische Werk (*amal*) zu vollenden, besser stürben, als weiter in Büchern zu lesen. Sie sollten also in den Büchern der Weisen forschen, denn in ihnen sei das Werk verborgen.¹⁵⁷¹ Dies ist eine bemerkenswerte Aussage, denn Agathodaimon impliziert damit, dass die Bücher der Weisen durchaus noch mehr Wissen enthalten als seine bisherige Rede, dass er als Lehrer also nicht alles und vielleicht nicht einmal alles Notwendige erklärt hat, und dies,

¹⁵⁶⁸ Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 376.

¹⁵⁶⁹ Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 74v.

¹⁵⁷⁰ Braun, *Das Kitāb* 92.

¹⁵⁷¹ Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 122v–3r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 10v.

obschon er zu Beginn erklärt hatte, er werde nun das Wissen, das Gott selbst offenbart habe, weitergeben.¹⁵⁷² In der *Risālat Qalūbaṭra* erklären die weisen Schüler, dass sie nun das Geheimnis der Alchemie gegen die Gewohnheit der Weisen offengelegt hätten und dass Kleopatra es geheim halten solle.¹⁵⁷³ Mit dem Geheimhaltungstopos wird hier ein deutlicher Schlusstrich gezogen.

3.10.7 Zusammenfassung

Das Ende eines Dialogs kann ganz unterschiedlich ausgestaltet sein. Oftmals ist es in keiner Weise markiert, so dass der Dialog an sich gut noch fortgesetzt werden könnte, wie etwa im *Kitāb al-Ḥabīb*, in den *Mudākarāt Abī Mašar* oder in der *Munāğāt Mūsā*. Oft aber, etwa im Fall der *Risālat at-Tāğ*, wird das Ende eines Dialogs durch Schlussformeln und Kolophone markiert, wie sie sich auch in nichtdialogischen Werken finden.

Von den Potentialen der Dialogform Gebrauch gemacht wird dagegen, wenn die Lehrerfiguren das Gespräch von sich aus beenden, etwa indem sie, wie der Imam in den Mufaḍḍal-Dialogen, explizit erklären, nun gelehrt zu haben, was es zu wissen gelte, wie Aḥmad im *Kitāb ar-Rawābī* festhalten, nun das Ende des kommentierten Textes erreicht zu haben, oder wenn Agathodaimon in der *Risālat al-Ḥaḍar* befindet, er habe nun wirklich lang genug gesprochen. In der *Risālat Qalūbaṭra* ermahnen die weisen Schüler die Königin, nur ja das Geheimnis der Alchemie zu bewahren und markieren so das Ende des Dialogs. Ein kaum genutztes Potential der Dialogform ist es, den Dialog unter Verweis auf äußere Gründe zu beenden: Dies findet sich nur in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt*.

Häufiger als explizite inhaltliche Begründungen lassen sich formale Elemente feststellen, mit denen der Dialog beendet wird, seien es die rhetorischen Fragen in aš-Šāfiʿs *Ġimāʿ al-ʿilm* oder in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* oder aber Gebets- und Segensformeln wie in Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy*, im *Kitāb Mihrārīs* und in der Disputation zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi. Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* bittet zwar der Scheich al-Mağribī zunächst Gott um Vergebung und schließt mit einer Endformel, doch dann geht der Dialog mit der Behandlung eines neuen Themas weiter: Ob hier ein Versehen des Autors vorliegt oder aber im Gegenteil ein Gesprächsverlauf besonders realistisch durch ein Element fingierter Mündlichkeit nachgezeichnet werden soll, muss offen bleiben. Einen besonders markierten Schluss weist der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* auf, in dem der Imam dem Anhänger die Hand auflegt

1572 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r.

1573 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 52r.

und ihm dadurch den Inhalt des Gesprächs ins körperliche Gedächtnis einschreibt. Im nonverbalen Wundergestus wird der Dialog zusammengefasst.

Die Ratsgespräche dagegen werden in der Regel gerade nicht vom Ratgeber, sondern vom Ratsuchenden beendet, und zwar sobald er erfahren hat, was er wissen wollte; so etwa in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab*, im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* oder in Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna*. Die Gespräche im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* werden hingegen zum Teil auch darum beendet, weil der *dā'ī* oder der junge Mann bei ihren geistigen Vätern nachfragen müssen, wie sie weiter vorgehen sollen: Die Lehrerfigur wird hier unsicher und beendet darum den Dialog.

Allerdings lassen die meisten Dialoge die Frage offen, ob denn mit dem Ende des Dialogs auch das diskutierte Thema erschöpfend behandelt ist. Hingegen erstaunt es, dass das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* überhaupt so viele Gespräche zwischen den beiden Protagonisten porträtieren kann, scheint doch Būdāsaf bereits nach dem ersten Gespräch bekehrt – offensichtlich ist trotz der Überzeugung noch nicht alles gesagt.

Zwei literarische Topoi können schließlich für das Ende eines Dialogs noch eine Rolle spielen: die Belohnung und die Bekehrung. Das Motiv der Belohnung begegnet in immerhin vier Dialogen: im *Kitāb al-Ḥayda*, in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud, in *Kalīla wa-Dimna* und in dem Dialog zwischen König Kisrā und al-Ḥārīt b. Kalada. Noch präsenter ist die Idee, dass die Niederlage des Gesprächspartners seine Bekehrung nach sich ziehen sollte. Am deutlichsten ausgeprägt findet sich dieser Topos in dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyidenfürsten Rukn ad-Dawla, an dessen Ende sich nicht nur der Buyide, sondern auch sein Hofstaat zur Schia bekehren, und in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*, in denen ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġāhm die Überlegenheit des Imam ar-Riḍā uneingeschränkt anerkennt. Im *Kitāb al-Ihlīlaġa* ist es sogar der bekehrte indische Arzt, der das Gespräch beendet, weil er nach der Bekehrung keine weitere Unterweisung mehr nötig hat. Die Niederlage kann dabei auch von einer Schiedsrichterfigur festgehalten werden, so in den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* oder in dem Dialog zwischen Ishāq b. Ismāʿīl und dem Kalifen al-Ma'mūn, in dem sich die Gelehrten der Doktrin des Herrschers anschließen. Hingegen heißt es von Abū l-Hudayl in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maġnūn ad-dayr* zwar, dass er sich aufgrund dieses Gesprächs später bekehrt habe, die Bekehrung wird aber nicht mehr im Dialog inszeniert. Gelegentlich bleibt die Bekehrung aber auch ganz aus: So enden Ibn al-Ḥaddāds Debatten alle, ohne dass eine Bekehrung stattgefunden hätte; die Auseinandersetzungen der beiden Rāzī enden nicht in der Bekehrung, sondern in der Gesprächsverweigerung Abū Bakrs, und der ʿAlide in al-Mu'ayyad fi d-Dīns *Sīra* wird zwar von allen Anwesenden ausgelacht, letztlich muss aber doch der *dā'ī* ins Exil gehen.

Als Alternativen zur Bekehrung drohen Arrest, Folter und Tod – so für ‘Abdal‘azīz al-Kinānī im *Kitāb al-Ḥayda*, für Aḥmad b. Ḥanbal und für Ġaylān ad-Dimašqī.

3.11 Zusammenfassung

In dem vorliegenden Kapitel stand die Gesprächsführung im Zentrum der Analyse. In Bezug auf die Verknüpfung der einzelnen Redebeiträge zeigt sich, dass besonders agonale Dialoge eine hohe Kohärenz aufweisen. Wenn sich die Gesprächsteilnehmer eines agonalen Dialogs unkooperativ verhalten, wird dies als ein Verstoß gegen die Disputationsregeln gewertet, wie etwa im *Kitāb al-Ḥayda* oder in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals. Hingegen können stark lehrhafte Dialoge auch tendenziell inkohärent sein, so dass die Anordnung der einzelnen Frage-Antwort-Sequenzen zufällig erscheint und diese Dialoge letztlich den Charakter eines offenen, erweiterbaren Textes erhalten, wie etwa die *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq*, die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, die *Risālat Qalūbaṭra* oder der Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās. Der Dialog kann also entweder – zumindest scheinbar – zielgerichtet voranschreiten oder aber mehr oder weniger sprunghaft von Thema zu Thema wechseln. Dabei kann sowohl kooperatives als auch unkooperatives Gesprächsverhalten literarisches Potential bergen. Indem die Dialogpartner unvollständige Antworten normalerweise schlicht akzeptieren, wird die Wahrnehmung der Lesenden gesteuert: Die an sich vorhandene Lücke wird verdeckt; das im Dialog präsentierte Wissen erscheint als vollständig. Wenn hingegen Schülerfiguren – etwa in den *Masā’il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* oder im *Muṣḥaf al-ḥayāt* – mit Nachdruck ein Mehr an Information fordern und sich mit unpräzisen Antworten gerade nicht zufrieden geben, zeigt sich das bemerkenswerte Potential der Dialogform: Sie kann den Autoren zur Rechtfertigung dafür dienen, warum ihre Texte mehr Informationen bieten, als es besonders die Geheimhaltungspflicht der Alchemie sonst vorsieht. Unkooperativ ist nur der indische Arzt im *Kitāb al-Ihlīlağa*, der sich zunächst dumm stellt und sich so der Disputation verweigert. Doch auch kooperative Dialoge haben ihre Probleme in der Verknüpfung der Redebeiträge, so wenn Fragen an Stellen auftreten, an die sie nur passen, wenn man sie im Licht der Antwort sieht: Die Autoren verraten so etwa im *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī* oder in der *Risālat at-Tāğ* die Figurenperspektive. Der Anspruch, dass der Text der Wissensvermittlung an das Lesepublikum dienen soll, obsiegt über die glaubwürdige literarische Fiktion. Dies gilt auch für sich ausweitende Antworten, welche besonders in den religiösen Dialogen häufig sind.

Sowohl in agonalen als auch in nicht agonalen Dialogen bestimmt normalerweise derjenige Partner, der über weniger Wissen verfügt, das Thema und das Fortschreiten des Gesprächs. Damit machen die Dialoge den Lesenden ein Identifikationsangebot: Wie die Schüler und unterlegenen Gesprächspartner im Dialog sollen auch die Lesenden weiterfragen und weiterdenken, um dabei zu erkennen, dass der Dialog alle möglichen Antworten bereithält. Ausnahmen finden sich etwa, wenn im Angesicht des Todes Agathodaimon allein spricht oder wenn Abū l-Hudayl nur noch reagieren kann. In den *Asrār al-wahy* endlich bestimmt einzig Gott den thematischen Verlauf des Dialogs. Der Mensch tritt hier völlig zurück – und gibt damit auch den Lesenden die gegenüber Gott adäquate Haltung passiver Demut vor. Nur selten finden sich egalitäre Gespräche, in denen beide Beteiligten Themenvorgaben machen können: Erstaunlicherweise zeigen mit der *Munāğāt Mūsā* und dem *Kitāb al-Haft wa-l-azilla* zwei an sich stark asymmetrische Dialoge diese Form des Agenda setting: Die Asymmetrie tritt hier zurück, der Imam bzw. Gott erscheinen jeweils als gleichberechtigte Partner, nicht als unendlich distanziert. Von dieser Gesprächsanlage macht auch das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* Gebrauch, das dadurch dem Anspruch, ein Gespräch zwischen gleichrangigen Gelehrten aus unterschiedlichen Kulturkreisen darzustellen, gerecht wird. Endlich kann die grundsätzliche Themenvorgabe auch vom Schiedsrichter kommen, so in *al-Muʿayyad fi d-Dīns Sīra* oder in der Disputation zwischen as-Sīrāfi und Abū Bišr Mattā. Die Disputierenden werden so zu Beauftragten; sie disputieren nicht oder nur zum Teil aus eigenem Antrieb.

Eindeutige Brüche im Dialog sind in der Regel als Resultate einer unsorgfältigen Redaktion zu erklären, insbesondere im Fall falscher Anreden und Redeeinleitungen oder von Wiederholungen. Problematisch sind sodann Textgliederungen: An sich sollte ein Dialog keine Kapitelgliederung aufweisen, sondern höchstens in durch äußere Faktoren bedingte Abschnitte gegliedert werden, etwa in Tage der Unterhaltung, da eine Einteilung in Kapitel der fingierten Mündlichkeit des Gesprächs diametral entgegensteht. Wenn, wie im *Kitāb al-Haft wa-l-azilla* und im *Kitāb Mihrārīs*, auch noch die Gesprächsteilnehmer auf die Kapitelgliederung und damit auf den schriftlichen Charakter des Dialogs verweisen, wird die Mündlichkeit des Gesprächs endgültig verraten. Im Widerspruch zur Oralität stehen auch die Illustrationen in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, die nur in einem schriftlichen Dialogtext für Lesende verständlich sind. Die Ausrichtung des Dialogs auf das intendierte Publikum zeigt sich auch dann, wenn in den ‚Tierdialogen‘ die Tiere normalerweise nicht über Tiere, sondern über Menschen und ihr Verhalten sprechen: Als Fürstenspiegel sind die Texte bzw. ihre Autoren an wirklichen Tieren und ihrem Verhalten gerade nicht interessiert.

Eine gewisse Korrelation scheint sich zwischen der Lehrhaftigkeit der untersuchten Dialoge und der Anzahl langer Monologe zu ergeben. Lange Lehrreden finden sich nämlich kaum in den agonalen Texten. Überdies werden die Gesprächsbeiträge der Lehrerfiguren in aller Regel gegen Ende der Dialoge immer länger: Der Dialog wird zum Monolog. Diese Tendenz mag, auf der Ebene der literarischen Fiktion, damit erklärt werden, dass die Schülerfiguren zunehmend zurückhaltender werden und ihre Eigeninitiative verlieren, wobei zu fragen wäre, ob damit eine lebensweltliche Realität oder gar ein Ideal gespiegelt werden soll.

Indem vorwiegend die Teilnehmer an agonalen Dialogen sich einer logisch stringenten oder zumindest rational nachvollziehbaren Argumentation bedienen, widerspiegeln die Dialoge eine lebensweltliche Realität, in der die Disputation, insbesondere die theologische *munāzara*, nach gewissen Kriterien abzulaufen hatte und bestimmte Argumentationsweisen akzeptabel waren. Dazu dürften auch philologische Argumente, wie sie verschiedentlich anzutreffen sind, gehört haben. Gemäß den Normen der *munāzara* erscheint die *distinctio* als wichtiges Mittel zur Widerlegung des Gegenübers. Bemerkenswerterweise versucht auch der Schüler im nicht agonalen *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim* zwei Mal, mit Hilfe einer *distinctio* gegen seinen Lehrer zu argumentieren.

Überhaupt schließt die Lehrhaftigkeit die rationale Argumentation nicht grundsätzlich aus, wie sich insbesondere an den Dialogen der Mufaḍḍal-Tradition zeigt. Doch in der Mehrheit der nicht agonalen Dialoge bürgt allein die Autorität der Lehrerfigur für die Wahrheit des vermittelten Wissens. Nicht die Logik spielt hier die tragende Rolle, sondern die Rhetorik; entsprechend finden sich lehrhafte Erzählungen, Vergleiche, rhetorische Fragen etc. All diese Elemente erhöhen die Glaubwürdigkeit des Inhaltes nicht nur auf einer intradiegetischen Ebene, sondern auch extradiegetisch gegenüber einem intendierten Lesepublikum. Die häufige Verwendung von Vergleichen in den alchemischen Dialogen kann vielleicht auch damit erklärt werden, dass Vergleiche ein einfaches Instrument darstellen, um komplexe Prozesse gleichermaßen knapp und anschaulich zu beschreiben.

Neben die Autorität des Lehrers tritt der Verweis auf ältere Autoritäten. Solche Verweise sind insbesondere in den alchemischen Dialogen sehr wichtig. Die Alchemie präsentiert sich damit als tradierte Wissenschaft, die Lehrerfiguren schöpfen ihre Autorität gerade nicht aus eigener Originalität, sondern aus einer gesicherten Position innerhalb der Tradition. Viele der religiösen Dialoge sind zudem mit Koranzitaten durchsetzt: Das Wort Gottes garantiert die Wahrheit des im Dialog vermittelten Wissens unabhängig davon, dass die Zitate nur durch Auslegung überhaupt dienstbar gemacht werden

können. Hingegen spielt das Ḥadīṭ eine untergeordnete Rolle: Die komplexe Form von Isnād und Text (*matn*) und der umstrittene Status der meisten Ḥadīṭe in Bezug auf ihre Authentizität mögen dazu geführt haben, dass das Ḥadīṭ eher keine Verwendung findet.

Indem Dialoge neben einer rational-argumentativen Ebene noch weitere Ebenen beinhalten können, insbesondere in der Darstellung von Emotionen oder von Religiosität, weist die Dialogform literarisch einen wesentlichen Vorteil gegenüber der Traktatform auf. Allerdings verzichten die meisten Dialoge auf eine emotionale Dimension, obschon die Dialoge, welche entsprechende Elemente verwenden, alle ungleich lebendiger wirken und so das Identifikationspotential für die Lesenden steigt. In den religiösen Dialogen kommen Emotionen insbesondere zum Tragen, wenn einer der Gesprächspartner sich bekehrt: Die Bekehrung erscheint so als nicht nur rationaler Akt, sondern als Herzenssache. Auch Mose reagiert auf die Präsenz Gottes emotional, ebenso die Protagonisten in der Gerichtsverhandlung von Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna*. Während für Mose und die Lesenden so die Präsenz Gottes empfindbar wird, zeigen die Protagonisten von *Kalīla wa-Dimna*, wie wenig Polemik und Rationalität zueinander passen. Wenn sich hingegen Tawaddud schämt zu antworten, weil die korrekte Antwort anzüglich oder blasphemisch ist, zeigt sich, dass sie ihren Gegnern nicht nur in Bezug auf ihr Wissen und Können, sondern auch moralisch überlegen ist. Wichtiger als Emotionen sind Flüche, Schwüre, Gebete oder einfache Verweise auf Gott und seine Größe: Diese finden sich besonders in Dialogen aus narrativen Texten, die damit ihren religiösen Charakter unterstreichen. Auch die Alchemistenschüler nutzen solche Elemente mehr oder weniger systematisch, um ihre Lehrer zum Weitersprechen anzuhalten oder zu prüfen, ob das erhaltene Wissen auch wahr sei. Die Lesenden ihrerseits können sicher sein, dass durch entsprechende Elemente markierte Stellen inhaltlich besonders relevant sind.

Wohl in Entsprechung zu lebensweltlichen Realitäten zeigen Lehrer-Schüler-Dialoge in der Regel keine Änderungen von Standpunkten. Nur ausnahmsweise kann eine solche überhaupt die Voraussetzung für das dargestellte Gespräch sein. Ganz anders in den agonalen Religionsdialogen: Hier ist die Bekehrung als literarischer Topos omnipräsent und wird besonders in den schiitischen Disputationen auch explizit umgesetzt, vielleicht gerade weil die realen Bekehrungen zur Schia die Ausnahme darstellten. Anders als die Schüler ändern die Herrscher gelegentlich ihre Meinung: Der Panther kommt auf seinen Beschluss, den Fuchs hinzurichten, zurück, und der Kalif Hārūn ar-Rašīd anerkennt die Überlegenheit der Sklavin Tawaddud. Der Dialog hat hier existenzielle Konsequenzen.

Normalerweise finden sich keine non- und paraverbalen Elemente, die zur Verlebendigung des Dialogs beitragen könnten. Wenn sich solche Elemente finden, so in der Regel in den Rahmenhandlungen, insbesondere bei der Schilderung von Begrüßungen. Hier verdeutlicht die Einhaltung oder Überschreitung zeremonieller Regeln das Verhältnis der Figuren zueinander. Auch an anderen Stellen dienen non- und paraverbale Elemente gelegentlich zur Figurencharakterisierung oder dazu, ungewöhnliches Verhalten hervorzuheben. Nicht selten unterstreichen diese Elemente inhaltlich zentrale Passagen des Dialogs, wie in der *Risālat at-Tāġ* und den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*, oder markieren das Dialogende wie das Imamwunder im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. In agonalen Texten signalisieren sie relativ häufig die Niederlage des Kontrahenten wie in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud oder in der *Sīra al-Mu'ayyad fī d-Dīns*, und Tränenausbrüche sind ein fast schon unabdingbares Element von Bekehrungsszenen. Dabei ist nicht auszuschließen, dass auch die Lesenden sich an der nonverbalen (Re-)Aktion der Dialogteilnehmer ein Vorbild nehmen und sich also etwa bei der Lektüre wie Mose vor Gott prosternieren sollen.

Die Gesprächsteilnehmer reden einander relativ oft mit ihrem Namen oder Titel an. Entgegen den Normen des klassischen Arabisch wird jedoch nur ausnahmsweise die *kunya* verwendet, so etwa in dem Dialog zwischen as-Sīrāfī und Abū Bišr Mattā, der – stammt er doch aus einem klassischen *adab*-Werk, Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* – damit vielleicht eher das Stilideal der klassisch-arabischen Literatur denn die Realität des interpersonalen Umgangs widerspiegelt. Auf eine Diskrepanz von Stilideal und Realität mag auch hindeuten, dass die untersuchten autobiographischen Texte nur sehr wenige Anreden aufweisen. Insgesamt dienen aber gerade die gegen die literarische Norm verstoßenden Verwendungen von Anreden und Titeln dazu, die Figuren und ihre Beziehungen zueinander zu charakterisieren und Entwicklungen hervorzuheben. Anreden erscheinen so nicht als zufällig gesetzt, etwa wenn der Kalif die Sklavin Tawaddud am Ende der Disputation endlich mit ihrem Namen anspricht. Der Dialog inszeniert im Prinzip kooperative Interaktionen, dies zeigt sich nicht nur am respektvollen Umgang der Gesprächspartner miteinander, sondern auch daran, dass in den agonalen Texten die Regeln des *adab al-ġadal* eingehalten werden, also klar bestimmt ist, wer fragen darf und wer antworten muss bzw. wer wann sprechen darf. Entsprechend gilt Schweigen als Zeichen der Niederlage, so im Fall Iṣḥāq b. Ismā'īls, Ġaylān ad-Dimašqīs oder Abū Bišr Mattās. Ebenfalls zum *adab al-ġadal* gehört es, dass die Grundlage der Disputation im Vorfeld der Auseinandersetzung geklärt wird, doch verzichten die meisten Dialoge

darauf, dieses Problem anzusprechen. Nicht zuletzt deswegen scheitert die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals.

Der Kooperationswille geht so weit, dass auch partielles Unverständnis des Gegenübers noch nicht zu einem Gesprächsabbruch führt. Das heißt nicht, dass das Gegenüber und sein Verständnishorizont sonst nicht kritisiert würden: Insbesondere in den religiösen Disputationen wird teils heftige Kritik geäußert. Ganz ohne derartige Schwierigkeiten präsentieren sich die Dialoge mit Gott: Gegenüber dem göttlichen Gesprächspartner äußert der Mensch keine Kritik, doch auch Gott wirft seinem Geschöpf nicht vor, es verstehe ihn nicht. Das literarische Potential, das Missverständnisse bieten, wird nur ausnahmsweise in den Dialogen aus narrativen Texten genutzt: Missverständnisse ermöglichen hier insbesondere, weiter reichende Erklärungen einzufügen, einen der Gesprächspartner in seiner (moralischen) Bedeutung besonders hervorzuheben oder die Grundlagen des Gesprächs zu skizzieren.

Das allen Dialogen zugrundeliegende Ziel der Wissensvermittlung wird nur selten explizit formuliert, und wenn Ibn al-Hayṭam im *Kitāb al-Munāzarāt* davon spricht, dass er auf der Suche nach Wissen sei, mag dieses Ziel nur eines von mehreren sein. In den Streitdialogen verbindet sich die Belehrung mit der Bekehrung. Als literarischer Topos unterbleibt diese allerdings nicht selten. Das Streitgespräch kann aber auch dazu dienen, die eigene Handlungsweise zu rechtfertigen. Endlich ist Reden, um zu überleben, kein seltenes Motiv, und damit ein geradezu existenzielles Ziel.

Dialoge enden oftmals unmarkiert, so dass sie im Prinzip noch fortgesetzt werden könnten. Wenn sich eine Schlussformel oder ein Kolophon findet, endet der Dialog genreunspezifisch. Literarisch spannender ist es, wenn eine Lehrerfigur das Gespräch explizit für beendet erklärt und damit deutlich macht, dass nun gesagt ist, was es zu einem Thema zu sagen gab. Damit erhebt der Dialog nicht nur intradiegetisch, sondern auch extradiegetisch gegenüber dem intendierten Lesepublikum einen Anspruch auf Vollständigkeit, den die Form vielleicht gerade nicht erfüllen kann. Übersteigert wird dies im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, wenn der Imam dem Anhänger die Hand auf die Brust legt und ihm so das Gesagte ins körperliche Gedächtnis einschreibt: Mehr, so ist mitzudenken, braucht kein Schiit zu wissen. Wenn der Lehrer im *Kitāb Sidrat al-muntahā* zunächst mit einer Hinwendung zu Gott das Gesprächsende markiert, sich der Dialog dann aber doch fortsetzt, könnte entweder ein Versehen des Autors oder aber die Nachzeichnung eines realistischen Gesprächs vorliegen. Ratsgespräche dagegen werden in der Regel vom Ratsuchenden beendet: Der Rat ist erteilt, weiterzusprechen lohnt sich nicht. Der literarisch interessante Fall, dass das Gesprächsende mit dem Verweis auf äußere Faktoren – wie zum Beispiel das Mittagsgebet – begründet wird, findet sich praktisch nicht:

Die Dialoge sollen – so muss man annehmen – umfassend sein und nicht vorzeitig enden, auch wenn dies deutlich nicht immer der Fall ist. Endlich begegnen zwei literarische Topoi zum Dialogende: Belohnung und Bekehrung. Während nur wenige Figuren für die Wissensvermittlung entschädigt werden, ist die Bekehrung in den agonalen Dialogen ein zentrales Motiv, wobei die schiitischen Dialoge es häufiger in Szene setzen als die sunnitischen, was vielleicht mit der lebensweltlichen Realität der Schia als unterlegener Minderheit, zu der sich in der Regel gerade niemand bekehrte, zu begründen sein mag.