

## Wissensvermittlung im Gespräch

# Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

*Editorial Board*

Hinrich Biesterfeldt  
Sebastian Günther

*Honorary Editor*

Wadad Kadi

VOLUME 149

The titles published in this series are listed at [brill.com/ihc](http://brill.com/ihc)

# Wissensvermittlung im Gespräch

*Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen*

von

Regula Forster



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Umschlagabbildung: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Petermann I 690, fol. 55r (Beginn von Abū l-Layṭ as-Samarqandī's *Asrār al-wahy*).

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>  
LC record available at <http://lccn.loc.gov/2017021920>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 0929-2403

ISBN 978-90-04-32670-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-32672-9 (e-book)

Copyright 2017 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Inhaltsverzeichnis

Dank XI

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Dialog und Wissensvermittlung. Zur Fragestellung dieser Arbeit	2
1.2	Dialogforschung: ein Aufriss	9
1.3	Korpus	14
<b>2</b>	<b>Grundanlage des Dialogs</b>	<b>22</b>
2.1	Die Dialogteilnehmer	22
2.1.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	22
2.1.1.1	Sunnitische Dialoge	22
2.1.1.2	Schiitische Dialoge	30
2.1.1.3	Zusammenfassung	34
2.1.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	35
2.1.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	35
2.1.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	39
2.1.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	40
2.1.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	41
2.1.7	<i>Zusammenfassung</i>	44
2.2	Die Zahl der Dialogteilnehmer	45
2.2.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	46
2.2.1.1	Sunnitische Dialoge	46
2.2.1.2	Schiitische Dialoge	50
2.2.1.3	Zusammenfassung	53
2.2.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	53
2.2.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	54
2.2.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	57
2.2.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	58
2.2.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	58
2.2.7	<i>Zusammenfassung</i>	60
2.3	Symmetrie und Machtgefälle	61
2.3.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	62
2.3.1.1	Sunnitische Dialoge	62
2.3.1.2	Schiitische Dialoge	66
2.3.1.3	Zusammenfassung	69

2.3.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	70
2.3.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	71
2.3.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	74
2.3.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	75
2.3.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	75
2.3.7	<i>Zusammenfassung</i>	81
2.4	Der Rahmen des Dialogs	83
2.4.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	83
2.4.1.1	Sunnitische Dialoge	83
2.4.1.2	Schiitische Dialoge	88
2.4.1.3	Zusammenfassung	92
2.4.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	93
2.4.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	93
2.4.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	98
2.4.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	98
2.4.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	99
2.4.7	<i>Zusammenfassung</i>	102
2.5	Anlass des Gesprächs	103
2.5.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	103
2.5.1.1	Sunnitische Dialoge	103
2.5.1.2	Schiitische Dialoge	107
2.5.1.3	Zusammenfassung	109
2.5.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	110
2.5.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	110
2.5.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	114
2.5.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	114
2.5.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	114
2.5.7	<i>Zusammenfassung</i>	116
2.6	Der Ort des Gesprächs	117
2.6.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	118
2.6.1.1	Sunnitische Dialoge	118
2.6.1.2	Schiitische Dialoge	120
2.6.1.3	Zusammenfassung	123
2.6.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	124
2.6.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	124
2.6.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	129
2.6.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	129
2.6.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	130
2.6.7	<i>Zusammenfassung</i>	131

- 2.7 Zeit im Dialog 133
    - 2.7.1 *Religiöse Dialoge* 133
      - 2.7.1.1 Sunnitische Dialoge 133
      - 2.7.1.2 Schiitische Dialoge 137
      - 2.7.1.3 Zusammenfassung 139
    - 2.7.2 *Dialoge mit Gott* 140
    - 2.7.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 140
    - 2.7.4 *Dialog über Geschichte* 143
    - 2.7.5 *Dialog über Grammatik* 144
    - 2.7.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 144
    - 2.7.7 *Zusammenfassung* 146
  - 2.8 Der Erzähler 147
    - 2.8.1 *Religiöse Dialoge* 148
      - 2.8.1.1 Sunnitische Dialoge 148
      - 2.8.1.2 Schiitische Dialoge 154
      - 2.8.1.3 Zusammenfassung 160
    - 2.8.2 *Dialoge mit Gott* 160
    - 2.8.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 161
    - 2.8.4 *Dialog über Geschichte* 169
    - 2.8.5 *Dialog über Grammatik* 169
    - 2.8.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 170
    - 2.8.7 *Zusammenfassung* 174
  - 2.9 Der Dialog im Werkkontext 175
    - 2.9.1 *Religiöse Dialoge* 175
      - 2.9.1.1 Sunnitische Dialoge 175
      - 2.9.1.2 Schiitische Dialoge 178
      - 2.9.1.3 Zusammenfassung 179
    - 2.9.2 *Dialoge mit Gott* 180
    - 2.9.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 180
    - 2.9.4 *Dialog über Geschichte* 184
    - 2.9.5 *Dialog über Grammatik* 184
    - 2.9.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 184
    - 2.9.7 *Zusammenfassung* 186
  - 2.10 Zusammenfassung 187
- 3 Gesprächsführung 192**
- 3.1 Textstrukturierung 193
    - 3.1.1 *Religiöse Dialoge* 193
      - 3.1.1.1 Sunnitische Dialoge 193
      - 3.1.1.2 Schiitische Dialoge 204
      - 3.1.1.3 Zusammenfassung 208

- 3.1.2 *Dialoge mit Gott* 210
- 3.1.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 214
- 3.1.4 *Dialog über Geschichte* 225
- 3.1.5 *Dialog über Grammatik* 226
- 3.1.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 226
- 3.1.7 *Zusammenfassung* 244
- 3.2 *Argumentationsweisen* 248
  - 3.2.1 *Religiöse Dialoge* 249
    - 3.2.1.1 *Sunnitische Dialoge* 249
    - 3.2.1.2 *Schiitische Dialoge* 260
    - 3.2.1.3 *Zusammenfassung* 266
  - 3.2.2 *Dialoge mit Gott* 267
  - 3.2.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 268
  - 3.2.4 *Dialog über Geschichte* 277
  - 3.2.5 *Dialog über Grammatik* 278
  - 3.2.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 279
  - 3.2.7 *Zusammenfassung* 287
- 3.3 *Änderung der Standpunkte* 290
  - 3.3.1 *Religiöse Dialoge* 291
    - 3.3.1.1 *Sunnitische Dialoge* 291
    - 3.3.1.2 *Schiitische Dialoge* 296
    - 3.3.1.3 *Zusammenfassung* 299
  - 3.3.2 *Dialoge mit Gott* 299
  - 3.3.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 300
  - 3.3.4 *Dialog über Geschichte* 303
  - 3.3.5 *Dialog über Grammatik* 303
  - 3.3.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 304
  - 3.3.7 *Zusammenfassung* 304
- 3.4 *Non- und paraverbale Elemente* 306
  - 3.4.1 *Religiöse Dialoge* 306
    - 3.4.1.1 *Sunnitische Dialoge* 306
    - 3.4.1.2 *Schiitische Dialoge* 310
    - 3.4.1.3 *Zusammenfassung* 313
  - 3.4.2 *Dialoge mit Gott* 313
  - 3.4.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 314
  - 3.4.4 *Dialog über Geschichte* 320
  - 3.4.5 *Dialog über Grammatik* 320
  - 3.4.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 321
  - 3.4.7 *Zusammenfassung* 322

- 3.5 Emotionen 323
  - 3.5.1 *Religiöse Dialoge* 323
    - 3.5.1.1 Sunnitische Dialoge 323
    - 3.5.1.2 Schiitische Dialoge 324
    - 3.5.1.3 Zusammenfassung 325
  - 3.5.2 *Dialoge mit Gott* 325
  - 3.5.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 326
  - 3.5.4 *Dialog über Geschichte* 327
  - 3.5.5 *Dialog über Grammatik* 327
  - 3.5.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 327
  - 3.5.7 *Zusammenfassung* 328
- 3.6 Zuflucht bei Gott: Schwüre, Flüche und Gebete 328
  - 3.6.1 *Religiöse Dialoge* 329
    - 3.6.1.1 Sunnitische Dialoge 329
    - 3.6.1.2 Schiitische Dialoge 333
    - 3.6.1.3 Zusammenfassung 334
  - 3.6.2 *Dialoge mit Gott* 335
  - 3.6.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 336
  - 3.6.4 *Dialog über Geschichte* 338
  - 3.6.5 *Dialog über Grammatik* 338
  - 3.6.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 339
  - 3.6.7 *Zusammenfassung* 343
- 3.7 Höflichkeit und Regeln der Konversation 343
  - 3.7.1 *Religiöse Dialoge* 344
    - 3.7.1.1 Sunnitische Dialoge 344
    - 3.7.1.2 Schiitische Dialoge 352
    - 3.7.1.3 Zusammenfassung 358
  - 3.7.2 *Dialoge mit Gott* 359
  - 3.7.3 *Dialoge aus narrativen Texten* 360
  - 3.7.4 *Dialog über Geschichte* 364
  - 3.7.5 *Dialog über Grammatik* 365
  - 3.7.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge* 366
  - 3.7.7 *Zusammenfassung* 370
- 3.8 Miss- und Unverständnis 372
  - 3.8.1 *Religiöse Dialoge* 372
    - 3.8.1.1 Sunnitische Dialoge 372
    - 3.8.1.2 Schiitische Dialoge 374
    - 3.8.1.3 Zusammenfassung 375
  - 3.8.2 *Dialoge mit Gott* 376

3.8.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	376
3.8.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	378
3.8.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	378
3.8.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	379
3.8.7	<i>Zusammenfassung</i>	379
3.9	Ziele des Gesprächs	380
3.9.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	380
3.9.1.1	Sunnitische Dialoge	380
3.9.1.2	Schiitische Dialoge	384
3.9.1.3	Zusammenfassung	386
3.9.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	387
3.9.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	387
3.9.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	391
3.9.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	392
3.9.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	392
3.9.7	<i>Zusammenfassung</i>	393
3.10	Ende des Gesprächs, Ende des Dialogs	394
3.10.1	<i>Religiöse Dialoge</i>	395
3.10.1.1	Sunnitische Dialoge	395
3.10.1.2	Schiitische Dialoge	399
3.10.1.3	Zusammenfassung	403
3.10.2	<i>Dialoge mit Gott</i>	404
3.10.3	<i>Dialoge aus narrativen Texten</i>	404
3.10.4	<i>Dialog über Geschichte</i>	408
3.10.5	<i>Dialog über Grammatik</i>	408
3.10.6	<i>Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge</i>	408
3.10.7	<i>Zusammenfassung</i>	411
3.11	Zusammenfassung	413
4	<b>Fazit</b>	420
5	<b>Repertorium</b>	429
	<b>Verzeichnis der benutzten Literatur</b>	481
	Handschriften und Typoskript	481
	Gedruckte Literatur	481
	<b>Register</b>	
	1 <b>Personen und Orte</b>	510
	2 <b>Buchtitel</b>	520
	3 <b>Sachen</b>	524
	4 <b>Koranstellen</b>	532

# Dank

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift in den Fächern Arabistik und Islamwissenschaft, die ich im Sommersemester 2014 am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin eingereicht habe. Ich habe den Mitgliedern der Habilitationskommission, Gudrun Krämer, Birgit Krawietz, Renate Jacobi, Gotthard Strohmaier, Almut-Barbara Renger, Uwe Puschner, Montserrat Rabadán und Victoria Mummelthei für ihren Einsatz zu danken. Ebenso gebührt Dank Hinrich Biesterfeldt, Sebastian Günther und Wadad Kadi für die Aufnahme des Bandes in ihre Reihe und dem/der anonymen Gutachter/in für die konstruktive Kritik.

Verschiedene Institutionen haben diese Arbeit ermöglicht; besonders erwähnt sei die finanzielle Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds und der Claussen-Simon-Stiftung. Den Verantwortlichen von Bibliotheken in vielen Ländern sei gedankt für die prompte Beantwortung verschiedenster Anfragen.

Viele Menschen haben mich in der langen Zeit der Arbeit an diesem Projekt unterstützt. Ihnen allen gilt mein ausdrücklicher Dank. Namentlich genannt seien Carmen Cardelle de Hartmann, Henrike Lähnemann, Paul Michel, Almut Suerbaum, Ulrich Rudolph und Isabel Toral-Niehoff. Ganz spezieller Dank gebührt meinen Eltern, Trudy und Walter Forster, sowie Romy Günthart, Tobias Heinzelmann und Gerald Grobbel.



## Einleitung

„In der islamischen Welt wird die Dialogform nur selten verwendet“, so eine aktuelle Forschungsmeinung.<sup>1</sup> Diese Einschätzung stimmt so nicht.<sup>2</sup> Vielmehr bietet gerade das klassisch-arabische Schrifttum eine große Zahl dialogischer Texte, sei es im Koran, im Ḥadīṭ, in der *adab*-Literatur, in der sog. Rangstreitdichtung oder im Fachschrifttum. Was diese Aussage aber deutlich macht, ist ein Forschungsdesiderat, nämlich das reiche Quellenmaterial mit den Mitteln der Dialogforschung zu erschließen. Ein kurzes Beispiel mag die damit verbundenen Herausforderungen verdeutlichen. Im *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī (gest. 256/870) findet sich der folgende Dialog zwischen dem Propheten Muḥammad und seinen Anhängern:

Es berichtete uns Qutayba: Es berichtete uns Ismāʿīl b. Ġaʿfar von ʿAbdallāh b. Dīnār von Ibn ʿUmar, der sagte:

Der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) sagte: „Es gibt unter den Bäumen einen, dessen Blätter nicht abfallen, der ist dem Muslim zu vergleichen. Sagt mir: Welcher ist das?“

Die Leute dachten an die Bäume der Wüste. ʿAbdallāh [b. ʿUmar] sagte: Mir kam der Gedanke, es sei die Dattelpalme. Da war ich zu schüchtern.

Dann sagten sie: „Sag uns, welcher es ist, Gesandter Gottes!“

Er sagte: „Es ist die Dattelpalme.“<sup>3</sup>

Will der Prophet seine Gefährten hier prüfen? Handelt es sich um ein Rätsel, das der Unterhaltung dienen soll? Oder will er sein eigenes Wissen demonstrieren? Warum scheut sich der erzählende ʿAbdallāh b. ʿUmar (gest. 73/693), immerhin ein respektiertes Mitglied der frühislamischen Gemeinde, etwas zu sagen, wo er doch offensichtlich verstanden hat, worauf der Prophet hinaus

1 Hösle, *Der philosophische Dialog* 80.

2 Selbst wenn man berücksichtigt, dass Hösle eine enge Dialogdefinition verwendet und sich nur für Dialoge interessiert, welche eine philosophische Frage argumentativ erörtern (vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* insb. 57). Anders als Hösle betrachtet Föllinger, *Dialogische Elemente* 221–222 die Ergebnisoffenheit als wesentliches Definitionskriterium für philosophische Dialoge. – Zur Omnipräsenz des Dialogs in der klassisch-arabischen Literatur vgl. auch die knappen Ausführungen von Cassarino und Ghersetti, *Le dialogue* insb. 5.

3 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* i, Kitāb al-ʿIlm, Bāb Qawl al-muḥaddiṭ 34, Nr. 61.

will? Und warum erklärt der Prophet zum Schluss nicht, inwiefern der Muslim der Dattelpalme denn nun eigentlich vergleichbar ist? Indem das Ḥadīṭ die Interaktion des Propheten mit seinen Gefährten und die Schüchternheit Ibn ‘Umars in Szene setzt, entwickelt sich eine Spannung, welche das Interesse der Leserschaft garantiert und zum Weiterdenken anregt.

### 1.1 Dialog und Wissensvermittlung. Zur Fragestellung dieser Arbeit

Die vorliegende Studie untersucht die in klassisch-arabischen Dialogen stattfindende Inszenierung von Wissensvermittlung mit dem Ziel, die bisher in der arabistischen Forschung weitgehend vernachlässigte Präsentationsform des literarischen Dialogs zu analysieren und ihre Bedingungen und Möglichkeiten auszuloten. Der Dialog als Medium der Wissensvermittlung hat, so die grundlegende These, unmittelbare Auswirkungen auf den Inhalt der Texte: Ein Dialog ist als literarischer Text von einer Abhandlung genauso fundamental verschieden wie von einem Erzähltext. Er inszeniert Figuren in der verbalen Interaktion, verkörperlicht gegebenenfalls Positionen und Meinungen, bietet den Lesenden Identifikationsmöglichkeiten oder gibt durch die literarische Form spezifische Leseanweisungen. Indem ein Autor einen Inhalt als Dialog inszeniert, schließt er einen ganz spezifischen ‚Pakt‘ mit seinen Lesern. Entsprechend lässt sich mit der Fokussierung auf die Dialogisierung ein neuer Blick auf die klassisch-arabische Literatur gewinnen.

Als Dialog wird in der vorliegenden Untersuchung die schriftliche Repräsentation einer verbalen Interaktion, d. h. eines Gesprächs, definiert.<sup>4</sup> Grundsätzlich unterscheidet die Literaturwissenschaft zwischen Dialog im Sinn von Figurenrede in einem literarischen Text und Dialog als einer literarischen Gattung insbesondere des theoretischen Diskurses.<sup>5</sup> Eine prägnante Definition von Dialog im letzteren Sinn bietet etwa der *Neue Pauly*:

4 Damit wird im Prinzip eine Definition von Höhle übernommen, der ‚Dialog‘ und ‚Gespräch‘ unterscheidet, vgl. Höhle, *Der philosophische Dialog* 30–56. Ganz ähnlich definiert Hempfer, Lektüren 19 den Dialog als „schriftliche Inszenierung mündlicher Kommunikation“.

5 Hempfer, Lektüren 1. Entsprechend bietet das *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* zwei Artikel zum Lemma ‚Dialog‘ und unterscheidet Dialog im Sinn von „Wechselrede, Unterredung, Gespräch innerhalb von dramatischen, epischen oder lyrischen Texten“ (Hess-Lüttich, Dialog 1 350) von Dialog im Sinn von „Eigenständiger Text in Gesprächsform“ (Fries und Weimar, Dialog 2 354). Hirzel, *Der Dialog* i, 7 definiert: „Der Dialog, als selbständiges Werk der Literatur, ist also streng genommen eine Erörterung in Gesprächsform.“ – Vgl. zur Gattungsdiskussion die unten Kap. 1. 2, Anm. 50 angegebene Literatur.

Unter D. ist eine Gattung der Prosalit. zu verstehen, welche in direkter Rede ein Gespräch zwischen mehreren Personen wiedergibt. Diese Darstellungsform wird in griech. und lat. Literatur vor allem für theoretische, speziell philos. Erörterungen verwendet.<sup>6</sup>

Für die vorliegende Studie wird diese Unterscheidung nicht übernommen, da einerseits die klassisch-arabische Literatur eine Vielzahl von Dialogen im Rahmen umfangreicherer Werke bewahrt hat, die konsequenterweise also nicht zu behandeln wären, andererseits aber auch deshalb nicht, weil gerade das Spannungsfeld zwischen Erzählung und Dialog nicht ausgeblendet werden sollte. Stattdessen werden Dialoge dann berücksichtigt, wenn die in ihnen dargestellten Gespräche eine nicht zu geringe Zahl von Sprecherwechseln (mindestens drei) und einen gewissen minimalen Umfang (mindestens drei Druckseiten) aufweisen.<sup>7</sup> Dialoge sind hier also keine kurzen Wortwechsel, wie sie für den Koran, das Ḥadīṭ oder auch *adab*-Anekdoten typisch sind, aber auch nicht Texte, die nach dialogischem Beginn rasch zu Monologen werden, wie sie sich in der alchemischen Literatur recht häufig finden.<sup>8</sup> Auch muss der Dialog als literarische Form vom Drama abgegrenzt werden: Anders als das Drama, das zumindest theoretisch zur Aufführung bestimmt ist, gilt dies für den Dialog gerade nicht.<sup>9</sup> Die Bedeutung der literarischen Form des Dialogs für die klassisch-arabische Literatur zeigt sich auch darin, dass diese Form, anders als die des Dramas, intensiv genutzt wurde.<sup>10</sup>

6 Görgemanns, Dialog 517.

7 Eher kurz ist z.B. Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad ad-Daylamī (fl. 390/1000) *Kitāb ‘Atf al-alif al-ma’lūf ‘alā l-lām al-ma’ṭūf*, in dem Aristoteles von seinen Schülern über die Liebeskrankheit befragt wird und das in zwei Versionen – als Abhandlung und in einer ‚dramatisierten‘ Form – vorliegt (vgl. dazu Biesterfeldt und Gutas, *The malady of love* und Hallum, *Zosimus Arabus* 100–102). Eine Auswahl vorwiegend kürzerer Disputationen findet sich bei Dziri, *Die Ars Disputationis* 239–284.

8 Zu Dialogen im Ḥadīṭ vgl. nun Bottini, *Dialogical Structures*.

9 Vgl. zum Problem der Abgrenzung vom Drama bereits Hirzel, *Der Dialog* i, 199. Entsprechend betont auch Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 83: „[D]ie Plurimedialität theatraler Aufführung unterscheidet sich aber grundsätzlich von der fingierten Mündlichkeit des zum Lesen bestimmten schriftlichen Textes“.

10 Die jüngere arabistische Forschung ist bemüht, etwa die Schattenspiele Ibn Dāniyāls, die Maqāma oder die Ḥikāya als Formen des Dramas zu interpretieren und damit die Existenz des Dramas für die arabische Literatur vor der Nahḍa zu beweisen (so z.B. Dorigo Ceccato, Drama). Die fehlende szenische Umsetzung dieser Texte (mit Ausnahme der Schattenspiele) macht eine Interpretation als Dramen jedoch zumindest problematisch.

Mit der Verwendung des Begriffs ‚Dialog‘ im Sinn der schriftlichen Darstellung einer mündlichen Interaktion geht dabei ein kontrollierter Anachronismus einher.<sup>11</sup> Die klassisch-arabische Literaturkritik kennt keinen entsprechenden Terminus. Am nächsten kommt der Begriff *munāẓara*, der aber zum Beispiel bei as-Sakūnī (gest. 717/1317) jegliche argumentative Auseinandersetzung bezeichnet, also auch Texte, bei denen es sich um Disputationsanleitungen in der Form von „wenn du sagst – dann sage ich“ (*fa-in qulta ... qultu*) handelt.<sup>12</sup> Wie Belhaj gezeigt hat, gibt es noch bis ins 11. Jahrhundert<sup>13</sup> keinen Konsens über die Definition einer juristischen *munāẓara*, so dass etwa al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) *munāẓara* schlicht als Auseinandersetzung zwischen zwei Vertretern unterschiedlicher Standpunkte definiert.<sup>14</sup> Aufgrund dieser weiten Definition kann laut Belhaj eine *munāẓara* durchaus auch Monologform annehmen.<sup>15</sup> Als Synonym für *munāẓara* im Sinn der Disputation begegnet *muġādala*.<sup>16</sup> *Munāẓara* wird zudem für den Bereich der Rangstreitliteratur und damit für eine im Vergleich zur Disputation ganz andere Art von Dialogen verwendet.<sup>17</sup> Mit *masāʾil wa-aġwiba* („Fragen und Antworten“) werden dagegen normalerweise Frage-Antwort-Texte im Sinn der Quaestionenliteratur bezeichnet, die darauf verzichten, Figuren auftreten zu lassen und ein literarisches Universum zu evozieren.<sup>18</sup> Diese Texte sind also strukturell von Dialogen deutlich verschieden. Der moderne Begriff *hiwār* („Gespräch, Dialog“) endlich scheint in der klassisch-arabischen Literaturkritik nicht als Gattungsbegriff verwendet zu werden; und das von der gleichen Wurzel *ḥ-w-r* abgeleitete *muḥāwara* („Unterhaltung, Diskussion“) begegnet vor allem in christlich-arabischen Quellen als allgemeiner Begriff für eine religiöse Disputation.<sup>19</sup>

- 
- 11 Ein Plädoyer für die Zulässigkeit terminologischer Anachronismen in der Mediävistik bietet von Moos, *Das Öffentliche und das Private*.
- 12 Vgl. z.B. as-Sakūnī, *ʿUyūn al-munāẓarāt* § 52–56, 155, 202. – Zur sog. *fanqala*-Struktur auch Belhaj, *Argumentation et dialectique* 66; Belhaj, *L’argumentation scripturaire* 35; Dziri, *Die Ars Disputationis* 213–214.
- 13 Für ungefähre Jahresangaben bzw. zur Angabe von Jahrhunderten wird in der Regel auf die Nennung der Hiġrī-Daten verzichtet.
- 14 Belhaj, *Argumentation et dialectique* 19.
- 15 Belhaj, *Argumentation et dialectique* 20.
- 16 Vgl. Pietruschka, *Streitgespräche* insb. 135–136.
- 17 Vgl. zur Rangstreitliteratur die unten Kap. 1. 2, Anm. 66 angegebene Literatur.
- 18 Zu den *masāʾil wa-aġwiba* vgl. Daiber, *Masāʾil wa-adjwiba*; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 134. Zur antiken Quaestionenliteratur vgl. z.B. die Beiträge in den Bänden von Volgers und Zamagni, *Erotapokriseis* und Bussièrès, *La littérature*.
- 19 Pietruschka, *Streitgespräche* 135.

Dass der Begriff ‚Dialog‘ auch im Bereich der klassisch-arabischen Literatur verwendet werden kann und soll, ergibt sich daraus, dass zahlreiche Texte erhalten sind, auf welche die in der Literaturwissenschaft entwickelten Definitionen der Gattung ‚Dialog‘ zutreffen. Ausgangspunkte für eine arabistische Untersuchung der literarischen Form des Dialogs finden sich in den zahlreichen Studien aus der europäischen Philosophiegeschichte, der klassischen Philologie, der Mediävistik und den neuphilologischen Disziplinen, in denen die Dialogform weit mehr als bisher in der Arabistik im Fokus der Forschung steht (vgl. zum Stand der Forschung unten Kap. 1. 2).

Die vorliegende Studie will klären, welche Rolle die Form des Dialogs im Bereich der Wissensvermittlung spielt, wie die literarische Form also den Inhalt lenkt und mitbestimmt. Daher wurde das Korpus auf wissensvermittelnde Dialoge im engeren Sinn eingeschränkt, also auf Texte, in denen auf einer intradiegetischen Ebene eine Gesprächspartnerin oder ein Gesprächspartner (oder auch mehrere) Wissen erwirbt und so Lehren und Lernen dargestellt werden. Dies heißt nicht, dass die epistemologischen Asymmetrieverhältnisse in diesen Texten fest vorgegeben sein müssen und sich nicht ändern.<sup>20</sup> Das vermittelte Wissen soll dabei nicht nur situativ nützlich und als reine Handlungsanleitung verständlich sein,<sup>21</sup> sondern einen weiteren Horizont eröffnen. Ob und wie gegebenenfalls die Wissensvermittlung nicht nur intradiegetisch, sondern auch extradiegetisch, zum intendierten Publikum hin, erfolgt, wird zu fragen sein.

Ausgehend von der Grundannahme, dass die Dialogform von den Autoren, die sie verwenden, zu einem bestimmten Zweck gewählt wird, lässt sich die These aufstellen, dass der Dialog mitnichten einfach eine dialogisierte Abhandlung ist.<sup>22</sup> Vielmehr bestimmt und selektiert die Form das vermittelte Wissen auf spezifische Art und Weise.<sup>23</sup> Indem der Dialog eine literarische

---

20 Föllinger, *Dialogische Elemente* 223 geht von einer grundsätzlichen und sogar doppelten, nämlich intradiegetischen und extradiegetischen Asymmetrie von Lehrdialogen aus. Hieran zeigt sich, dass die von ihr definierte Gattung ‚Lehrdialog‘ mit dem hier verwendeten Begriff des ‚wissensvermittelnden Dialogs‘ nicht deckungsgleich ist.

21 Als reine Handlungsanleitung wäre etwa der Dialog in der *Risāla al-Falakiya al-kubrā* zu verstehen (ed. Vereno, *Studien* § 36–191).

22 Obschon sich zumindest der selbstständige Dialog als argumentatives Genre am ehesten in Opposition zur Abhandlung setzen lässt, vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* 68. – Hingegen argumentiert Beckwith, *Warriors of the cloisters* insb. 14, der wissenschaftliche Dialog sei eigentlich nichts anderes als eine Abhandlung.

23 Föllinger, *Dialogische Elemente* insb. 224–225. – Zu überlegen wäre zudem, wie weit die Dialoggliederung in einer mittelalterlichen Handschriftenkultur auch ganz praktisch der Leserführung dient, indem Sprecherwechsel insbesondere durch Rubrizierung kenntlich

Welt inszeniert,<sup>24</sup> versinnlicht er rationale Argumente,<sup>25</sup> relativiert dabei aber auch im Gespräch vertretene Positionen.<sup>26</sup> Der Dialog macht den Lesenden ein Identifikationsangebot:<sup>27</sup> Die Lesenden übernehmen eine Position, etwa jene des Schülers, und werden wie dieser durch den Text geführt. So spiegelt die Form reale Lehrsituationen und zeigt das stufenweise Voranschreiten innerhalb von Lernprozessen.<sup>28</sup> Die Form dient dann, gegenüber dem intendierten Lesepublikum, der Wissenserschließung, also dazu, Inhalte leichter verständlich zu machen.<sup>29</sup> Dabei können im Dialog eher als in einer Abhandlung heikle Themen vermieden und andere fokussiert werden.<sup>30</sup>

Aufgrund ihrer literarischen Potentiale, das Leserinteresse zu wecken, aber auch den Inhalt der Texte zu steuern, wurde die Dialogform in den unterschiedlichsten Bereichen der arabischen Literatur verwendet: von der Medizin über die Theologie bis hin zur Fürstenspiegelliteratur und von so bedeutenden Autoren wie dem Juristen aš-Šāfi'ī (gest. 204/820), dem Eponymos der Rechtsschule der Šāfi'īya, dem zwölferschiitischen Gelehrten Ibn Bābūya (gest. 381/991) oder dem Literaten Ibn al-Muqaffa' (gest. 139/756 oder wenig später) ebenso wie von den Verfassern pseudepigrapher Werke der religiösen und alchemischen Literatur. Dennoch hat die Form des Dialogs in der literaturwissenschaftlich orientierten Arabistik bisher praktisch keine Aufmerksamkeit erfahren (vgl. dazu unten Kap. 1. 2). Die vorliegende Studie befasst sich daher erstmals überhaupt ausführlich mit arabischen Dialogen als literarischer Form und wählt dazu einen repräsentativen Ausschnitt dieses literarischen Spektrums, und zwar wissensvermittelnde arabische Prosadialoge aus der Zeit

---

gemacht werden und so an die Stelle von Kapitelüberschriften treten können. Da für die vorliegende Studie keine systematischen Handschriftenstudien betrieben werden konnten, muss diese Frage jedoch unberücksichtigt bleiben.

24 Vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* insb. 80.

25 Hösle, *Der philosophische Dialog* 43 spricht von der „Versinnlichung des Allgemeinen“.

26 Vgl. dazu auch Hempfer et al., *Performativität und episteme* insb. 76.

27 Vgl. dazu Hösle, *Der philosophische Dialog* 47; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 20–23. Föllinger, *Lehren im Gespräch* 460–467 spricht vom Spiel mit Asymmetrien (zwischen Autor und Leser bzw. zwischen den Dialogpartnern). Holmberg, *The public debate* 51 betont den Unterhaltungs- und Spannungsaspekt des Dialogs.

28 Vgl. Föllinger, *Lehren im Gespräch* 461; eine Theorie des Lehrens und Lernens hat etwa al-Ġāḥiẓ entwickelt, vgl. Günther, *Al-Jāḥiẓ*. Zu pädagogischen Theorien in klassisch-arabischer Zeit allgemein vgl. Günther, „Das Buch“.

29 Vgl. dazu Föllinger, *Dialogische Elemente* 223; Föllinger, *Lehren im Gespräch* 458–460.

30 Vgl. dazu Hempfer et al., *Performativität und episteme* 74.

zwischen dem 8. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts, also bis zum Ende der Buyidenzeit.<sup>31</sup>

Ziel der vorliegenden Studie ist es, an einem repräsentativen Korpus wissensvermittelnder Dialoge zu zeigen, wie diese literarische Form in der klassisch-arabischen Literatur gestaltet wird und wie sich Dialoge durch ihre literarische Gestaltung von anderen Texten, insbesondere von Abhandlungen, aber auch von Erzähltexten unterscheiden. Damit soll demonstriert werden, dass der Dialogform in der Wissensvermittlung sowohl auf einer intra- als auch auf einer extradiegetischen Ebene eine wesentliche Rolle zukommt und dass die Wahl dieser literarischen Form durch klassisch-arabische Autoren ganz bewusst erfolgte. Die detaillierte Analyse der Grenzen und Möglichkeiten der Dialogform stellt damit nicht nur einen Beitrag zur allgemeinen Dialogforschung dar, sondern auch zur Geschichte der klassisch-arabischen Literatur, indem hier neue Zugänge zu bisher literaturwissenschaftlich weitgehend vernachlässigten Texten eröffnet werden.

Dazu wird ein Korpus von mehr als vierzig Texten (vgl. zum Korpus unten Kap. 1. 3) einem Close Reading unterzogen. Um zu verdeutlichen, wie die Redekonstellationsstypik die Wissensvermittlung prägt, wird diese in einem ersten Teil (Kap. 2) in ihren verschiedenen Aspekten untersucht.<sup>32</sup> Dazu gehören insbesondere die Dialogpartner, ihre Zahl und ihr Verhältnis zueinander. Des Weiteren geht es um den Rahmen und den Anlass der Dialoge, um ihre Verankerung in Raum und Zeit und schließlich um die Rolle des Erzählers und den weiteren Kontext des Dialogs innerhalb eines literarischen Werks. All diese Elemente bestimmen, welche Art von Wissen wie vermittelt wird, und zwar sowohl auf einer intra- als auch auf einer extradiegetischen Ebene. In einem zweiten Schritt geht die Analyse dann von den äußeren Bedingungen, der Grundanlage des Dialogs, zur eigentlichen Gesprächsführung über (Kap. 3). Denn nicht nur die äußere, sondern auch die innere Gestaltung als Dialog ist zu diskutieren, um einen Mehrwert der Dialogform gegenüber anderen literarischen Präsentationsformen bestimmen zu können. Wie werden Inhalte im Dialog verknüpft und wie wird argumentiert? Welche Rolle spielen non- und paraverbale Elemente, Emotionen und Bezugnahmen auf Gott bei der Wissensvermittlung? Wie wird durch diese Elemente die Lektüre gesteuert? Sind sie einer Identifikation des Lesers mit einem der Dialogpartner dienlich? Wie wirkt sich die Kooperationswilligkeit und Höflichkeit der

---

31 Eine genaue Übersicht zu den behandelten Texten und ihren Datierungen findet sich unten Kap. 1. 3 sowie ausführlich im Repertorium.

32 Zur Redekonstellationsstypik vgl. Kilian, *Historische Dialogforschung* 87.

Gesprächspartner auf den Dialogverlauf aus? Wie zielgerichtet sind Dialoge? Und wann enden sie? Kann etwa durch die Inszenierung als Dialog ein Ende gesetzt werden, selbst wenn zu Anfang klar benannte Gesprächsziele gar nicht erreicht sind? Die detaillierte Analyse in einem Close Reading soll es ermöglichen, Aussagen zu treffen über die Art und Weise, wie die klassisch-arabische Literatur den Dialog zur Wissensvermittlung einsetzt und dabei lebensweltliche Realitäten spiegelt.

Für die Analyse wurden die untersuchten Dialoge in Gruppen zusammengefasst, wobei diese teilweise inhaltlich, teilweise formal definiert sind, indem Dialoge, die in umfangreichere narrative Texte eingebettet sind, unabhängig von ihrem Thema in einer eigenen Gruppe behandelt werden. Diese Einteilung erhebt somit keinen Anspruch, eine Klassifizierung von Subgenres darzustellen, ermöglicht aber sinnvolle Vergleiche innerhalb der Gruppen sowie zwischen ihnen. So soll gezeigt werden, welche Spezifik (proto-)sunnitische Dialoge zu religiösen Themen gegenüber schiitischen aufweisen, wie die Dialogform im Bereich der Natur- und Geheimwissenschaften, in der Geschichtsschreibung und in der Grammatik Verwendung findet. Mit Gott zu sprechen bedeutet demgegenüber ein „Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner“.<sup>33</sup> Dieses ist genuin anders geartet als das Gespräch mit einem menschlichen Partner und macht daher eine differenzierte Analyse notwendig. Entsprechend werden Dialoge mit Gott trotz ihres religiösen Inhalts in einer eigenen Gruppe behandelt. Endlich müssen Dialoge aus narrativen Texten – obschon mehrere von ihnen religiösen Inhalts sind – gesondert untersucht werden, da hier die Dialogform in Wechselwirkung mit der Narration tritt.<sup>34</sup> Zusätzlich finden sich hier anders als in den anderen Gruppen Texte, die eindeutig als literarische Fiktionen intendiert sind, nämlich Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna*, Sahl b. Hārūn's *an-Namir wa-t-ta'lab* und das anonyme *Kitāb al-Asad wa-l-ǧawwās*. Diese Gruppierung der Texte hat insgesamt nicht nur analytische Vorteile, sondern ermöglicht zusätzlich auch Lesenden, welche sich für ein bestimmtes Gebiet der arabischen Literatur – etwa für religiöse Schriften oder für narrative Texte – interessieren, einen schnelleren Zugriff. Alle untersuchten Texte sind im Repertorium (Kap. 5) alphabetisch angeordnet verzeichnet und inhaltlich zusammengefasst.

33 So Haug, Das Gespräch über das *Fließende Licht der Gottheit* der deutschen Mystikerin Mechthild von Magdeburg (gest. 1282).

34 Vgl. dazu auch Van Leeuwen, *Dialogues and proto-dialogues*.

## 1.2 Dialogforschung: ein Aufriss

Ist im modernen kulturwissenschaftlichen Diskurs von Dialog die Rede, so heißt die Referenz in aller Regel Platon.<sup>35</sup> Seine Dialoge gelten als später nicht mehr erreichtes Ideal, stellen sie doch den intellektuellen Austausch zwischen Gleichgestellten dar, das gemeinsame Suchen und Streben nach Wissen, das nicht einmal zwingend zum Ziel führen muss.<sup>36</sup> In dieser Sichtweise kommen allenfalls noch die Dialoge der (italienischen) Renaissance diesem Ideal nahe,<sup>37</sup> während die nachplatonische Dialogproduktion sowohl der Antike als auch des Mittelalters in einem fort dagegen zu verstoßen scheint.<sup>38</sup> Auch in der Arabistik werden die Dialoge Platons immer wieder als Referenz angeführt,<sup>39</sup> obschon die Frage, wie weit diese Schriften im arabischen Mittelalter bekannt waren, durchaus kontrovers diskutiert wird. Gerade in jüngerer Zeit hat sich dabei die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Form der platonischen Dialoge wohl praktisch unbekannt war, weil Platons Philosophie vorwiegend in der Form von Epitomen, Florilegien und Gnomologien rezipiert wurde.<sup>40</sup> Die literarische Form des Dialogs wurde im arabischen Bereich, soweit sie nicht als eigenständige Entwicklung anzusehen ist,<sup>41</sup> aus anderen, überwiegend spätantiken

- 
- 35 So z.B. bei Höhle, *Der philosophische Dialog*, aber auch bei Föllinger, *Lehren im Gespräch* 456, 463. Platon ist bereits der wichtigste Bezugspunkt für die Dialogproduktion und –kritik in der Antike (vgl. Görgemanns, *Dialog* 517) und auch wieder in der italienischen Renaissance, die sich wesentlich an Platon (neben Lukian und Cicero) orientiert, vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* 72; Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 76–80. – Für einen Überblick über die (nahöstliche) Geschichte des Dialogs vor Platon vgl. z.B. Herrmann, *Vogel und Fisch* insb. 17–22; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* insb. 19.
- 36 Vgl. z.B. Mittelstrass, *Versuch*; Pleger, *Sokrates*.
- 37 Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 79.
- 38 Vielleicht am deutlichsten wird die Abwertung nachplatonischer und insbesondere mittelalterlicher Dialoge von Hirzel in seiner für die Dialogforschung nach wie vor grundlegenden Studie von 1895 formuliert, der vom „allmähliche[n] Eintrocknen des Dialogs“ (Hirzel, *Der Dialog* ii, 364) spricht und festhält: „Trotzdem hat es das Mittelalter zu keinem rechten Dialoge gebracht“ (ebd. ii, 384). Die Betonung der Minderwertigkeit mittelalterlicher Dialoge ist auch ein typisches Klischee der Humanisten, vgl. von Moos, *Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte* 165.
- 39 So etwa von Morris in Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* insb. 6–9; kritisch dazu van Ess, *Rezension zu Morris* 242.
- 40 De Smet, *L'héritage* insb. 87–113.
- 41 Wie weit etwa die arabische Rangstreitdichtung auf ältere, vorderorientalische Vorbilder zurückgreift, ist Gegenstand der Diskussion, vgl. z.B. Mattock, *The Arabic tradition*; Herrmann, *Vogel und Fisch* insb. 31.

Quellen rezipiert und entwickelt, so im Gebiet der Populärphilosophie<sup>42</sup> oder der Geheimwissenschaften,<sup>43</sup> aber auch in religiösen Streitgesprächen, welche aus der syrischen Literatur bekannt geworden sein dürften.<sup>44</sup>

In der allgemeinen Forschung zum literarischen Dialog lassen sich verschiedene Strömungen ausmachen. Philosophiehistorische Untersuchungen konzentrieren sich in der Regel ganz auf den philosophischen Gehalt der diskutierten Dialoge.<sup>45</sup> Allerdings gibt es seit Schleiermachers Studien zu Platon auch die Tendenz, in der dialogischen Form den eigentlichen Schlüssel zu Platons Philosophie zu sehen.<sup>46</sup> In dieser Tradition, welche die Dialogform ernst nimmt, stehen zahlreiche weitere Studien zu philosophischen Dialogen sowohl der Antike als auch des Mittelalters.<sup>47</sup> Die bereits genannte Studie von Höhle ist insofern hervorzuheben, als er wesentlich stärker als die meisten Philosophiehistorikerinnen und –historiker auf die literarische Form als prägendes Element des philosophischen Dialogs eingeht.<sup>48</sup> Deutlich über den philosophisch-theologischen Bereich hinaus gehen auch verschiedene Studien aus der klassischen, der mittellateinischen und den neueren Philologien.<sup>49</sup>

In der literaturwissenschaftlichen Dialogforschung nimmt demgegenüber das Problem der Gattungsdefinition sowie der Einteilung und Abgrenzung verschiedener Dialogtypen gegeneinander einen wichtigen Platz ein. Dabei wird in aller Regel zwischen selbstständigen Dialogen und Dialogen als Figurenrede in längeren Texten unterschieden, wobei die Frage, ob nicht-philosophische Dialoge überhaupt zu Recht als Dialoge bezeichnet werden können, immer

42 Etwa durch die *Tabula Cebetis* (vgl. dazu z.B. Hirsch-Luipold, *Die Bildtafel des Kebes*) oder die *Vita Secundi* (vgl. Perry, *Secundus*).

43 So dürfte die Dialogform bereits für die griechische Alchemie eine wichtige Rolle gespielt haben, vgl. z.B. Berthelot, *Collection* ii, 56–69; iii, 289–299; Hallum, *Zosimus Arabus* 242, insb. Anm. 1.

44 Vgl. z.B. Cameron, *Disputations*; Walker, *The legend*; Heimgartner, *Die Disputatio*; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* insb. 8–42.

45 Zum Problem der Konzentration auf die Inhalte von Dialogen im Gegensatz zur literarischen Form vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* 79. – Eine Ausnahme stellt etwa der Band von Goldhill, *The end of dialogue* dar.

46 Vgl. dazu Thouard, *Dialogique et dialectique*; Radke, *Das Lächeln* 1–16.

47 Insbesondere Hirzel, *Der Dialog*; Stierle und Warning, *Das Gespräch*; Jacobi, *Gespräche lesen*; Meyer, *Zur Geschichte des Dialogs*.

48 Höhle, *Der philosophische Dialog*.

49 Etwa Henkel, Jones und Palmer, *Dialoge*; Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge*; Föllinger und Müller, *Der Dialog in der Antike*.

wieder kontrovers diskutiert wurde.<sup>50</sup> Allerdings bleiben alle Versuche der Einteilung der Dialogliteratur in Subgenres letztlich problematisch, da Kategorisierungen immer wieder nach nicht kohärenten Kriterien erfolgen und existierende Dialoge nicht in die entwickelten Kategorien passen.<sup>51</sup>

Zusätzlich zu diesen Ansätzen der Philosophiegeschichte und der Literaturwissenschaft bietet auch die Linguistik interessante Herangehensweisen an literarische Dialoge. Zwar befasst sich die Gesprächslinguistik im Prinzip, da es sich um eine Theorie der gesprochenen Sprache handelt, nicht mit literarischen Dialogen. Doch gibt es die Richtung der historischen Dialogforschung, welche – insbesondere wenn anderes Material (etwa Gerichtsprotokolle) nicht oder nicht in größerem Umfang zugänglich ist – mit literarischen Dialogen arbeitet.<sup>52</sup> Wenn literarische Dialoge freilich nur als Ersatz für mündliche Gespräche dienen, wird gerade die literarische Leistung der Autoren in der Inszenierung ihrer Texte als Dialoge außer Acht gelassen. Doch grundsätzlich lassen sich die Ansätze der historischen Dialogforschung gerade auch für eine literaturwissenschaftliche Analyse der Mesoebene des Dialogs sehr gut fruchtbar machen.

Einen großen Einfluss auf die Dialogforschung hatten die Arbeiten Michail Bachtins zum ‚Dialogischen‘.<sup>53</sup> Das Dialogische erscheint bei ihm allerdings gerade nicht als typisches Element literarischer Dialoge, sondern als Merkmal des modernen Romans, der nach Bachtin von Polyphonie und damit von Dialogizität geprägt ist. Auch nachdem er in seinen späteren Arbeiten den Begriff ‚Dialog‘ neu im Sinn von ‚gelungener Kommunikation‘ definiert hatte, wurden Bachtins Konzepte für die Dialogforschung nicht unbedingt ertragreicher. Entsprechend haben verschiedene Dialogforscherinnen und –forscher aufgezeigt, dass von einer Anwendung der Bachtinschen Theorie auf Dialoge

---

50 Vgl. zur Gattungsdiskussion z.B. Hempfer, Lektüren; Föllinger, Dialogische Elemente; Lim, Christians, dialogues and patterns; Gleis, Religious dialogues and trialogues; Föllinger, Charakteristika; Föllinger und Müller, Einleitung.

51 Wichtigster Ausgangspunkt für Einteilungsvorschläge in der klassisch-philologischen, mediävistischen und neuphilologischen Forschung ist die Studie von Schmidt, Zur Typologie. Einen umfassenden Kategorisierungsversuch unternimmt Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge*; dazu kritisch Forster, „Dialogus“ insb. § 43–44.

52 Vgl. z.B. Cherubim, Henne und Rehbock, *Gespräche*; Betten, Analyse literarischer Dialoge; Compagnon, Notes; Linell, *Approaching dialogue*; Jucker, Fritz und Lebsanft, *Historical dialogue analysis*; Hess-Lüttich, Gesprächsanalyse; Hess-Lüttich, Gesprächsformen; Kilian, *Lehrgespräch und Sprachgeschichte*; Hess-Lüttich, Formen des Gesprächs; Kilian, *Historische Dialogforschung*.

53 Insb. Bachtin, *Die Ästhetik*; Bachtin, *Probleme*; Bachtin, The problem of the text.

der Antike und des Mittelalters sinnvollerweise abzusehen ist.<sup>54</sup> Dies gilt in besonderem Ausmaß für klassisch-arabische Dialoge, in denen die Spannung zwischen verschiedenen Sprachvarietäten, die laut Bachtin das ‚Dialogische‘ überhaupt erst evoziert, durch die einheitliche Verwendung der *Fuṣḥā* mehrheitlich eingeebnet wird.

Im Zusammenhang mit Bachtins Ansätzen ist auch auf das Problem fingierter Mündlichkeit zu verweisen bzw. vielmehr auf das Problem, dass antike und mittelalterliche Dialoge in aller Regel gerade keine Spuren von – echter oder fingierter – Mündlichkeit aufweisen, sondern im Gegenteil hochstilisierte Schriftlichkeit präsentieren.<sup>55</sup> Es ergibt sich das Paradoxon, dass – auch arabische – Dialoge zwar vorgeben, mündliche Situationen darzustellen, aber eben – auch aufgrund der diglotten Situation im Arabischen<sup>56</sup> – gerade nicht als Zeugnisse fingierter Mündlichkeit in Betracht kommen.

Anders als andere Philologien kennt die Arabistik bisher keine systematische Dialogforschung. Dies zeigt sich auch in dem Band von Cassarino und Ghersetti, der sehr unterschiedliche Perspektiven vereint.<sup>57</sup> Einen Ansatz zu einer systematischen Dialogforschung stellen die beiden Studien von Holmberg und van Ess dar, die jedoch beide als ‚vorläufige Skizzen‘ zu verstehen sind und von einem vergleichsweise eingeschränkten Korpus ausgehen.<sup>58</sup> Neuerdings widmet sich Belhaj neben der theologischen vor allem auch der juristischen Debatte.<sup>59</sup> Im Übrigen hat insbesondere das interreligiöse Streitgespräch ein beachtliches Forschungsinteresse ausgelöst, wobei das Interesse weniger der literarischen Form als vielmehr den religiösen Inhalten gilt.<sup>60</sup> Als Ort inter-

54 Vgl. z.B. Hempfer et al., Performativität und *episteme* 71–72; Hempfer, Lektüren insb. 10–19; Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 14–16; Goldhill, Introduction 8–10; Greenwood, Fictions of dialogue 16–18. Relativ positiv zur Möglichkeit, Bachtins Ansätze auf antike Dialoge anzuwenden, äußert sich dagegen etwa König, *Sympotic dialogue* insb. 91–94.

55 Vgl. dazu z.B. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 283–285; Bodemann und Grubmüller, *Schriftliche Anleitung* 178; Hempfer et al., Performativität und *episteme* 73.

56 Zur Diglossie vgl. Boussofara-Omar, *Diglossia*.

57 Cassarino und Ghersetti, *Il dialogo*.

58 Van Ess, *Disputationspraxis*; Holmberg, *The public debate*.

59 Belhaj, *Argumentation et dialectique*.

60 Vgl. etwa Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*; Samir, *Bibliographie: Elie de Nisibe*; Samir, *Bibliographie 7*; Marcuzzo, *Le dialogue*; Thomas, *Two Muslim-Christian debates*; Holmberg, *A treatise*; Griffith, *Bashīr / bēsēr*; Cohen und Somekh, *Interreligious majālis*; Griffith, *The monk*; Pietruschka, *Streitgespräche*; Wasserstein, *The „majlis of al-Riḍā“*; Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung*; Tamcke, *Christians and Muslims in dialogue*; Adang, *Intra- and interreligious controversies*; Adang

religiöser Dialoge ist der *maǧlis*, der Empfangsraum eines Mächtigen, Thema eines Sammelbandes von Lazarus-Yafeh, Cohen, Somekh und Griffith.<sup>61</sup> Nicht der Praxis, sondern der Theorie der Disputation, dem sog. *adab al-ǧadal*, sind die Dissertationen von Miller und Dziri sowie eine Studie von Belhaj gewidmet.<sup>62</sup> Die unter Theologen geführte Debatte, ob der *ǧadal* erlaubt oder vielmehr abzulehnen ist, ist auch Thema einer Studie von McAuliffe.<sup>63</sup>

Neben der theologischen Disputation hat vor allem die normalerweise ebenfalls als *munāzara* bezeichnete Rangstreitliteratur eine größere Aufmerksamkeit erfahren. Diese Form der Literatur, die bis in die Moderne Bestand hatte,<sup>64</sup> die aber in Abgrenzung zur theologischen *munāzara* sinnvollerweise besser als *mufaḥara* bezeichnet werden sollte,<sup>65</sup> steht im Fokus von Arbeiten von Wagner, Van Gelder, Heinrichs, Leemhuis, Mattock, Gériès (Ġarīs), Hämeen-Anttila und Belhaj.<sup>66</sup>

Des Weiteren finden sich Bemerkungen zur Dialogform in Studien zu dialogischen Texten. Besonders hervorgehoben seien hier nur die Arbeiten von Leemhuis, McAuliffe, Mir, El-Sheikh, Belhaj und Bertaina, welche sich mit dialogischen Partien im Koran befassen. So wird deutlich, dass der Dialog einen Platz im Zentrum der arabistischen Literaturgeschichtsschreibung verdient.<sup>67</sup>

---

und Schmidtke, *Polemics* 86–87; Adang und Schmidtke, *Contacts and controversies*; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues*; van Ess, *Der Eine und das Andere* ii, 860–900. – Interreligiöse Streitgespräche stoßen auch in der europäischen Mediävistik auf großes Interesse; dies gilt besonders für jüdisch-christliche Disputationen, vgl. z.B. Abulafia, *Christians and Jews*; Lutz-Bachmann und Fidora, *Juden, Christen und Muslime*.

61 Lazarus-Yafeh et al., *The maǧlis*. Hingegen sind die Studien von Brookshaw, *Palaces, pavilions and pleasure-gardens* und Ali, *Arabic literary salons* dem *maǧlis* als Ort, an dem Dichter ihre Werke vortragen, gewidmet. Behzadi, *Muslimische Intellektuelle* befasst sich mit dem *maǧlis* als Ort der schönen Literatur insgesamt.

62 Miller, *Islamic disputation theory*; Dziri, *Die Ars Disputationis*; Belhaj, *Al-Samarqandī's Ādāb al-baḥt*.

63 McAuliffe, „Debate with them“.

64 Vgl. z.B. Holes, *The dispute*.

65 Vgl. Gériès, *Un genre* insb. 12.

66 Wagner, *Die arabische Rangstreitdichtung* (grundlegend); Van Gelder, *The conceit*; Heinrichs, *Rose versus narcissus*; Leemhuis, *A Koranic contest poem*; Mattock, *The Arabic tradition*; Wagner, *Munāzara*; Gériès, *Mufaḥara*; Hämeen-Anttila, *The essay*; Belhaj, *Argumentation et dialectique* 56–63.

67 Leemhuis, *A Koranic contest poem*; McAuliffe, „Debate with them“; McAuliffe, *Debate and disputation*; Mir, *Dialogues*; El-Sheikh, *Al-Mujādalāh and al-mujādilah*; Belhaj, *Argumentation et dialectique* insb. 42–48; Belhaj, *L'argumentation scripturaire*; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 45–72. Zur Fatwā als Resultat dialogischer Passagen im Koran vgl. Motzki, *Religiöse Ratgebung*.

### 1.3 Korpus

Das Korpus der zu untersuchenden Dialoge wurde so gewählt, dass es eine vergleichsweise repräsentative Auswahl aus der klassisch-arabischen Dialogproduktion darstellt.<sup>68</sup> Zeitlich heißt das, dass die untersuchten Dialoge aus der Zeit vom 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhundert, d. h. bis zum Ende der Buyidenzeit stammen.<sup>69</sup> Diese chronologische Beschränkung hat rein praktische Gründe: Da eine Geschichte des arabischen Dialogs bisher nicht geschrieben ist, sollte hier die Dialogproduktion von den Anfängen an aufgearbeitet werden. Dass so in geradezu fahrlässiger Weise Literatur- und Dynastiegeschichte verbunden werden, ist störend, aber nicht vermeidbar.<sup>70</sup> Die nach der Mitte des 11. Jahrhunderts stark zunehmende Produktion von Schriften im Bereich der *uṣūl al-fiqh* hätte dem Korpus einen ganz anderen Charakter verliehen. Mit der zeitlichen Einschränkung soll insbesondere keinerlei Aussage über den Wert der sog. nachklassischen Literatur getroffen werden, für die ja schon seit Längerem klar ist, dass der letztlich abwertende Begriff nicht einmal ein Notbehelf sein kann.<sup>71</sup> Aussagen zur Dialogproduktion der Zeit nach dem 11. Jahrhundert sind derzeit nur für Einzelfälle möglich; sie ist jedoch durchaus rege und setzt sich bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein fort.<sup>72</sup>

68 Aus praktischen Gründen wurde von Dialogen, die in mehreren Fassungen tradiert sind, in der Regel nur eine Version berücksichtigt. Dies gilt auch für bisher nicht edierte Werke, für die normalerweise nur die Version einer einzigen Handschrift herangezogen wurde. Nur ausnahmsweise wurden Vergleichshandschriften konsultiert. Des Weiteren ist davon auszugehen, dass die großen historischen Werke, aber auch die Ḥadītsammlungen (insbesondere jene der Schia) und die noch unpublizierten Handschriftenbestände der Bibliotheken in aller Welt noch zahlreiche Dialoge enthalten, welche den im Folgenden skizzierten Kriterien entsprechen. Leider konnten etwa die Bestände der Mailänder Biblioteca Ambrosiana für die Untersuchung nicht berücksichtigt werden. Zu dialogischen Texten in der Ambrosiana vgl. Löfgren, Dağfal und Di'bil; Löfgren und Traini, *Catalogue* 3–4 (A 4); Traini, *Catalogue* 174 (F 281), 192 (G 3).

69 Ausnahmsweise wurden spätere Werke berücksichtigt, wenn sie eindeutig ältere Berichte bewahren, wie etwa Ibn 'Asākirs *Ta'riḥ madīnat Dimašq* in seinem Kapitel über Ġaylān ad-Dimašqī.

70 Für eine Kritik an der Verbindung von Dynastiegeschichte und (literatur-)historischer Periodisierung vgl. z.B. Hirschler und Savant, *Introduction* insb. 13–14.

71 Vgl. z.B. Bauer, *In search*.

72 Vgl. etwa Ibn al-Ḥaṭīb (gest. 776/1375) *al-Išāra ilā adab al-wizāra*, aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1363) *al-Waǧīz al-muntaqā*, Ibn Abi Ġumhūr (fl. 15. Jh.) *Munāzarāt ma'a l-Fāḍil al-Harawī* (vgl. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik* 36); vgl. auch al-Wardānī, *al-Munāzarāt*. Moderne Beispiele sind etwa die *Aqīda al-wahbīya* des Ibāditen Nāṣir ar-Rawāhī (gest. 1339/1920) (vgl. dazu Hoffman, *The essentials*) oder die *Muḥāwarāt*

Die meisten untersuchten Dialoge datieren aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Geographisch kommen die Texte mehrheitlich aus dem Osten der arabischen Welt; nur für wenige Beispiele lässt sich eine nordafrikanische Herkunft nachweisen. Die Dialogform scheint sich damit auch geographisch als Erbin einer nahöstlichen Spätantike<sup>73</sup> zu erweisen.

Keine Berücksichtigung fanden Dialoge, deren arabische Fassung nicht oder nur fragmentarisch erhalten ist wie das nur persisch überlieferte *Umm al-kitāb*<sup>74</sup> oder die *Turba philosophorum*, von der auf Arabisch nur Fragmente erhalten sind, während es eine vollständige lateinische Fassung gibt.<sup>75</sup> Auch Dialoge, die sicher oder mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit Übersetzungen ins Arabische darstellen – wie die *Tabula Cebetis*<sup>76</sup> oder das pseudo-aristotelische *Kitāb at-Tuffāḥa* (das lateinische *Liber de pomo*)<sup>77</sup> –, wurden nicht berücksichtigt, da hier zu vermuten ist, dass die dialogische Form durch den ursprünglichen Autor gestaltet wurde, nicht durch den arabischen Übersetzer.<sup>78</sup>

Bei der Etablierung des Korpus dienten zunächst die bibliographischen Arbeiten von Brockelmann und Sezgin sowie die Studien von Ullmann und van Ess als Ausgangspunkte.<sup>79</sup> Dieses Vorgehen führte zu einer klaren Privilegierung

---

*al-muṣliḥ wa-l-muqallid* des ägyptischen Reformers Rašīd Riḍā (gest. 1354/1935) (vgl. dazu Skovgaard-Petersen, Portrait).

- 73 Die Spätantike hat in den letzten Jahren als Erklärungsrahmen für den frühen Islam an Bedeutung gewonnen, so etwa in den Studien von al-Azmeh, *The emergence* und *The Arabs and Islam* und Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*; ihre Wichtigkeit gerade im Bereich der Wissenschaften hat aber schon Rosenthal betont, vgl. etwa Rosenthal, *Das Fortleben* insb. 13–15 oder Biesterfeldt, *Hellenistische Wissenschaften*.
- 74 Vgl. Halm, *Die islamische Gnosis* insb. 113–124; Daftary, *Ismaili literature* 165.
- 75 Vgl. Ruska, *Turba philosophorum*; Rudolph, *Christliche Theologie*.
- 76 Vgl. z.B. Hirsch-Luipold, *Die Bildtafel des Kebes*.
- 77 Vgl. dazu zuletzt Kotzia, *Liber de pomo* 479, aber auch Bielawski, *Phédon* 132–134. Eine Studie zum literarischen Rahmen des *Kitāb at-Tuffāḥa* bietet Forster, *Transmission of knowledge*.
- 78 Im Bereich des alchemischen Schrifttums ist es beim aktuellen Stand der Forschung im Einzelnen schwierig zu bestimmen, ob ein Text als Übersetzung zu betrachten ist oder nicht. So wurde der *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* des Zosimos von Panopolis nicht herangezogen, weil zumindest der Herausgeber von seinem Übersetzungscharakter ausgeht (Abt, *The Book of pictures* [Teilfaksimile] 49–51; Abt, *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* [Vollfaksimile] insb. 21–68, gegen Hallum, *Zosimus Arabus* insb. 257). Hingegen wurde das *Kitāb al-Ḥabīb* berücksichtigt, weil es sich m. E. hier um eine Bearbeitung des arabischen *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* handeln dürfte, nicht um eine Übersetzung aus dem Griechischen (gegen Abt, *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* [Vollfaksimile] 24).
- 79 Brockelmann, *GAL*; Sezgin, *GAS*; Ullmann, *Die Medizin*; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*.

selbstständiger Dialoge gegenüber in umfangreicheren Werken überlieferten, welche nicht systematisch erfasst werden konnten. So sind historische Werke wie etwa Chroniken klar unterrepräsentiert, da unselbstständige Dialoge nur Berücksichtigung fanden, wenn sie in der Forschung bereits erwähnt wurden. Erschwert wurde die Etablierung eines Korpus auch dadurch, dass die meisten arabischen Dialoge in ihrem Titel keinen Hinweis auf das Textgenre enthalten, sondern schlicht als *kitāb* („Buch“) oder *risāla* („Sendschreiben“) betitelt sind. In einem weiteren Schritt galt es, zu bestimmen, ob ein ermittelter Text tatsächlich als Dialog zu bezeichnen ist oder ob es sich um eine Abhandlung oder eine Disputationsanleitung handelt.

Gemäß dem Forschungsziel, zu eruieren, welche Funktionen der Dialogform für die wissensvermittelnde Literatur im Besonderen zukommen, werden konversationelle Dialoge,<sup>80</sup> insbesondere aus der *adab*-Literatur,<sup>81</sup> Maqāmen<sup>82</sup> sowie die Rangstreitliteratur<sup>83</sup> als grundsätzlich nicht lehrhafte Genres nicht berücksichtigt. Ausgeschlossen bleiben im Prinzip auch Katechismen<sup>84</sup> und Prüfungsgespräche,<sup>85</sup> in denen es nicht um die Wissensvermittlung geht, sondern entweder um das Abprüfen von Erlerntem (Prüfungsgespräche

- 
- 80 Hösle, *Der philosophische Dialog* 51 bestimmt Konversation als im Gegensatz zum Gespräch zweckfrei.
- 81 Wie etwa az-Zağğāğīs (gest. 337/948 oder 339–340/949–950) *Mağālis al-‘ulamā’* oder die meisten Dialoge aus den Werken Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs (gest. 414/1023). Vgl. zu dieser Art von Literatur z.B. Van Gelder, *Arabic debates*.
- 82 Etwas Ibn Buṭlāns (gest. 458/1066) *Dā‘wat al-aṭibbā’*.
- 83 Interessante Beispiele sind die Debatte über die Vorzüge Basras und Kufas aus Ibn al-Faḳīḥs (fl. ca. 900) *Kitāb al-Buldān* 240–259 oder eine Unterhaltung zwischen as-Saraḥsī und Aḥmad b. Abī Ṭāhir über den Vorrang der Liebhaber von Mädchen und Knaben aus ‘Alī b. Naṣr al-Kātibs (gest. wohl 377/987) *Ġawāmi‘ al-laḍḍa* (vgl. Rosenthal, *From Arabic books* VI 31). – Zur arabischen Rangstreitdichtung vgl. die oben Kap. 1. 2, Anm. 66 angeführte Literatur.
- 84 Vgl. zum Katechismus als literarischer Form Oikonomopoulou, *Ancient question-and-answer literature*; zu einem konkreten arabischen Beispiel z.B. Swanson, *Apologetics*. Hirzel, *Der Dialog* II, 365 unterscheidet: „[...] die dialogische Lehrart als die welche sich an die Vernunft, die katechetische als die welche sich an das Gedächtniss wendet. Die dialogische Form, die, bei ihrem ersten Hervortreten in der Geschichte, der Kritik der Meinungen und der Befreiung des Geistes gedient hatte, war in den Katechismen das Gefäß des rohesten Dogmatismus geworden. Daher besiegelt die Katechismenliteratur das Ende des antiken Dialogs.“ – Ein Katechismus ist z.B. Ḥunayn b. Isḥāqs (gest. 260/873) *Kitāb al-Masā‘il al-ṭibbīya*, dessen Inhalt er auch als Abhandlung sowie als Baumdiagramm (*tašjūr*) präsentiert hat (vgl. Ullmann, *Die Medizin* 117–118).
- 85 Zum Prüfungsgespräch vgl. z.B. Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche* 92–94; Hilsenbeck, *Lehrdialog* 117.

im engeren Sinn) oder darum, dem Prüfling einen Leitfaden an die Hand zu geben, mit dem er sich auf die anstehende Prüfung vorbereiten kann (Katechismen). In Einzelfällen ist die Abgrenzung hier nicht unproblematisch, so können die Dialoge in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud oder das Gespräch zwischen dem Arzt al-Ḥārīt b. Kalada und dem König Kisrā auch als Prüfungsgespräche gelesen werden. Sie wurden hier berücksichtigt, weil die Protagonistin bzw. der Protagonist zumindest an manchen Stellen doch offensichtlich das Wissen des fragenden Gegenübers übertrifft und damit selbst in die Rolle des oder der Lehrenden gerät. Endlich wurde darauf verzichtet, Personifikationsallegorien zu behandeln, da diese Dialoge als nicht mimetische Texte eine andere Lesart von Seiten des intendierten Publikums verlangen, und zwar die Allegorese.<sup>86</sup> Jedoch wurde der allegorisch deutbare Dialog zwischen der Mutter und ihren Söhnen aus der alchemischen *Risālat at-Tāǧ* eingeschlossen, da der Text nirgendwo explizit eine allegorische Deutung verlangt.

Berücksichtigt werden auch religiöse Disputationen: Zwar ist die Wahrheitsfindung kaum je Ziel der theologischen *munāzara*,<sup>87</sup> sehr wohl geht es aber darum, den Gegner von der Überlegenheit der eigenen Lehre zu überzeugen, ihm also theologisches und religiöses Wissen zu vermitteln.<sup>88</sup> Ausgeschlossen bleiben jedoch die bereits relativ gut erforschten interreligiösen Religionsdialoge, insbesondere zwischen Muslimen und Christen.<sup>89</sup> Dies nicht nur aufgrund der vergleichsweise guten Forschungslage, sondern auch deshalb, weil grundsätzlich vor allem Dialoge berücksichtigt werden sollen, die nicht nur in der eigenen religiösen Gruppe zirkulierten, wie dies etwa für die christlich-arabische Literatur schon aufgrund der oftmals verwendeten speziellen Schrift (Karschuni) der Fall ist.<sup>90</sup> Auch die Dialoge des Drusenkanons<sup>91</sup>

86 Allegorese meint ein Interpretationsverfahren, das davon ausgeht, in einem zu interpretierenden Text seien abstrakte Sachverhalte bildlich eingekleidet und diese Inhalte könnten Element um Element aufgeschlüsselt werden (vgl. Forster und Michel, Fragekatalog insb. # 6. 2).

87 Vgl. dazu van Ess, Disputationspraxis insb. 44, 48; weniger skeptisch zum Verhältnis von *ǧadal* und Wahrheitsfindung Miller, *Islamic disputation theory* insb. 9–14.

88 Gegen Gleii, Religious dialogues and trialogues werden Religionsdialoge in dieser Arbeit als echte Dialoge behandelt; den Begriff ‚Dialog‘ einzig auf den Austausch zwischen Gleichgestellten zu beschränken, wie Gleii vorschlägt, ist m. E. eine allzu starke Einschränkung.

89 Zu interreligiösen Dialogen vgl. die oben Kap. 1. 2, Anm. 60 angegebene Literatur.

90 Vgl. dazu auch Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 237.

91 De Smet, *Les épîtres sacrées* 143–153 (Einleitung und frz. Übersetzung), 471–480 (arab. Text).

oder der Nuṣayrier,<sup>92</sup> die sich explizit nur an die Eingeweihten richten, bleiben unberücksichtigt.

Endlich soll ein – neben der Länge<sup>93</sup> zweites – formales Kriterium die Vergleichbarkeit innerhalb des Korpus gewährleisten: Es handelt sich bei allen untersuchten Dialogen um Prosawerke,<sup>94</sup> in denen Dichtung höchstens in Zitatform angeführt wird, wie etwa in ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman*.

Das untersuchte Korpus umfasst insgesamt mehr als vierzig Texte, von denen manche mehr als einen Dialog enthalten. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass zwar eine überwältigende Mehrheit aus den Bereichen des religiösen und des alchemischen Schrifttums stammt, dass aber grundsätzlich die Dialogform in allen Wissensbereichen Verwendung finden kann.<sup>95</sup>

Die größte Gruppe innerhalb des untersuchten Korpus bilden religiöse Dialoge, welche entweder als selbstständige Texte oder als Abschnitte argumentativer Texte überliefert sind. Die Abgrenzung der ‚religiösen Dialoge‘ ist dabei insofern vereinfachend, als religiöse Fragen auch Thema verschiedener Dialoge sind, die in narrative Texte eingebettet sind. Da es sich bei den religiösen Dialogen um eine sehr große Zahl von Texten handelt, werden sie jeweils in zwei Unterkapiteln behandelt, je nachdem, ob sie aus einem sunnitischen oder aus einem schiitischen Milieu stammen bzw. in einem solchen rezipiert wurden.<sup>96</sup> Ob die Herkunft aus einer bestimmten religiösen Umgebung einen Einfluss auf die Dialogkonzeption hat, muss die Analyse zeigen.

Zu den religiösen Dialogen gehören mit den *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* des Pseudo-Ibn al-‘Abbās und den Berichten über die Disputation Ġaylān ad-Dimašqī zwei Dialoge, die wohl noch aus dem 8. Jahrhundert stammen. Des Weiteren werden mehrere schiitische Dialoge al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ġu‘fi (gest. um 180/796) zugeschrieben: Von diesen reicht das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* vielleicht bis ins 8. oder 9. Jahrhundert zurück; das *Kitāb al-Ihlīlaġa* ist in die Mitte des 9. Jahrhunderts oder wenig später anzusetzen; das *Kitāb*

92 Vgl. Bar-Asher und Kofsky, *The Nuṣayrī-‘Alawī religion* 91–97, 102–109.

93 Vgl. dazu oben S. 3.

94 Dass Dialoge als Genre in Prosa verfasst sein sollten, war schon ein Kriterium für die Autoren der klassischen Antike und jene der italienischen Renaissance, vgl. Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 69–72; Ford, *The beginnings of dialogue*. Vgl. auch die oben Kap. 1, 1, S. 3 angeführte Definition aus dem *Neuen Pauly*.

95 Vgl. dazu auch von Moos, *Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte* 166.

96 Der Begriff ‚sunnitisch‘ ist für manche der untersuchten frühen Texte vereinfachend, etwa für die Dialoge aš-Šāfi‘īs oder für die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals. Hier müsste, wenn es um das Entstehungsmilieu geht, korrekterweise von ‚protosunnitisch‘ gesprochen werden. Hingegen ist für die spätere Rezeption ‚sunnitisch‘ angezeigt. Der Einfachheit halber wurde als Oppositionsbegriff zu ‚schiitisch‘ grundsätzlich ‚sunnitisch‘ beibehalten.

*aṣ-Širāṭ* und der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* endlich dürften ins späte 9. oder frühe 10. Jahrhundert gehören. Aus dem frühen 9. Jahrhundert stammen die juristischen Dialoge aš-Šāfi‘īs, die sich in seinem *Ġimā‘ al-‘ilm* und seiner *Risāla* finden, sowie Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* und die Berichte über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals, Ishāq b. Ismā‘ils und des Imam ‘Alī ar-Riḍā. Vom Anfang des 10. Jahrhunderts datieren die Berichte über die Disputationen des Malikiten Ibn al-Ḥaddād und des Ismailiten Abū Ḥātim ar-Rāzī sowie das pseudepigraphie protosunnitische *Kitāb al-Ḥayda*. Aus dem späteren 10. Jahrhundert stammt die zwölferschiitische *Munāzarāt al-malik Rukn ad-Dawla li-ṣ-ṣadūq Ibn Bābūya*. Nicht sicher zu datieren ist endlich die ebenfalls zwölferschiitische *Munāzarāt Abī l-Ḥudayl wa-maḡnūn ad-dayr*, die ins 10. oder 11. Jahrhundert gehören dürfte.

Im Anschluss an diese Gruppe der ‚religiösen Dialoge‘ folgen jeweils zwei Dialoge, die dieser Kategorie nahestehen, aber doch separat behandelt werden sollen, und zwar Dialoge mit Gott: Dialoge mit Gott sind zwar religiös, sie gehorchen aber anderen Regeln als Gespräche zwischen menschlichen Partnern. Es handelt sich um Abū l-Layṭ as-Samarqandīs (gest. 373/983) *Asrār al-waḥy* sowie um eine Fassung der *Munāḡāt Mūsā* (vielleicht ebenfalls 10. Jahrhundert).

Eine Vielzahl wissensvermittelnder Dialoge findet sich in narrativen Texten: Darunter sind sowohl Dialoge religiösen Inhalts als auch solche, die in den Bereich der Fürstenspiegelliteratur gehören<sup>97</sup> wie die Dialoge aus Ibn al-Muqaffa‘s *Kalīla wa-Dimna* und Sahl b. Hārūns (gest. 215/830) *an-Namir wa-t-ṭa‘lab*. Noch aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammt vermutlich auch das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, das in Europa als *Barlaam und Josaphat* berühmt geworden ist. Während dieses besonders in ismailitischen Kreisen rezipiert worden zu sein scheint, aber ursprünglich nicht aus einem sektiererischen Milieu stammen dürfte,<sup>98</sup> wurden drei weitere an Dialogen reiche Werke wirklich von ismailitischen Autoren verfasst: Ġa‘far b. Maṣṣūr al-Yamans (fl. 1. Hälfte 10. Jahrhundert) *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ḡulām*, Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* (verfasst wohl zwischen 334/946 und 336/947) und die *Sīra des dā‘ī al-Mu‘ayyad fī d-Dīn aš-Širāzī* (geschrieben zwischen 443/1051 und 455/1063). Für die *Sīra* ist zu beachten, dass ausgerechnet die Disputation zwischen al-Mu‘ayyad und zwei sunnitischen Gelehrten, aufgrund derer sich der buyidische Prinz Abū Kālīḡār zur Ismailiya bekehrt,<sup>99</sup> nur schriftlich – als

97 Zum Genre des Fürstenspiegels vgl. z.B. Marlow, *Advice and advice literature*; Yavari, *Mirrors for princes*; Forster und Yavari, *Global medieval* (insb. der Beitrag von Zakeri).

98 Vgl. Forster, *Buddha in disguise* 186–189.

99 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 16–43.

Briefwechsel – geführt wird, es sich also nach der hier verwendeten Definition gerade nicht um einen Dialog handelt, da kein mündliches Gespräch zugrundeliegt.<sup>100</sup> Schwierig zu datieren sind dagegen die Geschichte von der Sklavin Tawaddud, die in der Sammlung *Alf layla wa-layla* überliefert ist und vielleicht noch ins 10. Jahrhundert gehört,<sup>101</sup> sowie das anonym überlieferte *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās* (wohl 11. oder 12. Jahrhundert).

Zwei Dialoge stehen inhaltlich vereinzelt. Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas (wohl 8. Jahrhundert) behandeln die südarabische Geschichte, und in der Disputation zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfī (um 326/938) geht es um die Frage, ob der Logik oder der Grammatik das Primat zukomme.

Neben dem religiösen Bereich sind die Natur- und Geheimwissenschaften besonders stark vertreten. Allerdings findet sich nur ein einziger astrologischer Dialog, Šādān b. Baḥrs *Kitāb Muḍākarāt Abī Ma‘šar fī asrār ‘ilm an-nuġūm* (wohl spätes 9. Jahrhundert), bei dem es sich phasenweise allerdings eher um eine Sammlung von Aussprüchen Abū Ma‘šars denn um einen Dialog handelt. Dazu kommt ein medizinischer Dialog (vielleicht 1. Hälfte 10. Jahrhundert), der das Gespräch zwischen dem persischen König Kisrā und dem arabischen Arzt al-Ḥārīt b. Kalada darstellt. Hingegen ist die Alchemie mit nicht weniger als elf, größtenteils pseudepigraphen und daher schwer datierbaren Texten vertreten. Wohl ins 9. oder 10. Jahrhundert gehören das *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī*, die *Risālat al-Ḥaḍar*, die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, die *Risālat Qalūbaṭra malikat Sammanūd*, die Maria der Koptin zugeschriebene *Risālat at-Taġ*, in der Maria ihren Schülern einen Dialog erzählt, und die *Masā’il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*. Wohl aus der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts stammt das *Kitāb Mihrāris al-ḥakīm* (auch unter dem Titel *Kitāb aḍ-Ḍahab* bekannt), spätestens aus der Mitte des gleichen Jahrhunderts der *Muṣḥaf al-ḥayāt* und vermutlich aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts Pseudo-Ibn Waḥšīyas *Kitāb Sidrat al-muntahā*. Ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert dürfte das *Kitāb ar-Rawābī’* stammen. Möglicherweise eher spät ist das *Kitāb al-Ḥabīb*, das zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert datiert wird und das zunächst einen paränetischen Monolog bietet, ehe der Text in einen immer wieder von Autoritätenszitaten unterbrochenen Dialog übergeht.

100 Anders Gleii, *Religious dialogues and trialogues*, der den Briefwechsel als Sonderform des Dialogs ansieht.

101 Hingegen ist der Rahmendialog von *Alf layla wa-layla* nicht als wissensvermittelnd im engeren Sinn anzusehen, geht es doch für Šahrazād in erster Linie darum, den König Šahriyār zu unterhalten (wobei sie ihn damit auch belehrt und gewissermaßen bessert), vgl. Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* i, 374–375, s. v. Shahriyār and His Brother.

•••

Die Transkriptionen aus dem Arabischen folgen den Empfehlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Alle Übersetzungen stammen, wenn nicht anders vermerkt, von der Verfasserin. Für Koranzitate wurde die Übersetzung von Paret zugrundegelegt und gegebenenfalls stillschweigend angepasst.

Die Arbeit bemüht sich um eine gendergerechte Sprache. Allerdings wird mit Rücksicht auf die Gepflogenheiten der Literaturwissenschaft grundsätzlich von „der Erzähler“ gesprochen, wenn es sich nicht ganz explizit um eine weibliche Erzählerin handelt. Da davon auszugehen ist, dass das zeitgenössische Publikum der untersuchten Dialoge ein rein männliches war, wird für diese die männliche Form („die zeitgenössischen Leser“) verwendet.

# Grundanlage des Dialogs

Die Grundanlage eines Dialogs verdient besondere Aufmerksamkeit, da sich hier zeigen lässt, was den Dialog von einer Abhandlung, aber auch von einem narrativen Text unterscheidet: Die Möglichkeit, über die Einführung verschiedener Figuren – Erzähler und Protagonisten des Dialogs – sowie durch die Darstellung des Rahmens und des Settings des Gesprächs ein Identifikationspotential für die Lesenden zu schaffen, ist zweifelsohne als eines der zentralen Elemente des literarischen Genres ‚Dialog‘ anzusehen.<sup>1</sup> Zur Untersuchung der Grundanlage eines Dialogs gehört im Weiteren, danach zu fragen, ob der Dialog als eigenständiger Text konzipiert ist oder einen Teil eines größeren literarischen Ganzen bildet.

## 2.1 Die Dialogteilnehmer

Dialoge porträtieren Gespräche zwischen Personen. Es ist daher zunächst zu fragen, welche Figuren als Teilnehmer eines Gesprächs erscheinen, ob sie mit Namen identifiziert und damit möglicherweise als konkrete historische Personen imaginiert werden, wie weit sie charakterisiert werden und welche Rollen sie übernehmen, ist doch davon auszugehen, dass die Dialogteilnehmer aufgrund ihrer Darstellung als Identifikationsfiguren für die Lesenden in Frage kommen.<sup>2</sup>

### 2.1.1 *Religiöse Dialoge*

#### 2.1.1.1 Sunnitische Dialoge

Die sunnitischen Dialoge lassen sich in Bezug auf die Zeichnung der Dialogteilnehmer in zwei Gruppen teilen. Wenige Dialoge enthalten praktisch keine Charakterisierungen der Gesprächsteilnehmer. Weitaus häufiger werden die Figuren über die Nennung ihrer Namen klar identifiziert und im Verlauf der Dialoge noch weiter charakterisiert.

---

1 Gerade für die neuere Dialogforschung ist es zentral, „daß sich der Dialog von anderen Genera des theoretischen Diskurses wie etwa dem Traktat durch die Konstitution einer Darstellungsebene unterscheidet“ (Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 74).

2 Speer, *Ratione duce* 227 spricht davon, dass die „Mitinszenierung der Dialogpartner“ es den Lesenden ermögele, einen „lebensweltliche[n] Bezug“ herzustellen.

Zur ersten Gruppe gehört prototypisch Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*. Hier werden die beiden Gesprächspartner zwar eindeutig als Lehrer (*ālim*) und Schüler (*muta'allim*) bezeichnet, weitere Eigenschaften werden ihnen jedoch nicht zugeschrieben. Der Text scheint hier ursprünglich Prototypen zeichnen zu wollen, einen idealen Schüler und einen idealen Lehrer. In der weiteren Tradierung aber wurde der Lehrer übereinstimmend mit Abū Ḥanīfa identifiziert, während sich unterschiedliche Namen für den Schüler finden.<sup>3</sup>

Auch aš-Šāfi'ī geht es nicht darum, ein Individuum als Gesprächspartner zu bestimmen. In dreizehn der fünfzehn Dialoge aus der *Risāla* ist sein jeweiliger Gesprächspartner nicht näher bestimmt, sondern höchstens als „jemand“ (*qā'ilun*)<sup>4</sup> bezeichnet. Dabei bleibt zumeist sogar unklar, ob es sich jeweils um den gleichen Sprecher handelt. Relativ deutlich das gleiche Gegenüber spricht im ersten und im zweiten Dialog,<sup>5</sup> da hier der Fragende des zweiten Dialogs nach den von aš-Šāfi'ī im ersten angedeuteten Kategorien fragt,<sup>6</sup> und im vierten und im fünften Dialog,<sup>7</sup> da der fünfte Dialog mit einer Frage nach einem im vierten erwähnten Ḥadīṭ beginnt.<sup>8</sup> In den anderen Dialogen mit „jemandem“ scheint der Text nicht eine einzige spezifische Person zu meinen, sondern gerade in der Anonymität und Gesichtlosigkeit die Möglichkeit zu nutzen, verschiedene Ansätze in einer Dialogfigur zu vereinen.<sup>9</sup> In zwei Fällen ist das Gegenüber als jemand charakterisiert, der eine der Meinung aš-Šāfi'īs entgegengesetzte Ansicht vertritt.<sup>10</sup>

Auch im *Ġimā' al-ilm* identifiziert aš-Šāfi'ī seine Gesprächspartner nicht eindeutig, aber offensichtlich sind es für die beiden untersuchten Dialoge je unterschiedliche.<sup>11</sup> Der erste Dialog zeigt ihn im Gespräch mit einem einzelnen Gesprächspartner, der die Verwendung von Ḥadīṭ als Rechtsquelle generell ablehnt.<sup>12</sup> Dieses Gegenüber wird einleitend charakterisiert als „jemand,

3 Vgl. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 29 (Apparat) und insb. Schacht, *An early Murcī'ite treatise* 97–100.

4 Z.B. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 210, 267, 357, 369, 471. – Ein Mal findet sich zudem die Formulierung *ba'd an-nās* für „jemand“ (ebd. 587).

5 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 210–219 und 219–240.

6 Vgl. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 219.

7 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 267–276 und 279–281.

8 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 279.

9 Leicht anders Musa, *Ḥadīth as scripture* 58, die von einem „hypothetical adversary“ spricht, der kein Ḥadīthgegner sei.

10 Vgl. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 520, 529.

11 Vgl. Musa, *Ḥadīth as scripture* 52.

12 Vgl. Musa, *Ḥadīth as scripture* 19, 35.

dem Wissen über die Lehre seiner Gefährten zugeschrieben wird“,<sup>13</sup> also als jemand, der die Lehre der eigenen Schule gut kennt. Hingegen nehmen am zweiten Dialog nicht nur aš-Šāfi‘ī und ein Partner teil, sondern weitere Personen, die jedoch kaum Konturen gewinnen, indem weder ihre Zahl genannt noch verdeutlicht wird, warum sie überhaupt anwesend sind.

Ganz anders alle anderen untersuchten sunnitischen Dialoge: So sind die Personen in den *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* klar zu identifizieren. Die Protagonisten des Dialogs sind der Ḥārīğitenführer Nāfi’ b. al-Azraq (gest. 65/685)<sup>14</sup> und der mythische ‚Vater der Koranexegese‘ ‘Abdallāh b. al-‘Abbās (gest. ca. 68/687–688).<sup>15</sup> Damit tritt hier quasi die sunnitische Orthodoxie gegen die älteste islamische Sekte an. Indem Nāfi’ einerseits zahlreiche Fragen zum Koran zu stellen hat, also selbst den Text – eigentlich die Grundlage der ḥārīğitischen Lehre<sup>16</sup> – nicht adäquat versteht und andererseits die Antworten des Ibn al-‘Abbās explizit anerkennt, macht der Text deutlich, bei wem die Interpretationshoheit über den Koran – und damit die Wahrheit der Lehre – liegt.

Die drei am Gespräch über die Prädestination Beteiligten – Ġaylān ad-Dimašqī (fl. 8. Jh.), Hišām b. ‘Abdalmalik (reg. 105–125/724–743) und al-Awzā‘ī (88–157/707–774) – werden vom Erzähler nicht näher gekennzeichnet: Ġaylān, mit dessen Hinrichtung als Ketzer der Dialog endet, ist der Protagonist des ganzen betreffenden Kapitels des *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* Ibn ‘Asākirs, so dass die Gespräche zwar seiner Charakterisierung dienen sollen, in den Dialogen aber keine weiteren Basisinformationen zu ihm – etwa zu seinen Lebensdaten, seiner Herkunft o. ä. – angeführt werden müssen, da diese bereits vorher zu finden sind. Die beiden anderen Protagonisten des Dialogs müssen für die Lesenden nicht genauer charakterisiert werden: Den Kalifen Hišām b. ‘Abdalmalik und den umayyadischen Hoftheologen und –juristen al-Awzā‘ī<sup>17</sup> durfte man als bekannt voraussetzen. Da Hišām an sich nicht im Ruf besonderen Glaubenseifers steht, war es naheliegend, dass er in der zweiten der untersuchten Fassungen als Vollstrecker des Todesurteils seines Vorgängers, des frommen ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz, auftritt.<sup>18</sup> Al-Awzā‘ī erscheint als derjenige, den

13 Aš-Šāfi‘ī, *Ġimā‘ al-‘ilm* 13.

14 Zu ihm Wensinck, Nāfi’ b. al-Azraq.

15 Vgl. z.B. Gilliot, ‘Abdallāh b. ‘Abbās; Goldziher, *Die Richtungen* 65–81.

16 Vgl. Francesca, Khārījis.

17 Zu ihm Judd, al-Awzā‘ī.

18 Vgl. dazu auch van Ess, *Anfänge* 194; Turner, *Inquisition* 78.

der Kalif aussucht, um gegen Ġaylān zu disputieren,<sup>19</sup> sowie als Angehöriger seines engeren Gefolges (*ḥāṣṣa*).<sup>20</sup>

Bei dem Gespräch zwischen Iṣḥāq b. Ismāʿīl und al-Maʿmūn stehen auf der einen Seite die Gelehrten, zu denen auch Iṣḥāq und der Richter Yaḥyā b. Akṭam gehören und die als Juristen (*faqīh*) bezeichnet werden.<sup>21</sup> Auf der anderen Seite steht der Kalif al-Maʿmūn, der hier aber weniger als Herrscher, denn als überlegener Gelehrter auftritt. Während al-Maʿmūn jedem Leser sofort bekannt gewesen sein dürfte, bleibt Iṣḥāq b. Ismāʿīl eine schattenhafte Figur, die offensichtlich auch zeitgenössischen Lesern nichts mehr sagte, so dass sich sein Name in mehreren Handschriften in verschriebener Form findet.<sup>22</sup>

Deutlich mehr Mühe auf die Figurenzeichnung verwenden die fünf Dialoge mit dem Malikiten Ibn al-Ḥaddād als Protagonisten, in denen sich immer zwei Parteien gegenüberstehen. Zunächst trifft Ibn al-Ḥaddād auf den aḡlabidischen Emir Ibrāhīm und die von diesem unterstützten Hanafiten, danach auf die beiden ismailitischen *dāʿīs* und ihre Anhänger. Manche der Gelehrten werden dabei namentlich genannt, sind also für jemanden, der mit den Vorgängen in Kairouan vertraut ist, leicht zu identifizieren, so etwa die beiden Hanafiten Ibn al-Aṣāḡḡ und Ibn al-Kūfī.<sup>23</sup> Von den drei malikitischen Gelehrten, die dem Ismailiten Abū ʿAbdallāh aṣ-Šīʿī gegenüber stehen, hat nur Ibn al-Ḥaddād das intellektuelle Potential, es mit dem *dāʿī* aufzunehmen: Er führt das Wort und hilft seinen Kollegen aus, wenn diese keine Antwort wissen.<sup>24</sup> Ibn al-Ḥaddād wird so zum eigentlichen Helden stilisiert: Dies wird besonders deutlich, wenn er im Gegensatz zu Ibrāhīm b. Yūnus beantworten kann, auf welcher Rechtsgrundlage Urteile zu fällen sind, obschon Ibrāhīm b. Yūnus bis zur Eroberung Kairouans durch die Ismailiten *qāḍī* der Stadt gewesen war und sich folglich mit den Grundlagen der Rechtsprechung eigentlich auskennen müsste.<sup>25</sup> In der zweiten Fassung dieses Dialogs, in der Ibn al-Ḥaddād dem ismailitischen *dāʿī* Abū l-ʿAbbās gegenüber steht, tritt ein gewisser Mūsā al-Qaṭṭān als Begleiter und damit sozusagen als Verbündeter

19 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205.

20 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 209.

21 Vgl. Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92.

22 Auch der moderne Herausgeber führt den korrekten Namen – Iṣḥāq b. Ismāʿīl b. Ḥammād b. Zayd – nur im Apparat an (Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92); vgl. zum Namen van Ess, *Disputationspraxis* 27.

23 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

24 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76–77, 78–79.

25 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76–77.

Ibn al-Ḥaddāds auf.<sup>26</sup> Abū l-‘Abbās ist dagegen umgeben von einer ganzen Gruppe von Anhängern (*aṣḥābuhū*),<sup>27</sup> die ihn zwei Mal zu Antworten antreiben.<sup>28</sup> An dem zweiten Gespräch aus den *Ṭabaqāt* al-Ḥuṣānīs ist neben Ibn al-Ḥaddād und Abū l-‘Abbās auch eine als „Iraker“ bezeichnete Gruppe zugegen, d. h. lokale Anhänger der Hanafiya.<sup>29</sup> Des Weiteren tritt eine Gruppe, die als „Leute des *mağlis*“<sup>30</sup> bezeichnet wird, auf, die als Anhänger der Ismailiyya zu verstehen ist.<sup>31</sup> Schließlich scheinen auch eine ganze Reihe von ebenfalls schweigenden Malikiten (*aṣḥābunā*, „unsere Kollegen“) präsent zu sein, auf die Ibn al-Ḥaddād auf die Frage hin, wer diejenigen, die den rechten Glauben hätten, seien, zeigt.<sup>32</sup> Im letzten Dialog sprechen nur Abū l-‘Abbās und Ibn al-Ḥaddād. Die sonstigen Anwesenden<sup>33</sup> sind ein völlig schweigendes Publikum, deren Präsenz nur erschlossen werden kann, weil Abū l-‘Abbās sie direkt anspricht. Indem aber die anonymen Gruppen und ihre Vertreter nicht durchwegs schweigen, sondern sich manchmal zu Wort melden, weisen zumindest die ersten vier der Dialoge mit Ibn al-Ḥaddād einen deutlichen Unterschied gegenüber vielen ähnlichen Texten auf.<sup>34</sup>

Besonders ausgeprägt ist die Zeichnung der Dialogteilnehmer schließlich im pseudepigraphen *Kitāb al-Ḥayda*. Protagonist ist der Theologe und Jurist ‘Abdal‘azīz al-Kinānī aus Mekka, ein langjähriger Genosse aš-Šāfi‘īs, der 240/854 starb.<sup>35</sup> Al-Kinānī erscheint als selbstbewusster Held: Er hält viel auf seine Fähigkeit zu argumentieren, aber auch auf seine Beherrschung des Arabischen.<sup>36</sup> In dieser mag er sich nur dem Kalifen unterordnen, der als Angehöriger der Qurayš per se gut Arabisch können muss.<sup>37</sup> Al-Kinānī ist aber, wie es zu Beginn der Disputation heißt, körperlich hässlich, und eine

26 Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199–200.

27 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199.

28 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200 und 202.

29 Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203, 205.

30 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203.

31 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 207.

32 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 206.

33 Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 209.

34 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70, 72, 75.

35 Vgl. van Ess, Ibn Kullāb 101; van Ess, Disputationspraxis 30; Balty-Guesdon, *Le Bayt al-ḥikma* 138; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504–508.

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

37 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 83 und 110–111, wo al-Kinānī den Kalifen als „Nobelster der Sprache (*bayt al-luġa*) und derjenige, der sich von den Geschöpfen Gottes am besten mit der Sprache der Araber auskennt“ bezeichnet.

entsprechende Bemerkung eines Höflings geht ihm nahe.<sup>38</sup> Entsprechend erklärt er wenig später, dass, wer einen Menschen hässlich nenne, sich gegen den Schöpfer vergehe.<sup>39</sup> Sein Hauptgesprächspartner ist der Theologe Bišr al-Marīsī (gest. 218/833): Dieser erscheint hier fälschlicherweise als Ġahmit und als Qadarit, obschon er in Wirklichkeit nicht an die Willensfreiheit glaubte.<sup>40</sup> Tatsächlich ist es für den Autor des *Kitāb al-Ḥayda* nicht wichtig, Bišr ein überzeugendes theologisches Profil zu verleihen: Er erscheint als einigermaßen dumm, da er auf die Argumente al-Kinānīs in der Regel nichts zu sagen weiß und mehrfach als widerlegt erscheint.<sup>41</sup> Zusätzlich fehlt es ihm auch an guten Sitten, wenn er al-Kinānī ganz zu Beginn auch physisch rabiāt anfasst.<sup>42</sup> Wichtig ist zudem, dass er Nichtaraber ist; daher sind seine Arabischkenntnisse per se mangelhaft.<sup>43</sup> Als Schiedsrichter amtiert der Kalif al-Ma'mūn: Obschon der Text deutlich macht, dass die *miḥna* und das Dogma von der Erschaffenheit des Koran falsch sind, erscheint der Kalif in recht positivem Licht: Er gibt al-Kinānī im Wesentlichen, wenn auch nicht in allen Punkten, Recht.<sup>44</sup> In dieser Darstellung mag sich der Respekt vor dem Kalifat als Amt niedergeschlagen haben, aber vielleicht ist es dem Autor auch ein Anliegen, die von den Protosunniten und den späteren Sunniten anerkannte Dynastie der Abbasiden nicht in ein allzu schlechtes Licht zu rücken.<sup>45</sup> Der letzte namentlich genannte Diskussionsteilnehmer<sup>46</sup> ist Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī, ein Perser, welcher der Mu'tazila nahestand, aber eigentlich nicht

38 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 15.

39 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 23–24.

40 Vgl. zu ihm ausführlich van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 176–188 und 505.

41 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 96, 111, 127; vgl. auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504.

42 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 18: „Und er setzte seinen linken Schenkel auf meinen rechten und hätte ihn beinahe zerschmettert, und er stützte sich mit seiner ganzen Kraft auf mich“. Schon in der einleitenden Rahmenhandlung werden Bišrs üble Taten geschildert, vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 4–5.

43 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība insb. 83, wo al-Kinānī sagt: „Bišr ist ein Nichtaraber (*rağul min abnā' al-a'āğim*)“. Zu den Stellen bzgl. der Kompetenz im Arabischen vgl. unten Kap. 3. 2. 1. 1.

44 Vgl. die zweite Disputation, in welcher der Kalif dann auch erklärt, warum er an dem Dogma des *ḥalq al-Qur'ān* festhält: Er ist der Meinung, al-Kinānī habe Bišr zwar in manchen Punkten widerlegt, aber eben nicht in allen, vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 151.

45 Vgl. dazu auch Cooperson, *Al-Ma'mun*, 125.

46 'Amr b. Mas'ada, der Sekretär al-Ma'mūns (vgl. zu ihm Sourdel, 'Amr b. Mas'ada) erscheint als Akteur nur in der einleitenden Rahmenhandlung (Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 6–12), er ergreift nicht (oder zumindest nicht namentlich genannt) das Wort.

Theologe, sondern Arzt und Philosoph war.<sup>47</sup> Das *Kitāb al-Ḥayda* präsentiert ihn als unzivilisierten Störenfried, der vom Kalifen auf Intervention al-Kinānīs zurechtgewiesen werden muss, und als jemanden, der nicht argumentieren kann.<sup>48</sup>

Wichtigste Protagonisten der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals sind Aḥmad selbst, der Theologe Ibn Abī Duwād sowie der Kalif al-Muʿtaṣim. Das zahlreiche Publikum verhält sich dabei insofern nicht nach den Regeln der theologischen *munāẓara*, als immer wieder Personen aus dem Publikum das Wort ergreifen, statt zu schweigen, wie es ihrer Rolle entspräche.<sup>49</sup> Charakterisiert werden diese Zwischenrufer aber nur in einem Fall, nämlich als „die basrischen Muʿtaziliten“ (*ahl al-Baṣra al-muʿtazila*).<sup>50</sup> An anderer Stelle wird diese Gruppe identifiziert: Dies seien Burgūt und seine Kollegen.<sup>51</sup> Damit erhalten die Gegner ein deutlicheres Gesicht. Tatsächlich präsentiert der Text damit und auch mit allen anderen, namentlich genannten Gegnern, aber gar keine Muʿtaziliten im engeren Sinn: Dies gilt für Burgūt (gest. 240/855 oder 241/856),<sup>52</sup> der ein Schüler des Murǧīʿiten an-Naǧǧār (gest. um 220/835)<sup>53</sup> war, ebenso wie für den Ober-*qāḍī* Ibn Abī Duwād (gest. 240/854),<sup>54</sup> der ḡahmitische oder murǧīʿitische Neigungen hegte. Ibn Abī Duwād wird von Ḥanbal b. Iṣḥāq, wenn auch weniger deutlich als in der Rezension Ṣāliḥ b. Aḥmads, als der eigentliche „Bösewicht“ (*al-ḥabīṭ*),<sup>55</sup> der den Kalifen anstachelt und auch immer wieder eingreift, wenn seine Kollegen nichts mehr zu sagen haben, porträtiert.<sup>56</sup> Dabei soll er nicht einmal ein fähiger Theologe gewesen sein, sondern sich ganz auf „diese Muʿtaziliten, die Leute von Basra: Burgūt und seine Kollegen“<sup>57</sup> verlassen haben. Diese negative Darstellung wird noch dadurch verstärkt, dass Ibn Abī Duwād als „unwissend“ bezeichnet wird.<sup>58</sup> Erstaunlicherweise ist aber bei Ḥanbal b. Iṣḥāq, anders als in der Rezension Ṣāliḥs, nicht er es,

47 Vgl. zu ihm ausführlich van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 204–208.

48 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 4–5, 35–36, 123–124; vgl. auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504–505.

49 Vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 56, 58.

50 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60.

51 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51.

52 Vgl. zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 162–165.

53 Vgl. zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 147–160.

54 Zu ihm ausführlich van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 481–502.

55 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46.

56 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52. Vgl. zur Rolle als Bösewicht auch Turner, *Inquisition* 98.

57 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51.

58 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51.

der schließlich den Kalifen dazu bringt, die Folterung Aḥmad b. Ḥanbals zu befehlen – vielmehr macht Iṣḥāq, wohl der Gouverneur Iṣḥāq b. Ibrāhīm, den Kalifen darauf aufmerksam, dass Aḥmad, wenn er nun davonkomme, gleich zwei Kalifen besiegt habe. Erst diese provokative Bemerkung löst bei al-Muʿtaṣim eine Verhärtung aus und lässt ihn den Befehl zur Folter erteilen.<sup>59</sup> Davor übt der Kalif eine Schiedsrichterrolle aus, argumentiert nicht selbst und erscheint als milde, Aḥmad wohlgesonnen und eigentlich ohne böse Absichten.<sup>60</sup> Lange weiß er nicht recht, was er denken soll, und übt sich entsprechend in Geduld.<sup>61</sup> In dieser grundsätzlich positiven Darstellung mag sich, ähnlich wie in der Darstellung al-Maʿmūns im *Kitāb al-Ḥayda*, der Respekt der Protosunniten und der späteren Sunniten für das Amt des Kalifats, aber auch ihre Anerkennung der abbasidischen Dynastie niederschlagen.<sup>62</sup> Aḥmad selbst erregt das Erstaunen des Kalifen, der einen jungen Mann erwartet hatte, aber einen Mann in fortgeschrittenem Alter – Aḥmad war zum Zeitpunkt der Disputation vierzig Jahre alt<sup>63</sup> – vor sich sieht.<sup>64</sup> Im Übrigen stilisiert der Text Aḥmad zum protosunnitischen Helden, der darauf beharrt, dass nur Koran und Sunna als Basis der Argumentation zu akzeptieren seien. Die weiteren namentlich genannten Personen bleiben im Vergleich relativ blass: Der *qāḍī* ʿAbdarrāḥmān b. Iṣḥāq aḍ-Ḍabbī (gest. 232/846–847),<sup>65</sup> ein Ğahmit, erscheint als besonders milde und Aḥmad am meisten zugeneigt.<sup>66</sup> Dabei ist er imstande, Aḥmad auf dessen eigenem Terrain, dem Ḥaḍīt, zu widerlegen und zum Schweigen zu bringen.<sup>67</sup> Er verwendet sich für Aḥmad, da dieser ja aus einer vornehmen Familie (*ahl bayt*) stamme und darum anständig zu behandeln sei.<sup>68</sup> Der Jurist Muḥammad Ibn Samāʿa (gest. 233/847–848)<sup>69</sup> tritt zunächst als jemand auf, der die Argumentation Aḥmads nicht versteht und

59 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60; in der Rezension Ṣāliḥs kommt die Bemerkung bezeichnenderweise von Ibn Abī Duwād, vgl. Ṣāliḥ, *Aḥmad ibn Ḥanbal* 129.

60 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51, 5–5. Vgl. auch Turner, *Inquisition* 97.

61 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 56.

62 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 463 vermutet, dass eine solche Darstellung auch nach dem Ende der *miḥna* noch „ein Gebot politischer Klugheit“ gewesen sei.

63 Vgl. zur Vierzig als Zeitpunkt der Akme z.B. Endress, *Grammatik und Logik* 239, Anm. 1.

64 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46.

65 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 455–456 und 463–464; Cooperson, *Classical Arabic biography* 120.

66 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 58.

67 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 55; vgl. zu der Stelle van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 461.

68 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 55.

69 Vgl. zu ihm Sezgin, *GAS* i, 435; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 133 und 464.

deshalb seine Kollegen um Erklärungen bittet.<sup>70</sup> Später agiert er ganz ähnlich wie ‘Abdarrahmān b. Ishāq, indem er milde mit Aḥmad spricht und ihn aufgrund seiner Herkunft in Schutz nimmt.<sup>71</sup> Weniger positiv erscheinen der *qāḍī* Ġassān b. Muḥammad al-Marwazī<sup>72</sup> und Abū ‘Abdarrahmān aš-Šāfi‘ī (gest. wohl nach 230/845),<sup>73</sup> die versuchen, Aḥmad argumentativ beizukommen, sonst aber blass bleiben. Dass Ġassān wie Aḥmads Familie aus Marw stammt, führt bei Ġassān nicht zu einer größeren Sympathie, sondern zum Wunsch, den Landsmann zu widerlegen.<sup>74</sup> Am negativen Ende der Skala, vielleicht sogar noch schlimmer als Ibn Abī Duwād, erscheinen Burġūt und der nicht sicher zu identifizierende Šu‘ayb,<sup>75</sup> die mehrfach Aḥmads Tod fordern<sup>76</sup> und von Aḥmad als „am stärksten dazu neigend, alle anderen zu Ungläubigen zu erklären“ (*ašadd takfirān*)<sup>77</sup> bezeichnet werden. Der an einer Stelle als Disputationsteilnehmer genannte an-Nawfalī konnte bisher nicht identifiziert werden.<sup>78</sup> Die Dialogteilnehmer werden in diesen Berichten also überaus differenziert geschildert und über ihre Eigennamen klar identifiziert, so dass auch Schuldzuweisungen möglich sind bzw. abgewehrt werden können.

#### 2.1.1.2 Schiitische Dialoge

Alle untersuchten schiitischen Dialoge benennen die Dialogteilnehmer zumindest teilweise: Am wenigsten weit geht Abū Ḥātim ar-Rāzī, in dessen drei Disputationen der Ich-Erzähler seinen Gegner Abū Bakr ar-Rāzī nie beim Namen nennt. Nur in der Überschrift zur ersten Disputation (sowie in der Folge im weiteren Textverlauf) und im Verlauf der dritten Disputation wird er als „Ketzer“ (*mulḥid*)<sup>79</sup> apostrophiert. Im Verlauf dieser letzten Disputation werden zudem weitere Teilnehmer des *maġlis* erwähnt, insbesondere ein namentlich nicht bezeichneter, als *amīr* betitelter Notabler (*ba‘ḍ ar-ru‘asā’*), der sich mit dem *qāḍī* der Stadt (*qāḍīl-balad*) in einem Separatgespräch unterhält,<sup>80</sup>

70 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 49.

71 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 55.

72 Genauere Lebensdaten sind von ihm nicht bekannt; vgl. zu ihm van Ess, *Theologie und Gesellschaft* i, 221; iii, 474–475.

73 Zu ihm vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 292–295.

74 Vgl. Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 53–54.

75 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 464.

76 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 55, 58.

77 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 55.

78 Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 55.

79 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 1, 21, 22; ed. aš-Šāwī 3, 26, 27.

80 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 21; ed. aš-Šāwī 25–26. – Vgl. dazu auch Goodman, Rāzī vs. Rāzī insb. 101.

sowie ein gewisser Abū Bakr Ḥitn at-Tammār, „der Arzt“ (*al-mutaṭabbib*), der am Ende des Gesprächs aktiv eingreift, indem er über die ‚absurden‘ Äußerungen Abū Bakr ar-Rāzī zu lachen beginnt und sich dann mit ihm einen (nicht direkt wiedergegebenen) Schlagabtausch mit Beleidigungen liefert.<sup>81</sup> Wie weit at-Tammār, bevor er in Gelächter ausbricht und Abū Bakr ar-Rāzī attackiert, tatsächlich nur „a passive onlooker“<sup>82</sup> ist, lässt sich nicht sicher bestimmen: Auf alle Fälle scheint er schon länger zugehört und die Argumentation der beiden Kontrahenten verfolgt zu haben.

An den Dialogen im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* und im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* nehmen der Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und sein Anhänger al-Mufaḍḍal b. ʿUmar als Gesprächspartner teil. Die weiteren Anhänger, die im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* zugegen sind,<sup>83</sup> stellen ein schweigendes Publikum dar. Beide Dialoge charakterisieren die Beteiligten nicht genauer, da die Rollenverteilung aufgrund der Bedeutung Ġaʿfars sowieso naheliegt: Der Imam beantwortet die Fragen seines Anhängers und belehrt ihn.

Über die beiden Protagonisten des *Kitāb al-Ihlīlaǧa* gibt der Dialog selbst nur wenige Informationen. Wieder muss der Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq – für ein schiitisches Lesepublikum welcher Ausrichtung auch immer – nicht weiter eingeführt werden. Der indische Arzt, mit dem er sich unterhält, hingegen bleibt anonym. Als seine wichtigste Eigenschaft erscheint in der Einleitung seine Disputierlust,<sup>84</sup> im Dialog selbst dann – vor allem zu Beginn – sein Widerspruchsgeist. Dies macht ihn zum idealen Kontrahenten, an dem der Imam seine intellektuelle und besonders theologische Überlegenheit demonstrieren kann.

Die beiden wichtigsten Dialogteilnehmer im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* sind wieder der sechste Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und sein Anhänger al-Mufaḍḍal b. ʿUmar. Allerdings erfährt der Leser über die Identität der Dialogteilnehmer grundsätzlich nichts: Die beiden Personen werden als bekannt vorausgesetzt, was bei dem intendierten schiitischen Publikum sicher auch zutrifft. Auch die meisten weiteren Personen werden nur mit ihrem Namen eingeführt: Yūnus

81 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 21–22; ed. aṣ-Ṣāwī 26–27. – Eine Identifikation dieser Person steht bisher aus, vgl. Khalidī in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 251. Goodman, Rāzī vs. Rāzī 100 liest (wohl mit dem älteren Text von Kraus) Ḥusayn statt Ḥitn; die *lectio difficilior* ist hier wohl vorzuziehen.

82 Goodman, Rāzī vs. Rāzī 101.

83 Vgl. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

84 Vgl. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 153.

b. Zabyān,<sup>85</sup> Muḥammad b. al-Walīd<sup>86</sup> und Abū l-Ḥaṭṭāb.<sup>87</sup> Sie alle dürften also dem intendierten Publikum bekannt gewesen sein. Allerdings stellt sich heraus, dass Abū l-Ḥaṭṭāb weit mehr ist als ein Anhänger der Schia, nämlich der Engel Gabriel selbst.<sup>88</sup> Während Yūnus und Muḥammad als eine Art Stichwortgeber für den Imam fungieren, dient Abū l-Ḥaṭṭāb-Gabriel wie die beiden nach ihm auftretenden, al-Mufaḍḍal zunächst unbekanntem Männer, die ihm dann als die Engel Michael und Isrāfil vorgestellt werden,<sup>89</sup> sowie ein zu einem Engel gewordener Gläubiger<sup>90</sup> dazu, die Wahrheit der Lehren Ğāfars zu bestätigen und seine hervorragende Stellung herauszustreichen – dem Imam gehorchen die Engel bzw. sie kommen ihn besuchen. Im kurzen Dialog zum Schluss des Buches treten der fünfte Imam Muḥammad al-Bāqir<sup>91</sup> und ein gewisser Ibrāhīm auf: Während der Imam ohne weitere Erklärung eingeführt werden kann, erscheint Ibrāhīm als „einer von den Anhängern al-Bāqirs (*raǧul min aṣḥāb al-Bāqir*) [...] mit Namen Ibrāhīm“.<sup>92</sup> Er ist also gerade nicht bekannt, wird jedoch, abgesehen vom Namen, nicht weiter vorgestellt: Dass er zu den Anhängern des Imam gehört, scheint als Information auszureichen. Umso erstaunlicher ist es, dass der Imam ihn gegen Ende des Gesprächs mit dem Patronym „Ibn Ishāq“ anspricht, was die Figur stärker zur Person werden lässt.<sup>93</sup> Der Überlieferer Muḥammad b. Mihrān bleibt dagegen ein stummer Zuhörer.<sup>94</sup> Seine Rolle ist einzig die, nachträglich über das Gespräch berichten zu können.

85 Ein Zeitgenosse Ğāfars; er gehörte zur extremen Schia (*ǧulāt*) und gilt bei den späteren Imamiten als Ketzer, vgl. zu ihm Halm, *Die islamische Gnosis* 217.

86 Muḥammad b. al-Walīd ist nicht sicher zu identifizieren; in al-Ḥūṭīs *Muǧam riǧāl al-ḥadīṯ* finden sich acht Personen dieses Namens, von denen zwei explizit als Gefährten aṣ-Šādiqs erscheinen, vgl. al-Ḥūṭī, *Muǧam riǧāl al-ḥadīṯ* xviii, 325–333, hier insb. 324 (Nr. 11960–11961).

87 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 84. Zum bekannten *ǧālī* Abū l-Ḥaṭṭāb, der den Imamiten als Ketzer gilt, vgl. insb. Halm, *Die islamische Gnosis* 199–213 und Buckley, *The Imām Jaʿfar al-Šādiq*.

88 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 84.

89 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 85.

90 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 100–101.

91 Seine Lebensdaten sind unklar; als Todesjahre finden sich 114/732–733, 115/733–734, 116/735, 117/735 und 118/736, vgl. Kohlberg, Muḥammad b. ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn.

92 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 144.

93 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 148. Al-Ḥūṭī führt mehrere Personen mit dem Namen Ibrāhīm b. Ishāq auf, von denen allerdings keiner explizit als Gefährte al-Bāqirs genannt wird, vgl. al-Ḥūṭī, *Muǧam riǧāl al-ḥadīṯ* i, 184–191.

94 Ps.-al-Mufaḍḍal, *Al-Ḥaḫṯ wa-l-aẓilla* 144; vgl. dazu auch unten Kap. 2. 8. 1. 2.

Ibn Bābūya erscheint vor dem Buyiden Rukn ad-Dawla als Gelehrter, der respektvoll als *šayḥ* bezeichnet wird,<sup>95</sup> während der Herrscher durchgängig als „König“ (*malik*) angedredet<sup>96</sup> bzw. vom Erzähler so bezeichnet wird.<sup>97</sup> Die übrigen Anwesenden – ein Mal als Intimi (*ḥawāṣṣ*)<sup>98</sup> des Herrschers bezeichnet – bleiben dagegen anonym.

Die erste der untersuchten Disputationen aus den *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* Ibn Bābūyas zeigt den achten Imam in der Auseinandersetzung mit „dem Theologen Ḥurasān“ (*mutakallim Ḥurasān*),<sup>99</sup> dem im Übrigen obskuren Sulaymān al-Marwazī. Es geht also um eine explizit theologische Debatte – in welcher der Imam selbstverständlich brilliert, so dass der Kalif al-Maʿmūn am Schluss die Überlegenheit des „Haschimiten“ ʿAlī ar-Riḍā feststellt.<sup>100</sup> In der zweiten tritt ar-Riḍā gegen ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm an,<sup>101</sup> nachdem der Imam zuvor die Vertreter der muslimischen Sekten ebenso widerlegt hatte wie die der verschiedenen nicht-islamischen Religionen.<sup>102</sup> Damit ordnet sich ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm in einen fortgesetzten, von al-Maʿmūn initiierten Religionsdisput ein.<sup>103</sup> Folgerichtig tritt im dritten Dialog dann der Kalif selbst gegen den Imam an. Nach den Vertretern anderer Religionen und den Vertretern des Islam setzt sich ar-Riḍā auch gegen den Kalifen selbst und damit gegen die abbasidische Interpretation des Islam durch: Die Kapitel 12–15 der *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* präsentieren so durch die Wahl der Kontrahenten des Imam eine Art Steigerungslauf. Demgegenüber stellt die in Kapitel 23 porträtierte Auseinandersetzung mit einer „Gruppe von Gelehrten aus dem Irak und Ḥurasān“<sup>104</sup> einen Nachtrag dar.

Die beiden Protagonisten der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maġnūn ad-dayr* werden recht detailreich vorgestellt: Von Abū l-Huḍayl werden in der Rahmenhandlung nicht nur seine *kunya*, sein Beinamen al-ʿAllāf und sein Herkunftsort Basra genannt, sondern auch betont, dass der Kalif besonders große Stücke auf ihn hält.<sup>105</sup> Obschon der angeblich Verrückte namenlos

95 So bereits in der allerersten Wortmeldung Rukn ad-Dawlas, vgl. Ibn Bābūya, *Munāzara* 31.

96 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *Munāzara* 31, 33, 56.

97 Vgl. z.B. Ibn Bābūya, *Munāzara* 37, 49, 55.

98 Ibn Bābūya, *Munāzara* 37.

99 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144.

100 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 152.

101 Zu Ibn al-Ġahm vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 204–207.

102 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

103 Zur Rolle al-Maʿmūns vgl. Wasserstein, *The „majlis of al-Riḍā“* insb. 117–119.

104 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 180.

105 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r. Name und Herkunft sind auch zu Beginn des Gesprächs mit dem Verrückten noch einmal Thema, vgl. ebd. fol. 299v: Hier erscheint Abū l-Huḍayl zusätzlich als Qadarit.

bleibt, gibt der Text auch über ihn einige interessante Details. Auch er kommt aus dem Irak, und zwar aus Bagdad,<sup>106</sup> vor allem aber unterscheidet er sich in seinem Erscheinungsbild von den wirklich Verrückten:

[...] da war ein Mann von ihnen abgesondert, der saß auf einem Gebetsteppich, trug saubere Kleider und war von schönem Angesicht. Er hatte sein Haar gestutzt, seine Kleider gründlich gewaschen. Eine seiner Hände war an seinen Nacken gefesselt.<sup>107</sup>

Hier macht die ausführliche Beschreibung der gepflegten äußeren Erscheinung deutlich, dass es sich bei dem angeblich Verrückten gerade nicht um einen solchen handeln kann. Tatsächlich berichtet der sog. Verrückte in der Folge, dass er nur aufgrund einer Intrige der Familie seiner Frau in der Irrenabteilung (*mawḏiʿ al-maǧānīn*) des Klosters gelandet sei. Die zahlreichen Details, die der Text zu beiden Protagonisten bietet, machen die Niederlage Abū l-Hudayls einerseits schmerzhafter – er ist einem namenlosen Schiiten unterlegen –, andererseits braucht er sich ihrer aber auch nicht zu sehr zu schämen, weil sein Gegenüber gerade nicht verrückt, sondern im Gegenteil höchst verständig ist.

### 2.1.1.3 Zusammenfassung

Die untersuchten religiösen Dialoge zeichnen die Dialogteilnehmer sehr unterschiedlich. Nur ausnahmsweise werden diese allerdings anonym belassen und so zu Idealtypen stilisiert, wie der ideale Lehrer und der ideale Schüler bei Abū Muqātil as-Samarqandī. Abgesehen vom *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* wird immer zumindest einer der Dialogteilnehmer benannt (so aš-Šāfiʿi oder Abū Ḥātim ar-Rāzī). Doch weitaus häufiger werden beide bzw. alle am Gespräch beteiligten mit ihren Namen eingeführt, wobei weitere Angaben zu den Personen häufig unterbleiben können, weil sie beim intendierten Lesepublikum als bekannt vorausgesetzt werden können (wie Nāfiʿ b. al-Azraq und ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* oder Ġaʿfar aš-Šādiq und al-Mufaḍḍal b. ʿUmar in mehreren der schiitischen Texte). Die Nennung des Namens bedeutet nicht zwingend, dass die Figuren identifizierbar werden, so dürfte Ishāq b. Ismāʿīl, der Gesprächspartner al-Maʿmūns, schon einem zeitgenössischen Publikum nicht mehr bekannt gewesen sein; er bleibt auch im Dialogverlauf eine wenig profilierte Figur.

106 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 300r.

107 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299v.

Stark um die Figurenzeichnung bemüht sind jene Dialoge, die einen der Protagonisten zum Helden einer religiösen Auseinandersetzung stilisieren wollen, unabhängig davon ob jemand einen Helden der (Proto-)Sunna darstellen soll (Ibn al-Ḥaddād, ‘Abdal‘azīz al-Kinānī im *Kitāb al-Ḥayda*, Aḥmad b. Ḥanbal) oder einen erfolgreichen Verteidiger schiitischer Ansprüche (ar-Riḍā, der angeblich Verrückte in der *Munāẓarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr*).

### 2.1.2 *Dialoge mit Gott*

Die *Munāǧāt Mūsā* findet statt, als Mose vierzig Jahre alt geworden ist: Er hat damit ein Idealalter erreicht.<sup>108</sup> Wenig erstaunlich macht der Text hingegen keine Angaben zu seinem Gesprächspartner: Gott ist jenseits der Beschreibung. In den *Asrār al-waḥy* Abū l-Layṭ as-Samarqandī stehen sich der Prophet Muḥammad und Gott gegenüber. Das arabischsprachige Publikum braucht für beide Personen keine Erläuterungen oder Charakterisierungen, zumal auch die Umstände des *mi‘rāǧ* als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Beide Dialoge kommen also mit einem Minimum an Angaben zu ihren Protagonisten aus.

### 2.1.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Ibn al-Muqaffa’s *Kalīla wa-Dimna*, Sahl b. Hārūn *an-Namir wa-t-ta‘lab* und das *Kitāb al-Asad wa-l-ǧawwāš* eines anonymen Autors zeichnen sich unter den hier untersuchten Werken dadurch aus, dass alle oder doch die meisten ihrer Protagonisten aus dem Tierreich stammen. Allerdings verhalten sich diese Tiere weitgehend menschlich und werden auch entsprechend beschrieben. Bei Sahl b. Hārūn unterhalten sich der siegreiche Panther-König, der gefangene Fuchs sowie drei nicht als Tiere zu erkennende, wenn auch vermutlich als Tiere zu denkende Ratgeber des Königs. Die Ausgangslage ist dabei durchaus durch die tierischen Eigenschaften bestimmt, denn der Panther hat befohlen, alle Gefangenen nicht nur zu töten, sondern auch aufzufressen, ein Schicksal, dem der Fuchs knapp entgeht, indem er laut ruft, er habe nützlichen Rat anzubieten.<sup>109</sup> Im Übrigen sprechen aber alle an dem Dialog Beteiligten regelmäßig von Verhaltensweisen, die eher menschlich als tierisch sind, etwa darüber, wie ein Verständiger (*‘āqil*) sich verhält.<sup>110</sup> Besonders deutlich wird die Verschiebung hin zur menschlichen Sphäre aber dadurch, dass die erste Prüfungsfrage an den Fuchs lautet, wie der Mensch (*al-insān*) und seine

108 Vgl. zur Vierzig die oben Kap. 2. 1. 1. 1, Anm. 63 angegebene Literatur.

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

110 Vgl. z.B. Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 45, 46, 61–62 (arab. Paginierung).

Situation einzuschätzen seien.<sup>111</sup> Auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* sind die tierischen Eigenschaften stark abgeschwächt, so lässt der Text offen, um was für ein Tier es sich beim Freund und Gesprächspartner des Schakals im 1., 4. und 8. Dialog handelt.<sup>112</sup> Auch was für Tiere der sog. „Tadler“, der den Schakal im Gefängnis besucht,<sup>113</sup> und die intriganten Gefährten des Königs<sup>114</sup> sind, erfährt man nicht – sie handeln als Verkörperungen abstrakter Eigenschaften bzw. prototypischer Verhaltensweisen. Selbst der Löwen-König bleibt als Löwe blass: Er scheint keine ‚löwischen‘ Eigenschaften aufzuweisen, sondern nur – mehr oder weniger – königliche.

Anders als in diesen beiden Texten treten in *Kalila wa-Dimna* nicht nur Tiere auf, sondern sehr oft auch Menschen.<sup>115</sup> Aber auch die Tiere erhalten zumindest teilweise ein klarer animalisches Profil. So wird der verbale Angriff des Schakals Dimna auf den Mundschenken auch dadurch verstärkt, dass es sich bei diesem um ein Schwein handelt.<sup>116</sup> Auch der Löwe stürzt sich auf den Stier Šanzaba und bringt ihn um. Dabei benimmt er sich ganz wie ein Löwe, ohne sich etwa einer Garde oder irgendwelcher Hilfsmittel zu bedienen,<sup>117</sup> und auch die Unterhaltung zwischen Katze und Ratte im achten Kapitel lebt davon, dass es sich bei diesen Tieren um natürliche Feinde handelt.<sup>118</sup>

Im Übrigen zeigen diese drei Texte darin eine starke Übereinstimmung, dass sie – als Fürstenspiegel im weitesten Sinn<sup>119</sup> – zahlreiche Ratgebergespräche porträtieren und die Frage, wie man mit Ratschlägen umgehen soll, zentral ist.

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

112 1. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44–59 (2.–3. Kap.); 4. Dialog: 87–101 (8.–10. Kap.); 8. Dialog: 147–158 (15.–16. Kap.). Vgl. zur Frage der Identifikation schon Rotter, *Löwe und Schakal* 11.

113 9. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 158–184.

114 6. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 115–121 (15. Kap.); 7. Dialog: 133–140 (15. Kap.).

115 Menschen sind die Protagonisten der Dialoge in den folgenden Kapiteln: 6 (Asket und seine Frau: Ibn al-Muqaffā‘, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 185–187), 7 (König und Brahmanen: ebd. 191–192; König und Königin: ebd. 193–195; König und Theologe: ebd. 196–197; König und Ratgeber: ebd. 201–214), 15 (Asket und Gast: ebd. 279–280). Dies bedeutet nicht, dass diese Geschichten keine Fabeln sind, während jene, in den Tiere auftreten, welche wären; zum Begriff der Fabel und zur (problematischen) Bezeichnung von *Kalila wa-Dimna* als Fabelsammlung vgl. Forster, *Fabel und Exempel* insb. 195–198.

116 Vgl. Ibn al-Muqaffā‘, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 115–118; zu der Stelle auch Forster, *Fabel und Exempel* 204.

117 Vgl. Ibn al-Muqaffā‘, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 87–88 und 96.

118 Ibn al-Muqaffā‘, *Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 231–233.

119 Vgl. zur Gattung des Fürstenspiegels und dem Problem der Abgrenzung die oben Kap. 1. 3, Anm. 97 angegebene Literatur.

Entsprechend oft finden sich Situationen mit einem König und einem oder auch mehreren Ratgebern.

Die Erzählung über Tawaddud legt in der Rahmenhandlung großen Wert darauf, die Sklavin Tawaddud zu beschreiben: Sie ist schön, Meisterin in den Künsten und der feinen Bildung, von geradem Wuchs, hellhäutig, hat Gazellenaugen und ist gerade einmal vierzehn Jahre alt.<sup>120</sup> Ihr wichtigster Gegenspieler, an-Nazzām, erhält ähnliche Vorschusslorbeeren, wenn sie sich bei ihm auch nur auf seine intellektuellen Fähigkeiten beziehen: „Er war unter seinen Zeitgenossen am besten (*aʿzam*) in der Argumentation, der Rhetorik, der Dichtung und der Logik“.<sup>121</sup> Die übrigen beteiligten Gelehrten erscheinen hingegen nur als Vertreter ihres jeweiligen Fachs ohne spezifische Beschreibung und bleiben entsprechend auch anonym. Während Tawaddud und an-Nazzām neben der Nennung ihrer Namen auch noch beschrieben werden, bleibt der Kalif Hārūn blass: Offensichtlich war es nicht notwendig, viele Worte über ihn zu verlieren – dass er als Inbegriff herrscherlicher Großmut gelten kann, ist für die Rezipientinnen und Rezipienten von *Alf layla wa-layla* selbstverständlich.<sup>122</sup>

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* zeigt Gespräche zwischen ungleichen Partnern: zwischen dem König und seinem zum Asketen gewordenen Höfling, zwischen dem Prinzen Būdāsaf und seinem asketischen Lehrer Bilawhar, zwischen dem königlichen Vater und seinem Sohn und zwischen dem Prinzen als Vertreter der asketischen Lehre und dem *bahwan*, einem hohen Vertreter des traditionellen Götzenkults.<sup>123</sup> Das Werk macht also recht klare Aussagen über die an den Dialogen Beteiligten.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*, wenn hier auch manche Fragen offen bleiben: So wird zwar gesagt, dass es sich bei dem „Wissenden“ um einen Perser handelt,<sup>124</sup> jedoch bleibt er namenlos. Dies erstaunt etwas, da der Text im Übrigen durchaus Namen nennt, wenn auch erst im zweiten Teil: Hier erfährt der Leser den sprechenden Namen des jungen Mannes: Šāliḥ („fromm“),<sup>125</sup> aber auch den seines Vaters (al-Baḥṭarī)<sup>126</sup> sowie den des Juristen, Abū Mālik ‘Abdalġabbār, der den Spitznamen Kaʿb al-Aḥbār

120 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 491–492.

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

122 Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* ii, 566–567, s. v. Generosity; 585–587, s. v. Hārūn al-Rashīd.

123 Gimaret, *Kitāb* 180.

124 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 3.

125 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 320.

126 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 320.

trägt.<sup>127</sup> Das *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* zeigt so einen Paradigmenwechsel: Von einer allgemein gehaltenen Erzählung über irgendeinen *dāʿī* und seinen Schützling bzw. über den *dāʿī* und den Neubekehrten an sich zu einem wesentlich konkreteren Fall, aus dem im Sinn eines historischen Exempels Lehre zu ziehen ist. Nicht nur Namen gibt der Text seinen Protagonisten, er beschreibt sie auch noch in anderer Hinsicht: So ist der junge Mann, anders als der *dāʿī*, arabischer Abstammung.<sup>128</sup> Zudem ist der junge Mann von gutem Charakter, hat eine Erziehung genossen, die seinen Verstand vervollkommnet hat, und sein Herz ist erwacht.<sup>129</sup>

Ibn al-Hayṭam zählt bei der Beschreibung der an den Gesprächen seines *Kitāb al-Munāzarāt* Beteiligten darauf, dass der Leser mit den Ereignissen und Personen vertraut ist, werden sie doch in der Regel nur mit Namen eingeführt und nicht weiter vorgestellt: Dass es sich bei Abū Mūsā und Abū Zākī um die Anführer der Kutāma-Berber, unter denen Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī zuerst missionierte, handelt,<sup>130</sup> sagt der Text nicht; auch zahlreiche andere Personen werden einfach mit Namen eingeführt,<sup>131</sup> wobei man davon ausgehen darf, dass der zeitgenössische ismailitische Leser diese zumindest grob einordnen konnte. Ibn al-Hayṭam selbst schildert seine Herkunft und religiös-spirituelle Entwicklung im Gespräch mit Abū ʿAbdallāh.<sup>132</sup> Abū ʿAbdallāh, den andere Quellen als strengen Asketen schildern,<sup>133</sup> lässt hier – immerhin auf einem Tisch ohne Tisch Tuch – ein Mahl mit verschiedenen Fleischgerichten auf-tischen, was nicht unbedingt zu einem spartanischen Charakter passt.<sup>134</sup> Abū l-Abbās wird wie Abū ʿAbdallāh und die anderen Personen nur einfach mit Namen eingeführt. Dass es sich um den Bruder Abū ʿAbdallāhs und seinen Stellvertreter handelt, wird nicht gesagt, sondern beim Leser als bekannt

127 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 320.

128 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 27.

129 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 27.

130 Vgl. zu ihnen Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* insb. 5–6.

131 Die Herausgeber konnten die meisten, aber nicht alle der mit Namen genannten Personen identifizieren: al-Marwaḍī war später der erste fatimidische *qāḍī* von Kairouan (vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 86, Anm. 24), sein Sohn Aḥmad war ein Schulfreund Ibn al-Hayṭams (vgl. ebd. 86, Anm. 25), Ishāq b. Abī l-Mihāl war ursprünglich Hanafit und wurde später *qāḍī* von Sizilien (vgl. ebd. 86–87, Anm. 26), einzig Abū Ḥabīb b. Rašīd ist bisher nicht identifiziert (vgl. ebd. 87, Anm. 27).

132 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* insb. 57–63. Zur Person Ibn al-Hayṭams vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 51–55.

133 Vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 36; Halm, *Das Reich* insb. 101, 107, 118, 151.

134 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 54–55.

vorausgesetzt.<sup>135</sup> Interessant ist aber, dass der Erzähler ihn ausdrücklich als unvergleichlich bezeichnet:

Da wurde er bedeutend in meinem Herzen und gewaltig in meinem Auge. Ich habe vor ihm niemanden wie ihn gesehen, und ich glaubte nicht, dass ich je jemanden, der mit ihm vergleichbar wäre (*nāzīrahū*), treffen würde, denn er hatte alle Wissenschaften zusammengebracht, alle Lehrmeinungen studiert (*qara'a ġamī'a l-madāhib*), die Aussagen der Gegner geprüft (*nažara fi maqālāti l-muħtalifīn*) und die Äußerungen des Verbündeten und des Gegners verstanden.<sup>136</sup>

Hier wird dem Gesprächspartner, der in der offiziellen Geschichtsschreibung der Ismailiya kein hohes Ansehen genießt,<sup>137</sup> ein extrem hoher Status zugeschrieben. Durch den engen Kontakt zu dem bedeutenden *dā'ī* soll wohl auch der Ich-Erzähler als eine bedeutende Person markiert werden.

Dagegen benennt al-Mu'ayyad fi d-Dīn seinen zayditischen Gegenspieler in seiner *Sīra* nicht: Der Zaydit ist ein vornehmer 'Alide, wacht nachts, fastet tagsüber und verkehrt mit Sufis, Erzählern frommer Geschichten (*quṣṣāš*) und Ḥadīthgelehrten.<sup>138</sup> Warum der Erzähler ihn nicht beim Namen nennt, muss offen bleiben; es ist aber zumindest denkbar, dass eine Namensnennung gegenüber dem intendierten Publikum dem Autor sinnlos erschien: Al-Mu'ayyad schrieb seine Autobiographie nicht in Schiras und nicht für ein lokales Publikum, so dass eine Namensnennung nur für die überregional bekannten Personen, etwa den Buyidenemir selbst, sinnvoll erschienen sein mag.

#### 2.1.4 *Dialog über Geschichte*

In den *Aḥbār al-Yaman* 'Abīd b. Šaryas erhält die Leserschaft recht viele Angaben zu den Protagonisten: Obschon der Umayyadenkalif Mu'āwiya dem zeitgenössischen Publikum eigentlich bestens bekannt gewesen sein dürfte, gibt 'Abīd zunächst eine Skizze seiner Person, indem er ausführt, dass Mu'āwiya zunächst Gouverneur 'Umars und später 'Utmāns war, bevor er selbst Herrscher wurde. Mu'āwiya wird als erster muslimischer König und als erster Herrscher, der Besitz anhäufte, eingeführt, wobei der Text nicht deutlich macht, wie weit diese beiden Beschreibungen polemisch verstanden werden

135 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 56 und 86. Vgl. zu ihm Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* insb. 37–41; Halm, *Das Reich* insb. 118–119.

136 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 106.

137 Vgl. zu ihm besonders Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 37–41.

138 Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 57.

sollen.<sup>139</sup> ‘Abīd seinerseits wird zunächst nur durch seine Nisbe, al-Ġurhumī eingeführt.<sup>140</sup> Die Nisbe verrät seine südarabische Herkunft, vor allem aber wird ‘Abīd durch sie als *mu‘ammar* eingeführt, war doch der Stamm der Ġurhum bereits in frühislamischer Zeit ausgestorben.<sup>141</sup> ‘Amr b. al-‘Āṣ empfiehlt ihn dem Kalifen, weil er die Ġāhiliya noch miterlebt habe und sich von allen noch Lebenden am besten mit den Geschichten der Araber und ihren Genealogien (*aḥādīt al-‘Arab wa-ansābihā*) auskenne.<sup>142</sup> Als er aus ar-Raqqā im heutigen Nordsyrien, wo er sich aufhält,<sup>143</sup> herbeikommt, wird er als sehr alt (*ṣayḥ kabīr*), aber als gesund (*ṣaḥīḥ al-badan*), geistig munter (*tābit al-‘aql*), wachsam (*muntabih*) und beredt (*darib al-lisān*) beschrieben.<sup>144</sup> Das Alter wird dann in der ersten Frage des Dialogs nochmals zum Thema, denn Mu‘āwiya will wissen, wie alt sein Gesprächspartner sei.<sup>145</sup> Dieser gibt an, dass außer ihm kein Ġurhumit mehr übriggeblieben sei und dass er hundertfünfzig Jahre alt sei.<sup>146</sup> ‘Abīd wird also bereits vor seinem ersten Auftritt zum Experten stilisiert – und diese Beschreibung wird dann bei seinem ersten Erscheinen noch bekräftigt, und in der ersten Antwort macht der Jemenit deutlich, dass er eine Ausnahmeerscheinung ist.<sup>147</sup> Dass er sich dennoch vor Mu‘āwiya fürchtet und zunächst die Geschichte des Jemen nicht erzählen mag<sup>148</sup> – wohl weil die Verherrlichung der Südaraber dem Nordaraber Mu‘āwiya nicht gefallen kann –, beweist, dass er auch klug und vorsichtig ist.

### 2.1.5 *Dialog über Grammatik*

Die beiden Kontrahenten Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfi werden von Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī ganz unterschiedlich charakterisiert: Mattā wird vor der Wiedergabe der eigentlichen Debatte porträtiert, und zwar als gewinn-süchtiger Trinker.<sup>149</sup> Im Dialog selbst findet sich zudem eine Stelle, an der

139 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312.

140 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312.

141 Watt, *Dj̄urhum*.

142 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312.

143 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312.

144 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312–313.

145 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 313.

146 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 313.

147 Dies wird weiter betont, wenn er erklärt, welche vorislamischen Ereignisse er miterlebt hat, vgl. ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 313–314.

148 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 314.

149 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 107; vgl. auch Mahdi, *Language and logic* 57.

as-Sirāfi Mattās Arabisch korrigiert, womit dieser noch weiter herabgesetzt wird.<sup>150</sup> Erst nach dem eigentlichen Dialog findet sich eine ausführliche Beschreibung as-Sirāfis, und zwar als Mann von vierzig Jahren, mit graumeiliertem Haar, ein Mann von „Geradheit, Würde, Religion und Ernst“.<sup>151</sup> Positiv gezeichnet ist aber auch schon der erste Auftritt as-Sirāfis, der sich als einziger der Anwesenden getraut, auf die Aufforderung des Wesirs zu einem Streitgespräch mit Abū Bišr Mattā zu reagieren (auch wenn er eigentlich nicht disputieren mag), und dann, als ihn der Wesir auserwählt hat, Hilfe bei Gott sucht.<sup>152</sup> Hingegen fehlt eine Charakterisierung des Wesirs Ibn al-Furāt. Er scheint allerdings, indem er die anwesenden Gelehrten zur Widerlegung Mattās auffordert,<sup>153</sup> von Anfang an die ‚richtigen‘ Ansichten zu vertreten. Indem Mattā bereits vor Beginn des Streitgesprächs als moralisch minderwertig bezeichnet wird, ist der Ausgang des Dialogs vorhersehbar. Die Charakterisierung des Siegers nach Dialogende unterstreicht dann noch die Rechtmäßigkeit seines Triumphes.

### 2.1.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

In den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen wird sehr oft zumindest einer der Dialogteilnehmer klar benannt: Die pseudepigraphische Literatur, um die es sich hier in der Regel handelt, lebt nachgerade davon, dass ein prominenter Name die Autorität des dargebotenen Wissens garantiert. Dies gilt für das *Kitāb ar-Rawābī*, in dem der bekannte Mathematiker und Astronom Ṭābit b. Qurra (gest. 288/901)<sup>154</sup> auftritt und sich mit dem bisher nicht sicher identifizierten Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Čahārbuḥtār unterhält,<sup>155</sup> für Aristoteles, den ‚ersten Lehrer‘, der sich mit Yūhīn, dem Gesandten des indischen Königs,

150 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 111.

151 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 129. – Die vierzig Jahre sind wohl *cum grano salis* zu verstehen, vgl. Endress, Grammatik und Logik 239–240, Anm. 1.

152 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108–109.

153 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

154 Zu Ṭābit b. Qurra vgl. Wiedemann, Über Ṭābit ben Qurra; Rashed und Morelon, Ṭābit b. Qurra; Sezgin, *GAS* v, 264–272.

155 Van Ess, *Der Eine und das Andere* ii, 815 schlägt vor, ihn mit dem Imamiten Dindān (vgl. zu ihm Lewis, Dindān) zu identifizieren, der ins 9. Jh. gehört, was also chronologisch gut passen würde. Dieser der extremen Schia zuzurechnende Überlieferer heißt in den imamitischen Quellen allerdings leicht anders Abū Čaʿfar Aḥmad b. Ḥusayn b. Saʿīd b. Hamād al-Ahwazī, genannt Dindān. Andere Quellen erwähnen ebenfalls jemanden mit einem ähnlichen Namen, und zwar Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Čahārlaḥtān, genannt Dindān, nun als Ismailiten. Ob diese drei Personen alle identisch sind, ist bisher nicht geklärt.

unterhält,<sup>156</sup> für Agathodaimon, der in der *Risālat al-Ḥaḍar* seine Schüler belehrt, für Kleopatra in ihrem Sendschreiben, für das *Kitāb al-Ḥabīb*, in dem sich die beiden als Alchemisten bekannten Zosimos und Theosebeia unterhalten, für den Umayyadenprinzen Ḥālid b. Yazīd, dessen Interesse an der Alchemie nachgerade legendär war und der deshalb den idealen Gesprächspartner für den weisen Mönch Maryānus darstellt,<sup>157</sup> für Ibn Waḥšīya, dem das *Kitāb Sidrat al-muntahā* zugeschrieben wird, und natürlich auch für Abū Mašar, der in dem Werk seines Schülers Šādān als Lehrer desselben auftritt. In dem Dialog zwischen al-Ḥārīt b. Kalada und Kisrā treten gleich zwei prominente Figuren auf: Der arabische Arzt, der sich den Respekt des persischen Königs erst einmal erredet – und das ausgerechnet durch eine Lobrede auf die Araber<sup>158</sup> – ist aber jedenfalls für potentielle arabische Leser eine interessante Identifikationsfigur und aufgrund seiner Bekanntheit sicher auch eine Autorität.<sup>159</sup>

In geringerem Maß mögen auch weniger prominente Namen zur Autoritätssicherung gedient haben. Die griechischen bzw. pseudo-griechischen Namen der beiden Weisen Qaydarūs<sup>160</sup> und Mitāwus<sup>161</sup> und des Königs Marqūnus<sup>162</sup> in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, des Weisen Aras<sup>163</sup> und des Königs Theodoros im *Muṣḥaf al-ḥayāt* oder des Weisen Mihrārīs und seines Schülers Marwārīd im *Kitāb Mihrārīs* sollen den Eindruck vermitteln, hier werde alte griechische Weisheit vermittelt. Bei dem letzten Text ist bemerkenswert, dass der Name des Schülers nur im Titel genannt ist,<sup>164</sup> während Mihrārīs

156 Im *Fihrist* Ibn an-Nadīms erscheinen die Variante Ostanēs für Aristoteles sowie diverse Varianten für den Namen Yūhīn (Mūhīn, Tawhīr etc.), vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 10, Anm. 3.

157 Zu Ḥālid als Alchemist vgl. Ruska, *Arabische Alchemisten*; Sezgin, *GAS* iv, 120–126; Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 192–195; Ullmann, Ḥālid.

158 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 373–374.

159 Vgl. auch Hawting, *The development* insb. 137.

160 Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 156 schlägt vor, ihn mit Phaidros zu identifizieren; Sezgin, *GAS* iv, 70 hingegen votiert für Theodoros. Vgl. zu ihm Müller, *Zwei arabische Dialoge* 121–122.

161 Sezgin, *GAS* iv, 44–45 identifiziert ihn mit Petesis bzw. Petasios, dagegen schlägt Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 188–189 Matthäus vor. Vgl. zu ihm Müller, *Zwei arabische Dialoge* 122–123.

162 Ihm werden diverse alchemische Traktate zugeschrieben, vgl. zu ihm Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 179–180; Sezgin, *GAS* iv, 57 und ausführlich Müller, *Zwei arabische Dialoge* 123–124.

163 Immer so, nicht Aras, in Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435.

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

durchgängig mit seinem Namen erscheint, zusätzlich aber auch noch sehr oft als „Weiser“ (*al-ḥakīm*)<sup>165</sup> sowie ein Mal als „künstreich“ (*dāsim*)<sup>166</sup> bezeichnet wird. Durch den Namen und die Attribute erhält die Lehrerfigur zusätzliche Prominenz; der Schüler hingegen wird zu einer tendenziell anonymen Idealfigur.

Deutlich anders gelagert ist der Fall der *Risālat at-Tāğ*: Hier tritt Maria die Koptin, die als Alchemistin in hohem Ansehen stand, nicht als Dialogteilnehmerin auf, sondern verbürgt insgesamt die Relevanz des von ihr erzählten allegorischen Dialogs.

Doch nicht nur die Namen sind prominent, recht oft finden sich – wie die oben stehende Liste verdeutlicht – auch besonders mächtige Personen wieder: Der ideale Herrscher oder Prinz hat ein Interesse an den Natur- und Geheimwissenschaften, er tritt als Schüler besonders weiser Meister auf – so etwa die Könige Kisrā und Marqūnus, die sich mit Gelehrten unterhalten, sich aber offensichtlich noch eine ganze Gruppe Gelehrter als Zuhörer leisten können, oder aber Ḥalid b. Yazīd, der arabische Prototyp des Förderers der Naturwissenschaften.<sup>167</sup> In den *Masā'il Ḥalid li-Maryānus ar-rāhib* begegnet aber auch – und das ist eine große Ausnahme – eine Beschreibung des Aussehens mindestens des einen Gesprächspartners: Maryānus ist alt, schwach, groß, von schönem Aussehen, strahlend und trägt einen härenen Mantel, das typische Gewand eines Asketen.<sup>168</sup> Die Beschreibung soll den Lesenden signalisieren, dass Maryānus nicht nur besonders weise ist, weil er schon lange gelebt hat, sondern auch, dass er besonders vertrauenswürdig ist. Dass er ein christlicher Mönch ist, tut seiner Vertrauenswürdigkeit keinen Abbruch, sondern befördert sie in diesem Fall vielleicht sogar noch, indem die Alchemie als alte Kunst eben von den Nicht-Muslimen gelernt werden muss.

Auch in der *Risālat Qalūbaṭra* unterhält sich eine Königin mit Gelehrten, die hier einerseits als Schüler, andererseits als Weise, die also eigentlich nicht mehr lernen müssen, bezeichnet werden. Daher stellt sich die Frage, ob es sich wirklich um einen wissensvermittelnden Dialog oder um die Darstellung eines Prüfungsgesprächs handelt.<sup>169</sup> Im *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* bleibt hingegen unklar, ob der indische König tatsächlich ein Interesse an der Alchemie

165 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v, 251r, 251v, 252r, 253v.

166 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v. Die Handschrift gibt allerdings deutlich *dāšim*.

167 Vgl. zu ihm die oben in diesem Kapitel Anm. 157 angegebene Literatur.

168 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62r; Al-Hassan, *The Arabic original* 221.

169 Vgl. dazu unten Kap. 2. 3. 6.

hat oder ob sich sein Gesandter Yūhīn aus eigenem Antrieb mit Aristoteles darüber unterhält.<sup>170</sup>

Während der typische Lehrer ein Weiser ist, ist Agathodaimon, der in der *Risālat al-Ḥaḍar* auftritt, tendenziell noch mehr: Ursprünglich eine Gottheit für den Haushalt,<sup>171</sup> wurde er in der griechischen hermetischen Literatur teilweise als Sohn des Hermes betrachtet; als solcher war er schon in der Spätantike nicht nur eine Autorität in Sachen Alchemie, sondern auch ein Halbgott.

Eine besondere Form der Autorität in Bezug auf alchemistisches Wissen mag auch der ansonsten unbekannte Scheich al-Mağribī al-Qamarī ausgestrahlt haben, da im Osten der islamischen Welt die Idee verbreitet war, dass die Maghrebiner die wahren Experten in Sachen Alchemie seien.<sup>172</sup>

### 2.1.7 Zusammenfassung

In dem untersuchten Korpus werden die Dialogteilnehmer in aller Regel zumindest teilweise durch Namensnennung identifiziert: Zu anonymen Idealtypen werden nur gerade der Lehrer und der Schüler im ersten Teil des *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulam* sowie in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim*. In letzterem Text lenkt nichts von den Rollen der Figuren ab.

Wenn nur einer der Gesprächspartner identifiziert wird, ist dies normalerweise der Lehrer bzw. der in einem Disput Überlegene. Dies gilt besonders für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge, speziell für das *Kitāb Mihrārīs al-ḥakīm*, aber etwa auch für die Dialoge aš-Šāfiʿīs, Abū Ḥātim ar-Rāzīs oder al-Muʿayyad fī d-Dīns. Indem der eine Gesprächsteilnehmer anonym bleibt, wird der Fokus der Lesenden deutlich auf den namentlich bezeichneten Protagonisten gelenkt: Es geht nicht darum, dass sich die Lesenden mit der Schülerfigur identifizieren, sondern dass sie das überlegene Wissen des namentlich genannten Protagonisten anerkennen.

Doch im Normalfall benennen und charakterisieren die Dialoge alle am Gespräch Beteiligten, so etwa das *Kitāb Bilawḥar wa-Būḍāsaf* oder die Dialoge mit Gott. Besonders um eine detaillierte Charakterisierung bemüht sind dabei jene Texte, die einen der Protagonisten zum Helden einer religiösen Debatte stilisieren, so etwa ʿAbdalʿazīz al-Kinānī im *Kitāb al-Ḥayda*, Aḥmad b. Ḥanbal in den Berichten über seine Disputation, Abū l-Huḍayl

170 Vgl. zu den Rollen von Aristoteles und Yūhīn auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 40–43.

171 Vgl. zu Agathodaimon zuletzt Strohmaier, Agathodaimon.

172 So äußert sich ʿAbdallaṭīf al-Bağdādī in der *Risāla fī Muğāḍalat al-ḥakīmāyn* insb. § 90; vgl. auch ebd. 14 und 30 (Anm. 14).

und der angeblich Verrückte in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr* oder die Dialogteilnehmer in Ibn al-Haytams *Kitāb al-Munāzarāt*. Aber auch außerhalb der religiösen Debatte finden sich präzise Schilderungen der Dialogteilnehmer. So werden Abū Bišr Mattā und Abū Saʿīd as-Sīrāfi genau charakterisiert, so dass der Triumph as-Sīrāfis auch als Triumph des moralisch überlegenen Dialogteilnehmers erscheint. Ähnlich geht der anonyme Autor der Geschichte von Tawaddud vor, der eine ausführliche Rahmenhandlung aufspannt, um die vielseitige Überlegenheit der Sklavin zu inszenieren. Die ausführliche Benennung und Charakterisierung der Gesprächspartner dient, etwa in den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen, aber auch in den *Aḥbār al-Yaman* ʿAbīd b. Šaryas, dazu, die Authentizität des Textes und damit des darin präsentierten Wissens zu garantieren.

Eine Sonderstellung nehmen schließlich Ibn al-Muqaffa's *Kalīla wa-Dimna*, Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-taʿlab* und das anonym überlieferte *Kitāb al-Asad wa-l-ğawwāš* ein: Die tierischen Protagonisten dieser Dialoge verhalten sich oftmals menschlich. Besonders *an-Namir wa-t-taʿlab* und das *Kitāb al-Asad wa-l-ğawwāš* machen so deutlich, dass die Autorintention nicht in einer mimetischen Darstellung zu suchen ist, sondern in der Belehrung menschlicher Lesenden, wohl im Sinn eines Fürstenspiegels.<sup>173</sup>

## 2.2 Die Zahl der Dialogteilnehmer

Auch wenn – wie in der Forschung schon verschiedentlich bemerkt wurde – das Wort ‚Dialog‘ etymologisch mit Zwei nichts zu tun hat, so stellt der Dialog doch typischerweise ein Zwiegespräch dar.<sup>174</sup> Dies gilt auch für das hier untersuchte Textkorpus. Dazu kommen Gespräche mit drei Teilnehmern, die in der Forschung gelegentlich, einem Usus des lateinischen Mittelalters folgend, als ‚Triologe‘ bezeichnet werden,<sup>175</sup> und schließlich andere, multilaterale Konstellationen. Im Folgenden ist insbesondere zu diskutieren, welche Rolle ein möglicherweise anwesendes, wenn auch vielleicht nur schweigendes Publikum spielt.

173 Vgl. zum Genre des Fürstenspiegels die oben Kap. 1. 3, Anm. 97 angegebene Literatur.

174 Vgl. Compagnon, Notes 231–232; Höfle, *Der philosophische Dialog* insb. 267–268. Im lateinischen Mittelalter wird *dialogus* des Öfteren als Zwiegespräch interpretiert, obschon manche Autoren auf die Möglichkeit der Teilnahme mehrerer Gesprächspartner hinweisen, vgl. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 50–51.

175 Zum ‚Triolog‘ z.B. Gleijeses, *Religious dialogues and dialogues*.

### 2.2.1 Religiöse Dialoge

#### 2.2.1.1 Sunnitische Dialoge

Von den untersuchten sunnitischen Dialogen sind die besonders klar lehrhaften Texte – Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim* sowie die Dialoge aus aš-Šāfiʿīs *Risāla* – als Zwiegespräche inszeniert und lassen dabei offen, ob möglicherweise ein zuhörendes Publikum dabei sein könnte. Dies ist insofern erstaunlich, als die Lehrsituation an sich die Anwesenheit mehrerer Schüler nahelegt. So jedoch erhält die vermittelte Lehre einen privaten Anstrich, der Text wird zu einer persönlichen Ermahnung, die sich der Schüler – und mit ihm die Lesenden – ganz persönlich zu Herzen zu nehmen hat.

Hingegen verwendet aš-Šāfiʿī im *Ġimāʿ al-ʿilm* nicht nur Zwiegespräche: Während im ersten Dialog<sup>176</sup> aš-Šāfiʿī einem einzigen Gesprächspartner gegenüber steht, sind es im zweiten Dialog mehrere, ohne dass die Gruppe deutliche Konturen gewänne. Schon in der Einleitung zum zweiten Dialog<sup>177</sup> macht aš-Šāfiʿī deutlich, dass es ihm hier nicht um die realistische Nachzeichnung eines tatsächlichen Gesprächs geht, sondern um eine Zusammenfassung von Argumenten, die ihm gegenüber geäußert wurden bzw. die er selbst in (verschiedenen) Debatten benutzt hatte. Zwar unterhalten sich auch hier mehrheitlich zwei Personen – aš-Šāfiʿī und ein einzelner Gesprächspartner –, doch wird nicht klar, ob es sich dabei eigentlich durchgängig um die gleiche Person handelt, vermutlich eher nicht.<sup>178</sup> Zudem ergreifen gelegentlich explizit weitere Personen das Wort.<sup>179</sup> Auch scheint die Anwesenheit eines schweigenden Publikums vorausgesetzt zu sein, indem von den „Anwesenden“ (*man ḥaḍara*) oder einer Gruppe die Rede ist.<sup>180</sup> Dadurch gewinnt der zweite Dialog des *Ġimāʿ al-ʿilm* einen deutlich „öffentlicheren“ Charakter als der erste oder als die dialogischen Passagen in der *Risāla*.

Auch bei den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* handelt es sich um ein Zwiegespräch, bei dem explizit weitere Personen anwesend sind: Zwar sprechen nur zwei Personen – der Ḥārīḡit Nāfiʿ und ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās –, aber aus der Einleitung geht hervor, dass sich mit Nāfiʿ ein zweiter Ḥārīḡitenführer, Naḡda b. ʿĀmir, und eine ganze Gruppe von Ḥārīḡiten auf die Suche nach Wissen gemacht haben. Doch sowohl Naḡda als auch die anonymen Begleiter bleiben stumm. Das Gleiche gilt für die Personen, die bei der Ankunft der Ḥārīḡiten im

176 Aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 13–46.

177 Aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 47. Vgl. zu der Passage ausführlich unten Kap. 2. 8. 1. 1.

178 Vgl. insb. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 82 („ich sagte zu ihm oder zu einem von den mit ihm Anwesenden“), 85 („einer von ihnen sagte“).

179 Vgl. z.B. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 49, 60, 75.

180 Z.B. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 49, 82, 93.

Zuge sind, Ibn al-‘Abbās über *tafsīr* zu befragen: Sie sagen, sobald Nāfi‘ aufgetaucht ist, nichts mehr. Damit spielen sie die Rolle eines stummen Publikums, nicht aber eines Schiedsrichters.

Ebenfalls im Wesentlichen ein Zwiegespräch mit Publikum ist die Debatte Ishāq b. Ismā‘īls mit al-Ma’mūn: Hier sind nämlich mindestens noch der Richter Yaḥyā b. Akṭam sowie 39 weitere Gelehrte anwesend.<sup>181</sup> Yaḥyā und die gelehrten Kollegen Ishāqs kommen aber nur in einer ersten Fragerunde, in der es unspezifisch um „eine Frage aus dem Bereich des islamischen Rechts (*fiqh*)“ geht, sowie nach der Erklärung al-Ma’mūns, er wolle eine *munāẓara* veranstalten, zu Wort.<sup>182</sup> In der Folge reduziert sich die Gesprächsanlage auf ein Zwiegespräch, in das erst ganz zum Schluss wieder Yaḥyā b. Akṭam eingreift, indem er sich an die Gelehrten wendet und fragt, was sie von al-Ma’mūns Lehre vom Vorzug ‘Alis hielten.<sup>183</sup> Die Gelehrten – offensichtlich inklusive Ishāq – erklären darauf, sie sagten nichts anderes als der Beherrscher der Gläubigen: Die Gruppe der Gelehrten wird so zu einer Art sekundierendem Organ, das im Chor die vorgetragene Lehrmeinung bestätigt, aber nicht eigentlich aktiv wird.

Eine Disputation mit Schiedsrichter präsentiert das *Kitāb al-Ḥayda*. Hier steht in der ersten Disputation der Protagonist und angebliche Autor ‘Abdal‘azīz al-Kinānī dem Hoftheologen Bišr al-Marīsī gegenüber, während der Kalif als Schiedsrichter waltet. Zusätzlich tritt Muḥammad b. al-Ġahm auf: Er bricht ein Mal in unzivilisiertes Gelärm aus,<sup>184</sup> und gegen Ende des ersten Dialogs erscheint er als Gegenüber al-Kinānīs in einer kurzen Sonderdebatte.<sup>185</sup> Ein weiterer Höfling bleibt anonym: Er tritt in der Einleitung in Erscheinung, in der er eine Bemerkung über al-Kinānīs hässliches Äußeres macht.<sup>186</sup> Weitere Personen sind offensichtlich als schweigendes Publikum zugegen.<sup>187</sup> Dass sie nichts sagen, entspricht den Anforderungen an eine theologische Disputation, welche die Rollenverteilung klar regelt und in die das Publikum nicht eingreifen darf.<sup>188</sup> Der zweite Dialog des *Kitāb al-Ḥayda* ist anders fokussiert, indem hier al-Kinānī direkt mit dem Kalifen spricht. Bišr kommt erst gegen Ende des

181 Vgl. Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

182 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 93.

183 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 101.

184 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 35.

185 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 123–124.

186 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 15.

187 Vgl. insb. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 35.

188 Vgl. van Ess, Disputationspraxis 33.

Gesprächs überhaupt zu Wort.<sup>189</sup> Nicht er ist der Gegner, den al-Kinānī von seiner Aufrichtigkeit zu überzeugen hat, sondern al-Ma'mūn selbst.

Auch das Gespräch Ġaylān ad-Dimašqīs ist im Wesentlichen eine typische *munāzara*, und zwar zwischen Ġaylān und al-Awzā'ī und mit dem Kalifen Hišām als Schiedsrichter. Auf die Anwesenheit weiterer Personen wird sowohl in der ersten als auch in der zweiten Fassung verwiesen, wenn Hišām ungenannten Personen den Befehl gibt, Ġaylān den Kopf abzuschlagen<sup>190</sup> bzw. in der zweiten Fassung ihm Hände und Füße abzutrennen, ihn zu köpfen und zu kreuzigen.<sup>191</sup> In der zweiten Fassung fragt der Kalif zudem nicht genauer spezifizierte Anwesende, wer gegen den Qadariten antreten könnte (*man li-hādā l-qadarī?*).<sup>192</sup> Dagegen lässt die Vorgeschichte, welche die zweite Fassung allein kennt, 'Umar b. 'Abdal'azīz direkt gegen Ġaylān antreten: Der im Ruf der Frömmigkeit stehende 'Umar II. braucht keinen ihn vertretenden Theologen, um den Ketzer in die Schranken zu weisen: Der Dialog kann ein Zwiegespräch bleiben.<sup>193</sup>

In groß angelegte, öffentliche Disputationen sind schließlich Aḥmad b. Ḥanbal und Ibn al-Ḥaddād verwickelt: So wird bei der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu'tašim deutlich, dass zahlreiche Personen anwesend sind, ohne dass spezifiziert würde, wie viele genau.<sup>194</sup> Verschiedene anonyme Personen aus dem Publikum ergreifen das Wort.<sup>195</sup> Ein Mal sprechen auch „die basrischen Mu'taziliten“ (*ahl al-Bašra al-mu'tazila*).<sup>196</sup> Als namentlich genannte Gegner Aḥmads erscheinen nicht weniger als sieben Gelehrte, die sehr unterschiedlich aktiv sind.<sup>197</sup>

Auch bei vieren der fünf Disputationen Ibn al-Ḥaddāds liegen multilaterale Interaktionen vor: Im Gespräch Ibn al-Ḥaddāds mit dem Emir Ibrāhīm spricht einerseits Ibn al-Ḥaddād mit dem Emir selbst, andererseits aber auch mit dem

189 Ab Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 202.

190 In der ersten Fassung: Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 206.

191 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 209.

192 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 209.

193 Vgl. Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 208–209. Vgl. auch Turner, *Inquisition* 78.

194 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46. Dass der Kalif ein oder gar zwei Mal alle bis auf Aḥmad und 'Abdarrahmān fortschickt, wie von Turner, *Inquisition* 96 und 98 behauptet, geht m. E. weder aus dem Text Šālīḥs noch aus jenem Ḥanbals klar hervor.

195 Vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 56, 58.

196 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60. Vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 1. 1.

197 Vgl. zu ihnen die oben Kap. 2. 1. 1. 1, Anm. 54, 56, 65, 69, 72, 73, 75 angegebene Literatur.

hanafitischen Gelehrten Ibn al-Ašāğğ.<sup>198</sup> Dazu kommen Wortmeldungen anonymer Personen: einer Gruppe<sup>199</sup> und zweier Einzelpersonen.<sup>200</sup>

Ähnlich verhält es sich bei seinen Gesprächen mit den Ismailiten: Ibn al-Ḥaddāds Unterredung mit Abū ‘Abdallāh aš-Šīrī findet vor zahlreichen Anwesenden statt. Daneben treten zwei weitere malikitische Gelehrte auf.<sup>201</sup> Anders als in einer ‚normalen‘ *munāzara* bilden die ungenannten Anhänger Abū ‘Abdallāhs kein gänzlich schweigendes Publikum: Zwei Mal fordert einer von ihnen vielmehr Abū ‘Abdallāh zu einer Reaktion auf, als dieser zögert, Ibn al-Ḥaddāds Äußerungen zu kontern.<sup>202</sup> Ganz ähnlich ist die Darstellung im zum Teil wörtlich übereinstimmenden ersten Dialog mit Abū l-‘Abbās: Mūsā al-Qaṭṭān tritt als Begleiter Ibn al-Ḥaddāds auf.<sup>203</sup> Abū l-‘Abbās seinerseits ist umgeben von einer ganzen Gruppe von Anhängern,<sup>204</sup> die ihn genau wie Abū ‘Abdallāh zum Antworten auffordern.<sup>205</sup> Später werden neben Ibn al-Ḥaddād und Abū l-‘Abbās auch eine Gruppe von Hanafiten<sup>206</sup> sowie die sog. „Leute des *mağlis*“,<sup>207</sup> also Anhänger der Ismailiya, und eine Gruppe von Malikiten (*ašḥābunā*) erwähnt.<sup>208</sup> Sowohl die Ismailiten als auch die Malikiten zeigen eine schweigende Präsenz, nur an einer Stelle meldet sich einer der Ismailiten zu Wort.<sup>209</sup> Die Texte zeigen also multilaterale Interaktionen, in denen die Herrscher – egal ob der Emir Ibrāhīm oder die beiden ismailitischen *dā’īs* – nicht etwa eine Schiedsrichterrolle übernehmen, sondern vielmehr aktiv und bestimmend an den Debatten teilnehmen. Ganz anders verhält es sich mit dem letzten Dialog: Hier sprechen nur Abū l-‘Abbās und Ibn al-Ḥaddād, die sonstigen Anwesenden<sup>210</sup> sind ein völlig schweigendes Publikum, dessen Existenz nur erschlossen werden kann, weil Abū l-‘Abbās es direkt anspricht.

198 Erstmals al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71.

199 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

200 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72 und 75.

201 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76–77 und 78–79.

202 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 80, 86.

203 Vgl. al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199–200.

204 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199.

205 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 200 und 202.

206 Vgl. al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 203, 205.

207 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 203.

208 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 206.

209 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 207.

210 Vgl. al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 209.

### 2.2.1.2 Schiitische Dialoge

Drei der untersuchten schiitischen Dialoge präsentieren Zwiegespräche ohne Zuhörer: So das *Kitāb al-Ihlīlaǧa*, dessen Überlieferer al-Mufaḍḍal im Text nicht direkt zugegen ist, sondern den Dialogtext in schriftlicher Form von Ğaʿfar aš-Šādiq erhält,<sup>211</sup> der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, in dem der ‚Ketzler‘ Ibn Abī l-ʿAwǧāʾ und einer seiner Gefährten (*raǧul min ašḥābihī*) zwar Auslöser des Dialogs sind, aber beim Gespräch mit dem Imam nicht anwesend,<sup>212</sup> sowie schließlich die *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr*, bei der die übrigen Verrückten sowie die Pflegerin nicht als Zuhörer zu fungieren scheinen.<sup>213</sup> Dass ausgerechnet ein Streitgespräch, an dessen Ende sich einer der beiden Protagonisten von der Lehrmeinung seines Kontrahenten überzeugt zeigt,<sup>214</sup> ganz ohne Schiedsrichterfigur auskommt, ist bemerkenswert, wurde doch in der Forschung gerade für religiöse Streitgespräche die Präsenz eines Schiedsrichters als zentrales Element bestimmt.<sup>215</sup>

Hingegen präsentiert das *Kitāb aš-Širāṭ* zwar grundsätzlich ein Zwiegespräch zwischen dem Imam Ğaʿfar und seinem Anhänger al-Mufaḍḍal, doch sind weitere Anhänger<sup>216</sup> als schweigendes Publikum zugegen.

Auch die Disputationen, über die Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinen *Aʿlām an-nubūwa* berichtet, sind Zwiegespräche. Dass sie jeweils in einem *maǧlis* stattfinden,<sup>217</sup> legt eine größere Zuhörerschaft nahe, ebenso die zu Beginn der zweiten und der dritten Disputation verwendete Formulierung „ich habe ihn herausgefordert“ (*ṭalabtuhū*).<sup>218</sup> Eindeutig wird die Anwesenheit weiterer Personen jedoch erst im Verlauf der dritten Disputation, bei der nicht nur der Hausherr und der *qāḍī* der Stadt anwesend sind, sondern mindestens auch noch ein gewisser Abū Bakr Ḥitn at-Tammār, der schließlich, entrüstet über Abū Bakr ar-Rāzīs Argumentationsweise, mit ihm Streit anfängt.<sup>219</sup>

211 Vgl. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 153.

212 Vgl. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 57.

213 Vgl. dazu auch unten Kap. 2. 6. 1. 2.

214 Vgl. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

215 So geht Hölsle, *Der philosophische Dialog* 274 davon aus, dass gerade in Religionsgesprächen typischerweise eine dritte Person als Schiedsrichter fungiert. Zur Schiedsrichterfigur vgl. z.B. Voss, *Der Dialog* 357–358; van Ess, *Disputationspraxis* 55; Holmberg, *The public debate* 49; Wasserstein, *The „majlis of al-Riḍā“* 109; Hölsle, *Der philosophische Dialog* 271–274; Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 20.

216 Vgl. Ps.-al-Mufaḍḍal, *II Kitāb* 318.

217 Vgl. dazu unten Kap. 2. 6. 1. 2.

218 Vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 8 und 12; ed. aš-Šāwī 10 und 14.

219 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 21–22; ed. aš-Šāwī 25–27.

Auch bei dem Gespräch zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla sind neben den beiden Protagonisten weitere Personen zugegen. Einer der Anwesenden – in der benutzten Fassung namenlos<sup>220</sup> – ergreift dabei das Wort<sup>221</sup> und wird von Ibn Bābūya widerlegt.<sup>222</sup>

Die ersten drei untersuchten Disputationen aus Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* zeigen den achten Imam der Zwölferschia in Auseinandersetzung mit einem einzelnen Gegner. Im ersten und im zweiten tritt der Kalif al-Maʿmūn als Schiedsrichter dazu, im dritten ist er selbst ar-Riḍās Kontrahent. Dagegen steht im vierten Dialog dem Imam eine ganze Gruppe von Gelehrten gegenüber, die allerdings mit einer einzigen Stimme spricht, und zudem spielt hier auch der Kalif eine wesentlich aktivere Rolle, indem er sich selbst mit einer Frage in die Disputation einbringt. Damit wird das Zwiegespräch beinahe zu einem ‚Triolog‘. Neben den jeweiligen Protagonisten und gegebenenfalls dem Kalifen als Schiedsrichter sind immer auch weitere Personen präsent, insbesondere die im Isnād erwähnten Garanten, aber auch weitere Höflinge, die für einen halböffentlichen Disput sorgen, an dem sie jedoch nicht aktiv, sondern nur als schweigendes Publikum teilnehmen.

Auch das *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* porträtiert zwei Zwiegespräche mit weiterer Beteiligung: einen langen Dialog zwischen Ğāʿfar aṣ-Ṣādiq und al-Mufaḍḍal b. ʿUmar sowie einen kurzen zwischen Muḥammad al-Bāqir und einem gewissen Ibrāhīm. Beim zweiten Dialog ist mit Muḥammad b. Mihrān eine weitere Person anwesend; er erscheint auch als Berichterstatter.<sup>223</sup> Er stellt zu Beginn einige Fragen, dann wird er zum stummen Zuhörer. In dem langen ersten Dialog ergreifen weitere Personen das Wort, ohne dass im Einzelfall immer klar würde, ob sie schon das ganze Gespräch über zugegen waren oder nur Teile mitgehört haben und ob sie nach ihren Gesprächsbeiträgen weiterhin anwesend sind oder nicht. Dies gilt etwa für Yūnus b. Zabyān,<sup>224</sup> den Ğāʿfar im ersten Kapitel nach der Lehre der Kufier über den Beginn der Schöpfung befragt.<sup>225</sup> Nachdem Yūnus geantwortet hat, wendet sich der Imam wieder ganz al-Mufaḍḍal zu: Yūnus dient hier als reiner Stichwortgeber. Inwiefern er über besonders gute Kenntnisse der kufischen Lehren (von denen unklar bleibt, wie

220 Er erscheint als „Fragender“ (*sāʿil*, vgl. Ibn Bābūya, *Munāzara* 49); in einer Variante der Nebenüberlieferung trägt diese Person den Namen Abū l-Qāsim, vgl. al-Ward in Ibn Bābūya, *Munāzara* 37, Apparat (Nr. 2).

221 Ibn Bābūya, *Munāzara* 37–38 und 48 (wo er auf eine Frage Ibn Bābūyas antwortet).

222 Ibn Bābūya, *Munāzara* 38–49.

223 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 144; vgl. dazu auch unten Kap. 2. 8. 1. 2.

224 Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 1. 1. 2 und insb. die Anm. 85 angegebene Literatur.

225 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29.

weit er sie teilt), verfügen soll, lässt der Text offen. Im 19. Kapitel spielt dann ein gewisser Muḥammad b. al-Walīd<sup>226</sup> eine wesentlich aktivere Rolle: Er ergreift das Wort, ohne dass er dazu aufgefordert worden wäre, und schildert, wie ihm ein zu einem Engel gewordener Gläubiger begegnete.<sup>227</sup> Damit hat er al-Mufaḍḍal, der noch nie einem solchen Wesen begegnet ist, etwas voraus. Der recht lange Bericht wird nirgends unterbrochen, doch erklärt Ğaʿfar am Schluss, ihn hätten allein diese Woche schon drei „Freie“ (*aḥrār*) besucht.<sup>228</sup> Damit sind wohl Engel oder zu Engeln gewordene Gläubige gemeint. Hier scheint der Imam sich bemüßigt zu fühlen, zu unterstreichen, wie weit er über einem normalen Gläubigen wie Muḥammad b. al-Walīd oder gar al-Mufaḍḍal steht, da der Umgang mit Engeln für ihn alltäglich ist. Ähnlich wie Yūnus und Muḥammad erscheint auch der zu den extrem schiitischen *ḡulāt* zu rechnende Abū l-Ḥaṭṭāb im vierzigsten Kapitel zunächst als stiller Zuhörer. Allerdings ist es hier primär al-Mufaḍḍal, der sich an den schweigenden Dritten wendet. Auf die Frage, ob er gehört habe, was der Imam gesagt habe, nämlich dass beim Martyrium al-Ḥusayn in Kerbela ein „einheitsbekennder Gläubiger“ (*muʿmin muwaḥḥid*) dabei gewesen sei und dass er, al-Mufaḍḍal, ihn demnächst sehen werde,<sup>229</sup> erhält er die überraschende Antwort Abū l-Ḥaṭṭābs: „Ja, ich war bei ihm [= al-Ḥusayn], und ich war auch beim Fürsten der Gläubigen [= ʿAlī]“.<sup>230</sup> Damit wird nun aber nicht etwa ein Wortwechsel zwischen al-Mufaḍḍal und Abū l-Ḥaṭṭāb ausgelöst, vielmehr setzt zunächst Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq seinen Bericht über al-Ḥusayn fort. Erst später wendet er sich an Abū l-Ḥaṭṭāb: „Abū l-Ḥaṭṭāb, bist du Gabriel?“<sup>231</sup> Abū l-Ḥaṭṭāb bejaht und schildert dann ausführlich, aber in einer einzigen Wortmeldung, bei welchen Ereignissen er als Engel Gabriel alles zugegen war. Ein Gespräch zwischen ihm und al-Mufaḍḍal ergibt sich ebenso wenig wie eines zwischen al-Mufaḍḍal und zwei weiteren Männern, die hinzukommen und die der Imam als Michael und Isrāfil vorstellt.<sup>232</sup> Einzig im 47. Kapitel darf ein Dritter sich länger mit al-Mufaḍḍal unterhalten, ein weiterer zu einem Engel gewordener Gläubiger.<sup>233</sup> Die Dritten dienen hier also im Wesentlichen dazu, die Lehre Ğaʿfars zu bestätigen, danach verschwinden sie schnell wieder aus dem Blickfeld.

226 Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 1. 1. 2 und insb. die Anm. 86 angegebene Literatur.

227 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 52–54.

228 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 54.

229 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 84.

230 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 84.

231 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 84.

232 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 85.

233 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-azilla* 100–101.

### 2.2.1.3 Zusammenfassung

Die meisten der untersuchten religiösen Dialoge zeigen Zwiegespräche. Dialoge, in denen weitere Personen das Wort ergreifen, sind die Ausnahme, wie das *Kitāb al-Ḥaft wa-l-azilla* oder die Disputationen Aḥmad b. Ḥanbals und Ibn al-Ḥaddāds. Dabei finden die meisten Zwiegespräche in einer Öffentlichkeit statt, jedoch sprechen jeweils nur die eigentlichen Protagonisten, während die Zuhörer stumm bleiben, so etwa in einem Dialog aus aš-Šāfiʿīs *Ġimāʿ al-ʿilm*, in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, im *Kitāb aš-Širāṭ* sowie in den Disputationen Ishāq b. Ismāʿīls, Abū Ḥātim ar-Rāzīs, Ibn Bābūyas oder einer der Disputationen ar-Riḍās. Dass die Zuhörer im *maǧlis* nicht eingreifen, entspricht dabei den Regeln der theologischen *munāẓara*:<sup>234</sup> Die Zuhörer garantieren den Öffentlichkeitscharakter der Debatten. Dass hingegen eher selten Schiedsrichterfiguren auftreten – in den Berichten über Ġaylān ad-Dimašqī und in zweien der Disputationen des Imam ar-Riḍā, in denen sie jeweils als Dritte das Zwiegespräch ergänzen, oder aber in der groß angelegten öffentlichen Disputation Aḥmad b. Ḥanbals –, erstaunt.<sup>235</sup> Tatsächlich sind aber ja nur ein Teil der untersuchten religiösen Dialoge überhaupt als Disputationen angelegt, so dass das Auftreten einer Schiedsrichterfigur gar nicht immer denkbar ist. Aber auch die untersuchten Disputationen verzichten in gut der Hälfte der Fälle auf eine Schiedsrichterfigur: Die Entscheidung über Wahr und Falsch oder zumindest über Überzeugend und Nicht-Überzeugend wird so in aller Regel gerade nicht von einer Figur gefällt, sondern von den Lesenden.

Die zweitgrößte Gruppe der untersuchten religiösen Dialoge porträtiert reine Zwiegespräche, bei denen keine Zuhörer zugegen sind: Dies gilt besonders für die stark lehrhaften Texte, etwa die schiitischen *Kitāb al-Ihlīlaǧa* und *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, aber auch für aš-Šāfiʿīs *Risāla* und Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-ʿAlim wa-l-mutaʿallim*. Im Fall der schiitischen Texte mag zusätzlich zum didaktischen Aspekt hinzukommen, dass die zum Teil höchst unorthodoxe Lehre nicht einmal in der Dialogfiktion eine größere Zuhörerschaft erlaubt. Erstaunlicherweise ist aber auch die *Munāẓarat Abī l-Ḥudayl wa-maǧnūn ad-dayr* so angelegt: Die Bekehrung findet damit in völliger Privatheit statt.

### 2.2.2 Dialoge mit Gott

Sowohl die *Munāǧāt Mūsā* als auch Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* sind Zwiegespräche. Während jedoch die *Munāǧāt Mūsā* durch die Rahmenerzählung, gemäß welcher Gott sich den Sinai als Begegnungsort

<sup>234</sup> Van Ess, Disputationspraxis 33.

<sup>235</sup> Zur Schiedsrichterfigur vgl. die oben Kap. 2. 2. 1. 2, Anm. 215 angegebene Literatur.

aussucht,<sup>236</sup> recht deutlich macht, dass kein Publikum zugegen ist, ist dies für die *Asrār al-waḥy* nicht grundsätzlich auszuschließen – es könnten also etwa Engel mitlauschen. Allerdings gibt der Text keine Hinweise, weder in die eine noch in die andere Richtung.

### 2.2.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Auch bei der überwiegenden Zahl der untersuchten Dialoge aus narrativen Texten handelt es sich um Zwiegespräche, etwa in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt*<sup>237</sup> oder im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*.<sup>238</sup> Das Gleiche gilt für alle Dialoge aus dem *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*, aber auch für die meisten Dialoge in *Kalīla wa-Dimna*, in dem nicht nur der Rahmendialog ein Gespräch zwischen zwei Personen – dem König und seinem Philosophen – zeigt, sondern auch die meisten Dialoge innerhalb der Erzählungen sich zwischen zwei Personen (bzw. Tieren) abspielen.<sup>239</sup> Insbesondere Dimnas Verleumdung des Stiers Šanzaba beim Löwen im ersten Kapitel von *Kalīla wa-Dimna* gelingt nur, weil der jeweils verleumdete Dritte nicht in direkten Kontakt mit seinem Gegenüber tritt.<sup>240</sup> Wenn der Löwe nicht nur mit Dimna allein spräche, sondern mit dem Stier bzw. der Stier mit dem Löwen, nähme die Geschichte einen anderen Lauf – ein Problem, das Dimna durchaus bewusst ist, so dass er den direkten Kontakt von Stier und Löwe geschickt verhindert. Als der Löwe auf die Anschuldigungen Dimnas hin beschließt, Šanzaba zu sich zu zitieren, heißt es:

Dies war Dimna zuwider, denn er erkannte, dass der Löwe, wenn er mit Šanzaba spräche und seine Erwiderung darauf hörte, ihn entschuldigen (*‘aḍarahū*), ihm glauben und ihm seine Sache nicht verborgen bleiben würde.<sup>241</sup>

236 Vgl. dazu unten Kap. 2. 4. 2.

237 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 57–63 und 76–84.

238 Ibn Maṣūir al-Yaman, *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* § 28–73 und 75–243.

239 Vgl. z.B. im dritten Kapitel das Gespräch zwischen Taube und Ratte (Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 126–128), Rabe und Ratte (ebd. 129–132), im neunten Kapitel die Unterhaltung von Katze und Ratte (ebd. 231–233) oder im zehnten Kapitel das Gespräch zwischen dem König und dem Vogel Qubbira (ebd. 238–243).

240 Zur Figur des Dritten als kulturwissenschaftlichem Paradigma vgl. die Beiträge in dem Band von Esslinger et al., *Die Figur des Dritten*.

241 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 73.

Nur selten findet sich eine größere Anzahl von Gesprächspartnern, die das Wort ergreifen, etwa drei,<sup>242</sup> vier<sup>243</sup> oder fünf.<sup>244</sup> Manchmal ist die genaue Zahl der Dialogteilnehmer auch nicht zu bestimmen: So sprechen im sechsten Dialog aus dem *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* mindestens vier Personen miteinander.<sup>245</sup> Im siebten Dialog<sup>246</sup> müssen sogar mindestens zehn Personen beteiligt sein, da neun verschiedene Figuren Geschichten erzählen, bis ein zehnter Sprecher mahnt, man solle sich nicht mit dem Erzählen von Geschichten aufhalten.<sup>247</sup> Auch im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* wird nicht klar, wie viele Leute beim örtlichen Gelehrten vorsprechen, um ihn darauf aufmerksam zu machen, dass etwas mit dem jungen Mann Šāliḥ und seinem Vater nicht in Ordnung sei.<sup>248</sup> Dabei spricht diese Gruppe mit einer einzigen Stimme, was sich auch in anderen Texten beobachten lässt: So unterhält sich z. B. im siebten Kapitel von *Kalīla wa-Dimna* der König mit einer Gruppe von Brahmanen, die jeweils antworten, wie wenn sie eine einzige Person wären.<sup>249</sup> Solche Darstellungen können als eine Sonderform des Zwiegesprächs betrachtet werden.

Bei Dialogen mit mehr als zwei Gesprächspartnern kann es aber auch passieren, dass sie zu einer Serie von Zwiegesprächen werden, etwa wenn der König der Raben im vierten Kapitel von *Kalīla wa-Dimna* nach und nach seine fünf Ratgeber befragt.<sup>250</sup> Eine Serie von Zwiegesprächen findet sich auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš*, in dem der zweite Dialog aus einer Aneinanderreihung

242 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 119–123 (Dimna, der Richter und der Chef der Garde), 133–140 (Ratte, Rabe und Schildkröte). In al-Mu'ayyad fi d-Dīns *Sīra* 57–60 nehmen die beiden Disputationsgegner und der Sultan am Gespräch teil, wobei der Herrscher als Schiedsrichter fungiert bzw. die Themen vorgibt; dazu kommt ein großer Kreis von Zuhörern (vgl. ebd. 59).

243 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 104–110 (Dimna, die Löwin, der Löwe und ein Höfling), 113–118 (der Panther, der Richter, Dimna und das Oberschwein).

244 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 160–165 (der Rabe, der Eulenkönig und seine drei Ratgeber, offensichtlich vor dem ganzen Hof). Ebenfalls fünf Gesprächsteilnehmer finden sich bei Sahl b. Hārūn, wo sich der Fuchs, der Panther und die drei Wesire unterhalten (Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. al-Mahīrī 43–79 [arab. Paginierung]).

245 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 115–121 (15. Kap.), insb. 118.

246 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 133–140 (15. Kap.).

247 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 139.

248 Ġa'far b. Manšūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 321–361.

249 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 191–192.

250 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 148–160.

von Zwiegesprächen – zuerst zwischen dem Löwen und dem Schakal,<sup>251</sup> dann zwischen dem Schakal und einem Höfling<sup>252</sup> und schließlich wieder zwischen dem Löwen und dem Schakal<sup>253</sup> – besteht, wobei jeweils noch schweigende Zuhörer zugegen sind, sei es der Löwe selbst oder aber eine ungenannte Anzahl von Höflingen.

Ungewöhnlich ist der gespielte Ratsdialog der vernachlässigten Ratgeber im zehnten Kapitel von *Kalīla wa-Dimna*, da hier die Gruppe der Ratgeber gerade nicht mit einer Stimme spricht, sondern elf Personen das Wort ergreifen und miteinander sprechen, wobei noch weitere als Zuhörer zugegen zu sein scheinen.<sup>254</sup>

Tatsächlich finden sich nicht selten weitere Personen als schweigende Zuhörer. So etwa, wenn der Stier sich während des Gesprächs mit Dimna an seine Höflinge<sup>255</sup> wendet,<sup>256</sup> oder wenn während des Gesprächs zwischen dem Raben, dem König der Eulen und dessen drei Ratgebern der ganze Hof präsent ist.<sup>257</sup> Auch im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* sind die Leute des Ortes als Zuhörer beim Gespräch zwischen dem Gelehrten und dem jungen Mann anwesend.<sup>258</sup> Bei der Disputation des ismailitischen *dāʿīs* al-Muʿayyad fī d-Dīn mit dem Zayditen ist nicht nur der Buyidenemir Abū Kālīġār als Schiedsrichter anwesend, sondern auch ein großer Kreis von Zuhörern, der wiederum aus zwei Gruppen besteht: einerseits aus Gefolge und Dienern, andererseits aus Leuten, die al-Muʿayyad aufgrund seines zu groß gewordenen Einflusses loswerden wollen.<sup>259</sup> Auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* sind verschiedentlich Zuhörer zugegen. Im achten und neunten Dialog sind mindestens zwei, vielleicht aber auch mehr Zuhörer anwesend: Denn der König hat ja zwei Personen ins Gefängnis geworfen, um sie – ohne dass sie es ahnen – als Spione zu benutzen;<sup>260</sup> dass dazu wohl noch weitere Gefangene als Zuhörer kommen dürften, scheint zumindest wahrscheinlich. Interessant ist aber

251 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 61–63.

252 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 63–69.

253 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 69–71.

254 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 250–251.

255 Lies *qarāʾinihi* (Pl. zu *qarīna*, „Gefährte“, vgl. Dozy, *Supplément* ii, 347, s. v.) statt *qarābīnihi* (Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 51). Ibn al-Muqaffaʿ, *La version arabe*, ed. Cheikho 59, hat *qarābatihī* („seine Verwandten“, hier wohl im Sinn der königlichen Haushaltsgemeinschaft).

256 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 51.

257 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 160–165.

258 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* insb. § 362 und 375.

259 Vgl. al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sira* 59 und 60.

260 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 144–145 und 184–185.

auch Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt*, da hier nicht nur gesagt wird, dass Höflinge und Dienerschaft als Publikum zugegen sind, sondern diese zum Teil sogar benannt werden.<sup>261</sup> Besonders der Gefolgschaftseid<sup>262</sup> findet in einer nochmals erweiterten Gesellschaft statt. Während die weiteren Personen normalerweise schweigende Zuhörer sind, ergreifen sie bei Ibn al-Hayṭam zwei Mal das Wort, um den Protagonisten zu verteidigen.<sup>263</sup> Das Gespräch mit Abū ‘Abdallāhs Bruder Abū l-‘Abbās findet in einem privateren Rahmen mit weniger Publikum statt, doch zumindest der Berberanführer Abū Zākī ist auch hier dabei,<sup>264</sup> und ein Mal wird der Diener Sulaymān hereingerufen.<sup>265</sup>

Den Texten ist nicht immer sicher zu entnehmen, ob weitere Personen als Zuhörer anwesend sind. So ist im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* nicht auszuschließen, dass vielleicht gelegentlich Zuhörer, insbesondere Diener, anwesend sein könnten. Allerdings lässt Būdāsaf ein Mal bewusst einen „Vertrauten“ mithören,<sup>266</sup> was dafür spricht, dass normalerweise niemand sonst anwesend ist.

Eine Mischung verschiedener Gesprächstypen findet sich schließlich in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud: Hier unterhalten sich zwar grundsätzlich seriell jeweils zwei Personen, nämlich Tawaddud und einer der insgesamt sieben Gelehrten, jedoch spielt der Kalif Hārūn ar-Rašīd eine Rolle als Schiedsrichter und ergreift als solcher auch gelegentlich das Wort, so dass nicht von einer Reihe von Zwiegesprächen gesprochen werden kann. Zudem findet der Wettstreit vor einem Publikum statt, das zumindest aus einer größeren Zahl weiterer Gelehrter und dem Besitzer Tawadduds, Abū l-Ḥusn,<sup>267</sup> besteht.

#### 2.2.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* des ‘Abīd b. Šarya präsentieren ein Zwiegespräch zwischen Mu‘āwiya und ‘Abīd, bei dem die ebenfalls Anwesenden ‘Amr b. al-‘Āš sowie einige ausgewählte Qurayš ein schweigendes Publikum bilden, das den Öffentlichkeitscharakter des Gesprächs unterstreicht.<sup>268</sup>

261 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 30, 41, 54.

262 Zu diesem vgl. Halm, *The Isma‘ili oath of allegiance*.

263 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 34 und 52–53.

264 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 86 und 106.

265 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 106.

266 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 93–97.

267 Seine Anwesenheit wird jedoch nur ganz am Anfang und am Schluss erwähnt (Macnaghten, *The Alif laila* ii, 493 und 536–537).

268 Vgl. dazu unten Kap. 2. 6. 4.

### 2.2.5 *Dialog über Grammatik*

Das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi, wie es Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī in seinem *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* berichtet, ist ein Dreigespräch, denn der Wesir Ibn al-Furāt, auf dessen Wunsch und in dessen *maǧlis* das Gespräch stattfindet, mischt sich immer wieder aktiv in die Auseinandersetzung ein.<sup>269</sup> Hingegen bilden die zahlreichen weiteren Anwesenden, von denen nicht weniger als vierzehn namentlich genannt werden,<sup>270</sup> ein schweigendes Publikum, dem die Funktion zukommt, den öffentlichen Charakter der Debatte zu betonen.

### 2.2.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Wie in den meisten bisher untersuchten Dialogen ist auch für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge die Form des Zwiegesprächs die übliche: Die Zweizahl der Dialogteilnehmer findet sich im *Kitāb ar-Rawābiʿ*, im *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī*, im *Kitāb al-Ḥabīb*, im *Muṣḥaf al-ḥayāt*, im *Kitāb Sidrat al-muntahā* sowie in den astrologischen *Mudākarāt Abī Maʿšar*.

Ebenfalls um ein Zwiegespräch handelt es sich bei dem Dialog zwischen al-Ḥārīṭ b. Kalada und Kisrā, jedoch sind hier Höflinge anwesend: Nicht nur heißt es, dass al-Ḥārīṭ in einer Audienz empfangen wird, der König wendet sich an einer Stelle auch explizit an die ihn Umgebenden.<sup>271</sup> Allerdings sagen die Höflinge selbst an keiner Stelle irgendetwas, sondern funktionieren nur als schweigendes Publikum. Ebenso sind die *Masʿāl Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* ein Zwiegespräch: Zwar ist hier ein Protokollant anwesend, Ḥālid's Mawlā Ġālib,<sup>272</sup> doch schweigt dieser durchgängig.

Grundsätzlich ebenfalls ein Zwiegespräch porträtiert das *Kitāb Mihrārīs*, allerdings spricht hier Mihrārīs an einer Stelle plötzlich eine zweite Person Plural an;<sup>273</sup> dies scheint ein einmaliges Versehen zu sein und könnte daher auf die unsorgfältige Bearbeitung von Quellenmaterial zurückgehen: Alchemische Texte sprechen oft eine zweite Person Plural als impliziertes Publikum an.

Im Prinzip ebenfalls Zwiegespräche porträtieren die Maria der Koptin zugeschriebene *Risālat at-Tāǧ*, die *Risālat al-Ḥaḍar* und die *Risālat Qalūbaṭra*: In der *Risālat at-Tāǧ* unterhält sich die Mutter mit ihren fünf Söhnen, jedoch sprechen diese immer alle wie im Chor mit einer einzigen Stimme, so dass

269 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 117, 118, 120, 121.

270 Vgl. dazu unten Kap. 2. 6. 5.

271 Vgl. dazu unten Kap. 2. 4. 6.

272 Vgl. zu seiner Anwesenheit unten Kap. 2. 4. 6.

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

nicht der Eindruck entsteht, es handle sich um ein Gespräch von mehr als zwei Partnern. Das Gleiche gilt für die *Risālat al-Ḥaḍar*, in der Agathodaimon seine unisono sprechenden Schüler belehrt. Auch in der *Risālat Qalūbatra* sprechen die weisen Schüler jeweils mit einer einzigen Stimme.

Interessantes verspricht die Ausgangslage der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, in der sich drei Gesprächspartner treffen: der König Marqūnus und die beiden Weisen Qaydarūs und Mītāwus, und zwar in Anwesenheit einer ganzen Gruppe von Weisen, die aber als reine Zuhörer nie das Wort ergreifen. Tatsächlich handelt es sich aber nur bedingt um einen ‚Dialog‘, da immer nur der König mit einem einzelnen Weisen spricht, die Weisen aber nie direkt aufeinander reagieren. Zwar hören sie sehr genau zu, was der König und der andere Weise bereden, und bestätigen auf Nachfrage des Königs jeweils, was ihr Kollege ausgeführt hat, aber zu einer direkten Interaktion zwischen den Weisen kommt es nie. Es handelt sich also um eine Reihe von abwechselnden Zwiegesprächen. Schließlich findet sich dann sogar noch ein echtes Privatgespräch zwischen Mītāwus und dem König Marqūnus, ohne Präsenz des Qaydarūs oder der Weisen, „wobei die vorübergehende Änderung der Gesprächssituation jedoch nur angedeutet wird – durch die Aufforderung Mītāwus‘, der König möge zu ihm hinaufkommen [...] und durch den rückblickenden Hinweis auf den vertraulichen Charakter des vorangegangenen Gesprächsteils (*fi ḥabwatin*, § 251).“<sup>274</sup> Wenn nach diesem Privatgespräch ein Plural angesprochen wird,<sup>275</sup> sind damit vielleicht Mītāwus und Qaydarūs gemeint – die streng genommen aber als Dual angesprochen werden müssten –, vielleicht aber auch sie und die als Zuhörer anwesenden Weisen.<sup>276</sup>

Insgesamt ist es also bemerkenswert, dass die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge in aller Regel reine Zwiegespräche präsentieren – immerhin ist einer der berühmtesten arabischen alchemischen Texte, die nur lateinisch vollständig erhaltene *Turba philosophorum*,<sup>277</sup> ein Porträt eines Gesprächs zwischen zahlreichen Teilnehmern, das nur teilweise die Form aufeinanderfolgender Zwiegespräche hat. Anders gesagt: Die Vorstellung, dass der Dialog eine Darstellung eines Gesprächs von zwei Personen ist, ist in den Natur- und Geheimwissenschaften so dominant, dass andere Formen Randphänomene bleiben.

<sup>274</sup> Müller, *Zwei arabische Dialoge* 124–125.

<sup>275</sup> Müller, *Zwei arabische Dialoge* 74.

<sup>276</sup> Vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 125, Anm. 37.

<sup>277</sup> Vgl. Ruska, *Turba philosophorum*.

### 2.2.7 Zusammenfassung

Die meisten Dialoge finden als Zwiegespräche statt: Dabei kann es sich sowohl um ganz private Unterhaltungen unter vier Augen handeln als auch – tendenziell häufiger – um Zwiegespräche mit einer stummen Zuhörerschaft. Ganz privat sind dabei nicht nur die Dialoge mit Gott, sondern auch einige der Lehrdialoge, aber etwa auch die *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr*, womit deutlich wird, dass ein Streitgespräch nicht zwingend öffentlichen Charakter haben muss. Selbst ein schweigendes Publikum garantiert eine gewisse Öffentlichkeit der Unterredung, so etwa in der Debatte zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi über arabische Grammatik oder in verschiedenen alchemischen Dialogen.

Zwiegespräche ohne Schiedsrichter sind sowohl unter den religiösen Dialogen als auch unter den natur- und geheimniswissenschaftlichen Dialogen und den Dialogen in narrativen Texten der häufigste Typus. Schiedsrichterfiguren sind insgesamt deutlich seltener als aufgrund der Forschungsliteratur zu vermuten ist:<sup>278</sup> Sie begegnen nur in den religiösen Dialogen mit stärker agonalem Charakter (aber durchaus nicht in allen!) sowie in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud.

Wenn gelegentlich eine ganze Gruppe einem (prominenten) Protagonisten gegenüber tritt – sei es eine Gruppe von Schülern einer Lehrerfigur oder aber eine Gruppe Gelehrter einem prominenten Kollegen –, spricht diese Gruppe in der Regel mit einer einzigen Stimme, so dass de facto wieder die Situation eines Zwiegesprächs entsteht, wie etwa in mehreren der untersuchten alchemischen Dialoge, aber auch in einigen der Dialoge aus narrativen Texten und in einem der Dialoge aus Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*.

Dialoge, in denen mehrere Personen auch wirklich sprechen, sind nur in den Dialogen aus narrativen Texten einigermaßen häufig, begegnen aber auch unter den religiösen Dialogen gelegentlich. Die Reduktion der Anzahl der Dialogteilnehmer auf Zwei oder zumindest auf nur zwei auch wirklich Sprechende könnte ein typisches Merkmal für wissensvermittelnde Dialoge sein, während in Symposionstexten – zu denen etwa az-Zağğāğīs *Mağālis al-ʿulamāʾ* oder Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs Werke (wie das *Kitāb al-Imtāʾ wa-l-muʿānasa*, die *Aḥlāq al-wazīrayn* oder die *Muqābasāt*)<sup>279</sup> zu

278 So interpretiert etwa Bertaina die Rolle al-Mahdīs im Dialog mit dem Patriarchen Timotheos und die des muslimischen Publikums in einem Dialog Theodor Abū Qurras als die Rolle eines Schiedsrichters („judge“), vgl. Bertaina, *Christian and Muslim dialogues* 155 und 188. – Vgl. zur Schiedsrichterfigur die oben Kap. 2. 2. 1. 2, Anm. 215 angegebene Literatur.

279 Vgl. zu ihm z.B. St. Germain, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.

rechnen wären – eine ganze Gesprächsrunde porträtiert wird.<sup>280</sup> Wenn in dem untersuchten Korpus mehrere Personen als Sprechende gezeigt werden, gestalten die Autoren ihre Texte zudem häufig als serielle Zwiegespräche, d. h. es sprechen nacheinander immer zwei Figuren miteinander, wobei einer der Dialogpartner in der Regel konstant bleibt. Diese Anlage findet sich etwa in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* oder in mehreren der Dialoge aus narrativen Texten. Die Komplexität der literarischen Struktur wird so beträchtlich reduziert, und die Wissensvermittlung bleibt ein Ereignis zwischen zwei Partnern. Die Möglichkeiten der Dialogform werden damit nicht voll genutzt.

### 2.3 Symmetrie und Machtgefälle

Indem zahlreiche der untersuchten Dialoge im *mağlis* eines Mächtigen spielen oder aber einen Herrscher als Protagonisten aufweisen, ergibt sich eine potentielle Spannung zwischen dem Wissensgefälle, das ein wissensvermittelnder Dialog in aller Regel aufweist,<sup>281</sup> und der Asymmetrie der Machtverhältnisse.<sup>282</sup> Der Mächtige ist nur ausnahmsweise auch der Wissende; oft trifft ein Mächtiger auf einen Wissenden. Diese Spannung von Macht und Wissen wird, wie zu zeigen sein wird, in dem untersuchten Korpus sehr unterschiedlich in Szene gesetzt.

<sup>280</sup> Vgl. dazu Egelhaaf-Gaiser, Gelehrte Tischgespräche insb. 296; Lutz, Einspielung 365.

<sup>281</sup> Vgl. dazu Jacobi, Einleitung 16; Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche* 45–46. – Dabei ist ein Wissensgefälle jedoch kein zwingendes Kriterium eines wissensvermittelnden Dialogs; auch die späten platonischen Dialoge sind durchaus als wissensvermittelnde Dialoge, wenn auch nicht als Lehrdialoge zu bezeichnen, porträtieren sie doch das gemeinsame Streben nach Wissen (vgl. Höhle, *Der philosophische Dialog* insb. 292–293). Föllinger erläutert den Unterschied zwischen Lehrdialog und ‚philosophischem Dialog‘ dahingehend, „daß bei philosophischen Dialogen die Lebensform und damit der existentielle Anspruch im Mittelpunkt stehen, bei einem Lehrdialog hingegen die Vermittlung propositionalen Wissens zentral ist.“ (Föllinger, Charakteristika 25). Zu Föllingers Konzeption des Lehrdialogs als asymmetrisch vgl. auch oben Kap. 1. 1.

<sup>282</sup> Linell, *Approaching dialogue* insb. 258 hat versucht, kooperative und kompetitive Dialoge und ihre relative Symmetrie bzw. Asymmetrie in ein Verhältnis zu setzen, wobei etwa eine theologische *munāzara* als kompetitiv, aber symmetrisch anzusehen wäre, ein Verhör hingegen als kompetitiv und asymmetrisch. Diese Einteilung scheint mir aufgrund der Analyse des vorliegenden Korpus stark verkürzend.

### 2.3.1 Religiöse Dialoge

#### 2.3.1.1 Sunnitische Dialoge

Nur einer der untersuchten sunnitischen Dialoge zeigt kein Macht- oder Wissensgefälle: aš-Šāfi'īs *Ġimā' al-'ilm*. Selbstverständlich geht es dem Autor aš-Šāfi'ī darum zu zeigen, dass er die richtige Meinung in Bezug auf die Verwendung des Ḥadīṭ als Rechtsquelle und die Zulässigkeit isolierter Traditionen (*aḥbār al-āḥād*) vertritt, jedoch kann die Figur aš-Šāfi'ī dies im Dialog nicht von oben herab tun, da es sich bei seinen Gesprächspartnern nicht um Schüler oder sonst irgendwie Inferiore handelt, sondern um Kollegen.

Im Vergleich dazu sind aš-Šāfi'īs *Risāla* und Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* als asymmetrische Lehrdialoge inszeniert, in denen eine Lehrerfigur, die über einen Wissensvorsprung verfügt, eine Schülerfigur belehrt. So behält aš-Šāfi'ī in der *Risāla* immer das letzte Wort und lässt sich – nicht selten mehrfach – bitten, eine Aussage mit Beispielen zu illustrieren oder sie, obschon er sie in seinen Büchern bereits gemacht hat, zu wiederholen.<sup>283</sup> Gegen das zögerliche Gesprächsverhalten aš-Šāfi'īs hat keiner seiner Gesprächspartner (falls es denn mehrere sind) eine Handhabe, da seine Autorität unwidersprochen bleibt. Im *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* lässt sich kein direktes Macht-, sondern nur ein Wissensgefälle zwischen den Gesprächspartnern ausmachen. Dabei ist der Schüler ausgesprochen devot und lobt praktisch jede Äußerung seines Lehrers, bevor er selbst eine weitere Frage stellt.<sup>284</sup> Der Lehrer wird durch diese Lobeshymnen seines Schülers stark überhöht, so dass der Text neben dem Wissens- auch ein Statusgefälle darstellt.

Auch für die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* ist kein eindeutiges Machtgefälle festzustellen, da weder Ibn al-'Abbās noch Nāfi' b. al-Azraq als Herrscher anzusprechen sind. Allerdings ist die weltliche Macht sicher eher auf Seiten des Ḥārīğitenführers zu suchen. Dass er damit Ibn al-'Abbās nicht beeindrucken kann, zeigt sich aber schon daran, dass dieser ihn in seiner ersten Wortäußerung verflucht: „Möge deine Mutter dich verlieren, Nāfi'!“<sup>285</sup> Damit beansprucht Ibn al-'Abbās die Führungsposition, und sie wird ihm, nachdem er erklärt hat, wie zentral es ist, Wissen zu vermitteln, von Nāfi' auch zugestanden.

In allen anderen untersuchten sunnitischen Dialogen spielen Herrscherfiguren eine tragende Rolle: In dem Gespräch mit dem Kalifen Hišām bzw. seinem Theologen al-Awzā'ī agiert Ġaylān ad-Dimašqī aus einer Position der

283 Vgl. z.B. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 226, 272, 284, 364, 562.

284 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 45, 64, 131; dazu auch schon Schacht, *An early Murcīite treatise* 101.

285 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 33.

Defensive, denn der Kalif lässt ihn kommen, weil sich die Leute über ihn beklagt haben.<sup>286</sup> Al-Awzā'ī seinerseits agiert im Auftrag des Kalifen, er ist sozusagen sein verlängerter Arm.<sup>287</sup> Damit macht gerade die erste Fassung deutlich, wie die Machtverhältnisse liegen – und dass das Machtgefälle zwischen Hišām und Ġaylān ein ganz anderes ist als das zwischen Hišām und al-Awzā'ī, für den der Kalif dann in der zweiten Fassung auch uneingeschränkte Bewunderung ausdrückt.<sup>288</sup> Die Machtverhältnisse spiegeln sich auch in den Anreden, welche die Beteiligten füreinander verwenden.<sup>289</sup>

Auch die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu'tašim ist von einem klaren Machtgefälle geprägt: Auf der einen Seite steht der aus dem Gefängnis herbeigeholte Traditionarier, auf der anderen die Hofgelehrten, mehrheitlich *qādīs*. In der Rolle des Schiedsrichters agiert der Kalif al-Mu'tašim selbst, obschon bei ihm von Unparteilichkeit nicht die Rede sein kann. Allerdings tritt er bei weitem nicht so dominant auf, wie er das tun könnte, vielmehr behandelt er Aḥmad milde und scheint durchaus bereit, ihn freizulassen und die *miḥna* zu beenden.<sup>290</sup> Letztlich sind es aber die Theologen und Iṣḥāq b. Ibrāhīm, die tatsächlich die Macht ausüben: Ihr Einfluss auf den Kalifen ist so groß, dass dieser endlich befiehlt, Aḥmad zu foltern, um ihn zum Geständnis zu bringen, der Koran sei geschaffen.<sup>291</sup>

Zwischen Iṣḥāq b. Ismā'īl und seinem Gesprächspartner al-Ma'mūn besteht ein einseitiges Macht- und Wissensgefälle: Einerseits ist al-Ma'mūn als Kalif ein übermächtiges Gegenüber, andererseits zeigt er im Verlauf des Gesprächs verschiedentlich seine intellektuelle Überlegenheit, so dass Iṣḥāq nur noch schweigend den Kopf senken kann.<sup>292</sup> Indem Iṣḥāq seine Niederlagen auch noch in der ersten Person schildert, werden diese umso schmerzlicher und deutlicher. Für einmal entspricht so die intellektuelle Überlegenheit des einen Gesprächspartners auch seiner realen als Kalif – die Vorherrschaft al-Ma'mūns ist so auf keiner Ebene mehr anzutasten.

286 1. Fassung, Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviii, 205.

287 Vgl. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviii, 206, wo der Kalif zu ihm sagt: „Abū 'Amr, disputiere für uns gegen diesen Qadariten (*nāzir lanā ḥādā l-qadari*)!“ Vgl. auch Turner, *Inquisition* 79.

288 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviii, 210.

289 Vgl. unten Kap. 3. 7. 1. 1.

290 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 51, 55.

291 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60–65.

292 Ibn 'Abdrabbih, *al-Iqd al-farīd* v, 93, 94, 95, 97, 100. – Zum Schweigen als Zeichen der Niederlage vgl. Miller, *Islamic disputation theory* insb. 39–42; Dziri, *Die Ars Disputationis* 218–219.

In dem Dialog Ibn al-Ḥaddāds mit und vor dem Emir Ibrāhīm sind die Machtverhältnisse klar: auf der einen Seite der Emir und seine hanafitischen Gelehrten,<sup>293</sup> auf der anderen Seite der Malikit Ibn al-Ḥaddād. Der Emir spielt aber seine Macht nicht aus und empfängt Ibn al-Ḥaddād freundlich.<sup>294</sup> Ibn al-Ḥaddād spricht dann trotz des Machtgefälles sehr freimütig und demonstriert sowohl dem Emir als auch den übrigen Gesprächspartnern die Überlegenheit seiner eigenen Lehre. Allerdings führt das Machtgefälle auch dazu, dass er damit den Emir gerade nicht bekehren kann. Dieser beschränkt sich darauf zu erklären: „Du zwingst mich nicht zu deiner Lehrmeinung (*madhab*) und ich dich nicht zu der meinen.“<sup>295</sup> Der Ismailit Abū ‘Abdallāh nimmt im Gespräch mit Ibn al-Ḥaddād die Rolle des Herrschers ein, was sich vorwiegend in seinem stark dominanten Gesprächsverhalten zeigt.<sup>296</sup> Allerdings zeigt keiner der drei teilnehmenden malikitischen Gelehrten eine besondere Devotheit, und auch Abū ‘Abdallāh scheint die Asymmetrie nicht besonders betonen zu wollen, etwa indem er Ibn al-Ḥaddād lange stehen ließe; im Gegenteil scheint dieser sich, nachdem er begrüßt hat, ganz umstandslos setzen zu dürfen.<sup>297</sup> Auch für den Aufbruch erteilt der *dā‘ī* keine explizite Erlaubnis.<sup>298</sup> Ganz ähnlich ist die Darstellung in den weiteren Dialogen, die sich in al-Ḥuṣānīs *Ṭabaqāt* finden: Abū l-‘Abbās hat als Herrscherfigur einen klaren Vorrang und bestimmt im Wesentlichen die Themen, aber er nimmt keinen Anstoß am zum Teil wenig devoten Verhalten Ibn al-Ḥaddāds, der sich etwa zu Beginn der ersten Unterredung laut damit brüstet, dass er nicht zu den Herrschenden gehe, ohne herbeigerufen worden zu sein, und zwar weder jetzt noch früher.<sup>299</sup> Eine fast schon gleichberechtigte Auseinandersetzung scheint sich in der Einleitung des letzten Dialogs anzukündigen, in der Ibn al-Ḥaddād dem *dā‘ī* Abū l-‘Abbās zubilligt, damals „näher an der Billigkeit“ gewesen zu sein als je.<sup>300</sup> Umso ernüchternder scheint es, dass er sich am Schluss entscheidet, auf jegliches Argumentieren zu verzichten, weil Abū l-‘Abbās sich einfach nicht habe überzeugen lassen wollen.<sup>301</sup>

---

293 Vgl. insb. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

294 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

295 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 73.

296 Vgl. dazu unten Kap. 3. 1. 1. 1.

297 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

298 Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86.

299 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199–200.

300 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 208.

301 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 210.

Auch für das *Kitāb al-Ḥayda* liegt es von der Dialoganlage her nahe, ein starkes Machtgefälle zwischen dem Kalifen al-Ma'mūn und seinem Hoftheologen Bišr al-Marīšī einerseits und dem Protagonisten 'Abdal'azīz al-Kinānī andererseits anzusetzen, das sich auch in ihrem Gesprächsverhalten widerspiegeln könnte. In der ersten Disputation tritt der Kalif gegenüber dem Fremden sehr wohlwollend auf: Als al-Ma'mūn bemerkt, dass al-Kinānī es nach dem Eintreten in den *mağlis* mit der Angst zu tun bekommt, beginnt er zunächst eine freundliche Unterhaltung über ganz andere Dinge und geht dann über zu einer Plauderei über al-Kinānīs Heimatstadt Mekka und mögliche gemeinsame Bekannte.<sup>302</sup> Erst als er bemerkt, dass der Mekkaner sich beruhigt hat, befiehlt er die Disputation mit Bišr.<sup>303</sup> Als Schiedsrichter gewährt der Kalif seinem Theologen Bišr keinerlei Vorteile; im Gegenteil: Er lächelt, wenn Bišr von al-Kinānī in die Enge getrieben wird,<sup>304</sup> oder zeigt sich von den Argumenten al-Kinānīs beeindruckt, etwa wenn dieser sich weigert zu antworten, weil er keine Informationen zu einem Thema in Koran oder Ḥadīṭ finden kann.<sup>305</sup> Die Asymmetrie zwischen den Disputanten und ihrem Schiedsrichter kommt vor allem in den Anreden zum Ausdruck, wird doch der Kalif von beiden in aller Regel mit seinem Titel angeredet, während er sie, wenn überhaupt, mit dem *ism* anspricht.<sup>306</sup> In der zweiten Unterredung ist die Ausgangslage eine deutlich andere, weil der Kalif sich jetzt persönlich angegriffen fühlt: Entsprechend tritt er nicht als neutraler Schiedsrichter auf, sondern als Gesprächsteilnehmer und ist als solcher viel stärker darauf bedacht, seinen Gegner auch einzuschüchtern. Hier beruft sich der Kalif auch darauf, er habe al-Kinānī doch bevorzugt behandelt und darum eine derart respektlose Behandlung wie in al-Kinānīs Buch nicht verdient.<sup>307</sup> Der Kalif tritt hier nicht mehr als geduldiger Schiedsrichter auf, sondern als beleidigter, erzürnter und ungeduldiger Herrscher.<sup>308</sup> Entsprechend lobt al-Kinānī ausführlich den Kalifen und das Kalifat, hebt also die herrschende Asymmetrie hervor.<sup>309</sup> Gegen Ende gibt al-Ma'mūn auch in der zweiten Debatte al-Kinānīs Argumenten vor jenen Bišrs den Vorzug,<sup>310</sup> doch weil ihm

302 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 15–17.

303 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 17.

304 Insb. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 62–63.

305 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 66–67.

306 Vgl. dazu unten Kap. 3. 7. 1. 1.

307 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 151–152.

308 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 160–161, 196.

309 Vgl. insb. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 152–157, 161–164.

310 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 216–217; vgl. auch seine Bemerkung nach dem Abgang al-Kinānīs, dieser habe sich ganz und gar gerechtfertigt und er habe ihn nur

der Mekkaner nicht versprechen kann, alle Kopien seines Werkes einzusammeln, setzt er ihn unter Hausarrest.<sup>311</sup> Die herrscherliche Macht dominiert hier den Dialog, der damit letztlich scheitert.

### 2.3.1.2 Schiitische Dialoge

Zwei der untersuchten schiitischen Dialoge zeigen Gespräche ohne oder zumindest ohne klares Machtgefälle. So ist Abū Ḥātim ar-Rāzī gerade nicht vom Veranstalter des *maǧlis* zum Verteidiger des Islam gegen Abū Bakr ar-Rāzī bestellt; vielmehr scheint der Hausherr gar kein Interesse an der theologischen Debatte der beiden Kontrahenten zu haben. Insofern kann hier tatsächlich von einer weitgehenden Symmetrie gesprochen werden. Dass Abū Ḥātim die erste Disputation durch einen außerordentlich langen Monolog<sup>312</sup> beendet, ist dabei weniger als Signal einer Asymmetrie des Dialogs, denn vielmehr als Resultat der nachträglichen Überarbeitung bei der Niederschrift, die der Erzähler am Schluss selbst erwähnt, anzusehen.<sup>313</sup> Auch das *Kitāb al-Ihlīlaǧa* zeigt einen Dialog ohne Machtgefälle, da Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq ja nicht über mehr Macht als der indische Arzt verfügt. Dafür zeigt der Text deutlich, dass er wesentlich mehr weiß, und stellt dar, wie er den Arzt relativ leicht argumentativ widerlegt, von dessen eigener Lehrmeinung abbringt und damit von der notwendigen Existenz Gottes überzeugt. Insofern ist der Dialog in Bezug auf das Wissen deutlich asymmetrisch, was sich auch in einigen längeren Monologen des Imam widerspiegelt.<sup>314</sup>

Eine nicht geringe Zahl der Dialoge zeigt dagegen ein Machtgefälle ohne die Gegenwart eines Herrschers, so insbesondere die beiden Dialoge des *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*, das *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* und der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. In all diesen Dialogen steht jeweils ein Imam (normalerweise Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq) einem seiner Anhänger (normalerweise al-Mufaḍḍal) gegenüber. Die Asymmetrie spiegelt sich insbesondere in den von den Anhängern regelmäßig verwendeten, Demut signalisierenden Anreden der Imame als *mawlāy* („mein Herr“), während die Imame den schlichten *ism* ihrer Gegenüber verwenden.<sup>315</sup> Neben dem Machtgefälle herrscht selbstverständlich jeweils auch ein Wissensgefälle, das sich auch in langen Lehrreden des Imam, die den Dialogcharakter

---

festsetzen lassen, um seinen Hoftheologen vor weiterer Kritik durch die Untertanen zu schützen, ebd. 219–220.

311 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 219.

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

313 Vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 7; ed. aṣ-Ṣāwī 9.

314 Vgl. insb. al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 162–165, 181–183, 190–192.

315 Vgl. zu den Anreden unten Kap. 3. 7. 1. 2.

phasenweise ganz in den Hintergrund treten lassen, niederschlagen kann.<sup>316</sup> Einzig im *Tawhīd al-Mufaḍḍal* erscheint al-Mufaḍḍal als durchaus kritischer Zuhörer, der nicht selten mögliche Einwände formuliert.<sup>317</sup> Aber auch hier ist es der Anhänger, der den Imam um Belehrung ersucht: Das Wissensgefälle ist eindeutig.

Ein sehr interessanter Fall ist die *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maḡnūn ad-dayr*. Hierbei handelt es sich um einen asymmetrischen Dialog mit einem stark ausgeprägten Macht- und Wissensgefälle. Auf der einen Seite steht der angekettete und malträtirierte angebliche Verrückte, auf der anderen Seite der Lieblingstheologe des Bagdader Kalifen. Indem der Theologe aber überraschend deutlich unterliegt, kehrt sich das Verhältnis recht eigentlich um: Aus dem scheinbar Unterlegenen wird der Sieger, aus dem freien und angesehenen Theologen einer, der seine Position überdenken muss.

Herrscherfiguren sind in den schiitischen Dialogen deutlich seltener anzutreffen als in den sunnitischen, was vielleicht auch mit der gesellschaftlichen Realität – die Schia war in der Regel gerade nicht die Lehre der Mächtigen – zusammenhängt. Einzig Ibn Bābūya und ar-Riḍā werden in Disputationen im *maḡlis* des Herrschers dargestellt. Jedoch spiegelt sich die grundsätzlich asymmetrische Gesprächsanlage in dem Dialog zwischen dem Buyiden Rukn ad-Dawla und dem Gelehrten Ibn Bābūya in dem Text praktisch nicht. Der Machtunterschied wird durch das von dem mächtigeren Gesprächspartner, dem König, akzeptierte Wissensgefälle ausgeglichen. Entsprechend begegnen sich die beiden Gesprächspartner grundsätzlich höflich,<sup>318</sup> aber ohne spezielle Demutswortkünste. Das Machtgefälle wird aber zum Thema, wenn der Erzähler Wert darauf legt, dass einer der Höflinge sich erst getraut, eine Frage zu stellen, nachdem er um Erlaubnis zu sprechen gebeten und diese auch erhalten hat.<sup>319</sup> Damit macht der Text deutlich, dass Rukn ad-Dawla sehr wohl auf seinen herrscherlichen Privilegien zu bestehen weiß, dass Ibn Bābūya aber eine extrem privilegierte Stellung genießt.

Die Disputationen ar-Riḍās im *maḡlis* al-Ma'mūns endlich stehen in einem komplexen Netz asymmetrischer Beziehungen: Der Kalif al-Ma'mūn hat zwar die ganze Macht, kann aber gegenüber seinem „Cousin“<sup>320</sup> nicht auf seinen auch theologisch hervorragenden Status verweisen, da er als Abbaside von den 'Aliden nicht als legitimer Anführer der muslimischen

316 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318–331, 347–354, 355–362, 363–392, 393–405.

317 Vgl. z.B. al-Maḡlisī, *Bihār* iii 63, 77, 105.

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

319 Ibn Bābūya, *Munāzara* 37–38.

320 Diese Bezeichnung findet sich Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144.

Gemeinde anerkannt wird. Daher setzt er zunächst mit dem Theologen Sulaymān al-Marwazī einen Stellvertreter ein, der gegenüber dem Imam die Überlegenheit der eigenen Doktrin beweisen soll.<sup>321</sup> Damit scheitert Sulaymān und mit ihm der Kalif, der im Verlauf des ersten Dialogs immer stärker zugunsten ar-Riḍās Stellung nimmt und ihn am Schluss explizit lobt.<sup>322</sup> Auch alle weiteren Versuche des Kalifen mit theologischen Stellvertretern scheitern gescheitert zu sein,<sup>323</sup> als ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ġahm – ohne explizite Beauftragung durch den Kalifen – gegen ar-Riḍā antritt, um über die Sündlosigkeit der Propheten zu disputieren.<sup>324</sup> Ibn al-Ġahm scheint zwar einen gewissen Status am Hof al-Ma’mūns innezuhaben, da er überhaupt im *maǧlis* zugegen ist, aber er tritt nicht als Vertreter des Kalifen an. Dieser enthält sich jeglicher Einmischung oder Kommentierung der Disputation, der Kommentar des Kalifen wird quasi erst in der nachfolgenden Disputation in Kapitel 15 geliefert, in der das Thema der Sündlosigkeit der Propheten von al-Ma’mūn selbst noch einmal aufgebracht wird. Hier ist es also erstmals der Kalif selbst, der sich theologisch zu behaupten sucht, damit aber kläglich scheitert und stattdessen dem Imam gegenüber Dankbarkeit bezeugt:

Da sagte al-Ma’mūn: „Du hast meine Brust geheilt, Sohn des Gesandten Gottes, und mir erhellt, was mir unklar war, vergelte es dir Gott mit Gutem um seiner Propheten und des Islam willen.“<sup>325</sup>

Der scheinbar mächtige Gesprächspartner ist zum Schüler geworden – dass die Dankbarkeit vielleicht auf der Oberfläche bleibt, zeigt sich im Postscriptum, in dem der Imam gegenüber seinem (neu gewonnenen) Anhänger Ibn al-Ġahm festhält, dass der Kalif ihn, den Imam, dennoch werde ermorden lassen.<sup>326</sup> Der letzte Dialog ar-Riḍās im *maǧlis* al-Ma’mūns ist insofern bemerkenswert, als der Kalif hier ar-Riḍā von sich aus aus der Gruppe der Gelehrten hervorhebt und nach seiner spezifischen Meinung zur Bedeutung eines Koranverses befragt.<sup>327</sup> Der Imam erhält so von Anfang an eine Sonderstellung gegenüber den namenlosen Gelehrten aus dem Irak und Ḥurasān. Der Kalif ist in der Folge auch aktiver Mitdisputant und dabei bereit, die Erklärungen ar-Riḍās

321 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144.

322 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 152.

323 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

324 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

325 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

326 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

327 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 180.

explizit zu loben.<sup>328</sup> Der Imam hat hier endgültig die Deutungshoheit gewonnen; das überlegene Wissen obsiegt vor der größeren Macht.

### 2.3.1.3 Zusammenfassung

Nur ein einziger der untersuchten religiösen Dialoge zeigt ein Gespräch zwischen Kollegen und ist folglich als symmetrisch zu bezeichnen: aš-Šāfi‘īs *Ġimā‘ al-‘ilm*. In allen anderen Texten herrscht entweder ein Wissens- oder ein Machtgefälle oder auch beides.

Als typische Lehrdialoge, in denen die Lehrerfigur über einen Wissensvorsprung, nicht aber über ein Mehr an Macht verfügt, sind aš-Šāfi‘īs *Risāla*, Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* und das *Kitāb al-Ihlīlağa* zu bezeichnen. Auch für die *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* ist kein eindeutiges Machtgefälle festzustellen, obschon tendenziell der Schüler Nāfi‘ wohl als Anführer der Ḥārīğiten über mehr weltliche Macht verfügt als der Lehrer Ibn al-‘Abbās. Nur über einen Wissensvorsprung, nicht aber über Macht verfügt auch Abū Ḥātim ar-Rāzī gegenüber Rhazes, ohne dass der Text einen eigentlichen Lehrdialog inszenieren würde: Rhazes will nicht belehrt werden, es handelt sich vielmehr um einen Streitdialog. In der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr* verkehrt sich überraschenderweise das ursprüngliche Wissensgefälle, indem der scheinbar Verrückte dem angesehenen Theologen durch sein Wissen absolut überlegen ist und dieser sich bekehrt.

Für alle anderen religiösen Dialoge lässt sich hingegen ein Machtgefälle feststellen: Dies gilt – ohne dass eine Herrscherfigur aufträte – zunächst für die schiitischen Texte, in denen ein Anhänger seinem Imam gegenübersteht und von diesem belehrt wird (*Kitāb al-Haft wa-l-ażilla*, *Kitāb aš-Şirāt*, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*).

Wenn Herrscherfiguren auftreten, ergibt sich automatisch eine Asymmetrie der Macht: Diese kann parallel verlaufen zur Verteilung des Wissens, so dass der Mächtige auch der Wissende ist oder zumindest einen Wissenden auf seiner Seite hat, wie in den Disputationen zwischen Hišām, al-Awzā‘ī und Ġaylān ad-Dimašqī bzw. Ishāq b. Ismā‘īl und al-Ma’mūn. Häufiger aber zeigt sich, wie in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, dass die Macht und das Wissen gerade nicht parallel verlaufen, sondern der Mächtige auf der einen, der Wissende auf der anderen Seite steht. Dabei setzt sich in den sunnitischen Dialogen die Macht gegen das Wissen durch: Sowohl bei Aḥmad b. Ḥanbal als auch bei Ibn al-Ḥaddād und im *Kitāb al-Ḥayda* dominiert die herrscherliche

<sup>328</sup> Vgl. insb. Ibn Bābüya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 185, 188.

Macht den Dialog und lässt ihn letztlich scheitern.<sup>329</sup> Der Herrscher ist nicht bereit, den Wissensvorsprung seines Gegenübers zu akzeptieren und die eigene Position zu überdenken. Anders bei den Schiiten: Im Fall ar-Riḍās scheint am Schluss sein Wissen über die Macht al-Ma'mūns zu obsiegen; und der Buyide Rukn ad-Dawla akzeptiert das Wissensgefälle im Gespräch mit Ibn Bābūya von Anfang an.

### 2.3.2 *Dialoge mit Gott*

Zwischen Gott und Mose herrscht ein massives Machtgefälle. Entsprechend fragt Mose in der *Munāǧāt Mūsā* nicht weiter nach, wenn eine Antwort Gottes wenig präzise ausfällt. Auf die Frage, was der Schemel (*kursī*) sei, der sich unter dem Thron (*arš*) Gottes befindet, antwortet Gott: „Bei ihm sind Gnade und Urteil und fordert der ungerecht Behandelte Gerechtigkeit von seinem Unterdrücker.“<sup>330</sup> Das ist eine Erklärung der Funktion des Schemels, aber nicht seines Wesens, nach dem Mose eigentlich gefragt hatte. Die Dominanz Gottes zeigt sich auch daran, dass Mose gelegentlich indirekte Sprechakte benutzt, statt sich zu trauen, direkte Fragen zu formulieren. So sagt er zum Beispiel:

Herr, ich sehe unter dem Thron geschrieben: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘, und ich sehe Lampen unter dem Thron.<sup>331</sup>

Gott versteht den indirekten Sprechakt wie von Mose intendiert als Frage und antwortet, dass in den Lampen die Geister der Gläubigen und Frommen seien. Trotz der Dominanz Gottes verwendet Mose, wie für das Genre der Mose-Dialoge durchaus typisch, keine Demutsfloskeln.<sup>332</sup>

Wie aufgrund der Ausgangslage eines Gesprächs mit Gott naheliegend sind auch die *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs von extremer Asymmetrie geprägt. Dabei wird Muḥammad im Verlauf des Gesprächs tendenziell immer zurückhaltender. Zu Beginn fragt er gelegentlich nach oder bittet um Präzisierung. Gegen Ende des Dialogs hingegen verstummt Muḥammad zunehmend.

Damit inszenieren die beiden untersuchten Dialoge die Asymmetrie unterschiedlich: Während bei Abū l-Layṭ die dauernde Präsenz Gottes zum

329 Zu scheiternden Dialogen vgl. z.B. Hösle, *Der philosophische Dialog* 304 und insb. Müller, *Philosophie und Theologie* 83.

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

331 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 22v.

332 Vgl. Alí-de Unzaga, *The conversation* 378, der von „bold statements and the non-submissive tone that is typical of the *munāǧāt* tradition“ spricht.

allmählichen Verstummen des menschlichen Gesprächspartners führt, sie also nicht wirklich zu ertragen ist, zeigt Mose durch das ganze Gespräch hindurch eine gewisse Zurückhaltung und Ehrfurcht, die ihn daran hindern, Antworten zu hinterfragen oder Fragen immer direkt als solche zu formulieren.

### 2.3.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Da mehrere der untersuchten narrativen Texte Ratgebergespräche darstellen, sind dort die Beziehungen zwischen den Gesprächspartnern oftmals ausgesprochen asymmetrisch und Wissen und Macht ungleich verteilt. Dies gilt in besonderem Ausmaß für den Dialog in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab*: Hier ist der Fuchs ein gefangener Anhänger des besiegten Gegners, der dem siegreichen König Red und Antwort stehen muss. Der Fuchs antwortet, um sein Leben zu retten. Auch das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* bietet in Bezug auf die Machtverhältnisse einige stark asymmetrische Dialoge, insbesondere gilt dies für den ersten Dialog zwischen dem König und dem Schakal, da der Schakal hier ja Ratgeber des Königs werden will.<sup>333</sup> Aber auch die folgenden Dialoge zwischen dem König und dem Schakal sind natürlich als asymmetrisch zu betrachten.<sup>334</sup> Hingegen ist der letzte Dialog zwischen dem König und dem Schakal leicht anders zu bewerten: Der König muss sich für die unbegründete Inhaftierung entschuldigen. Da der Schakal keinerlei Absicht hat, am Hof zu bleiben, ist der Zugriff des Königs auf ihn weitaus eingeschränkter als bis dahin – der König, der noch einmal versucht, den Ratgeber zum Bleiben zu überreden, gerät in die Position des Bittstellers.<sup>335</sup> Während sich hier eine an sich asymmetrische Ausgangslage in Richtung einer neuen Symmetrie verschiebt, verhält es sich bei den Gesprächen zwischen dem Schakal und seinem Freund gerade umgekehrt: Eigentlich impliziert die bestehende Freundschaft, dass hier Gespräche zwischen Gleichberechtigten porträtiert werden. Tatsächlich gerät der Schakal aber dadurch, dass er im ersten und im vierten Dialog den Rat seines Freundes erlangen möchte, in eine Bittstellerposition.<sup>336</sup> Der achte Dialog<sup>337</sup> präsentiert wiederum den Freund in einer überlegenen Position, da er im Gegensatz zum Schakal sich frei bewegen kann, während

333 Es handelt sich um den zweiten Dialog des Werkes, as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 61–71 (4.–5. Kap.).

334 3. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71–87 (6.–7. Kap.); 5. Dialog: 104–114 (13.–14. Kap.).

335 10. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 187–203 (16.–19. Kap.).

336 1. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44–59 (2.–3. Kap.); 4. Dialog: 87–101 (8.–10. Kap.).

337 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 147–158 (15.–16. Kap.).

dieser im Gefängnis sitzt. Obwohl der Freund Informationen vom Schakal bekommen möchte, kann er die Lage dazu nutzen, ihm Ratschläge zu erteilen. Ähnliches gilt für das Gespräch zwischen dem Schakal und dem „Tadler“ (*al-lawwām*).<sup>338</sup> Die laut dem Text bestehende Freundschaft der beiden<sup>339</sup> führt nicht zu einem symmetrischen Dialog, weil der Schakal als Gefangener sich den Auslassungen des Tadlers nicht entziehen kann. Eigentlich symmetrisch sind nur die Gespräche zwischen den Gefährten des Königs, die gegen den Schakal intrigieren.<sup>340</sup>

Auch Ibn al-Muqaffa‘ stellt in *Kalīla wa-Dimna* eine ganze Reihe von in Bezug auf die Machtverhältnisse stark asymmetrischen Gesprächen dar, seien es das rahmende Gespräch zwischen dem König und seinem Philosophen, die Gespräche Dimnas mit dem König im ersten Kapitel<sup>341</sup> oder die zahlreichen Ratgebergespräche im vierten Kapitel über Raben und Eulen.<sup>342</sup> Interessant ist die Situation im siebten Kapitel: Wenn der König die Brahmanen um eine Auslegung des ihn verstörenden Traumes bittet, zeigt er Schwäche und übersieht dabei, dass er in den Brahmanen keine aufrichtigen Ratgeber hat.<sup>343</sup> Und auch gegenüber seiner Frau ist der König zwar an sich in der überlegenen Position, indem sie jedoch geschickt die Empörung spielt, gelingt es ihr, ihn zu dem von ihr gewünschten Handeln zu bringen.<sup>344</sup> Wenn im neunten Kapitel der König und der Vogel Qubbira miteinander sprechen,<sup>345</sup> kann der König seine scheinbare Überlegenheit nicht nutzen: Der Vogel ist zu schlau, um sich dem König so weit zu nähern, dass dieser ihn fangen könnte, so dass er frei bleibt und dem König seine Meinung sagen kann. Symmetrisch sind dagegen zum Beispiel die Dialoge zwischen Kalīla und Dimna,<sup>346</sup> aber auch die freundschaftlichen Gespräche zwischen Ratte, Rabe und Schildkröte im dritten Kapitel.<sup>347</sup>

Die Asymmetrien in der Geschichte über Tawaddud könnten kaum größer sein: hier die 14jährige Sklavin, dort die größten – selbstverständlich männlichen

338 9. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 158–184 (16. Kap.).

339 Es heißt: „Mit dem Freund war ein anderer Freund von ihm (*ṣadiqun laḥū āḥar*) gekommen [...]“ (as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 158).

340 6. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 115–121 (15. Kap.); 7. Dialog: 133–140 (15. Kap.).

341 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 51–54, 54–55, 57, 68–74.

342 Vgl. Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām insb. 148–160 und 169–174.

343 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 190–191.

344 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 194–195.

345 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 238–243.

346 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 46–51, 58–67, 88–96, 111–112.

347 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām 132–140.

– Gelehrten Basras,<sup>348</sup> herbeigerufen durch den Kalifen, der damit auch als nicht ganz unabhängig erscheint. Doch die Asymmetrie dreht sich in jedem Disput um: Die Gelehrten müssen zum Schluss ihre Gewänder ablegen und so ihre Niederlage gegen die junge Frau anerkennen.

Im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* entziehen sich mehrere der Dialogteilnehmer den etablierten Machtstrukturen, indem sie sich einem außerweltlich-asketischen Ideal zuwenden: So ist im eröffnenden Dialog zwischen dem König und seinem Höfling, der zum Asketen geworden ist, der Höfling zwar eigentlich der unterlegene Partner, doch dadurch, dass er sich nicht mehr für das Diesseits interessiert, ist er für die Macht des Königs nur noch bedingt erreichbar.<sup>349</sup> Das Gleiche gilt für die Versuche des Königs, seinen Sohn für ein weltliches Leben zurückzugewinnen, was ihm trotz seiner übergroßen Macht nicht gelingt.<sup>350</sup> Ähnliches zeigt sich in den Gesprächen zwischen Bilawhar und Būdāsaf: Der Prinz kann seine weltliche Macht nicht ausspielen, weil er nach Bilawhars Wissen strebt.<sup>351</sup> Der nach Maßgabe der höfischen Welt unterlegene Asket wird zum Lehrer, von dem der mächtige Prinz abhängig ist. Im letzten Dialog mit dem Asketen<sup>352</sup> kann der Prinz auch nicht verhindern, dass Bilawhar seinen Abschied nimmt. Im Gespräch zwischen Būdāsaf und dem Vertreter der alten Religion, dem *bahwan*,<sup>353</sup> erwächst die Überlegenheit des Prinzen nicht nur aus seiner weltlichen Macht, sondern auch noch aus der Tatsache, dass er inzwischen sowohl den König selbst als auch die meisten Einwohner seines Landes zum Monotheismus bekehrt hat,<sup>354</sup> so dass der *bahwan* eine verlorene Schlacht ficht.

Im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* strebt der junge Mann nach dem religiösen Wissen des *dāʿīs*, der ihm diesbezüglich klar überlegen ist.<sup>355</sup> Hingegen dürfte der junge Mann als Sohn eines lokalen Notabeln vor Ort mehr Macht haben als der fremde Missionar. Der Jurist Abū Mālik dagegen wäre zwar eigentlich eine Autoritätsfigur, es gelingt ihm aber nur gegenüber den Leuten des Ortes,

348 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 494.

349 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 11–18.

350 Gimaret, *Kitāb* 113–126 und 139–164.

351 Gimaret, *Kitāb* 34–55, 55–65, 65–93, 97–104.

352 Gimaret, *Kitāb* 97–104.

353 Gimaret, *Kitāb* 180–185.

354 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 180.

355 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 28.

diese auch durchzusetzen,<sup>356</sup> während der junge Mann sich inzwischen völlig selbstständig gemacht hat.<sup>357</sup>

Nur auf den ersten Blick einfach sind die Verhältnisse in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt*: Selbstverständlich sind die beiden erfolgreichen *dāʿīs* Abū ʿAbdallāh und Abū l-ʿAbbās als neue Herren Kairouans in einer Position der Überlegenheit. Doch Abū ʿAbdallāh ist bemüht, den Schiiten Ibn al-Hayṭam für die Ismailiya zu gewinnen, um seine Machtbasis zu erweitern.<sup>358</sup> Erst im zweiten Dialog wird Ibn al-Hayṭam deutlicher zum Untertanen, indem er zu Abū ʿAbdallāh kommt, um den *ḥums* zu entrichten.<sup>359</sup> Dafür weist der dritte Dialog dann deutlich weniger Gefälle auf, geht doch Abū ʿAbdallāh auf ein Thema ein, das Ibn al-Hayṭam schon mehrfach angesprochen hatte: Der Kairouaner hat inzwischen einen gewissen Rang bei Abū ʿAbdallāh.<sup>360</sup> Der Dialog mit Abū l-ʿAbbās<sup>361</sup> zeichnet sich gerade dadurch aus, dass die eigentlich asymmetrische Beziehung – hier Herrscher, dort Untertan – als symmetrische inszeniert wird: Bereits die Eröffnung mit Umarmung und gegenseitigem Händeküssen signalisiert eine nicht hierarchische Beziehung. Als Ibn al-Hayṭam dennoch untertänige Distanz an den Tag legt, indem er sich zwischen zwei Gängen des gemeinsamen Mahles abseits waschen will, wird sein Verhalten von Abū l-ʿAbbās korrigiert und er angewiesen, an seinem Ehrenplatz neben dem *dāʿī* zu bleiben.<sup>362</sup>

Keine klare Situation liegt in al-Muʿayyads *Sīra* vor: Der Zaydit als Protegé des Buyidenemirs hat zwar einen anderen Status als der unliebsam gewordene *dāʿī*, klar asymmetrisch wird die Situation dadurch jedoch nicht.

### 2.3.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ʿAbīd b. Šaryas präsentieren eine interessante Gesprächssituation: Der umayyadische Kalif Muʿāwiya verfügt über Macht über seinen Gesprächspartner, so dass dieser sich erst bereitfindet, die Geschichte des Jemen zu erzählen, als ihm sowohl Muʿāwiya als auch seine Vertrauten versichern, dass er nichts zu befürchten habe.<sup>363</sup> Offensichtlich ist der Jemenit

356 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ġulām* § 321–361.

357 Dies zeigt sich auch daran, dass selbst sein Vater nicht mehr über ihn verfügen kann, vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ġulām* § 372.

358 Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 3–55.

359 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 57.

360 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 76–84.

361 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 86–109.

362 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 107.

363 ʿAbīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 314.

besorgt, dass die Geschichte seiner Heimat, in der die Südaraber verherrlicht werden, beim Umayyaden und den anwesenden Qurayš als Vertretern der Nordaraber Unwillen auslösen könnte. ‘Abīd befindet sich in der Position des gehorsamen Untertanen, der, sobald er herbeizitiert wird, auch wirklich kommt und ohne weitere Einwände zum Geschichtenerzähler des Kalifen wird.<sup>364</sup> Gleichzeitig verfügt er über einen Vorsprung an Wissen: Mu‘āwiya ist es, der bei aller Macht in der Position des Bittstellers ist, weil er sich an den Geschichten ‘Abīds erfreuen will. So beginnt der eigentliche Dialog damit, dass ‘Abīd den Kalifen auffordert zu fragen (*sal, yā amīra l-mu‘minīn*),<sup>365</sup> womit der Wissensvorsprung des Jemeniten deutlich gemacht wird.<sup>366</sup>

### 2.3.5 *Dialog über Grammatik*

Die Gesprächsanlage in der Debatte zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi wird dadurch asymmetrisch, dass as-Sīrāfi vom Veranstalter der Gesprächsrunde, dem Wesir Ibn al-Furāt, zu seinem Vertreter im Streitgespräch bestimmt wird.<sup>367</sup> Es ist das erklärte Ziel des Wesirs, dass jemand Mattā und seine Lehre vom Primat der Logik widerlegen soll. So besteht zwar kein formales Machtgefälle zwischen den beiden Gesprächspartnern, sehr wohl aber eines der Position. Zudem nimmt Ibn al-Furāt nicht die Rolle eines unabhängigen Schiedsrichters ein, sondern ist von Anfang an parteiisch. Daher fordert er as-Sīrāfi auch nicht weniger als drei Mal auf, sein Gegenüber endgültig zu widerlegen.<sup>368</sup>

### 2.3.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Wissensvermittelnde Dialoge sind typischerweise von einem Wissensgefälle geprägt und damit asymmetrisch. Dies gilt auch für die untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge. Dieses Phänomen führt aber nicht zwingend dazu, dass etwa der Schüler nur noch als Stichwortgeber fungieren oder der Meister oder Lehrer in jedem Fall lange Lehrmonologe halten würde. Vielmehr zeichnen die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge ein recht vielseitiges Bild der Lehrer-Schüler-Beziehung. Dazu gehört, dass zur Asymmetrie aufgrund des Wissensunterschiedes oft auch noch ein umgekehrtes Machtgefälle tritt, indem der Schüler ein Herrscher ist, also eine gewisse Verfügungsgewalt über seinen Lehrer hat. So tritt in der *Risālat al-Ḥakīm*

364 Vgl. ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 312–313.

365 ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 314.

366 Zu den Anreden vgl. unten Kap. 3. 7. 4.

367 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 108–109.

368 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* i, 117–118, 119, 121–122.

*Qaydarūs* der König Marqūnus als Schüler auf, jedoch stellt er die Fragen und bestimmt dadurch den Verlauf des Gesprächs. Weil er als König über die beiden Weisen, Qaydarūs und Mitāwus, verfügen kann, fragt er auch ohne Hemmungen jeweils den einen der Weisen, ob er mit dem anderen gleicher Meinung sei und dieser somit korrekt geantwortet habe.<sup>369</sup> Die herrscherliche Macht dient so als Korrektiv, der Schüler gewinnt die Möglichkeit, die Ausführungen seiner Lehrer in Zweifel zu ziehen. Der Text kann dadurch gerade alchemische Inhalte präziser und in klarerer Sprache vermitteln, als es in diesem Gebiet sonst üblich ist.

Auch der *Muṣḥaf al-ḥayāt* zeichnet ein Bild der doppelten Asymmetrie zwischen dem königlichen Adepten Theodoros – der nicht explizit als Byzantiner bezeichnet wird, wenn auch sein Name dies nahelegt – und dem Weisen Aras: Der König ist der Schüler und bekommt als solcher von seinem Lehrer sehr oft zu hören, er habe etwas doch bereits erklärt,<sup>370</sup> jedoch interpretiert der Lehrer auch ein Mal eine Frage seines königlichen Schülers explizit als Befehl.<sup>371</sup> An vielen Stellen wird zudem deutlich, dass der König die Themen vorgeben kann,<sup>372</sup> wenn er sich auch des Öfteren auf Themenvorschläge des Lehrers einlässt.<sup>373</sup>

Ein ähnliches Macht- und Wissensgefälle herrscht in den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*: Hier ist sich der in der Schülerrolle auftretende Umayyadenprinz bewusst, dass seine Macht auch abschreckend wirken kann, und verspricht daher zu Beginn, dass der Mönch Maryānus nichts von ihm zu fürchten brauche.<sup>374</sup> Damit schätzt er den Asketen falsch ein: Dass Maryānus sich bereitfindet, als Lehrer Ḥālids zu fungieren, liegt nicht an dessen politischer Macht. Der Mönch hat als Einsiedler die Welt schon lange zuvor verlassen und fürchtet daher nur noch Gott. Aber er erachtet Ḥālid aufgrund von dessen geistigen Eigenschaften als einen geeigneten Schüler.<sup>375</sup>

Ein Machtgefälle besteht auch zwischen dem „Arzt der Araber“, al-Ḥārīṭ b. Kalada, und dem Perserkönig Kisrā, wird doch al-Ḥārīṭ in offizieller Audienz empfangen und muss eine ganze Reihe von Fragen beantworten, bevor ihn der König nur auffordert, sich zu setzen. Unklar bleibt, wie es eigentlich um

369 Z.B. *Risālat al-ḥakīm Qaydarūs*, Müller, *Zwei arabische Dialoge* 92, 87, 85 (arabische Textlaufrichtung).

370 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, z.B. fol. 90v, 98r, 101v, 105v, 127v.

371 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 100v.

372 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435 insb. fol. 90v, 91r, 91v, 99r, 144v.

373 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435 insb. fol. 95r, 137v, 138r.

374 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 225.

375 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 226.

das Wissensgefälle steht. Nach den allgemeinen Fragen zur Person al-Ḥārīt̃s beginnt Kisrā, ihm medizinische Fragen zu stellen, zu denen er wohl selbst die Antworten kennt. Es geht hier also nicht um Wissensvermittlung im Gespräch, sondern um eine Prüfung. Auf die Antworten al-Ḥārīt̃s reagiert er dementsprechend mit „Du hast [es] getroffen“ (*aṣabt*).<sup>376</sup> Mit der Frage „Und aus welcher Glut entzünden sich die Krankheiten?“<sup>377</sup> scheint aber der Punkt erreicht zu sein, an dem der König beginnt, ‚echte‘ Fragen nach Dingen, die er selbst nicht weiß, zu stellen. Jedenfalls bestätigt er von nun an nicht mehr die Richtigkeit der Antworten oder lobt seinen Gesprächspartner für eine Antwort. Von einem, der sein Gegenüber prüft, wird Kisrā damit zu einem, der sich für das Wissen des anderen wirklich interessiert und von ihm lernen will; entsprechend verändert sich al-Ḥārīt̃s Rolle von der des Prüflings zu der des kompetenten Experten.

Einen ähnlichen Befund liefert die *Risālat Qalūbaṭra*: Hier spricht die Königin Kleopatra mit ihren Schülern (*talāmīd*).<sup>378</sup> Dabei stellt Kleopatra die Fragen, die Schüler antworten. Da Kleopatra nicht selten sagt, diese hätten korrekt geantwortet,<sup>379</sup> fragt sich, ob es sich bei dem Text tatsächlich um einen wissensvermittelnden Dialog handelt oder nicht eher um eine Darstellung einer Prüfung, um ein „Examensgespräch“<sup>380</sup>. Während der erste Teil des Dialogs, in dem sich Kleopatra nach den Decknamen für den Stein der Weisen erkundigt,<sup>381</sup> vielleicht wirklich als Prüfung verstanden werden kann – auf kurze Fragen folgen jeweils kurze Antworten –, ändert sich der Charakter des Textes in der Folge und die Schüler, die regelmäßig als Weise bezeichnet werden,<sup>382</sup> erhalten immer mehr Redeanteile und scheinen jetzt eine deutlich belehrende Rolle gegenüber Kleopatra einzunehmen. Damit verschiebt sich das Verhältnis von Macht und Wissen, die sich in der Folge – wenn auch nicht gerade diametral – gegenüberstehen: Die weisen Schüler

376 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374.

377 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374.

378 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v, 39r, 41v.

379 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 43r, 45r, 51r.

380 Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 181.

381 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v–41v.

382 Vgl. z.B. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 41r, 41v, 49r, 52r.

kommen entsprechend einer Aufforderung um eine Erklärung ein Mal mit einem devoten „wir hören und gehorchen“ (*sam‘an wa-ṭā‘atan*)<sup>383</sup> nach.

Im *Kitāb ar-Rawābī* besteht hingegen kein Macht-, jedoch ein deutliches Wissensgefälle: Der als Lehrer auftretende Abū l-‘Abbās Aḥmad spricht sehr viel mehr als Ṭābit b. Qurra, dies insbesondere im Kommentar zu einem pseudo-platonischen Text, aus dem das *Kitāb ar-Rawābī* wesentlich besteht. Ṭābit hat nicht nur ein Wissensdefizit, sondern weiß dies auch. Um zu Informationen zu gelangen, versucht er zum Beispiel, Aḥmad zu schmeicheln, was dieser aber durchschaut und tadelt.<sup>384</sup>

Gewissermaßen typische Meister-Schüler-Verhältnisse präsentieren die *Risālat al-Ḥaḍar*, das *Kitāb Mihrārīs*, das *Kitāb al-Ḥabīb*, das *Kitāb Sidrat al-muntahā* und die *Muḍākarāt Abī Ma‘šar*. In der *Risālat al-Ḥaḍar* haben Agathodaimons Schüler (*talāmīd*)<sup>385</sup> vergleichsweise wenig zu sagen: Sie zeigen sich dankbar, von ihrem sterbenden Lehrer nun endlich die letzten Geheimnisse der Alchemie zu erfahren. Während sie zu Beginn noch gelegentlich größere Redeanteile haben, übernimmt je länger je mehr Agathodaimon das Heft und hält recht lange monologische Reden.

Das *Kitāb Mihrārīs* repräsentiert schon dadurch eine stark asymmetrische Beziehung, als nur der Weise Mihrārīs durchgängig einen Namen trägt, während der Schüler im Text selbst namenlos bleibt.<sup>386</sup> Die Asymmetrie spiegelt sich auch in den Anreden: Mihrārīs spricht nur einfach zu einem „Du“, während der Schüler ihn gelegentlich als „vorzüglicher Lehrer“ (*al-mu‘allim aṣ-ṣāliḥ*)<sup>387</sup> anredet, ein Titel, der in alchemischen Schriften nicht selten begegnet.<sup>388</sup> Dies bedeutet nicht, dass der Schüler besonders höflich sein müsste oder nie Zweifel äußern würde – anders als Ṭābit b. Qurra greift er auch nie zu Schmeicheleien, ganz im Gegenteil zur lateinischen Fassung, dem *Tractatus Micreris*, zu der Ruska feststellt:

Bisweilen sieht sich der Schüler auch zu besonderem Dank an den Meister veranlaßt und braucht dann Ausdrücke, die uns von der Turba her geläufig sind, wie ‚remuneret tibi Deus creator et conditor animarum pro me‘ und ‚perface mihi beneficium et munus, ut tibi Deus remuneret‘.<sup>389</sup>

383 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 51v.

384 Badawī, *Kitāb ar-Rawābī* 120.

385 Zur Terminologie vgl. Forster, *Auf der Suche* 216.

386 Vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 6.

387 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 251r, 254r, 254v, 255r, 255v.

388 Vgl. Forster, *Auf der Suche* 217.

389 Ruska, *Turba philosophorum* 323.

Ebenfalls zur lateinischen Fassung bemerkt Ruska:

Das Frage- und Antwortspiel zwischen Mirnefindus [arab. Marwārīd] und Micreris [arab. Mihrārīs] wird im ganzen ziemlich kunstlos und ein-  
förmig weitergeführt. Gewöhnlich fordert Mirnefindus mit den Worten  
,Expone tamen mihi‘ oder ‚Narra igitur mihi‘ Erklärungen, die dann von  
Micreris mit ‚Scito, discipule‘ oder ‚Nonne vides‘ eingeleitet und mit ‚Ecce  
tibi exposui‘ oder ‚narravi‘ beendet werden.<sup>390</sup>

Tatsächlich ist es immer der Schüler, der fragt, und der Lehrer antwortet  
immer, aber der Schüler stellt nie – außer ganz zu Beginn des Textes, den  
er eröffnet<sup>391</sup> – zusammenhanglose Fragen, sondern bezieht sich in seinen  
Fragen immer auf Gegenstände, die sein Lehrer gerade erläutert hat. Dass  
auch der Lehrer außerordentlich kooperativ agiert, ist ebenfalls bemerkens-  
wert. Auffallenderweise werden die Fragen des Schülers gelegentlich recht  
lang, die Antworten des Lehrers können hingegen eher kurz ausfallen, was für  
einen Frage-Antwort-Dialog eher atypisch ist. Der Text erhält dadurch eine  
Lebhaftigkeit, die ihn von anderen wissensvermittelnden Dialogen und ihren  
langen Lehrmonologen unterscheidet.

Auch zwischen dem Lehrer Zosimos und der Schülerin Theosebeia im *Kitāb  
al-Ḥabīb* liegt zwar keine Macht-, aber eine Wissensasymmetrie vor: Diese  
führt dazu, dass Theosebeia als Schülerin die Fragen zu stellen hat, welche  
Zosimos dann beantwortet. Allerdings wird auch deutlich, dass die Schülerin  
bereits über einiges Wissen verfügt, kann sie doch souverän Meinungen der  
Alten zitieren und auf Widersprüche hinweisen.<sup>392</sup>

Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* besteht zwischen dem Scheich al-Mağribī und  
Ibn Waḥšīya ein Wissensgefälle, das schon dadurch signalisiert wird, dass Ibn  
Waḥšīya von seinem Gesprächspartner als Scheich spricht.<sup>393</sup> Dazu kommt,  
dass al-Mağribī deutlich mehr Sprecheranteile hat, wenn er auch mit einer  
Ausnahme gleich zu Beginn keine übermäßig langen Lehrreden hält.<sup>394</sup>

390 Ruska, *Turba philosophorum* 323.

391 Zumindest in der lateinischen Fassung, da der arabische Text zu Beginn unvollständig ist:  
Es fehlen am Beginn zwei Fragen des Schülers und eine Antwort von Mihrārīs. Vgl. dazu  
unten Kap. 3. 1. 6.

392 Vgl. z.B. Berthelot, *La chimie* 45, 57, 67–68.

393 Vgl. z.B. Braun, *Das Kitāb* 84 [vier Stellen], 86. Zur Terminologie vgl. Forster, Auf der  
Suche 217.

394 Braun, *Das Kitāb* 61–65.

Auch in den *Muḍākarāt Abī Maʿšar* sind die Rollen klar verteilt: Abū Maʿšar ist dem fragenden Šāḍān deutlich überlegen, er ist der große Astrologe, dabei allerdings nicht unantastbar: Šāḍān ist wie Theosebeia kein unbedarfter Schüler, sondern hat durchaus eigene Ansichten und kann seine Zweifel an den Ausführungen des Meisters oder anderer Autoritäten eloquent formulieren.<sup>395</sup>

Komplex ist die Situation im *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī*. Yūhīn will von Aristoteles Wissen über das Elixier, ist also in der Schülerposition, gleichzeitig tritt er für Aristoteles als Informant über indische Themen, insbesondere die Askese, auf: Damit wechseln sich die beiden in ihren Rollen als Lehrer und Schüler gewissermaßen ab.<sup>396</sup> Und selbst wenn einer von ihnen in der Position desjenigen mit dem Wissensdefizit ist, zeigt er sich in den Wissensfeldern seines Gesprächspartners ungemein bewandert: So kennt Yūhīn die griechischen Alchemisten oder die aristotelische Materietheorie, und Aristoteles gibt an, die Bücher der Inder gelesen zu haben. Eine eindeutige Wissensasymmetrie ist in dem Dialog also nicht gegeben – der Text porträtiert ein Gespräch zwischen zwei Weisen unterschiedlicher Kulturräume, die dadurch zwangsläufig unterschiedliches Wissen haben. Allerdings markiert der Text Aristoteles als tendenziell noch gebildeter und lässt ihn sowohl am Anfang als auch am Schluss in der Rolle des Befragten auftreten.<sup>397</sup>

Im Dialog, den Maria die Koptin in der *Risālat at-Tāǧ* berichtet, findet sich eine doppelte Asymmetrie: Die Mutter der fünf Söhne ist ihnen nicht nur durch ihr Wissen überlegen, sondern nimmt auch als Mutter eine Position der Autorität ein. Diese wird von den Brüdern ganz zu Beginn des Dialogs jedoch hinterfragt, indem sie ihrer Mutter Vorwürfe machen, dass sie nicht wie ihre beiden erfolgreichen Brüder – Gold und Silber – Könige geworden seien:

Sie wandten sich an ihre Mutter und sagten: Warum hast du uns nicht als Glückliche und als Könige wie unsere Brüder hervorgebracht?<sup>398</sup>

In der Folge zeigt sich die Überlegenheit der Mutter, die nicht nur das Warum erklären kann, sondern auch eine Lösung präsentiert, indem sie vorschlägt, dass die fünf unvollkommenen Söhne in ihren Bauch zurückkehren, um dort zur wahren Reife zu gelangen.<sup>399</sup> Die Söhne nehmen im weiteren Textverlauf

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

396 Vgl. dazu auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 41–43.

397 Vgl. dazu auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 41–43.

398 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʾ maǧmūʾa 23, fol. 39r.

399 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʾ maǧmūʾa 23, fol. 39r–v.

die Rolle der zu Behlehrenden ein, die hin und wieder kritische Nachfragen stellen.<sup>400</sup>

### 2.3.7 Zusammenfassung

Wissensvermittelnde Dialoge inszenieren in aller Regel eine asymmetrische Situation. Die Asymmetrie des Wissens ist als definitorisches Merkmal wissensvermittelnder Dialoge bezeichnet worden.<sup>401</sup> Entsprechend präsentieren nur sehr wenige der untersuchten Dialoge symmetrische Gespräche zwischen Kollegen (aš-Šāfi'īs *Ġimā' al-'ilm* oder das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hīndī*) oder Freunden wie Kalīla und Dimna oder Ratte, Rabe und Schildkröte (im dritten Kapitel von *Kalīla wa-Dimna*).

In typischen Lehrer-Schüler-Dialogen hingegen verfügt der Lehrer über einen Wissensvorsprung, der Schüler ist in einer unterlegenen Position, aus der sich eine klare Asymmetrie zu seinen Ungunsten ergibt. Typische Lehrdialoge finden sich sowohl unter den religiösen Texten (aš-Šāfi'īs *Risāla*, Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*, *Kitāb al-Ihlīlaḡa*, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*) als auch unter den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen (*Kitāb ar-Rawābī'*, *Risālat al-Ḥaḡdar*, *Kitāb Mihrārīs*, *Kitāb al-Ḥabīb*, *Kitāb Sidrat al-muntahā*, *Muḡākarāt Abī Ma'šar*). Obschon als Streit- und nicht als Lehrdialog angelegt, gehört auch Abū Ḥātim ar-Rāzīs Auseinandersetzung mit Abū Bakr ar-Rāzī hierher, da der Ismailit hier deutlich über einen Wissensvorsprung verfügt und daher im Disput sein Gegenüber belehrt.

Die Grundanlage wissensvermittelnder Dialoge – also das Vorliegen eines Wissensvorsprungs bei einem der Gesprächspartner, der folglich den anderen oder die anderen belehrt – wird in dem untersuchten Korpus dadurch kompliziert, dass oftmals ein Herrscher oder zumindest ein Mächtiger als Gesprächsteilnehmer auftritt und so zur Asymmetrie des Wissens ein Machtgefälle hinzukommt. Dabei kann der Mächtige derjenige sein, der über einen Wissensvorsprung verfügt (wie in den Dialogen der extremen Schia, aber auch in der alchemischen *Risālat at-Tāḡ*) oder aber zumindest einen Gelehrten in seinen Dienst nimmt (so der Kalif Hišām den Juristen al-Awzā'ī gegen Ġaylān ad-Dimašqī oder Ibn al-Furāt den Grammatiker as-Sīrāfi gegen Abū Bišr Mattā). Im Prinzip auch hierher gehören die Debatten aus Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt*, obschon sich hier die neuen Herren Kairouans große Mühe geben, den Untertanen Ibn al-Hayṭam nicht nur zu belehren, sondern auch für sich zu gewinnen und dazu scheinbar symmetrische Interaktionen inszeniert werden.

400 Vgl. z.B. Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maḡmū'a 23, fol. 39v, 40r, 40v.

401 Vgl. die oben Kap. 2. 3, Anm. 281 angegebene Literatur.

Eine gesteigerte Form der Präsenz eines Mächtigen findet sich in den Dialogen mit Gott: Dabei inszenieren die beiden untersuchten Dialoge die notwendig asymmetrische Anlage des Gesprächs zwischen Gott und Mensch je unterschiedlich. Die Präsenz Gottes kann den menschlichen Gesprächspartner verstummen lassen (so in den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs), sie kann aber auch nur zu einer gewissen Zurückhaltung im Gesprächsverhalten des menschlichen Partners führen wie in der *Munāğāt Mūsā*.

Weitaus häufiger aber gehen Wissen und Macht nicht parallel: Auf der einen Seite steht also der mächtige, auf der anderen der wissende Gesprächspartner, so steht etwa in den *Aḥbār al-Yaman* der umayyadische Kalif Mu‘āwiya dem gelehrten Jemeniten ‘Abīd b. Šārya gegenüber oder in der Geschichte von Tawaddud die Gelehrten des Kalifen der jungen Sklavin. Dabei setzt sich in den religiösen Dialogen normalerweise die Macht gegen das Wissen durch, zum Beispiel im Fall Aḥmad b. Ḥanbals oder Ibn al-Ḥaddāds. Nur selten – und das bezeichnenderweise in schiitischen Texten! – obsiegt das (wahre) Wissen über die Macht, so in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr* oder in den Disputationen ar-Riḍās und Ibn Bābūyas: Die Hoffnung der de facto machtlosen schiitischen Autoren und ihrer Leserschaft auf eine Änderung ihrer politischen Situation findet in diesen Dialogen einen deutlichen Ausdruck. Hingegen wirkt die Macht in den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen eher als eine Art Korrektiv, die es dem herrscherlichen Schüler ermöglicht, eine gewisse Kontrolle über den Gesprächsverlauf zu behalten. Die narrativen Texte porträtieren oftmals Ratgebergespräche, in denen zu meist der König das überlegene Wissen seines Ratgebers akzeptiert, sich also auch das Wissen durchsetzt. Nur wenn der Ratgeber, wie im letzten Dialog des *Kitāb al-Asad wa-l-ğawwās*, gar keine Absicht mehr hat, länger Ratgeber zu bleiben, kann der König seine Macht nicht mehr ausspielen und der Ratgeber wird endgültig zum überlegenen Dialogteilnehmer. Gegen die Dominanz der Macht wenden sich besonders im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* verschiedene Gesprächsteilnehmer: Indem sich die (Neu-)Asketen nicht mehr um die Welt scheren, verweigern sie sich dem Diktat der weltlichen Macht und werden so zu unabhängigen Akteuren.

Die beiden gegensätzlichen Formen der Macht-Wissen-Asymmetrie verbindet die *Risālat Qalūbaṭra*, in der sich die Gesprächsanlage nach und nach verschiebt: Während zunächst die Königin als Lehrerin auftritt, übernehmen im Verlauf des Dialog nach und nach die weisen Schüler die Lehrerrolle und die Königin wird zur Schülerin.

Die untersuchten Dialoge zeigen in der Regel asymmetrische Gesprächsanlagen, doch finden sich neben der typischen Grundanlage des

wissensvermittelnden Dialogs, in der ein Schüler mit defizitärem Wissen einer Lehrerfigur begegnet, auch komplexe Anlagen, in denen Wissen und Macht ungleich verteilt sind, oder solche, in denen sich die Asymmetrien im Lauf des Dialogs verschieben. Damit entwickeln die Dialoge eine Spannung, die das Leseinteresse deutlich fördert.

## 2.4 Der Rahmen des Dialogs

Einer der interessantesten Aspekte dialogischer Literatur ist die Ausprägung des situativen Rahmens und der narrativen Rahmenhandlung.<sup>402</sup> Entsprechend werden Dialoge, in denen eine Rahmenhandlung geschildert wird, gelegentlich als ‚erzählte Dialoge‘ von solchen ohne Rahmenhandlung, sog. ‚szenischen Dialogen‘, abgegrenzt.<sup>403</sup> Cardelle de Hartmann hat für die von ihr untersuchten spätmittelalterlichen lateinischen Dialoge festgestellt, dass Lehrdialoge typischerweise keinen oder einen nur minimal ausgeprägten narrativen Rahmen aufweisen,<sup>404</sup> wobei die reinen Frage-Antwort-Dialoge hierbei besonders weit gehen, so dass der „Rahmen fehlt oder sich in wenigen Anspielungen erschöpft“.<sup>405</sup> Im Folgenden soll es nicht um die zum situativen Rahmen gehörenden Komponenten von Raum, Zeit, Gesprächsteilnehmern und Anlass des Gesprächs gehen,<sup>406</sup> welche jeweils Thema eigener Unterkapitel sind,<sup>407</sup> sondern darum, den größeren situativen und insbesondere den narrativen Rahmen der untersuchten Dialoge zu skizzieren. Zu fragen ist dabei etwa nach der historischen Einordnung des Gesprächs und seiner Teilnehmer durch den Erzähler oder danach, inwieweit das Verhalten der Gesprächsteilnehmer zu Beginn und am Schluss des Dialogs geschildert wird.

### 2.4.1 *Religiöse Dialoge*

#### 2.4.1.1 Sunnitische Dialoge

Die Rahmen der untersuchten sunnitischen Dialoge sind sehr unterschiedlich ausgestaltet: So fehlt eine Rahmenzeichnung in der *Risāla aš-Šāfiʿīs* und auch

402 Vgl. dazu schon Hirzel, *Der Dialog* insb. i, 214–216 sowie Holmberg, *The public debate* 48–49.

403 Vgl. z.B. Catapano, *The epistemological background* 108.

404 Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 59.

405 Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 73.

406 Vgl. Föllinger und Müller, *Einleitung* 2.

407 Vgl. dazu die Kap. 2. 1, 2. 2, 2. 5, 2. 6 und 2. 7.

im Dialog des ersten Kapitels<sup>408</sup> seines *Ġimā' al-'ilm* sowie in Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*. Bei aš-Šāfi'ī macht die Einleitung zum zweiten Dialog des *Ġimā' al-'ilm*<sup>409</sup> deutlich, dass es sich hier nicht um die Wiedergabe eines Gesprächs handelt, das so tatsächlich stattgefunden hat oder wenigstens als stattgefundenes imaginiert wird, sondern um eine literarische Re-Inszenierung von Argumenten und Gegenargumenten seiner Gegner und seiner Selbst. Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* beginnt mit einem ausführlichen Gotteslob<sup>410</sup> und endet mit frommen Floskeln, wie sie sich üblicherweise am Ende eines klassisch-arabischen Werkes finden, wobei diese zumindest in einer Handschrift durch den Einschub des Satzes „Dies ist, wonach du gefragt hast“<sup>411</sup> als Aussagen des Lehrers dargestellt werden. Weitere Angaben zu einer Rahmenhandlung, insbesondere zu den Umständen des Zusammentreffens der beiden Gesprächspartner, finden sich nicht. Der Schüler macht aber in seiner ersten Wortmeldung deutlich, dass er den Lehrer bewusst aufgesucht hat, um aus dem „Zusammensitzen“ (*muğālasa*) mit ihm Nutzen zu ziehen.<sup>412</sup>

Andere Dialoge weisen eine mehr oder weniger knappe Skizzierung des jeweiligen Rahmens auf, so etwa die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, deren recht präzise Rahmenzeichnung zu Beginn<sup>413</sup> jedoch am Schluss nicht mehr aufgegriffen wird. Am Anfang der Erzählung heißt es, dass Nāfi' b. al-Azraq<sup>414</sup> und Nağda b. Āmir (im Text: 'Uwaymir)<sup>415</sup> mit einer Gruppe von führenden Ḥāriğiten losgehen, um Wissen zu prüfen und zu suchen und schließlich nach Mekka gelangen. Hier treffen sie 'Abdallāh b. al-'Abbās, der am Rand des Zamzambrunnens sitzt, in einem roten Mantel und einem weißen Hemd. Um ihn herum stehen Leute und fragen ihn nach der Interpretation des Koran (*tafsīr*). Damit situiert der Text den folgenden Dialog in mehrfacher Hinsicht: Die beiden Ḥāriğitenführer suchen Wissen, sie begegnen Ibn al-'Abbās also nicht zufällig, sondern mit Absicht. Dieser seinerseits befindet sich sozusagen im Zentrum der islamischen Welt und ihrer Gelehrsamkeit, symbolisiert im Zamzambrunnen. Seine Kleidung macht Ibn al-'Abbās dabei zu einer auffälligen Person. Dass

408 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 13–46.

409 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 47. Vgl. zu der Passage ausführlich unten Kap. 2. 8. 1. 1.

410 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 27–29.

411 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 133.

412 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 29.

413 Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 33.

414 Zu ihm vgl. Wensinck, Nāfi' b. al-Azraq.

415 Zu ihm ad-Dālī in Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 35, Anm. 35; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. ii, 573–574; zur nach ihm benannten Gruppierung innerhalb der Ḥāriğiya vgl. Francesca, Khārijis.

er offensichtlich nichts anderes zu tun hat, als den Koran auszulegen – treffen ihn die beiden Besucher doch genau bei dieser Tätigkeit –, soll wohl seine Autorität in diesem Bereich noch weiter verdeutlichen.

Die beiden Fassungen des Dialogs zwischen Ġaylān ad-Dimašqī, Hišām und al-Awzā'ī weisen unterschiedlich ausgeprägte Rahmenzeichnungen auf: In der ersten Fassung erfährt man, dass es zur Regierungszeit Hišām b. 'Abdalmalik einen Mann gibt, den man Ġaylān al-Qadarī nennt, und dass sich „die Leute“ bei Hišām über ihn beklagen, woraufhin der Kalif nach ihm schickt.<sup>416</sup> Für die Disputation lässt Hišām außerdem al-Awzā'ī holen. Dieser besiegt Ġaylān, der hingerichtet wird, und erklärt dann dem Kalifen, wie er Ġaylān auch bei einem anderen Verlauf der Disputation hätte beikommen wollen. Dem Text liegt deutlich daran, einen historischen Rahmen für das geschilderte Gespräch zu setzen und dieses als eines erscheinen zu lassen, das tatsächlich stattgefunden hat. Die zweite Fassung variiert diesen Rahmen, indem dem Gespräch zwischen Hišām und Ġaylān eines zwischen Ġaylān und 'Umar b. 'Abdal'azīz vorangeht: Dieses wird ganz ähnlich eingeleitet wie das Gespräch zwischen Hišām und Ġaylān in der ersten Fassung, nämlich dadurch, dass 'Umar zu Ohren kommt, Ġaylān spreche über *qadar*, und er ihn zu sich zitiert.<sup>417</sup> In diesem kurzen vorangestellten Dialog weist 'Umar den Qadariten Ġaylān auf Q 36:1–11 hin, um zu beweisen, dass Gottes Vorherwissen sich nicht bestreiten lässt. Ġaylān gibt sehr rasch klein bei und gelobt, fortan nicht mehr über *qadar* zu sprechen.<sup>418</sup> Daran hält er sich aber nur während der Regierungszeit 'Umars II., schon unter dessen direktem Nachfolger Yazīd b. 'Abdalmalik beginnt er wieder damit, und nach dessen Tod wiederum lässt ihn Hišām zu sich kommen. Diese zweite Fassung stilisiert Hišām zum Willensvollstrecker 'Umars II.: Während Yazīd dem Treiben Ġaylāns einfach zuzusehen scheint, ist es Hišāms erste Amtshandlung – so suggeriert es der Text –, den Ketzler zu sich kommen zu lassen.<sup>419</sup> Dazu braucht er nicht einmal mehr irgendwelche Klagen oder Hinweise aus der Bevölkerung. Entsprechend ist Hišām, anders als 'Umar II., auch gar nicht geneigt, Ġaylān auf den rechten Weg zurückzubringen,

416 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205.

417 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 208.

418 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 208–209.

419 Dies entspricht nicht unbedingt dem Gesamteindruck des Kapitels, in dem Ibn 'Asākir auch Berichte über eine Pilgerfahrt Hišāms in Begleitung Ġaylāns anführt. Danach hätte der Kalif den Qadariten sogar einige Zeit unbehelligt in seiner Umgebung geduldet (Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 199–200), vgl. dazu schon Diwald, *Der Bericht* 63–64.

sondern von Anfang an entschlossen, ihn hinrichten zu lassen.<sup>420</sup> Dass er ihm ein Streitgespräch gewährt, ist nur ein retardierendes Moment.

Ibn al-Ḥaddād zeichnet zumindest für jene, welche die Situation in Kairouan kannten, ein recht präzises Bild von den Umständen seiner Disputation mit dem Emir Ibrāhīm, indem er angibt, dass er bei ihm eingetreten sei und dass sowohl sein damaliger (hanafitischer) *qāḍī*, Ibn al-Kūfī, als auch der Jurist und Theologe Ibn al-Ašāğğ sowie eine ganze „Gruppe“ (*ğamā'a*) von Leuten präsent gewesen seien. Im Weiteren schildert er auch das Begrüßungszeremoniell, im Verlauf dessen er sich Ibrāhīm bis zum Thron (*sarīr*) nähern darf, was verdeutlicht, dass er, obwohl er die theologisch-juristischen Überzeugungen des Emirs nicht teilt, doch in hohem Ansehen bei diesem steht.<sup>421</sup> Für seine Debatten mit den ismailitischen *dā'īs* Abū 'Abdallāh und Abū l-'Abbās zeichnet Ibn al-Ḥaddād wesentlich knappere Rahmen: Im ersten Bericht über sein Gespräch mit Abū 'Abdallāh schildert er nur, dass der *dā'ī* nach ihm geschickt habe, er zu ihm gegangen sei, ihn von seinen Leuten umgeben vorgefunden habe und ihn dann begrüßt und sich gesetzt habe.<sup>422</sup> Ganz ähnlich heißt es auch zu seiner ersten Begegnung mit Abū l-'Abbās, dass er von einem Gesandten des Ismailiten abgeholt und in den Aġlabidenpalast gebracht worden sei, wo er zusammen mit seinem malikitischen Kollegen Mūsā al-Qaṭṭān eingetreten sei und den *dā'ī* inmitten seiner Anhänger vorgefunden, ihn begrüßt und sich gesetzt habe.<sup>423</sup> Wiederum legt Ibn al-Ḥaddād Wert darauf, anders als andere Gelehrte nicht freiwillig, sondern nur auf Befehl in den Palast gekommen zu sein, wobei er das hier sogar vor versammeltem Hof laut erklärt.<sup>424</sup> Die nächste Debatte beginnt nur mit der Angabe, Ibn al-Ḥaddād sei bei Abū l-'Abbās eingetreten und dieser habe ihn neben sich sitzen lassen.<sup>425</sup> Der letzte Dialog verfügt schließlich nicht über eine Zeichnung der formalen Umstände, vielmehr erläutert Ibn al-Ḥaddād, dass er Abū l-'Abbās in einem besonders empfänglichen Zustand, „der Billigkeit (*inšāf*) näher als je“,<sup>426</sup> vorgefunden habe. Die im Vergleich zur Einleitung des Gesprächs mit dem Emir Ibrāhīm klar kürzeren Schilderungen der Rahmenhandlung in den Debatten mit den Ismailiten machen die Ablehnung der Gesprächspartner durch den Erzähler und Protagonisten deutlich. Alle fünf Dialoge Ibn al-Ḥaddāds

420 Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 209.

421 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, insb. 70.

422 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

423 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199.

424 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199.

425 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 203.

426 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 208.

weisen gleichermaßen am Ende keine oder fast keine Rahmenzeichnung mehr auf,<sup>427</sup> so dass die Vermutung nahe liegt, dass es sich hierbei nicht um bloße Kürzungen der Biographen al-Mālikī bzw. al-Ḥuṣanī handelt, sondern um die ursprüngliche Form der Dialoge.

Andere Dialoge weisen noch ausführlichere Rahmendarstellungen auf. Der Dialog Ishāq b. Ismā'īls mit al-Ma'mūn zeichnet sich besonders zu Beginn durch eine sehr detaillierte Rahmenzeichnung aus: Geschildert wird, wie der oberste Richter Yahyā b. Akṭam nach Ishāq und einer großen Zahl seiner Kollegen schickt und ihnen erklärt, dass der Kalif al-Ma'mūn am nächsten Morgen früh, zum Fağr-Gebet, vierzig Gelehrte zu sehen wünsche. Diese Gruppe reitet am nächsten Tag zum Palast und wird sofort eingelassen. Ausführlich wird berichtet, wie der Kalif gekleidet ist, dass er den ihm entbotenen Gruß erwidert, dann Turban, Ṭaylasān und Mütze (*qalansuwa*) abnimmt und die Gelehrten auffordert, es ihm gleich zu tun.<sup>428</sup> Ausnahmsweise wird der Rahmen am Ende des Dialogs wieder aufgenommen, heißt es doch hier, dass der *maǧlis* lange gedauert habe und der Tag inzwischen angebrochen war.<sup>429</sup> Hingegen scheint der Hinweis, al-Ma'mūn habe sodann an den Gouverneur Medinas, 'Abdalǧabbār al-Musāḥiqī, geschrieben und ihm befohlen, dass in der Freitagspredigt zur Huldigung für 'Alī ar-Riḍā aufgerufen werden solle,<sup>430</sup> nicht mehr zum Dialog zu gehören; es wird hier jedenfalls nicht deutlich, dass Ishāq weiterhin der Erzähler wäre.

Auch das *Kitāb al-Ḥayda* weist eine ausführliche Rahmenerzählung auf, die sich nicht auf die Einleitung der ersten Disputation beschränkt, sondern auch zwischen den beiden Gesprächen und zum Schluss des Werkes wieder aufgenommen wird. Daher spricht Eche von einem „roman“.<sup>431</sup> Tatsächlich dient die einleitende Rahmenhandlung dazu, nicht nur die Ausgangslage zu schildern, sondern auch die Protagonisten einzuführen: So wird bereits hier Bišr al-Marīsī als Urheber der *mihna*, der Prüfung der Gelehrten, ob sie auch wirklich die neu als Staatsdogma propagierte Lehre von der Erschaffenheit des Koran vertreten, genannt.<sup>432</sup> Die Zwischenhandlung begründet einerseits die zweite Unterredung, andererseits aber auch die Existenz des *Kitāb al-Ḥayda*,

427 Vgl. dazu ausführlich unten Kap. 3. 10. 1. 1.

428 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 92.

429 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 101.

430 Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 101.

431 Eche, *Les bibliothèques* 48.

432 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 2.

sollen doch al-Kinānīs Anhänger ihn um die Niederschrift seiner Disputation mit Bišr al-Marīsī gebeten haben.<sup>433</sup>

Ḥanbal b. Iṣḥāq schildert detailliert, wie es zur Disputation Aḥmad vor dem Kalifen al-Mu'taṣim kommt: Nachdem Aḥmad schon unter dem Kalifen al-Ma'mūn inhaftiert, aber wegen dessen Tod nicht mehr verhört worden ist, interveniert Aḥmads Onkel Iṣḥāq, der Vater des Berichterstatters, bei Iṣḥāq b. Ibrāhīm, dem Gouverneur von Bagdad: Sein Neffe solle sich in einer Disputation verteidigen dürfen.<sup>434</sup> Ob es sich dabei um einen Versuch handelt, Aḥmad wirklich eine Chance zu geben<sup>435</sup> oder ihn vielmehr zur Kapitulation zu bewegen,<sup>436</sup> ändert nichts Grundsätzliches an der Rahmenzeichnung. Im Weiteren werden der Eintritt Aḥmads und seine langsame Annäherung an den Kalifen ausführlich geschildert.<sup>437</sup> Die Rahmenhandlung wird jeweils in den Pausen der Disputation, die sich über drei Tage hinzieht, wieder aufgenommen. Der Text bietet also immer wieder Stücke der Rahmenhandlung, insbesondere Schilderungen von Aḥmads Aufenthalt im Gefängnis und den damit verbundenen Besuchen.<sup>438</sup> Ebenso wird der Schluss ausführlich gezeichnet: Da Aḥmad um nichts in der Welt nachgeben will und darauf beharrt, dass nur Argumente aus Koran und Sunna zulässig seien und diesen Quellen nicht zu entnehmen sei, dass der Koran geschaffen sei, wird er mehrfach gefoltert, schließlich aber doch freigelassen.<sup>439</sup>

#### 2.4.1.2 Schiitische Dialoge

Die Rahmenzeichnung in den untersuchten schiitischen Dialogen ist sehr unterschiedlich: Einigen fehlt ein Rahmen völlig, so etwa dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyiden Rukn ad-Dawla oder den drei Disputationen zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī.<sup>440</sup> Auch die beiden Dialoge des *Kitāb al-Ḥaft wa-l-aẓilla* – der ausführliche zwischen Ġa'far und al-Mufaḍḍal und der kurze zwischen al-Bāqir und Ibrāhīm – weisen keinerlei

433 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba insb. 135–136 und 147–148.

434 Die Rolle des Iṣḥāq b. Ḥanbal wird im Bericht von Šāliḥ b. Aḥmad überhaupt nicht thematisiert.

435 So scheint van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 461 die Stelle zu interpretieren.

436 Vgl. Cooperson, *Classical Arabic biography* insb. 119–120.

437 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46–7.

438 Z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52–55.

439 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 61–65.

440 Vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 1; ed. aṣ-Šawī 3. Der Text macht nur deutlich, dass alle drei Disputationen in einem *maǧlis* stattfinden (vgl. unten Kap. 2. 6. 1. 2) und dass bei der dritten Disputation noch weitere Personen anwesend sind (vgl. oben Kap. 2. 1. 1. 2 und 2. 2. 1. 2).

Rahmenzeichnung auf. Zwar enthält das Werk ein Vorwort, doch gibt dieses gerade keine Hinweise auf den Kontext der dargestellten Gespräche.

Demgegenüber weist das *Kitāb aṣ-Ṣirāt* wenigstens zu Beginn eine Rahmenhandlung auf, indem al-Mufaḍḍal berichtet, er habe seinen Herrn Ğāfar aṣ-Ṣādiq befragt, „als bei ihm eine Schar von den Leuten des Einheitsbekenntnisses und des Eingeständnisses (*ahl at-tawḥīd wa-l-iqrār*) anwesend war“,<sup>441</sup> die ihrerseits dem Imam Fragen stellte. Der Dialog nimmt diesen Anfang weder im Gesprächsverlauf noch zum Ende wieder auf, so dass das Gespräch weitgehend im ‚luftleeren Raum‘ stattzufinden scheint.

Das *Kitāb al-Ihlīlağa* weist eine doppelte Rahmung auf: So schreibt al-Mufaḍḍal an den Imam, beklagt sich, dass unter den Muslimen Leute aufträten, die Gott leugneten, und bittet den Imam um einen Gottesbeweis.<sup>442</sup> Ğāfar anerkennt das Problem und liefert den gewünschten Beweis, indem er für al-Mufaḍḍal ein Buch über seine Disputation mit einem indischen Arzt schreibt. Dieses Buch wiederum, das eigentliche *Kitāb al-Ihlīlağa*, beginnt er damit, dass ein indischer Arzt immer wieder mit ihm disputiert habe. Eines Tages habe er den Arzt beim Zerstoßen einer Myrobalane (*ihlīlağa*) für ein Arzneimittel angetroffen, und der Arzt habe eine weitere Disputation begonnen.<sup>443</sup> Keiner der beiden Rahmen wird am Ende des Textes wieder aufgenommen, jedoch spielt die Myrobalane in der Diskussion der beiden Kontrahenten immer wieder eine Rolle,<sup>444</sup> so dass die aktuelle Situierung des Dialogs für den Leser durchgehend stärker präsent ist als in den meisten hier untersuchten Texten.

Der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* weist einen recht stark ausgebauten Rahmen auf: Al-Mufaḍḍal berichtet nämlich detailliert, wie er, als er gerade die Vorzüge des Propheten Muḥammad kontempliert, durch ein Gespräch zwischen Ibn Abī l-ʿAwğāʾ und einem von dessen Anhängern (*rağul min aṣḥābihī*) gestört wird, das damit endet, dass die beiden die Existenz eines Schöpfungsgottes negieren. Al-Mufaḍḍal versucht, gegen Ibn Abī l-ʿAwğāʾ zu argumentieren, hat aber keinen Erfolg und geht niedergeschlagen zu Ğāfar aṣ-Ṣādiq, der ihm verspricht, ihn am nächsten Tag über Gottes Weisheit zu belehren.<sup>445</sup> Die Rahmenzeichnung wird zwischen den einzelnen Dialogabschnitten, die hier als *mağlis* bezeichnet werden, wieder aufgenommen: Hier heißt es jeweils stereotyp, die Zeit des Mittagsgebets (*zawāl*) sei gekommen und Ğāfar sei aufgestanden, um

441 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

442 Al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 152.

443 Al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 153.

444 Vgl. al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 155–159, 180, 190–191.

445 Al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 57–59. Vgl. zu dieser Texteinleitung auch Asatryan, *Heresy and rationalism* 264.

zu beten, habe aber al-Mufaḍḍal aufgefordert, am nächsten Tag früh wiederzukommen. Al-Mufaḍḍal seinerseits sei zufrieden nach Hause gegangen und froh eingeschlafen und habe am nächsten Tag früh wieder bei seinem Imam vorgesprochen.<sup>446</sup> Der Rahmen wird, ganz anders als in vielen anderen Dialogen, auch am Schluss wieder aufgenommen: Der Imam wirkt ein eigentliches Wunder, indem er seinem Anhänger die Hand auf die Brust legt und ihn auffordert, sich das Gesagte zu merken. Al-Mufaḍḍal wird ohnmächtig und erklärt nach dem Erwachen, nun die schriftliche Fassung des Dialogs nicht mehr zu brauchen, da ihm jetzt alles quasi vor seinem geistigen Auge stehe. Daraufhin entlässt ihn der Imam mit dem Versprechen weiterer künftiger Offenbarungen.<sup>447</sup> Der Autor des Dialogs legt also großen Wert auf die Inszenierung des Gesprächs, das einen sich schließenden Rahmen aufweist: Der Anhänger ist durch das Imamwunder endgültig befähigt, in einer eventuellen nächsten Disputation mit Ketzern zu bestehen, da er das Gehörte nicht mehr vergessen kann.

Die *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr* schließlich beginnt mit einer längeren Schilderung der Rahmenhandlung: Al-Ma'mūns Sekretär 'Amr b. Mas'ada<sup>448</sup> schreibt im Auftrag des Kalifen „an die Ḥadīthgelehrten und Theologen (*aṣḥāb al-ḥadīth wa-aṣḥāb al-kalām*), die für die Kontroverse (*ğidāl*) und die gute Bildung (*adab*)“<sup>449</sup> bekannt sind und befiehlt sie nach Bagdad. Unter den zweiunddreißig Gelehrten ist der Basrier Abū l-Huḍayl al-'Allāf, der beim Kalifen in besonders hohem Ansehen steht. In der Folge begleitet die Gelehrtengruppe al-Ma'mūn auf Reisen durchs Reich. Dann heißt es:

Abū l-Huḍayl berichtete uns, dass ihn in ar-Raqqa ein Mann zur Disputation (*munāzara*) aufgesucht habe, der ihm berichtet habe, dass es in dem Kloster an jener Straße (*'alā tilka ṭ-ṭariq?*) einen Mann gebe, den man den Verrückten des Klosters nenne, gefesselt, gebunden und eingesperrt mit den Irren, obwohl er vernünftig sei, Weisheit (*ḥikma*) spreche und in allen Wissenschaften disputiere. Und er habe unsere Gelehrten und Juristen (*'ulamā'anā wa-fuqahā'anā*) besiegt, und keiner konnte ihn in einer Frage, die er stellte, besiegen, und keiner von ihnen stellte ihm eine Frage, die er ihm nicht beantwortete.

446 Vgl. al-Mağlisī, *Bihār* iii, 89–90, 110–111, 136–137.

447 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 150–151. Vgl. zu der Szene auch unten Kap. 2. 6. 1. 2, 3. 4. 1. 2 und 3. 10. 1. 2.

448 Lies so; nicht wie Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r 'Umar ibn Mas'ad. – Zu 'Amr b. Mas'ada vgl. z.B. Sourdel, 'Amr b. Mas'ada.

449 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r.

Abū l-Hudayl sagte: „Dies erschreckte mich und beunruhigte mich, und ich hatte großen Respekt vor ihm, dann sagte ich [mir]: Ich gehe allein zu ihm, um zu erfahren, was er kann. Und ich entschuldigte mich bei meinen Gefährten damit, dass ich einen Freund treffen und grüßen wolle, zog meine Kleider an und ging allein weg, bis ich zu dem Kloster kam.“<sup>450</sup>

In dem Kloster findet Abū l-Hudayl dann ohne Weiteres den Gesuchten, der nicht aussieht wie ein Verrückter und sich auch nicht so verhält. Im Gegensatz zu dieser ausführlichen Exposition weist der Dialog am Schluss keinen ausgearbeiteten Rahmen mehr auf. Das Gespräch endet damit, dass der sog. Verrückte Abū l-Hudayl den Verstand abspricht. Später soll Abū l-Hudayl gesagt haben:

Ich habe noch nie mit einem Menschen diskutiert, ohne dass ich selbst meiner Meinung nach in meiner Rede verständig (*ʿāqil*) gewesen wäre und er verrückt (*mağnūn*), außer mit diesem Verrückten. Im Weiteren war seine Rede die Ursache dafür, dass ich das Imamāt ‘Alīs und seiner Söhne erkannte.<sup>451</sup>

Indem der Text auf eine Darstellung der eigentlichen Bekehrung verzichtet – möglicherweise weil der Text sonst unglaubhaft geworden wäre<sup>452</sup> –, wird der Rahmen nicht geschlossen.

Die vier untersuchten Disputationen ar-Riḏās aus Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḏā* weisen unterschiedlich ausführlich gezeichnete Rahmenhandlungen auf: Nur die erste Disputation beginnt mit einer längeren Einleitung, welche die ablehnende Haltung al-Maʿmūns gegenüber ar-Riḏā verdeutlicht, behauptet der Kalif gegenüber dem Theologen Sulaymān al-Marwazī doch, er wünsche sich nichts so sehr wie eine Niederlage des Imam.<sup>453</sup> Im Verlauf des Dialogs erkennt al-Maʿmūn jedoch die Unterlegenheit Sulaymāns, spornet statt seiner ar-Riḏā an<sup>454</sup> bzw. fordert den Theologen nachgerade zur Aufgabe

450 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r–v.

451 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 315v.

452 Es scheint allerdings, als ob der historische Abū l-Hudayl eine gewisse Affinität zur Schia gehabt hätte, jedenfalls wurde er gemäß schiitischem Ritus bestattet, vgl. Mourad, Abū l-Hudhayl 43. Zur Frage der Glaubwürdigkeit auch Forster, Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge 139–140.

453 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḏā* i, 144.

454 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḏā* i, 147.

auf.<sup>455</sup> Im zweiten und vierten Dialog vermerkt der Erzähler nur, wer im *maǧlis* al-Maʿmūns anwesend ist.<sup>456</sup> Anders als die meisten Dialoge weisen drei der vier untersuchten Disputationen ar-Riḍās einen Schluss auf: Nur in dem letzten Dialog fehlt er.<sup>457</sup> Die zweite Disputation endet mit einem Tränenausbruch ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahms und seinem Bekenntnis zu den Lehren ar-Riḍās:<sup>458</sup> Der Text ist als quasi prototypischer religiöser Dialog ein Bekehrungsdialog.<sup>459</sup> Hingegen beschäftigen sich die Schlüsse der ersten und der dritten Disputation mit dem Verhältnis al-Maʿmūns zu ar-Riḍā: Die erste Disputation schließt Ibn Bābūya mit dem Hinweis, al-Maʿmūn habe verschiedene Gelehrte gegen ar-Riḍā antreten lassen, aber er sei allen überlegen gewesen.<sup>460</sup> Der Kalif ist hier, wie Wasserstein gezeigt hat,<sup>461</sup> eine ambivalente Figur – einerseits ein Gegner ar-Riḍās, andererseits doch derjenige Abbaside, der ihn zum Thronfolger ernannte und damit den ʿalidischen Herrschaftsanspruch anerkannte. Der dritte Dialog schließlich bringt ein Nachspiel zwischen al-Maʿmūn und Muḥammad b. Ġaʿfar, einem Sohn Ġaʿfar aṣ-Ṣādiqs und Onkel ar-Riḍās, in dem al-Maʿmūn die Gelehrtheit ar-Riḍās bewundert.<sup>462</sup> Doch als der Erzähler dies ar-Riḍā berichtet, lacht der Imam nur und sagt: „Ibn al-Ġahm, lass dich ja nicht täuschen durch das, was du von ihm gehört hast! Denn er wird mich ermorden, aber Gott (er ist erhaben) wird mich an ihm rächen.“<sup>463</sup> Der Erzähler unterstreicht mit dieser Schlussbemerkung nicht nur das wunderbare Vorauswissen und das Gottvertrauen des Imam, sondern auch die abgrundtiefe Bosheit des abbasidischen Kalifen, dem grundsätzlich nicht zu trauen ist.

### 2.4.1.3 Zusammenfassung

Die Rahmenzeichnung der untersuchten religiösen Dialoge – seien sie schiitisch oder sunnitisch – ist sehr unterschiedlich ausgeprägt: Während manche Dialoge überhaupt keinen Rahmen aufweisen (wie Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* oder der Dialog zwischen Ibn Bābūya und Rukn ad-Dawla), ist dieser in anderen Texten sorgfältig ausgebaut

455 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

456 Vgl. Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153, 180.

457 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 188.

458 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155.

459 Vgl. zur Bekehrung als notwendiger Folge der Niederlage in einer religiösen *munāzara* van Ess, Disputationspraxis 46, aber auch Pietruschka, Streitgespräche 162.

460 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 152.

461 Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 115–119.

462 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

463 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

und dient dazu zu begründen, wie ein Gespräch zustande gekommen ist, sowie dazu, die beteiligten Figuren einzuführen. Insbesondere die Dialoge am Kalifenhof – von Ishāq b. Ismāʿīl, Aḥmad b. Ḥanbal oder im *Kitāb al-Ḥayda* – verfügen über detaillierte Einleitungen: Das prominente Setting ist eine Schilderung wert. Doch auch die *Munāẓarat Abī l-Ḥudayl wa-mağnūn ad-dayr* verfügt über einen detailliert ausgeführten Rahmen: Hier ist gerade die Distanz vom Hof ein wichtiger Faktor. Wieder andere Texte – wie die *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* oder das *Kitāb aṣ-Ṣirāt* – enthalten einige wenige, dafür aber sehr dichte Hinweise auf die Umstände des Gesprächs.

Die Rahmung beschränkt sich allerdings in den meisten Fällen darauf, eine Einleitung zu geben, nur gelegentlich wird der Rahmen zu Ende des Textes wieder aufgenommen: Damit bleiben viele der untersuchten Dialoge erstaunlich offen, vielleicht sogar ausbaubar. Gleichzeitig unterstreichen sie selten die Triumphe der überlegenen Dialogteilnehmer. Hier bilden die Berichte über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals die wichtigste Ausnahme: Das Ende wird in diesen Texten darum ausführlich geschildert, weil Aḥmad erst durch seine Standfestigkeit selbst unter Folter zum eigentlichen Helden der Orthodoxie wird, zu dem ihn die späteren Sunniten stilisierten.

#### 2.4.2 *Dialoge mit Gott*

Die *Munāğāt Mūsā* beginnt mit einer kurzen Schilderung der Rahmenhandlung:<sup>464</sup> Mose ist vierzig Jahre alt, als Gott ihn auffordert, sich zu waschen und zu reinigen, und, als dies geschehen ist, den Berg Sinai als Begegnungsort auswählt. Auf dessen Gipfel steht Mose, als er von oben gerufen wird. Diese Informationen über den Rahmen des Zwiegesprächs sind zwar etwas ausführlicher als im Koran, bieten aber doch nichts grundsätzlich Anderes.<sup>465</sup> Den *Asrār al-waḥy* fehlt ein Rahmen fast völlig: Nur der einleitende Satz verrät dem Leser den Kontext der Himmelfahrt Muḥammads.<sup>466</sup>

#### 2.4.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die Dialoge werden in den hier untersuchten narrativen Texten in eine Geschichte eingebettet, was eine viel stärker ausgeprägte Rahmenzeichnung ermöglicht bzw. auch zur Folge hat als in den eigenständigen Dialogtexten. So verwendet etwa die Erzählerin der Geschichte von der Sklavin Tawaddud eine recht große Mühe darauf aufzuzeigen, welche Umstände überhaupt zu der außergewöhnlichen Disputation einer 14jährigen Sklavin mit den größten

464 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 6r–7r.

465 Vgl. insb. Q 7:142; 19:52; 28:44.

466 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r.

Gelehrten des abbasidischen Kalifats führen. Die Rahmengeschichte enthält dabei typische Märchenmotive: Einem reichen Kaufmann wird nach langem Warten ein Sohn geboren, der den Namen Abū l-Ḥusn erhält und der gut erzogen wird. Nach dem Tod des Vaters lässt der junge Mann sich von seinen Freunden verleiten, sein Vermögen zu verprassen, bis ihm nur noch die schöne, intelligente und enorm gebildete 14jährige Sklavin Tawaddud bleibt. Diese schlägt ihm vor, sie dem Kalifen Hārūn ar-Rašīd für zehntausend Dinar anzubieten. Nach den Disputationen schlägt Tawaddud auch noch einen Schach- und einen Tricktrackspieler und brilliert mit Lautenspiel und Gesang. Daraufhin kauft der Kalif sie Abū l-Ḥusn für hunderttausend Dinar ab und gewährt der Sklavin eine Gnade. Sie wünscht sich zurück zu ihrem Herrn. Der Kalif gibt dem Wunsch statt, schenkt ihr dazu fünftausend Dinar und macht Abū l-Ḥusn zu seinem Tischgenossen. Es wäre verfehlt, in dieser Rahmengeschichte nur eine Ansammlung von Märchenmotiven zu sehen, die für den Dialog bzw. den ‚eigentlichen‘ Inhalt des Textes irrelevant wären. Vielmehr zeigt diese Rahmengeschichte, dass Tawaddud nicht nur eine lebende Enzyklopädie, nicht nur schön und begabt in Spiel, Musik und Gesang ist, sondern vielmehr auch über praktisch-strategische Vernunft verfügt: Anders als ihr Herr Abū l-Ḥusn, der zwar wohl erzogen, aber fahrlässig und leicht beeinflussbar erscheint und tut, was andere – seien es seine Freunde oder Tawaddud – ihm sagen, hat Tawaddud einen überlegenen Plan, den sie zielstrebig verfolgt. Tawaddud erscheint schließlich nicht nur als intelligent und schön, sondern auch als moralisch integer, da sie ihren Herrn nicht im Stich lässt. Sie wird damit in gewisser Hinsicht zu einer Spiegelfigur der Erzählerin Šahrazād, die ebenfalls durch Schönheit und Intelligenz sich und andere zu retten versteht.<sup>467</sup>

Im Vergleich mit der Geschichte von Tawaddud ist es auffällig, dass Ibn al-Muqaffa‘ den Rahmendialog, in den er die Erzählungen von *Kalīla wa-Dimna* einbettet, nicht weiter ausgestaltet: Zwar geben die verschiedenen Vorworte<sup>468</sup> Erklärungen darüber, dass *Kalīla wa-Dimna* als Essenz indischen Wissens anzusehen ist und welche Mühen Burzoö darauf verwandte, das Buch in seinen Besitz zu bringen und ins Pahlavi zu übersetzen, jedoch macht der Text keinerlei Angaben zu den Umständen des dargestellten Rahmengesprächs zwischen dem indischen Königs Dabšalim und seinem Philosophen Bidpai (arab. Baydabā). Ganz anders verhält es sich dann mit den Dialogen innerhalb der Erzählungen, die doppelt gerahmt werden: zunächst durch den

467 Dazu bereits Parker, *The story of a story* insb. 115.

468 Vgl. zu den unterschiedlichen Vorworten z.B. Nöldeke, *Burzōes Einleitung*; de Blois, *Burzoy's voyage* insb. 24–33.

Rahmendialog, dann durch die Erzählung. Die Dialoge sind unverzichtbare Elemente der Geschichten, die streckenweise weitgehend aus Dialogen bestehen; allerdings sind auch die Dialoge ohne die Einbettung in den narrativen Rahmen sinnlos, da sie ihre Berechtigung nur in diesem Rahmen haben, handelt es sich bei ihnen doch zu einem großen Teil um Ratgebergespräche. Im ersten Kapitel fällt allerdings auf, dass die Geschichte von dem Kaufmann und seinen drei Söhnen nicht zu Ende erzählt wird: Dem einen der Söhne bleibt der Stier Šanzaba im Schlamm stecken, worauf er ihn zurücklässt,<sup>469</sup> wodurch die Dreieckshandlung zwischen dem Löwen, dem Stier und dem Schakal Dimna erst in Gang kommen kann. Doch was aus den drei Söhnen weiter wird, erfahren die Lesenden nicht mehr. Hier hat sich die vielfache Verschachtelung selbstständig gemacht und zu einem blinden Motiv geführt.

Sahl b. Hārūn erzählt im Vergleich dazu in *an-Namir wa-t-ta'lab* wesentlich geradliniger: Er führt seinen Protagonisten, den Fuchs, relativ knapp ein, indem er seinen Namen und seine *kunya* (Abū ṣ-Ṣabāḥ Marzūq) nennt und berichtet, dass der Fuchs in einem einsamen Tal lebt.<sup>470</sup> Im weiteren Verlauf des Werkes wird der Fuchs in seinem Reden und Handeln genauer porträtiert. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie man mit Ratschlägen umgehen soll. Diese Erörterung kulminiert in dem abschließenden Prüfungsgespräch, das nur noch mit einem kurzen, aber wesentlichen Ausblick rahmend abgeschlossen wird: Der Fuchs wird begnadigt, der Panther macht ihn sogar zu seinem Ratgeber und handelt bis zu seinem Tod nach seinen Ratschlägen.<sup>471</sup>

Im anonymen *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* bildet das erste Kapitel<sup>472</sup> die Einleitung zum ersten Dialog<sup>473</sup> und führt die Protagonisten und die Ausgangslage ein: Im Zentrum stehen ein Löwe, der sein Land mit einer idealen Mischung von Milde und Strenge regiert, und ein Schakal, genannt der Taucher (*al-ġawwāš*), der weise ist und die Einsamkeit liebt. Im benachbarten Dschungel aber gewinnt ein Büffel an Stärke gewinnt und beunruhigt dadurch den Löwen. Im Weiteren sucht der Schakal den Rat seines Freundes, wobei der Text nicht klar macht, um was für ein Tier es sich beim Freund des Schakals eigentlich handelt, auch wenn hier – in Anlehnung an *Kalīla und Dimna* – ebenfalls an einen Schakal zu denken ist.<sup>474</sup> Immer wieder ergreift der Erzähler das Wort, so dass die Dialoge stark im narrativen Text verankert sind. Der

469 Vgl. Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 44–45.

470 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 8 (arab. Paginierung).

471 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

472 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 41–44.

473 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44–59 (2.–3. Kap.).

474 Vgl. Rotter, *Löwe und Schakal* 11.

Rahmen wird am Schluss geschlossen, indem berichtet wird, dass der Schakal sich, nachdem er der Intrige entkommen und frei gelassen worden ist, nicht zu einem Verbleib am Hof überreden lässt, sondern sich in die Einsamkeit zurückzieht, wo ihn der Löwe gelegentlich besucht.<sup>475</sup>

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* zeichnet den Rahmen zu Beginn des Textes relativ ausführlich: Der Charakter und das Verhalten des Königs sowie schließlich die Geburt seines Sohnes und die damit verbundenen Prophezeiungen der Astrologen werden ausführlich geschildert. Der Text geht aber noch einen Schritt weiter, indem auch der erste dargestellte Dialog – derjenige zwischen dem König Ğanaysar und seinem zum Asketen mutierten Höfling<sup>476</sup> – der Rahmenzeichnung dient: Hier wird nämlich verdeutlicht, wie sehr der König gegen die Asketen und das Asketentum voreingenommen ist, wodurch der Konflikt mit dem Prinzen in nuce aufscheint. Im Weiteren machen die Dialoge zwischen Bilawhar und Būdāsaf einen großen Teil des Textes aus,<sup>477</sup> darauf folgen die Auseinandersetzungen des Prinzen mit seinem Vater<sup>478</sup> und dem *bahwan*.<sup>479</sup> Nichtdialogische Teile machen nur einen geringen Anteil des Werkes aus, entsprechend wird der Rahmen am Schluss auch recht knapp geschlossen: Būdāsaf wird zum Wanderasketen und hinterlässt das Königreich seinem Onkel, von dem die Herrschaft dann an Būdāsafs Sohn übergeht.<sup>480</sup>

Das *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* bedient sich einer Rahmenerzählung, in der eine Gruppe von Gläubigen einem „Wissenden“ (*ālim*) für seinen Unterricht dankt und diesen um Erläuterungen zu den „Lehren der Frommen“ (*maḍāhib aṣ-ṣāliḥīn*) und dem korrekten „Verhalten der Suchenden“ (*ādāb aṭ-ṭalībīn*) bittet.<sup>481</sup> Dieser „Wissende“, offensichtlich ein ismailitischer *dāʿī*, ist dabei nicht mit dem Wissenden der Erzählung und der Dialoge identisch, sondern er berichtet nur über dessen Aktivitäten, es handelt sich also um den Erzähler.<sup>482</sup> Im Weiteren führt der Text die Protagonisten der Erzählung ein und berichtet von der Bekehrung des *dāʿīs* zur Ismailiya und seiner Reise in die Stadt, wo er den jungen Mann trifft. Am Ende des Textes wird der Rahmendialog

475 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāṣ* 208.

476 Gimaret, *Kitāb* 11–18.

477 Gimaret, *Kitāb* 34–93 und 97–104. – Noch umfangreicher ist der Dialoganteil in der Fassung Ibn Bābūyas: Hier setzen sich die Gespräche zwischen Bilawhar und Būdāsaf bis zum Epilog fort, vgl. dazu auch Gimaret, *Le livre* 19, 24 und insb. 29–30.

478 Gimaret, *Kitāb* 113–126 und 139–164.

479 Gimaret, *Kitāb* 180–185.

480 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 195–196.

481 Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 1.

482 Vgl. auch Morris in Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* 172, Anm. 5 (gegen Halm, *The Fatimids* 20).

zwischen dem Erzähler und seinen Anhängern nicht mehr explizit aufgenommen, so dass das Werk mit dem Dialog zwischen dem jungen Mann und dem Juristen endet. Jedoch bemerkt der Erzähler ganz am Schluss, in der erzählten Geschichte sei Wissen über das korrekte „Verhalten der Suchenden“ (*ādāb at-ṭālibīn*) enthalten.<sup>483</sup> Mit der Wiederaufnahme des Begriffes aus der Einleitung wird hier angedeutet, dass sich ein Kreis geschlossen habe.

Ibn al-Hayṭams autobiographisches *Kitāb al-Munāẓarāt* kommt mit sehr wenig Rahmenzeichnung aus: Zwar wird darauf verwiesen, dass ein unbenanntes „Du“ von den Diskussionen Ibn al-Hayṭams mit den beiden *dāʿīs* Abū ‘Abdallāh und Abū l-‘Abbās haben hören wollen,<sup>484</sup> doch erscheint dieses Du im weiteren Verlauf und am Ende nicht mehr.<sup>485</sup> Zu prüfen wäre, ob der Text nicht der Selbstrechtfertigung dient bzw. ob Ibn al-Hayṭam damit nicht versuchte, seine eigene Position innerhalb der ismailitischen Hierarchie zu wahren.<sup>486</sup> Die Dialoge machen einen sehr großen Teil des Textes aus: Besonderes Gewicht erhalten dabei der ‚Bekehrungsdialog‘ zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū ‘Abdallāh<sup>487</sup> sowie das Gespräch zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās, die beide aus äußerlichen Gründen – der Essenszeit im ersten Fall,<sup>488</sup> der Übermüdung Ibn al-Hayṭams im zweiten<sup>489</sup> – beendet werden.

Die eher kurze Disputation mit dem Zayditen in al-Muʿayyad fī d-Dīn *Sīra* wird recht ausführlich eingeleitet und als bösertiges Manöver der Gegner al-Muʿayyads gekennzeichnet;<sup>490</sup> der Schluss ist etwas weniger ausführlich, gewinnt aber dadurch, dass der Sultan beschämt mitten in der Nacht einen Diener zu dem *dāʿī* schickt, um sich zu entschuldigen,<sup>491</sup> einen besonderen Effekt.

483 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ġulām* § 557.

484 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 2–3.

485 Allerdings ist es denkbar, dass al-Bharūcī das Werk am Schluss gekürzt hat, erscheinen doch auch andere in der Einleitung erwähnte Themen (wie die Reise Ibn al-Hayṭams nach al-Andalus, vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 2–3) nicht in dem erhaltenen Text.

486 Vgl. dazu auch unten Kap. 2. 8. 3.

487 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 3–55.

488 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 54.

489 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 109.

490 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57.

491 Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 61.

#### 2.4.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas verfügen über einen knapp skizzierten Rahmen als Einleitung:<sup>492</sup> Der Erzähler gibt zunächst eine Skizze der Person Mu‘āwiyas. In seinen alten Tagen (*fī āḥir ‘umriḥī*) habe er sich gern an nächtlichen Unterhaltungen und Geschichten über alte Zeiten erfreut. ‘Amr b. al-‘Āṣ empfiehlt ihm, den „Gurhumiten“ (*al-Ġurhumī*) aus ar-Raqqa kommen zu lassen, der mehr Geschichten und Genealogien kenne als sonst jemand. ‘Abīd wird in einer Kamelsänfte herbeigebracht. Mu‘āwiya kündigt ihm an, ihn zu seinem Unterhalter machen zu wollen, und behandelt ihn zuvorkommend. Eines Tages kommt es zwischen den beiden zu dem Gespräch, welches in den *Aḥbār al-Yaman* dargestellt wird.<sup>493</sup> Der Dialog bricht ohne Wiederaufnahme der Rahmenzeichnung ab; in den Handschriften sogar mitten in der letzten Geschichte, so dass davon auszugehen ist, dass der Text unvollständig überliefert ist.<sup>494</sup>

#### 2.4.5 *Dialog über Grammatik*

Der Dialog zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfī ist eingebettet in die achte Nacht von Abū Ḥayyāns *Kitāb al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*.<sup>495</sup> Der eigentliche Rahmen des Dialogs<sup>496</sup> besteht darin, dass sich einige berühmte Persönlichkeiten zu einem *maǧlis* beim Wesir Ibn al-Furāt versammeln<sup>497</sup> und Ibn al-Furāt dann die Anwesenden auffordert, jemand solle gegen Abū Bišr Mattā und dessen Behauptung des Primats der Logik antreten. Nachdem sich zunächst niemand melden will, begehrt der Grammatiker as-Sīrāfī schließlich den Fehler, sich und seine Kollegen mit dem Verweis auf die zu große Öffentlichkeit des *maǧlis* zu entschuldigen.<sup>498</sup> Wie einen Schüler, der auf eine schwierige Frage der Lehrerin hin nicht einfach betreten weggeschaut hat, erklärt nun Ibn al-Furāt den Philologen zu seinem Vertreter im Streit gegen den Logiker.<sup>499</sup> Diese Rahmenhandlung wird am Schluss kurz wieder aufgenommen: Die Anwesenden bewundern as-Sīrāfis Disputationskunst, und der

492 ‘Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 312–313.

493 Vgl. ‘Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 313.

494 Vgl. Crosby, *The history* 41–42.

495 Vgl. zu dieser Einbettung Mahdi, *Language and logic* 55–58 sowie unten Kap. 2. 9. 5.

496 Zu den Gewährsleuten Abū Ḥayyāns vgl. unten Kap. 2. 8. 5.

497 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* I, 108.

498 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* I, 108–109.

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

Wesir lobt ihn dafür. Als Nachtrag folgen einige Fragen at-Tawḥīdīs an den Überlieferer des Dialogs, ‘Alī b. ‘Īsā.<sup>500</sup>

#### 2.4.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Es kennzeichnet die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge, dass eine Rahmenzeichnung in der Regel praktisch unterbleibt: Üblicherweise finden sich alle Details einzig in den Titelangaben, im Incipit und Explicit. So formuliert das *Kitāb ar-Rawābīʿ* nur, dass Tābit b. Qurra bei der Vollendung des Buches *Anṭūliqā*<sup>501</sup> mit Abū l-‘Abbās Aḥmad gesprochen habe.<sup>502</sup> Ähnlich ist die Anlage der *Risālat al-Ḥaḍār*: Hier heißt es, das Folgende habe Agathodaimon gesprochen, als er dem Tod nahe war.<sup>503</sup> Noch knapper sind die Informationen in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, die in Titel und Kolophon völlig auf Umstandsangaben zum Gespräch verzichtet und nur formuliert, dass es im Folgenden um die „göttliche Kunst“ (*aṣ-ṣanʿa al-ilāhīya*) gehe, dass das Werk in einem Tempel in einer geheimnisvollen Schrift geschrieben gefunden wurde und dass es zu den Büchern gehöre, die für Ḥalīd b. Yazīd erläutert oder übersetzt (*fassara*) wurden.<sup>504</sup> Ähnlich sagt auch der *Muṣḥaf al-ḥayāt* nichts zu den Umständen des dargestellten Gesprächs, sondern macht nur deutlich, dass es sich hierbei um eine Niederschrift handle, welcher der König selbst den Titel gegeben habe, und dass er der Meinung war, dass dieses Werk die Leser erfolgreich werden lasse.<sup>505</sup> In der *Risālat Qalūbatra* erfahren die Lesenden zu Beginn nur, dass sich Kleopatras ‚Schüler‘ (die in Tat und Wahrheit Weise sind<sup>506</sup>) bei ihr am Tag ihres Festes versammelt haben und sie sie bei diesem Anlass anspricht.<sup>507</sup> Allerdings ist denkbar, dass al-Ġildakī, in

500 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 128–129.

501 Thillet, *Remarques* 223 lässt den Begriff ungedeutet; Badawī schlägt in seinem Apparat *Atalūṭiqā* vor (Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 119), vermutlich eine Verschreibung für *Analūṭiqā* („Analytik“), was hieße, dass Abū l-‘Abbās die Analytik und damit das Organon des Aristoteles zu Ende kommentiert hatte und nun Platons Geheimlehre zu interpretieren anfangen konnte.

502 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 119.

503 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʾ maḡmūʿa 23, S. 6.

504 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 94.

505 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v.

506 Vgl. dazu oben insb. Kap. 2. 3. 6, aber auch Ullmann, Kleopatra 163.

507 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v.

dessen *Šarḥ Kitāb aš-Šams al-akbar* die *Risālat Qalūbaṭra* überliefert ist,<sup>508</sup> den Rahmen als für ihn uninteressant gekürzt hat.

Jegliche Angaben zu einem Rahmen fehlen in den astrologischen *Mudākarāt Abi Mašar* Šādān b. Baḥrs. Auch im *Kitāb al-Ḥabīb* geht die monologische Ermahnung des Vaters an seinen Sohn übergangslos in einen dialogisch strukturierten Text über,<sup>509</sup> eine Einordnung unterbleibt so völlig.

Auch im *Kitāb Sidrat al-muntahā* fehlt eine ausführliche Rahmung: Der angebliche Autor Ibn Waḥšīya berichtet nur, er habe „einen fremden Maghrebener“ (*rağulan ġarīban min ahl al-ğarb*) getroffen und sich mit ihm unterhalten. Der Verfasser des Pseudepigraphs scheint sich einerseits auf die relativ große Bekanntheit des Namens Ibn Waḥšīya verlassen,<sup>510</sup> andererseits durch die sehr vage Bezeichnung seines Gesprächspartners den geheimnisvollen Charakter der Alchemie noch zu betonen versucht zu haben.<sup>511</sup>

Die Maria der Koptin zugeschriebene *Risālat at-Tāğ* verfügt über einen nur angedeuteten Rahmen. Die fünf Söhne wenden sich nämlich an ihre Mutter, nachdem ihre beiden Brüder Könige geworden sind, sie selbst aber nicht.<sup>512</sup> Es gibt also einen sehr konkreten Grund für die Aufnahme des Gesprächs: Die fünf Söhne wollen einen in ihren Augen misslichen Zustand verstehen und korrigieren; allerdings wird diese an sich attraktive Rahmensituation nicht ausgeführt und auch am Ende nicht wieder aufgenommen.

Im *Kitāb Mihrārīs* bieten die Titelüberschrift und der Kolophon einige Angaben zu den Handelnden: Der Titel besagt, dass Mihrārīs aus Indien stammt und „Vorsteher der Schatzkammer [oder: der Bibliothek] Salomos“ (*šāḥib ḥizānat Sulaymān*)<sup>513</sup> sei, dass der Text das Ende der Fragen (*āḥir al-masāʾil*)<sup>514</sup> Marwārīds beinhalte und zu den Schriften gehöre, welche für Ḥālīd b. Yazīd übertragen worden seien.<sup>515</sup> Am Schluss findet sich leicht variierend, Mihrārīs sei der „Vorsteher des Hauses der Weisheit Salomos“ (*šāḥib bayt*

508 Vgl. Ullmann, Kleopatra 163.

509 Die Paränese des Vaters an den Sohn endet, wie schon Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 179 bemerkt, wohl auf S. 45 der Edition von Berthelot, *La chimie*.

510 Vgl. Braun, *Das Kitāb* 20–23; Hämeen-Anttila, Ibn Waḥšīyya insb. 47–48.

511 Zum Wortspiel in der Bezeichnung des „Fremden“ aus dem „Westen“ und zu seinem Beinamen „al-Qamarī“ vgl. Braun, *Das Kitāb* 31–32.

512 Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʾ mağmūʾa 23, fol. 39r.

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

514 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v. Der arabische Text ist offensichtlich am Anfang unvollständig; vgl. dazu unten Kap. 3. 1. 6.

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

*al-ḥikma li-Sulaymān*).<sup>516</sup> Damit wird Salomos sprichwörtliche Weisheit betont, eine Weisheit, die auch für einen Alchemisten von größter Bedeutung ist.

Auch im Dialog zwischen Aristoteles und dem Inder Yūhīn finden sich Angaben zum Rahmen, in dem das Gespräch stattfindet, nur im Titel bzw. im Incipit sowie im letzten Satz.<sup>517</sup> Die Lesenden erfahren zu Beginn, dass Yūhīn vom König Indiens zu Alexander entsandt wurde und sich wohl an dessen Hof mit dem weisen Aristoteles unterhält, wobei die im Text dargestellten Fragen und Antworten nur einen Teil ihrer Gespräche ausmachen.<sup>518</sup> Der Schluss lautet dann lapidar: „Danach ging Yūhīn zurück in seine Heimat“.<sup>519</sup>

Im Dialog zwischen al-Ḥārīṭ b. Kalada und Kisrā kommt der Arzt als Gesandter (*wafada*) zum König und wird von ihm in einer Audienz empfangen (*fā-maṭala bayna yadayhi*),<sup>520</sup> d. h. es handelt sich um einen offiziellen Termin, der in Anwesenheit anderer Personen – die Kisrā später anspricht – im Empfangsraum stattfindet.

Der einzige der untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Texte mit einer ausführlichen Rahmenhandlung sind die *Masāʾil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*.<sup>521</sup> Hier berichtet ein namentlich genannter Erzähler, Ġālib, ein Mawlā des Umayyadenprinzen Ḥālid b. Yazīd: Ḥālid habe sich schon lange intensiv bemüht, mehr über die Alchemie zu erfahren. Da kommt ein unbenannter Mann zu ihm und erklärt, er kenne jemanden, der ihm weiterhelfen könne. Ġālib und eine Schar von Mawālī werden zusammen mit dem Mann losgeschickt, um diesen anderen, den Mönch Maryānus, zu suchen. Sie finden ihn, der als Asket lebt, und bringen ihn zu Ḥālid, der ihn äußerst freundlich empfängt. Maryānus verteidigt seine einsiedlerische Lebensweise; Ḥālid bewundert sein Auftreten und ist enttäuscht, dass er einen Christen, nicht einen Muslim vor sich hat.<sup>522</sup> Das weitere Gespräch, das nicht direkt wiedergegeben wird, dreht sich um typische Themen der fürstlichen Unterweisung und Unterhaltung: den Lebenswandel der Könige (*siyar al-mulūk*) und griechische Geschichten (*aḥādīṭ al-Yūnānīyīn*), wobei Ḥālid bewusst darauf verzichtet, das Thema Alchemie zu erwähnen. Stattdessen bringt er den Gast gut unter und zeichnet

516 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 256v.

517 Vgl. zur Rahmenzeichnung auch Müller, *Zwei arabische Dialoge* 40.

518 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26.

519 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 15.

520 Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* vi, 373.

521 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 61v–62v; Al-Hassan, *The Arabic original* 218–225. Vgl. zu der Rahmenerzählung auch Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge* insb. 45–47.

522 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62v; Al-Hassan, *The Arabic original* 224.

ihn aus, indem er ihn zwei Mal am Tag besucht. Erst nach einer Weile – der Text impliziert mehrere Tage – spricht er Maryānus auf das Thema Alchemie an. Damit beginnt der eigentliche Dialog und endet die Rahmenzeichnung, die am Ende des Dialogs nicht wieder aufgenommen wird.

#### 2.4.7 Zusammenfassung

Die untersuchten Dialoge weisen sehr unterschiedlich ausführlich skizzierte Rahmenhandlungen auf. Dabei fällt auf, dass besonders die klar als Lehrer-Schüler-Dialoge angelegten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge tendenziell einen sehr wenig ausgeprägten Rahmen aufweisen. Die typischen Lehrdialoge – zu denen etwa auch Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* zu zählen ist – haben also genau wie in der lateinischen Literatur des Spätmittelalters keine Rahmenzeichnung nötig. Es ist aber auch festzuhalten, dass gut die Hälfte der untersuchten Texte einen relativ stark ausgeführten oder sogar sehr detaillierten Rahmen aufweist. Die Rahmenzeichnung ermöglicht es den Verfassern insbesondere, die Protagonisten der Gespräche einzuführen: So schildern etwa die *Aḥbār al-Yaman* oder die *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* die langsame Annäherung eines Herrschers an seinen Informanten, durch das jeweilige Zögern der Lehrerfiguren betonen sie aber auch deren Integrität.

Die Rahmenhandlung dient, wenn sie detailliert geschildert wird, aber nicht nur zur Einführung der Protagonisten, sondern auch dazu, zu erklären, warum überhaupt ein Gespräch stattfindet, sowie um zu bekräftigen, dass die Darstellung im Dialog der Wahrheit entspricht. Wenn zum Beispiel, wie im Dialog über Grammatik und Logik,<sup>523</sup> der Zeitpunkt des Gesprächs explizit genannt wird, dient das in erster Linie der Steigerung der Authentizität. Wenn wiederum Aḥmad b. Ḥanbals Disputation vor dem Kalifen mit der Schilderung seiner Standhaftigkeit sogar unter Folter schließt, wird erst am Ende der Rahmenhandlung die eigentliche Intention des Werkes deutlich: die Stilisierung Aḥmads zum Helden der Protosunna. Wie auch für Dialoge anderer Literaturen festgestellt,<sup>524</sup> wird die Rahmenhandlung oft am Schluss der Dialogtexte nicht wieder aufgenommen. Der narrative Rahmen erschöpft sich in diesen Fällen in der Einleitung.<sup>525</sup> Während Protagonisten und Umstände

523 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 108.

524 So z.B. Abaelards *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, vgl. Seit, „Dilectio“ 50.

525 Dass der „Beginn der Dialoge als Ort für die Konstitution einer durch Personen, Ort und Zeit indizierten Darstellungsebene privilegiert“ wird, hält auch Hempfer für die von ihm untersuchten italienischen Renaissancedialoge fest (Hempfer, *Die Poetik des Dialogs* 76).

zu Beginn sinnvollerweise eingeführt müssen, sind sie am Schluss bekannt, so dass die Rahmenhandlung nicht noch einmal wieder aufgenommen werden muss.

## 2.5 Anlass des Gesprächs

In dem untersuchten Dialogkorpus treffen sich die Gesprächspartner nie – zumindest nie explizit – per Zufall.<sup>526</sup> Die Unterredungen sind immer bewusst gesucht. Umso erstaunlicher ist es, dass die Texte selten Aussagen darüber machen, was der eigentliche Anlass eines im Dialog dargestellten Gesprächs ist, warum also jemand über ein Thema belehrt werden möchte oder es zu einer verbalen Auseinandersetzung kommt.<sup>527</sup>

### 2.5.1 Religiöse Dialoge

#### 2.5.1.1 Sunnitische Dialoge

Zweien der untersuchten sunnitischen Dialoge sind gar keine Hinweise zum unmittelbaren Anlass der dargestellten Gespräche zu entnehmen: So stehen die Gespräche in der *Risāla* aš-Šāfi‘is nicht etwa im Kontext eines aktuellen Rechtsfalles, denn es geht hier um die allgemeinen Grundlagen des Rechts und die Frage, welche Rechtsquellen überhaupt zulässig sind und in welchem hierarchischen Verhältnis sie zueinander stehen. Und als Ausgangspunkt für die beiden Dialoge seines *Ġimā‘ al-‘ilm* dient schlicht die zeitgenössisch aktuelle juristische Debatte, ob Ḥadīṭ im Allgemeinen und isolierte Nachrichten im Speziellen für die Rechtsprechung als Quelle zulässig seien oder nicht.

Hingegen finden sich sowohl in Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* als auch in den *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* explizite Hinweise auf ein vorhandenes Wissensdefizit, welches den Anlass des Gesprächs bildet. So erklärt der Schüler im *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*, er sei zu dem Lehrer gekommen, um aus dem „Zusammensitzen“ Nutzen zu ziehen.<sup>528</sup> In den *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* suchen Nāfi‘ b. al-Azraq, Nağda b. ‘Āmir und eine nicht genauer spezifizierte Gruppe von Ḥāriğiten nach Wissen.<sup>529</sup> Als sie in Mekka ankommen, versucht Nāfi‘ jedoch zunächst, Ibn al-‘Abbās das Recht auf seine

526 Zum ‚Zufallsgespräch‘ vgl. Höfle, *Der philosophische Dialog* insb. 283–288; vgl. auch Van Leeuwen, *Dialogues and proto-dialogues* 156.

527 Holmberg, *The public debate* 48 nimmt aufgrund seines extrem kleinen Korpus hingegen an, dass der Grund für eine Disputation in der Regel genannt werde.

528 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 29. Vgl. auch unten Kap. 3. 9. 1. 1.

529 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

öffentliche exegetische Tätigkeit abzusprechen, und erst als dieser ihn darauf hinweist, dass Wissen weiterverbreitet gehöre, gibt er an, dass er eigentlich gekommen sei, um Ibn al-‘Abbās zu befragen.<sup>530</sup> Nāfi‘ kommt also erst in einem zweiten Schritt auf sein vom Erzähler genanntes Motiv der Wissenssuche zu sprechen.

Für Dialoge, welche in der Präsenz eines Herrschers stattfinden, ist es hingegen an sich naheliegend, einen Befehl des Herrschers als Anlass anzugeben. Tatsächlich ordnet der Kalif sowohl die Disputation Ishāq b. Ismā‘ils als auch jene Aḥmad b. Ḥanbals an. Im Fall Ishāqs bringt der Richter Yaḥyā b. Akṭam auf Befehl al-Ma’mūns vierzig Gelehrte zusammen.<sup>531</sup> Die Gelehrten haben keine Wahl, als dem Befehl nachzukommen. Zu Beginn erklärt al-Ma’mūn: „Ich habe nach euch, ihr Leute, nur wegen einer Disputation (*munāẓara*) geschickt“.<sup>532</sup> Der Befehl zur Disputation ist deutlich; entsprechend wagt auch keiner der Gelehrten, den Raum zu verlassen, obschon al-Ma’mūn scheinbar die Erlaubnis dazu erteilt hat.<sup>533</sup> Etwas später, nach einem Vorgeplänkel über juristische Fragen, bei dem al-Ma’mūn jedoch schon ein erstes Mal seine intellektuelle Überlegenheit demonstriert, präzisiert der Kalif:

Ich habe nicht deswegen nach euch geschickt, sondern ich möchte euch mitteilen, dass der Beherrscher der Gläubigen mit euch über seine Lehrmeinung (*madḥab*), die er vertritt, und seine Religion (*dīn*), mit der er sich zu Gott bekennt, disputieren will.<sup>534</sup>

Komplexer ist der Fall Aḥmads: Anlass für die Disputation ist, wie allerdings nur der Bericht Ḥanbal b. Ishāqs deutlich macht, dass der Onkel Aḥmads sich beim Gouverneur von Bagdad, Ishāq b. Ibrāhīm, für seinen Neffen verwendet: Dieser sei nun schon allzu lange in Haft,<sup>535</sup> und es solle ihm darum eine Disputation gewährt werden.<sup>536</sup> Die Haltung der Gesprächspartner ist

530 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

531 Vgl. Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

532 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

533 Vgl. Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 93.

534 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 93.

535 Zur Dauer der Haft vgl. Ġad‘ān, *al-Miḥna* 151–152; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 462; Cooperson, *Classical Arabic biography* 119.

536 Vgl. Ḥanbal b. Ishāq, *Dīkr* 43–44. Nicht ganz klar ist, wie dieses Vorgehen zu deuten ist: van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 461 geht davon aus, dass der Onkel seinen Neffen damit frei bekommen wollte; nahe liegender scheint mir die Interpretation bei Cooperson, *Classical Arabic biography* 120, der die Stelle dahingehend interpretiert, dass es Ishāq b. Ḥanbal eigentlich darum ging, Aḥmad zum Einlenken zu bringen, indem er hätte

dabei ganz unterschiedlich: Während die gelehrten Theologen auf Aḥmads Tod sinnend,<sup>537</sup> scheint der Kalif eher uninteressiert. Die *miḥna* ist al-Mu‘taṣim keine Herzensangelegenheit, Aḥmad ist nur in Haft, weil al-Ma‘mūn ihn hatte festsetzen lassen.<sup>538</sup> Der Kalif und mehr noch das Kalifenamt werden so, wie Turner festhält, von der Verantwortung für die *miḥna* entbunden.<sup>539</sup>

Aktiver tritt Hišām b. ‘Abdalmalik gegenüber Ġaylān ad-Dimašqī auf: In der ersten Fassung beklagen sich nicht genauer identifizierte „Leute“ beim Kalifen über den ‚Ketzer‘, so dass er ihn kommen lässt.<sup>540</sup> Die zweite Fassung berichtet zunächst von der Vorgeschichte, in der Ġaylān vom Kalifen ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz widerlegt wird. „Leute“ spielen hier keine Rolle: Hišām scheint nach dem Tod seines Vorgängers Yazīd sofort zu reagieren – wie er von Ġaylāns ‚Umtrieben‘ erfahren hat, lässt der Text dagegen offen.<sup>541</sup> Damit machen beide Fassungen deutlich, dass der Anlass für das Gespräch die Sorge der Kalifen um theologische Rechtleitung der Untertanen war. Diese Darstellung erstaunt für ‘Umar, der im Ruf besonderer Frömmigkeit stand, deutlich weniger als für Hišām, der später wie die anderen Kalifen der Umayyadendynastie nicht als fromm galt.<sup>542</sup> Für Ġaylān ist die Ausgangslage in den Gesprächen mit Hišām schwierig: Er kommt quasi als Angeklagter; die Erlaubnis, eine Disputation zu führen, ist das Beste, was er erreichen kann.<sup>543</sup>

Ibn al-Ḥaddāds Darstellungen variieren, je nachdem, mit wem er spricht: So nennt er keinen Anlass für sein Gespräch mit bzw. vor dem Emir Ibrāhīm. Entsprechend bleibt unklar, warum Ibn al-Ḥaddād am Hof erscheint, ob er vorgeladen wurde oder sich von sich aus veranlasst sah zu kommen.<sup>544</sup> Als Vertreter einer Lehrmeinung, die nicht die Unterstützung des Herrschers genießt, könnte man vermuten, dass Ibn al-Ḥaddād primär aus der Defensive agiert und tatsächlich versuchen ihn die (zunächst) anonymen Gegner als Anhänger des Anthropomorphismus zu desavouieren, doch diese

---

erkennen sollen, dass er in einer theologischen Disputation keine Chance haben würde. Eine solche Deutung wird dadurch nahegelegt, dass Iṣḥāq später selbst versucht, Aḥmad zum Einlenken zu bewegen, vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 53.

537 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 51, 55.

538 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48, 52.

539 Turner, *Inquisition* 95.

540 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 205.

541 Vgl. Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 209.

542 Vgl. van Ess, *Anfänge* insb. 213–215; zu ‘Umar und seinem Bild als frommer Herrscher vgl. einführend Cobb, ‘Umar (II) b. ‘Abd al-‘Azīz.

543 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 205 und 209.

544 Nur in den *Ṭabaqāt* al-Ḥuṣānis brüstet sich Ibn al-Ḥaddād damit, er sei noch nie freiwillig zu einem Herrscher gegangen, vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199–200.

Ausgangslage verändert sich sehr rasch und Ibn al-Ḥaddād demonstriert seine intellektuelle Überlegenheit. Für das Gespräch mit Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī macht Ibn al-Ḥaddād klar, dass er nur auf Befehl des *dā‘ī* zu diesem gekommen ist.<sup>545</sup> Jegliche Nähe zu dem verhassten neuen Herrn lehnt der Ich-Erzähler ab. Was jedoch Abū ‘Abdallāh veranlasst haben mag, nach dem Juristen zu schicken, lässt der Text offen. Ebenso verhält es sich mit den Gesprächen mit Abū l-‘Abbās: Warum der *dā‘ī* nach dem Malikiten schickt, bleibt offen.<sup>546</sup>

Interessant ist schließlich das *Kitāb al-Ḥayda*: Hier wird die erste Disputation vom Protagonisten bewusst provoziert. Al-Kinānī stellt sich nämlich in der Freitagsmoschee von ar-Ruṣāfa, einem Viertel Bagdads, hin und lässt seinen Sohn auf die Frage, was er zum Koran sage, antworten, dieser sei das ungeschaffene Wort Gottes (*kalām Allāh ġayr maḥlūq*).<sup>547</sup> Seine Motivation für diese halsbrecherische Aktion<sup>548</sup> ist, dass er in Mekka von dem neuen Dogma gehört hat und davon so beunruhigt ist, dass er sich nach Bagdad begibt.<sup>549</sup> Die Provokation dient dazu, eine *munāzara* vor dem Kalifen gewährt zu bekommen.<sup>550</sup> Nicht formuliertes Ziel ist dabei der Wunsch bzw. die Hoffnung, in einer Disputation die Nichtigkeit des neuen Dogmas zu beweisen und dadurch die *miḥna* zu beenden. Unklar bleibt, warum der Kalif die Disputation gewährt – ob er sowieso sicher ist, dass seine Theologen gewinnen werden und er damit seine Macht noch auszubauen hofft, oder ob er die Sache einfach als eine Art Wettbewerb oder Unterhaltung betrachtet. Ganz anders ist das Motiv Bišr al-Marīsīs vor der zweiten Diskussion: Ihm und seinen Kollegen ist es zuwider, dass sie in der Darstellung des von al-Kinānī veröffentlichten (ersten Teils des) *Kitāb al-Ḥayda* eine Niederlage erleiden.<sup>551</sup> Ziel der erneuten Vorladung ist nicht die Klärung eines theologischen Problems, sondern al-Kinānī und

545 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

546 Aus den Schilderungen Ibn al-Hayṭams im *Kitāb al-Munāzarāt* (Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt*) wird hingegen die grundsätzliche intellektuelle Offenheit des *dā‘ī* Abū l-‘Abbās recht deutlich; so mag sich hier echte Neugier und Wissensdurst mit dem Wunsch zur Mission – gerade gegenüber einem Angehörigen der intellektuellen Elite – verbinden.

547 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 5. Diese Formulierung dürfte anachronistisch sein: Den Protosunniten ging es nicht darum, dass der Koran ungeschaffen sei, sondern darum, dass die Aussage, der Koran sei geschaffen, keine Grundlage im Koran oder im Ḥadīṭ habe und man ihn deswegen weder als erschaffen noch als unerschaffen bezeichnen könne. Vgl. dazu z.B. Cooperson, *Al-Ma‘mun* 117.

548 Tatsächlich fliehen die in der Moschee Anwesenden, als sie diese Aussage hören, sogleich, vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 5–6.

549 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 2–3.

550 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 4 und 7.

551 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 148.

sein Buch aus dem Verkehr zu ziehen. Beides gelingt nur bedingt: Das *Kitāb al-Ḥayda* ist bereits zu weit verbreitet, und al-Kinānī wird schließlich von al-Ma'mūn nach (kurzem) Hausarrest begnadigt. Ausgangspunkt des zweiten Gesprächs ist nicht eine theologische Meinungsverschiedenheit, sondern eine Verleumdung, reden Bišr und seine Kollegen doch dem Kalifen ein, das Buch veröffentliche Geheimnisse aus dem *mağlis* und titulierte al-Ma'mūn zu wenig ehrerbietig.<sup>552</sup>

### 2.5.1.2 Schiitische Dialoge

Die meisten schiitischen Dialoge enthalten keine Angaben zum Anlass der dargestellten Gespräche, doch lässt sich teilweise erschließen, von wem der Anstoß ausgeht. So scheint Rhazes zunächst an seinen Namensvetter herangetreten zu sein, heißt es doch: „Er disputierte mit mir (*nāzarani*) über die Frage des Prophetentums.“<sup>553</sup> Hingegen scheint Abū Ḥātim die treibende Kraft hinter den nachfolgenden Auseinandersetzungen zu sein, da er sich an Abū Bakr wendet (*ṭālabtuhū*), um mit ihm zu diskutieren.<sup>554</sup> Ähnlich sind es im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-ażilla* die Anhänger der Imame, welche das Gespräch mit einer Frage<sup>555</sup> bzw. der Rezitation zweier Koranverse,<sup>556</sup> die der Imam dann auslegt, beginnen. Noch weniger weit geht das *Kitāb aṣ-Şirāṭ*: Der Text macht nicht nur nicht deutlich, aus welchem Anlass al-Mufaḍḍal den Imam aufsucht; nicht einmal die Themen – der Weg (*şirāṭ*) und sein innerer Sinn (*bāṭin*) – scheinen von al-Mufaḍḍal zu kommen. Vielmehr trifft er den Imam bereits in einer Diskussion mit Anhängern über diese Themen.<sup>557</sup> Auch das *Kitāb al-Ihlīlağa* nennt keinen konkreten Gesprächsanlass, doch heißt es, dass der indische Arzt „nie aufhörte, mit mir über seine Ansicht zu disputieren und über seinen Irrtum zu debattieren“.<sup>558</sup> Die dargestellte Disputation ist also nur die letzte ihrer Art, in der es dem Imam endlich gelingt, den Arzt zu überzeugen. Dabei stellt sich die Myrobalane, die der Arzt gerade im Begriff zu zerstoßen ist, als idealer Ausgangspunkt für die physikotheologische Argumentation des Imam heraus.

Hingegen wird der Dialog im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* dadurch ausgelöst, dass al-Mufaḍḍal gegen Ibn Abī l-'Awğā' und einen seiner Gefährten, welche die

552 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Şalība 149–150.

553 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 1; ed. aṣ-Şāwī 3.

554 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 8 und 12; ed. aṣ-Şāwī 10 und 14.

555 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-ażilla* 144.

556 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Ḥaft wa-l-ażilla* 29.

557 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

558 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 153.

Existenz Gottes leugnen, nicht ankommt und darum betrübt zum Imam kommt, der ihm verspricht, ihn zu belehren.<sup>559</sup> Die Belehrung hat hier also einen konkreten Zweck: Es geht nicht um ‚savoir pour savoir‘, sondern um eine praktisch einsetzbare Argumentationshilfe.

Ausgangspunkt für die erste der vier untersuchten Disputationen aus den *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* ist der Wunsch des Kalifen al-Ma’mūn, seinen „Cousin“ widerlegt zu sehen: Die Chance dazu scheint ihm das Auftreten des Theologen Sulaymān al-Marwazī zu bieten, den er mit einiger Mühe davon überzeugen kann, gegen den Imam anzutreten.<sup>560</sup> Anlass für das zweite Gespräch ist das Eingreifen ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ġahms: Dieser scheint, nachdem ar-Riḍā zuvor zahlreiche Vertreter anderer Religionen ebenso widerlegt hat wie Anhänger unterschiedlicher Richtungen des Islam, zu hoffen, es könne ihm gelingen, den Imam in Bezug auf das Problem der Sündlosigkeit (*‘iṣma*) der Propheten zu widerlegen.<sup>561</sup> Die dritte der untersuchten Disputationen setzt die zweite nicht nur inhaltlich fort: Nach der Niederlage aller Gelehrten ist es nun der Kalif selbst, der mit ar-Riḍā über die Sündlosigkeit der Propheten diskutieren will.<sup>562</sup> Der vierte Dialog hat eine Frage des Kalifen zur Bedeutung einer Koranstelle zum Anlass. Für alle vier Disputationen gilt, dass der Imam nicht von sich aus die Auseinandersetzung sucht, sich ihr aber auch nicht verweigert: Er hat die Wahrheit, drängt sie aber nicht von sich aus jemandem auf.

Anlass für das Gespräch in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr* ist Abū l-Huḍayl’s Entschluss, den sog. Verrückten aufzusuchen: Die Existenz eines Mannes, der alle Gelehrten in der Disputation schlägt, ist eine Herausforderung, der sich der Bagdader Hoftheologe stellen will. Weiter gedacht ist es der Kalif selbst, der den Anlass auch zu dieser Disputation gibt, da er die Theologengruppe versammelt und auf seine Reise mitgenommen hat.<sup>563</sup>

Im Dialog zwischen Ibn Bābūya und Rukn ad-Dawla schließlich macht der König in seiner ersten Wortmeldung deutlich, was für ihn der Anlass ist, den Rat Ibn Bābūyas zu suchen, und zwar eine Meinungsverschiedenheit zwischen seinen Höflingen:

Wissender Scheich! Die Anwesenden (*al-ḥādirūn*) sind unterschiedlicher Meinung in Bezug auf die Leute (*al-qawm*), welche die Schia verunglimpft (*yaṭ’an*) [d. h. Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān]. Einige sagen: „Man

559 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 57–59. Vgl. dazu auch Asatryan, *Heresy and rationalism* 264.

560 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144.

561 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 153.

562 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 155.

563 Vgl. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r.

muss sie verunglimpfen“; andere sagen: „Weder muss noch darf man“; was meinst du dazu?<sup>564</sup>

Anlass ist also ein theologischer Streit zwischen den Höflingen – das Gespräch soll zu einer Klärung führen und für Ruhe am Hof sorgen.

### 2.5.1.3 Zusammenfassung

Ein großer Teil der untersuchten religiösen Dialoge macht (praktisch) keine expliziten Angaben zum Anlass der dargestellten Gespräche: Dies gilt für die stark lehrhaften Texte aš-Šāfi‘īs und der extremen Schia ebenso wie für die Disputationen der beiden Rāzī oder jene Ibn al-Ḥaddāds mit dem Emir Ibrāhīm. Das Stattfinden des Dialogs muss nicht weiter begründet werden: Man spricht eben miteinander über ein Problem, ohne einen konkreten Anlass zu brauchen. Auch in jenen Texten, in denen der Herrscher explizit ein Gespräch befiehlt und damit ein klarer Anlass gegeben ist, wird nicht immer deutlich gesagt, warum er dies tut, etwa wenn die ismailitischen *dā‘īs* den Malikiten Ibn al-Ḥaddād vorladen. In der Regel geht es in diesen Dialogen aber darum, dass der Kalif die eigene (theologische) Doktrin verteidigen will, so etwa gegen Aḥmad b. Ḥanbal oder gegen den Imam ar-Riḏā. Das Eingreifen des Herrschers soll, das wird in zweien der untersuchten Texte besonders deutlich, auch Ruhe und Ordnung garantieren, und zwar wenn Hišām b. ‘Abdalmalik den Unruhestifter Ġaylān ad-Dimašqī vorlädt bzw. wenn der Buyidenemir Rukn ad-Dawla Ibn Bābūya befragt, um die Meinungsverschiedenheit unter seinen Höflingen zu klären. Erstaunlicherweise wird die Suche nach Wissen – immerhin ein berühmter Topos der muslimisch-arabischen Literatur und Geschichte<sup>565</sup> – außer in den *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* kaum je als Anlass für die untersuchten religiösen Dialoge genannt.

Zwei Dialoge fallen aus dem Rahmen: Im *Kitāb al-Ḥayda* provoziert ‘Abdal‘azīz al-Kinānī die Disputation bewusst, weil er die *miḥna* beenden will. Die öffentliche Provokation unterstreicht den Heldencharakter des Protagonisten. Und in der *Munāzarat Abī l-Ḥudayl wa-maġnūn ad-dayr* sucht Abū l-Ḥudayl den angeblich Verrückten in dessen Kloster auf, weil er vom Bericht über einen begabten Disputationsgegner verunsichert ist und den potentiellen Herausforderer heimlich testen will.

<sup>564</sup> Ibn Bābūya, *Munāzara* 31.

<sup>565</sup> Vgl. Lewis, ‘Ilm; zur Bedeutung des Wissen für die islamische Kultur vgl. die grundlegende Studie von Rosenthal, *Knowledge*.

### 2.5.2 *Dialoge mit Gott*

Weder die *Munāğāt Mūsā* noch die *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandīs nennen einen Anlass für das jeweilige Gespräch. Allerdings scheint der Gesprächsimpetus in beiden Fällen von Gott auszugehen: Gegenüber Mose ist er es, der ihn anspricht und ihm eine Unterhaltung ohne Vermittlerinstanz (*turğumān*)<sup>566</sup> ankündigt; im Fall Muḥammads ist es ja Gott, der seinen Propheten im *mi'rāğ* zu sich kommen lässt, also das Gespräch herbeiführt.

### 2.5.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die hier untersuchten narrativen Texte machen in der Regel recht genaue Angaben zu Anlass und Ausgangspunkt der erzählten Gespräche. Dadurch werden die Dialoge an die Erzählung rückgebunden: Sie sind kein unabhängiger Teil, sondern notwendige Elemente der Erzählung. Dabei geht die Initiative für das Gespräch in der Regel von einem oder einer der direkt Beteiligten aus: So suggeriert der gefangene Fuchs in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* dem König, dass er über für ihn nützliches Wissen verfüge,<sup>567</sup> worauf ihn der Panther einer prüfenden Befragung unterzieht, die der Fuchs erfolgreich meistert, wodurch er sich der Hinrichtung entzieht.

Nicht ganz so dramatisch ist der Anlass für die Disputation vor dem Kalifen Hārūn in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud: Ihr Herr hat sein ganzes Vermögen verprasst, und die Sklavin sieht die Chance, dass der Kalif bereit sein wird, für sie sehr viel Geld auszugeben. So fordert sie ihren Herrn auf, sie dem Kalifen zum Kauf anzubieten. Der Kalif ist nicht zur sofortigen Bezahlung der immensen Summe bereit, sondern will die Sklavin zuerst in einer Disputation prüfen.<sup>568</sup>

Hingegen geht die *munāzara* des Ismailiten al-Mu'ayyad fī d-Dīn mit dem 'alidischen Zayditen von keinem der direkt Beteiligten aus, die Initiative kommt vielmehr von Vertrauten des Sultans, die über das Benehmen des *dā'ī* verärgert sind und Probleme mit dem abbasidischen Kalifen befürchten.<sup>569</sup> Aus diesem Grund wollen sie al-Mu'ayyad in einer Disputation so provozieren, dass er gegen die guten Sitten verstößt und man sich seiner problemlos entledigen kann.<sup>570</sup> Der Einladung durch den Sultan Abū Kālīğār kann sich der *dā'ī* nicht entziehen, auch wenn er die Falle erkennt.<sup>571</sup> Der autobiographi-

566 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 7r.

567 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 43 (arab. Paginierung).

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

569 Vgl. al-Mu'ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57.

570 Al-Mu'ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57.

571 Al-Mu'ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57–58.

sche Text macht so klar, dass die Disputation nicht von al-Mu'ayyad gewünscht war – umso leuchtender wird dadurch sein überlegener Sieg.

Für den Rahmendialog von *Kalila wa-Dimna* bleibt unklar, was zu diesem Gespräch geführt haben mag. Während also eine narrative oder anders geartete Begründung für den Rahmendialog fehlt, ist eine solche für die in die Erzählungen eingebetteten Dialoge jeweils gegeben: So diskutieren im dritten Kapitel der Rabe und die Ratte, weil der Rabe mit der Ratte Freundschaft schließen möchte, diese aber skeptisch ist, weil sie im Raben einen natürlichen Feind sieht.<sup>572</sup> Anlass für das erste Gespräch des vierten Kapitels ist ein Angriff der Eulen auf die Raben und die Niederlage der Raben, so dass der König der Raben seine Ratgeber befragt, was er weiter tun solle.<sup>573</sup> Im fünften Kapitel werden die Handlung und die darin eingebetteten Dialoge dadurch ausgelöst, dass die Frau der Schildkröte es satt hat, ihren Mann nie zu sehen, weil er sich nur noch mit seinem Freund, dem Affen, abgibt, und sie sich daher krank stellt.<sup>574</sup> Und im sechsten Kapitel ist die Mahnrede der Frau eine Reaktion auf die allzu hochfahrenden Träume ihres Mannes.<sup>575</sup>

Im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* ergreift der Schakal die Initiative, da er über den Zustand des Königs beunruhigt ist.<sup>576</sup> Der Schakal handelt hier quasi als pflichtbewusster Bürger, der dem König seinen Rat auch auf persönliche Gefahr hin anträgt. Diese Motivation erscheint höchst ungewöhnlich, daher wird sie sowohl vom Freund des Schakals problematisiert<sup>577</sup> als auch vom König in Zweifel gezogen.<sup>578</sup> Auch die weiteren Dialoge haben in der Regel klar definierte Anlässe im narrativen Verlauf: So kommt der vierte Dialog damit in Gang, dass der Schakal seinen Freund um Rat fragt, wie er weiter verfahren soll;<sup>579</sup> für den fünften Dialog ist der Sieg über den Büffel der Anlass, denn nachdem er seine Mission erfolgreich beendet hat, will der Schakal den Hof wieder verlassen.<sup>580</sup> Unklar ist der Anlass des Dialogs mit dem „Tadler“: Jedoch wird der „Tadler“ als Freund des Schakals beschrieben,<sup>581</sup> und er selbst bittet den Schakal, ihm seine Angelegenheit auseinanderzusetzen, weil er ihm

572 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 129–132.

573 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 148.

574 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 176.

575 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 185–186.

576 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 46.

577 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 46–47.

578 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 73.

579 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 87.

580 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 104.

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

vielleicht helfen könne,<sup>582</sup> so dass die Motivation, dass der „Tadler“ seinem inhaftierten Freund helfen will, zumindest naheliegt.

Der erste Dialog im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* hat eine Mangelsituation zum Anlass: Der asketenfeindliche König braucht Rat, doch der Ratgeber, den er befragen will, ist Asket geworden, so dass er ihn als Ratgeber nicht mehr akzeptiert.<sup>583</sup> Die Dialoge zwischen Bilawhar und Būdāsaf<sup>584</sup> haben ihren Anlass darin, dass der Asket von dem Prinzen gehört hat und beschließt, nach Šawilābat<sup>585</sup> zurückzukehren, um den Prinzen zu retten. Dass er überhaupt bis zum Prinzen vordringen kann, liegt dann aber wohl auch daran, dass Būdāsaf bereits dazu bereit ist, sich zu bekehren: Denn als sein Erzieher ihm von dem Fremden berichtet, spürt sein Herz, dass er gefunden hat, was er sucht.<sup>586</sup> Anlass für das letzte Gespräch zwischen den beiden<sup>587</sup> ist dann Bilawhars Wunsch, sich von Būdāsaf zu verabschieden, um an einem großen Fest der Asketen teilzunehmen.<sup>588</sup> Während nicht genauer erklärt wird, warum es zu der ersten Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn kommt,<sup>589</sup> hat sich Būdāsaf vor der zweiten mit zwei Dienern abgesetzt, worauf ihn sein Vater zurückholt und im Gespräch für ein weltliches Leben zu gewinnen sucht.<sup>590</sup> Der achte Dialog hat seinen Ausgangspunkt darin, dass der *bahwan* sieht, wie sein Einfluss und derjenige der alten Religion schwindet, und er Būdāsaf wegen dessen Missionstätigkeit kritisieren will.<sup>591</sup>

Im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* wird deutlich, dass der „Wissende“ sich nicht einer beliebigen Gruppe von Menschen nähert, sondern solchen, die bereits ein reges Interesse an Religion zeigen, indem sie in eine religiöse Diskussion vertieft sind.<sup>592</sup> Entsprechend bittet der junge Mann den *dāī* dann um weitere Belehrung, da dieser seinen Wissensdurst geweckt habe.<sup>593</sup> Die Diskussion zwischen dem Juristen und den Leuten aus dem Ort<sup>594</sup> entsteht dadurch, dass

582 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 159.

583 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 11–18.

584 Gimaret, *Kitāb* 34–55, 55–65, 65–93, 97–104.

585 Zur Namensform vgl. Gimaret, *Le livre* 11.

586 Gimaret, *Kitāb* 34.

587 Gimaret, *Kitāb* 97–104.

588 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 97.

589 Gimaret, *Kitāb* 113–126.

590 Gimaret, *Kitāb* 139–164.

591 Gimaret, *Kitāb* 180–185.

592 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 6.

593 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 28.

594 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 321–361.

die Anhänger der alten Lehrmeinung Angst haben, von al-Baḥṭarī, dem Vater des jungen Mannes, nicht mehr großzügig bedacht zu werden, sollte er sich einer neuen Lehre anschließen.<sup>595</sup> Zudem sorgen sie sich, ob nicht vielleicht die neue Religion doch wahr sein könnte,<sup>596</sup> bzw. sind der Meinung, dass sie, wenn die Lehre falsch ist, gegen sie vorgehen müssten.<sup>597</sup> Hier laufen also eine ganze Reihe von Motivationen zusammen: materielle Sorge ebenso wie religiöse Neugier. Als der Jurist dann zu dem jungen Mann geht,<sup>598</sup> sucht er nach Wissen und Wahrheit.<sup>599</sup>

Ibn al-Hayṭam gibt als Grund, warum er sich zu Abū ‘Abdallāh begibt, an, er habe ihn sehen wollen, weil er von seinem Verständnis (*fahm*), seiner Einsicht (*fiqh*), seiner feinen Bildung (*adab*), seinem Geist (*lubb*) und seinem Wissen (*‘ilm*) gehört habe.<sup>600</sup> Man darf hier wohl eine gewisse autobiographische Stilisierung vermuten, denn dass ein schiitischer Einwohner von Kairouan die Nähe der neuen ismailitischen Herren sucht, ist nicht weiter erstaunlich. Der Antrittsbesuch beginnt dann mit durchaus kritischen Fragen Abū ‘Abdallāhs, der testen will, ob Ibn al-Hayṭam, obschon er sich bisher nicht der ismailitischen *da‘wa* angeschlossen hat, doch vielleicht noch ein loyaler Anhänger werden könnte. Der zweite Dialog zwischen den beiden wird dadurch eröffnet, dass Ibn al-Hayṭam kommt, um seinen *ḥums* zu entrichten.<sup>601</sup> Er hat sich also ganz mit der ismailitischen Sache identifiziert. Ausgangspunkt des eigentlichen Gesprächs ist dann ein steuerrechtliches Problem. Der dritte Dialog<sup>602</sup> hat keinen klaren Anlass, aber einen klaren Ausgangspunkt: Ibn al-Hayṭam berichtet nämlich, er habe Abū ‘Abdallāh des Öfteren nach der Erschaffenheit des Koran, den Lehren der Murǧī‘a und anderen theologischen Problemen gefragt, dieser habe sich ihm aber immer entzogen. Jetzt plötzlich aber stellt Abū ‘Abdallāh die Gegenfrage: „Was lehrt denn die Murǧī‘a über den Glauben?“<sup>603</sup> Der Text lässt dabei offen, warum Abū ‘Abdallāh sich in diesem Moment gegenüber den Fragen Ibn al-Hayṭams offen zeigt, nachdem er sich ihnen bisher verschlossen hatte, aber auf alle Fälle kommt die Themenvorgabe nun erstmals

595 Vgl. Ġā‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 320 und 325.

596 Vgl. Ġā‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 325.

597 Vgl. Ġā‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 325.

598 Ġā‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 376–554.

599 Vgl. Ġā‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 354–356.

600 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 3.

601 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 57.

602 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 76–84.

603 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 76.

von Ibn al-Hayṭam und nicht von dem *dāʿī*. Bei dem Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-ʿAbbās<sup>604</sup> schließlich handelt es sich wiederum um eine Art Antrittsbesuch – einen weiteren Anlass nennt der Text jedenfalls nicht.

#### 2.5.4 *Dialog über Geschichte*

ʿAbīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* geben als wichtigsten Grund für das Gespräch zwischen dem Kalifen Muʿāwiya und ʿAbīd an, dass der Kalif sich zu Ende seines Lebens für die Geschichten der Alten interessiert habe.<sup>605</sup> Wieso er an dem konkreten Tag aber gerade von den Königen des Jemen hören will,<sup>606</sup> bleibt unklar.

#### 2.5.5 *Dialoge über Grammatik*

Anlass für das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Saʿīd as-Sirāfi ist der Wunsch des Wesirs Ibn al-Furāt, Mattā und seine Behauptung, die aristotelische Logik sei unverzichtbar, möchten widerlegt werden.<sup>607</sup> Damit ist die Stoßrichtung des Dialogs von Anfang an festgelegt. Die Ausgangslage ist eindeutig, tritt doch as-Sirāfi als Vertreter nicht nur der anwesenden Gelehrten, sondern auch als Vertreter des Wesirs auf.

#### 2.5.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Viele der untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge machen keinerlei Aussagen zum Anlass der dargestellten Gespräche. Dies gilt für das *Kitāb Mihrārīs*, das *Kitāb al-Ḥabīb*, die *Risālat Qalūbatra*, das *Kitāb Sidrat al-muntahā* und die *Muḍākarāt Abī Mašar*.

In den übrigen Texten zeigt sich eine breite Palette möglicher Gründe für die Aufnahme eines Gesprächs: So kommt al-Ḥarīṭ b. Kalada als Gesandter zu König Kistrā. Im *Kitāb ar-Rawābīʿ* erinnert Ṭābit b. Qurra Abū l-ʿAbbās Aḥmad daran, dass er ein Versprechen zu erfüllen habe.<sup>608</sup> Derjenige mit dem Wissensvorsprung hat sich dazu verpflichtet, den anderen zu unterrichten, in diesem Fall, für ihn das pseudo-platonische Werk zu kommentieren. In der *Risālat al-Ḥaḍar* ist es der Lehrende selbst, der Anlass zum Gespräch gibt: Hier hat Agathodaimon das Bedürfnis, seine Schüler in die Alchemie einzuweihen, damit sie nicht verwirrt zurückbleiben, wenn er tot ist.<sup>609</sup> Seine

604 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 86–109.

605 ʿAbīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 312.

606 ʿAbīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 313–314.

607 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

608 Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ* 119.

609 Zum Tod als Anlass philosophischer Dialoge vgl. Höhle, *Der philosophische Dialog* 243.

Handlungsweise ist dabei nicht rein altruistisch: Er erhofft sich durch diese Handlung den Lohn Gottes und nimmt den Fluch der Weisen in Kauf.<sup>610</sup>

In der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* hingegen ist es der explizite Befehl des Königs zum Gespräch, dem sich die beiden Weisen nicht widersetzen beziehungsweise nicht widersetzen können.<sup>611</sup> Der *Muṣḥaf al-ḥayāt* nennt zwar keinen expliziten Anlass, erklärt aber immerhin, dass Theodoros den weisen Aras gefragt habe „nach dem, was die Weisen vor seiner Zeit verhüllt (*albasathu*) haben“.<sup>612</sup> In seiner ersten Wortmeldung gibt der König dann an, er sei verwirrt, weil sich die Weisen bezüglich der Benennungen und des alchemischen Werkes widersprechen. Er ist also unzufrieden mit den bisherigen Schriften über Alchemie, da diese sich einer symbolhaften Sprache bedienen, und will von Aras Erläuterungen ohne die Verwendung von Decknamen.

Die *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* gestalten eine an sich ganz ähnliche Ausgangslage deutlich anders: Ḥālid befiehlt dem Mönch Maryānus nämlich nichts, vielmehr versucht er, durch eine langsame Annäherung sein Vertrauen zu gewinnen und tatsächlich akzeptiert ihn der Mönch dann auch als Schüler.<sup>613</sup>

Das vergleichsweise egalitäre *Kitāb Fīhi ḥabar Yūhīn al-hindī* bietet als Anlass die Tatsache, dass Yūhīn als Bote des Königs von Indien zu Alexander entsandt wurde – hier genügt die reine Gelegenheit als Anlass für das Gespräch mit dem am Hof Alexanders anwesenden Aristoteles, das im Übrigen eines von mehreren zu sein scheint.<sup>614</sup>

In der *Risālat at-Tāġ* löst die Unzufriedenheit der weniger erfolgreichen fünf Söhne mit ihrem Status das Gespräch aus.<sup>615</sup> Damit stellt der Dialog eine klare Ausnahme dar: Die Behebung des Wissensdefizites soll nicht nur um des Wissens an sich willen erfolgen, sondern mit dem Ziel, die eigene gesellschaftliche Position zu verbessern; das Wissen ist somit praxisorientiert, nicht abstrakt.

610 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' maġmū'a 23, S. 6.

611 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 94.

612 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v.

613 Vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62r–63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 222–226.

614 Vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26.

615 Vgl. Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' maġmū'a 23, fol. 39r.

### 2.5.7 Zusammenfassung

Viele der untersuchten Dialoge machen keine Angaben darüber, warum es zu dem dargestellten Gespräch kommt: Dies gilt sowohl für einen großen Teil der untersuchten religiösen Dialoge inklusive der Dialoge mit Gott als auch für zahlreiche der natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge und für den Rahmendialog von *Kalīla wa-Dimna*. Dabei kann auch die reine Präsenz eines interessanten Gesprächspartners Anlass für ein Gespräch sei, wie es das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī* vorführt.

Wenn ein Herrscher am Dialog beteiligt ist, ist normalerweise er es, der das Gespräch befiehlt, wobei aber nicht immer deutlich wird, warum er eine Debatte wünscht. In den religiösen Dialogen geht es oftmals darum, dass der Herrscher die eigene religiöse Doktrin verteidigen will. In der *Sira al-Mu'ayyad fī d-Dīns* und in der zweiten Debatte im *Kitāb al-Ḥayda* sind es allerdings die intriganten Höflinge, die als treibende Kraft erscheinen: Dadurch wird der Herrscher (und mit ihm seine Dynastie) von der Verantwortung für die regelwidrige Anlage der Disputation entlastet. Doch nicht nur religiöse Debatten werden durch explizite Befehle des Herrschers ausgelöst, der herrscherliche Wunsch und Befehl ist auch Anlass für alchemische Dialoge (insbesondere in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* und den *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*).

Die Suche nach Rat und Wissen wird nur in wenigen religiösen Dialogen als Motivation genannt, erscheint dafür aber besonders oft in Dialogen aus narrativen Texten (etwa in *Kalīla wa-Dimna*, im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* oder im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*). Dabei kann das Wissen auch als praktisch nützlich inszeniert werden, so in Sahl b. Hārūs *an-Namir wa-t-ta'lab* oder wenn die Söhne in der alchemischen *Risālat at-Tāġ* lernen wollen, wie sie den gleichen Status wie ihre Brüder erlangen können. Weniger um Wissen denn um Unterhaltung scheint es Mu'āwiya in 'Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* zu gehen.

Dass die *munāzara* nicht nur oder vielleicht auch gar nicht der Wahrheitsfindung dient,<sup>616</sup> wird in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maġnūn ad-dayr* deutlich: Abū l-Huḍayl beginnt die *munāzara* als einen Art Wettkampf. Um den Wettkampfcharakter geht es auch, wenn Ibn al-Furāt die Auseinandersetzung zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi und al-Ma'mūn die Disputationen ar-Riḍās befiehlt: Hier wünschen sich der Wesir und der Kalif die Niederlage Mattās bzw. ar-Riḍās.

Auch Verantwortungsgefühl und entsprechendes Handeln kann gelegentlich Dialoge auslösen: Damit dieses Motiv zum Tragen kommen

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

kann, bedürfen die Dialoge einer vergleichsweise detaillierten narrativen Einbettung. Entsprechend findet sich dieser Anlass im von einem ausführlichen Rahmen eingeleiteten *Kitāb al-Ḥayda*, in dem ‘Abdal‘azīz al-Kinānī bewusst eine Disputation provoziert, um die *miḥna* zu beenden. Sonst erscheint es nur noch in den untersuchten narrativen Texten. Im *Kitāb al-Asad wa-l-ǧawwāš* begibt sich der Schakal zum König, weil er sich Sorgen um ihn (und damit um das Staatswesen) macht; im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* geht es dem Asketen Bilawhar um nichts weniger als um das Seelenheil des Prinzen; und die Sklavin Tawaddud sorgt dafür, dass sie in einer Disputation vor dem Kalifen brillieren kann, womit sie ihren Herrn aus seiner Geldnot rettet. Ebenfalls um ziemliches Handeln geht es im *Kitāb ar-Rawābī*: Hier wird das Gespräch geführt, weil Aḥmad dem Tābit b. Qurra fest versprochen hat, ihm den platonischen Text zu erklären.

Einen typischen Anlass für – nicht nur philosophische – Dialoge stellt der Tod dar:<sup>617</sup> In dem untersuchten Korpus begegnet das Motiv zwei Mal. Einerseits in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta‘lab*, in dem sich der Fuchs durch das Ratgebergespräch vor dem Tod rettet, andererseits in der *Risālat al-Ḥadar*, in der Agathodaimon den bevorstehenden eigenen Tod zum Anlass nimmt, seinen Schülern die zentralen Geheimnisse der Alchemie offen zu legen.

Ungewöhnlich sind schließlich zwei Anlässe, die sich in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* finden: Das erste Gespräch soll stattgefunden haben, weil der Protagonist von den vorzüglichen Eigenschaften Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘īs gehört hat (auch wenn vielleicht das Ausloten der neuen politischen Verhältnisse eher als tatsächlicher Anlass zu bezeichnen ist), der Dialog mit Abū l-‘Abbās hingegen kann als Antrittsgespräch charakterisiert werden, das sich erstaunlicherweise zu einem wissensvermittelnden Dialog entwickelt.

## 2.6 Der Ort des Gesprächs

Da in Dialogen, anders als etwa in Katechismen oder Disputationsanleitungen (in der *fanqala*-Form<sup>618</sup>), Figuren auftreten, spielen sie notwendigerweise an einem bestimmten Ort, sind also im Raum verortbar.<sup>619</sup> Der

617 Vgl. auch Hösle, *Der philosophische Dialog* insb. 243.

618 Zur *ṭarīqat fanqala*, der Verbindung von hypothetischer Frage und Antwort in Form von *fa-in qāl – qul* („wenn einer sagt, dann sag“), vgl. die oben Kap. 1. 1, Anm. 12 angegebene Literatur.

619 Vgl. Hempfer et al., *Performativität und episteme* 73; Hösle, *Der philosophische Dialog* 210–234. Zu Orten des Gesprächs vgl. auch Kraemer, *Humanism* 55–58.

prototypische Ort arabischer Dialoge ist – nicht nur für die hier untersuchten Texte – der *maǧlis*, der Empfangsraum eines Mächtigen.<sup>620</sup> Der *maǧlis* bietet einen spezifischen Raum der Halböffentlichkeit.<sup>621</sup> Der Zugang ist nicht jedem gestattet, sondern wird durch den ‚Veranstalter‘ reguliert. Gleichzeitig sind, selbst wenn sie nicht erwähnt werden, immer zahlreiche weitere Personen als anwesend mitzudenken, neben Vertretern einer – geistigen oder sozialen – Elite besonders auch Diener und unter Umständen Wächter.

## 2.6.1 Religiöse Dialoge

### 2.6.1.1 Sunnitische Dialoge

Nicht alle der untersuchten sunnitischen Dialoge erlauben eine Lokalisierung der Gespräche: So enthalten weder die *Risāla* noch der *Ġimāʿ al-ʿilm aš-Šāfiʿī*s noch Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* explizite Angaben zum Ort der dargestellten Gespräche. Obschon es sich um typische Unterrichtsgespräche handelt, ist nicht eindeutig zu sagen, ob mit der Darstellung eine öffentliche Lehrsituation (etwa in einer Moschee) oder eine Privatstunde im Haus des Lehrers intendiert ist.<sup>622</sup>

Der prototypische Ort für Gespräche, der *maǧlis*, ist Ort verschiedener der hier untersuchten Dialoge. So findet Ibn al-Ḥaddāds Gespräch mit dem Emir Ibrāhīm und dessen Gelehrten im *maǧlis* des Emirs statt.<sup>623</sup> Die anwesende „Gruppe“ (*ǧamāʿa*)<sup>624</sup> macht dabei deutlich, dass es sich um einen halböffentlichen Raum handelt. Die beiden zum Teil wörtlich übereinstimmenden Gespräche Ibn al-Ḥaddāds mit Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī bzw. Abū l-ʿAbbās finden im gleichen Palast statt, hält doch der Erzähler fest, dass es sich um den (ehemaligen) „Palast Ibrāhīm b. Aḥmads“ bzw. „Ibrāhīm b. Aḥmad b. al-Aǧlābs“ handelt.<sup>625</sup> Auch hier sind weitere Personen zugegen: in der

620 Zum *maǧlis* vgl. Kraemer, *Humanism* 55–56, 58 und vor allem die Beiträge in dem Band von Lazarus-Yafeh et al., *The majlis*; zum *maǧlis* als literarischem Salon für Dichter und Literaten vgl. Brookshaw, *Palaces, pavilions and pleasure-gardens*; Ali, *Arabic literary salons*; Behzadi, *Muslimische Intellektuelle*. Leider nicht zugänglich war mir Qutṭ, *Maǧālis al-adab*.

621 Zum Problem der Anwendbarkeit der Begriffe ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ für die Untersuchung des europäischen Mittelalters vgl. z.B. von Moos, *Das Öffentliche und das Private*; von Moos, *„Öffentlich“ und „privat“*; zur Öffentlichkeit des antiken Symposions vgl. Egelhaaf-Gaiser, *Gelehrte Tischgespräche* 295–297.

622 Beides sind die klassischen Orte für die Vermittlung (religiösen) Wissens, vgl. z.B. Melchert, *The etiquette* insb. 33–35.

623 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

624 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

625 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76; al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199.

Darstellung al-Mālikīs sowohl Leute Abū ‘Abdallāhs (*aṣḥābuhū*) als auch „eine Gruppe unserer Landsleute, denen Wissen zugeschrieben wird“;<sup>626</sup> in jener al-Ḥuṣānīs dagegen ist neben den Leuten, die den *dā‘ī* umgeben, nur noch der Malikit Mūsā al-Qaṭṭān anwesend, offensichtlich zur Unterstützung Ibn al-Ḥaddāds.<sup>627</sup> Auch damit ist der *maǧlis* als Ort zu vermuten. Die erste Fassung unterstreicht dadurch, dass ein gemischtes und wohl nicht ganz kleines Publikum anwesend ist, den öffentlichen Charakter der Unterredung, während die zweite Fassung den Protagonisten viel stärker als Einzelperson hervortreten lässt. Während auch der zweite Dialog mit Abū l-‘Abbās bei diesem und – wie die Anwesenheit weiterer Personen nahelegt – wohl in seinem *maǧlis* stattfindet,<sup>628</sup> lässt der letzte Dialog in der Einleitung explizite Angaben zum Ort vermissen. Wenn es später heißt, Abū l-‘Abbās habe sich an alle gewandt, „von seinem Gefolge, die anwesend waren, von den Leuten des *maǧlis*“,<sup>629</sup> wird damit nicht ganz eindeutig gesagt, dass die Unterredung tatsächlich im *maǧlis* stattfindet, auch wenn dies schon aufgrund der Zahl der Anwesenden sehr wahrscheinlich ist.

Iṣḥāq b. Ismā‘īls Gespräch mit dem Kalifen al-Ma‘mūn findet in dessen Empfangssaal statt, jedenfalls macht dies der Text durch verschiedene Signale (Einlass durch die Wache, der Kalif sitzt auf einem Polster und wartet etc.) wahrscheinlich.<sup>630</sup> Damit handelt es sich um einen eher öffentlichen als privaten Raum, was auch durch die Tatsache verdeutlicht wird, dass Yaḥyā b. Akṭam vierzig Gelehrte mitbringt. Wie weit auch eine weitere Öffentlichkeit, sei es des Hofes oder der Stadt, anwesend ist, bleibt hingegen unklar; der Text gibt keinerlei Signale in dieser Hinsicht. Aufgrund der frühen Stunde – es ist die Zeit des Fağr-Gebetes – scheint aber eine Präsenz weiterer Personen außer Bediensteten und Wachen eher unwahrscheinlich.

Auch die beiden Debatten ‘Abdal‘azīz al-Kinānīs finden im *maǧlis* des Kalifen al-Ma‘mūn statt.<sup>631</sup> Die Halböffentlichkeit dieses spezifischen Raumes wird in der zweiten Diskussion deutlich, in der Biṣr al-Kinānī vorwirft, er habe

626 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 76.

627 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 199.

628 Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203. Explizit heißt es hier, die „Leute des *maǧlis*“ hätten nichts gesagt. Dies bedeutet zwar nicht zwingend, dass das Gespräch im *maǧlis* stattfindet, ist aber doch ein starkes Indiz.

629 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 209.

630 Vgl. Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

631 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība insb. 14, 146, 150–151. Nicht im Palast, sondern im *bayt al-ḥikma*, das hier als *maǧlis* dient, findet die Diskussion mit den Gelehrten statt, in der sie al-Ma‘mūn dazu bringen, al-Kinānī erneut vorzuladen, vgl. ebd. 148–149 (dazu auch Eche, *Les bibliothèques* insb. 48–52 und Balty-Guesdon, *Le Bayt al-ḥikma* 138).

mit der Niederschrift des Gesprächs Dinge nach außen getragen, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen seien.<sup>632</sup> Al-Kinānī kontert darauf, dass Bišr selbst in seinem (nicht erhaltenen) *Kitāb al-Kamāl fī š-šarḥ wa-l-bayān bi-ḥalq al-Qurʾān* ja auch viele Details und Disputationen aus dem *mağlis* veröffentlicht habe, eine Geheimhaltungspflicht also nicht bestehen könne.<sup>633</sup>

Die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals findet vor dem Kalifen al-Muʿtaṣim statt: Die Schilderung des Eintretens sowie die Zahl der Beteiligten legen nahe, dass es sich bei dem Raum um den herrscherlichen *mağlis* handelt, obschon dies nicht explizit gesagt wird, sondern nur von *dār* („Haus“) die Rede ist.<sup>634</sup>

Einen ganz ungewöhnlichen Gesprächsort präsentieren die *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*: Hier treffen sich die Protagonisten am Zamzambrunnen in Mekka,<sup>635</sup> und der Text scheint zu suggerieren, dass das Gespräch auch tatsächlich dort stattfindet. Da Ibn al-ʿAbbās bei der Ankunft Nāfiʿs und Nağdas von Leuten umgeben ist, die ihn nach seiner Meinung zu Koranstellen fragen, und da keine Rede davon ist, dass diese Personen fortgingen, ist davon auszugehen, dass hier tatsächlich ein völlig öffentliches Gespräch dargestellt werden soll.

#### 2.6.1.2 Schiitische Dialoge

Auch mehrere der untersuchten schiitischen Dialoge spielen im *mağlis*: Dies gilt etwa für alle drei Disputationen zwischen Abū Bakr ar-Rāzī und Abū Ḥātim ar-Rāzī.<sup>636</sup> Jedoch wird nur bei der letzten Disputation gesagt, um wessen *mağlis* es sich handelt:

Diese Disputation (*munāzara*) zwischen ihm [d. h. Abū Bakr ar-Rāzī] und mir [d. h. Abū Ḥātim ar-Rāzī] fand im Haus eines der Notabeln (*baʿḍ ar-ruʿasāʾ*) statt. Jener Notable saß mit dem *qāḍī* der Stadt zusammen, und sie diskutierten eine Sache unter sich, aber so, dass wir sie sehen konnten. An dieser Versammlung (*mağlis*) nahm mit uns auch der als Abū Bakr Ḥitn at-Tammār der Arzt Bekannte teil.<sup>637</sup>

Es handelt sich also um den typisch halböffentlichen Raum des *mağlis*, in dem verschiedene Diskussionen gleichzeitig ablaufen können, wobei in

632 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 205.

633 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 205–207.

634 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46–47.

635 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* 33.

636 Vgl. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 7, 8, 12; ed. aṣ-Šāwī 9, 10, 12.

637 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 21; ed. aṣ-Šāwī 25–26. Vgl. zu dieser Stelle auch Meier, Der „Urknall“ 13.

diesem Fall der „Fürst“ (Rhazes bezeichnet den Notabeln als *amīr*<sup>638</sup>) an der Spezialdebatte von Philosoph und Theologe erstaunlicherweise kein Interesse hat.<sup>639</sup>

Alle Disputationen ar-Riḍās spielen im *maǧlis* al-Maʿmūns bzw. – wie Wasserstein zu Recht bemerkt – eigentlich „im *maǧlis* ar-Riḍās bei al-Maʿmūn“:<sup>640</sup> Zwar ist selbstverständlich davon auszugehen, dass der Kalif sich nicht etwa in den Empfangsraum des Imam begibt, und tatsächlich heißt es ein Mal explizit, dass ar-Riḍā bei al-Maʿmūn eingetreten sei, und zwei Mal, dass ar-Riḍā im *maǧlis* des Kalifen anwesend war.<sup>641</sup> Aber der hagiographische Text Ibn Bābūyas inszeniert die Sachlage genau umgekehrt: Ar-Riḍā steht im Zentrum, al-Maʿmūn ist nicht viel mehr als Staffage. Dabei ist der *maǧlis* des Kalifen als typischer halböffentlicher Raum dargestellt: Neben den jeweiligen direkten Kontrahenten – Sulaymān al-Marwazī und ar-Riḍā im ersten Dialog, ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm und ar-Riḍā im zweiten, al-Maʿmūn und ar-Riḍā im dritten und eine nicht näher bezeichnete Gruppe von Gelehrten und ar-Riḍā im letzten – und gegebenenfalls dem Kalifen als Schiedsrichter sind immer noch weitere Personen anwesend, nicht zuletzt natürlich die Erzähler, aber ein Mal auch ein Onkel des Imam.<sup>642</sup> Zusätzlich findet sich an einer Stelle – im letzten der untersuchten Dialoge – die Angabe, dass das Gespräch in al-Maʿmūns Residenzstadt Marw stattfindet.<sup>643</sup>

Auch der Dialog zwischen Ibn Bābūya und Rukn ad-Dawla spielt im *maǧlis*, ist doch ganz zum Schluss die Rede von den im *maǧlis* anwesenden (*al-ḥādirūn fi l-maǧlis*),<sup>644</sup> womit der Text erst jetzt deutlich macht, was aufgrund der Anlage an sich klar ist.

Aufgrund der einleitenden Bemerkung al-Mufaḍḍals, dass er den Imam befragt habe, als eine ganze Menge von Anhängern zugegen waren,<sup>645</sup> lässt sich als Ort für das im *Kitāb aṣ-Širāṭ* dargestellte Gespräch der Empfangsraum Ġafars vermuten. Die Anhänger scheinen während des ganzen Dialogs anwesend zu bleiben, so dass der Dialog zwar nicht in einer allgemeinen, sehr wohl aber in einer schiitischen Öffentlichkeit spielt.

638 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Aʿlām an-nubūwa*, ed. Khalidi 21; ed. aṣ-Šāwī 26.

639 Vgl. dazu ausführlich Goodman, Rāzī vs. Rāzī 101.

640 So etwa Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144, 153, 155, 179 (mit der Variante „mit [*maʿa*] al-Maʿmūn“). Vgl. Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 113.

641 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 145, 155, 180.

642 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

643 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 180.

644 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 71.

645 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

Die Dialoge im *Tawhīd al-Mufaḍḍal* finden im Haus des Imam Ğāfar aṣ-Ṣādiq statt, bei dem al-Mufaḍḍal eintritt.<sup>646</sup> Anders als die meisten anderen Texte macht dieser Dialog noch eine genauere Angabe über den Ort: Die beiden Dialogteilnehmer begeben sich nämlich zum eigentlichen ersten Gespräch in ein privates Gemach, in das sich der Imam zurückzuziehen pflegt (*huḡra kāna yaḡlū fiḥā*), wo al-Mufaḍḍal sich setzen darf.<sup>647</sup> Der Dialog findet also nicht im allgemeinen Empfangsraum statt. Dadurch erhält das Gespräch eine erhöhte Bedeutung, der Gesprächspartner Ğāfars wird besonders ausgezeichnet. Zu den Dialogfortsetzungen an den drei folgenden Tagen finden sich hingegen keine derart genauen Angaben mehr zum Ort.<sup>648</sup> Hier heißt es jeweils nur, dass al-Mufaḍḍal zu Ğāfar kommt, vorgelassen wird und sich setzen darf. Ob diese Fortsetzungen im allgemeinen *maḡlis* oder in dem erwähnten Privatzimmer stattfinden, bleibt offen. Zumindest der Schluss des Dialogs – als Ğāfar seinem Anhänger die Hand auf die Brust legt und ihm dadurch den Inhalt des Gesprächs einprägt<sup>649</sup> – legt aber doch einen eher privaten Rahmen nahe.

Das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* macht nur wenige explizite Angaben zum Raum, in welchem die dargestellten Gespräche stattgefunden haben sollen. Ein Mal spricht der Imam Ğāfar aber von „diesem unserem Haus“ (*manzilinā hādā*),<sup>650</sup> und später schaut al-Mufaḍḍal um sich „und da war mir nichts näher als ein Baum, der sich im Haus meines Herrn (*bayt mawlāy*) befand“.<sup>651</sup> An diesen Stellen wird deutlich, dass der Dialog zwischen al-Mufaḍḍal und Ğāfar – trotz der Anwesenheit weiterer Personen<sup>652</sup> – grundsätzlich als Privatgespräch im Wohnhaus des Imam imaginiert ist. Auch heißt es ein Mal, dass ein Mann gekommen und die Tür geöffnet habe.<sup>653</sup> Die Privatheit des Dialogs passt gut zu seinem nicht unproblematischen, weil durch und durch unorthodoxen Inhalt. Eine weitere konkretere Ortsangabe bezieht sich auf ein Nachspiel des betreffenden Gesprächs: Al-Mufaḍḍal berichtet, dass Ğāfar ihm im Gespräch versprochen habe, ihm die verschiedenen Gestalten der Nachkommen des Teufels zu zeigen, so sie denn einmal zusammen

646 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 59.

647 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 59.

648 Vgl. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 90, III, 137.

649 Al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 150–151. – Vgl. zu dieser Szene auch oben Kap. 2. 4. 1. 2 und unten Kap. 3. 4. 1. 2 und 3. 10. 1. 2.

650 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 84.

651 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 101.

652 Vgl. dazu oben Kap. 2. 2. 1. 2.

653 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 100–101.

zum Friedhof gingen, und als sie dann tatsächlich in Qaṣr ar-Rabīʿ in der Nähe des Friedhofs sind, zeigt ihm der Imam die wahren Tiergestalten der Wiedergeborenen, die äußerlich Menschen zu sein scheinen.<sup>654</sup>

Hingegen finden sich im Dialog zwischen al-Bāqir und Ibrāhīm gar keine Angaben zum Raum des Dialogs; einzig die Anwesenheit des Berichterstatters Muḥammad b. Mihrān<sup>655</sup> macht deutlich, dass es sich wohl wieder um den Empfangsraum des Imam handelt. Im *Kitāb al-Ihlīlağa* endlich empfängt der Imam Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq den anonymen indischen Arzt bei sich,<sup>656</sup> der Text lässt aber offen, wo genau.

Einen ganz anderen Ort nennt dagegen die *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*: Das Kloster befindet sich, wie der Rahmenerzählung zu entnehmen ist, in der Nähe von ar-Raqqa,<sup>657</sup> und der angeblich Verrückte selbst ist an „dem Ort der Verrückten“ (*mawḍiʿ al-mağānīn*), etwas abgesondert von den anderen Verrückten.<sup>658</sup> In der Nähe der beiden Protagonisten sind also diverse Verrückte sowie eine Pflegerin,<sup>659</sup> jedoch scheint sich niemand für die beiden zu interessieren oder auch nur zuzuhören. Der an sich öffentliche Raum wird so zu einem Privatraum ohne Zuhörer, was zumindest dem Theologen in seiner Blamage zupass kommen dürfte. Zusätzlich ist davon auszugehen, dass das christliche Kloster für die intendierte schiitische Leserschaft einen exotischen Raum darstellte,<sup>660</sup> in dem die Wahrheit des schiitischen Islam umso deutlicher hervortritt.

### 2.6.1.3 Zusammenfassung

Ort der untersuchten religiösen Dialoge ist prototypischerweise der *mağlis* eines Mächtigen: Dies ist bei den sunnitischen Dialogen besonders ausgeprägt, die, wenn sie überhaupt Angaben zum Ort machen, mit einer einzigen Ausnahme (den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*, die in der vollen Öffentlichkeit Mekkas spielen) immer im *mağlis* stattfinden. Für die schiitischen Texte ist der *mağlis* zwar als Ort des Gesprächs verschiedentlich ebenfalls angegeben oder zumindest zu vermuten, aber es fällt doch auf, dass hier in einigen Fällen ein weitaus privaterer Raum evoziert ist, besonders in jenen

654 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 57. Halm, *Die islamische Gnosis* 382, Anm. 563 vermutet, dass es sich bei Qaṣr ar-Rabīʿ um einen Ort in der Nähe von Medina handelt.

655 Vgl. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 144. Vgl. zu ihm unten Kap. 2. 8. 1. 2.

656 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 153.

657 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r.

658 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299v.

659 Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 300v.

660 Ich danke Isabel Toral-Niehoff für diesen Hinweis.

Texten, in denen es um die Belehrung eines Anhängers geht: Die Details der (extrem-)schiitischen Doktrin haben, so scheint es, in der allzu großen Öffentlichkeit des *mağlis* dann doch nichts zu suchen. Völlige Seklusion präsentiert nur die *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, die in einem abgelegenen Kloster spielt: Die Niederlage des großen Theologen gegen den namenlosen Schiiten findet so im privaten Raum statt; das soll vielleicht nebenher erklären, warum dieser Triumph keine Wirkung zeigt und die Schia weiterhin die Lehre einer Minderheit bleibt.

### 2.6.2 *Dialoge mit Gott*

Der Ort des Gesprächs in der *Munāğāt Mūsā*, nämlich der Berg Sinai, ist zwar grundsätzlich ein öffentlicher, da aber Mose die Israeliten am Fuß des Berges zurücklässt, entsteht eine Art Privatraum in der Wildnis. Es liegt nahe, in diesem ungewöhnlichen Ort eine bewusste Abweichung von einer dialogspezifischen Norm zu sehen, die typisch für einen Dialog mit Gott sein könnte, weil sich das Numinose vorzugsweise nicht in einem Kulturraum oder in der Öffentlichkeit offenbart. Das Gespräch in den *Asrār al-wahy* Abū l-Layṭ as-Samarqandī findet dagegen im Himmel statt, da ja der Prophet Gott anlässlich des *mi'rāğ* befragt.<sup>661</sup> Ob der himmlische Ort des Gesprächs jedoch bis auf die beiden Gesprächspartner leer ist oder ob vielleicht Engel zugegen sind und somit eine gewisse Öffentlichkeit anwesend ist, geht aus dem Text nicht hervor.

### 2.6.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die untersuchten Dialoge aus narrativen Texten machen sehr unterschiedliche Angaben zum Ort, an dem die Gespräche stattfinden, und dazu, ob es sich dabei um einen öffentlichen, halböffentlichen oder privaten Raum handelt. Oftmals finden sich kaum Indizien. So lässt Sahl b. Hārūn seinen großen Dialog in *an-Namir wa-t-ta'lab* an einem unbenannten Ort spielen. Der Kontext legt jedoch nahe, dass wir uns noch auf dem Schlachtfeld befinden, wo der König den Befehl erteilt, alle Gefangenen zu töten. Der Ort ist also wohl als gänzlich öffentlich anzusprechen.<sup>662</sup> Auch im *Kitāb al-Asad wa-l-ğawwās* sind die Angaben zu den Orten der Gespräche zwischen den Tieren spärlich: Aufgrund der Figurenkonstellationen scheint es wahrscheinlich, dass der erste,<sup>663</sup> der

661 Vgl. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r.

662 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 43 (arab. Paginierung).

663 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ğawwās* 44–59 (2.–3. Kap.).

dritte bis siebte<sup>664</sup> und vielleicht auch der zehnte Dialog<sup>665</sup> in privaten Räumen spielen (und in durchaus menschlichen). Jedenfalls ist es aufgrund des privaten Inhaltes schwer vorstellbar, dass bei den Gesprächen zwischen dem Schakal und seinem Freund (1. und 4. Dialog) weitere Personen anwesend sind. Ebenso sind die Beratungen zwischen dem Löwen und dem Schakal im dritten, fünften und zehnten Dialog eher nicht im normalen halböffentlichen Raum des *maǧlis* angesiedelt, denn der Löwe verrät im dritten Dialog, warum er sich Sorgen macht und dass er sich fürchtet,<sup>666</sup> ein Wissen, das sicher nicht für den ganzen Hof bestimmt ist. Da der fünfte Dialog auf den geheimen Plan, auf den sich der König und der Schakal im dritten Dialog geeinigt hatten, Bezug nimmt, dürfte auch dieses Gespräch kaum in der Öffentlichkeit stattfinden. Für den zehnten Dialog ist die Situation schwieriger zu beurteilen: Der König nimmt darin aber eine ziemlich demütige Position ein, die vielleicht nicht für eine größere Öffentlichkeit passt. Schließlich schmieden die Höflinge ihre Intrige gegen den Schakal zweifelsohne ohne die Anwesenheit weiterer Personen (6. und 7. Dialog). Hingegen spielt der zweite Dialog<sup>667</sup> möglicherweise in einem *maǧlis*, denn hier befindet sich eine dritte Person in der Anwesenheit (*ḥaḍra*) des Königs<sup>668</sup> und ergreift das Wort.<sup>669</sup> Der achte und der neunte Dialog<sup>670</sup> schließlich finden im Gefängnis statt, das aber gerade explizit keinerlei Privatsphäre garantiert, denn diese Gespräche werden von den zwei Spionen überhört.<sup>671</sup>

Auch für das Kitāb *Bilawhar wa-Būdāsaf* ist es nur teilweise möglich, Aussagen zu den Orten der Gespräche zu machen: Der eröffnende Dialog zwischen dem König und seinem zum Asketen gewordenen Vertrauten<sup>672</sup> dürfte zwar im Empfangsraum des Königs stattfinden, dies wird aber nicht explizit gesagt; die Art des Gesprächs mit seiner sehr offenen Auseinandersetzung zwischen den beiden Dialogpartnern würde eher auf einen privaten als auf einen öffentlichen Ort hindeuten. Hingegen macht der Text deutlich, dass zumindest das erste Gespräch zwischen dem Prinzen Būdāsaf und dem verkleideten

664 3. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 71–87 (6.–7. Kap.); 4. Dialog: 87–101 (8.–10. Kap.); 5. Dialog: 104–114 (13.–14. Kap.); 6. Dialog: 115–121 (15. Kap.); 7. Dialog: 133–140 (15. Kap.).

665 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 187–203 (16.–19. Kap.).

666 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 75.

667 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 61–71 (4.–5. Kap.).

668 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 63.

669 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 63–67.

670 8. Dialog: as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 147–158 (15.–16. Kap.); 9. Dialog: 158–184 (16. Kap.).

671 Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwāš* 144–145 und 184–185.

672 Gimaret, *Kitāb* 11–18.

Asketen Bilawhar<sup>673</sup> als Zwiegespräch in völliger Privatheit stattfindet, heißt es doch explizit, dass sich der Prinzenerzieher vor Beginn des Gesprächs entfernt.<sup>674</sup> Die sich anschließenden Gespräche zwischen den beiden sind aufgrund des heiklen Inhaltes – Ermahnung zur Weltabkehr am Hof eines völlig der Welt verfallenen, die Asketen verfolgenden Königs – sicher als privat anzusehen, doch unternimmt der Text nichts, um dies zu unterstreichen. Die beiden Auseinandersetzungen zwischen Vater und Sohn<sup>675</sup> finden wohl in einer relativen Privatheit statt, die aber zum Beispiel Diener nicht ausschließt. Dies wird besonders deutlich in ihrem zweiten Gespräch, das in einem Wagen (*‘aġala*)<sup>676</sup> stattfindet: Der König ist selbstverständlich mit seinem ganzen Gefolge unterwegs, doch in dem Wagen scheint eine durchaus private Unterhaltung möglich zu sein – möglicherweise anwesende Diener beeinträchtigen den privaten Charakter nicht. Der Dialog zwischen Būdāsaf und dem *bahwan*<sup>677</sup> spielt wohl in den Räumlichkeiten Būdāsafs, bei dem der *bahwan* zu Beginn eintritt.

Grundsätzlich ist der *maġlis* auch in den hier untersuchten narrativen Texten der prototypische Ort für die dargestellten Gespräche. So scheinen alle untersuchten Gespräche in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* im *maġlis* der fatimidischen Eroberer, d. h. im Palast in Raqqāda, zu spielen, heißt es doch jeweils, dass Ibn al-Hayṭam und seine Begleiter bei Abū ‘Abdallāh bzw. Abū l-‘Abbās eintreten oder sich bei ihnen befinden.<sup>678</sup> Dabei wird selten deutlich, wie privat der *maġlis* zu denken ist: Jedenfalls brauchen Besucher eine Erlaubnis, um eintreten zu dürfen. Der Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās verlagert sich gegen Ende dann in einen deutlich privateren Raum (*bayt fī l-makān*),<sup>679</sup> wobei auch hier zumindest der Berberführer Abū Zākī und der Diener Sulaymān anwesend sind: Die Privatheit ist also, wie in der mittelalterlichen arabisch-islamischen Kultur nicht anders zu erwarten, relativ.

Praktisch als öffentlicher Ort erscheint der *maġlis* des Sultans Abū Kālīġār in der *Sīra al-Mu‘ayyad fī d-Dīn aš-Šīrāzīs*: Dass die Disputation mit dem Zayditen im Audienzsaal stattfindet, wird daran deutlich, dass der Sultan den

673 Gimaret, *Kitāb* 34–55.

674 Gimaret, *Kitāb* 34.

675 Gimaret, *Kitāb* 113–126 und 139–164.

676 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 139.

677 Gimaret, *Kitāb* 180–185.

678 Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 3, 57, 86.

679 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 106.

*dāṭ* zu sich befiehlt<sup>680</sup> und eine *munāzara* in seiner Gegenwart wünscht,<sup>681</sup> sowie daran, dass es von al-Muʿayyad und seinem Gegenüber heißt, sie seien in die „Gegenwart [scil. des Sultans] gekommen (*ḥaḍāra*)“.<sup>682</sup> Ähnliches gilt für die Erzählung von der Sklavin Tawaddud, in der explizit vom Empfangsraum (*maǧlis*) des Kalifen die Rede ist.<sup>683</sup> Tawadduds Demonstration ihrer Überlegenheit entfaltet ihre Wirkung gerade dadurch, dass neben den jeweils widerlegten Gelehrten noch ein Publikum, eine Art ‚Hoföffentlichkeit‘,<sup>684</sup> präsent ist.

Der *maǧlis* lässt sich als Ort des Gesprächs auch im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* für zwei der vier untersuchten Dialoge nachweisen oder zumindest wahrscheinlich machen: Wenn es heißt, die Anhänger der alten Lehrmeinung (*maqāla*) träten beim Juristen des Ortes ein (*daḥalū ʿalayhi*),<sup>685</sup> so ist davon auszugehen, dass der Jurist sie in seinem *maǧlis* empfängt. Von dem jungen Mann Ṣāliḥ selbst heißt es dann explizit, dass er den Juristen und die Vertreter des Ortes in seinem *maǧlis* empfängt.<sup>686</sup> Allerdings ist der Text in beiden Fällen nicht explizit hinsichtlich der Frage, wer alles zugegen ist, ob zum Beispiel auch noch weitere als nur die erwähnten Personen – etwa Diener – dem Gespräch folgen können. Ganz anders verhält es sich mit den beiden anderen Dialogen aus dem *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ǧulām*: Der erste Dialog spielt im „Quartier“ (*raḥl*)<sup>687</sup> des *dāṭ*; möglicherweise sind hier also andere Personen in Hörweite. Der zweite Dialog findet dann in völliger Abgeschiedenheit statt,<sup>688</sup> und entsprechend offen kann im Folgenden über das Verhältnis des inneren zum äußeren Sinn gesprochen werden.

Eine große Vielfalt an möglichen Gesprächsräumen entwirft Ibn al-Muqaffaʿ: Während manche Dialoge aus *Kalīla wa-Dimna* nicht zu verorten sind, machen andere eindeutige Aussagen zu ihrer Örtlichkeit, während bei wiederum anderen zumindest Vermutungen möglich sind. Gerade der Rahmendialog macht keinerlei Angaben dazu, wo das Gespräch zwischen dem König und seinem Philosophen stattfindet, auch wenn hier eine Situierung im *maǧlis* naheliegend erscheinen mag. Private Zwiegespräche zeichnen die Geschichte

680 Vgl. al-Muʿayyad fi d-Dīn, *Sīra* 57.

681 Al-Muʿayyad fi d-Dīn, *Sīra* 58.

682 Al-Muʿayyad fi d-Dīn, *Sīra* 58.

683 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 501, 522, 534.

684 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 524 und 529.

685 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 320.

686 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 375.

687 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 27.

688 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ǧulām* § 74.

von Dimna und seinen Intrigen aus, die nur darum funktionieren, weil niemand die Gespräche verfolgen kann,<sup>689</sup> hingegen finden seine Versuche, die Gunst des Königs zu gewinnen,<sup>690</sup> ebenso wie die Gerichtsverhandlung gegen ihn<sup>691</sup> jeweils vor der Hoföffentlichkeit statt. Die Brahmanen im siebten Kapitel verlangen die Entfernung von Zuhörern aus dem *mağlis* des Königs,<sup>692</sup> weil ihre Intrige gegen den König nur funktionieren kann, wenn niemand sie überhört, wobei sie nicht damit gerechnet haben, dass der kluge Wesir auf jeden Fall Verdacht schöpft. Auch die Unterhaltung im achten Kapitel<sup>693</sup> ist nur als private sinnvoll: Wenn Katze und Ratte sich auf einen listigen Plan verständigen, um ihren jeweiligen Verfolgern zu entgehen, funktioniert dies nur, wenn diese Verfolger die Unterhaltung nicht hören können. Das komplizierte Spannungsfeld von Öffentlichkeit und Privatheit wird auch im dritten Kapitel deutlich: Hier unterhalten sich die gefangene Anführerin der Tauben und die Ratte darüber, warum die Taube als letzte ihrer Schar freigelegt werden will.<sup>694</sup> Das Gespräch wirkt völlig vertraulich, dennoch sind die anderen Tauben als Zuhörerinnen selbstverständlich anwesend, sind sie doch mit ihrer Anführerin im gleichen Netz gefangen. Dass die Privatheit zusätzlich gestört wird, weil ein Rabe das Gespräch mithört, ist den Figuren hingegen nicht bewusst, sondern nur den Lesenden. Das vierte Kapitel variiert das Thema des Ratgebergesprächs: Dabei finden sich allerdings kaum explizite Angaben zur Verortung der Gespräche, die aber in der Regel wohl in einem halböffentlichen Raum, nämlich einem nur bestimmten Höflingen zugänglichen Bereich des Palastes, stattfinden dürften.<sup>695</sup> Immerhin entwickelt sich das Gespräch des Königs der Raben mit seinen Ratgebern<sup>696</sup> zu einem

689 Z.B. Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 46–51: Dialog zwischen Kalila und Dimna: Dimna will eine Position am Hof erlangen, Kalila warnt; das Gespräch muss privat sein, weil sonst andere von den Absichten Dimnas erführen; 54–55: Dimna und der König: Dimna fragt, warum der König sich nicht mehr von der Stelle bewegt, der König antwortet ausweichend; da brüllt der Stier, und es wird klar, dass der König aus Angst vor dem Stier so agiert. Die beiden sind hier allein, der König würde seine Angst kaum öffentlich zugeben. Auch die Verleumdung Šanzabas beim Löwen (68–74) bzw. des Löwen bei Šanzaba (74–87) funktionieren nur, weil keine weiteren Personen anwesend sind.

690 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 51–54.

691 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 104–110, 113–118, 119–123.

692 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 191.

693 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 230–233.

694 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 128.

695 So die Gespräche zwischen dem Raben und den Eulen, Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 160–165 und 166–168.

696 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 148–160.

Privatgespräch, wenn der König seinen fünften Ratgeber zur Seite nimmt.<sup>697</sup> Wie weit das abschließende Gespräch des Rabenkönigs mit dem siegreich von den Eulen zurückgekehrten Raben<sup>698</sup> als Privatgespräch zu werten ist, muss offen bleiben; jedenfalls finden sich keine Hinweise auf eine Zuhörerschaft. Verschiedentlich ist wohl ein privater Raum anzusetzen, zum Beispiel wenn sich ein Asket mit seinem Gast<sup>699</sup> oder ein Asket mit seiner Ehefrau<sup>700</sup> unterhält, doch macht der Text hier und öfters keine Anstrengungen, die Räume genauer zu beschreiben.

#### 2.6.4 *Dialog über Geschichte*

Das in 'Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* dargestellte Gespräch findet in einem *maǧlis* Mu'āwiyas<sup>701</sup> statt, wo auch 'Amr b. al-Āš und eine Gruppe von Qurayš zugegen sind.<sup>702</sup> 'Amr und die anwesenden Qurayš kommen aber nur in der Einleitungspassage zu Wort, in der sie, genau wie Mu'āwiya, 'Abīd versichern, dass ihm von ihnen nichts geschehen werde, egal was er erzähle.<sup>703</sup> Das Publikum, die Vertrauten (*ǧulusā'*) Mu'āwiyas, bleibt zwar stumm, macht aber das Zwiegespräch zu einem zumindest palast-öffentlichen Anlass. Indem Mu'āwiya das Gespräch zudem durch seine Sekretäre aufschreiben lässt,<sup>704</sup> ist klar, dass der Dialog von Anfang an als öffentlicher angelegt ist.

#### 2.6.5 *Dialog über Grammatik*

Auch die Debatte zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi findet im Empfangsraum des Wesirs Ibn al-Furāt statt, wo eine ganze Gruppe (*ǧamā'a*) von Leuten zugegen ist.<sup>705</sup> Von diesen werden nicht weniger als vierzehn namentlich genannt sowie ein fünfzehnter als Gesandter aus Ägypten charakterisiert.<sup>706</sup> Dieses schweigende Publikum macht den *maǧlis* des Wesirs zu einem eminent öffentlichen Raum. Dass das Streitgespräch im Folgenden an die – zumindest gelehrte – Öffentlichkeit dringen wird, ist

697 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 152–160.

698 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 169–174.

699 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 279–280.

700 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 185–187.

701 Der Text spricht neutral von *fi maǧlisin li-Mu'āwiya*, so dass Crosbys Übersetzung als „party“ (Crosby, *The history* 71) vielleicht etwas zu weit geht.

702 Vgl. 'Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman* 313.

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

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

705 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 108.

706 Zur Identifikation dieser Personen vgl. Margoliouth, *The discussion* 82–85; Endress, *Grammatik und Logik* 240–241.

selbstverständlich, und entsprechend wird ein Philologenkollege as-Sirāfīs, der bei der Sitzung nicht zugegen war, auch eifersüchtig, weil ihm die Gelegenheit zur Profilierung entgangen ist.<sup>707</sup>

### 2.6.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Im Normalfall bieten die untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge keinerlei Angaben zum Ort, an dem die dargestellten Gespräche stattfinden. Dies gilt für das *Kitāb ar-Rawābīʿ*, die *Risālat al-Ḥaḍar*, das *Kitāb Mihrārīs*, das *Kitāb al-Ḥabīb*, die *Risālat at-Tāǧ*, das *Kitāb Sidrat al-muntahā* und die *Muḍākarāt Abī Mašar*. Die übrigen Dialoge sind mehr oder weniger eindeutig im *maǧlis* zu verorten: Vergleichsweise explizit macht dies der Dialog zwischen al-Ḥārīt b. Kalada und Kisrā: Dieser findet ohne Zweifel im Empfangsraum des Königs statt, erhält doch al-Ḥārīt eine offizielle Audienz, an der auch andere Personen anwesend sind.<sup>708</sup> Wenn es im Dialog zwischen Kleopatra und ihren „Schülern“ heißt, die Schüler hätten sich „bei ihr“<sup>709</sup> versammelt, darf man wohl ebenfalls vermuten, dass das Gespräch in ihrem *maǧlis* stattgefunden haben soll. Beim *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* ist aufgrund der Tatsache, dass Yūhīn als Gesandter des indischen Königs zu Alexander dem Großen geschickt wurde,<sup>710</sup> davon auszugehen, dass er sich am Hof des Makedoniers mit Aristoteles unterhält, doch wo genau, ist nicht zu erfahren. Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* erwähnt König Theodoros ein Mal „diesen meinen *maǧlis*“ (*maǧlisī ḥādā*),<sup>711</sup> womit an sich sowohl das versammelte Gremium als auch der Sitzungsraum gemeint sein kann. Da aber im Text im Übrigen nie von weiteren Anwesenden die Rede ist, scheint es angezeigt, dies als einen Hinweis auf den Ort des Gesprächs, nämlich eben den Sitzungsraum des Königs, zu lesen. Etwas präziser sind die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* und die *Masʿūl Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*. Der *Risāla* ist zu entnehmen, dass das Gespräch zwischen König Marqūnus und den beiden Alchemisten am Hof des Königs stattfindet.<sup>712</sup> Im Titel wird zudem eine Gruppe von Weisen (*ǧamāʿa min al-ḥukamāʾ*)<sup>713</sup> erwähnt: Diese spielt zwar im weiteren Text keine Rolle, doch deutet diese Erwähnung von Zuhörern darauf hin, dass das Gespräch im

707 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 129.

708 Vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 6 und 2. 2. 6.

709 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v.

710 Vgl. oben Kap. 2. 3. 6.

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

712 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 94.

713 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 94.

*mağlis* des Königs stattfindet. Ähnliches kann man wohl für die *Masāʿil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* vermuten: Hier wird in der recht langen Rahmenerzählung berichtet, dass der Umayyadenprinz Ḥālid den Mönch Maryānus zu sich an seinen prinzlichen Hof holen lässt.<sup>714</sup> Explizit heißt es zudem, dass er Ġālīb, einen seiner Mawālī, mit der Niederschrift des Gesprächs beauftragt,<sup>715</sup> was auf einen zumindest nicht völlig privaten Raum hindeutet. Auch wenn Hinweise auf weitere Anwesende fehlen, darf man hier wohl von Gesprächen zumindest in einem *mağlis*-Raum, wenn auch vielleicht nicht in Anwesenheit vieler Höflinge, ausgehen.

Dass nicht nur das medizinische Lehrgespräch, sondern auch einige alchemische Dialoge im *mağlis* und damit in einer – wenn auch eingeschränkten – Öffentlichkeit stattfinden, muss überraschen: Die Alchemie erscheint so gerade nicht als Geheimwissenschaft, über die nur in einem Privatraum zu sprechen wäre. Der Inhalt der Dialoge, in denen immer wieder die Geheimhaltung der alchemischen Kunst angemahnt wird, wird durch diese Lokalisierung teilweise ad absurdum geführt, gleichzeitig aber auch der Status der Alchemie als einer ernstzunehmenden und folglich die Öffentlichkeit nicht scheuenden Wissenschaft unterstrichen.

### 2.6.7 Zusammenfassung

Nicht alle untersuchten Dialoge enthalten Angaben zum Ort des Gesprächs.<sup>716</sup> Der Dialog – besonders der sunnitische Dialog und der geheimwissenschaftliche Dialog – kann durchaus unverortet bleiben. Doch mehrheitlich lassen sich die dargestellten Gespräche räumlich verorten: Wenig überraschend bietet der *mağlis*, der hierarchisch strukturierte Sitzungsraum eines Mächtigen,<sup>717</sup> als prototypischer Ort des Gesprächs den Ort für die Mehrheit der hier untersuchten Dialoge. Dies erstaunt am wenigsten für die religiösen Disputationen, fördert doch der Öffentlichkeitscharakter des Ortes die Agonalität des Gesprächs.<sup>718</sup> Bemerkenswert ist jedoch, dass die Moschee oder das Haus des Lehrers in den religiösen Dialogen selten als Orte evoziert werden, obschon sie im lebensweltlichen Kontext die üblichen Schauplätze für religiöse Belehrung gewesen sein

714 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62r; Al-Hassan, *The Arabic original* 221.

715 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63v; Al-Hassan, *The Arabic original* 228.

716 Vgl. zum Fehlen von Verweisen auf den Raum Hösle, *Der philosophische Dialog* 210.

717 Vgl. dazu Ali, *Arabic literary salons* 16–17.

718 Vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 215. Erstaunlicherweise ist Hösle der Meinung, dass gerade Religionsgespräche nie in der Öffentlichkeit stattfänden (ebd. 218); das untersuchte Korpus zeigt hier ein klar anderes Bild.

dürften.<sup>719</sup> Auch die öffentliche Diskussion von Grammatik und Geschichte entspricht zweifelsohne Lesererwartungen. Und dass auch die Autoren narrativer Texte auf den *mağlis* als quasi natürlichen Ort des Gesprächs zurückgreifen, ist aufgrund lebensweltlicher Realitäten naheliegend. Dass jedoch auch einige der untersuchten alchemischen Dialoge im *mağlis* stattfinden, überrascht und stellt den Charakter der Alchemie als einer Geheimwissenschaft in Frage, selbst wenn die betreffenden alchemischen Texte nicht deutlich machen, wie öffentlich oder wie privat der Empfangsraum zu denken ist. Dass der grundsätzlich öffentliche *mağlis* zu einem privaten Raum würde, indem die Diener hinauskomplimentiert werden, findet sich in den untersuchten Dialogen nicht: Wenn Privatheit intendiert ist, dann heißt es entweder explizit, dass die Protagonisten den allgemeinen *mağlis* verlassen (wie im *Tawhīd al-Mufaḍḍal* oder im Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās), oder aber der Raum ist von Anfang an ein anderer.

Schiitische Lehrgespräche finden nicht selten in Privaträumen statt – gerade die Lehren der extremen Schia, aber auch die der Ismailiya sind nicht für eine auch noch so eingeschränkte Öffentlichkeit bestimmt. Auch Gott unterhält sich mit Mose auf dem Sinai in einem privaten Raum, auch wenn dieser in der Natur liegt.<sup>720</sup> Der private Raum garantiert hier zwar Intimität, aber, anders als von Hösle vermutet,<sup>721</sup> gerade keine symmetrischen Beziehungen.<sup>722</sup>

Einen vollkommen öffentlichen Raum evoziert nur ein einziger Text: die *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* spielen in der Öffentlichkeit Mekkas – die Demonstration der Gelehrsamkeit des ‚Vaters‘ der Koranexegese und Ahnherrn der Abbasidenkalifen soll die Allgemeinheit erreichen.

Dass endlich Ibn al-Muqaffa‘ in *Kalīla wa-Dimna* alle möglichen Konstellationen von öffentlichen und (scheinbar) privaten Räumen auslotet, verdeutlicht, wie wichtig die Raumkomponente für den narrativen Text noch mehr als für den Dialog ist.

719 Vgl. die oben Kap. 2. 6. 1. 1, Anm. 622 angegebene Literatur.

720 Hösle, *Der philosophische Dialog* 214 unterscheidet Naturraum, privaten Raum und öffentlichen, von Menschen gemachten Raum; m. E. vermischt er hier Kriterien, da auch der Naturraum öffentlich oder privat sein kann.

721 Vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 219.

722 Vgl. dazu oben Kap. 2. 3.

## 2.7 Zeit im Dialog

Verschiedene Aspekte der Zeit sind für Dialoge relevant.<sup>723</sup> Zunächst einmal der Zeitpunkt, an dem das im Dialog dargestellte Gespräch stattfindet. Dieser liegt normalerweise in der Vergangenheit oder ist unbestimmt, auch wenn theoretisch ein aktueller Zeitpunkt denkbar ist.<sup>724</sup> Der Zeitpunkt des Gesprächs ergibt sich für die Lesenden in der Regel aus den Lebensdaten der Protagonisten: Obschon Dialoge offen anachronistisch sein können,<sup>725</sup> bemühen sie sich oftmals um die historische Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit.<sup>726</sup> Neben dem Zeitpunkt des Gesprächs thematisieren Dialoge gelegentlich auch den Zeitpunkt der Niederschrift.<sup>727</sup>

Zusätzlich zum Zeitpunkt ist die Dauer des Gesprächs im Spannungsfeld von erzählter Zeit und Erzählzeit von Bedeutung:<sup>728</sup> Eigentlich dürfen nur eindeutig indirekte Dialoge unbegrenzt dauern; für direkte Dialoge sollten sich die erzählte Zeit und die Erzählzeit entsprechen. Dies ist allerdings – nicht nur im untersuchten Korpus – notorisch nicht der Fall. Endlich können Verweise auf zeitliche Faktoren – den Abend, das Wetter oder auch den nahenden Tod – zur Gliederung des Dialogtextes dienen oder den Abbruch des Gesprächs begründen.<sup>729</sup>

### 2.7.1 Religiöse Dialoge

#### 2.7.1.1 Sunnitische Dialoge

Die Mehrheit der untersuchten sunnitischen Dialoge enthalten keine expliziten Angaben zur Zeit des dargestellten Gesprächs, und zwar in der Regel weder zum Zeitpunkt noch zur Dauer. So kann man für Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* aufgrund der konsequent verwendeten Eulogien – „Gott möge Wohlgefallen an ihm haben“ (*raḍīya Llāhu 'anhu*) für den Lehrer und „Gott erbarme sich seiner“ (*raḥimahū Llāh*) für den Schüler – nur festhalten, dass die Niederschrift des Gesprächs erst nach dem

723 Zur Zeit im Dialog vgl. auch Hempfer et al., Performativität und *episteme* 73–74.

724 Vgl. Steel, Structure 224.

725 Vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* insb. 250.

726 Vgl. Steel, Structure 225–226.

727 Vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 247.

728 Zum Problem der dargestellten Zeit in Dialogen vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 235–253.

729 Vgl. hierzu Hösle, *Der philosophische Dialog* 237–243.

Tod beider Gesprächspartner erfolgt ist bzw. zu imaginieren ist, da beide Eulogien normalerweise nur über Verstorbene verwendet werden.<sup>730</sup>

Für mehrere weitere Texte konnten zeitgenössische Leser den Zeitpunkt des Gesprächs aufgrund der Lebenszeit der beteiligten Personen ungefähr errechnen, so etwa für aš-Šāfi‘īs *Risāla* und seinen *Ġimā‘ al-‘ilm*. Auch für die *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* gilt, dass das mehr oder weniger zeitgenössische Publikum aufgrund der Prominenz der Protagonisten Ibn al-‘Abbās und Nāfi‘ b. al-Azraq imstande gewesen sein dürfte, sich auszurechnen, dass das als real imaginierte Gespräch noch im dritten Viertel des ersten Jahrhunderts der Hidschra stattgefunden haben müsste: Nāfi‘ b. al-Azraq fiel in einer Schlacht im Jahr 65/685,<sup>731</sup> ‘Abdallāh b. al-‘Abbās starb wenig später, ca. 68/687–688.<sup>732</sup> Auch der zusammen mit Nāfi‘ erwähnte Nağda b. ‘Āmir (im Text: ‘Uwaymir) gehört genau in diese Zeit: Er starb im Jahr 70/690.<sup>733</sup> Obschon ein Pseudepigraph, lassen die *Masā’il* also Personen auftreten, die sich tatsächlich getroffen haben könnten.<sup>734</sup> Hingegen kann über die Dauer des Gesprächs nichts gesagt werden, und der moderne Herausgeber bemerkt natürlich zu Recht, dass es einigermassen unwahrscheinlich scheint, dass Ibn al-‘Abbās, wie es in einer Version des Dialogs geschieht, mehr als zweihundert Fragen in einer einzigen Sitzung (*mağlis*) beantwortet haben könnte.<sup>735</sup> Entsprechend suggeriert er, dass einige der Fragen wohl erst später dem Korpus hinzugefügt worden seien. Die hier benutzte Fassung enthält nur fünfzig Fragen,<sup>736</sup> was in einer einzigen Sitzung noch zu bewältigen scheint. Damit würde der Text auch in Bezug auf den Umfang und damit die Gesprächsdauer, nicht nur in Bezug auf den Zeitpunkt eine gewisse Realitätsnähe bewahren.

Das Gespräch Ġaylān ad-Dimašqīs findet zur Regierungszeit Hišāms statt; genauere Angaben geben die untersuchten Fassungen jedoch nicht. Die zweite Fassung suggeriert, dass es sich früh in der Regierungszeit Hišāms abgespielt haben müsse, denn hier heißt es: „Nachdem Yazīd [b. ‘Abdalmalik] gestorben war, sandte Hišām nach ihm [d. h. Ġaylān]“,<sup>737</sup> wodurch angedeutet wird, dass Hišām nach seiner Thronbesteigung nichts Dringlicheres zu tun gehabt habe,

730 Vgl. Fischer, *Grammatik* § 24.

731 Vgl. Wensinck, Nāfi‘ b. al-Azraq.

732 Vgl. Gilliot, ‘Abdallāh b. ‘Abbās.

733 Zu ihm vgl. die oben Kap. 2. 4. 1. 1, Anm. 415 angegebene Literatur.

734 Neuwirth hat als Datum des fiktiven Gesprächs das Jahr 60/679–680 vorgeschlagen, als der historische Nāfi‘ in Mekka war, vgl. Neuwirth, *Die Masā’il* 237.

735 Ad-Dālī in Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 9–10.

736 Beziehungsweise einige wenige mehr, wenn man die unter einem neuen Isnād und mit einer Variante der Einleitung nach der 50. Frage hinzugefügten berücksichtigt.

737 Ibn ‘Asākīr, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 209.

als sich um den Ketzler zu kümmern.<sup>738</sup> Angaben zur Gesprächsdauer finden sich in keiner der beiden Fassungen.

Die Berichte Ibn al-Ḥaddāds über seine Disputationen enthalten alle keine expliziten Verweise auf den Zeitpunkt oder die zeitliche Dauer der Gespräche. Die (imaginierten) Zeitpunkte können daher nur aus externen Daten erschlossen werden. So wäre das Gespräch mit dem Emir Ibrāhīm vor 283/896 (dem Todesjahr Ibn al-Kūfīs,<sup>739</sup> der auch anwesend ist) zu datieren. Sein Gespräch mit Abū ‘Abdallāh aš-Šīrī müsste zwischen Rağab 296/März 909, als die Ismailiten unter der Führung Abū ‘Abdallāhs Kairouan eroberten, und Ramadan/Juni des gleichen Jahres, als Abū ‘Abdallāh nach Siğilmāsa zum Imam al-Mahdī abreiste, stattgefunden haben.<sup>740</sup> Der Text stimmt weitgehend und zum Teil wörtlich mit einem der Dialoge in al-Ḥušanīs *Ṭabaqāt* überein,<sup>741</sup> wobei dort als Gesprächspartner nicht Abū ‘Abdallāh, sondern sein Bruder Abū l-‘Abbās auftritt, was das Gespräch einige Monate später zu datieren nahelegen würde, nämlich zwischen Ramadan 296/Juni 909 und Rabī‘ II 297/Januar 910, als der Mahdi in Kairouan eintrifft.<sup>742</sup> In diese Zeit sind auch die weiteren Gespräche Ibn al-Ḥaddāds mit Abū l-‘Abbās, als deren Wiedergabe die folgenden Dialoge sich geben, zu datieren.

Auch das Gespräch zwischen Ishāq b. Ismā‘īl und al-Ma’mūn lässt sich nur aufgrund der beteiligten historischen Personen datieren. Es ergibt sich ein Zeitpunkt zwischen 210/825, als Yaḥyā b. Akṭam zum obersten Richter ernannt wurde,<sup>743</sup> und dem Tod al-Ma’mūns 218/833. Aber anders als in den meisten der untersuchten Dialoge finden sich hier noch zwei ganz konkrete Zeitangaben: Das Gespräch beginnt unmittelbar nach dem Fağr-Gebet, also noch vor Tagesanbruch,<sup>744</sup> und es endet, als der Tag schon deutlich vorangeschritten ist.<sup>745</sup> Der Dialog hat also eine klare Dauer, die fiktive Welt eine Dimension mehr.

738 Für eine frühe Datierung argumentiert auch Turner, *Inquisition* 84. Van Ess, *Anfänge* 238 legt auf andere Argumente gestützt dar, dass Ġaylān wohl nicht allzu spät im Kalifat Hišāms hingerichtet wurde, was mit der Tendenz des vorliegenden Textes gut zusammen passen würde.

739 Vgl. al-Bakkūš in al-Mālikī, *Riyād* ii, 70, Anm. 176.

740 Für die Daten vgl. Halm, *Das Reich* insb. 116–122.

741 Es handelt sich um die folgenden Stellen: al-Mālikī, *Riyād* ii, 77–78 und 79–86 bzw. vgl. al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 200 und 200–202.

742 Zu den Daten vgl. Halm, *Das Reich* insb. 122 und 134–138.

743 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 485.

744 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

745 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 101.

Auch das *Kitāb al-Ḥayda* macht keine explizite Aussage über den absoluten Zeitpunkt der beiden darin dargestellten Disputationen. Es ist aber davon auszugehen, dass die erste Disputation bald nach der öffentlichen Proklamation des Dogmas von der Erschaffenheit des Koran, von welcher ‘Abdal‘azīz al-Kinānī in Mekka hört,<sup>746</sup> stattfindet, d. h. im Jahr 212/827.<sup>747</sup> Die zweite Debatte scheint kurz nach der ersten stattzufinden, nehmen doch Bišr al-Marīsī und seine Kollegen Anstoß an der raschen Verbreitung der Kunde ihrer Niederlage durch die Verschriftlichung im Buch al-Kinānīs.<sup>748</sup> Die Zeit spielt im *Kitāb al-Ḥayda* aber auch zwei Mal eine dialogtechnisch wichtige Rolle, wenn nämlich die Figuren auf die anstehende Gebetszeit verweisen, um so dem Gespräch ein Ende zu setzen. Zunächst greift Bišr al-Marīsī zu diesem Trick, da er nicht in die Rolle des „Antwortenden“ geraten will. Der Kalif durchschaut seinen Theologen und erklärt:

Der Gebetsruf kann bis zum letztmöglichen Zeitpunkt aufgeschoben werden. Und wenn ihr zwei es nötig habt, bis nach dem Gebet dazusitzen, um eure Diskussion (*kalām*) zu Ende zu bringen, dann sitze ich mit euch, bis ihr fertig seid.<sup>749</sup>

Der Versuch Bišrs, über den Verweis auf die Gebetszeit einer Niederlage zu entgehen, scheitert, weil der Kalif selbst als Schiedsrichter über die Fortsetzung des Gesprächs wacht. Später verweist jedoch al-Ma’mūn selbst auf die Gebetszeit: Als er merkt, dass Muḥammad b. al-Ġahm auf die koranischen Beweise al-Kinānīs nichts erwidern kann, fragt er Bišr al-Marīsī ungeduldig, ob dieser al-Kinānī noch etwas entgegenzusetzen habe, „bevor wir ihn entlassen und aufstehen, denn der *mağlis* dauert schon lange und ich habe das Zuhr-Gebet noch nicht verrichtet.“<sup>750</sup> Bišr erklärt, er könne nicht mit dem Koran, aber sehr wohl mit Spekulation (*nazar*) und Analogieschluss (*qiyās*) noch gegen al-Kinānī argumentieren.<sup>751</sup> Der Kalif erklärt hierauf, das sei Gegenstand eines anderen *mağlis*, doch dann ist es al-Kinānī selbst, der gern auch noch auf dieser Grundlage gegen Bišr antreten will. Der Kalif willigt in die Fortsetzung der Disputation ein, nicht ohne allerdings zur Eile zu mahnen,

746 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 2.

747 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504.

748 Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 148.

749 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 88.

750 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 124.

751 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 124–125.

da die Gebetszeit sonst verstreiche.<sup>752</sup> Tatsächlich braucht al-Kinānī für seine rationalen Widerlegungen und seinen Analogieschluss nur wenige Seiten.<sup>753</sup> Der Verweis auf die Gebetszeit dient hier dazu, die Kürze der nachfolgenden Argumentation zu rechtfertigen und gleichzeitig die Heldenhaftigkeit des Protagonisten herauszustreichen, der auf ihm fremdem Terrain in kürzester Zeit Erfolge vorweisen kann.

Eine Ausnahme ist schließlich Ḥanbal b. Iṣḥāq's Darstellung der Disputation seines Vetters Aḥmad: Er datiert diese nämlich exakt, und zwar auf Ramadan 219/834.<sup>754</sup> Allerdings hat van Ess überzeugend dargelegt, dass es sich bei der Zahl 19 in der Jahresangabe 219 um einen Fehler handeln muss und sich 19 auf den Tag des Monats und nicht das Jahr des Ereignisses bezieht, so dass die Disputation wohl erst im Ramadan 220/835 stattfand.<sup>755</sup> Neben dem Datum macht der Text auch deutlich, dass es sich hier um eine mehr- bzw. genauer gesagt dreitägige Disputation handelt. Mehrfach nennt der Text Ḥanbals als Zeitpunkt den dritten Tag der Disputation.<sup>756</sup> Allerdings ist es außerordentlich schwierig, den chronologischen Ablauf aufgrund des Textes nachzuvollziehen: Einzig das Ende des zweiten Tages kann aus dem Text erschlossen werden;<sup>757</sup> der erste und der zweite Tag gehen in der Schilderung ineinander über. Die unklare relative Chronologie kontrastiert somit deutlich mit der Festlegung eines absoluten Datums durch den Text: Dieses scheint für den Wahrheitsanspruch und damit für die Heroisierung Aḥmads, der ausgerechnet im Ramadan zu disputieren hat, von großer Bedeutung gewesen zu sein, die zeitliche Aufeinanderfolge der Teile der Disputation dagegen nicht.

### 2.7.1.2 Schiitische Dialoge

Wie die sunnitischen Dialoge enthalten auch die schiitischen Dialoge praktisch keine expliziten Datierungen oder Angaben zur Zeitdauer. Den Zeitpunkt der dargestellten Gespräche konnte ein zeitgenössischer Leser jedoch in der Regel aufgrund der Lebensdaten der am Gespräch beteiligten Personen

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

753 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 126–134.

754 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 44.

755 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 462. – M.E. gibt es keine Parallele zur Darstellung Hišāms beim Verhör Ġaylān ad-Dimašqīs: Während Hišām sofort nach dem Tod seines Vorgängers einschreitet und Ġaylān vorlädt, lässt sich al-Mu'taṣim Zeit und zeigt kein Interesse daran, sich um den von seinem Vorgänger gefangen gesetzten Aḥmad zu kümmern (anders Turner, *Inquisition* 104).

756 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 54, 56, 58, 59.

757 Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52.

ungefähr erschließen. Dies gilt für die pseudepigraphie *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*, die sich für das zeitgenössische Publikum aufgrund der Lebensdaten Abū l-Hudayls (ca. 135–227/752–842) und al-Ma'mūns (reg. 198–218/813–833) zeitlich verorten ließ, für den Dialog zwischen Ibn Bābūya (gest. 381/991) und dem Buyiden Rukn ad-Dawla (gest. 366/976) sowie für die schiitischen Pseudepigraphie, das *Kitāb al-Haft wa-l-azilla*, das *Kitāb al-Ihlīlaġa* und das *Kitāb aṣ-Širāṭ*, die sich aufgrund der Lebensdaten ihrer Protagonisten al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fi (gest. um 180/796) und Ġa'far aṣ-Šādiq (gest. 148/765) datieren ließen.

Auch die drei Disputationen zwischen den beiden Rāzī geben keine expliziten Hinweise auf Zeitpunkt und -verlauf.<sup>758</sup> Daher ist eine Datierung der Gespräche auf ca. 920<sup>759</sup> zwar aufgrund der Todesdaten der beiden Protagonisten wahrscheinlich, aber nicht beweisbar.

Außer durch die Lebensdaten der Beteiligten lassen sich die Dialoge ar-Riḍās (gest. 203/818) im *mağlis* al-Ma'mūns (reg. 198–218/813–833) noch durch einen expliziten Hinweis datieren: Der letzte der untersuchten Dialoge spielt nämlich in Marw, der Residenzstadt al-Ma'mūns.<sup>760</sup> Diese Angabe soll darauf hinweisen, dass das Gespräch zu einer Zeit spielt, als ar-Riḍā von al-Ma'mūn zum Thronfolger ernannt und nach Marw geholt worden war. Am Ende des dritten Dialogs heißt es noch, dass der Kalif zum Gebet aufgestanden sei: Dabei ist es so, dass er bereits in seiner abschließenden Wortäußerung deutlich gemacht hat, dass ar-Riḍā ihn überzeugt hat und das Gespräch damit als beendet angesehen werden kann.<sup>761</sup> Die Gebetszeit ist hier somit kein das Gespräch lenkendes Element, sondern erklärt nur, warum der Kalif den *mağlis* verlässt. Da nicht gesagt wird, um welches Gebet es sich handelt, sind keine Schlüsse auf die Tageszeit oder die Dauer der Disputation möglich.

Nur im pseudepigraphen *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* spielt die Zeit eine wichtige Rolle, obschon auch dieser Text keine Aussage zum absoluten Zeitpunkt des Gesprächs macht, der wiederum nur aus den Lebensdaten der Protagonisten al-Mufaḍḍal und Ġa'far aṣ-Šādiq erschlossen werden kann. Aber der Dialog findet an vier aufeinanderfolgenden Tagen statt, jeweils vom frühen Morgen bis zur Zeit des Mittagsgebets (*zawāl*).<sup>762</sup> Einzig am vierten und letzten Tag

758 Vgl. dazu auch Meier, Der „Urknall“ 13; gegen Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi xxi.

759 So Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi xv. Abū Bakr ar-Rāzī starb 313/925 oder 323/935, Abū Ḥātim 322/933.

760 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 180.

761 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

762 Vgl. al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 59, 89–90, 110–111, 136–137.

ist die Dauer unklar, da er endet, ohne dass vom Mittagsgebet die Rede wäre. Die erzählte Zeit ist also immer gleich lang, obschon der Textumfang beträchtlich variiert.<sup>763</sup> Die vier Tage ergeben dabei auch eine inhaltliche Gliederung:<sup>764</sup> Am ersten Tag erläutert Ġa'far, wie aus der Wohlgeordnetheit des menschlichen Körpers auf die Existenz Gottes geschlossen werden kann, am zweiten verweist er auf Beispiele aus der Tierwelt, am dritten argumentiert er mit der Ordnung des Kosmos an sich und am vierten widerlegt er Einwände, die sich aus der Theodizee ergeben. Die Zeitstruktur entspricht so einer inhaltlichen, die Dialogform wird hier also sehr geschickt genutzt.

### 2.7.1.3 Zusammenfassung

Die untersuchten religiösen Dialoge machen in aller Regel weder Angaben zum Zeitpunkt noch zur Dauer der dargestellten Gespräche. Einem zeitgenössischen Publikum dürfte sich aber aufgrund der Bekanntheit der Protagonisten der ungefähre Zeitpunkt der meisten dargestellten Gespräche erschlossen haben. Für die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals im Bericht seines Veters Ḥanbal b. Iṣḥāq ergibt sich eine merkwürdige Spannung zwischen der exakten (wenn auch vermutlich historisch falschen) Datierung der Disputation und der völlig unklaren relativen Chronologie: Der genaue Ablauf der dreitägigen Disputation ist aus dem Bericht nicht mehr zu rekonstruieren. Offensichtlich dient die Datumsangabe dazu, die Glaubwürdigkeit des Berichtes zu erhöhen, während ein nachvollziehbarer Ablauf der Disputation nach Ansicht des Redaktors dazu nicht nötig ist. Besonders zwei der untersuchten Texte nutzen Verweise auf die Gebetszeiten: Im Dialog Iṣḥāq b. Ismā'īls wird die ausgesprochen lange Dauer vom Fağr-Gebet bis zum weit vorangeschrittenen Tag vermerkt, im *Kitāb al-Ḥayda* versuchen die Protagonisten zwei Mal, das Gespräch mit Verweis auf die anstehende Gebetszeit zu beenden. Nur ein einziger Dialog verwendet eine zeitliche Gliederung des Gesprächs zur inhaltlichen Gliederung des Dialogs: Die vier Tage des Gesprächs im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* entsprechen vier Themenkomplexen, die der Imam seinem Anhänger nacheinander auseinandersetzt.

763 Der Dialog des ersten Tages umfasst dreißig Seiten (al-Mağlisī, *Bihār* iii, 59–89), der zweite zwanzig (ebd. 90–110), der dritte fünfundzwanzig (ebd. 111–136) und der vierte vierzehn Seiten (ebd. 137–151), wobei jeweils ein großer Teil aus Erklärungen al-Mağlisīs besteht.

764 Vgl. auch Asatryan, *Heresy and rationalism* 264.

### 2.7.2 *Dialoge mit Gott*

Die *Munāǧāt Mūsā* gibt als Zeitpunkt des Gesprächs an, dass es stattfindet, als Mose vierzig Jahre alt geworden ist.<sup>765</sup> Zudem scheint es am 10. *Dū l-ḥiǧǧa*, dem Tag des Opferfestes, stattzufinden.<sup>766</sup> Es fehlen jedoch Hinweise auf die Gesprächsdauer sowie zum Verhältnis von dargestellter Zeit und Zeit der Darstellung.

Die *Asrār al-waḥy* spielen in der Nacht des *mi'rāǧ*.<sup>767</sup> Damit ist sowohl der Zeitpunkt des Gesprächs als auch die Dauer – weniger als eine Nacht, denn der Prophet musste ja in der einen Nacht auch noch von Mekka nach Jerusalem und von dort in den Himmel und wieder zurück reisen – klar.

### 2.7.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die meisten der narrativen Texte machen keine absoluten Angaben zur Dauer oder zum Zeitpunkt der dargestellten Gespräche: Deutlich wird in aller Regel nur eine relative Chronologie, indem sich die Dialoge in einen erzählten Text und seine Zeit einfügen, etwa wenn Sahl b. Hārūns Fuchs nach der verlorenen Schlacht um sein Leben redet.<sup>768</sup> Dabei braucht die erzählte Zeit nicht unbedingt linear zu sein, so schiebt etwa das vierte Kapitel von *Kalīla wa-Dimna* die Geschichte über die Vögel, die sich einen König wünschen,<sup>769</sup> als Vorgeschichte zu dem aktuellen Konflikt zwischen Eulen und Raben ein. Das *Kitāb al-Asad wa-l-ǧawwās* markiert wenigstens ein Mal den Zeitpunkt eines Dialogs, und zwar den des fünften: Der Schakal wartet nämlich nach seinem Sieg über den Büffel drei Tage, bis er zum Löwen geht, um seinen Abschied einzureichen,<sup>770</sup> einen Abschied, den der Löwe nicht akzeptieren mag und von dem sich der Schakal – zu seinem Unglück, landet er doch wenig später im Gefängnis – abbringen lässt. Hier dient die Zeitangabe also dazu, die Klugheit und Integrität des Protagonisten zu unterstreichen: Der Schakal wartet drei Tage, um den König nicht in durch den Sieg völlig euphorisiertem Zustand anzutreffen, aber er wartet auch nicht länger, wodurch deutlich gemacht wird, dass er nicht etwa Gefallen an der Welt und seiner Position gefunden hat, sondern nach wie vor seinem ursprünglichen Plan, dem Herrscher zu helfen und dann wieder zu gehen, treu bleibt. So unterstreicht gerade die Zeitangabe die sorgfältige

765 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 6r.

766 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 6v.

767 Vgl. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r.

768 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 43–79 (arab. Paginierung).

769 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 152–158.

770 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ǧawwās* 104.

Planung, die aber im Dialog misslingt und zur zeitweiligen Inhaftierung des Protagonisten führt.

Auch das *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* macht in der Regel nur eine relative Chronologie – die Gespräche finden nacheinander statt – deutlich. Beim ersten Gespräch wird immerhin erzählt, dass der Wissende und der junge Mann zuvor miteinander essen.<sup>771</sup> Expliziter wird der Text nur beim letzten Gespräch, demjenigen zwischen dem Juristen und dem jungen Mann, da dieses noch am gleichen Tag wie das vorhergehende Gespräch zwischen dem Juristen und den Leuten des Ortes stattfindet.<sup>772</sup> Hier signalisiert die Zeitangabe die Eile, die der Jurist plötzlich hat: Nachdem er zuvor recht lange nicht realisiert hat, dass der junge Mann und sein Vater sich einer neuen Lehre angeschlossen haben, hat er es nun plötzlich eilig, nachzusehen, was eigentlich los ist. Sein Verhalten, gerade auch in der Disputation mit dem jungen Mann Šāliḥ, macht dann jedoch deutlich, dass es ihm dabei nicht so sehr darum geht, die beiden wieder für die alte Lehre – in diesem Fall die Mu‘tazila<sup>773</sup> – zurückzugewinnen, sondern darum, selbst dazuzulernen und eine überzeugende Lebensklärung zu bekommen: Der Jurist hat es eilig, selbst bekehrt zu werden.

Noch etwas deutlicher von Zeitmarkierungen geprägt ist das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*: Alle Gespräche zwischen Bilawhar und Būdāsaf finden nämlich in der Nacht statt.<sup>774</sup> Hier markiert der spezielle Zeitpunkt für eine Audienz den außergewöhnlichen Inhalt und die Notwendigkeit der Geheimhaltung. Die übrigen, nicht geheimen Dialoge sind hingegen nicht durch Zeitmarker gekennzeichnet – die Zeitangabe signalisiert hier also das Ungewöhnliche.

Ein noch ausgeprägteres Interesse an Zeitangaben haben die beiden autobiographischen Texte al-Mu‘ayyad fī d-Dīn aš-Šīrāzīs und Ibn al-Hayṭams. Al-Mu‘ayyad hält fest, dass seine Disputation mit dem zayditischen Vornehmen in den ersten Tagen des Ramadan stattgefunden habe,<sup>775</sup> also zu einer Zeit des Jahres, da religiöse Fragen auf ein besonderes Interesse stoßen. Jedoch sagt er nichts über die Dauer der Disputation, da diese jedoch sehr kurz ist, braucht dies nicht zu erstaunen. Ibn al-Hayṭam seinerseits berichtet, dass sein erstes Gespräch mit Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī am Montag, dem 3. Raġab 296 (= 27. März 909), zwei Tage nach der Eroberung von Kairouan, stattgefunden habe.<sup>776</sup>

771 Vgl. Ća‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 27.

772 Vgl. Ća‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 362.

773 Vgl. Ća‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* Index s. v. Mu‘tazili theology.

774 Gimaret, *Kitāb* 34, 55, 62, 64, 65, 97.

775 Al-Mu‘ayyad fī d-Dīn, *Sīra* 58.

776 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 3. Nach Wüstenfeld und Mahler, *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen* bzw. den entsprechenden Berechnungen (vgl. z.B.

Doch nicht nur das absolute Datum ist hier von Interesse: Ibn al-Hayṭam gibt auch an, dass die Essenszeit der Grund für das Ende ihres ersten Gesprächs war.<sup>777</sup> Damit wird eine zeitliche Gesetzmäßigkeit als Faktor im Gespräch etabliert, was diesen Dialog wesentlich lebensnaher erscheinen lässt als viele andere. Das zweite Gespräch zwischen Abū ‘Abdallāh und Ibn al-Hayṭam findet an einem Morgen statt, und zwar nachdem Abū ‘Abdallāh Ibn al-Hayṭam tags zuvor durch die Überreichung von Rosen ausgezeichnet hatte<sup>778</sup> und Ibn al-Hayṭam nun kommt, um den *ḥums*, den dem Imam zustehenden „Fünft“,<sup>779</sup> zu entrichten.<sup>780</sup> Hier signalisiert die Zeitangabe, dass Ibn al-Hayṭam sich beeilt, dass er die Auszeichnung verstanden hat und bemüht ist, ihr gerecht zu werden und sich als treuer Anhänger des ismailitischen Imam zu erweisen. Auch der Dialog zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās, gleichzeitig der letzte Dialog des Werkes, wird wieder deutlich zeitlich festgelegt: Er findet im Ramadan statt, drei Tage nach der Abreise Abū ‘Abdallāhs, des Bruders von Abū l-‘Abbās, in Richtung Siḡilmāsa.<sup>781</sup> Ibn al-Hayṭam ist also auch hier wieder schnell zur Stelle, um dem neuen Herrscher seine Aufwartung zu machen. In diesem Fall wird die Länge des Gesprächs durch Zeitmarkierungen gekennzeichnet: Die Diskussion wird zwei Mal durch Gebetszeiten unterbrochen,<sup>782</sup> wobei im zweiten Fall darüber gesprochen wird, wie diese festzusetzen seien, ein Mal wird eine Essenspause eingelegt.<sup>783</sup> Schließlich heißt es, die Gespräche hätten bis zur neunten Nachtstunde, also bis in den frühen Morgen hinein, gedauert.<sup>784</sup> Ibn al-Hayṭam gelingt es durch diese Darstellung des zeitlichen Verlaufes des Gesprächs, deutlich zu machen, dass er sich einer ganz ungewöhnlichen Gunst des Abū l-‘Abbās erfreute: Ihr Gespräch wurde durch nichts,

---

<http://www.oriold.uzh.ch/static/hegira.html> [1. 3. 2012]) entspricht der 3. Raḡab 296 dem Dienstag, 28. März 909. Offensichtlich wurde der Mond in Kairouan aber zu einem etwas anderen Zeitpunkt gesichtet, so dass der 3. Raḡab auf den Montag fiel. Abweichungen von einem Tag sind bei der Kalenderumrechnung ganz normal, vgl. z.B. Halm, Die „Methode der Sekretäre“ insb. 157.

777 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 54.

778 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 56.

779 Vgl. Zysow und Gleave, *Khums*.

780 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 57.

781 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 86. Das Datum kann noch genauer bestimmt werden, da der Tag von Abū ‘Abdallāhs Abreise bekannt ist (15. Ramadan 296/6. Juni 909), vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 136, Anm. 121.

782 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 103 und 106.

783 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 107–108.

784 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 109.

was normalerweise Gespräche enden lässt, abgebrochen, weder durch die Gebetszeiten noch durch die Essens- oder Schlafenszeit. Die exakten Daten der ersten Begegnungen mit Abū ‘Abdallāh und seinem Bruder Abū l-‘Abbās sollen dem Leser signalisieren, wie genau Ibn al-Hayṭams Gedächtnis ist. Die jeweils kurzen Zeitspannen zwischen dem Auftreten der beiden *dā’īs* in der Stadt und der Audienz unterstreichen, dass Ibn al-Hayṭam als Anhänger der ersten Stunde zu betrachten ist. Dass die beiden *dā’īs* in der späteren ‚offiziellen‘ Geschichtsschreibung der Ismailiya keinen guten Ruf genießen, da sie als Intriganten gegen den Imam schon 298/911 hingerichtet worden waren,<sup>785</sup> scheint dabei unproblematisch zu sein: Durch die Fokussierung auf die eigenen Verdienste<sup>786</sup> stellt sich sowieso Ibn al-Hayṭam selbst weitaus deutlicher ins Zentrum als die beiden Brüder.

Die Geschichte von der Sklavin Tawaddud schließlich macht zwar nur ein Mal eine vage Zeitangabe, indem es heißt, die Sitzung sei zu knapp bemessen,<sup>787</sup> jedoch lässt sich der Text aufgrund der Lebensdaten von zweien der Protagonisten – nämlich des Kalifen Hārūn und des Gelehrten an-Nazzām – auch absolut datieren, wobei wohl nur wenigen Lesern aufgefallen sein dürfte, dass an-Nazzām eigentlich erst unter al-Ma’mūn tätig war.<sup>788</sup>

#### 2.7.4 *Dialog über Geschichte*

In ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* finden sich nur indirekte Angaben zum Zeitpunkt des Gesprächs: Aus dem Hinweis, Mu‘āwiyā habe sich in seinen alten Tagen (*fī āḥir ‘umrihī*) an nächtlichen Unterhaltungen und Geschichten erfreut,<sup>789</sup> ist zu schließen, dass das Gespräch, das hier dargestellt wird, in die letzten Jahre seines Kalifats fällt. Zudem macht der Text deutlich, dass ‘Abīd sich bereits eine Weile am Hof Mu‘āwiyas befindet,<sup>790</sup> es also schon ein Vertrauensverhältnis zwischen dem Herrscher und dem Jemeniten gibt. Da der Kalif seinen Sekretären befiehlt, alles aufzuschreiben, was ‘Abīd in „jeder nächtlichen Sitzung“ (*fī kull maḡlis samar*)<sup>791</sup> erzählt, ist klar, dass das

785 Vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* insb. 31–33; zu den Ereignissen auch Halm, *Das Reich* insb. 148–156.

786 Vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 47; Forster, *Dialogue and autobiography*.

787 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 522.

788 Vgl. van Ess, *al-Nazzām* 1057.

789 ‘Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 312.

790 Vgl. ‘Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 313.

791 ‘Abīd b. Šaryas, *Aḥbār al-Yaman* 314.

Gespräch sich über mehr als einen Abend hin erstreckt, obschon der Text sonst keine Hinweise auf die Zeitdauer gibt.

### 2.7.5 *Dialog über Grammatik*

Abū Ḥayyān nennt ein exaktes Datum für das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi, nämlich das Jahr 326/938.<sup>792</sup> Damit unterstreicht er die Glaubwürdigkeit der Erzählung. Hingegen nennt er keine Dauer des Gesprächs, und es finden sich auch im Text des Dialogs keine Hinweise auf den Zeitablauf.

### 2.7.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge machen in der Regel weder Aussagen über den Zeitpunkt, zu dem sie stattfinden, noch über die Zeit, welche die Gespräche in Anspruch nehmen. Dies gilt für das *Kitāb ar-Rawābī*, das *Kitāb Mihrārīs*, die *Risālat at-Tāğ*, den *Muṣḥaf al-ḥayāt* und die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*. In der *Risālat Qalūbaṭra* heißt es, das Gespräch finde an Kleopatras Festtag (*yawm ʿīdihā*) statt,<sup>793</sup> was dies allerdings bedeuten soll, ist unklar.

Im Dialog zwischen Kisrā und al-Ḥārīt b. Kalada findet sich zwar ebenfalls nichts zum Zeitpunkt, an dem er stattfindet, jedoch suggeriert die Kombination der beiden (relativ) prominenten Namen eine Art vorislamische Idealzeit. Diese Idealzeit der Ġāhiliya ist hier gerade keine Zeit der Unwissenheit, was wohl mit ein Grund für die Aufnahme in Ibn ʿAbdrabbih's *Iqd al-farīd* gewesen sein dürfte, der gern die Bedeutung der alten Araber in allen Bereichen hervorhebt.<sup>794</sup>

792 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108. Die in anderen Fassungen überlieferte Datierung ins Jahr 320/932, welche von Margoliouth, *The discussion* 82, aber auch noch von Mahdi, *Language and logic* 54 akzeptiert wird, ist nicht nur, wie Endress, *Grammatik und Logik* 238–240, Anm. 1, gezeigt hat, abzulehnen, weil Abū Bišr Mattā erst nach 322/934 nach Bagdad kam, sondern auch, weil der Gesandte aus Ägypten als Gesandter des Ibn Ṭuġġ bezeichnet wird (Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108), der erst im Jahr 323/935 Gouverneur von Ägypten wurde. Margoliouth, *The discussion* 84 geht entsprechend hier von einem inneren Widerspruch aus. Dass es vom 280/893 geborenen as-Sīrāfi heißt, er sei zum Zeitpunkt der Debatte vierzig Jahre alt gewesen (ebd. i, 129), ist hingegen wohl nur als ungefähre Altersangabe zu lesen, vgl. Endress, *Grammatik und Logik* 239, Anm. 1.

793 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v.

794 Vgl. Hawting, *The development* 137. Zu Ibn ʿAbdrabbih und seiner positiven Wertung gerade auch der Ġāhiliya z.B. Toral-Niehoff, „Sei seine Dienerin“.

In den *Mudākarāt Abi Mašar* finden sich nicht nur keine Angaben zur Zeit, es wird nicht einmal deutlich, ob hier tatsächlich ein einziges zusammenhängendes Gespräch wiedergegeben wird oder ob es sich um eine Reihe von Gesprächen handelt, die aneinandergereiht oder auch exzerpiert worden sind. Interessant ist auch der Fall des *Kitāb al-Ḥabīb*: Auch dieses ermöglicht keine Angaben zum Zeitverlauf, jedoch wird deutlich, dass das Gespräch klar länger dauerte, als im vorliegenden Dialogtext dargestellt, da es zwei Mal kürzend zusammengefasst wird.<sup>795</sup>

Etwas konkreter zum Zeitpunkt des Gesprächs äußern sich das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* und die *Risālat al-Ḥaḍar*: Das Gespräch zwischen Aristoteles und Yūhīn muss zu Lebzeiten des Aristoteles und auch Alexanders des Großen stattgefunden haben, da Yūhīn vom König von Indien als Gesandter zu Alexander geschickt wird.<sup>796</sup> In der *Risālat al-Ḥaḍar* ist der konkrete Anlass des Gesprächs, dass Agathodaimon seinen Tod nahen fühlt.<sup>797</sup> Damit lässt sich der Text zwar nicht absolut datieren, aber immerhin relativ: Die *Risālat al-Ḥaḍar* ist sozusagen ein Text letzter Hand,<sup>798</sup> sie enthält dadurch das definitive Wissen des als alchemische Autorität anerkannten Agathodaimon. Jedoch machen beide Texte keinerlei Angaben zur Dauer des Dialogs. Dies gilt auch für die *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*: Sie sind dafür ungefähr datierbar. Denn man darf davon ausgehen, dass viele Leser die Lebenszeit Ḥālid b. Yazīd zumindest annähernd kannten. Außerdem sagt Maryānus, er sei vier Jahre nach dem Tod des byzantinischen Kaisers Heraklios Einsiedler geworden.<sup>799</sup> Selbst wenn das intendierte Publikum keine exakten Daten kannte, konnte es den Text dank dieser Angaben doch recht genau in einer bestimmten Zeit verorten: in der Umayyadenzeit durch die Erwähnung Ḥālid's, aber auch in einer heilsgeschichtlich relevanten Zeit durch die Erwähnung des Heraklios, der angeblich vom Propheten Muḥammad selbst in einem berühmten Schreiben zur Konversion zum Islam aufgefordert worden war.<sup>800</sup>

Das *Kitāb Sidrat al-muntahā* schließlich macht deutlich, dass das Gespräch zwischen Ibn Waḥšīya und dem Scheich al-Maḡribī in mehreren Teilen stattfindet und längere Zeit in Anspruch nimmt: So erhält Ibn Waḥšīya das Buch,

795 Vgl. dazu unten Kap. 2. 8. 6.

796 Vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 6.

797 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kimiyā' maḡmū'a 23, S. 6.

798 Zum nahenden Tod als Ausgangspunkt für den Dialog vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 243.

799 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 62r; Al-Hassan, *The Arabic original* 223.

800 Zum Schreiben Muḥammads an Heraklios vgl. z.B. Fischer et al., *Kaşar*.

welches die Weisheit des Hermes enthalten soll, erst nach der vorangegangenen Trennung vom Scheich „am nächsten Tag“ (*ġadd*), einem „Sonntag“ (*yawm al-aḥad*).<sup>801</sup>

### 2.7.7 Zusammenfassung

Explizite Aussagen zum Zeitpunkt oder zur Dauer der dargestellten Gespräche finden sich in den untersuchten Dialogen selten. Allerdings machen ausgerechnet die Gottesdialoge präzise Angaben zum Zeitpunkt der dargestellten Gespräche (als Mose vierzig Jahre alt ist bzw. in der Nacht des *mī'rāġ*), vielleicht, um mögliche kritische Stimmen von vornherein auszuschalten: Das Gespräch mit Gott mag zwar nicht die Regel sein, kann aber unter bestimmten Voraussetzungen für einen Propheten durchaus möglich werden. Insbesondere die religiösen Dialoge ließen sich von einem zeitgenössischen Publikum auch ohne explizite Zeitangaben insofern in etwa zeitlich einordnen, als es die Lebensdaten der Protagonisten kannte. Bis zu einem gewissen Grad gilt das wohl auch für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge, etwa für den Dialog zwischen Aristoteles und dem Inder Yūhīn oder das Gespräch zwischen dem Arzt al-Ḥārīṭ b. Kalada und dem Perserkönig Kistrā, wobei letzteres in einer als Idealzeit imaginierten Ġāhiliya spielt. Wenn die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals auf einen exakten Tag datiert wird (selbst wenn diese Datierung vermutlich historisch nicht korrekt ist), steht dies im Kontrast zum unklaren zeitlichen Ablauf der eigentlichen Disputation.

Auch das Problem der Zeitdauer thematisieren nur die wenigsten der untersuchten Dialoge: Nur für den Dialog Ishāq b. Ismā'īls wird festgestellt, dass er lange – nämlich vom Fağr-Gebet bis zum weit vorangeschrittenen Tag – dauerte. Und im *Kitāb al-Ḥabīb* heißt es explizit, dass der Dialogtext gegenüber dem Gespräch kürze, die Zeit der Darstellung also nicht mit der dargestellten Zeit korreliert.

Nur in einem einzigen der untersuchten Texte, dem pseudepigraphen *Kitāb al-Ḥayda*, versuchen die Figuren zwei Mal, unter Verweis auf die fortgeschrittene Zeit (bzw. die drängende Gebetszeit) das Gespräch abubrechen: Die untersuchten arabischen Dialogautoren haben also ein naheliegendes Gestaltungsmittel kaum genutzt.<sup>802</sup> Endlich parallelisiert nur ein einziger Dialog, der schiitische *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, die zeitliche Gliederung des Gesprächs mit der inhaltlichen Gliederung des Dialogs. So naheliegend es scheint, einen Dialog zu strukturieren, indem auf den zeitlichen Ablauf des

<sup>801</sup> Braun, *Das Kitāb* 69.

<sup>802</sup> Zum Abbruch des Gesprächs aufgrund äußerer Gründe wie des Wetters oder der Tageszeit vgl. Höhle, *Der philosophische Dialog* insb. 241.

Gesprächs verwiesen wird, die untersuchten arabischen Autoren bedienen sich dieses Instrumentes in aller Regel nicht.

## 2.8 Der Erzähler

Im Hinblick auf den Erzähler unterscheidet die Dialogforschung grundsätzlich zwei Formen des Dialogs: direkte und indirekte Dialoge.<sup>803</sup> Direkte oder dramatische Dialoge weisen keinen Erzähler auf, die wechselnde Figurenrede wird jeweils durch die Angabe des Namens der Figur bezeichnet.<sup>804</sup> Der perfekte direkte Dialog wäre somit ein Drama ohne jegliche Regieanweisungen. Der direkte Dialog muss, ähnlich wie das Drama, alle außersprachlichen Umstände in Figurenrede umsetzen. Die Gesprächspartner selbst müssen zum Beispiel sagen, dass sie entsetzt sind oder dass nun das Gegenüber entsetzt aussieht. Hier liegt entsprechend auch der wesentliche Vorteil des indirekten Dialogs, des Dialogs mit einem Erzähler: Statt der schwierigen Umsetzung solcher Elemente in Figurenrede kann ein (auktorialer) Erzähler sie darstellen: Der Erzähler kann also etwa feststellen, dass jemand entsetzt sei, oder aber auch Handlungen erzählen. Auch die Darstellung einer Rahmenhandlung erfordert einen Erzähler, jedoch hat die Dialogforschung davon abgesehen, einen Dialog nur aufgrund eines vorhandenen Rahmens als indirekt einzustufen.<sup>805</sup>

Da die klassische arabische Literatur das Drama im engeren Sinn praktisch nicht kennt,<sup>806</sup> kann es nicht erstaunen, dass auch unter den hier untersuchten Dialogen dramatische Dialoge im Prinzip nicht zu finden sind. Alle untersuchten Dialoge haben grundsätzlich einen Erzähler, es handelt sich also um indirekte Dialoge. Allerdings kann der Erzähler sich sehr weit zurücknehmen, so dass sich zwar nicht die Namen der Figuren abwechseln, der Sprecherwechsel aber jeweils nur mit *qāla* („er sagte“) markiert wird.

803 Hirzel, *Der Dialog* i, 211 spricht von dramatischen und erzählenden Dialogen, hält aber fest: „In gewissem Sinne sind daher alle platonischen Dialoge dramatisch und nicht zwischen dramatischen und erzählenden Dialogen darf man unterscheiden, sondern zwischen einfachen und solchen, in denen ein Dialog in einen andern eingefügt ist.“ Hösle führt als Zwischenform den sog. ‚Mischdialog‘ ein, in dem „das Hauptgespräch in einem Dialog zwischen dem Erzähler und einem anderen berichtet“ (Hösle, *Der philosophische Dialog* 169) wird. Diese Art von Dialogen scheint mir aber besser als Sonderform des indirekten Dialogs betrachtet zu werden.

804 Hösle, *Der philosophische Dialog* 167.

805 Vgl. Hösle, *Der philosophische Dialog* 186.

806 Vgl. dazu auch oben Kap. 1. 1.

## 2.8.1 Religiöse Dialoge

### 2.8.1.1 Sunnitische Dialoge

Für die sunnitischen Dialoge lassen sich grundsätzlich zwei Erzählertypen unterscheiden: Erzähler in der dritten Person, wobei diese häufig durch Isnāde eingeführt werden, sowie – weitaus häufiger – Berichte in der ersten Person.

Die Dialoge in aš-Šāfi'īs *Risāla* werden meistens durch die Formel „jemand sagte zu mir“ (*qāla lī qā'ilun*)<sup>807</sup> eingeleitet. Ausnahmen bilden nur die beiden Dialoge, in denen nicht jemand sich an aš-Šāfi'ī wendet, sondern im Gegenteil aš-Šāfi'ī das Gespräch eröffnet und einen Gesprächspartner befragt.<sup>808</sup> In der Folge wechseln sich sodann aber in allen Fällen immer nur „ich sagte (zu ihm)“ und „er sagte“ ab. Nur äußerst selten finden sich zusammenfassende Hinweise, etwa wenn es heißt, aš-Šāfi'ī habe dem Gesprächspartner weitere Details dargelegt, die er bereits in einem seiner Werke ausgeführt hatte,<sup>809</sup> oder ein weiteres Beispiel gegeben.<sup>810</sup> Der Erzähler tritt also fast völlig zurück; da aber gleichzeitig die Figuren in ihren Reden keinerlei Angaben zu Ort, Zeit, Rahmenbedingungen der Gespräche oder ähnlichem machen, bleiben hier die Stimmen tatsächlich ‚körperlos‘,<sup>811</sup> und der Dialog selbst wirkt nicht dramatisch.

Auch in seinem *Ġimā' al-'ilm* verwendet aš-Šāfi'ī nur wenige indirekte Elemente, ist der Erzähler also kaum präsent. So erklärt aš-Šāfi'ī etwa im ersten Kapitel,<sup>812</sup> er gebe einige Argumente nur zusammengefasst wieder: „Und ich erwähnte ihm gegenüber einiges von dem, was ich in meinem Buch [d. h. der *Risāla*] geschrieben hatte.“<sup>813</sup> Der geschriebene und autorisierte Text gewinnt hier die Oberhand über das (fiktive) mündliche Gespräch – was geschrieben ist, muss nicht mehr wiederholt werden. Im zweiten Kapitel des *Ġimā' al-'ilm*<sup>814</sup> wird aš-Šāfi'ī dann noch deutlicher, indem er dem Dialog eine längere Einleitung voranstellt, in der er erläutert, dass es sich im Folgenden gerade nicht um die Wiedergabe eines einzelnen Gesprächs handelt, sondern um eine Zusammenfassung von Argumenten, die er gegenüber verschiedenen Gegnern zu unterschiedlichen Zeiten geäußert hatte:

807 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 210, 219, 262, 267, 279, 283, 357, 369, 471. – Ein Mal findet sich zudem die Formulierung *ba'du n-nās* für „jemand“ (ebd. 587).

808 Vgl. aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 520, 529.

809 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 223.

810 Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 230.

811 Der Ausdruck stammt von Suerbaum, *Structures of dialogues* 239, die von „disembodied voices“ spricht.

812 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 13–46.

813 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 25.

814 Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 47–102.

Dann sprach eine Gruppe von ihnen mit mir, gemeinsam und einzeln, woran ich mich nicht so gut erinnere, dass ich ihre einzelnen und ihre gemeinschaftlichen Gesprächsbeiträge wiedergeben könnte, noch, was ich im Ganzen geantwortet habe und was zu mir gesagt wurde. Aber ich habe mich bemüht, alles, womit sie argumentiert haben, genau zu eruieren; dann konnte ich manches von dem, was ich gesagt habe und zu wem von ihnen, genau notieren; und ich habe einiges von dem erwähnt, was ich meine, dass es sich für sie als logische Folgerung ergibt.<sup>815</sup>

Auf diese Einleitung verweist aš-Šafi'ī in dem nachfolgenden Kapitel verschiedentlich, indem er Aussagen damit einleitet, er habe zu einem von ihnen bzw. zu einem der Anwesenden gesprochen<sup>816</sup> oder einer oder eine Gruppe von ihnen habe etwas gesagt.<sup>817</sup> Musa sieht hier, „that the debate format is indeed a literary device used to frame al-Shāfi'ī's recollections of what he considers the most important points in these discussions, rather than the record of an actual debate“.<sup>818</sup> Durch diese Verweise verweigert sich aš-Šafi'ī nachgerade der literarischen Fiktion des Dialogs und betont den künstlichen Charakter seines schriftliterarischen Werkes.

Auch Ibn al-Ḥaddād fungiert in den Berichten über seine Disputationen als Erzähler, unabhängig davon, ob die Darstellungen aus al-Mālikī's *Riyāḍ an-nufūs* oder aus al-Ḥušanī's *Ṭabaqāt* stammen. Als Erzähler berichtet Ibn al-Ḥaddād einleitend vom Zustandekommen der Treffen und dem Beginn der Unterhaltungen.<sup>819</sup> Dabei geht er ein Mal über die reinen Äußerlichkeiten hinaus, indem er erklärt, dass der ismailitische *dā'ī* Abū l-'Abbās bei ihrem letzten Gespräch „näher an der Billigkeit (*inšāf*) als je“<sup>820</sup> gewesen sei. Wesentlich seltener kommentiert er das Ende der Unterredungen. Zwei Mal enden diese mit direkter Rede der Beteiligten, zwei Mal mit kurzen Erzählerbemerkungen, man sei aufgestanden<sup>821</sup> bzw. hinausgegangen.<sup>822</sup> Nur ein Mal fasst der Erzähler seine Resignation in Worte: Er habe endlich aufgehört zu argumentieren, weil er erkannt habe, dass Abū l-'Abbās sich nicht überzeugen lassen

815 Aš-Šafi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 47.

816 Aš-Šafi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 75, 82, 87, 91.

817 Aš-Šafi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 85, 93.

818 Musa, *Ḥadīth as scripture* 36.

819 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70, 76; al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199, 203.

820 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 208.

821 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86.

822 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 202.

wolle.<sup>823</sup> Immer wieder fasst der Erzähler Inhalte und Wortmeldungen zusammen, etwa indem er erklärt, das Gespräch sei dann auf ein anderes Thema gekommen.<sup>824</sup> Auch nonverbale Elemente werden in Erzählerrede wiedergegeben, etwa im Rahmen des Begrüßungszeremoniells.<sup>825</sup> Gelegentlich interpretiert der Erzähler auch das Verhalten seiner Gesprächspartner: Etwa wenn er erklärt, der Emir Ibrāhīm habe als einziger seine – Ibn al-Ḥaddāds – argumentativen Absichten durchschaut und darum einem der Gesprächspartner, Ibn al-Aṣāğġ, zu schweigen befohlen.<sup>826</sup> Oder wenn er bemerkt, er habe wohl verstanden, warum Abū l-‘Abbās darauf insistierte, dass der Schüler einen Lehrer brauche, nämlich um den Kalifen Abū Bakr zu desavouieren, der sich in einer Rechtsfrage bei ‘Alī erkundigt hatte und somit als dessen Schüler anzusehen sei.<sup>827</sup> Auch die Redeweise kommentiert er gelegentlich, etwa indem er die Redeeinleitung „er sagte“ durch „missbilligend“ (*‘alā n-nakīr minhu*) ergänzt.<sup>828</sup>

Ishāq b. Ismā‘īl tritt selbst als Erzähler seines Dialogs mit al-Ma‘mūn auf. Er ist besonders in der einleitenden Rahmenhandlung zu hören, wenn er berichtet, wie Yahyā b. Akṭam nach Gelehrten schickt, diese am frühen Morgen versammelt und alle schließlich beim Kalifen eintreten.<sup>829</sup> Auch am Schluss kommt er nochmals zu Wort.<sup>830</sup> Dazwischen kommentiert er nur selten Aussagen des Kalifen,<sup>831</sup> vor allem aber sagt er immer wieder, er selbst habe schweigend den Kopf gesenkt, womit er die argumentative Überlegenheit des Kalifen anerkennt.<sup>832</sup> Zwei Mal gibt er ein Ḥadīṭ nicht im vollen Wortlaut wieder, sondern erklärt nur, er habe es zitiert.<sup>833</sup>

Erzähler des *Kitāb al-Ḥayda* ist grundsätzlich der Protagonist und angebliche Autor ‘Abdal‘azīz al-Kinānī. Einzig für das Ende der zweiten Disputation wird ein anderer Gewährsmann genannt, da hier al-Kinānī den Saal verlassen hat.<sup>834</sup> Dieser Gewährsmann dürfte auch die Versammlung der Gelehrten im Bayt al-ḥikma, wo sie sich bei al-Ma‘mūn über die Veröffentlichung des

823 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 210.

824 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71. Vgl. z.B. auch ebd. ii, 78 und al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 200, 206.

825 Vgl. zu den nonverbalen Elementen ausführlich unten Kap. 3. 4. 1. 1.

826 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71–72.

827 Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 204; vgl. auch ebd. i, 207.

828 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 79.

829 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 92.

830 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 101.

831 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 93.

832 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 93, 94, 95, 97, 100.

833 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* v, 97, 99.

834 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 220.

*Kitāb al-Ḥayda* beklagen, berichten.<sup>835</sup> Al-Kinānī ist als Erzähler am prominentesten in der Vorgeschichte zur ersten Disputation und dann auch zum zweiten Dialog zu hören,<sup>836</sup> deren Umstände mit großer Detailliebe geschildert werden. Die eigentlichen Dialoge werden hingegen größtenteils in direkter Rede berichtet. Sehr oft erwähnt der Erzähler jedoch, dass einer der Gesprächspartner sich an einen anderen wendet (*aqbala*).<sup>837</sup> Zudem finden sich oft Erzählerbemerkungen zu nonverbalen Handlungen wie lächeln, weinen, sich beruhigen oder den Kopf senken.<sup>838</sup> Ein Mal meint der Erzähler zu sehen, dass sein Gegenüber ratlos ist (*ḥāra*).<sup>839</sup> Hingegen werden die Gesprächsbeiträge und Argumente alle in direkter Rede wiedergegeben und nie vom Erzähler zusammengefasst. Die eigentlichen Dialoge sind also als direkt zu bezeichnen.

Ḥanbal b. Iṣḥāq führt seinen Bericht über die Disputation Aḥmad b. Ḥanbals vor dem Kalifen al-Mu‘taṣim größtenteils auf seinen Cousin Aḥmad selbst zurück, der entsprechend als Ich-Erzähler auftritt. Daneben überliefert Ḥanbal aber insbesondere auch von seinem Vater Iṣḥāq, womit er über eine zweite privilegierte Quelle verfügt, da Iṣḥāq Zutritt zum Hof hatte.<sup>840</sup> Der Erzähler, in aller Regel Aḥmad selbst, berichtet die Gesprächsbeiträge der Disputationsteilnehmer normalerweise zwar in direkter Rede, jedoch gibt er auch immer wieder einzelne Wortmeldungen nicht ausführlich wieder, sondern erklärt nur allgemein, die anderen Gesprächsteilnehmer hätten darauf etwas gesagt.<sup>841</sup> Auch seine eigenen Aussagen führt der Erzähler nicht immer in wörtlicher Rede an, sondern fasst sie gelegentlich zusammen. So fragt er etwa: „Was sagen sie zu dem und dem (*kaḍā wa-kaḍā*)?“<sup>842</sup> oder sagt, er selbst oder er und seine Gesprächspartner hätten lange gesprochen.<sup>843</sup> Zwei Mal wird von einem anzitierten Ḥadīṯ nicht der gesamte Wortlaut wörtlich überliefert.<sup>844</sup> Zu Beginn der Disputation kann der Erzähler nicht wiedergeben, was Ibn Abī Duwād sagt, weil so viele Leute anwesend gewesen seien, dass er ihn nicht habe verstehen können.<sup>845</sup> Endlich weigert sich der Erzähler ein

835 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 148–150.

836 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 1–24 bzw. 146–151.

837 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 28, 83, 100, 127, 209.

838 Vgl. z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 62, 106, 157, 160–161, 164.

839 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 69.

840 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 461.

841 Vgl. z.B. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 49, 56, 58.

842 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 57.

843 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52 und 59.

844 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 47 und 62.

845 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 46.

Mal nachgerade, eine Aussage wörtlich wiederzugeben: „Und sie argumentierten dabei mit etwas, das zu berichten mein Herz nicht stark genug und meine Zunge nicht imstande ist“.<sup>846</sup> Die Inszenierung des Erzählers als Wahrer der Orthodoxie gelingt hier perfekt, da sie sich nicht nur auf das Handeln und Sprechen während der Disputation und der Folter bezieht, sondern selbst auf den nachträglichen Bericht: Ketzereien verbreitet Aḥmad b. Ḥanbal nicht einmal in der nachträglichen Erzählung.

Nicht durch die Verwendung eines Ich-Erzählers, sondern über Isnāde abgesichert werden die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* sowie die Diskussionen Ġaylān ad-Dimašqīs. In der benutzten Rezension der *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* werden die ersten 32 Fragen von aḍ-Ḍaḥḥāk (gest. wohl 105/723), einem Schüler des Ibn al-ʿAbbās, der in der Ḥadīṭwissenschaft als zuverlässig gilt, überliefert.<sup>847</sup> Die Fragen 33–50 werden über einen im Prinzip identischen Isnād nicht mehr auf aḍ-Ḍaḥḥāk, sondern auf Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kalbī (gest. 146/763) zurückgeführt, der als unzuverlässiger Traditionarier gilt.<sup>848</sup> Die letzten beiden Fragen schließlich werden unter Berufung auf 'Ikrima (gest. 105/723–724) angeführt, einen Mawlā des Ibn al-ʿAbbās, der als Überlieferer von dessen Auslegungen des Koran bekannt geworden ist und bei den Ḥadīṭgelehrten als zuverlässig gilt.<sup>849</sup> Der Text beginnt, nach dem ersten Isnād, mit einer kurzen Einleitung des Erzählers über die Umstände des Treffens zwischen Nāfi' und Ibn al-ʿAbbās.<sup>850</sup> Diese Einleitung wird nach dem dritten Isnād nochmals variiert wiedergegeben.<sup>851</sup> Der Erzähler nimmt diesen Rahmen am Schluss nicht nochmals auf; alles, was sich findet, ist eine lakonische Schlussformel.<sup>852</sup> Im eigentlichen Dialog ist der Erzähler kaum je zu hören: In der Regel wechseln sich nur die redeenleitenden Formeln „er sagte“ – „er sagte“ ab. Eine Ausnahme findet sich in der dritten Frage, in der es heißt, im Folgenden werde die jede Frage abschließende Aussage Nāfi's „Du hast wahr gesprochen“ (*ṣadaqt*)

846 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dikr* 57.

847 Zu aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim al-Hilālī (entweder Abū Muḥammad oder Abū l-Qāsim) vgl. ad-Dālī in Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 34; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* Index s. v.; Versteegh, *The name of the ant* insb. 279. Zu den zwei Varianten des Isnāds in der benutzten Handschrift vgl. ad-Dālī in Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 17–18.

848 Vgl. zu ihm ad-Dālī in Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 63, Anm. 1; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. i, 298–301.

849 Zu ihm ad-Dālī in Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 19, Anm. 1 und van Ess, *Theologie und Gesellschaft* ii, 655–656.

850 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 33.

851 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 75.

852 Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 79: „Ende der Fragen. Gott sei vielfach gepriesen.“

weggelassen:<sup>853</sup> Diese Auslassung wird Ibn ‘Ammār (gest. 314/926),<sup>854</sup> dem unmittelbaren Gewährsmann des Redaktors al-Ḥuttālī (gest. 365/975),<sup>855</sup> zugeschrieben. Allerdings stimmt sie nur teilweise, da sich die bestätigende (und die jeweilige Frage abschließende) Formel Nāfi‘ in den Fragen 7–16 wieder findet.<sup>856</sup> Indem die Zustimmung Nāfi‘ teilweise unterdrückt wird, bietet die vorliegende Rezension einen quasi entstellten Dialog: Die fünfzig kleinen Triumphe des Ibn al-‘Abbās, die in dem „Wahr gesprochen“ seines Gegenübers erst deutlich werden, werden so stark abgemildert. Der redaktionelle Eingriff macht jedoch auch klar, dass das Interesse der Leserschaft nicht (mehr) auf der dialogischen Gestaltung lag und dass auch die textstrukturierende Wirkung des Satzes, der ja immerhin deutlich macht, dass das vorangehende Verszitat zu Ende ist, nicht hoch genug eingeschätzt wurde, um die Repetitivität in Kauf zu nehmen. Interessant ist auch die 46. Frage, zu der über einen abweichenden Isnād eine Textvariante eingefügt ist, die nicht explizit auf Nāfi‘ b. al-Azraq zurückgeführt wird, heißt es doch nur: „Ibn ‘Abbās wurde gefragt“.<sup>857</sup> Die Antwort auf diese variante Frage ist auch die einzige Stelle, an der Ibn al-‘Abbās die Verse, die er zitiert, nicht einer namentlich genannten Dichterpersönlichkeit zuschreibt, sondern einfach einem „Sprecher“ (*qā’il*).<sup>858</sup>

Ibn ‘Asākir hat für die erste Fassung<sup>859</sup> seines Berichts über die Diskussionen Ġaylān ad-Dimašqīs, Hišām b. ‘Abdalmaliks und al-Awzā‘īs einen zweifachen Isnād, der aber am Schluss auf den gleichen Gewährsmann zurückführt.<sup>860</sup> Die zweite Fassung<sup>861</sup> geht über einen einfachen Isnād auf eine andere Person zurück.<sup>862</sup> Aufgrund der beiden Isnādvarianten kommt es in der ersten Fassung zu zahlreichen Einschüben, mit denen Abweichungen signalisiert werden, die aber in der Regel nur unterschiedliche Formulierungen, nicht inhaltliche Varianten anzeigen. Im Übrigen hält sich der Erzähler in beiden Fassungen durchaus entsprechend der Normen der Gattung Ḥadīṭ stark zurück. Er leitet die Dialoge jeweils ein, indem er den Rahmen beschreibt, in den Dialogen ist der Erzähler jedoch kaum mehr zu hören. Dass der Erzähler als Anhänger der

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

854 Vgl. zu ihm ad-Dālī in Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 34, Anm. 3.

855 Vgl. zu ihm ad-Dālī in Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 34, Anm. 2 und Sezgin, *GAS* i, 199.

856 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 42–49.

857 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 71.

858 Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 71.

859 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205–207.

860 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205.

861 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlviij, 208–210.

862 Zu den Isnāden van Ess, *Anfänge* insb. 185–201.

‚Orthodoxie‘ anzusprechen ist, wird aber daraus deutlich, dass eine Antwort Ġaylāns an al-Awzāʿī ein Mal mit einem pejorativen „der Qadarit sagte“ (*qāla l-qadari*) eingeleitet wird<sup>863</sup> bzw. es von al-Awzāʿī heißt, er wende sich an „den Qadariten“.<sup>864</sup> Damit lenkt der Erzähler die Leserwahrnehmung recht stark.

Einen weitestgehend direkten Dialog mit einem Erzähler, der fast ganz zurücktritt und sein Wissen nicht über Isnāde rechtfertigt, bietet schließlich Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim*: Hier wechseln sich die stereotypen Redeeinleitungen „Der Schüler (*mutaʿallim*), Gott erbarme sich seiner, sagte“<sup>865</sup> und „Der Lehrer (*ʿālim*), Gott möge Wohlgefallen an ihm haben, sagte“<sup>866</sup> regelmäßig ab. Allerdings erhält der Dialog dadurch nicht den Charakter eines Dramas, da die Figuren nie auf ihre Situation, ihre Umgebung oder ihr Handeln verweisen, sondern vielmehr körperlose Stimmen in einem nicht näher definierten Raum bleiben.

### 2.8.1.2 Schiitische Dialoge

Die meisten der untersuchten schiitischen Dialoge werden von Ich-Erzählern wiedergegeben. Allerdings treten die Erzähler in der Regel wenig prominent auf, so etwa in den drei Disputationen zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī. Abgesehen von den Redeeinleitungen („ich sagte“ – „er sagte“) ist der Ich-Erzähler in der ersten Disputation nur zu Beginn und am Schluss zu hören,<sup>867</sup> in der zweiten Disputation sogar nur zu Beginn.<sup>868</sup> Dabei ist interessant, dass der Ich-Erzähler am Ende der ersten Disputation erklärt, er gebe die Debatte nur sinngemäß wieder:

Dies ist, was [zwischen uns] in Bezug auf dieses Problem abgelaufen ist. Wenn auch die Rede länger oder kürzer gewesen sein mag und die Ausdrücke verschieden gewesen sein mögen, so waren doch die Gesamtheit und ihr Sinn so, wie ich es gerade berichtet habe.<sup>869</sup>

In der dritten Disputation ist der Erzähler dann etwas deutlicher vernehmbar, indem er nicht nur die Diskussion ein- und ausleitet,<sup>870</sup> sondern auch drei

863 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 206.

864 Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 206.

865 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 29, 37, 77.

866 Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 31, 38, 77.

867 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *ʿĀlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 1 und 7; ed. aṣ-Ṣāwī 3 und 9.

868 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *ʿĀlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 8; ed. aṣ-Ṣāwī 10.

869 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *ʿĀlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 7; ed. aṣ-Ṣāwī 9.

870 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *ʿĀlām an-nubūwa*, ed. Khalidī 12 und 22–23; ed. aṣ-Ṣāwī, 14 und 27–28.

weitere Male das Wort ergreift: Ein Mal unterstellt der Erzähler, Abū Bakr ar-Rāzī habe das Thema wechseln und damit ausweichen wollen,<sup>871</sup> ein Mal vermerkt er das Schweigen Abū Bakrs,<sup>872</sup> und schließlich erklärt er nicht nur, wo die Disputation stattfindet und wer anwesend ist,<sup>873</sup> sondern auch, dass einer der Anwesenden – ein Arzt namens Ḥitn at-Tammār<sup>874</sup> – über Abū Bakr zu lachen beginnt und es in der Folge zu einer wüsten Auseinandersetzung zwischen diesen beiden kommt.<sup>875</sup> Mit der nur indirekten Wiedergabe dieser Ereignisse kann der Ich-Erzähler sich als quasi makellos präsentieren: Er ist darüber erhaben, seinen Gegner zu beschimpfen.

Die *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-maǧnūn ad-dayr* ist ein indirekter Dialog, d. h. es gibt einen bzw. eigentlich sogar mehrere explizite Erzähler. Als Ich-Erzähler der eigentlichen Disputation sowie des größten Teils der Rahmenhandlung erscheint Abū l-Huḍayl selbst. Als Ich-Erzähler soll er für die Historizität der Ereignisse bürgen, eine Funktion, der bei einem Pseudepigraph eine besondere Bedeutung zugekommen sein dürfte.<sup>876</sup> Zusätzlich weist der Text aber auch einen kurzen, chronologisch zumindest merkwürdigen Isnād auf, der über Muḥammad b. Sinān (gest. 220/835)<sup>877</sup> zu dessen Großvater Sinān al-Kūfī zu ‘Amr b. Mas‘ada (gest. 217/832),<sup>878</sup> dem Sekretär des Kalifen al-Ma‘mūn, führt, der wiederum den Bericht direkt von Abū l-Huḍayl (gest. ca. 227/842) gehört haben will. Dieser Isnād ist insofern bemerkenswert, als Muḥammad b. Sinān als Zeitgenosse Abū l-Huḍayls den Bericht ja auch direkt von diesem gehabt haben könnte. Er soll wohl, wie üblich, die Authentizität der Erzählung signalisieren.<sup>879</sup>

871 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 14; ed. aṣ-Ṣāwī, 17.

872 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 16; ed. aṣ-Ṣāwī 19.

873 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 21; ed. aṣ-Ṣāwī 25–26.

874 Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 1. 1. 2.

875 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

876 Vgl. zum Ich-Erzähler in Dialogen auch Hösle, *Der philosophische Dialog* 179.

877 Eigentlich Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sinān. Da sein Vater aber sehr früh verstorben war, nannte man ihn nur nach seinem Großvater Sinān. Das tatsächliche Verhältnis scheint auch dem Verfasser nicht mehr klar gewesen zu sein, jedenfalls wird Sinān als Vater Muḥammads bezeichnet (vgl. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 299r). – Muḥammad b. Sinān begegnet häufig als Überlieferer in ‚kanonischen‘ Werken des schiitischen Ḥadīṭ, vgl. al-Ḥū‘ī, *Muṣṣaḥḥ riǧāl al-ḥadīṭ* xvii, 148–172 (Nr. 10936 und 10938). Zur Person auch Halm, *Die islamische Gnosis* 242–243.

878 Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 4. 1. 2.

879 Interessanterweise ist Muḥammad b. Sinān auch als Überlieferer anderer Pseudepigraphen bekannt; die *Munāzarat Abī l-Huḍayl* passt also recht gut zu seinem Profil.

Als Erzähler des *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* fungiert mit al-Mufađđal b. ‘Umar al-Ĝu‘fi der eine der beiden Gesprächspartner selbst, der folglich in der ersten Person berichtet. Im Wesentlichen beschränkt er sich auf die Redeeinleitungen („ich sagte“ – „aṣ-Ṣādiq sagte“). Ein Mal heißt es in der Einleitung eines Kapitels, der Imam habe „in Erläuterung dazu“ (*fī šarḥ dālik*) gesprochen, womit der Erzähler das neue Kapitel mit dem vorangehenden in kausale Verbindung setzt.<sup>880</sup> Gelegentlich berichtet der Erzähler Handlungen der Gesprächspartner, wie insbesondere Gelächter aṣ-Ṣādiqs,<sup>881</sup> bzw. verweist auf den Auftritt und die Anwesenheit Dritter, etwa indem sich Ĝa‘far an Yūnus b. Ḍabyān<sup>882</sup> wendet, Muḥammad b. al-Walīd sich ins Gespräch einmischt<sup>883</sup> oder der Imam den ebenfalls anwesenden Abū l-Ḥaṭṭāb ins Gespräch miteinbezieht.<sup>884</sup> Sehr häufig, gegen Ende des Dialogs fast schon regelmäßig, fasst der Erzähler seine eigenen, die einzelnen Kapitel einleitenden Fragen in indirekter Rede zusammen, zum Beispiel: „Al-Mufađđal sagte: Ich fragte unseren Herrn (*mawlānā*) aṣ-Ṣādiq (auf ihm sei das Heil) nach dem Teufel, ob er äußerlich oder innerlich (*ẓāhir am bātin*) sei“<sup>885</sup> oder „Al-Mufađđal sagte: Ich fragte meinen Herrn (*mawlāy*) aṣ-Ṣādiq nach dem Ungläubigen und der Ungläubigen“.<sup>886</sup> Hingegen wird nur ein einziges Mal eine Aussage des Imam Ĝa‘far in indirekter Rede zusammengefasst.<sup>887</sup> Der Erzähler misst also der direkten Wiedergabe seiner eigenen Figurenrede deutlich weniger Gewicht zu als jener des Imam und streicht so dessen überragende Bedeutung hervor. Der Bericht über den kurzen Dialog zwischen al-Bāqir und einem gewissen Ibrāhīm, der den Schluss des *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* bildet, stammt dagegen von einer Drittperson, und zwar von Abū ‘Alī Muḥammad b. Mihrān.<sup>888</sup> Allerdings ist diese Erzählerrolle wenig ausgeprägt, und so erscheint als Einleitung der Redeanteile Ibrāhīms entweder „er sagte“ oder „ich sagte“, wobei Letzteres der Erzählerfiktion widerspricht und so auf eine unsorgfältige Redaktion hindeutet. Im Übrigen kommentiert auch hier der Erzähler vor

880 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 121.

881 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 78, 80.

882 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29. Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 1. 1. 2.

883 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 52–54. Vgl. zu ihm oben Kap. 2. 1. 1. 2.

884 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 84–85. Zu Abū l-Ḥaṭṭāb vgl. oben Kap. 2. 1. 1. 2.

885 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 56; beinahe wörtlich gleich übersetzt bei Halm, *Die islamische Gnosis* 265.

886 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 112.

887 Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 97.

888 Vgl. Ps.-al-Mufađđal, *al-Haft wa-l-ażilla* 144. Dieser Überlieferer ist nicht sicher zu identifizieren; vielleicht handelt es sich um Muḥammad b. Mihrān b. Muḥammad, vgl. al-Ḥū‘ī, *Muḡam Riġāl al-ḥadīṯ* xviii, 306 (Nr. 11898).

allem, wenn ein Gesprächspartner handelt, insbesondere wenn Ibrāhīm völlig verwundert ist<sup>889</sup> oder al-Bāqir lächelt.<sup>890</sup>

Das *Kitāb al-Ihlīlağa* wird zwar vom schiitischen Traditionarier al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ğu‘fi überliefert, eigentlicher Erzähler ist aber der Imam Ğa‘far aṣ-Şādiq selbst, der in der ersten Person von seiner Disputation mit einem namenlosen indischen Arzt berichtet.<sup>891</sup> Nach einer kurzen Einleitung bleibt der Erzähler völlig im Hintergrund: Grundsätzlich wechseln sich nur die Redeeinleitungen – „ich sagte“ bzw. „er sagte“ – ab. Ein einziges Mal greift der Erzähler kommentierend ein: „Als er sich dumm stellte, sagte ich“.<sup>892</sup> Die offensichtlich gespielte Unwissenheit seines Gegenübers scheint hier den Imam zu verärgern und darum auch den Erzähler zu einem Kommentar zu veranlassen.

Als Erzähler des *Kitāb aṣ-Şirāt* fungiert gemäß dem Isnād der eine der beiden Protagonisten, al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ğu‘fi.<sup>893</sup> Er hält sich nach der sehr kurzen Einleitung<sup>894</sup> aber stark zurück; normalerweise werden alle Redeanteile also nur mit „ich sagte“ und „mein Herr (*mawlāy*) sagte“ eingeleitet. Der Erzähler ist abgesehen davon nur vor dem letzten langen Monolog des Imam zu hören, als der Erzähler seine eigene Unsicherheit thematisiert, indem er festhält: „Da setzte sich mein Herz in Bewegung, und mein Herr wusste, was in meiner Seele war.“<sup>895</sup> Auch indirekte Rede findet sich nur ein Mal: Die allererste Frage al-Mufaḍḍals nach dem titelgebenden „Weg“ (*şirāt*) und nach dessen „innerem Sinn“ (*bātin*) ist indirekt formuliert.<sup>896</sup> Rein formal gesehen scheint der Text also nahe am dramatischen Dialog zu sein. Da sich aber sehr wenige belebende Elemente wie die Darstellung von Emotionen oder Gestik etc.<sup>897</sup> und dafür zahlreiche ausgesprochen lange Monologe des Imam<sup>898</sup> finden, ist der Dialog doch recht weit von einem dramatischen Werk entfernt.

Der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* wird von Muḥammad b. Sinān<sup>899</sup> überliefert, der den Bericht direkt vom Protagonisten, al-Mufaḍḍal b. ‘Umar, gehört haben will. Diese Fiktion einer mündlichen Weitergabe durch den Protagonisten, die auch

889 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 145.

890 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 145.

891 Vgl. zur Situierung al-Mağlisī, *Bihār* iii, 152–153.

892 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 156.

893 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

894 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

895 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 392.

896 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 318.

897 Vgl. dazu unten Kap. 3. 4. 1. 2 und 3. 5. 1. 2.

898 Vgl. dazu unten Kap. 3. 1. 1. 2.

899 Vgl. zu ihm oben, Anm. 877 und die dort angegebene Literatur.

im Verlauf des Textes immer wieder aufgenommen wird,<sup>900</sup> ist insofern bemerkenswert, als der Text explizit davon berichtet, wie sich al-Mufaḍḍal von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq die Erlaubnis zur Mitschrift erbittet.<sup>901</sup> Der Erzähler al-Mufaḍḍal ist vor allem zwischen den einzelnen Dialogabschnitten zu hören: Wenn er nämlich erklärt, dass die Zeit für das Mittagsgebet gekommen sei und ihn der Imam aufgefordert habe, zu gehen und am nächsten Morgen wieder zu kommen.<sup>902</sup> Dazwischen beschränkt er sich auf die jeweiligen redeeinleitenden Formeln. Wenn der Imam regelmäßig die für die Form der Quaestio typischen hypothetischen Strukturen („wenn jemand sagt“ – „dann sagt man“) verwendet,<sup>903</sup> scheint in dem an sich direkten Dialog doch die Form der benutzten Quelle, einer nicht-dialogischen christlichen Schrift, durchzuscheinen.<sup>904</sup>

Nur gerade zwei der acht untersuchten schiitischen Dialoge werden nicht von einem Dialogteilnehmer, sondern in der dritten Person berichtet. In dem Dialog zwischen Ibn Bābūya und dem Buyidenherrscher Rukn ad-Dawla beschränkt sich der Erzähler im Wesentlichen auf die Redeeinleitungen „Der König sagte“ und „Ibn Bābūya sagte“ bzw. „Der Scheich sagte“. Nur an einigen exponierten Stellen holt der Erzähler aus: Zum ersten Mal, als ein Dritter, einer der Höflinge des Königs, das Wort ergreift. Hier vermerkt der Erzähler am Anfang, dass sich der Höfling an den Comment gehalten, zunächst um die Erlaubnis zu sprechen gebeten und dann erst gefragt habe,<sup>905</sup> sowie am Schluss des Intermezzos, dass der „Fragende“ damit geschwiegen habe.<sup>906</sup> Die beiden weiteren Stellen, an denen der Erzähler sich meldet, sind solche des Gesinnungswandels: Zunächst bemerkt der Erzähler, Rukn ad-Dawla sei aufgrund dieser Ausführungen Ibn Bābūyas zu einem Anhänger ‘Alis geworden,<sup>907</sup> am Schluss heißt es dann, dass sowohl der König als auch die übrigen im *mağlis* Anwesenden sich zur Schia bekannt hätten.<sup>908</sup>

900 Indem es nämlich heißt „al-Mufaḍḍal berichtete“, vgl. z.B. al-Mağlisī, *Bihār* iii, 63, 67, 137.

901 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 59. – Dass die Mitschrift am Ende eigentlich nicht mehr vonnöten ist, ergibt sich aus dem Wunder des Handauflegens am Schluss des Dialogs; vgl. zu dieser Stelle oben Kap. 2. 4. 1. 2 und 2. 6. 1. 2 sowie unten Kap. 3. 4. 1. 2 und 3. 10. 1. 2.

902 Al-Mağlisī, *Bihār* iii, 89–90, 110–111, 136–137.

903 Vgl. z.B. al-Mağlisī, *Bihār* iii, 96, 115–116, 125. – Zu dieser Argumentationsweise, dem sog. *fanqala*, vgl. oben Kap. 1. 1, Anm. 12.

904 Zu der Quelle vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 208 sowie auch Asatryan, *Heresy and rationalism* 247.

905 Ibn Bābūya, *Munāzara* 37–38.

906 Ibn Bābūya, *Munāzara* 49.

907 Ibn Bābūya, *Munāzara* 67.

908 Ibn Bābūya, *Munāzara* 71.

Die Berichte über die Disputationen ar-Riḍās im *maǧlis* al-Maʿmūns sichern Ibn Bābūya mithilfe von Isnāden ab; dabei sind seine Gewährsleute jedoch nicht besonders prominent, um nicht – mit Wasserstein – zu sagen, sie seien obskur.<sup>909</sup> Ibn Bābūya selbst bemerkt bei der dritten hier untersuchten Disputation, der Bericht sei merkwürdig, weil er von ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm überliefert sei, obschon dieser doch eigentlich ein Feind der *ahl al-bayt* gewesen sei.<sup>910</sup> Diese Bemerkung läuft quasi der eigenen literarischen Inszenierung des Textes zuwider, zeigt doch das vorangehende Kapitel, wie ar-Riḍā den besagten Ibn al-Ġahm widerlegt, worauf dieser seine bisherigen Ansichten widerruft – dass der Bekehrte zum Gefährten wird, ist literarisch folgerichtig, dass hingegen Ibn Bābūya seiner eigenen literarischen Inszenierung nicht traut, ist bemerkenswert. Die Erzähler sind unterschiedlich deutlich ausgeprägt: Während die erste Disputation über eine längere Einleitung verfügt, beschränken sich die Erzähler der drei späteren Dialoge auf sehr kurze einleitende Bemerkungen.<sup>911</sup> Auch im Weiteren genießt der erste Dialog eine gewisse Sonderstellung, indem der Erzähler an-Nawfali hier gelegentlich Handlungen der Beteiligten kommentiert, insbesondere wenn er erläutert, an wen sich ein Sprecher wendet,<sup>912</sup> oder wenn der Kalif (und allenfalls weitere Anwesende) in Gelächter ausbricht.<sup>913</sup> Die Erzähler der übrigen drei Dialoge beschränken sich dagegen auf einfache Redeeinleitungen, so dass diese Disputationen wesentlich weniger lebendig wirken. Anders als in den meisten untersuchten Dialogen melden sich die Erzähler in dreien der vier Dialoge ar-Riḍās am Ende wieder zu Wort: Dabei geht es in der zweiten Disputation darum zu berichten, wie ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm in Tränen ausbricht und sich zu den Lehren ar-Riḍās bekehrt. Der Erzähler lässt den Text so als quasi prototypischen religiösen Dialog zu einem Bekehrungsdialog werden.<sup>914</sup> Hingegen fokussieren die Erzähler am Ende der ersten und der dritten Disputation auf das Verhältnis al-Maʿmūns zu ar-Riḍā: Der Kalif wird dabei als ambivalente oder gar abgrundtief böse Figur inszeniert, der Imam als vorauswissend und unerschütterlich in seinem Gottvertrauen.<sup>915</sup>

909 Vgl. Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 114, insb. Anm. 17.

910 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162.

911 Vgl. dazu ausführlich oben Kap. 2. 4. 1. 2.

912 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146 und 147.

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

914 Zur Bekehrung als notwendiger Folge der Niederlage in einer religiösen *munāzara* vgl. die oben Kap. 2. 4. 1. 2., Anm. 459 angegebene Literatur.

915 Vgl. dazu ausführlich oben Kap. 2. 4. 1. 2.; zur Figur al-Maʿmūns vgl. auch Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 115–119.

### 2.8.1.3 Zusammenfassung

Die Mehrheit der untersuchten religiösen Dialoge – unabhängig davon, ob es sich um sunnitische oder schiitische Werke handelt – wird von einem der Gesprächspartner in der ersten Person berichtet: Die Teilnahme am dargestellten Gespräch soll die Authentizität des Dialogtextes absichern. Dabei kann aber der Ich-Erzähler auch, wie etwa Abū Ḥātim ar-Rāzī, anmerken, dass er den Gesprächsverlauf gerade nicht wörtlich wiedergebe. Die Zuverlässigkeit der Überlieferung kann gegebenenfalls noch durch die Verwendung (zum Teil stark verkürzter) Isnāde zusätzlich abgesichert werden, wie etwa in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maǧnūn ad-dayr*. Trotz dieses personalen Ich-Erzählers verzichten die meisten der untersuchten religiösen Dialoge darauf, den Erzählern im eigentlichen Dialog einen besonderen Raum zu gewähren: Der Erzähler beschränkt sich nach der Einleitung (und gegebenenfalls vor dem Schluss) in aller Regel auf die Redeeinleitungen. Manchmal kommentiert er zudem nonverbale Handlungen, so etwa der Ich-Erzähler al-Mufaḍḍal b. ʿUmar im *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*. Nur wenige der untersuchten Texte präsentieren einen aktiveren Erzähler, etwa wie in den Dialogen des Ibn al-Ḥaddād, der zahlreiche Wortmeldungen indirekt zusammenfasst: Der Dialog wird so entdramatisiert, aber gleichzeitig erhalten die Figuren ein deutlich stärker ausgeprägtes eigenes Profil. Ein weiterer interessanter Fall ist der Bericht Aḥmad b. Ḥanbals über sein Verhör – hier weigert der Erzähler Aḥmad sich, zu berichten, welche Ketzereien seine Gegner äußerten, womit die orthodoxe Haltung des Erzählers zusätzlich unterstrichen wird. Dass ein Dialog als schriftlicher Text intendiert ist, zeigt sich besonders an den redaktionellen Eingriffen in die Gestaltung des Dialogs etwa in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*.

Nur einer der untersuchten religiösen Dialoge verzichtet ganz auf die Authentizität absichernde Elemente, also einen Ich-Erzähler oder einen Isnād: Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* bringt einen Dialog körperloser Stimmen.

### 2.8.2 Dialoge mit Gott

Als Erzähler der *Munāǧāt Mūsā* fungiert Kaʿb al-Aḥbār, ein jemenitischer Jude, der in frühislamischer Zeit zum Islam konvertierte und als Autorität für jüdische Geschichte beziehungsweise Geschichten galt.<sup>916</sup> Er ist dadurch eine naheliegende Quelle zur Autorisierung eines Werkes über ein auch im Alten Testament geschildertes Ereignis. Kaʿb gibt nicht nur die Unterhaltung wieder, sondern erzählt auch Handlungen, etwa dass Mose sich mehrfach

<sup>916</sup> Zu Kaʿb vgl. Schmitz, Kaʿb al-Aḥbār; Lowin, Kaʿb al-Aḥbār. Kaʿb fungiert auch in anderen *Munāǧāt Mūsā*-Texten als Garant, vgl. Alí-de Unzaga, The conversation 376, Anm. 32.

prosterniert,<sup>917</sup> dass er ohnmächtig wird<sup>918</sup> oder dass Gott ein Experiment mit ihm anstellt.<sup>919</sup>

In Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* hingegen bleibt der Erzähler anonym und völlig im Hintergrund. In der Regel wechseln sich lediglich die Floskeln „er sagte“ – „er sagte“ ab. So ist der Text nicht mehr weit von einem dramatischen Dialog entfernt. Nur an einer Stelle wechselt plötzlich der Erzähler und der Prophet selbst spricht, heißt es doch: „Da sagte der Prophet: Da pries ich Gott vielfach und betete für sie.“<sup>920</sup> Hier liegt ein Bruch vor, der wohl die Form der Quelle, vermutlich eines Ḥadīṭ, spiegelt, nicht jedoch ein bewusster Erzählerwechsel. Die zwei zusätzlich herangezogenen Handschriften nennen dagegen einen Garanten für die Authentizität des Berichteten, und zwar Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765), den sechsten Imam der Zwölferschia.<sup>921</sup> Damit würde der Bericht über die Nachkommen des Propheten direkt auf diesen selbst zurückgehen, was einen perfekten Isnād ergibt. Auch das Problem des Übergangs in die erste Person scheint in diesen beiden Handschriften leichter erklärbar, da der Text so als Ḥadīṭ einzuordnen ist. Dass bei einem hanafitischen Gelehrten wie Abū l-Layṭ ausgerechnet Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq die Authentizität des Textes garantieren soll, braucht vermutlich nicht allzu sehr zu erstaunen, da Ġaʿfar – nicht nur als Ḥadīṭ-Experte – auch in sunnitischen Kreisen ein hohes Ansehen genoss.<sup>922</sup>

### 2.8.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die in narrative Texte eingebetteten Dialoge weisen im Vergleich zu anderen in dieser Studie untersuchten Dialogen einen wesentlich stärkeren indirekten Anteil auf, da ein Erzähler in der Regel bereits vor- und nachher präsent ist und folglich ohne Weiteres die Umstände des Gesprächs schildern kann. Ob und wann der Erzähler aber tatsächlich hörbar wird, ist von Dialog zu Dialog sehr unterschiedlich. Sehr oft tritt auch hier der Erzähler in den Dialogpartien völlig zurück, so dass nur noch die jeweiligen Redeeinleitungen vom Erzähler formuliert werden, sich die Dialoge selbst also, trotz aller Einbettung in ein

917 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 7r, 7v, 9r, 22r. Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 4. 2.

918 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 20r. Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 5. 2.

919 Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 21r. Vgl. dazu auch unten Kap. 3. 4. 2.

920 Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 59v. – Objekt der Fürbitte sind wohl die Angehörigen der Gemeinde Muḥammads.

921 Vgl. Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 49r; Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 156r.

922 Vgl. Hodgson, *Djaʿfar al-Ṣādiq* 374 und insb. Algar, *Sunni claims*.

narratives Ganzes, praktisch direkt bzw. dramatisch präsentieren. Dies gilt etwa für den zentralen Dialog in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab*,<sup>923</sup> in dem der Erzähler sich fast gänzlich zurückhält, so dass sich jeweils nur noch „er sagte“ (*qāla*) – „er sagte“ (*qāla*) abwechseln, wobei die Redeeinleitungen nur zu Beginn noch durch die Bezeichnungen der Sprecher (Fuchs, König, 1., 2. und 3. Minister) ergänzt werden.

Gleichermaßen auf die Wiedergabe von Redeeinleitungen beschränkt sind die Erzählerinterventionen im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš*. Stärker ausgeprägte indirekte Elemente finden sich im zweiten Dialog,<sup>924</sup> in welchem die einleitende Passage mit dem Gruß des Schakals und der Reaktion des Löwen indirekt wiedergegeben wird,<sup>925</sup> sowie im abschließenden zehnten Dialog,<sup>926</sup> in dem die Entschuldigung des Löwen<sup>927</sup> ebenso in indirekter Rede geschildert wird wie seine Erkenntnis, beim Schakal mit dem Wunsch, dieser möge am Hof bleiben, auf taube Ohren zu stoßen,<sup>928</sup> sowie der eigentliche Abschied.<sup>929</sup> Auffällige indirekte Elemente sind hingegen die Kapitelüberschriften, welche der Leserlenkung dienen: Hier fasst der Erzähler nicht nur den Inhalt der Gespräche zusammen, sondern gibt auch die Deutung der folgenden Passagen vor.<sup>930</sup>

Auch im Rahmendialog von *Kalīla wa-Dimna* tritt der Erzähler fast völlig zurück: Die beiden Figuren des Königs und seines Philosophen werden nur jeweils mit Redeeinleitungen eingeführt. Die in die Erzählungen eingebetteten Dialoge sind hingegen stärker von indirekten Elementen geprägt, so heißt es ein Mal, der Stier Šanzaba spreche sorgenvoll,<sup>931</sup> und im fünften Kapitel sind zwischen die Gespräche zwischen Affe und Schildkröte immer wieder

923 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 43–79 (arab. Paginierung).

924 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 61–71 (4.–5. Kap.).

925 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 61.

926 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 187–203 (16.–19. Kap.).

927 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 187.

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

929 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 203.

930 Solche Kapitelüberschriften weisen alle Kapitel außer dem 11. und dem 12. Kapitel (as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 102 und 103) auf, z.B. lautet die Überschrift des 2. Kapitels, das den ersten Dialog bringt: „Kapitel über den Rat, den die Untertanen (*ra'īya*) dem König geben müssen, und dass dies gleichermaßen dem Ratgeber wie dem Beratenen nützt, und dass die Angelegenheiten des Königs und der Untertanen gegenseitig voneinander abhängen, und [das Kapitel] enthält einen Hinweis darauf, dass der Ratschlag für den König wie einer für die eigene Person (*nafs*) ist“ (ebd. 44) oder diejenige des 19. und damit letzten Kapitels: „Über die Teile der Politik (*siyāsa*)“ (ebd. 196).

931 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 75.

Selbstgespräche der beiden Tiere eingeschoben.<sup>932</sup> Die Möglichkeit, Dialoge sowohl direkt in dramatischer Form wiederzugeben als auch durch indirekte Elemente aufzulockern bzw. gar in indirekter Rede einzelne Teile nur gebrochen, oftmals auch verkürzt darzustellen, wird von Ibn al-Muqaffa' in mehreren Kapiteln genutzt, um einen stilistisch vielseitigen Text zu gestalten.<sup>933</sup> So ist das vierte Kapitel im Wesentlichen durch direkt geschilderte Dialoge geprägt, doch heißt es an einer Stelle, der König habe „unter anderem gefragt“,<sup>934</sup> d. h. der Text gibt das Gespräch nicht vollständig wieder.<sup>935</sup> Das siebte Kapitel zeichnet sich dadurch aus, dass sich stark indirekt geprägte Dialoge und direkt dargestellte abwechseln: So schildert der König den Brahmanen seinen Traum in indirekter Rede<sup>936</sup> und auch ihre Anweisung an ihn wird nicht in direkter Rede präsentiert.<sup>937</sup> Auf letzteres kann verzichtet werden, weil sich die Brahmanen unter einander bereits einen Plan zurechtgelegt haben, den sie nun umsetzen: Die Lesenden wissen bereits, was die Brahmanen dem König empfehlen. Im weiteren Verlauf finden sich sowohl direkte Dialoge, wie der Dialog zwischen Königin und König<sup>938</sup> bzw. zwischen dem Ratgeber Iblād und dem König,<sup>939</sup> als auch indirekte wie der Bericht über die Träume im Dialog zwischen dem König und seinem Theologen Katāyāyarūn.<sup>940</sup>

In der Geschichte von der Sklavin Tawaddud aus *Alf layla wa-layla* sind die Dialoge zwischen Tawaddud und den Gelehrten als dramatische Dialoge konzipiert, in denen die Erzählerin weitgehend zurücktritt. Neben den Nachtgliederungen, in denen Šahrazād den König anspricht, ohne dass aber seine Antworten noch wiedergegeben würden, ist Šahrazād in der Regel nur zu Anfang und Ende der einzelnen Dialoge mit Einleitungen und Zusammenfassungen zu hören.<sup>941</sup> Nur an wenigen Stellen wird der Dialog durch die indirekte Schilderung der Motivation der Gesprächspartner

932 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 177–183.

933 Vgl. z.B. das 10. Kapitel (Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 249–259). Jedoch finden sich auch Kapitel, die ganz von direkt wiedergegebener Rede ohne indirekte Elemente geprägt sind, wie das 6. oder das 14. Kapitel.

934 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 152.

935 Ähnlich das 13. Kapitel, in dem es am Schluss zusammenfassend heißt, die Löwin habe erkannt, dass ihr Handeln moralisch schlecht gewesen sei (Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 277).

936 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 190.

937 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 191.

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

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

940 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 196.

941 Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 501–502, 503, 520, 526.

aufgelockert: An drei Stellen beschließen Tawadduds jeweilige Kontrahenten, ihr eine Falle zu stellen, um den Disput nicht zu verlieren. So heißt es:

Als der Rechtsgelehrte ihre Rede gehört und erkannt hatte, dass sie klug, scharfsinnig und gescheit war und sich mit Recht (*fiqh*), Ḥadīṭ, Koranexegese (*tafsīr*) und weiterem auskannte, sagte er bei sich selbst: „Ich muss ihr eine Falle stellen, um sie im Empfangsraum (*fi l-mağlis*)<sup>942</sup> des Beherrschers der Gläubigen zu besiegen.“<sup>943</sup>

Als der Koranrezitator ihre Rede gehört hatte, senkte er seinen Kopf und sagte zu sich selbst: „[...] ich muss ihr eine Falle stellen, vielleicht kann ich sie dann besiegen.“<sup>944</sup>

Während an diesen beiden Stellen die Listen völlig wirkungslos verpuffen, kommt es an der dritten derartigen Stelle zu einer zeitweisen Peinlichkeit:

Als der Sternkundige ihren Scharfsinn, ihr Wissen, die Schönheit ihrer Rede und ihr Verständnis erkannt hatte, suchte er nach einer List, um sie damit vor dem Beherrscher der Gläubigen zu beschämen. Er sagte zu ihr: „Sklavin, wird diesen Monat Regen fallen?“ 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. Da sagte der Sternkundige zu ihr: „Warum sprichst du nicht?“ Da sagte sie: „Ich werde nur sprechen, wenn mir zu reden erlaubt wird.“ Da lachte der Beherrscher der Gläubigen und sagte zu ihr: „Wie das?“ Da sagte sie: „Ich möchte, dass du mir ein Schwert gibst, damit ich ihm den Kopf abschlage, denn er ist ein Ketzer (*zindīq*).“ Da lachten der Beherrscher der Gläubigen und seine Entourage mit ihm.<sup>945</sup>

Die Scham verhindert hier die unmittelbare Antwort Tawadduds; erst mit der expliziten Erlaubnis des Kalifen kann die junge Frau erklären, dass die Frage des Sternkundigen ein Gebiet berührte, von dem nur Gott allein Kenntnis hat.<sup>946</sup> Eine Steigerung der Situation ergibt sich in der Disputation mit an-Nazzām selbst, als dieser fragt, ob ‘Alī oder al-‘Abbās der Vorzug gebühre. Hier soll die

942 Littmann, *Die Erzählungen* iii, 644 übersetzt „in der Versammlung“, betont also weniger den Ort, als die Anwesenheit des Hofes.

943 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 501.

944 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 509–510.

945 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523–524.

946 Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 524.

Erzählung auf an-Nazzāms eigene Autorität zurückgehen, der aber dennoch zu berichten weiß, dass Tawaddud ihn und seinen Versuch, ihr eine Falle zu stellen, durchschaut hat:

An-Nazzām sagte: Da erkannte sie, dass dies eine List gegen sie war, denn wenn sie sagte, ‘Alī sei gegenüber al-‘Abbās vorzuziehen, dann hätte sie keine Entschuldigung gegenüber dem Beherrscher der Gläubigen. So senkte sie eine Weile lang den Kopf und wurde bald rot, bald blass. Dann sagte sie: „Du fragst mich nach zwei Vortrefflichen, die beide ihre Vorzüge haben. Lass uns nun zu unserem Thema zurückkehren!“ Als der Kalif Hārūn ar-Rašīd sie gehört hatte, richtete er sich auf, stand auf und sagte: „Du hast wohl gesprochen, beim Herrn der Ka‘ba, Tawaddud!“<sup>947</sup>

Die mehrfache Erzählerhierarchie – Šahrazād und an-Nazzām, der aber über eine Erkenntnis Tawadduds Bescheid weiß – garantiert hier eine unterhalt-same Erzählung, wenn auch vielleicht nicht unbedingt eine narratologisch überzeugende.

Die zahlreichen Dialoge im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* werden in sehr unterschiedlichem Ausmaß von einem Erzähler geprägt: In den ersten drei der untersuchten Dialogen formuliert dieser nur die Redeeinleitungen, während ansonsten die Protagonisten selbst zu Wort kommen,<sup>948</sup> und in den beiden Auseinandersetzungen zwischen dem König und seinem Sohn finden sich indirekte Elemente vorwiegend am Anfang und am Schluss der Gespräche, wohingegen der Erzähler sich in der eigentlichen Gesprächswiedergabe zurückhält.<sup>949</sup> Das zweite Gespräch zwischen Bilawhar und Būdāsaf<sup>950</sup> wird beinahe zu einem dramatischen Dialog, wenn z. B. der Protagonist Bilawhar selbst erklärt, er gehe nun weg,<sup>951</sup> und der Erzähler dann nur noch die tatsächliche Trennung erwähnt.<sup>952</sup> In den späteren Dialogen erhält der Erzähler teilweise deutlich mehr Raum, so ergreift er im zweitletzten Dialog zwischen Bilawhar und Būdāsaf nicht nur am Anfang und am Schluss<sup>953</sup> das Wort und

947 Macnaghten, *The Alif laila* ii, 532–533.

948 Vgl. 1. Dialog (König und Asket gewordener Höfling), Gimaret, *Kitāb* 11–18; 2. Dialog (1. Gespräch zwischen Bilawhar und Būdāsaf), ebd. 34–55; 3. Dialog (2. Gespräch zwischen Bilawhar und Būdāsaf), ebd. 55–65.

949 Vgl. 6. Dialog (1. Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn), Gimaret, *Kitāb* 113–126; 7. Dialog (2. Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn), ebd. 139–164.

950 Gimaret, *Kitāb* 55–65.

951 Gimaret, *Kitāb* 64.

952 Gimaret, *Kitāb* 65.

953 Gimaret, *Kitāb* 93.

schildert Handlungen der Figuren,<sup>954</sup> sondern ist auch zwei Mal im Verlauf des Dialogs – wenn auch nur relativ kurz – zu hören.<sup>955</sup> Im Abschiedsdialog<sup>956</sup> zwischen den beiden werden indirekte Elemente vor allem dadurch prominent, dass der Kleidertausch der Protagonisten – Būdāsaf erhält das abgetragene asketische Untergewand Bilawhars, dieser dafür ein Gewand des Prinzen – nicht in dramatischer Form, sondern in der Beschreibung des Erzählers dargestellt wird.<sup>957</sup> Auch in dem Dialog zwischen Būdāsaf und dem *bahwan*, einem autoritativen Vertreter der alten heidnischen Religion, ist der Erzähler deutlicher zu hören, indem nicht nur Einleitung und Schluss ganz indirekt wiedergegeben werden,<sup>958</sup> sondern auch die Reaktionen des *bahwan* auf die Ausführungen des Prinzen.<sup>959</sup>

Obschon der Erzähler im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* relativ deutliche Konturen hat – er wird als *ālim* bezeichnet<sup>960</sup> und von seinen Anhängern um Erklärungen gebeten<sup>961</sup> –, ist der Erzähler in zweien der vier untersuchten längeren Dialoge nur am Anfang und am Schluss der Dialoge zu hören.<sup>962</sup> Stärkere indirekte Elemente finden sich dagegen in den beiden zur Konversion führenden Dialogen, d. h. dem zweiten Dialog zwischen dem Wissenden und dem jungen Mann<sup>963</sup> sowie in dem Gespräch zwischen dem Juristen und dem jungen Mann.<sup>964</sup> In ersterem wird insbesondere der Gefolgschaftseid nicht in direkter Rede wiedergegeben,<sup>965</sup> wodurch der Text es vermeidet, genauer auf dieses

954 Vgl. den Anfang des Gesprächs (Gimaret, *Kitāb* 65: „Dann kam er [Bilawhar] in der folgenden Nacht zurück, dann grüßte er ihn und wurde zurückgegrüßt, dann setzte er sich“) sowie den Schluss (ebd. 93: „Dann ermahnte er [Bilawhar] ihn [Būdāsaf] und sagte [...]. Dann betete er [Bilawhar] für ihn [Būdāsaf] und ging von ihm fort. Damit trennten sich die beiden in jener Nacht.“).

955 Gimaret, *Kitāb* 78 („er riet ihm [*awṣāhu*]), 88 („Während die beiden Rede und Argumente austauschten, bis der Prinz den Vorzug und die gewaltige Bedeutung dessen, wozu er ihn aufrief, erkannte und sich dazu bekannte und seine Einsicht in die gesamte Sache seiner Religion eindrang, sagte Būdāsaf [...]).“).

956 Gimaret, *Kitāb* 97–104.

957 Gimaret, *Kitāb* 104.

958 Vgl. Gimaret, *Kitāb* 180–185.

959 Gimaret, *Kitāb* 181, 184.

960 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 1–2.

961 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 1.

962 Dialog zwischen dem Wissenden und dem jungen Mann (Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 28–73), Dialog zwischen dem Juristen und den Leuten des Ortes (ebd. § 321–361).

963 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 75–243.

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

965 Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 83.

zentrale, aber nicht für Außenstehende bestimmte Element der ismailitischen *da'wa* eingehen zu müssen.<sup>966</sup> Ebenfalls indirekt werden die zahlreichen emotionalen bzw. körperlichen Reaktionen der beiden Gesprächsteilnehmer geschildert, so zum Beispiel wenn beide Partner in Tränen ausbrechen<sup>967</sup> oder wenn der *dā'i* gerührt ist und sein Herz weich wird.<sup>968</sup> Ähnliches zeigt sich im Dialog zwischen dem Juristen und dem jungen Mann, in dem ebenfalls der Anfang und das Ende, aber vor allem auch die körperlichen Reaktionen des Juristen vom Erzähler berichtet werden, lässt dieser doch mehrfach ratlos den Kopf hängen,<sup>969</sup> um schließlich lächelnd zu gestehen, von seiner bisherigen Lehrmeinung abgebracht worden zu sein.<sup>970</sup> Vergleichbar ist die Situation in *al-Mu'ayyad fi d-Dīns Sīra*: Der autobiographische Erzähler meldet sich abgesehen von Einleitung und Schluss nur an Stellen, an denen der zayditische Gegner nicht mehr weiter weiß und dann entweder bleich wird (*asfarra*) und zu stottern beginnt<sup>971</sup> oder durch seine Unfähigkeit zu antworten Gelächter und Spott der Anwesenden hervorruft.<sup>972</sup>

Wesentlich stärker ausgeprägte indirekte Anteile als alle anderen untersuchten in narrative Texte eingebetteten Dialoge weisen die Dialoge in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāẓarāt* auf: Hier ist der Erzähler nicht nur zu Anfang und Ende der einzelnen Gespräche präsent, sondern fasst auch ganze Dialogpartien regelmäßig in indirekter Rede zusammen. Besonders ausgeprägt ist dies in den beiden längeren Dialogen zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū 'Abdallāh aš-Šī'i bzw. zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-'Abbās. So werden etwa Abū 'Abdallāhs Aufruf zum Glauben,<sup>973</sup> aber auch seine Erklärungen zur Šahāda,<sup>974</sup> zum Anfang einiger Koransuren,<sup>975</sup> zum Gebet<sup>976</sup> oder zum Verhältnis von Wissen und Handeln<sup>977</sup> nur indirekt wiedergegeben. Ebenso wenig erfahren die Lesenden in wörtlicher Rede, was Abū l-'Abbās

966 Vgl. zum Gefolgschaftseid in der Ismailiya Halm, *The Isma'ili oath of allegiance*.

967 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 197.

968 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 232.

969 Vgl. Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* insb. § 423, 438, 460.

970 Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 520.

971 *Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, Sīra* 59.

972 *Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, Sīra* 59–60.

973 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 41.

974 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 45.

975 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 46.

976 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 47.

977 Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 47–48.

zu den Paulusbriefen,<sup>978</sup> zur Logik<sup>979</sup> oder zum Menschen als Mikrokosmos zu sagen hat.<sup>980</sup> Deutlich weniger indirekte Anteile weisen die beiden kürzeren Dialoge Ibn al-Haytams mit Abū ‘Abdallāh auf,<sup>981</sup> doch ist es erstaunlich, dass er in dem zweiten Dialog seine Gespräche mit seinem früheren Lehrer al-Kūfi in direkter Rede mitteilt.<sup>982</sup> Der Erzähler kürzt hier den Dialog also stellenweise beträchtlich, was ihm vielleicht aufgrund der Tatsache, dass die berichteten Ereignisse zur Zeit der Niederschrift, wie es im Vorwort heißt, schon lange zurückliegen,<sup>983</sup> mehr Glaubwürdigkeit verleihen soll. Falls dies der Fall sein sollte, erstaunt es aber, dass er sich an die noch weiter zurückliegenden Gespräche mit seinem früheren Lehrer noch so genau erinnert. Es scheint dem Autor weniger darum zu gehen, die ismailitischen Lehren darzustellen, sondern darum, seine eigene spirituelle Biographie nachzuzeichnen:<sup>984</sup> seine Entwicklung von einem jungen Mann, der zwar aus einer zwölferschiitischen Familie stammt, sich aber mehr für die Feinheiten des hanafitischen Rechts interessiert als für das Problem des Imamats, zu einem überzeugten ‚Zwölfer‘, dann zu einem etwas speziellen Wāqifiten<sup>985</sup>, indem er es ablehnt, einen Imam nach dem sechsten Imam Ġa‘far aṣ-Ṣādiq zu benennen,<sup>986</sup> und schließlich zu einem glühenden Anhänger der Ismailiya. Insofern dürfte die indirekte Rede hier einfach dazu dienen, dem ismailitischen Lesepublikum – und ein solches dürfte intendiert gewesen sein<sup>987</sup> – sowieso bekannte Argumente zugunsten einer anderen Akzentsetzung abzukürzen.

978 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 91.

979 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 92, 94–95.

980 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 103.

981 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 57–63 und 76–84.

982 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 60–63.

983 Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 3.

984 Madelung und Walker in Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 47 verweisen darauf, dass Ibn al-Haytam wesentlich prominenter auftritt als die beiden *dā‘īs*.

985 Abū ‘Abdallāh verwendet die Bezeichnung Wāqifa, Ibn al-Haytam sagt, er sei „stehengeblieben (*aqif*)“ (Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 34).

986 Die eigentliche Wāqifiya lehnte es erst ab, nach Mūsā al-Kāzim, d. h. dem siebten Imam in der Linie der Imamiten, einen weiteren Imam zu benennen; vgl. Kohlberg, Mūsā al-Kāzim.

987 Madelung und Walker in Ibn al-Haytam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 49 vermuten, dass Ibn al-Haytam sich nach dem Tod des Imam al-Qā‘im mit dem Werk seinen Einfluss beim neuen Imam sichern wollte, dass es sich also um eine Art Bewerbungsschreiben handelt.

#### 2.8.4 *Dialog über Geschichte*

Indirekte Elemente sind in ‘Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman* kaum anzutreffen. Es handelt es sich allerdings nicht um einen Bericht in der ersten Person. Als Überlieferer wird ein gewisser al-Barqī (gest. 249/863), ein Schüler Ibn Hišāms, genannt, allerdings mit einer offensichtlich fehlerhaften Formulierung.<sup>988</sup> Einzig die Einleitung<sup>989</sup> wird vom Erzähler referiert. Im Übrigen führt er jeweils nur die Reden der beiden Dialogteilnehmer ‘Abīd und Mu‘āwiya ein, und zwar normalerweise mit „‘Abīd sagte“ und „Mu‘āwiya sagte“ oder auch nur mit schlichtem „er sagte“.<sup>990</sup> Ausnahmsweise differenziert der Erzähler, wenn ‘Abīd ein Gedicht rezitiert, die Redeeinleitung zu „er/‘Abīd rezitierte, indem er sagte“ (*anša’a/anša’a ‘Abīd yaqūl*).<sup>991</sup>

#### 2.8.5 *Dialog über Grammatik*

Das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfi findet sich bei Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: Er erzählt es in der achten Nacht seines *Kitāb al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* dem Buyidenwesir Ibn Sa’dān.<sup>992</sup> Als Garanten benennt er ‘Alī b. ‘Īsā ar-Rummānī (gest. 384/994), von dem er den ganzen Dialog gehört haben will und der wie er selbst ein Schüler Ibn as-Sarrāḡs (gest. 316/928) war, sowie as-Sirāfi selbst, von dem er die Hauptpunkte vernommen habe.<sup>993</sup> Während der Erzähler die Einleitung noch auktorial berichtet,<sup>994</sup> hält er sich im Verlauf des Dialogs weitestgehend zurück. Doch an zwei Stellen fallen Bemerkungen des Erzählers ins Auge. Prominent meldet er sich, wenn sich die Unfähigkeit Mattās besonders deutlich zeigt. So berichtet der Erzähler: „Da war Mattā verblüfft (*fa-buhita*)“<sup>995</sup> und „da war er unfähig zu

988 *Ḥaddaṭanā ‘Abīd b. Šarya al-Ġurhumī ‘an al-Barqī* (‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312), wodurch al-Barqī nicht mehr der Überlieferer, sondern die Quelle wäre. Vgl. für eine Diskussion der Überlieferungssituation Crosby, *The history* 12–14, 51.

989 ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 312–314.

990 Vgl. z.B. ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 408–409. Der Zwischentitel „Hier folgt die Geschichte von Ṭamūd b. ‘Ābir b. Aram b. Sām“ (‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 370) ist wohl als redaktioneller Zusatz der Druckausgabe zu werten. Andere Interpolationen sind als solche gekennzeichnet, vgl. Crosby, *The history* 13 und 51.

991 Z.B. ‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman 434, 441, 466.

992 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* i, 107. Zur Identifikation des Gesprächspartners Abū Ḥayyāns vgl. die Einleitung zur Ausgabe (ebd. i, *dāl-yā’*). At-Tawḥīdī schrieb in der Folge die nächtlichen Gespräche mit Ibn Sa’dān für dessen Höfling Abū l-Wafā’ auf.

993 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* i, 108.

994 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* i, 107–108.

995 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa* i, 114.

antworten,<sup>996</sup> neigte sich zur Seite und würgte an seinem Speichel.<sup>997</sup> Im Übrigen aber nähert sich der Dialog stark der dramatischen Form.

### 2.8.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Bei den meisten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen handelt es sich zwar um indirekte Dialoge mit einem Erzähler, jedoch ist diese Form wenig ausgeprägt, so dass die Dialoge stark zur dramatischen Form tendieren: Die Gesprächspartner wechseln sich mit ihren Redebeiträgen ab, wobei die Wortmeldungen nur durch redeanzeigende Einleitungen, in der Regel *qāla* („er sagte“), markiert werden. Dies gilt etwa für das *Kitāb Fihi ḥabar Yūhīn al-hindī* oder für die *Risālat Qalūbatra*.

Auch im *Muṣḥaf al-ḥayāt* tritt der Erzähler stark zurück. Der Text entwickelt aber insofern eine interessante Variante zum Schema des abwechselnden *qāla*, als ab fol. 96r der Istanbul Handschrift Fatih 3435 die Abkürzung *qt* (قت) für „Theodoros sagte“ (*qāla Tūdurus*) und ab fol. 97v dann auch *qs* (قس) für „Aras sagte“ (*qāla Aras*) begegnen und im Weiteren praktisch ausschließlich verwendet werden.<sup>998</sup> Durch diese Abkürzungen wird der Dialog einerseits entpersonalisiert, andererseits ist aber auch immer klar, wer gerade spricht, was bei einem reinen Wechsel von *qāla* nicht gegeben ist. Elemente des indirekten Dialogs finden sich aber auch dadurch, dass das Werk in fünf Teile gegliedert ist.<sup>999</sup> Diese Gliederung hat keinerlei Einfluss auf den Dialogverlauf. Schließlich findet sich, eingefügt in einen allegorischen Dialog, den Aras zitiert, die Bemerkung: „Dies sagten wir, Muḥammad b. Umayl, Besitzer (oder: „Verfasser“, arab. *ṣāhib*) dieses Kodexes“.<sup>1000</sup> Dabei scheint es sich um einen Metatext zu handeln, der bedeuten könnte, dass möglicherweise der bekannte

996 So die Erklärung des Herausgebers für *balaḥa*; vielleicht könnte man auch einfach *bala'a* lesen, im Sinn von „er schluckte leer“ (vgl. Lane, *Arabic-English lexicon* s. v.).

997 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 119.

998 Manchmal werden auch die Namen oder Titel genannt (z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 94r, 98r, 103v, 137r: *qāla Aras*; 94r, 98v: *qāla l-malik*; 94v: *qāla l-ḥakīm*; 127r: *qāla Tūdurus al-malik*); gelegentlich erscheinen interessante Kombinationen von Abkürzung und ausgeschriebenem Wort, so etwa *qt al-malik* (für „Theodoros der König sagte“) auf fol. 98r, 103r, 103v, 107r, 108r, 153r, oder *qāla t* (für „Theodoros sagte“) auf fol. 164r.

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

1000 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 143v.

Alchemist Muḥammad b. Umayl<sup>1001</sup> als Verfasser des *Muṣḥaf al-ḥayāt* oder zumindest als Besitzer des Archetyps des Textes anzusehen ist.

Beim *Kitāb ar-Rawābiʿ* berichtet zwar Tābit b. Qurra in der ersten Person von seiner Unterhaltung mit Abū l-ʿAbbās Aḥmad, doch heißt es nach der Einleitung jeweils nur noch *qāla Tābit* („Tābit sagte“) und *qāla Aḥmad* („Aḥmad sagte“) oder *qāla Abū l-ʿAbbās* („Abū l-ʿAbbās sagte“). Die Verwendung der ersten Person ist also nur in der Einleitung noch greifbar, nicht aber im eigentlichen Dialog.

Etwas weiter geht in der Verwendung der ersten Person Šādān b. Baḥr in seinem *Kitāb Muḍakarāt Abī Maʿsar*: Hier spricht Šādān jeweils zu Abū Maʿsar, d. h. die Standardformulierung lautet *qāla Šādān: qultu li-Abī Maʿsar* („Šādān sagte: Ich sagte zu Abū Maʿsar“). Da der Dialogcharakter dieses Textes nicht unproblematisch ist – phasenweise scheint es sich nicht mehr um einen Dialog, sondern vielmehr um eine Ansammlung von Aussprüchen Abū Maʿsars zu handeln –, ist es schwierig zu bestimmen, welcher Status den vier Stellen zukommt, an denen die einleitende Formel *qāla Abū Saʿīd* („Abū Saʿīd [= Šādān] sagte“) lautet. Offensichtlich handelt es sich dabei im Prinzip um spätere Kommentare des Autors Šādān, der sagt, er habe das beschriebene Vorgehen ausprobiert,<sup>1002</sup> ein Mal erklärt, dass er an der Stelle Abū Maʿsars anders geantwortet hätte,<sup>1003</sup> oder auch selbst lange Erläuterungen gibt.<sup>1004</sup>

Auf dem Weg zum dramatischen Dialog besonders weit fortgeschritten ist die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*: Nicht nur werden die Sprecher jeweils nur mit *qāla* („er sagte“), *qāla l-ḥakīm* („der Weise sagte“) etc. eingeführt; selbst die Verschiebung der Gesprächssituation von einem Dreigespräch vor weiteren Personen zu einem privaten Zwiegespräch zwischen dem König und Mītāwus wird nicht durch einen Kommentar des Erzählers verdeutlicht, sondern lässt sich, wie bei einem Drama, einzig aus den Wortäußerungen der Gesprächsteilnehmer herauslesen, indem der Weise Mītāwus den König auffordert, zu ihm heraufzukommen (*fa-l-yaṣʿada l-maliku ilayya*).<sup>1005</sup>

1001 Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 217–218 setzt seine Lebenszeit auf ca. 900–960 an; Sezgin, *GAS* iv, 283–284 datiert ihn früher und geht davon aus, dass er seine Werke vor 920 schrieb. Ibn Umayl würde dann also in seinem *Kitāb al-Māʿ al-waraqī* an den Stellen, an denen er den Dialog zwischen Aras und Theodoros zitiert (vgl. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 190), ein eigenes Werk zitieren. Ich danke Juliane Müller für den Hinweis auf diese Stelle.

1002 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 10r und 12r.

1003 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 11v.

1004 Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 10r–v.

1005 Müller, *Zwei arabische Dialoge* 80; vgl. zu dieser Stelle auch ebd. 124–125.

In der *Risālat al-Ḥaḍar* finden sich nur ganz zu Beginn sowie am Ende der ersten Lehrrede Agathodaimons Elemente, welche über Redeeinleitungen hinausgehen. Am Anfang berichtet der Erzähler über die Situation, dass nämlich das Gespräch stattfindet, als Agathodaimon den Tod nahen fühlt,<sup>1006</sup> nach der ersten Lehrrede wird die erste Äußerung der Schüler eingeleitet mit: „als er mit seiner Rede fertig war, sagten die Schüler [...]“.<sup>1007</sup> Ähnlich werden an wenigstens zwei Stellen des *Kitāb al-Ḥabīb* gewisse Redepassagen nicht direkt wiedergegeben: Der Erzähler fasst hier jeweils zusammen mit: „nach langer Rede sagte er (bzw. sie)“ (*qāla[t] baʿda kalāmin kaṭīr*).<sup>1008</sup>

In den *Masāʾil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* finden sich bloß zwei Stellen, an denen der Erzähler nicht nur Redeeinleitungen vorbringt: Zu Beginn des eigentlichen Gesprächs lächelt nach ihm Ḥālid, weil er hofft, sogleich von Maryānus die Geheimnisse der Alchemie zu erfahren;<sup>1009</sup> später<sup>1010</sup> senkt Maryānus den Kopf und zögert, die Frage Ḥālids nach dem Ort, an dem der Stein der Weisen gefunden werden könne, zu beantworten. Ähnliches gilt auch für das *Kitāb Mihrārīs al-ḥakīm*, in dem sich nur gerade eine zusammenfassende Äußerung des Erzählers findet: „Und nachdem der Schüler damit fertig war, sich bei Mihrārīs für dieses sein Buch und das, was er ihm anvertraut hatte, zu bedanken, sagte der Schüler [...]“.<sup>1011</sup> Weitaus problematischer ist aber, dass im *Kitāb Mihrārīs al-ḥakīm* die Dialogfiktion grundsätzlich dadurch gestört wird, dass der Text in Kapitel eingeteilt ist und Mihrārīs selbst jeweils darauf verweist, dass er etwas, wonach sein Schüler fragt, im folgenden Kapitel besprechen werde.<sup>1012</sup>

Ein interessanter Fall ist das Ibn Waḥšīya zugeschriebene *Kitāb Sidrat al-muntahā*: Hier fungiert Ibn Waḥšīya als Ich-Erzähler, wobei der Text je nach Abschnitt ganz unterschiedliche Darstellungsformen benutzt. Zuerst berichtet Ibn Waḥšīya, dass sein Gesprächspartner al-Mağribī al-Qamarī die

1006 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r; Hs. Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyāʾ mağmūʾa 23, S. 6.

1007 Hs. Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 119r–v; Hs. Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 5v.

1008 Berthelot, *La chimie* 47, 72. Eine weitere derartige Stelle findet sich ebd. 45, hier scheint es sich aber um eine Verkürzung innerhalb eines Zitats aus einem Buch durch einen Gesprächspartner zu handeln, d. h. nicht der Erzähler kürzt, sondern die sprechende Figur.

1009 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 63r; Al-Hassan, *The Arabic original* 227.

1010 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 70r.

1011 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 254v.

1012 Vgl. z.B. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 253v; vgl. dazu ausführlich unten Kap. 3.1.6.

Religionen als missverstandenen Ausdruck der Alchemie erklärt habe, wobei er al-Mağribī zunächst in indirekter,<sup>1013</sup> danach in direkter, aber monologischer Rede zitiert.<sup>1014</sup> Erst danach beginnt der eigentliche Dialog, in dem sich Ibn Waḥšīya bei al-Mağribī zuerst nach dem Ursprung der Alchemie erkundigt.<sup>1015</sup> In diesem Abschnitt tritt der Erzähler Ibn Waḥšīya völlig zurück: Es wechseln sich nur noch redeeinleitende Formeln (normalerweise „er sagte“ – „ich sagte“) ab. Der nächste Teil<sup>1016</sup> des Werkes ist dann gar kein Dialog mehr, sondern Ibn Waḥšīyas Abschrift eines Buches, das al-Mağribī von seinem Scheich erhalten haben will und das die Weisheit des Hermes, die ursprünglich auf einer Smaragdtafel<sup>1017</sup> niedergeschrieben war, enthalten soll. In dieses Buch eingebettet findet sich dann wiederum ein dialogisch strukturierter Text, nämlich eine Wiedergabe eines Gesprächs zwischen dem Verstand und Gott über den Menschen und das Problem, dass der Stein der Weisen sich im Menschen befinden soll.<sup>1018</sup> Das Ende dieses eingebetteten Dialogs korreliert mit dem Ende des Hermes-Buches; darauf folgt die Fortsetzung des Gesprächs zwischen Ibn Waḥšīya und al-Mağribī über Fragen der Alchemie,<sup>1019</sup> die vorwiegend aus direkter Rede besteht. Nur ein Mal sagt der Erzähler Ibn Waḥšīya mehr als „er sagte“ – „ich sagte“, als er nämlich bemerkt, der Scheich al-Mağribī habe sich über eine Aussage Ibn Waḥšīyas gefreut.<sup>1020</sup> Der Dialog endet mit einem Kommentar des Erzählers Ibn Waḥšīya, dass damit das Gespräch beendet gewesen sei. Jedoch fügt er an, dass der Scheich und er sich nach dem Ende des Gesprächs an sich noch weiter unterhalten hätten, und zwar über das Problem des Vorrangs der Geistwesen vor dem Menschen.<sup>1021</sup> Von diesem Gespräch werden nur noch die ersten beiden Aussagen al-Mağribīs und eine Ibn Waḥšīyas in direkter Rede wiedergegeben, der Rest wird in einigen wenigen Zeilen zusammengefasst.

Der kurze Dialog al-Ḥārīt b. Kaladas mit dem Perserkönig Kisrā tendiert in der hier untersuchten Version aus dem *ʿIqd al-farīd* zwar ebenfalls zum

---

1013 Braun, *Das Kitāb* 61–62.

1014 Braun, *Das Kitāb* 62–65.

1015 Braun, *Das Kitāb* 65–68.

1016 Braun, *Das Kitāb* 69–84.

1017 Damit spielt der Text auf die berühmte *Tabula smaragdina* an, jedoch hat der folgende Text nichts mit dem bekannten *Tabula*-Text zu tun (vgl. auch Braun, *Das Kitāb* 36–37), vgl. zur *Tabula smaragdina* z.B. Forster, *Das Geheimnis* 104–105 und die dort angegebene Literatur.

1018 Braun, *Das Kitāb* 76–83.

1019 Braun, *Das Kitāb* 84–92.

1020 Braun, *Das Kitāb* 84.

1021 Braun, *Das Kitāb* 92–93.

dramatischen Dialog, jedoch finden sich in dem recht kurzen Text doch einige Elemente, in denen der Erzähler Handlungen der beteiligten Personen berichtet. So setzt sich Kistrā nach der Lobrede al-Ḥārīt̄s auf die Tugenden der Araber auf seinem Thron zurecht – formuliert mit einer vielleicht koranisch inspirierten Wendung (*fa-stawā Kistrā ḡālisān*, „Kistrā richtete sich sitzend zurecht“) – und wendet sich in an seine Höflinge (*iltafata ilā man ḥawlahū*, „er wandte sich an die, die um ihn herum waren“).<sup>1022</sup> Danach erlaubt er al-Ḥārīt̄, sich zu setzen.<sup>1023</sup> Noch zwei Mal ist der Erzähler zu hören, einerseits lacht Kistrā über al-Ḥārīt̄s Beschreibung der perfekten Frau,<sup>1024</sup> andererseits heißt es am Schluss des Textes, dass er ihn reichlich beschenkt.<sup>1025</sup> Zudem ist der Erzähler benannt: Es handelt sich um einen al-Fargānī, der sich wiederum auf einen Gewährsmann bezieht.<sup>1026</sup>

### 2.8.7 Zusammenfassung

Die Erzählerrollen sind in allen untersuchten Dialogen relativ wenig ausgeprägt: In der Regel sind die Erzähler vorwiegend in der Einleitung, ausnahmsweise auch gegen Schluss der Dialoge zu hören. In den eigentlich dialogischen Partien beschränkt sich die Rolle der Erzähler normalerweise auf die Einführung der Sprechenden („er sagte“ – „er sagte“). Die Gespräche werden dabei in allen untersuchten Texten im Prinzip in direkter Rede geschildert. Zusammenfassungen in indirekter Regel bleiben die Ausnahme, können aber gerade dadurch eine besondere Wirkung erzielen: So nimmt sich der Erzähler al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ġu‘fi im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* gegenüber dem Imam Ġa‘far aṣ-Ṣādiq deutlich zurück, indem er seine eigenen Gesprächsbeiträge des Öfteren in indirekter Rede zusammenfasst, jene des Imam hingegen nie, während Ibn al-Hayṭam in seinem autobiographischen *Kitāb al-Munāzarāt* gerade sich selbst und seine eigene Rolle ins Zentrum rückt und darum nicht seine eigenen Aussagen, sondern nur die Lehren der *dā‘īs* in indirekter Rede verkürzt wiedergibt.

Besonders schwach ausgeprägt sind die Erzähler in den natur- und geheimwissenschaftlichen Dialogen, aber selbst in den Dialogen aus narrativen Texten sind die Erzählerkommentare in den eigentlichen Dialogen

1022 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374. – Im Koran setzt sich Gott auf seinem Thron zurecht (*tumma stawā ‘alā l-‘arṣ*), vgl. Q 7:54; 10:3; 13:2; 25:59; 32:4; 57:4, leicht anders formuliert auch Q 20:5.

1023 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 374.

1024 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 376.

1025 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 376.

1026 Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 373.

regelmäßig sehr karg, wie sich etwa in der Geschichte von Tawaddud oder auch in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* zeigt. Dabei entwickeln sich die untersuchten Dialoge jedoch nicht zu Dramen: Wenn körperliche (Re-)Aktionen der Dialogteilnehmenden zu berichten sind, wie etwa in der *Munāğāt Mūsā*, oder wenn die Sprechweise – etwa Tadel – festzuhalten ist wie in den Dialogen Ibn al-Ḥaddāds, schaltet sich jeweils der Erzähler wieder ein. Einzig die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* benutzt ein Mal die Gesprächsbeiträge der Dialogteilnehmer, um eine Veränderung der Dialogsituation – vom öffentlichen Dreigespräch zum privaten Zwiegespräch – zu verdeutlichen. Besonders die religiösen Dialoge werden oftmals in der ersten Person von einem der Protagonisten berichtet: Die Teilnahme am dargestellten Gespräch soll die Authentizität des Dialogs garantieren. Die gleiche Aufgabe kommt den Isnāden zu, welche sich ebenfalls häufig, manchmal noch zusätzlich zu einem Ich-Erzähler, finden.

## 2.9 Der Dialog im Werkkontext

In dem untersuchten Dialogkorpus sind aufgrund der getroffenen Auswahl eigenständige Dialoge tendenziell übervertreten. Dennoch ist es wichtig, die Funktionen, die Dialoge innerhalb umfangreicherer Texte haben können, zu beleuchten, denn die Einbettung eines Dialogs in einen Werkkontext kann verraten, welche Intention der Autor verfolgte und welche Vorteile er sich von der Dialogform gegenüber einer Abhandlung oder einer Erzählung erhoffte.

### 2.9.1 Religiöse Dialoge

#### 2.9.1.1 Sunnitische Dialoge

Von den untersuchten sunnitischen Dialogen sind nur zwei als eigenständige Werke anzusehen: Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim* ist – abgesehen vom Gotteslob zu Beginn und den Schlussfloskeln am Ende<sup>1027</sup> – zur Gänze ein Dialog; und auch das *Kitāb al-Ḥayda* bietet im Wesentlichen die beiden Dialoge al-Kinānīs, wenn auch mit einer deutlich ausführlicheren Einleitung.<sup>1028</sup>

Hingegen begegnen die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* sowohl als eigenständiges Werk wie in der hier benutzten Fassung al-Ḥuttalīs als auch als Teil umfangreicherer Werke. Bei diesen handelt es sich in der Regel um

1027 Vgl. dazu oben Kap. 2. 4. 1. 1.

1028 Vgl. dazu oben Kap. 2. 4. 1. 1.

Ḥadīṣsammlungen,<sup>1029</sup> philologische Werke<sup>1030</sup> bzw. Werke, die sich mit den Koranwissenschaften befassen,<sup>1031</sup> jedoch zitiert auch al-Mubarrad (gest. 286/900)<sup>1032</sup> in seinem *adab*-Werk *al-Kāmil* einige wenige der Fragen Nāfi's.<sup>1033</sup> Je nach Werktyp verschiebt sich das Interesse der Lesenden, geht es bei der Lektüre der *Masā'il* eher um Philologie, um frühislamische Geschichte oder auch um Unterhaltung durch Dichtung.

In einem *adab*-Werk, Ibn 'Abdrabihs (gest. 328/940) *al-Iqd al-farīd*, findet sich der Dialog zwischen Ishāq b. Ismā'il und dem Kalifen al-Ma'mūn, und zwar innerhalb eines längeren Abschnittes, in dem es um die Vorzüge 'Alī b. Abī Ṭālib's geht.<sup>1034</sup> Dass hier al-Ma'mūn selbst als Advokat der 'Aliden auftritt, mag den Reiz der Geschichte für den *adab*-Autor Ibn 'Abdrabbih noch verstärkt haben.

In ein historisches Werk eingebettet sind dagegen die ausführlicheren Berichte über Ġaylān ad-Dimašqīs Gespräche mit Hišām b. 'Abdalmalik. Sie finden sich in Ibn 'Asākirs *Ta'rīḥ madīnat Dimašq* im Kapitel über Ġaylān.<sup>1035</sup> Die Dialoge dienen der Charakterisierung der Person Ġaylāns, der wiederum als – negativer – Exponent der Stadt Damaskus hervortritt, ist doch Ibn 'Asākir als orthodox sunnitische Quelle zu sehen: Ihm geht es, wie Diwald festgestellt hat, „weniger um objektive Wahrheitsfindung, als um Widerlegung und Rechtfertigung.“<sup>1036</sup> Die Berichte über die Gespräche werden im Verlauf des Kapitels ausführlicher,<sup>1037</sup> Ibn 'Asākir liegt also daran, langsam mehr Details bekannt zu machen. Dadurch schafft er auch eine zunehmende Akzeptanz bei den Lesern, die dazu führt, dass letztlich vor allem die zweite Fassung in Erinnerung bleiben wird, dass nämlich Ġaylān schon gegenüber 'Umar b. 'Abdal'azīz keine Chance hatte und nach dessen Tod erst noch das Gelübde,

1029 Insbesondere aṭ-Ṭabarānīs (260–360/873–971) *al-Mu'jam al-kabīr* oder Nūr ad-Dīn 'Alī b. Abī Bakr al-Hayṭamīs (gest. 807/1405) *Maǧma' az-zawā'id*, vgl. ad-Dālī in Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* insb. 19; Neuwirth, *Die Masā'il* 241–242.

1030 So zitiert Ibn al-Anbārī (gest. 328/940) die *Masā'il* in *al-Aqdād*, vgl. ad-Dālī in Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 19–20; Neuwirth, *Die Masā'il* 244 und Sezgin, *GAS* i, 27.

1031 Abū 'Ubayd (gest. 224/838), *Faḍā'il al-Qur'ān*; Ibn al-Anbārī (gest. 328/940), *Idāḥ al-waqf wa-l-ibtidā'*; as-Suyūṭī (gest. 911/1505), *al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān*; vgl. ad-Dālī in Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* 19–20; Neuwirth, *Die Masā'il* 241 und 244; Sezgin, *GAS* i, 27.

1032 Zu al-Mubarrad vgl. Sellheim, al-Mubarrad.

1033 Vgl. Neuwirth, *Die Masā'il* insb. 245; Gilliot, 'Abdallāh b. 'Abbās.

1034 Vgl. Ibn 'Abdrabbih, *al-Iqd al-farīd* v, 90.

1035 Das Kapitel insgesamt umfasst in der benutzten Ausgabe gut 25 Seiten (Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq* xlviiii, 186–212).

1036 Diwald, *Der Bericht* 70.

1037 Van Ess, *Anfänge* 211.

nicht mehr über *qadar* zu sprechen, brach.<sup>1038</sup> Die Hinrichtung, die Hišām befiehlt, verliert dadurch das Skandalöse, das ihr vermutlich anhaftete.<sup>1039</sup>

Ibn al-Ḥaddāds Disputationen erscheinen in al-Mālikīs *Riyāḍ an-nufūs* und in al-Ḥušanīs *Ṭabaqāt*, das heißt in biographischen Nachschlagewerken über die Gelehrten Nordafrikas und besonders Kairouans: Sie werden von den beiden Autoren also als wesentliche Elemente des Lebens und Wirkens des Gelehrten Ibn al-Ḥaddād gesehen. Tatsächlich führt al-Mālikī die Disputation vor und mit dem Emir Ibrāhīm als exemplarisches Beispiel für die zahlreichen *maḡālis* Ibn al-Ḥaddāds an, aus dem sein Wissen (*ʿilm*) und seine Fähigkeit in der Argumentation (*qiyāma bi-ḥuǧǧa*) für die Anhänger der Wahrheit (*ahl al-ḥaqq*) besonders deutlich hervorgingen.<sup>1040</sup> Das Gespräch mit Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī erscheint als erste seiner zahlreichen Disputationen mit den „ungläubigen Ketzern“ (*al-kafara al-māriqīn*).<sup>1041</sup> In al-Ḥušanīs Eintrag zu Ibn al-Ḥaddād machen die Disputationen mit Abū l-ʿAbbās nicht nur umfangmäßig den größten Anteil aus, Ibn al-Ḥaddād wird auch schon in der Einleitung als jemand eingeführt, der sich mit Theologie (*kalām*), Kontroverse (*ǧadal*) und Disputation (*munāzara*) auskennt.<sup>1042</sup> Diese Fähigkeiten – bei dem orthodoxen Sunniten al-Ḥušanī in der Regel, wie van Ess festhält, nicht positiv konnotiert<sup>1043</sup> – machen ihn in diesem speziellen Fall zum idealen Verteidiger des Islam gegen die ‚Ketzereien‘ der Ismailiten. Dazu treten seine offensichtliche Furchtlosigkeit und sein Gottvertrauen.<sup>1044</sup> Ibn al-Ḥaddād wird so in ähnlicher Weise zu einem (erfolglosen) Verteidiger der Orthodoxie wie andernorts Aḥmad b. Ḥanbal. Dessen Disputation vor al-Muʿtaṣim bildet ein Hauptkapitel von Ḥanbal b. Ishāqs biographischem Bericht *Ḍikr miḥnat al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*. Das Werk ist aus der Rückschau geschrieben und verfolgt deutlich einen hagiographischen Zweck: Aḥmad b. Ḥanbal erscheint hier als leidenswilliger Held der Protosunna. Die Erzählung über seine heldenhafte Verteidigung gegen die Anmaßung des *ḥalq al-Qurʿān* ist dabei zentrales Element dieses hagiographischen Narrativs.

In einem ganz anderen Kontext stehen die Dialoge aš-Šāfiʿīs, bilden sie doch Teile seiner juristischen Grundlagenwerke, der *Risāla* und des *Ǧimāʿ al-ʿilm*,

1038 Vgl. Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ madīnat Dimašq* xlvi, 208–209.

1039 Vgl. Diwald, Der Bericht 41–42, 51; van Ess, *Anfänge* insb. 213–217. Zur Anordnung der Berichte vgl. auch Turner, *Inquisition* 84.

1040 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

1041 Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 75.

1042 Al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 198.

1043 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 266.

1044 Vgl. al-Ḥušanī, *Ṭabaqāt* i, 199.

und sind damit besonders eng mit einem ‚echten‘ Lehrkontext verbunden. In der *Risāla* sind dabei die Übergänge von Passagen, die tatsächliche Gespräche wiedergeben, und solchen, die nur Anleitungen zur Disputation nach dem Schema „wenn er sagt – dann sage ich“ (*fa-in qāla – qultu*)<sup>1045</sup> fließend.<sup>1046</sup> Hingegen stellen die beiden Dialoge im *Ġimā‘ al-‘ilm* aš-Šāfi‘is das erste und zweite Kapitel des Werkes dar, das seinerseits in der Regel als Teil von aš-Šāfi‘is grundlegendem Werk *Kitāb al-Umm* überliefert wird. Die folgenden beiden Kapitel sind hingegen nicht mehr in Dialogform gehalten. Es ist denkbar, dass diese vergleichsweise kurzen Kapitel als eine Art Nachträge zu verstehen und darum nicht mehr in der Form des Dialogs gehalten sind.

### 2.9.1.2 Schiitische Dialoge

Zwei der untersuchten schiitischen Dialoge, die *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr* und das extrem-schiitische *Kitāb aš-Širāṭ*, sind als eigenständige Werke überliefert. Dies ist nicht der Normalfall, insbesondere wurden zwei der schiitischen Dialoge in die *Bihār al-anwār*, das Sammelwerk des Zwölferschiiten al-Mağlisī (1037–1110/1627–1698) aufgenommen. Sowohl das *Kitāb al-Ihlīlağa* als auch der *Tawhīd al-Mufaḍḍal* sind wohl ursprünglich als selbstständige Werke konzipiert, werden aber von al-Mağlisī ins Kapitel über die Einsheit Gottes (*tawhīd*) eingeordnet.

Dem ersten Dialog des *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla*<sup>1047</sup> geht ein längeres, inhaltlich klar als nuṣayriisch bestimmbares Vorwort voran; nach der Gesprächsdarstellung finden sich verschiedene Berichte über die Imame, darunter auch kürzere dialogische Passagen, und schließlich ein zweiter längerer Dialog.<sup>1048</sup> Die Dialoge sind also nicht als eigenständige Werke konzipiert, sondern Teil eines Konvoluts, in dem die Lehre der extremen Schia dargelegt wird.<sup>1049</sup>

Zu Beginn eines Sammelwerks findet sich der Dialog zwischen Ibn Bābūya und Rukn ad-Dawla. Ihm folgt zunächst ein Bericht über eine briefliche Anfrage Rukn ad-Dawlas an Ibn Bābūya über das Problem, ob denn der aufgespießte Kopf al-Ḥusayns noch aus dem Koran rezitiert habe, wozu der Scheich

1045 Vgl. zur sog. *ṭariqat fanqala* die oben Kap. 1. 1, Anm. 12 angegebene Literatur.

1046 Entsprechend werden die ‚Anleitungen‘ in der englischen Übersetzung auch oft so wiedergegeben, als ob es sich um Dialogpartien handelte, vgl. z.B. aš-Šāfi‘ī, *ar-Risāla* 301 und 309 bzw. *al-Risāla*, übers. Khadduri 221 und 225.

1047 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 29–125; zum Dialogumfang leicht anders Halm, *Die islamische Gnosis* 242.

1048 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 144–149.

1049 Vgl. Halm, *Das Buch der Schatten*; Halm, *Die islamische Gnosis* 242.

schriftlich und sehr ausführlich Stellung nimmt, und zwar dahingehend, dass das Wunder zu akzeptieren sei.<sup>1050</sup> In der Folge finden sich ausführliche weitere Darlegungen zum Vorrang ‘Alīs vor Abū Bakr<sup>1051</sup> sowie darüber, dass ‘Alī nicht den Treueeid (*bay‘a*) auf Abū Bakr abgelegt habe.<sup>1052</sup> Damit bildet der Dialog den Eröffnungsteil einer kleinen Sammlung schiitischer antisunnitischer Polemik.

Die *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* sind ein Werk der zwölferschiitischen Hagiographie.<sup>1053</sup> Entsprechend dient die Darstellung der Gespräche des Imam in erster Linie dazu, seine Überlegenheit sowohl gegenüber Vertretern anderer Religionen<sup>1054</sup> als auch gegenüber den Anhängern anderer Richtungen des Islam und insbesondere gegenüber dem Kalifen selbst zu demonstrieren.

Die drei Disputationen zwischen Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī schließlich bilden die ersten vier Kapitel von Abū Ḥātim’s *A‘lām an-nubūwa*, in denen er versucht, die notwendige Existenz von Propheten zu begründen. Das Werk geht nach der Wiedergabe dieser Disputationen in eine Abhandlung über, in der Abū Ḥātim sich zwar weiterhin auf Rhazes bezieht und sich bemüht, dessen Ansichten zu widerlegen, aber keine direkte mündliche Auseinandersetzung mehr dargestellt wird. Der Abhandlungscharakter wird besonders deutlich, wenn die Aussagen Abū Bakrs mit „was seine Aussage angeht“ (*ammā qawluhū*)<sup>1055</sup> zusammengefasst und dann widerlegt werden bzw. wenn Abū Bakrs Lehre in der Form „wenn einer sagt“ (*fa-in qāla qā‘il*)<sup>1056</sup> nur noch als Hypothese gesetzt erscheint. Bezugspunkt bilden dabei, wie an mehreren Stellen deutlich wird, schriftliche Äußerungen Abū Bakrs.<sup>1057</sup>

### 2.9.1.3 Zusammenfassung

Nur eine Minderheit der untersuchten religiösen Dialoge sind als eigenständige Werke überliefert, und zwar Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*, das *Kitāb al-Ḥayda*, die *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-maḡnūn ad-dayr* und das extrem-schiitische *Kitāb aṣ-Ṣirāt*. Die *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq*

1050 Ibn Bābūya, *Munāzara* 71–73.

1051 Ibn Bābūya, *Munāzara* 73–111.

1052 Ibn Bābūya, *Munāzara* 112–118.

1053 Vgl. dazu Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ insb. 110–112.

1054 Im hier nicht untersuchten 12. Kapitel (Ibn Bābūya, *‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 126–144); vgl. zu diesem Kapitel Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ insb. 112–116.

1055 Vgl. z.B. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A‘lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 46, 215; ed. aṣ-Ṣāwī 60, 285.

1056 Vgl. z.B. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A‘lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 201, 210, 217; ed. aṣ-Ṣāwī 266, 279, 288.

1057 Vgl. insb. Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A‘lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 24 und 27; ed. aṣ-Ṣāwī 30 und 35.

hingegen begegnen sowohl als eigenständiges Werk als auch als Teil umfangreicherer Werke aus dem Bereich Ḥadīṭ, Philologie, Koranwissenschaften und *adab*, wodurch der Dialog den Lesenden unter ganz unterschiedlichen Perspektiven erscheint.

Die meisten untersuchten Dialoge jedoch stammen aus größeren Werken, sei es der *adab*-Literatur, der Geschichtsschreibung oder der Biographie und Hagiographie. Im schiitischen Bereich spielt zudem das enzyklopädische *Opus magnum* al-Mağlisī, die *Bihār al-anwār*, eine wichtige Rolle. Schiitische Dialoge werden jedoch auch in kleinere Sammlungen aufgenommen (so das extrem-schiitische *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* oder die imamitische Sammlung über Ibn Bābūya und Rukn ad-Dawla) bzw. bilden den Einleitungsteil eines theologischen Werkes über das Prophetentum (Abū Ḥātim ar-Rāzīs *A'lām an-nubūwa*). Endlich sind auch die Dialoge aš-Šāfi'īs keine eigenständigen Werke, sondern Teile seiner juristischen Abhandlungen.

### 2.9.2 *Dialoge mit Gott*

Sowohl die untersuchte Fassung der *Munāğāt Mūsā* als auch Abū l-Layṭ as-Samarqandīs *Asrār al-waḥy* sind selbstständige Werke. Dies ist vor allem bei dem Zweiten bemerkenswert, da das Gespräch Muḥammads mit Gott anlässlich der Himmelfahrt in der arabischen Literatur relativ oft dargestellt wird, jedoch in der Regel im Rahmen von längeren Beschreibungen der ganzen Himmelfahrt.<sup>1058</sup> Der Dialog mit Gott scheint in beiden Fällen als so bemerkenswert betrachtet worden zu sein, dass seine Darstellung eine eigenständige Schrift verdiente.

### 2.9.3 *Dialoge aus narrativen Texten*

Die Dialoge in den in diesem Abschnitt untersuchten Texten werden so in die narrative Struktur eingebunden, dass sie eine sehr starke Präsenz erhalten; die Werke sind ohne die Dialoge undenkbar. Dies gilt in einem besonderen Maß natürlich für Ibn al-Muqaffā's *Kalīla wa-Dimna*, das durch den Rahmendialog zwischen dem König und seinem Philosophen insgesamt als Dialog markiert ist. Die vom Philosophen erzählten Dialoge sind dabei so zentral, dass die Erzählung ohne sie wohl gar nicht voranschreiten könnte. Es ist insofern wenig erstaunlich, dass nur gerade zwei Kapitel keine längeren Dialoge aufweisen.<sup>1059</sup> Allerdings ist die Kohärenz des Gesamtwerkes *Kalīla wa-Dimna* durchaus zu diskutieren: Die vermittelten Lehren sind in sich – wie bereits verschiedentlich

<sup>1058</sup> Vgl. z.B. Colby, *Narrating Muḥammad's night journey*.

<sup>1059</sup> Das 12. (Wanderderwisch und Goldschmied, Ibn al-Muqaffā', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 261–266) und das 13. Kapitel (Der Prinz und seine Freunde, ebd. 267–273).

festgestellt – widersprüchlich, auch weil der König nach Exempeln zu sich jeweils widersprechenden Situationen fragt.<sup>1060</sup> Frappant ist hier das zehnte Kapitel, das in der Geschichte von Löwe und Schakal eine Kontrafaktur zur titelgebenden Geschichte von Dimna, Šanzaba und dem Löwen bietet, wenn auch mit einem positivem Ausgang für den wohlmeinenden Ratgeber.<sup>1061</sup> Die mehrfache Schachtelung der Dialoge und der darin enthaltenen Ratschläge führt zu einer schwierig zu entflechtenden Textstruktur, die offen lässt, welchen Ratschlägen nun wirklich Folge geleistet werden sollte und welchen nicht.

Demgegenüber erzählt Sahl b. Hārūn wesentlich geradliniger: *An-Namir wa-t-ta'lab* ist schon im ersten Teil stark von Dialogen geprägt. Porträtiert werden Ratberggespräche, wobei die zentrale Frage des Werkes ist, wie man mit Rat umgeht und was passiert, wenn man ihn annimmt oder eben nicht. Es drängt sich dabei auch die Frage auf, wie man erkennt, welcher Rat besser ist als anderer. Der lange Dialog des zweiten Teils ist vielleicht eine Antwort darauf: Der Rat desjenigen Ratgebers ist zu befolgen, den man einer ausführlichen Prüfung unterzogen hat – jedenfalls ist der König, indem er den Rat des Fuchses befolgt, für den Rest seines Lebens erfolgreich. Insofern ist das Prüfungsgespräch unbedingt im Gesamtkontext des Werkes zu lesen, nur dadurch eröffnet sich diese Interpretation.

Für das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* gilt, dass ganze Kapitel praktisch nur aus Dialogen bestehen und nur wenige Kapitel keine längeren Dialogpartien aufweisen.<sup>1062</sup> Außerdem finden sich auch kürzere dialogische und längere monologische Partien in die Narratio eingebettet: So ermöglicht etwa die letzte, lange Wortmeldung des Schakals<sup>1063</sup> in seinem letzten Gespräch mit dem König noch einmal die umfassende Präsentation von Fürstenspiegel-Material. Das *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* ist als Fürstenspiegel in die Form gekleidet, in der auch reale Fürsten Rat bekommen: in die des Gesprächs.

Die Dialoge zwischen Tawaddud und den Gelehrten bilden gewissermaßen einen Fremdkörper im Korpus von *Alf layla wa-layla*: Die mit typischen Märchenmotiven beginnende Geschichte – ein reicher Kaufmann bekommt lange keinen Sohn, er ermahnt ihn, bevor er stirbt, zu einem vernünftigen Umgang mit dem Erbe, der Sohn verprasst dieses dann aber – verwandelt

1060 Vgl. dazu Obermaier, *Das Fabelbuch* insb. 296; Haug, *Exempelsammlungen* insb. 270–287.

1061 Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. 'Azzām 245–259.

1062 Keine längeren Dialoge finden sich im 1., 11. und 12. Kapitel (as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 41–44, 102, 103), wobei gerade das 11. und das 12. Kapitel sowieso sehr kurz sind.

1063 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 196–203.

sich in eine narrative Präsentation enzyklopädischen Wissens.<sup>1064</sup> Und doch ist die Geschichte von Tawaddud gerade in dieser Sammlung besonders am Platz: Denn sowohl die Erzählerin Šahrazād als auch Tawaddud verfügen über überdurchschnittliche Fähigkeiten, die sie unter Beweis stellen müssen, weil Männer – der König Šahriyār bzw. Abū l-Ḥusn, der Besitzer Tawadduds – versagen bzw. nicht richtig handeln.<sup>1065</sup> Und in beiden Fällen führt diese Demonstration eigenen weiblichen Könnens zur ehelichen Vereinigung mit dem – nun vielleicht gebesserten – Mann: Tawaddud wünscht sich, nachdem der Kalif sie gekauft hat, zu ihrem Herrn zurück; Šahrazād bleibt am Leben und Königin.<sup>1066</sup> Doch mit der Geschichte von Tawaddud präsentiert Šahrazād nicht nur ein Spiegelbild ihrer Selbst, sondern ganz grundsätzlich eine zuverlässige Frau,<sup>1067</sup> also genau das, woran die beiden königlichen Brüder in der Rahmengeschichte nicht mehr zu glauben gewagt hatten.<sup>1068</sup>

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* ist ohne die darin enthaltenen Dialoge undenkbar: Die Gespräche zwischen dem Asketen und dem Prinzen, in denen Bilawhar einige der später auch in Europa außerordentlich verbreiteten Exempel erzählt, sind als zentraler Bestandteil des Werkes anzusehen und daher in der Fassung Ibn Bābūyas auch noch weiter zu Lasten der narrativen Entwicklung des Textes ausgebaut.<sup>1069</sup> Doch auch die sog. ismailitische Fassung bedient sich der Dialogform selbst an Stellen, die auch narrativ zu entwickeln gewesen wären, so besonders auffällig in dem ersten Gespräch zwischen dem König und seinem zum Asketen gewordenen Höfling und Ratgeber:<sup>1070</sup> Dieses Gespräch dient nicht nur der Darstellung asketischer Ideale, sondern auch des Charakters des Königs. Es unterstreicht seine Aggressivität und Sturheit und die Tatsache, dass er sich auch von guten Argumenten nicht beeindrucken lässt. In diesem Kontext erscheint der Auftritt Bilawhars am Hof ebendieses Königs umso mutiger, aber auch die Entfremdung Būdāsafs von seinem Vater wird dadurch deutlicher. Interessant ist schließlich die Integration des *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* in ein umfangreicheres Werk: Ibn Bābūya führt

1064 Zu diesem Aspekt Gerresch, *Un récit*; Bremond und Darbord, *Tawaddud et Teodor*; Van Gelder, *Compleat men* insb. 241–243.

1065 Vgl. Parker, *The story of a story* insb. 115.

1066 Jedenfalls in jenen nach-Gallandschen Versionen, die überhaupt ein Ende der Rahmengeschichte bringen, vgl. Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* i, 374, s. v. *Shahriyār and His Brother*.

1067 Vgl. Makkī, *Ḥikāyat Tawaddud* 250–251.

1068 Vgl. dazu etwa Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* i, 370, s. v. *Shahriyār and His Brother*.

1069 Vgl. Gimaret, *Le livre* insb. 29–30.

1070 Gimaret, *Kitāb* 11–18.

den Text in seinem *Kamāl ad-dīn* als Beispiel dafür an, dass schon früher fromme Menschen zeitweise verschwanden wie der zwölfte Imam in der *jayba*.<sup>1071</sup> Tatsächlich hat das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* zu dieser Frage kaum etwas beizutragen. Daher gibt Ibn Bābūya am Schluss des Kapitels zu, dass er den Text auch zur Unterhaltung zitiere und um die Leute überhaupt zum Lesen seines Werkes zu animieren.<sup>1072</sup>

Das *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* bettet die Dialog-haltige Erzählung von dem *dāʿī* und dem jungen Mann in einen Rahmen, in dem eine Gruppe von Gläubigen einem „Wissenden“ (*ʿālim*)<sup>1073</sup> dankt und ihn um Erläuterungen zu den *madāhib aṣ-ṣāliḥīn* („Lehrmeinungen der Frommen“) und den *ādāb aṭ-ṭālibīn* („Sitten der Suchenden“) bittet.<sup>1074</sup> Damit stehen die Dialoge in einem doppelten Zusammenhang: Einerseits sind sie integraler Bestandteil der Erzählung über den jungen Mann, seine Bekehrung und seine eigenen missionarischen Aktivitäten, die in der Bekehrung des örtlichen Rechtsgelehrten gipfeln, andererseits ist die gesamte Erzählung ausdrücklich als Illustration des vorbildlichen Werdegangs eines Ismailiten zu lesen.

Ibn al-Hayṭam hat seinem autobiographischen Werk den programmatischen Titel *Kitāb al-Munāẓarāt* („Buch der Disputationen“) gegeben und damit signalisiert, dass die eingefügten Gespräche mit Abū ʿAbdallāh und Abū l-ʿAbbās den zentralen Bestandteil seiner Erinnerungen an die Zeit der Machtübernahme der Fatimiden in Kairouan darstellen.

In al-Muʿayyad fī d-Dīns Lebensbeschreibung steht die Disputation mit dem Zayditen an einer Stelle, als sein Stern am Sinken ist: Die diplomatischen Verwirrungen mit Bagdad führen dazu, dass der Sultan Abū Kālīġār beginnt, sich von al-Muʿayyad abzuwenden. Insofern ist die Disputation ein retardierendes Moment in der Gesamterzählung: Der *dāʿī* zeigt hier nochmals seine Brillanz – auch gegenüber den Kairiner Fatimiden, an welche die Schrift gerichtet gewesen sein mag und die ihn und sein Talent verkannten<sup>1075</sup> –, aber er kann nicht verhindern, dass er schließlich fliehen muss.

1071 Vgl. Ibn Bābūya, *Kamāl ad-dīn* 577. Vgl. dazu auch Gimaret, *Le livre* 30–32.

1072 Vgl. Ibn Bābūya, *Kamāl ad-dīn* 639.

1073 Wie oben Kap. 2. 4. 3 ausgeführt, handelt es sich hier um den Erzähler, nicht um den *ālim* der Erzählung.

1074 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 1.

1075 Klemm, *Die Mission* insb. 42–63.

#### 2.9.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abīd b. Šaryas sind ein unabhängiges Werk, dessen Dialog nur eine kurze Einleitung vorangeht.<sup>1076</sup>

#### 2.9.5 *Dialog über Grammatik*

Das Streitgespräch zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sīrāfī wird in der *adab*-Literatur verschiedentlich zitiert, so in Yāqūts Lexikon *Mu‘ǧam al-udabā’* und in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs (gest. 414/1023) *Muqābasāt*, insbesondere aber in der achten Nacht von at-Tawḥīdīs *Kitāb al-Imtā’ wa-l-mu‘ānasa*. Hier interpretiert Abū Ḥayyān zunächst für den Wesir Ibn Sa‘dān (im Amt 373–375/983–985) ein Schreiben des jüdischen Philosophen Ibn Ya‘īš (fl. 2. Hälfte 10. Jh.),<sup>1077</sup> in dem dieser die aristotelischen Philosophen kritisiert, weil sie die Suche nach der Wahrheit und Weisheit unnötig verkompliziert hätten. Abū Ḥayyān bringt das Gespräch zwischen Abū Bišr und as-Sīrāfī, um damit zu illustrieren, dass der gewinnsüchtige Abū Bišr und die von ihm vertretene aristotelische Logik leicht von einem moralisch integren Gegner widerlegt werden können. Damit wendet sich Abū Ḥayyān einerseits gegen die aristotelische Philosophie, stimmt Ibn Ya‘īš also zu, andererseits aber tritt er auch gegen das Gewinnstreben an, und da Ibn Ya‘īš vom Verfassen solcher Schreiben zu leben suchte, wendet sich at-Tawḥīdī also auch gegen ihn.<sup>1078</sup>

#### 2.9.6 *Natur- und geheimwissenschaftliche Dialoge*

Die untersuchten natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge sind mit wenigen Ausnahmen selbstständige Werke, so dass sich keine Aussagen über einen Werkkontext machen lassen. Dies gilt ohne Einschränkungen für das *Kitāb ar-Rawābī*, die *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī*, die *Risālat al-Ḥaḍar*, das *Kitāb Mihrārīs*, die *Mas‘īl Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* und Pseudo-Ibn Waḥšīyas *Kitāb Sidrat al-muntahā*. Ebenfalls um ein ursprünglich eigenständiges Werk dürfte es sich bei der *Risālat Qalūbaṭra* handeln, auch wenn sie nur in späteren Kommentaren überliefert ist und hier dann etwa dazu dient, die Wahrheit der Visionen des Apollonios von Tyana zu untermauern.<sup>1079</sup>

1076 Eine Ausleitung fehlt vielleicht aufgrund der offensichtlich unvollständigen Überlieferung (vgl. Crosby, *The history* 41–42).

1077 Zu ihm vgl. Wechsler, Wahb Ibn Ya‘īsh al-Raqqī.

1078 Vgl. zu der Einbettung ausführlich Mahdi, *Language and logic* 55–58.

1079 So bei al-Ġildakī (gest. 743/1342) in seinem *Šarḥ Kitāb aš-Šams al-akbar* (Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007), vgl. Ullmann, *Kleopatra* 163. Entsprechend wird der Dialog von zahlreichen kommentierenden und

Die *Mudākarāt Abī Mašar* gehen in der benutzten Fassung relativ bald in eine monologische Abhandlung über.<sup>1080</sup> Ähnliches gilt auch für den *Muṣḥaf al-ḥayāt*: Dieser geht in der benutzten Handschrift gegen Ende in eine bisher nicht identifizierte Fassung der *Turba philosophorum* (*Muṣḥaf al-ġamā'a*) über.<sup>1081</sup> Offensichtlich sind hier zwei grundsätzlich unabhängige Dialoge zusammengefügt worden.

Im *Kitāb al-Ḥabīb* gehen dem Dialog zwischen Zosimos und Theosebeia – sofern diese Identifizierung der Sprecher die Sache wirklich trifft – ein paränetischer Monolog eines Vaters an seinen Sohn sowie diverse Autoritätenzitate voran. Autoritätenzitate unterbrechen auch immer wieder den Dialogtext, wobei z. T. unklar bleibt, ob es sich eventuell gar nicht um Unterbrechungen des Dialogs handelt, sondern einfach Zosimos die Autoritäten zitiert. Da bereits der paränetische Teil, aber auch die Autoritätenzitate alle der Alchemie gewidmet sind, kann durchaus postuliert werden, dass der eigentliche Dialog sich in einem umfangreicheren Werk findet: Der Dialog ist dann ein weiterer alchemischer Textbaustein, der ohne Rahmung oder ähnliches eingefügt wird und dessen formal anderer Status auch nicht besonders hervorgehoben wird, wäre doch sonst die Abgrenzung des Dialogs gegenüber dem übrigen Text wesentlich einfacher.<sup>1082</sup>

Die *Risālat at-Tāġ* schließlich ist in ihrer Gesamtheit eine Ansprache Marias an ihre Schüler, die selbst nicht zu Wort kommen, also ein monologischer Text, der aber wiederum einen Dialog enthält, und zwar die Allegorie von der Mutter und ihren sieben Söhnen, d. h. der Erde und den sieben Metallen. Der Dialog ist hier eingebettet in einen allerdings nur unwesentlich längeren lehrhaften Text: Er dient der Belehrung der Schüler Marias, und zwar in der Form allegorischer Rede.

In der Regel Teil eines umfangreicheren Werkes ist der Dialog zwischen al-Ḥārīṭ b. Kalada und Kisrā.<sup>1083</sup> Die hier untersuchte Fassung aus Ibn 'Abdrabihs *al-Iqd al-farīd* findet sich im Kapitel über Essen und Trinken, d. h. der Text scheint aus thematischen Gründen an dieser Stelle zitiert zu werden – vielleicht

---

erläuternden Einschüben al-Ġildakīs unterbrochen; seine literarische Form kommt nicht mehr zur Geltung.

1080 Ab fol. 13r, Z. 2 der Hs. Cambridge, University Library, Gg. 3.19.

1081 *Turba*-Zitate finden sich in der Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 159v–63v, 163v–5r; 165r–6v; ab fol. 166v scheint der Dialogcharakter ganz zu Gunsten der Zitate aufgegeben zu sein; nur der Kolophon auf fol. 183r erklärt nochmals, dass hiermit der *Muṣḥaf al-ḥayāt* ende.

1082 Vgl. zum Problem des Umfangs Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 179.

1083 Er wird aber auch gelegentlich unabhängig überliefert, so in der Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 466, fol. 31v–33v.

als eine besonders originelle Darstellung der Diätetik. Dass Ibn ‘Abdrabbih den Text sicher auch besonders schätzte, weil er eine glorreiche vorislamisch-arabische Vergangenheit proträtierte, ist zu vermuten.<sup>1084</sup> Hingegen bringt zum Beispiel Ibn Abī Uṣaybi‘a den Dialog in seinem biographischen Werk in der Biographie al-Ḥārīt<sup>1085</sup> – der Dialog soll hier eine speziell bedeutende Episode im Leben des „Arztes der Araber“ und seine hervorragenden medizinischen Kenntnisse, die sogar einen Perserkönig beeindruckten, demonstrieren. Es geht Ibn Abī Uṣaybi‘a also, wenn er den Text zitiert, weniger darum, seinem Publikum medizinisches Wissen zu vermitteln, als vielmehr um historisch-biographische Kenntnisse.

### 2.9.7 Zusammenfassung

Ob ein Dialog als eigenständiger Text konzipiert und überliefert ist oder Teil eines umfangreicheren Werkes ist, ist ein wichtiges Element seiner Konzeption und beeinflusst wesentlich seine Wahrnehmung: Ein Dialog über Grammatik, der sich in einem *adab*-Werk findet, wie das Streitgespräch zwischen Abū Biṣr Mattā und Abū Sa‘īd as-Sirāfi in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs *Kitāb al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, muss ganz anders wirken, als ein unabhängiger Text. Indem der Dialog in eine Darstellung der Umtriebe des jüdischen Philosophen Ibn Ya‘īš eingebettet ist, werden nicht nur Abū Biṣr Mattā und die Aristoteliker kritisiert, sondern auch das moralisch unzulässige Gewinnstreben der Philosophen.

Auf solche Einbettungen verzichten nicht nur die beiden untersuchten Dialoge mit Gott sowie einige der untersuchten religiösen Dialoge und ‘Abīd b. Ṣaryas Werk über die Geschichte des Jemen, sondern vor allem auch eine Mehrheit der natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge, die als eigenständige Werke konzipiert und überliefert sind. Besonders die Alchemie erscheint so als eine im Gespräch vermittelte Wissenschaft, die nicht durch eine weitere Einbettung zusätzlich reflektiert oder relativiert werden muss. Anders die religiösen Dialoge, die in ihrer Mehrheit aus umfangreicheren Werken stammen, und so insbesondere im Kontext der Biographie und Hagiographie, aber auch der Polemik und Dogmatik zu verorten sind.

Die Dialoge aus narrativen Texten schließlich zeichnen sich dadurch aus, dass sie zwar in der Regel als illustrative Elemente in die narrative Struktur eingebunden werden,<sup>1086</sup> dass sie aber einen derartigen Umfang aufweisen, dass die Texte ohne die dialogischen Passagen einen völlig anderen Charakter

1084 Vgl. zu dieser Tendenz bei Ibn ‘Abdrabbih z.B. Toral-Niehoff, „Sei seine Dienerin“.

1085 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *Uyūn al-anbā’* i, 110–112.

1086 Sie sind insofern den von von Moos, *Geschichte als Topik* untersuchten rhetorischen Exempeln aus der lateinischen Literatur des Mittelalters vergleichbar.

aufweisen würden, sie also gerade nicht ohne Weiteres weggelassen werden können.

## 2.10 Zusammenfassung

Die historische Dialogforschung unterscheidet verschiedene Analysekategorien. Zur Grundanlage des Dialogs gehören gemäß dieser Forschungsrichtung insbesondere die Redekonstellation (Anzahl der Teilnehmer, Symmetrie), aber auch Kategorien der Makroebene wie Gesprächseröffnung und –beendigung. Nicht Untersuchungsgegenstand der historischen Dialogforschung ist dagegen die Frage, ob und wie Dialoge in einen größeren Werkkontext eingebettet sind und welche Konsequenzen eine mögliche Integration in ein umfangreicheres Werk für die Steuerung der Rezeption hat. An dem untersuchten Korpus konnte gezeigt werden, dass eine Mehrheit der wissensvermittelnden arabischen Dialoge Teil nicht-dialogischer Werke sind und damit in einem größeren Kontext verortet werden müssen. So ist der Streitdialog zwischen Abū Bišr Mattā und Abū Saʿīd as-Sīrāfi Teil eines typischen Werkes der *adab*-Literatur: Er richtet sich also nicht primär an spezialisierte Philosophen und Grammatiker, sondern an allgemein Gebildete, die sich von Abū Ḥayyāns *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* unterhalten lassen wollen – zur Unterhaltung dient dann auch ein Dialog, und dieser Dialog wird, durch die Kontextualisierung im Rahmen der achten Nacht, auch zu einer beißenden Kritik an der gerade nicht moralischen Lebensweise der selbsternannten Philosophen. Andere Dialoge gewinnen ihre Aktualität durch ihre Platzierung in hagiographischen, biographischen, polemischen oder dogmatischen Schriften: Hier sorgt der Dialog wie in der *adab*-Literatur für Unterhaltung, er ermöglicht aber auch eine präzisere Zeichnung der Protagonisten, welche als Handelnde und Sprechende gezeigt werden. Während die Dialoge in diesen Schriften in der Regel noch weggelassen werden könnten, haben sie in den untersuchten narrativen Werken einen solchen Umfang, dass etwa das *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ġulām* auch schon mit Platons Dialogen verglichen wurde, wenn auch dieser Vergleich zweifelsohne zu kurz greift.<sup>1087</sup> Es erstaunt nicht, dass die in ihrer Dialoggestaltung stark

<sup>1087</sup> Morris in Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ġulām* insb. 6; dagegen haben schon Corbin, *L'initiation* insb. 49 und van Ess, Rezension zu Morris deutlich gemacht, dass Ibn Maṣṣūr al-Yaman eben gerade nicht einen Dialog, sondern einen romanhaften Text geschrieben hat, dessen Vorbilder sicher nicht bei Platon zu suchen sind (zumal Platons Dialoge im arabisch-islamischen Mittelalter wohl nicht als solche bekannt waren, vgl. dazu De Smet, *L'héritage*).

reduzierten Lehrdialoge – seien sie religiösen oder besonders natur- und geheimwissenschaftlichen Inhalts – normalerweise eigenständige Werke darstellen. Die Figurenzeichnung tritt hier in den Hintergrund gegenüber der Vermittlung propositionalen Wissens.<sup>1088</sup>

Bemerkenswert ist, dass die Erzähler in allen untersuchten Dialogen, unabhängig von ihrer Einbettung in einen größeren Kontext, weitgehend im Hintergrund bleiben, obschon es sich grundsätzlich um personale Erzähler – in den religiösen Dialogen oftmals um Ich-Erzähler – handelt oder auch Isnāde verwendet werden, um die Authentizität des Berichteten abzusichern. Abgesehen von der Rahmenzeichnung beschränken sich die Erzähler in der Regel auf die Redeeinleitungen. Die Gesprächsbeiträge werden in direkter Rede wiedergegeben, nur selten werden sie vom Erzähler zusammengefasst. Dies gilt selbst für die Dialoge aus narrativen Texten, aber umso mehr für die natur- und geheimwissenschaftlichen Dialoge. Wenn der Erzähler Ibn al-Hayṭam in seiner dialogisierten Autobiographie normalerweise gerade die Lehren der ismailitischen *dāʿīs* und nicht etwa die Wortmeldungen der eigenen Figur Ibn al-Hayṭam zusammenfasst, steuert die Erzählweise das Augenmerk der Lesenden besonders: Ibn al-Hayṭam steht hier im Zentrum, nicht Abū ʿAbdallāh aš-Šīrī und sein Bruder Abū l-ʿAbbās.

Allerdings bleiben alle untersuchten Dialoge indirekte Dialoge mit einem Erzähler und werden nicht zu direkten Quasi-Dramen, in denen körperliche Reaktionen der Dialogteilnehmer aus den Gesprächsbeiträgen und nicht aus den Erzählerkommentaren zu erschließen wären. Ein einziger der untersuchten mehr als vierzig Dialoge enthält eine entsprechende Bemerkung: In der alchemischen *Risālat al-Hakīm Qaydarūs* ist die Verschiebung von einem öffentlichen Gespräch dreier Dialogteilnehmer zu einem privaten Zwiegespräch nur aus einer Wortmeldung eines der Protagonisten herauszulesen.

Die Rahmenzeichnung fällt insbesondere bei den klar als Lehrer-Schüler-Dialoge gestalteten Texten aus den Bereichen der Natur- und Geheimwissenschaften, aber auch der Religion ausgesprochen karg aus; allerdings weisen auch nicht alle in narrative Texte eingebetteten Dialoge eine detaillierte Rahmenhandlung auf. Immerhin gut die Hälfte der untersuchten Dialoge nutzt die Möglichkeiten einer ausführlichen Rahmenzeichnung, um die Protagonisten einzuführen, die Umstände des dargestellten Gesprächs zu skizzieren und um zu bekräftigen, dass die Darstellung auch tatsächlich der Wahrheit entspreche. Dabei beschränkt sich die Rahmenzeichnung in aller Regel auf die Einleitung und wird am Schluss des Dialogs nicht wieder aufgenommen: Das Ende des Gesprächs ist mit wenigen Ausnahmen – insbesondere

<sup>1088</sup> Zur Vermittlung propositionalen Wissens in Lehrdialogen vgl. Föllinger, Charakteristika.

im Bereich der in narrative Werke eingebetteten Dialoge – auch das Ende des Textes.

Viele Dialoge des untersuchten Korpus verzichten darauf, einen Anlass für die dargestellten Gespräche zu benennen. Wenn jedoch ein Herrscher oder besonders Mächtiger zugegen ist, geht der Befehl zum Gespräch in der Regel von ihm aus. Dabei kann der Herrscher auch von intriganten Höflingen dazu getrieben werden, eine Disputation zu veranstalten. Gerade die religiöse *munāẓara* dient dabei nicht nur der Wahrheitsfindung, sondern ist auch als Wettkampf zu verstehen.<sup>1089</sup> Wenig erstaunlich ist, dass auch die Suche nach Wissen oder Rat oder aber das Bedürfnis, Rat und Wissen weiterzugeben, des Öfteren als Anlass für einen Dialog angeführt werden. Zwei Mal findet sich schließlich der bevorstehende Tod als Anlass für das Gespräch, sei es in der Form der Angst vor dem Tod (hier ist der Fuchs aus Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ta'lab* mit Šahrazād vergleichbar) oder das Wissen um den bevorstehenden unausweichlichen eigenen Tod (hier gleicht Agathodaimon in der *Risālat al-Ḥaḍar* Sokrates in Platons *Phaidon* bzw. Aristoteles im *Kitāb at-Tuffāḥa*).

Gelegentlich sind den Rahmenzeichnungen oder auch den eigentlichen Dialogen Angaben zu Raum und Zeit der dargestellten Gespräche zu entnehmen. Prototypischerweise finden diese im *mağlis*, dem hierarchisch strukturierten Sitzungsraum eines Mächtigen,<sup>1090</sup> statt. Dabei fördert der Öffentlichkeitscharakter dieses spezifischen Raumes auch den agonalen Charakter der Gespräche, wie sich in den Dialogen über Religion bzw. Grammatik zeigt. Dass aber auch alchemische Dialoge vorzugsweise in der Halböffentlichkeit des *mağlis* zu verorten sind, muss als bemerkenswert hervorgehoben werden, verliert die Alchemie damit doch ihren – auch in den untersuchten Texten immer wieder betonten – Charakter einer Geheimwissenschaft, welche nur Auserwählten gegenüber offengelegt werden darf. Privatgespräche sind dagegen deutlich seltener: Es handelt sich dabei in der Regel um Dialoge mit einem dogmatisch nicht unproblematischen Inhalt (vorzugsweise schiitische Texte) oder aber um Dialoge mit Gott: Hier macht insbesondere das Gespräch Gottes mit Mose auf dem Sinai deutlich, dass ein Privatgespräch nicht unbedingt symmetrisch sein muss. Nur ein einziger Dialog – die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* – spielt schließlich im ganz öffentlichen Raum: Der wahre Islam, den Ibn al-'Abbās lehrt, scheut keine Zuhörerschaft.

Eine zeitliche Verortung der dargestellten Gespräche ist für die meisten der untersuchten Dialoge nur möglich, weil ein zeitgenössisches Publikum die

1089 Zum Wettkampfcharakter des antiken Symposions vgl. Egelhaaf-Gaiser, Gelehrte Tischgespräche 295–297.

1090 Vgl. dazu Ali, *Arabic literary salons* 16–17.

ungefähren Lebensdaten der Protagonisten gekannt haben dürfte: Explizite Zeitangaben finden sich hingegen selten. Erstaunlicherweise legen aber gerade die Dialoge mit Gott Wert auf exakte Zeitangaben; vielleicht, um damit Kritikern keine Angriffsfläche zu bieten. Auch das Problem der Zeitdauer bleibt in der Regel ausgeklammert. Nur ein einziger Dialog des Korpus lässt die Figuren auf die fortgeschrittene Zeit und die drängende Gebetszeit verweisen, um das Gespräch abubrechen. Der Versuch, die zeitliche Gliederung des angeblichen Gesprächs mit der inhaltlichen Gliederung des schriftlichen Dialogs in Übereinstimmung zu bringen und damit den Dialogcharakter besonders elegant zur Gliederung zu nutzen, findet sich einzig im *Tawhīd al-Mufaḍḍal*. Die literarischen Potentiale der Zeitdauer des Gesprächs werden von den arabischsprachigen Autoren wissensvermittelnder Texte also in aller Regel nicht genutzt.

Wie nicht anders zu erwarten ist die überwältigende Zahl der untersuchten Dialoge als Zwiegespräche konzipiert, wobei normalerweise ein schweigendes Publikum zugegen ist. Ganz private Zwiegespräche stellen die Dialoge mit Gott dar, aber auch mehrere – insbesondere schiitische – Lehr- und Streitdialoge. Selbst der Agon braucht also nicht zwingend eine Öffentlichkeit. Schiedsrichterfiguren begegnen dabei deutlich seltener als erwartet, nämlich nur in explizit agonalen Religionsdebatten bzw. in der Geschichte über die Sklavin Tawaddud. Die Konzeption des Dialogs als Zwiegespräch ist so wirkmächtig, dass auch ganze Gruppen – etwa von Schülern oder Gelehrten – oftmals mit einer einzigen Stimme sprechen, so dass wiederum ein Zwiegespräch entsteht. Auch wenn einmal wirklich mehr als zwei Sprechende auftreten wie in der alchemischen *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, sind die Dialoge oftmals als serielle Zwiegespräche gestaltet. Die Reduktion der Anzahl der Gesprächspartner mag dabei typisch für wissensvermittelnde Dialoge im Gegensatz zu konversationellen Symposionsdialogen sein.

Erstaunlicherweise werden die Figuren einzig in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-mutaʿallim* ganz auf ihre idealtypischen Rollen als Lehrer und Schüler reduziert. In allen anderen Dialogen des Korpus ist jeweils zumindest eine Figur wenigstens durch die Nennung ihres Namens identifiziert. Die Dialogautoren verzichteten also auf die Zeichnung von Idealtypen, wie sie sich als Identifikationstypen für die Lesenden eigentlich anbieten, zugunsten einer stärkeren historischen Eindeutigkeit und Authentizität. Insbesondere die Lehrerfiguren werden fast immer benannt: Wissen kommt nicht von irgendjemandem, sondern von einer eindeutig historisch verorteten und identifizierbaren Person, die für den Inhalt garantiert. An der Charakterisierung ihrer Protagonisten besonders interessiert sind jene Dialoge, die eine religiöse Debatte wiedergeben, aus der einer der Protagonisten

als heldenhafter (zumindest moralischer!) Sieger hervorgeht. Wenig präzise sind dagegen die Dialoge, in denen tierische Protagonisten auftreten, fehlen ihnen doch – egal ob in *Kalīla wa-Dimna*, *an-Namir wa-t-ta'lab* oder im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās* – oftmals die tierischen Eigenschaften. Die mimetische Darstellung tritt hier ganz in den Hintergrund, der Fürstenspiegelcharakter der Werke und der darin enthaltenen Dialoge wird in der vermenschlichten Darstellung der Gesprächsteilnehmer deutlich.

Da eine Asymmetrie des Wissens für wissensvermittelnde Dialoge so naheliegend ist, dass sie auch schon als definitorisches Kriterium eingeführt wurde,<sup>1091</sup> erstaunt es nicht, dass symmetrische Dialoge zwischen Kollegen oder Freunden in dem untersuchten Korpus kaum anzutreffen sind und auch Dialoge, welche keine eindeutigen Aussagen über die Symmetrieverhältnisse zulassen, sehr selten sind. In vielen der untersuchten typischen Lehrer-Schüler-Dialogen hingegen verfügt der Lehrer über einen Wissensvorsprung, der Schüler ist in einer defizitären Situation, aus der sich eine klare Asymmetrie zu seinen Ungunsten ergibt. Komplizierter wird die Situation, wenn zur Asymmetrie des Wissens eine Asymmetrie der Macht hinzukommt: Der Herrscher oder Mächtige kann dabei entweder nicht nur über mehr Macht, sondern auch über mehr Wissen als sein Gesprächspartner verfügen oder aber trotz seiner Machtposition in die Rolle des Schülers geraten. Wenn Macht und Wissen ultimativ gesteigert im göttlichen Gesprächspartner zusammenkommen, verstummt der menschliche Schüler nach und nach oder er wagt es zumindest nicht, sein Gegenüber auf Inkonsistenzen aufmerksam zu machen. Viel häufiger aber sind Wissen und Macht nicht gleich verteilt: Der Mächtige steht dem Wissenden gegenüber. Die Macht ermöglicht es dem herrscherlichen (Alchemisten-)Schüler oder dem Rat suchenden Herrscher, wenigstens den Gesprächsverlauf zu kontrollieren. Nur wenn die Wissenden mit dem Diesseits abgeschlossen haben, verliert die Macht auch noch diesen Einfluss. Während sich in den sunnitischen Disputationen normalerweise am Ende die Macht durchsetzt, inszenieren die schiitischen Dialoge vorzugsweise den Triumph des Wissens. Hier scheinen sich realpolitische Situationen in der literarischen Gestaltung der Dialoge zu spiegeln. Eine einziger der untersuchten Dialoge, die *Risālat Qalūbatra*, zeigt eine sich im Lauf des Gesprächs verschiebende Gesprächsanlage: Aus den Schülern werden Lehrer, aus der lehrenden Königin eine Schülerin.

---

<sup>1091</sup> Vgl. dazu oben Kap. 2. 3.

## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> Vgl. Kilian, *Historische Dialogforschung* insb. 65.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

#### 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 schenken.

ersten „Fragen“ folgen zwei Erklärungen zum gleichen Koranvers (Q 55:35) aufeinander.<sup>6</sup> Im weiteren Textverlauf ist keine Ordnung nach Suren – weder nach ihrer Reihenfolge im Koran noch gemäß dem Zeitpunkt der Offenbarung<sup>7</sup> – zu erkennen. So ist die 55. Sure nochmals Gegenstand einer Frage, und zwar der zehnten.<sup>8</sup> Auch die Mariensure wird an nicht weniger als drei Stellen zitiert.<sup>9</sup> Eine thematische Ordnung oder eine nach Wortklassen lassen sich ebenfalls nicht erkennen.

Die einzelnen Fragekomplexe sind im Prinzip immer gleich strukturiert:<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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*?<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> 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“<sup>21</sup> zu disputieren, sondern stellt sein Gegenüber Ġaylān sogleich vor die Wahl, ob er drei, vier oder nur ein Argument (*kalīma*)<sup>22</sup> 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).<sup>23</sup> Al-Awzāī fasst in der ersten Version jeweils nur zusammen, dass dies eine, zwei und schließlich drei Aussagen gewesen seien.<sup>24</sup> Die Schlussfolgerung, dass damit Ġaylān und seine Lehre völlig widerlegt sind, zieht Hišām b. ‘Abdalmalik implizit selbst, indem er den Befehl zur Hinrichtung gibt.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> Dagegen fällt die Darlegung der vier Argumente in der ersten Fassung etwas ab.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.“<sup>31</sup> Damit macht er seine eigene Haltung – Ġaylān ist ein Ungläubiger und gehört hingerichtet<sup>32</sup> – 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.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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,<sup>36</sup> während sein Gesprächspartner nur selten, insbesondere zur Eröffnung des ersten Gesprächs, lange spricht.<sup>37</sup> Ein Mal findet sich ein sehr langer Monolog aš-Šāfi'īs am Ende eines Dialogs,<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup> 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!“<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

In aller Regel gibt aš-Šāfiʿī deutlich häufiger die Themen vor als seine Gesprächspartner,<sup>43</sup> aber gelegentlich melden sich auch diese von sich aus zu Wort.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> Der Lehrer diskutiert daraufhin zunächst ausführlich die erste Frage<sup>48</sup> 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,<sup>49</sup> diskutiert der Lehrer auch dieses Problem.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> Der Dialog weist keine Brüche auf, jedoch einige zum Teil recht lange Monologe des Lehrers.<sup>54</sup>

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 Gelehrten<sup>55</sup> oder aber durch ihren Wortführer Ibn al-Aṣaġġ.<sup>56</sup> Wie das Gespräch auf die Redeweise Gottes mit Mose übergeht, bleibt unklar, da nur festgehalten wird, dass das Gespräch zu diesem Thema kam.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> Hingegen mischt er sich ungefragt ein, als er den Versuch des Kalifen, Abū Bakr zu desavouieren, nicht mehr länger erträgt.<sup>61</sup>

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.<sup>62</sup> 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,<sup>63</sup> wobei der Kalif in zwei Fällen schließlich zur Kürze mahnt.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup> In der Regel werden Fragen korrekt beantwortet und weiten sich auch nicht aus,<sup>67</sup> jedoch versucht Bišr mehrfach, sich einer Antwort zu entziehen: Er weicht aus<sup>68</sup> oder er verweist auf die Gebetszeit,<sup>69</sup> 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 aneinanderreihet und sich dabei in keiner Weise um eine chronologische Darstellung bemüht.<sup>70</sup> Darüber hinaus führt das Gespräch aber auch immer wieder auf beiden Seiten zu Schweigen.<sup>71</sup> Hurvitz sieht dieses „impasses“ als nachgerade typisch für den Gesprächsverlauf:

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

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

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

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

67 Vgl. aber z.B. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šalība 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.<sup>72</sup>

Kein kohärentes Gespräch liegt auch vor, wenn die Anwesenden offensichtlich wild durcheinandersprechen.<sup>73</sup> Dazu kommt, dass Aḥmad sich dem Gespräch verschiedentlich verweigert:<sup>74</sup> einerseits indem er Ibn Abī Duwād geflissentlich ignoriert,<sup>75</sup> andererseits wenn er auf Argumenten aus Koran und Sunna insistiert und ohne solche nicht bereit ist, weiter zu diskutieren.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

Nicht ohne al-Mu'taṣim um Erlaubnis zu sprechen zu bitten, eröffnet Aḥmad das Gespräch.<sup>79</sup> In der Folge ist es dann 'Abdarraḥmān b. Iṣḥāq, der auf Befehl des Kalifen Aḥmad nach seiner Meinung zum Koran fragt;<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

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 Ḥātims,<sup>83</sup> an den sich die Erklärung des Erzählers anschließt, er habe nicht alles wörtlich wiedergegeben:<sup>84</sup> 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 [...].<sup>85</sup>

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 Fragen<sup>86</sup> und hält lange Monologe.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup>

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.<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup>

Im *Kitāb al-Ihlīlaǧa* ist es zunächst der indische Arzt, der das Gesprächsthema – den Gottesbeweis – vorgibt.<sup>95</sup> 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,<sup>96</sup> sondern auch daran, dass er den Arzt verschiedentlich durch ausdauerndes Befragen an die Wand spielt.<sup>97</sup> Ein Mal gibt der Inder dann sogar zu, dass er nicht mehr imstande sei zu antworten.<sup>98</sup> Nur ein Mal versucht sich der Arzt seinerseits in Fragen an den Imam, kommt davon aber schnell wieder ab.<sup>99</sup> Wie sehr der Imam das Gespräch lenkt, zeigt sich auch daran, dass er die Myrobalane zum Ausgangspunkt seiner physikotheologischen Argumentation macht:<sup>100</sup> 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; Ausweitungen<sup>101</sup> bleiben ebenso die Ausnahme wie Brüche<sup>102</sup> oder Antworten, deren Bezug zur Frage nicht eindeutig zu bestimmen ist.<sup>103</sup>

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.<sup>104</sup> 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-aẓilla* 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,<sup>105</sup> auf die der Imam dann auch in aller Regel ohne Umschweife eingeht.<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> Gelegentlich setzt Ğaʿfar auch angefangene Erklärungen erst fort, nachdem al-Mufaḍḍal dazwischen Dankesformeln geäußert hat.<sup>108</sup>

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.<sup>109</sup> Genauere Erläuterungen dessen, was der Imam bereits ausgeführt hat, verlangt er nur ausnahmsweise.<sup>110</sup> Al-Mufaḍḍal formuliert gelegentlich Einwände,<sup>111</sup> doch noch häufiger nimmt Ğaʿfar diese vorweg, indem er hypothetischen Einwänden in der Form von „wenn einer sagt“ – „dann sagt man“ (*fanqala*) begegnet.<sup>112</sup> Insgesamt hat Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq einen extrem hohen Redeanteil: Der dritte Abschnitt des Textes ist ein reiner Monolog des Imam,<sup>113</sup> im vierten Teil ergreift al-Mufaḍḍal erst das Wort, als Ğaʿfar seinen langen Monolog beendet hat,<sup>114</sup> und bittet um Kraft, um das Gehörte nachvollziehen zu können, worauf noch das Handauflegungswunder folgt.<sup>115</sup>

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, *Biḥār* iii, 68.

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

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

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

113 Al-Maḡlisī, *Biḥār* iii, 111–136.

114 Al-Maḡlisī, *Biḥār* iii, 137–150.

115 Al-Maḡlisī, *Biḥār* 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.<sup>116</sup> 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.<sup>117</sup> 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,<sup>118</sup> wechselt er später in die Rolle des Antwortenden und dann wieder zurück in die Rolle des Fragenden.<sup>119</sup> Der Imam hat dabei eine gewisse Tendenz zum Monologisieren;<sup>120</sup> dies ist besonders im letzten Dialog auffällig: Hier fehlen gelegentlich gar die Redeeinleitungen, so dass der Text zu einer Abhandlung wird.<sup>121</sup>

### 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 Bišr al-Marīsī 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-Ḥudayl 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.<sup>122</sup>

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 (*taḡta qudratī*) wie ein Senfkorn, das in die Wüste geworfen ist“.<sup>123</sup> 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“,<sup>124</sup> 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.“<sup>125</sup> 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“.<sup>126</sup> 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?‘?“<sup>127</sup> 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,<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup>

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“,<sup>131</sup> 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 Gottes<sup>132</sup> 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“<sup>133</sup> – 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.<sup>134</sup> 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.<sup>135</sup> 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 [...].<sup>136</sup>

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.<sup>137</sup> 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.<sup>138</sup> 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,<sup>139</sup> 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.<sup>140</sup> 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,<sup>141</sup> oder um eine über einen Menschen, der ohne nachzudenken handelt.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup>

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.<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> Der Zusammenhang der Fragen ist zum Teil offensichtlich, etwa in der Fragereihe des ersten Ratgebers über den Menschen und den Verstand,<sup>149</sup> gelegentlich machen aber auch erst die Antworten des Fuchses klar, dass mehrere Fragen zusammen gehören.<sup>150</sup> 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.<sup>151</sup> Im Weiteren verteidigt sich der Schakal gegen den Vorwurf, er wolle sich bereichern,<sup>152</sup> und preist den, der Gott nahekommen will – womit er sich ganz offensichtlich selbst meint.<sup>153</sup> Auch in ihrem zweiten Dialog<sup>154</sup> 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.<sup>155</sup>

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,<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup> Gar keine Antwort gibt er auf die Frage des Königs, welche List er gegen den Büffel denn anzuwenden gedenke<sup>158</sup> – dass er, wie er behauptet, spontan entscheiden wolle, scheint nur bedingt zu stimmen, fragt er doch nachher seinen Freund um Rat.<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup>

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-ġawwāṣ* 165–167.

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

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

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

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

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

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

und den Zeugen,<sup>162</sup> über ‘Amr b. al-‘Ās<sup>163</sup> und über Ḥālid b. Yazīd<sup>164</sup> als echte Analogia gelten. Die fünfte Erzählung, über den Fürsten und seinen Erzieher,<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup> 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.<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup> Im Anschluss an das Gespräch mit dem zweiten Gelehrten erkundigt sie sich, wer denn ein Koranrezitator sei, der sich mit den koranischen Lesarten auskenne,<sup>169</sup> nach dem vierten, dem Arzt, will sie einen Sternkundigen (*munaḡḡim*) sprechen<sup>170</sup> und endlich fragt sie: „Wer von euch kann sich zu jedem Fach (*fann*) und jeder Wissenschaft (*ʿilm*) äußern?“,<sup>171</sup> 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“<sup>172</sup> gefragt und sodann ebenso übergangslos zur rituellen Waschung weitergegangen wird.<sup>173</sup> Nach der Fangfrage des Sternkundigen, ob in diesem Monat Regen fallen werde, ist es Tawaddud, welche die Fortsetzung des Themas anregt.<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup>

Nicht immer beantwortet Tawaddud Fragen präzise: Manchmal beantwortet sie nur einen Teil, manchmal weiten sich ihre Antworten aus.<sup>176</sup> Dies scheint für die Gesprächspartner unproblematisch zu sein, jedenfalls loben sie gelegentlich sogar unpräzise Antworten.<sup>177</sup> 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.<sup>178</sup> 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.<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> Einen Textbruch stellt schließlich die Tatsache dar, dass vom Korangelehrten zwei Mal berichtet wird, dass er sein Gewand ablegt.<sup>181</sup>

Der erste Dialog des *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*<sup>182</sup> 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.<sup>183</sup> Dagegen haben die Auseinandersetzungen zwischen dem König und seinem Sohn einen ganz anderen Stil: Der Vater macht nämlich dem Sohn Vorwürfe,<sup>184</sup> die der Sohn in ähnlich aggressivem Ton erwidert.<sup>185</sup> 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 Königs<sup>186</sup> ausführlichen Monologen Būdāsafs<sup>187</sup> 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.<sup>188</sup> Būdāsaf kann also von sich aus Themen vorgeben, dies tut er, wenn er mehrfach um eine Beispielerzählung (*maṭal*)<sup>189</sup> 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.<sup>190</sup> Auch im zweiten Gespräch<sup>191</sup> 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;<sup>192</sup> dieses Schema wird wenig später nochmals und dieses Mal noch länger wieder aufgegriffen<sup>193</sup> und findet sich auch im Abschiedsdialog.<sup>194</sup> Dazwischen finden sich zwei längere Predigten Bilawhars,<sup>195</sup> die als Monologe ebenso wie die eingeschobene Liste von Maximen<sup>196</sup> gewissermaßen Fremdkörper sind. Das Gespräch zwischen Būdāsaf und dem *bahwan* ist sehr kooperativ, indem die beiden Gesprächspartner argumentativ auf ihr Gegenüber eingehen.<sup>197</sup>

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.<sup>198</sup> 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,<sup>199</sup> allerdings werden seine Fragen des Öfteren nicht sofort beantwortet<sup>200</sup> oder aber die Antworten bleiben für ihn zumindest primär erklärungsbedürftig.<sup>201</sup> 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 beiden<sup>202</sup> 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.<sup>203</sup> In der Folge ist im Wesentlichen der junge Mann der Fragende bzw. derjenige, der um Erklärungen bittet.<sup>204</sup> Gelegentlich macht der Adept Einwendungen, auf die sein Lehrer mit Gegenfragen reagiert.<sup>205</sup>

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.<sup>206</sup> 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.<sup>207</sup> Der Beginn des Gesprächs des Juristen mit dem jungen Mann<sup>208</sup> 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.<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup> Damit vertritt er die weit verbreitete Meinung, dass eine *munāzara* nicht der Wahrheitsfindung dient, sondern eine Art rhetorischer Wettstreit ist.<sup>211</sup> 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,<sup>212</sup> teilweise bittet Abū Mālik um Erklärungen und stellt Fragen.<sup>213</sup> Dabei hält Šāliḥ auch ein Mal einen längeren Monolog.<sup>214</sup> 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-Munāẓarāt* gibt immer der *dā‘ī* das Thema vor, etwa indem er den Protagonisten nach seiner Meinung über den Imam fragt.<sup>215</sup> Dabei spielt er gern den *Advocatus diaboli* und lässt Ibn al-Hayṭam für die Positionen der Schia argumentieren.<sup>216</sup> Ibn al-Hayṭams Darlegungen arten dabei regelmäßig in lange Monologe aus.<sup>217</sup> Allerdings spricht auch Abū ‘Abdallāh gelegentlich sehr lange.<sup>218</sup> 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.<sup>219</sup> 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,<sup>220</sup> 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.<sup>221</sup> Diese Erklärungen lobt er dann<sup>222</sup> und gibt anschließend selbst eine längere Präsentation der Lehrmeinung der Ismailiya.<sup>223</sup> 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-Munāẓarāt* 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 Propheten<sup>225</sup> zum Verhältnis von Religion und Wissen der Alten,<sup>226</sup> zur Ewigkeit der Materie,<sup>227</sup> um dann mit der Frage, ob sein Gesprächspartner die Paulusbriefe gelesen habe, ein ganz neues Thema zu beginnen.<sup>228</sup> Auch im weiteren Verlauf des Gesprächs initiiert er immer wieder (neue) Themen.<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup> 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?“<sup>231</sup> reagiert er dann jedoch nicht mehr, sondern hält einen langen Monolog über Logik.<sup>232</sup> Auch Abū l-‘Abbās scheint es wie sein Bruder gelegentlich zu genießen, seinen Gesprächspartner mit Fragen zu bedrängen.<sup>233</sup>

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,<sup>234</sup> 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.<sup>235</sup> 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.<sup>236</sup> 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.<sup>237</sup> 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.<sup>238</sup>

### 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.<sup>239</sup> Auch in der Folge beharrt Mu'āwiya immer wieder darauf, dass der Jemenit die begonnene Erzählung fortsetzen und einen Exkurs beenden soll.<sup>240</sup> 'Abīd stellt die Entscheidung, wohin seine Erzählung geht bzw. wann er Dichtung rezitiert, gelegentlich dem Kalifen anheim.<sup>241</sup> Selten lässt der Kalif den Jemeniten so auch zu etwas bereits Erzähltem zurückkehren bzw. sich wiederholen.<sup>242</sup> Normalerweise beantwortet 'Abīd die Fragen des Kalifen präzise, nur gelegentlich kommt es zu Ausweitungen oder regelrechten Exkursen,<sup>243</sup> vereinzelt auch zu sehr langen Monologen, dies insbesondere wenn er Dichtung rezitiert.<sup>244</sup> Textbrüche finden sich hingegen praktisch nicht.<sup>245</sup>

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 Saʿīd 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.<sup>246</sup> Korrigierend eingreifen kann der Wesir, der as-Sīrāfi ein Mal auffordert, statt ein bestimmtes Problem weiter zu erläutern,<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup> 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.<sup>249</sup> 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-ʿAbbās Aḥmad grundsätzlich die des Lehrers.

246 Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 114–115 und 116–117.

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

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

249 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* 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.<sup>250</sup> 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) Nachfragen<sup>251</sup> oder bittet um weitere Erläuterungen.<sup>252</sup> Ein Mal wirft er Aḥmad sogar vor – und das ist doch recht ungewöhnlich –, er mache den Weg zur alchemischen Kunst unnötig schwer.<sup>253</sup> Die Gesprächsbeiträge sind in kürzeren Abschnitten jeweils eng miteinander verflochten, und Aḥmad verweist gelegentlich auch darauf, etwas bereits zuvor erläutert zu haben.<sup>254</sup> 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*),<sup>255</sup> „dem, der das Werk ausübt“ (*āmil*)<sup>256</sup> o. ä., anstatt Ṭābit direkt anzusprechen. Ein Mal, als er Platon paraphrasiert, spricht er von den „Mengen der Suchenden“ (*ma‘āšir at-ṭālibūn*).<sup>257</sup> 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“,<sup>258</sup> 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*)<sup>259</sup> oder von „der Leser“ (*an-nāẓir*).<sup>260</sup> 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.<sup>261</sup> 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 [...]“<sup>262</sup> 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.<sup>263</sup> Mīṭāwus fordert nämlich den König auf, zu ihm heraufzukommen.<sup>264</sup> Insgesamt haben die beiden Alchemisten ungefähr gleich viele Redeanteile.<sup>265</sup> 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.<sup>266</sup> Es ist damit grundsätzlich der König, der bestimmt, welche Themen diskutiert werden<sup>267</sup> und wie lange ein Thema behandelt wird.<sup>268</sup> 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.<sup>269</sup> 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.<sup>270</sup> Gelegentlich bieten die Antworten mehr als das, wonach der König gefragt hat.<sup>271</sup> 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.<sup>272</sup> 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.<sup>273</sup> 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 –,<sup>274</sup> 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.<sup>275</sup> 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?“<sup>276</sup> 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.<sup>277</sup> 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.<sup>278</sup> 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,<sup>279</sup> um weitere Belehrungen bitten<sup>280</sup> oder sich für die erhaltenen Ausführungen bedanken.<sup>281</sup> 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.<sup>282</sup> 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*)<sup>283</sup> 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.<sup>284</sup>

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?“)<sup>285</sup> 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,<sup>286</sup> sind im Gegenteil die Redeanteile des Schülers gelegentlich sehr lang, etwa wenn er Erklärungen zu gewissen Aussagen der Weisen wünscht.<sup>287</sup> 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.<sup>288</sup> Während der Schüler normalerweise seine Fragen mit „Berichte mir!“ (*ahbīrnī*) einleitet und dann direkt die Frage anschließt,<sup>289</sup> kommt es auch vor, dass er die erhaltenen Informationen als mangelhaft kritisiert und genauere Auskunft erbittet<sup>290</sup> oder zumindest dem Leser aus der Tatsache, dass der Schüler weitere Erklärungen verlangt, deutlich wird, dass die bisherigen Informationen ihm nicht ausreichen.<sup>291</sup> Ein Mal stellt der Schüler auch eine leicht zweifelnde Frage nach dem Weißfärben (*tabyīd*).<sup>292</sup>

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,<sup>293</sup> wo er einen Stein erwähnt habe – eine Stelle, die sich tatsächlich in dem nur lateinisch überlieferten Abschnitt findet.<sup>294</sup> Sowohl bei diesem Verweis als auch bei der Kapiteleinteilung dürfte es sich um Eingriffe eines Redaktors handeln.<sup>295</sup>

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.<sup>296</sup> Gelegentlich ist Theosebeia mit einer Antwort nicht zufrieden und fragt dann nochmals nach.<sup>297</sup> 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.“<sup>298</sup> Grundsätzlich gibt Theosebeia die Themen vor,<sup>299</sup> 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.<sup>300</sup> 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.<sup>301</sup> Nur gelegentlich kommt es zu einer längeren in sich kohärenten Passage mit mehreren Redebeiträgen.<sup>302</sup> Innerhalb der Antworten ergeben sich nicht nur, wie in vielen anderen Texten, bloße Ausweitungen,<sup>303</sup> 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.<sup>304</sup> 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.“<sup>305</sup> 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.<sup>306</sup>

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 Plural<sup>307</sup> oder an eine zweite Person Singular maskulin<sup>308</sup> (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.<sup>309</sup> Tatsächlich beklagt sich der Schreiber der für die Edition benutzten Abschrift im Kolophon über die schlechte Qualität seiner Vorlage.<sup>310</sup>

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 Seelen<sup>311</sup> töte (*qātilu n-nufūsa kullahā*), und wer den Stein kenne, der habe Wissen.<sup>312</sup> 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.<sup>313</sup> Doch auch die Söhne formulieren gelegentlich Dinge, die sie eigentlich nicht wissen können: So loben sie eine Aussage der Mutter mit „wahr gesprochen“ (*šadaqti*).<sup>314</sup> 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?“<sup>315</sup> 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.<sup>316</sup> Dabei bleibt allerdings in der Regel unklar, nach welchen Prinzipien Kleopatra eigentlich ihre Fragen aufeinander folgen lässt.<sup>317</sup> 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.<sup>318</sup> Im zweiten Teil findet sich dann auch ein ausgesprochen langer Lehrmonolog der ‚Schüler‘.<sup>319</sup> 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.<sup>320</sup>

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,<sup>321</sup> gelegentlich aber ergreift auch Aras die Initiative.<sup>322</sup> 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.<sup>323</sup> 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.<sup>324</sup> 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.<sup>325</sup> 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 Königs<sup>326</sup> 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.<sup>327</sup> Auch Theodoros' vier Mal wiederholte Frage, was denn der „Sauerteig des Goldes“ (*ḥamīr ad-dahab*)<sup>328</sup> sei, beantwortet Aras vier Mal ohne zu zögern, jedoch auch vier Mal unterschiedlich und ohne jeglichen Bezug zu den vorangehenden Erklärungen.<sup>329</sup>

Dabei scheint Theodoros grundsätzlich eine präzise Beantwortung seiner Fragen zu wünschen: Er beklagt sich zum Beispiel gelegentlich, wenn Aras eine Frage nur teilweise beantwortet.<sup>330</sup> Es kommt vor, dass er Aras vorwirft, eine Frage absichtlich nicht beantwortet zu haben, so etwa bei der Frage nach dem *būrītas*.<sup>331</sup> 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,<sup>332</sup> 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.<sup>333</sup>

Nicht nur unvollständige Antworten kritisiert der königliche Schüler, er wirft seinem Gegenüber auch vor, er gebe verwirrende Antworten,<sup>334</sup> verwende – wie die immer wieder kritisierten alten Weisen – selbst Decknamen bzw. eine symbolhafte Sprache und erschwere das Verständnis seines Zuhörers (bzw. seiner nachmaligen Leser).<sup>335</sup> Ein Mal sieht Theodoros in den Aussagen des Aras auch einen eklatanten Widerspruch.<sup>336</sup> 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.<sup>337</sup> 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.<sup>338</sup>

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;<sup>339</sup> Theodoros seinerseits erklärt hin und wieder selbst, dass er nicht verstanden habe, und bittet von sich aus um Erhellung,<sup>340</sup> oder aber er behauptet, nun verstanden zu haben, und verlangt dann Erläuterungen zu einem neuen Thema.<sup>341</sup> Ein Mal sagt Theodoros, er habe verstanden, worauf ihm Aras noch weitere Erklärungen anbietet.<sup>342</sup> Dabei bemängelt Theodoros auch, dass die Aussagen der Weisen nur verständlich seien, wenn man bereits über ein gewisses Vorwissen verfüge.<sup>343</sup>

Aras zeigt sich nicht immer kooperativ, so weigert er sich zum Beispiel, die richtigen Namen der „Körper“ (*ağsād*)<sup>344</sup> 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.<sup>345</sup> 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.<sup>346</sup> Überhaupt lobt Theodoros des Öfteren eine Aussage des Weisen, in der Regel mit „du hast wohl gesprochen“ (*aḥsant*)<sup>347</sup> oder „du hast wahr gesprochen“ (*ṣadaqt*),<sup>348</sup> 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.<sup>349</sup> Gelegentlich geht Aras sogar noch einen Schritt weiter, indem er eine Aussage oder Frage seines Schülers nicht nur lobt,<sup>350</sup> sondern ihm auch gestattet, eigene Thesen zu entwickeln und diese dann zustimmend kommentiert.<sup>351</sup> So etwa, wenn Theodoros die Idee formuliert, der Schwefel, von dem eben die Rede war, könnte mit den zehn Farben identisch sein,<sup>352</sup> oder wenn Aras verbietet, nach dem Namen einer Verbindung zu fragen, und Theodoros dann spekuliert, es könnte sich wohl um das Blei (*abār*)<sup>353</sup> handeln, was Aras dann bestätigt.<sup>354</sup> 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.<sup>355</sup>

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.<sup>356</sup> Aber auch die Frage, ob die Leser den schriftlich niedergeschriebenen Dialogtext verstehen werden oder nicht, kommt zur Sprache.<sup>357</sup>

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.<sup>358</sup> 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.<sup>359</sup> 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,<sup>360</sup> 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*)<sup>361</sup>

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*).<sup>362</sup>

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.<sup>363</sup> Er beginnt nämlich, die *Turba philosophorum* zu zitieren, und der Dialogtext geht endlich ganz in diese über.<sup>364</sup> 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.<sup>365</sup> Recht oft fallen die Antworten jedoch sehr lang aus und berühren auch Gegenstände, nach denen nicht gefragt war.<sup>366</sup> Anders als die Protagonisten in anderen Dialogen lässt sich Ḥālid nicht mit unzureichenden Antworten abspesen, sondern verlangt weitere Präzisierungen.<sup>367</sup> 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.<sup>368</sup> Hingegen lanciert Maryānus nur selten von sich aus neue Themen,<sup>369</sup> 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*),<sup>370</sup> worauf der Mönch devot mit „Hier bin ich, o Prinz“ (*labbayka, ayyuhā l-amīr*)<sup>371</sup> 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.<sup>372</sup> 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.<sup>373</sup>

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*).<sup>374</sup> 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.<sup>375</sup>

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.<sup>376</sup> 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.<sup>377</sup> 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.<sup>378</sup> 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,<sup>379</sup> 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.<sup>380</sup> 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.<sup>381</sup> 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.<sup>382</sup> 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.<sup>383</sup> 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.<sup>384</sup> 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.<sup>385</sup> 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.<sup>386</sup> 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;<sup>387</sup> gefragt nach dem besten Fleisch benennt al-Ḥārīṭ auch das schlechte,<sup>388</sup> und unter dem Titel „Früchte“ (*fākiha*) behandelt er auch Grünzeug (*buqūl*) und Duftpflanzen (*rayāḥīn*).<sup>389</sup> 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'sar*, 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 Manṣūr al-Yamans *Kitāb al-Ālim wa-l-ḡulām*, die Schüler in der *Risālat al-Ḥaḍar* oder Mose in der *Munāḡāt 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-Širāt* 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-ḡulām* 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. Ismā'īls 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-Ḥaḍār* 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 Sa'īd as-Sīrāfi auch die Rolle des Fragenden und bestimmt so den Ablauf des Dialogs. In der Disputation in al-Mu'ayyad 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-Ḥaft 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-Rawābi'* 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 Ma'šar*), 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 Ma'šar* 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-Ḥārīt 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 *Munāğġāt 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 Qalūbatra*, 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-Munāzarāt*, 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 *Munāzarat 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?<sup>390</sup> 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 *munāzara*, die eben nicht in erster Linie auf Wahrheit, sondern auf den Sieg abzielt<sup>391</sup> – 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,<sup>392</sup> 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.<sup>393</sup> 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.<sup>394</sup> 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 Koran<sup>395</sup> und Ḥadīṭ,<sup>396</sup> 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.<sup>397</sup> 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.<sup>398</sup> 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 Meinungen<sup>399</sup> und Mālik b. Anas wird von aš-Šāfi‘ī als „unser Lehrer“ (*ṣāḥibunā*)<sup>400</sup> 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.<sup>401</sup>

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.<sup>402</sup> 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.<sup>403</sup>

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:<sup>404</sup> 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).<sup>405</sup> 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.<sup>406</sup> 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.<sup>407</sup> Wenn aš-Šāfi'ī nicht rein logisch argumentiert, stützt er sich stark auf Koranzitate, wobei deren Interpretation eine nicht geringe Rolle spielt.<sup>408</sup>

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, *Ḥadīṭ as scripture* 41.

untergeordneter Bedeutung.<sup>409</sup> 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,<sup>410</sup> oder wenn er darlegt, dass es Widersprüche selbst in den Handlungen der ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen Abū Bakr, 'Umar und 'Alī gab,<sup>411</sup> 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.<sup>412</sup> 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.<sup>413</sup> 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 Charakters<sup>414</sup> wohl kaum angemessen gewesen wäre. Vielmehr argumentiert der Text „[s]prachlich immer leicht verständlich und ohne jeden terminologischen Ballast“.<sup>415</sup> 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.<sup>416</sup> 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.<sup>417</sup> Schacht hat dazu bemerkt, dass diese Parallelen oftmals den „character of elementary psychological observations“<sup>418</sup> 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.<sup>419</sup> 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,<sup>420</sup> 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.<sup>421</sup>

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, verweist<sup>422</sup> 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.<sup>423</sup> Oftmals zitiert der Lehrer den Koran, um eine Behauptung zu stützen.<sup>424</sup> 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.<sup>425</sup> 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,<sup>426</sup> und fordert seinen Lehrer zu einer Stellungnahme auf.<sup>427</sup> 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.<sup>428</sup>

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,<sup>429</sup> 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.<sup>430</sup> 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)?“,<sup>431</sup> ein Mal der Schüler den Lehrer.<sup>432</sup> 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.<sup>433</sup> 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.<sup>434</sup>

Ibn al-Ḥaddād argumentiert gegenüber dem Emir Ibrāhīm primär nach den Regeln der dialektischen Theologie. Er befolgt so die Regeln der theologischen *munāẓara*.<sup>435</sup> Allerdings bringt er auch Argumente *ad hominem*,<sup>436</sup> 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.<sup>437</sup> Damit suggeriert er eine mangelnde Orthodoxie seiner Gesprächspartner. Gegenüber den beiden ismailitischen *dā’īs* argumentiert Ibn al-Ḥaddād sehr häufig mit Koranzitaten<sup>438</sup> und mit Ḥadīṭen.<sup>439</sup> Auch die *dā’īs* führen mehrmals Ḥadīṭe an und erwarten dazu Stellungnahmen des Malikiten.<sup>440</sup> Auch philologische Argumente finden sich:<sup>441</sup> 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.<sup>442</sup> 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)<sup>443</sup> habe ‘Alī als seinen Imam anerkannt, entsprechend sei es völlig absurd, ihm selbst Hass auf ‘Alī zu unterstellen.<sup>444</sup>

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.<sup>445</sup> 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.<sup>446</sup> 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.<sup>447</sup> Autoritätszitate spielen dagegen nur in der Form von Ḥadīten eine Rolle, die allerdings oft nicht wörtlich zitiert werden.<sup>448</sup> 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.<sup>449</sup> 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.<sup>450</sup> 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.<sup>451</sup> In diesem Fall sollen das der Koran und das Ḥadīt sein<sup>452</sup> bzw. wie al-Kinānī in der Folge einschränkt, sogar einzig und allein der koranische Text.<sup>453</sup> An diese seine eigene Vorgabe hält sich al-Kinānī in der ersten Disputation weitestgehend: Er bringt tatsächlich außerordentlich viele Koranzitate,<sup>454</sup> aber nur ein Mal ein Ḥadīt<sup>455</sup> 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.<sup>456</sup>

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.<sup>457</sup> 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.<sup>458</sup> 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.<sup>459</sup> Damit ist Bišr nicht zufrieden; er besteht darauf, dass der Koran eine Sache sei.<sup>460</sup> 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.<sup>461</sup> 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.<sup>462</sup> 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,<sup>463</sup> eine Geschichte über den Propheten referiert<sup>464</sup> und *aḥbār* aus der Frühzeit des Islam berichtet.<sup>465</sup>

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“).<sup>466</sup> 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.<sup>467</sup> 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.<sup>468</sup> Al-Kinānī interpretiert seine Beispielgeschichte wie folgt:<sup>469</sup> 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.<sup>470</sup> In diesem Zusammenhang verwendet er auch das einzige Mal ein Autoritätenzitat: Er verweist auf al-Aṣma‘ī, demzufolge die Banū Sāsān<sup>471</sup> im Arabischen Fehler machten.<sup>472</sup> Das Autoritätenzitat dient hier als *argumentum ad hominem* gegen den angeblichen Perser Bišr.<sup>473</sup>

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,<sup>474</sup> was er damit begründet, dass seine rationalistischen Gegner das Ḥadīṭ ja nicht für zuverlässig erachteten.<sup>475</sup> 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.<sup>476</sup> 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.<sup>477</sup> 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.<sup>478</sup>

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.<sup>479</sup> Zwei Mal erklärt er zudem, der Koran gehöre zum Wissen Gottes und wer behaupte, das Wissen Gottes sei geschaffen, sei ungläubig.<sup>480</sup> Mit dieser feinen theologischen Argumentation – Cooperson spricht von einem „*kalām*-style argument“<sup>481</sup> – 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.<sup>482</sup> 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.<sup>483</sup> 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.<sup>484</sup> 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.<sup>485</sup> 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.<sup>486</sup> 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*<sup>487</sup> – 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.<sup>488</sup> 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*),<sup>489</sup> 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,<sup>490</sup> sondern auch in der eigentlichen Argumentation von Bedeutung: Wenn sich Rhazes darauf beruft, dass er eben nicht Aristoteliker, sondern Platoniker sei,<sup>491</sup> 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.<sup>492</sup> Tatsächlich bringt Rhazes auch verschiedene andere, nicht im engeren Sinn logische Argumente, insbesondere (zum Teil länger ausgeführte) Vergleiche<sup>493</sup> sowie eine allegorische Erzählung über die Entstehung der Welt aus dem Sehnen der Seele nach Verkörperlichung.<sup>494</sup> 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,<sup>495</sup> 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.<sup>496</sup> Tatsächlich wären aber die meisten seiner Argumente mit den Mitteln der Logik leicht auszuhebeln.<sup>497</sup> Als Basis seiner Argumentation dienen ihm insbesondere Ḥadīṭ<sup>498</sup> und Koran,<sup>499</sup> 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,<sup>500</sup> 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.<sup>501</sup> Stattdessen freut er sich zu Beginn des Gesprächs sogar ausdrücklich über eine ihm bisher unbekannte Aussage ‘Alis.<sup>502</sup> Hingegen kritisiert der angeblich Verrückte seinen Gesprächspartner und dessen Kollegen, dass sie völlig absurde Berichte fälschten.<sup>503</sup>

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.<sup>504</sup> 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.<sup>505</sup>

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 sei<sup>506</sup> 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.<sup>507</sup> Im Übrigen spielt Ḥadīṭ eine recht wichtige Rolle, einerseits als Beweismittel Ibn Bābūyas,<sup>508</sup> 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.<sup>509</sup> Auch Koranzitate bringt der Gelehrte regelmäßig, um seine Positionen abzustützen.<sup>510</sup> 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.<sup>511</sup> 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.<sup>512</sup> 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.<sup>513</sup> Als wichtigste Argumentationsmittel dienen Stellen aus dem Koran<sup>514</sup> und dem Prophetenḥadīṭ,<sup>515</sup> gelegentlich verweist der Imam aber auch auf Überlieferungen seiner Vorfahren, d. h. der früheren Imame.<sup>516</sup> 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.<sup>517</sup> 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,<sup>518</sup> andererseits erzählt Ğaʿfar in langen Monologen von al-Ḥusayn und seinem Martyrium in Kerbela<sup>519</sup> sowie von Salmān al-Fārisī.<sup>520</sup> Nicht selten verwendet Ğaʿfar rhetorische Fragen, insbesondere in der Form „Kennst du nicht?“,<sup>521</sup> 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.<sup>522</sup> Dabei nützt dem Arzt auch seine anfangs recht konsequente Weigerung, scheinbar naheliegende Prämissen zuzugestehen – vom Erzähler Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq als vorgespülte Dummheit getadelt<sup>523</sup> –, nichts. Der Imam bedient sich gelegentlich rhetorischer Fragen, um die Unhaltbarkeit der Ansichten des indischen Arztes zu verdeutlichen.<sup>524</sup> 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.<sup>525</sup>

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.<sup>526</sup> 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 Prophetenḥadiṭ.<sup>527</sup> 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-Haft wa-l-ażilla* 82–84.

520 Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 86–92.

521 Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-ażilla* 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 Ğaʿfar die Welt mit einer Saat, deren einzelne Körner unterschiedlich gedeihen, so wie die Geschöpfe in der Welt sich verschieden entwickeln.<sup>528</sup> Ebenfalls nur selten verwendet der Imam rhetorische Fragen, auf die sein Anhänger zwingend mit „ja doch“ antworten muss.<sup>529</sup>

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.<sup>530</sup> Auf Autoritäten stützt sich Ğaʿfar 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 Ğaʿfar das angeblich ‚vernünftige‘ Verhalten der Tiere hervorhebt, wie dass sich der Fuchs tot stellt, um seine Beute zu täuschen.<sup>531</sup> Eine Allegorie – der von Ğaʿfar verwendete arabische Ausdruck ist *miṭāl* („Gleichnis, Beispiel“) – skizziert der Imam schließlich, wenn er einen Königspalast mit König und verschiedenen Bediensteten beschreibt<sup>532</sup> und in der Auslegung<sup>533</sup> den König als den Schöpfergott ausdeutet, den Palast als den (menschlichen) Körper, das Gefolge als Glieder des Körpers (*aḍāʾ*) etc. Ein zentrales Element ist schließlich die Verwendung rhetorischer Fragen: Diese Strategie verwendet Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq ausgesprochen oft – der Gesprächspartner soll dadurch dazu gebracht werden, der Argumentation des Imam uneingeschränkt zuzustimmen und nicht nach möglichen Lücken zu suchen.<sup>534</sup>

528 Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335. Die Stelle ist in der Edition von Ibn ʿAbdalġalil (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 Ḥatīm 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,<sup>535</sup> 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.<sup>536</sup> Zusätzlich finden sich in beiden Texten erzählende bzw. beschreibende Passagen.<sup>537</sup> Vor allem aber stellt Gott sowohl Mose als auch Muḥammad rhetorische Fragen.<sup>538</sup> 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.<sup>539</sup> 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.<sup>540</sup> Daneben finden sich Vergleiche,<sup>541</sup> wobei diese auch die Form verkürzter Exempel annehmen können.<sup>542</sup> Bemerkenswert ist auch, dass sich die tierischen Protagonisten dabei nicht selten so mit anderen Tieren vergleichen, dass sie vermenschlicht erscheinen.<sup>543</sup> 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.<sup>544</sup> Sie finden sich im ganzen Text und werden von allen Beteiligten zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt,<sup>545</sup> besonders zur Rechtfertigung des eigenen Handelns.<sup>546</sup> Ein Mal findet sich auch ein Verweis auf „die Weisen“, ohne dass eine ausformulierte gnomische Aussage folgen würde.<sup>547</sup> Besonders interessant ist die Darstellung im vierten Kapitel, in dem der Rabe eine Gnome in betrügerischer Absicht zitiert.<sup>548</sup> 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.<sup>549</sup> Eine ganze Reihung solcher allgemeiner Aussagen benutzt der Ratgeber Iblād gegenüber seinem König.<sup>550</sup> 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.<sup>551</sup> Die rhetorische Strategie zeitigt Erfolg, so dass der König dem Rat seiner Frau folgt und einen zuverlässigen Ratgeber befragt.<sup>552</sup> 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.<sup>553</sup> 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.<sup>554</sup> 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;<sup>555</sup> sie ihrerseits mag dem Versprechen ewiger Dankbarkeit von Seiten der Katze dagegen keinen Glauben schenken.<sup>556</sup> 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“.<sup>557</sup>

Ähnliches ist im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* zu beobachten: Auch hier verwenden die Protagonisten regelmäßig Vergleiche,<sup>558</sup> zum Teil daraus entwickelte, vorwiegend kürzere Geschichten<sup>559</sup> sowie Gnomen,<sup>560</sup> ein Prophetenḥadīth<sup>561</sup> und – eher selten – Allaussagen.<sup>562</sup> Dabei zeitigen die rhetorischen Mittel nicht immer Erfolg: So lehnt der König die Lehre aus der Erzählung über einen sassanidischen Feldherrn<sup>563</sup> 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,<sup>564</sup> überzeugt den König dann doch noch. An anderer Stelle argumentiert der Schakal mit dem Verhalten früherer Könige.<sup>565</sup> Ein Mal verwendet der Schakal sogar eine logisch stringente Ableitung,<sup>566</sup> ein Mal kommt er durch ein Ausschlussverfahren zu einer Lösung,<sup>567</sup> und endlich verwendet er Argumente der Physikotheologie, um zu begründen, warum er ein solches Gottvertrauen hat.<sup>568</sup>

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'a*) findet sich etwa bei al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ* iii, Kitāb al-Ġihād, Bāb al-Ḥarb ḥud'a 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 ġa' 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,<sup>569</sup> Vergleiche<sup>570</sup> und nur je ein Mal ein Sprichwort<sup>571</sup> und eine Allaussage.<sup>572</sup> Zwei Mal werden Verse zitiert, um eine Position zu untermauern.<sup>573</sup> Schließlich greift der Fuchs gelegentlich zum Mittel der rhetorischen Frage<sup>574</sup> bzw. benutzt eine bildhafte Sprache.<sup>575</sup>

Tawaddud zitiert in den Befragungen regelmäßig den Koran<sup>576</sup> sowie Aussprüche des Propheten<sup>577</sup> und früher Muslime,<sup>578</sup> nur ein Mal aber die Aussage eines ungenannten Weisen<sup>579</sup> und ebenfalls nur ein Mal Galen.<sup>580</sup> 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.<sup>581</sup> 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.<sup>582</sup>

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,<sup>583</sup> aber auch von Būdāsaf<sup>584</sup> und dem König<sup>585</sup> erzählt, um ihre Gesprächspartner zu überzeugen, haben also im Prinzip einen rein rhetorischen Charakter.<sup>586</sup> 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.<sup>587</sup> Die übrigen Geschichten überzeugen die Zuhörer nicht immer: So erklärt etwa der König, er finde, Būdāsafs Erzählung von den Edelsteinen,<sup>588</sup> welche Būdāsaf auf die Verfälschung der Religion des Budd hin auslegt, passe nicht auf den aktuellen Fall.<sup>589</sup> 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.<sup>590</sup>

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.<sup>591</sup> 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.“<sup>592</sup>

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.<sup>593</sup> 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.<sup>594</sup> Auch Bilawhar verwendet nicht nur Erzählungen als Mittel der Argumentation, sondern versucht auch, mit den verschiedenen Arten von Evidenz<sup>595</sup> oder damit zu argumentieren, dass Wissen zu Wohlbefinden führe, wobei letzteres Būdāsaf nicht überzeugt.<sup>596</sup>

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.<sup>597</sup> Sowohl der König als auch Būdāsaf verwenden rhetorische Fragen.<sup>598</sup> Die stark rhetorischen Ausführungen des Höflings endlich, insbesondere die Raum greifende Darstellung der Nichtigkeit des Diesseits, bleiben erfolglos.<sup>599</sup>

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.<sup>600</sup> Dabei verwenden nicht nur der „Wissende“ und der junge Mann koranische Formulierungen und Zitate,<sup>601</sup> sondern auch der Jurist des Ortes.<sup>602</sup> 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.<sup>603</sup> Ein beliebtes Mittel ist, genau wie es in den entsprechenden Lehrbüchern empfohlen wird, die Eröffnung einer *distinctio*.<sup>604</sup> 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*).“<sup>605</sup>

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.<sup>606</sup>

Autoritätenzitate und sprichwörtliche Wendungen spielen im *Kitāb al-Ālim wa-l-ḡulām* eine ganz untergeordnete Rolle, nur der Jurist greift je ein Mal zu diesen Mittel.<sup>607</sup> Auch Allaussagen finden sich ausgesprochen selten.<sup>608</sup> Etwas häufiger sind dagegen Vergleiche, die vor allem von dem *dā'ī*,<sup>609</sup> manchmal aber auch vom jungen Mann (im Gespräch mit dem Juristen)<sup>610</sup> und vom Juristen<sup>611</sup> verwendet werden. Dass der *dā'ī* dabei die Religion und

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

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

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

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

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

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

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

ihre Teile mit einem Ei vergleicht<sup>612</sup> – 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.<sup>613</sup>

Erzählungen spielen im *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām* eine völlig untergeordnete Rolle: Als der junge Mann ein Mal eine seiner Antworten auf ein Ḥadīṭ basiert,<sup>614</sup> wird er von dem Wissenden prompt ad absurdum geführt.<sup>615</sup> Und wenn die Leute des Ortes gegenüber dem Juristen auf eine Prophetentradition verweisen,<sup>616</sup> 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.<sup>617</sup> 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:<sup>618</sup> Die Allegorie aber entzieht sich jedem logischen Argument.<sup>619</sup> Sowohl der *dāʿī* als auch der junge Mann verwenden rhetorische Fragen:<sup>620</sup> 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*,<sup>621</sup> 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,<sup>622</sup> 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.<sup>623</sup> Entsprechend verweisen sowohl Abū l-‘Abbās als auch Ibn al-Hayṭam in ihrer Unterhaltung oft auf ältere, besonders auf antik-griechische Autoritäten, wie Hippokrates,<sup>624</sup> Platon<sup>625</sup> und Sokrates,<sup>626</sup> aber Abū l-‘Abbās kennt auch die Paulusbriefe,<sup>627</sup> die er – unter Verweis auf einen ungenannten christlichen Gewährsmann – Kapitel für Kapitel diskutiert haben soll.<sup>628</sup> Überhaupt spielen Bücher in diesem Gespräch eine zentrale Rolle, denn Abū l-‘Abbās bespricht nicht nur verschiedene Bücher über Logik,<sup>629</sup> sondern er erkundigt sich auch, ob sein Gesprächspartner das „schiiitische Buch über Seelenwanderung“ (*kitāb at-tanāsuḥ li-š-šī‘a*)<sup>630</sup> kenne. Wenn er sodann bei seinen Ausführungen über Logik Ibn Qutayba, den großen sunnitischen Theologen und *adab*-Autor, verflucht,<sup>631</sup> 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,<sup>632</sup> gelegentlich auch mit Ḥadīṭ.<sup>633</sup> Ibn al-Hayṭam beantwortet Erklärungen des *dā‘ī* immer wieder mit Lobpreisungen Gottes.<sup>634</sup> Nur selten finden sich Vergleiche oder ähnliches, so etwa wenn Abū ‘Abdallāh Ibn al-Hayṭam mit einem seiner langjährigen Gefährten vergleicht<sup>635</sup> 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.<sup>636</sup> 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.<sup>637</sup>

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.<sup>638</sup> Zwei Mal versucht der Zaydit, Prophetenḥadīṭe als Argumente gegen den *dā‘ī* zu verwenden.<sup>639</sup> 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 berichten<sup>640</sup> bzw. darauf verweisen, dass er noch in vorislamischer Zeit jemanden etwas habe erzählen hören.<sup>641</sup> Nicht selten zitiert er jedoch Ḥadīṭ, und zwar am liebsten solches von Ibn al-‘Abbās, der oftmals als „Cousin“ (*ibn ‘amm*) Mu‘āwiyas bezeichnet wird<sup>642</sup> 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.<sup>643</sup> Tatsächlich sind für Mu‘āwiya jedoch Gedichte, die er als Beweise (*burhān*, selten auch *dalīl*)<sup>644</sup> 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.<sup>645</sup> Dabei verwendet er auch ein Mal einen *a fortiori*-Schluss.<sup>646</sup> 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.<sup>647</sup> 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,<sup>648</sup> 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.<sup>649</sup> 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,<sup>650</sup> 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.<sup>651</sup> 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)<sup>652</sup> habe die Logiker widerlegt.<sup>653</sup>

### 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.<sup>654</sup> Dazu treten regelmäßig Zitate aus Werken älterer Autoren bzw. von Aussagen alter Autoritäten. Die Alchemie, in der genealogisches Denken eine zentrale Rolle spielt,<sup>655</sup> 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.<sup>656</sup>

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.<sup>657</sup> 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.<sup>658</sup> 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 gedeutet<sup>659</sup> und der Knabe (*ġulām*) als Anspielung auf das alchemische Werk, weil der Mensch wie das alchemische Werk auf den vier Naturen beruhe,<sup>660</sup> sondern zusätzlich findet sich auch eine Erzählung über die Schöpfung,<sup>661</sup> 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-Ĥārīṭ 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.“<sup>662</sup> Hingegen verweist er nur an einer einzigen Stelle auf seine Lektüreerfahrung und erklärt damit, warum er Klistiere verordnet.<sup>663</sup> Dass al-Ĥārīṭ so sparsam mit Zitaten umgeht, dürfte an dem spezifischen Kontext liegen: Der Dialog soll zeigen, was für ein brillanter Mediziner der Araber al-Ĥārīṭ 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-Ĥārīṭ zu einem Vergleich: Er vergleicht den Körper mit der Erde, die auch nur gedeiht, wenn man sie kultiviert.<sup>664</sup>

Auch in der *Risālat Qalūbaṭra* bringen die weisen Schüler Kleopatras nur ein Mal einen Verweis auf einen anderen Weisen.<sup>665</sup> 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.<sup>666</sup> Endlich wird ein Mal das Elixier mit Milch verglichen,<sup>667</sup> vor allem aber findet sich ein langer Vergleich des Elixiers mit dem Menschen, wobei das Augenmerk sich auf die Embryologie richtet.<sup>668</sup>

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.<sup>669</sup> An zwei Stellen verweist er immerhin auf Weise im Allgemeinen: Im einen Fall gibt es unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der zu verwendenden Gefäße,<sup>670</sup> im anderen haben sie eine von Agathodaimon beschriebene Veränderung ebenfalls schon erwähnt.<sup>671</sup>

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.<sup>672</sup> 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.<sup>673</sup> 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.<sup>674</sup>

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.<sup>675</sup> Gelegentlich verweisen Mītāwus und Qaydarūs auch auf die alten Weisen, um verschiedene Namen für eine Sache oder einen Prozess anzuführen<sup>676</sup> 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.<sup>677</sup> Wenn Mīṭāwus argumentiert, dass von den Weisen kein Neid (*ḥasad*)<sup>678</sup> zu befürchten sei, weil sie ja alle Asketen seien,<sup>679</sup> 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.<sup>680</sup> 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.<sup>681</sup>

Einen ausführlichen Vergleich bringt der weise Mīṭāwus, um dem König Marqūnus zu zeigen, dass die alchemische Färbung funktioniere wie das Färben von Textilien.<sup>682</sup> 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 [...]?“<sup>683</sup> 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.“<sup>684</sup>

Mihrārīs stützt sich in dem nach ihm benannten Buch ganz wesentlich auf Zitate von Autoritäten:<sup>685</sup> Immer wieder zitiert er etwa Ostanes,<sup>686</sup>

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,<sup>687</sup> Zosimos<sup>688</sup> oder auch einfach nur die Alten<sup>689</sup> oder die Philosophen.<sup>690</sup> 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.<sup>691</sup> Dabei scheint der Schüler gar nicht grundsätzlich etwas gegen Autoritätszitate zu haben; im Gegenteil: Er verwendet sie sogar selbst.<sup>692</sup> 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)<sup>693</sup> und nährt sich wie die Pflanzen,<sup>694</sup> oder die Bereitung des Elixiers kann mit einer Geburt verglichen werden.<sup>695</sup> 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.<sup>696</sup>

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 erwähnt<sup>697</sup> 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,<sup>698</sup> Demokrit,<sup>699</sup> Agathodaimon,<sup>700</sup> Ostanos<sup>701</sup> und Maria,<sup>702</sup> aber auch andere wie Apollonios von Tyana,<sup>703</sup> Chymes (Šimās),<sup>704</sup> Platon<sup>705</sup> oder Homer.<sup>706</sup> Schließlich exzerpiert Aras nicht nur die *Turba philosophorum*, so dass der Dialog schließlich ganz in den *Turba*-Text übergeht,<sup>707</sup> 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*).<sup>708</sup>

Zusätzlich zitiert Aras sich aber auch selbst, und zwar erwähnt er sein Werk über den „Körper der Magnesia“.<sup>709</sup> 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.<sup>710</sup> Wie in anderen Texten erscheint auch hier die Alchemie als eine Form offenbaren Wissens,<sup>711</sup> das geheim zu halten die Weisen beauftragt sind.<sup>712</sup>

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;<sup>713</sup> und Aras selbst sagt, die Blumen seien als *qiyās* für das Elixier anzusehen.<sup>714</sup> 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;<sup>715</sup> allerdings wird auch darauf hingewiesen, dass *amtāl* für Anfänger in der Alchemie nur einen beschränkten Nutzen haben können.<sup>716</sup>

Auch die *Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* sind reich an Zitaten von Autoritäten.<sup>717</sup> Maryānus zitiert dabei nicht nur namenlose Weise, sondern unter anderem auch Heraklios (*Hiraql*),<sup>718</sup> Ostanes,<sup>719</sup> Hermes Trismegistos,<sup>720</sup> Aras,<sup>721</sup> Zosimos<sup>722</sup> und Maria.<sup>723</sup> 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.<sup>724</sup> 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.<sup>725</sup>

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.<sup>726</sup>

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.<sup>727</sup>

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,<sup>728</sup> 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.<sup>729</sup> 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.<sup>730</sup> 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:<sup>731</sup> 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*),<sup>732</sup> 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)<sup>733</sup> 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.<sup>734</sup> 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.<sup>735</sup> 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,<sup>736</sup> während die Söhne den Stein der Weisen, der vor der ihn tötenden Substanz flieht, mit dem Menschen, der vor einer Schlange flieht, vergleichen.<sup>737</sup>

### 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.<sup>738</sup> 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-Ihlīlağā* als agonaler Dialog zu bezeichnen ist, wird auch in den anderen – dem *Kitāb aš-Širāt*, dem *Kitāb al-Ihlīlağā* 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-Ḥaft 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 *Muḍākarāt 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 ḡabar 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-Šāfi‘ī, aber auch in as-Samarqandīs *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* 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-‘Abbās in den *Masā’il Nāfi‘ 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-Šāfi‘īs *Ġimā‘ al-‘ilm* 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 *Masā’il Ḥalīd 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:<sup>739</sup> 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-Sīrāfi 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.<sup>740</sup> Wie im lateinischen Mittelalter das theologische Streitgespräch zwischen Figuren mit unterschiedlichen Standpunkten stattfindet,<sup>741</sup> so ist auch die *munāzara* in der üblichen Definition der Juristen eine Auseinandersetzung zwischen zwei Vertretern unterschiedlicher Standpunkte.<sup>742</sup> Allerdings ist, wie van Ess feststellt, die Idee, „daß der Unterlegene ‚sich bekehren‘ müsse“,<sup>743</sup>

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.<sup>744</sup> 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.<sup>745</sup>

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.<sup>746</sup> 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.“<sup>747</sup> 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.<sup>748</sup>

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.<sup>749</sup> 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.<sup>750</sup> 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.<sup>751</sup>

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?“<sup>752</sup> 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.<sup>753</sup> 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.<sup>754</sup> Und im zwölften Dialog<sup>755</sup> 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* xlvihi, 205.

750 Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* xlvihi, 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.<sup>756</sup>

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.<sup>757</sup>

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“,<sup>758</sup> 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.<sup>759</sup> Stattdessen bittet sein Gesprächspartner um ein weiteres Argument für das Akzeptieren von Ḥadīṭ.<sup>760</sup> Aš-Šāfi'ī kommt diesem Wunsch nicht umgehend nach, sondern ermahnt sein Gegenüber zunächst, seine Meinung wirklich zu ändern.<sup>761</sup> 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.<sup>762</sup>

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 Koranzitat<sup>763</sup> 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.“<sup>764</sup> 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.<sup>765</sup> 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 anerkennst.<sup>766</sup>

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.<sup>767</sup> 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.<sup>768</sup> 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,<sup>769</sup> 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,<sup>770</sup> 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.<sup>771</sup> 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.<sup>772</sup> 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 Ḥadīṭ korrekt sei,<sup>773</sup> und der *dā‘ī* erreicht, dass Ibn al-Ḥaddād schließlich die gewünschte (schiiitisch übliche) Segensformel nach dem Namen ‘Alis gebraucht.<sup>774</sup> 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.<sup>775</sup>

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.<sup>776</sup> 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,<sup>777</sup> 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.<sup>778</sup>

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.<sup>779</sup> 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.<sup>780</sup> 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.<sup>781</sup> 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.<sup>782</sup>

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.

<sup>777</sup> Vgl. dazu die oben Kap. 3, Anm. 744 angegebene Literatur.

<sup>778</sup> Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 135.

<sup>779</sup> Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 48.

<sup>780</sup> Vgl. Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 52, 61.

<sup>781</sup> Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 60.

<sup>782</sup> 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.<sup>783</sup> 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.<sup>784</sup>

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,<sup>785</sup> sodann gesteht der Arzt zu, dass die Dinge gemacht seien,<sup>786</sup> gibt im Weiteren zu, dass er verwirrt sei und zweifle,<sup>787</sup> erkennt, dass der Schöpfer der Sterne zwingend auch der Schöpfer der Erde sein müsse,<sup>788</sup> dass dieser nur einer sein kann<sup>789</sup> und weise sein muss,<sup>790</sup> und äußert schließlich ein durchaus islamisches Bekenntnis zu dem einen Schöpfergott.<sup>791</sup>

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.<sup>792</sup> 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.<sup>793</sup> 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, *Bihār* iii, 155.

786 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 157–158.

787 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 169. – Zweifel plagten ihn noch längere Zeit, vgl. z.B. ebd. 189.

788 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 176.

789 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 180 und 190.

790 Al-Maǧlisī, *Bihār* iii, 192.

791 Al-Maǧlisī, *Bihār* 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.<sup>794</sup> Diese Niederlage führt jedoch noch nicht zu einer Bekehrung. Vielmehr lässt sich im Weiteren zunächst nur der Herrscher zum Glauben an ‘Alī bekehren.<sup>795</sup> Erst am Ende des Dialogs erkennen mit ihm auch die anwesenden Höflinge die Wahrheit der schiitischen Doktrin.<sup>796</sup> 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.<sup>797</sup> 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-Ġahm, der zu weinen beginnt und die Lehren des Imam anerkennt.<sup>798</sup> 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.<sup>799</sup> 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 lassen<sup>800</sup> – 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.<sup>801</sup>

---

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,<sup>802</sup> 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 entschuldigen<sup>803</sup> –, 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.<sup>804</sup> Būdāsaf anerkennt im Gespräch später explizit, dass er Bilawhar gesucht habe.<sup>805</sup> Später schwört er explizit den Götzen ab<sup>806</sup> und anerkennt die Überlegenheit der Doktrin Bilawhars.<sup>807</sup> 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.<sup>808</sup> 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,<sup>809</sup> misslingt dagegen, da der Asket allein fortgehen will. Immerhin kann Būdāsaf ihn schließlich davon überzeugen, in einen Tausch des Unterkleides (*izār*) einzuwilligen.<sup>810</sup> 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.<sup>811</sup>

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.<sup>812</sup>

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 (mu‘tazilitischen) Lehrmeinung (*maqālatī*) von Gerechtigkeit und Einheitsbekenntnis (*al-‘adl 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?<sup>813</sup>

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 *dā‘ī*: Auch dieser

809 Gimaret, *Kitāb* 97–98.

810 Gimaret, *Kitāb* 104.

811 Gimaret, *Kitāb* 179.

812 Die eigentliche Bekehrung erfolgt Gimaret, *Kitāb* 185.

813 Ğa‘far b. Maṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 520.

will eigentlich bekehrt werden; wenn er sich, indem er den Gefolgschaftseid ablegt,<sup>814</sup> 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.<sup>815</sup> 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 *dāʿī*.<sup>816</sup>

Fundamental seinen Standpunkt ändert der Panther-König in Sahl b. Hārūns *an-Namir wa-t-ṭaʿlab*: 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.<sup>817</sup> Der Text inszeniert damit deutlicher als viele andere den Nutzen des Gesprächs und die Vorteile der Beredsamkeit.

Ähnliches ist im Rahmendialog von Ibn al-Muqaffaʿs *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.<sup>818</sup> 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,<sup>819</sup> und im dreizehnten Kapitel wird die Löwin nicht nur Vegetarierin, sondern schließlich aufgrund der Argumente des Schakals sogar zur Grasfresserin.<sup>820</sup>

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,<sup>821</sup> den Schakal daran zu hindern, als Ratgeber zum König zu

814 Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-Ālim wa-l-ġulām* § 83.

815 Ġaʿfar 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 ʿAbdallāh berichtet (ebd. 60–63).

817 Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ṭaʿlab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

818 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 123.

819 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 230–233.

820 Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 277–278.

821 As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 44–59.

gehen. Auch im vierten Dialog<sup>822</sup> 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,<sup>823</sup> bleibt er damit ebenso erfolglos wie der Löwe, der im abschließenden Dialog<sup>824</sup> 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,<sup>825</sup> und der Löwe kann den Schakal zunächst dazu bringen, gegen seine ursprüngliche Intention am Hof zu bleiben.<sup>826</sup>

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.<sup>827</sup> 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.<sup>828</sup>

### 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.<sup>829</sup>

### 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,<sup>830</sup> 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.<sup>831</sup> 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.<sup>832</sup> 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.<sup>833</sup> 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.<sup>834</sup> Diese Elemente dienen zur Charakterisierung von Figuren und ihrem Handeln, werden in der Einleitung des Dialogs verwendet und verdeutlichen sprachliche Äußerungen.<sup>835</sup> 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.<sup>836</sup> 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.<sup>837</sup> 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 sitzt<sup>838</sup> oder später aufsteht und so das Gespräch fürs Erste beendet.<sup>839</sup> Dass später Herbeikommende sich setzen, wird zwei Mal berichtet;<sup>840</sup> von Ibn Abī Duwād heißt es auch, dass er sich danach wieder erhoben habe.<sup>841</sup> Ibn Abī Duwād ist es auch, der ein Mal einen seiner Kollegen erzürnt anblickt, als dieser Aḥmad unterstützt.<sup>842</sup> Auch der Lärm in dem Raum kann ein Problem darstellen, so hört Aḥmad nicht, was Ibn Abī Duwād ganz zu Beginn über ihn sagt.<sup>843</sup> An anderer Stelle muss er seine Stimme erheben, um sich selbst Gehör zu verschaffen.<sup>844</sup> 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.<sup>845</sup>

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.<sup>846</sup> 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.<sup>847</sup> 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 zu<sup>848</sup> bzw. lächelt, um zu zeigen, dass er seine Argumentation – als einziger der Anwesenden, muss man vermuten – verstanden hat.<sup>849</sup> 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 gesetzt<sup>850</sup> bzw. habe sich setzen dürfen.<sup>851</sup> Gelegentlich wenden sich die Gesprächspartner einander zu<sup>852</sup> oder machen Handzeichen.<sup>853</sup> 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.<sup>854</sup> Das Erheben der Stimme wird hier sinnbildlich zur Verteidigung einer frommen Praxis, an der letztlich dann aber doch nicht sehr viel zu hängen scheint.<sup>855</sup>

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,<sup>856</sup> 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.<sup>857</sup> Während den Ausführungen Yaḥyās und aller anwesenden Gelehrten zu einer Frage des islamischen Rechts bleibt der Kalif schweigend und mit gesenkten Kopf sitzen:<sup>858</sup> Der Gestus signalisiert hier allerdings nicht, wie bei Iṣḥāq in der Folge, die Unfähigkeit, argumentativ zu kontern,<sup>859</sup> 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.<sup>860</sup> 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.<sup>861</sup> 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.<sup>862</sup> Dass al-Kinānī zuerst grüßt,<sup>863</sup> entspricht dabei dem abbasidischen Hofzeremoniell.<sup>864</sup> 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.<sup>865</sup> 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.<sup>866</sup> 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. Ṣalība 14–15.

863 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 14.

864 Vgl. Ali, *Arabic literary salons* 82.

865 Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 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,<sup>867</sup> bei Ibn al-Ġahm darüber, welche Inhalte al-Kinānī alle im Koran zu finden überzeugt ist.<sup>868</sup> Bišr schließlich schlägt sich ein Mal auf den Schenkel<sup>869</sup> – 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.<sup>870</sup> 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,<sup>871</sup> bzw. je ein Mal lächeln er<sup>872</sup> und al-Bāqir.<sup>873</sup> Hingegen wird von Ibrāhīm, dem Gesprächspartner al-Bāqirs im zweiten Dialog, nur gesagt, er sei völlig verwundert gewesen,<sup>874</sup> ohne dass diese Emotion in seiner Mimik oder Gestik zum Ausdruck käme. Zwei Mal berichtet der Erzähler explizit, Ġaʿfar habe jemanden angeschaut.<sup>875</sup> 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.<sup>876</sup> 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.<sup>877</sup> 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.<sup>878</sup> 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,<sup>879</sup> an der zweiten Stelle lachen ar-Riḍā, al-Maʿmūn und „die Vertreter der Lehrmeinungen“ (*aṣḥāb al-maqālāt*).<sup>880</sup> Etwas ausgeprägter wird die Körperlichkeit im zweiten Dialog geschildert. Dieser beginnt schon damit, dass ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġāhm sich erhebt:<sup>881</sup> 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.<sup>882</sup>

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.<sup>883</sup> 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 lang<sup>884</sup> 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.<sup>885</sup> 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,<sup>886</sup> und in der Folge lacht er über Abū l-Huḍayls Behauptungen<sup>887</sup> oder wird zornig, wobei er sich in seinem Zorn entweder dem Gesprächspartner zu-<sup>888</sup> oder im Gegenteil von ihm abwendet,<sup>889</sup> oder aber seine Augen zornesrot werden.<sup>890</sup> 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.<sup>891</sup> 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.<sup>892</sup>

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.<sup>893</sup> 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,<sup>894</sup> und er zeigt ihm die Engel am Gottesthron.<sup>895</sup> 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.<sup>896</sup>

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.<sup>897</sup> 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.<sup>898</sup> Dass der aus einer ganz anderen Tradition stammende Dialog der *Munāǧāt Mūsā* – erinnert sei an die christliche *Munāǧāt Mūsā*-Tradition<sup>899</sup> – 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.<sup>900</sup> Beim fünften Gelehrten wird dabei auch geschildert, wie Tawaddud darauf reagiert, und zwar indem sie lacht – hier signalisiert die junge Frau nonverbal Siegesgewissheit.<sup>901</sup> 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-Layṭ al-Samarqandī; van Ess, Abu'l-Layṭ Samarqandī; Haron, Abū 'l-Layṭ 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.<sup>902</sup> Die Niederlage kann zusätzlich durch weitere nonverbale Elemente ausgemalt werden, und zwar durch Erbleichen<sup>903</sup> oder durch das Senken des Kopfes.<sup>904</sup> 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,<sup>905</sup> ein Mal die Schamhaftigkeit der Protagonistin, die eine Frage über Sexualität nicht ohne Weiteres beantworten mag,<sup>906</sup> ein Mal ihren Unwillen, auf eine ketzerische Frage Antwort zu geben,<sup>907</sup> 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.<sup>908</sup> 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.<sup>909</sup>

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.<sup>910</sup> 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.<sup>911</sup>

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,<sup>912</sup> 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,<sup>913</sup> aber auch, wenn er sich einem der Ratgeber zuwendet, um zum Gegenangriff auf diesen überzugehen.<sup>914</sup> Nicht selten werden auch Tränenausbrüche beschrieben. So weint das Schwein, nachdem Dimna es vor versammeltem Hof bloßgestellt hat;<sup>915</sup> Kalila weint, als er Dimna im Gefängnis besucht,<sup>916</sup> und Dimna selbst zeigt so etwas wie Gefühle, wenn er den Tod Kalilas beweint.<sup>917</sup> 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,<sup>918</sup> im anderen begibt er sich von seinen Ratgebern fort in seine Privatgemächer (*fa-daḥala manzilahū*).<sup>919</sup> 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 [...].<sup>920</sup>

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.<sup>921</sup>

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.<sup>922</sup> 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.<sup>923</sup> Nonverbale Elemente treten in diesem Text auch im Zusammenhang mit Gottvertrauen auf: So betet der Schakal zwei Rak'as,<sup>924</sup> und der Freund des Schakals verharret eine Weile nachdenklich mit gesenktem Blick, nachdem er dem Schakal empfohlen hat, sich und sein Schicksal Gott anheimzustellen.<sup>925</sup>

Das *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* verwendet in zweien der untersuchten Dialoge gar keine nonverbalen Elemente,<sup>926</sup> in einem weiteren sind sie ein Mal auf Begrüßungsgesten beschränkt, indem es heißt, dass sich Bilawhar nach der Begrüßung setzt.<sup>927</sup> Hingegen erhebt sich der Prinz im ersten Gespräch mit dem Asketen als Reaktion auf die erste Geschichte und signalisiert so seine Begeisterung.<sup>928</sup> 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.<sup>929</sup> 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.<sup>930</sup> Indem er aufspringt und geht, beendet er das Gespräch.<sup>931</sup> 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.<sup>932</sup> 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.<sup>933</sup> 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*).<sup>934</sup> Das Aufstehen signalisiert hier aber nicht mehr den Zorn, mit dem der *bahwan* angetreten ist,<sup>935</sup> 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.<sup>936</sup> So reagiert der junge Mann, als er den Eid nachspricht,<sup>937</sup> und als der junge Mann seine geistigen Brüder erwähnt, bricht zuerst der *dāʿī* in Tränen aus, dann aber auch der junge Mann,<sup>938</sup> und als der Wissende den jungen Mann definitiv als fähigen Adepten erkennt, weint er ebenfalls.<sup>939</sup> Schließlich weint der junge Mann, als sich der Jurist bekehrt, er also selbst im Bekehrungswerk erfolgreich war.<sup>940</sup> Dazu kommen Bewegungen, die Gespräche eröffnen: So wenn der jungen Mann sich zur Gesprächseinleitung vor dem *dāʿī* prosterniert und erst dann den Kopf hebt,<sup>941</sup> oder wenn er, bevor der Jurist eintritt, sich übers Gesicht streicht, und ihn dann ganz nahe zu sich kommen lässt.<sup>942</sup> Der Jurist seinerseits reagiert auf die Ausführungen Šāliḥs zwei Mal damit, dass er den Kopf hängen lässt,<sup>943</sup> 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.<sup>944</sup>

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.<sup>945</sup> 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.<sup>946</sup> Nur von Abū l-‘Abbās wird berichtet, dass auch er seinerseits Ibn al-Hayṭam in Erwiderung die Hand küsst.<sup>947</sup> 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.<sup>948</sup> Während der Begrüßung Abū ‘Abdallāhs bricht Ibn al-Hayṭam in Tränen um al-Ḥusayn, den dritten schiitischen Imam, aus.<sup>949</sup> Schließlich setzt sich der *dā’ī* und lässt den Kairouaner sich nähern.<sup>950</sup> 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,<sup>951</sup> sondern eben von diesem selbst.<sup>952</sup> Darauf wird Ibn al-Hayṭam von Abū l-‘Abbās gebeten, sich neben ihn zu setzen.<sup>953</sup> Als Ibn al-Hayṭam „die Wissenden“ (*al-‘ālimūn*) preist, reagiert Abū ‘Abdallāh mit einem Lächeln.<sup>954</sup> 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.<sup>955</sup> 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.<sup>956</sup> 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.<sup>957</sup> 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.<sup>958</sup> 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.<sup>959</sup>

#### 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 habe<sup>960</sup> – aber gerade nicht, um dem Wunsch des Wesirs nachzukommen, sondern um ihn abzuschlagen. Damit nicht durchgedrungen, wendet er sich Abū Bišr zu.<sup>961</sup> 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“<sup>962</sup> 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 Brüder<sup>963</sup> – besteht: „Da war er unfähig zu antworten,<sup>964</sup> neigte sich zur Seite und würgte an seinem Speichel.“<sup>965</sup> 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 *Masāʾil 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.<sup>966</sup> Genau gleich senkt Maryānus den Kopf und schweigt, als Ḥālid sich nach dem Ort des Steins der Weisen erkundigt.<sup>967</sup> 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 *Masāʾil 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.<sup>968</sup>

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.<sup>969</sup> 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, *Kimīyāʾ 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.<sup>970</sup> 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.

<sup>970</sup> 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.<sup>971</sup> 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.<sup>972</sup>

#### 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.<sup>973</sup> 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.<sup>974</sup> 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.<sup>975</sup> 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,<sup>976</sup> so wenn der Kalif grinst,<sup>977</sup> weint<sup>978</sup> oder sich erzürnt bzw. auch wieder beruhigt.<sup>979</sup> 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.<sup>980</sup>

### 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-Ihlīlaǧa* zwar vermuten, dass der Imam Ğāfar sich ärgert, als sich der indische Arzt dumm stellt,<sup>981</sup> 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.<sup>982</sup>

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.“<sup>983</sup> 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.<sup>984</sup> Dazu kommen zwei Stellen, an denen al-Maʿmūn in Gelächter ausbricht.<sup>985</sup>

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.<sup>986</sup>

### 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.<sup>987</sup> 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.“<sup>988</sup> Während Mose im Koran ohnmächtig wird, weil Gottes Gegenwart einen Berg zu Staub zerfallen lässt (Q 7:143),<sup>989</sup> 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,<sup>990</sup> andererseits beleidigt Dimna das Schwein.<sup>991</sup> 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,<sup>992</sup> aus religiöser Empörung die nach dem nächsten Zeitpunkt des Regenfalls nicht.<sup>993</sup>

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.<sup>994</sup> 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*.<sup>995</sup> Emotionen, die sich vor allem in Tränenausbrüchen zeigen, spielen auch im weiteren Textverlauf eine bedeutende Rolle.<sup>996</sup> 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.<sup>997</sup>

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.<sup>998</sup> In der weiteren Diskussion beschwört Būdāsaf seinen Lehrer, sich ihm im Asketengewand zu zeigen, und wird vom Anblick von dessen geschundenem Körper emotional bewegt.<sup>999</sup> Bilawhar seinerseits betet für seinen Schützling.<sup>1000</sup> 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.<sup>1001</sup> Der *bahwan* kommt zornig zu Būdāsaf, um ihn zur Rede zu stellen,<sup>1002</sup> erschrickt dann aber nach dessen Erzählung.<sup>1003</sup> 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.<sup>1004</sup>

#### 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,<sup>1005</sup> 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.<sup>1006</sup> 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-Hudayl 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

---

<sup>1006</sup> 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'!“<sup>1007</sup> am Schluss schlicht mit „Wehe dir!“<sup>1008</sup> 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,<sup>1009</sup> andererseits in seinem abschließenden Ausruf der Bewunderung für den Gelehrten al-Awzā'ī.<sup>1010</sup> 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.<sup>1011</sup> Die Schwüre verdeutlichen seine Niederlage. Al-Awzā'ī seinerseits schwört beim „Herrn der Ka'ba“,<sup>1012</sup> 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.<sup>1013</sup> 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* xlvi, 209.

1010 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 210.

1011 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 209.

1012 Ibn ʿAsākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 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.<sup>1014</sup>

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.<sup>1015</sup> Und als sein Gegenüber eine seines Erachtens absurde Lehrmeinung äußert, ruft er Gott um Hilfe an.<sup>1016</sup> 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“,<sup>1017</sup> 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.<sup>1018</sup> Als besonderes Mittel, um seinem Lob Nachdruck zu verleihen, schwört der Schüler nicht selten bei seinem eigenen Leben.<sup>1019</sup> Der Lehrer seinerseits schilt nur ein Mal den theologischen Gegner mit „wehe ihnen!“.<sup>1020</sup> 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.<sup>1021</sup> Al-Ma'mūn selbst formuliert, dass er

<sup>1014</sup> Aš-Šāfi', *ar-Risāla* 219.

<sup>1015</sup> Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 65.

<sup>1016</sup> Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 85.

<sup>1017</sup> Aš-Šāfi', *Ġimā' al-'ilm* 84.

<sup>1018</sup> Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 29–30, 66, 74.

<sup>1019</sup> Vgl. z.B. [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 75, 112, 119.

<sup>1020</sup> [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim* 44.

<sup>1021</sup> Vgl. Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd* v, 93, 101.

hoffe, ein bestimmter Koranvers sei eine Unterstützung Gottes für seine Position.<sup>1022</sup> 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.<sup>1023</sup> 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.<sup>1024</sup> 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.<sup>1025</sup> Ein Mal schwört er zudem bei Gott.<sup>1026</sup> 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.<sup>1027</sup> Als Erzählerfigur schwört er zudem, niemand von den Anwesenden außer dem Emir selbst habe erkannt, worauf er mit einer bestimmten Argumentationslinie hinausgewollt habe.<sup>1028</sup> 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.<sup>1029</sup> 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]!“<sup>1030</sup> Ibn al-Ḥaddād nimmt dieses Element nur insofern zur Kenntnis, als er eine linguistische Erklärung zur Form „wehe dir“ gibt.<sup>1031</sup> 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.<sup>1032</sup> 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.<sup>1033</sup> 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,<sup>1034</sup> gelegentlich begegnen auch andere an den Kalifen gerichtete Segensformeln.<sup>1035</sup> Der Kalif selbst sucht Zuflucht bei Gott, als al-Kinānī fragt, ob Gott eine sterbliche Seele haben könne.<sup>1036</sup> 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.<sup>1037</sup> 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!“<sup>1038</sup> 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.<sup>1039</sup>

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.<sup>1040</sup> Einen ähnlichen Zweck verfolgen auch die Verweise auf Gott, die Aḥmad und der Kalif benutzen.<sup>1041</sup> Al-Mu‘taṣim versucht zudem, Aḥmad unter Druck zu setzen, indem er Wehe über ihn ruft<sup>1042</sup> oder ihn gar verflucht.<sup>1043</sup>

### 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.<sup>1044</sup> 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 Imam<sup>1045</sup> 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.<sup>1046</sup>

Im *Kitāb al-Haft wa-l-ażilla* hingegen benutzen alle Beteiligten gelegentlich Schwur- und andere Formeln.<sup>1047</sup> 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.<sup>1048</sup> Dazu kommen recht zahlreiche Lobpreisungen Gottes von Seiten al-Mufaḍḍals und Ğa‘fars, aber auch ein Mal von Ibrāhīm.<sup>1049</sup> 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.<sup>1050</sup>

In Ibn Bābūyas *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* finden sich zahlreiche Segenswünsche von al-Maʿmūn über ar-Riḍā, vor allem im dritten Dialog.<sup>1051</sup> Gelegentlich äußert aber auch ar-Riḍā sein Missfallen über seine Gesprächspartner und verwendet dazu Wehe-Formeln.<sup>1052</sup> Als der Imam seinem Gegenüber Sulaymān al-Marwazī unterstellt, eine jüdische Lehrmeinung zu vertreten, sucht dieser umgehend Zuflucht bei Gott,<sup>1053</sup> ähnlich wie ar-Riḍā selbst auf eine besonders absurde Erwiderung Sulaymāns mit „Gott ist groß“ antwortet<sup>1054</sup> bzw. gegenüber ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm entsetzt rezitiert: „Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir zurück“ (Q 2:156).<sup>1055</sup> 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,<sup>1056</sup> Gott anruft<sup>1057</sup> und sein Gegenüber tadelt.<sup>1058</sup> Abū l-Huḍayl seinerseits verwendet entsprechende Formeln in geringerem Ausmaß: Zwei Mal schwört er bei seinem Leben,<sup>1059</sup> und mehrmals wünscht er dem sog. Verrückten das Erbarmen Gottes,<sup>1060</sup> 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 ʿAlis bedanken will.<sup>1061</sup> 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, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 157, 158, 160.

1052 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 149, 153, 154.

1053 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 146.

1054 Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

1055 Ibn Bābūya, *ʿUyūn 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.<sup>1062</sup> Dass Gott schwört, ist ein auch koranisch gut belegtes Phänomen, wobei er im Koran sehr oft bei sich selbst schwört.<sup>1063</sup> 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!

<sup>1062</sup> Vgl. z.B. Hs. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 9v, 11v, 19v.

<sup>1063</sup> 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.<sup>1064</sup>

Hell hält dieses Gebet für eine spätere Interpolation.<sup>1065</sup> Dagegen spricht nicht nur, dass sich der Gebetstext mit ganz geringfügigen Abweichungen auch in den beiden anderen bekannten Handschriften der *Asrār al-wahy* findet.<sup>1066</sup> 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.<sup>1067</sup> Gott schließt den Dialog mit einer Segensformel für Muḥammad.<sup>1068</sup>

### 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“. <sup>1069</sup> 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. <sup>1070</sup> Einige Male begegnen Schwüre <sup>1071</sup> und Weherufe <sup>1072</sup> und ein Mal ein Segenswunsch. <sup>1073</sup> 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. <sup>1074</sup> Im zehnten Kapitel schwört einer der sich vernachlässigt fühlenden Ratgeber in dem vorgetäuschten Ratsdialog. <sup>1075</sup> 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, <sup>1076</sup> 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. <sup>1077</sup> Zusätzlich verweist er öfters auf Gott, betont sein Gottvertrauen <sup>1078</sup> und preist denjenigen, der nach Gott strebt, glücklich. <sup>1079</sup>

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. <sup>1080</sup> Dazu kommt, dass sowohl sie als auch zwei der Gelehrten und der Kalif bei Gott schwören. <sup>1081</sup>

<sup>1069</sup> Al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sira* 60.

<sup>1070</sup> Vgl. aber z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 118, 130, 173, 177, 194.

<sup>1071</sup> Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 101, 231, 239.

<sup>1072</sup> Vgl. z.B. Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 108, 111, 278.

<sup>1073</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 51.

<sup>1074</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 166.

<sup>1075</sup> Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, ed. ʿAzzām 250.

<sup>1076</sup> As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 43–44. Vgl. auch ebd. 172.

<sup>1077</sup> Vgl. z.B. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 50, 96.

<sup>1078</sup> Vgl. besonders as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 172.

<sup>1079</sup> As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwās* 49–50.

<sup>1080</sup> Vgl. z.B. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 505, 511, 521, 525, 529.

<sup>1081</sup> 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.<sup>1082</sup> Hingegen ist bemerkenswert, dass sich kaum explizit islamische Elemente finden. Einzig die Formulierung *da‘wat al-ḥaqq* („Aufruf zur Wahrheit“)<sup>1083</sup> 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“.<sup>1084</sup>

In Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yamans *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ġulām* sind Bezugnahmen auf Gott, insbesondere Lobpreisungen<sup>1085</sup> und Schwüre,<sup>1086</sup> sehr zahlreich. Weitaus seltener finden sich abwehrende Formeln („Gott bewahre“) sowie Wünsche und Bitten.<sup>1087</sup>

In Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāzarāt* sind, obwohl Diskussionen zwischen den neuen ismailitischen Herren der Stadt Kairouan und einem Wāqifiten<sup>1088</sup> 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.<sup>1089</sup> Daneben finden sich gelegentlich Gotteslob, Segenswünsche, Schwüre, Flüche und dergleichen.<sup>1090</sup>

#### 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.<sup>1091</sup>

<sup>1082</sup> Vgl. z.B. Gimaret, *Kitāb* 37, 98, 148, 160.

<sup>1083</sup> Gimaret, *Kitāb* 48.

<sup>1084</sup> Vgl. Gimaret, *Kitāb* 50–51.

<sup>1085</sup> Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 129, 135, 201, 223, 523.

<sup>1086</sup> Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 145, 206, 476, 520, 542.

<sup>1087</sup> Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* § 165, 524, 526.

<sup>1088</sup> Vgl. dazu oben Kap. 2. 8. 3.

<sup>1089</sup> Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 41–44.

<sup>1090</sup> Vgl. z.B. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 46, 92, 94, 104.

<sup>1091</sup> 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.<sup>1092</sup>

### 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,<sup>1093</sup> 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.<sup>1094</sup> 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*)<sup>1095</sup> als Zeugen anruft, soll das wohl auch signalisieren, dass diese Figur, obschon der historische Ṭābit Sabier war,<sup>1096</sup> 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-Imtā' wa-l-mu'ānasa* 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*,<sup>1097</sup> in der *Risālat al-Ḥaḍar*, die erklärt, Gott habe die Alchemie dem Seth offenbart,<sup>1098</sup> im *Muṣḥaf al-ḥayāt*, in dem die Alchemie als von Gott inspiriert (*alḥama*) erscheint,<sup>1099</sup> 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.<sup>1100</sup> 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.<sup>1101</sup> Ganz analog argumentiert Kleopatra gegenüber ihren Schülern.<sup>1102</sup> Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* bittet der Scheich al-Mağribī Gott jedoch um Vergebung, weil er die Geheimnisse der Alchemie offenbart hat.<sup>1103</sup>

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 Gottes<sup>1104</sup> 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.<sup>1105</sup> Mihrārīs fordert seinen Schüler sogar selbst auf, Gott für die Erklärungen, die er, der Lehrer, dem Schüler gegeben hat, zu danken.<sup>1106</sup> 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-ḥakūm, Kīmīyāʾ mağmūʾa 23, S. 14.

1106 Hs. Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 254v.

Folgenden noch zwei Mal, ohne speziell dazu aufgefordert worden zu sein.<sup>1107</sup> Mihrārīs seinerseits spricht am Schluss ein Gebet, dass Gott dem Schüler alles Gute und Rechtleitung gewähren möge.<sup>1108</sup> 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,<sup>1109</sup> andererseits äußert auch der Mönch Wünsche für den Prinzen.<sup>1110</sup> 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,<sup>1111</sup> oder Schmeicheleien, dass Maryānus wohl gesprochen habe, worauf Ḥālid dann seine Frage nochmals stellt.<sup>1112</sup>

Im *Kitāb Sidrat al-muntahā* bekräftigt Ibn Waḥšīya sein Interesse am Buch des Hermes mit einer Fürbitte für den Scheich al-Mağribī.<sup>1113</sup> Noch öfters äußert er Fürbitten und Segenswünsche für den Scheich, die nicht so deutlich mit dem Ziel des Wissenserwerbs verknüpft sind.<sup>1114</sup> Nur ein Mal werden die Segenswünsche Ibn Waḥšīyas von al-Mağribī erwidert.<sup>1115</sup> Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* ist Gott nicht nur der Urheber der alchemischen Kunst,<sup>1116</sup> 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.<sup>1117</sup> Aber auch Aras schwört oder äußert Fürbitteformeln für sein Gegenüber.<sup>1118</sup>

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 sei<sup>1119</sup> – Mītāwus reagiert darauf, indem er seinerseits „bei dem, bei dem der glückliche König geschworen hat,<sup>1120</sup> 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.<sup>1121</sup> 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.<sup>1122</sup>

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-Samarqandīs *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.<sup>1123</sup> Im Zentrum steht dabei die Frage, ob die Dialogteilnehmer sich an Normen der Höflichkeit halten, was sich insbesondere in den verwendeten

<sup>1123</sup> 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.<sup>1124</sup> Des Weiteren ist zu diskutieren, ob die grundlegende Konversationsmaxime der Relevanz beachtet wird,<sup>1125</sup> 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 *Ġimā‘ al-‘ilm aš-Šāfi‘īs* 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“<sup>1126</sup> angesprochen wird, wendet sich der Kalif an *al-Awzā‘ī*, indem er ihn als *Abū ‘Amr*, also eben in der höflichen Form der *kunya*, anspricht.<sup>1127</sup> Der Kalif seinerseits wird sowohl von *Ġaylān* als auch von *al-Awzā‘ī* mit dem Titel „Beherrscher der Gläubigen“ angesprochen.<sup>1128</sup> Das Machtgefälle wird durch die Verwendung der Anreden also klar unterstrichen.

Hingegen findet sich in den *Masā‘il Nāfi‘ b. al-Azraq* keine einzige *kunya*; die Verwendung von Anreden beschränkt sich zudem auf den einleitenden Wortwechsel und die allerletzte Frage. *Nāfi‘* benutzt in der Einleitung zwei Mal und in der letzten Frage ein Mal den *nasab* *Ibn (al-)‘Abbās*;<sup>1129</sup> *Ibn al-‘Abbās* seinerseits verwendet in der Einleitung ein Mal den *ism* (*Nāfi‘*), ein Mal den *nasab* (*Ibn al-Azraq*) seines Gegenübers.<sup>1130</sup> Durch diese Anreden wird das angespannte Verhältnis der beiden Figuren zueinander angedeutet. Im eigentlichen Gespräch kommen keinerlei Anreden vor, obschon *Nāfi‘* 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 ‘Asākir, Ta‘riḥ madīnat Dimašq* xlvihi, 209.

1127 *Ibn ‘Asākir, Ta‘riḥ madīnat Dimašq* xlvihi, 206, 207, 209.

1128 *Ibn ‘Asākir, Ta‘riḥ madīnat Dimašq* xlvihi, 205, 206, 207, 209.

1129 Ps.-*Ibn al-‘Abbās, Masā‘il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33 und 79.

1130 Ps.-*Ibn al-‘Abbās, Masā‘il Nāfi‘ 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-Ālim 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“ (*ālim*),<sup>1131</sup> der Lehrer seinerseits spricht seinen Schüler ein Mal als „Bruder“ (*aḥ*) an.<sup>1132</sup> 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,<sup>1133</sup> nimmt er gegenüber den anderen Gesprächsteilnehmern keine derartigen Rücksichten und beendet das Gespräch nachgerade unhöflich, indem er sein Gegenüber mit einem schwarzen Sklaven vergleicht.<sup>1134</sup> 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*.<sup>1135</sup> 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*),<sup>1136</sup> was zumindest eine gewisse Distanz ausdrücken mag. Auch einer der Anhänger der *dāʿīs* verwendet diese Bezeichnung;<sup>1137</sup> hier mag der an sich durchaus ehrende Titel<sup>1138</sup> 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*) an<sup>1139</sup> und wünscht ein Mal Gottes Segen auf den Herrn

1131 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-mutaʿallim* 29.

1132 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim 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.<sup>1140</sup> 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.<sup>1141</sup> 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.<sup>1142</sup> Al-Maʿmūn selbst ist deutlich weniger höflich: Zwar spricht er seinen Richter Yaḥyā mit dessen *kunya* als Abū Muḥammad an,<sup>1143</sup> aber gegenüber Ismāʿil verwendet er nur dessen *ism*.<sup>1144</sup> Die ganze Gruppe der Gelehrten bezeichnet er ein Mal als „ihr Leute“,<sup>1145</sup> 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“ an<sup>1146</sup> und verwendet gelegentlich den leicht unhöflichen *ism* Bišr, wenn er sich an seinen Kontrahenten wendet.<sup>1147</sup> Dagegen redet Bišr nur den Kalifen mit dessen Titel an,<sup>1148</sup> seinen Kontrahenten spricht er in aller Regel weder mit *ism* noch mit *kunya* an und erweist sich so als deutlich unhöflich.<sup>1149</sup> 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.<sup>1150</sup> 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,<sup>1151</sup> 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.<sup>1152</sup> Daher muss sich al-Kinānī gegen den Vorwurf, er verwende bloß den *laqab* des Kalifen am Ende ausführlich verteidigen.<sup>1153</sup>

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.<sup>1154</sup> Hingegen verwendet der Kalif den *ism* Aḥmads.<sup>1155</sup> Wenn auch Ibn Abī Duwād zwei Mal Aḥmad mit dessen *ism* anspricht,<sup>1156</sup> 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.<sup>1157</sup> 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.<sup>1158</sup> 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, *Dīkr* 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, *Dīkr* 52, 56, 61.

1156 Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dīkr* 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.<sup>1159</sup> 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.<sup>1160</sup> 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.<sup>1161</sup> 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.“<sup>1162</sup> Wenn aš-Šāfi'ī an einer Stelle sagt „Dann frage ich dich?“ und sein Gegenüber antwortet: „Dann frag!“,<sup>1163</sup> zeigt sich die Nähe des Textes zur regelgerechten *munāẓara*, bei der die Rollen des Fragenden und des Antworten klar verteilt sind,<sup>1164</sup> 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.<sup>1165</sup> 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.<sup>1166</sup> 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.<sup>1167</sup> 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.<sup>1168</sup>

Auch in der Disputation zwischen Ishāq b. Ismā'īl 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.<sup>1169</sup> 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.<sup>1170</sup> Ein Mal fordert Bišr seinerseits al-Kinānī auf, in seiner Argumentation konkreter zu werden, da sonst er es sei, der ausweiche.<sup>1171</sup> 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.<sup>1172</sup> Al-Ma'mūn gibt dem Mekkaner Recht und erklärt die beiden Kontrahenten für nicht quitt.<sup>1173</sup>

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.<sup>1174</sup> Darin scheint aber keiner der Gesprächsteilnehmer ein Problem zu sehen, d. h. Fragen müssen doch

<sup>1166</sup> Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 15.

<sup>1167</sup> 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.

<sup>1168</sup> Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm* 75–84.

<sup>1169</sup> 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.

<sup>1170</sup> Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 52, 126. Ein Mal stellt auch der Kalif fest, dass Bišr ausgewichen sei, vgl. ebd. 57 (nur im Apparat).

<sup>1171</sup> Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 61.

<sup>1172</sup> Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 67–69.

<sup>1173</sup> Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība 69.

<sup>1174</sup> 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.<sup>1175</sup> In klar dialektal geprägtem Arabisch fragt er ihn: „Was soll das (*ēš hādā*)?“<sup>1176</sup> 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.<sup>1177</sup> 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.<sup>1178</sup> 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,<sup>1179</sup> erhält in diesem Fall aber keine positive Antwort, da der *dā’ī* seine Diskussion einfach fortsetzt.<sup>1180</sup> Hier verstößt sodann Ibn al-Ḥaddād gegen die Normen der Höflichkeit, indem er Abū l-‘Abbās unterbricht und ihn bei Gott auffordert, ihm zuzuhören.<sup>1181</sup> Diesen Verstoß gegen die guten Sitten trägt der *dā’ī* mit erstaunlicher Fassung; tatsächlich fordert er Ibn al-Ḥaddād nur auf, sich zu erklären.<sup>1182</sup> 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.<sup>1183</sup>

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.<sup>1184</sup> Wenig später stellen viele verschiedene Anwesende nacheinander Aḥmad Fragen, nicht ein einzelner Wortführer.<sup>1185</sup> Dabei gilt an sich auch hier die Regel, dass Fragen zu beantworten sind. Entsprechend fordert al-Mu‘taṣim Aḥmad auf, ‘Abdarrahmān b. Iṣḥāq auf dessen Frage nach dem Koran Antwort zu geben,<sup>1186</sup> 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.<sup>1187</sup>

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.<sup>1188</sup> Nur an einer Stelle stellt der Schüler eine unmittelbare Folgefrage ganz ohne einleitende Lobesworte oder ähnliches.<sup>1189</sup> 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.<sup>1190</sup> Im Übrigen beantwortet der Lehrer grundsätzlich alle Fragen des Schülers, nur ein Mal muss dieser in der Folgefrage nochmals nachhaken.<sup>1191</sup>

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.<sup>1192</sup> 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,<sup>1193</sup> abgehoben. Anders als at-Tammār, dem Abū Bakr sein unhöfliches Verhalten auch explizit vorwirft,<sup>1194</sup> 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.<sup>1195</sup> 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*).<sup>1196</sup> 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,<sup>1197</sup> während der Imam nur den schlichten Titel *ism* seines Anhängers verwendet.<sup>1198</sup> Dabei dienen die Anreden an

<sup>1192</sup> Anders Goodman, Rāzī vs. Rāzī 101.

<sup>1193</sup> Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

<sup>1194</sup> Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Alām an-nubūwa*, ed. Khalidi 22; ed. aṣ-Ṣāwī 27.

<sup>1195</sup> Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302r, 305r, 309r, 313v, 315v.

<sup>1196</sup> Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 306v.

<sup>1197</sup> Vgl. z.B. Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 331, 340, 345 und al-Maǧlisī, *Biḥār* iii, 59, 101, 107.

<sup>1198</sup> 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.<sup>1199</sup> 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*)<sup>1200</sup> an den jeweiligen Imam, und selbst der Erzähler spricht meist von „unserem Herrn“ (*mawlānā*).<sup>1201</sup> Damit wird die Asymmetrie klar unterstrichen. Wenn Ibrāhīm sich dagegen zwei Mal an den „Sohn der Tochter des Gesandten Gottes“<sup>1202</sup> 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 Gesprächspartners<sup>1203</sup> sowie al-Bāqir ein Mal den bis dahin nie verwendeten *nasab* Ibrāhīms, Ibn Ishāq.<sup>1204</sup> 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.<sup>1205</sup> 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,<sup>1206</sup> ein Titel, den auch ein Höfling gegenüber Ibn Bābūya verwendet.<sup>1207</sup> Ibn Bābūya seinerseits spricht Rukn ad-Dawla fast immer als „König“ an.<sup>1208</sup>

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-Ḥasan<sup>1209</sup> oder aber gar als „Sohn des Gesandten Gottes“ an.<sup>1210</sup> 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.<sup>1211</sup> 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.<sup>1212</sup> Ähnlich wendet sich auch ar-Riḍā an seine Kontrahenten im ersten und zweiten Dialog nur mit deren *ism*, also entweder als Sulaymān<sup>1213</sup> oder als 'Alī.<sup>1214</sup> Sulaymān al-Marwazī bezeichnet er ein Mal zudem distanzierend als „Hurasāner“.<sup>1215</sup> Endgültig herablassend wird der Imam, wenn er sein Gegenüber gegen Ende der ersten Unterredung zwei Mal als „Dummkopf“ (*ǧāhil*) beschimpft.<sup>1216</sup> Gegenüber dem Kalifen verwendet ar-Riḍā kaum je Anredeformeln, nur ein Mal benutzt er den Herrschertitel „Beherrscher der Gläubigen“.<sup>1217</sup> 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,<sup>1218</sup> und auch gegenüber dem Imam ist er höflich bis demütig, indem er den Titel „mein Herr“ (*sayyidī*)<sup>1219</sup> verwendet. Dies steigert er noch, wenn er verschiedentlich mit einer beliebten Formel das „Lösegeld“ ar-Riḍās sein möchte.<sup>1220</sup> Auch 'Alī b. Muḥammad b. al-Ġāhm tituliert den Imam höflich als „Sohn des Gesandten Gottes“.<sup>1221</sup> 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.<sup>1222</sup> 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*)“.<sup>1223</sup> 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!“<sup>1224</sup> 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.<sup>1225</sup> Hierauf fragt al-Mufađđal nach, wie denn die zweite Art aussehe.<sup>1226</sup> 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.<sup>1227</sup> 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.“<sup>1228</sup>

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.“<sup>1229</sup>

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,<sup>1230</sup> und andererseits über die Frage, ob es tatsächlich vor der eigentlichen Schöpfung bereits sieben „Adame“ (*Awādim*) gab.<sup>1231</sup>

Auch im *Kitāb aṣ-Ṣirāṭ* zeigen Ġaʿfar 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.<sup>1232</sup> Nur selten lässt sich der Imam zwei Mal bitten, bis er eine genauere Erklärung gibt.<sup>1233</sup> Dabei ahnt al-Mufaḍḍal, dass der Imam bereits im Vornherein weiß, welche Themen ihm unter den Nägeln brennen,<sup>1234</sup> und tatsächlich kommt es ein Mal soweit, dass Ġaʿfar formuliert, was al-Mufaḍḍal gerade beschäftigt, weil dieser vor Aufregung selbst nicht mehr dazu imstande ist.<sup>1235</sup> 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.<sup>1236</sup>

Im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* beantwortet der Imam alle Fragen seines Anhängers, verhält sich also durchaus kooperativ.<sup>1237</sup> Auffällig ist insofern, dass al-Mufaḍḍal nicht ganz selten Nachfragen stellt, sich mit den Erklärungen des Imam also nicht immer sofort zufrieden gibt.<sup>1238</sup> 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.<sup>1239</sup> 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.<sup>1240</sup> 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.<sup>1241</sup>

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.<sup>1242</sup> 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.<sup>1243</sup>

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.<sup>1244</sup>

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,<sup>1245</sup> womit der Text die Unterlegenheit des Theologen verdeutlicht.

Endlich werden Fragen – solange sie nicht als rein rhetorisch anzusehen sind<sup>1246</sup> – 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.<sup>1247</sup>

### 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.

<sup>1244</sup> Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 150.

<sup>1245</sup> Vgl. z.B. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 301v, 307r.

<sup>1246</sup> Vgl. zu rhetorischen Fragen oben Kap. 3. 2. 1. 2.

<sup>1247</sup> 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,<sup>1248</sup> während Gott normalerweise den *ism* Mūsā verwendet,<sup>1249</sup> auf eine Anrede ganz verzichtet<sup>1250</sup> oder aber gar nicht Mose anredet, sondern den „Sohn Adams“.<sup>1251</sup> 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;<sup>1252</sup> wenn er aber ausnahmsweise nicht oder nur inadäquat antwortet, fragt Mose nicht nach.<sup>1253</sup>

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,<sup>1254</sup> während dieser Gott fast immer als „Herr“ (*rabb*) anredet,<sup>1255</sup> und zwar auch noch gegen Ende des Dialogs, als er eigentlich fast nichts mehr sagt.<sup>1256</sup>

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.<sup>1257</sup> 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.<sup>1258</sup> Im Prozess Dimnas fällt auf, dass sich sowohl die Löwenmutter als auch Dimna klar unhöflich benehmen, indem einerseits die Löwenmutter Dimna beleidigt,<sup>1259</sup> andererseits Dimna das Oberschwein.<sup>1260</sup> 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.<sup>1261</sup>

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.<sup>1262</sup> 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 verleumdet<sup>1263</sup> und als er merkt, dass der Löwe daran zu zweifeln beginnt, ob es richtig war, Šanzaba zu töten.<sup>1264</sup> Noch unterwürfiger zeigt sich Dimna, wenn er vom König mehrfach in der dritten Person spricht.<sup>1265</sup> 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.<sup>1266</sup> 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,<sup>1267</sup> in einem zweiten nur noch mit dem Titel<sup>1268</sup> und dass der Löwe darauf die offene Kritik des Schakals als unhöflich zurückweist.<sup>1269</sup> 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.<sup>1270</sup> 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“.<sup>1271</sup> 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,<sup>1272</sup> 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,<sup>1273</sup> 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.<sup>1274</sup> Hingegen ist die Beziehung zwischen Dimna und Kalila dadurch als speziell markiert, dass sie sich beide wenigstens manchmal als „Bruder“ ansprechen,<sup>1275</sup> doch nimmt sich Kalila auch die Freiheit, Dimna als „niedrigen Kerl“ (*faṣl*) zu beschimpfen.<sup>1276</sup> 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.<sup>1277</sup>

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.<sup>1278</sup> Wenn hingegen der Schakal den ihn tadelnden Besucher als Bruder anredet,<sup>1279</sup> 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,<sup>1280</sup> aber nur selten in der dritten Person an.<sup>1281</sup>

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.<sup>1282</sup> 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*),<sup>1283</sup> gegen Ende erscheint er dann als „Fuchs“.<sup>1284</sup>

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.<sup>1285</sup> Hingegen benutzt Tawaddud gegenüber ihren Kontrahenten die jeweilige Berufsbezeichnung des Gelehrten,<sup>1286</sup> einen Titel<sup>1287</sup> oder – gegenüber an-Nazzām – gleich dessen Namen.<sup>1288</sup> Der Kalif seinerseits spricht Tawaddud zunächst einfach als Sklavin (*ǧāriya*) an,<sup>1289</sup> gegen Ende dann aber mit ihrem Namen.<sup>1290</sup>

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,<sup>1291</sup> Bilawhar spricht zu Būdāsaf als „Königssohn“,<sup>1292</sup> und der Prinz seinerseits redet seinen Vater ebenfalls respektvoll als König an,<sup>1293</sup> während dieser seinerseits ein Mal seinen Sohn mit „mein Liebling“ (*ḥabībī*) freundlich zu stimmen bemüht ist.<sup>1294</sup> Dass der *bahwan*, obschon er zornig erregt ist, den Prinzen mit dessen Titel anspricht,<sup>1295</sup> erstaunt wenig, hingegen versucht Būdāsaf seinerseits, indem er den *bahwan* als Führer (*zaʿīm*)<sup>1296</sup> und Weiser (*ḥakīm*)<sup>1297</sup> 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.<sup>1298</sup> Der *dāʿī* seinerseits benutzt dem jungen Mann gegenüber die Anrede „mein Söhnchen“ (*bunayya*).<sup>1299</sup> 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,<sup>1300</sup> 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 Juristen<sup>1301</sup> und von dem Juristen ein Mal gegenüber dem jungen Mann, dessen *kunya* Abū l-Ḥayr („Vater des Guten“) sicher metaphorisch zu verstehen ist.<sup>1302</sup> Der junge Mann seinerseits verwendet in seiner Antwort darauf nicht die *kunya* des Juristen, sondern dessen Spitznamen Kaʿb al-Aḥbār,<sup>1303</sup> mit dem er sein Gegenüber zum Nachfolger eines frühislamischen Traditionariers macht, der gerade nicht als großer Theologe, sondern als Erzähler von Isrāʾīlīyāt berühmt ist.<sup>1304</sup>

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.<sup>1305</sup> 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,<sup>1306</sup> verwendet der Jemenit zu Beginn durchweg den Kalifentitel *amīr al-muʾminīn* („Beherrscher der Gläubigen“),<sup>1307</sup> nach einer Weile geht er erstaunlicherweise ebenfalls zum Vornamen, also zu Muʿāwiya, über,<sup>1308</sup> um später wieder und bis zum Schluss nur noch den Herrschertitel zu verwenden.<sup>1309</sup> 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*).<sup>1310</sup> 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.<sup>1311</sup>

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,<sup>1312</sup> danach windet er sich, weil er befürchtet, die Geschichte des Jemen könnte dem Nordaraber Mu‘āwiya missfallen.<sup>1313</sup> 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.<sup>1314</sup> An einer anderen Stelle akzeptiert Mu‘āwiya hingegen die Verfügungsgewalt des Erzählers über die Reihenfolge des Erzählten,<sup>1315</sup> 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.<sup>1316</sup> 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.<sup>1317</sup> 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.<sup>1318</sup> 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 redet<sup>1319</sup> oder zumindest seinen Titel verwendet.<sup>1320</sup> Sowohl as-Sīrāfi als auch Mattā werden mit ihrer jeweiligen *kunya* als Abū Saʿīd<sup>1321</sup> bzw. als Abū Bišr<sup>1322</sup> angeredet; der Wesir nennt den Vertreter seiner eigenen Sache ein Mal sogar „glückhafter Scheich“ (*aš-šayḥ al-muwaffaq*).<sup>1323</sup> Dass der Erzähler von Abū Bišr Mattā nur mit dessen *ism* Mattā spricht,<sup>1324</sup> 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.<sup>1325</sup>

### 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?<sup>1326</sup>

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-Ḥārīt 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.<sup>1327</sup>

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.<sup>1328</sup> 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.<sup>1329</sup>

Auch in der *Risālat Qalūbaṭra* sprechen die ‚Schüler‘ Kleopatra regelmäßig mit ihrem Titel „Königin“ an,<sup>1330</sup> 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*)<sup>1331</sup> reagieren, bevor sie antworten.

Im *Muṣḥaf al-ḥayāt* spricht Aras den König normalerweise und somit rund vierhundert Mal mit „König“ an.<sup>1332</sup> 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*)<sup>1333</sup> an, jedoch gut 130 Mal mit seinem Namen.<sup>1334</sup> 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.<sup>1335</sup> Der oft von Kritik am Gegenüber geprägte Ton des Gesprächs wird dadurch gemildert, dass sich die Gesprächspartner auch des Öfteren explizit loben.<sup>1336</sup> 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.<sup>1337</sup> Ḥālid seinerseits verwendet jeweils dann einen schmeichelhaften Titel für den Mönch – und zwar „Weiser“ (*ḥakīm*) –, wenn er eine besondere Erläuterung wünscht.<sup>1338</sup> Maryānus antwortet auf die Anrede mit *ḥakīm* ein Mal seinerseits mit der Anrede „Prinz“ (*amīr*) und gibt sich damit auch betont höflich.<sup>1339</sup> 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.<sup>1340</sup>

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*)<sup>1341</sup> an, während er selbst nur mit seinem *ism*, Tābit, angeredet wird.<sup>1342</sup> 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.<sup>1343</sup>

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*),<sup>1344</sup> ein Mal als „weisen Lehrer“ (*al-ḥakīm al-mu'allim*),<sup>1345</sup> und nur ein Mal reden sie ihn ohne Titel an.<sup>1346</sup> 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.<sup>1347</sup> 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.<sup>1348</sup> 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“.<sup>1349</sup> Es herrscht damit ein gewisses Ungleichgewicht, das wohl durchaus intendiert ist.

Das *Kitāb Fīhi 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*)<sup>1350</sup> 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 Autoritätenszintaten 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*),<sup>1351</sup> ein Mal als „Scheich und verehrungswürdiger Leiter“ (*aš-šayḥ ar-raʿīs al-ğalīl*).<sup>1352</sup> 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.<sup>1353</sup>

### 3.7.7 Zusammenfassung

Die Regeln des Anstandes lassen erwarten, dass sich Gesprächspartner immer mit der jeweiligen *kunya* anreden.<sup>1354</sup> Dies ist jedoch sehr selten der Fall, etwa in dem Dialog zwischen as-Sīrafī 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

<sup>1351</sup> Braun, *Das Kitāb* 84.

<sup>1352</sup> Braun, *Das Kitāb* 84.

<sup>1353</sup> Vgl. Holmyard, *The Letter* 163.

<sup>1354</sup> 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.<sup>1355</sup> 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.<sup>1356</sup> Wenn dies nicht gegeben ist, kann es zu Missverständnissen und damit zu pragmatisch interessanten Situationen kommen.<sup>1357</sup> 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.<sup>1358</sup> 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.<sup>1359</sup> 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.<sup>1360</sup> 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

<sup>1356</sup> Vgl. dazu Haug, *Das Gespräch* insb. 269.

<sup>1357</sup> Zu verschiedenen Gründen für Missverständnisse, etwa die Verwendung verschiedener Sprach(varietät)en, ausführlich Schnell, *Vom Nicht- und Missverstehen*.

<sup>1358</sup> Vgl. Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlviij, 205, 209.

<sup>1359</sup> 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).

<sup>1360</sup> Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla* 372.

könne, weil es dieser als Rechtsquelle übergeordnet sei. Auch im *Ġimāʿ al-ʿilm* beschränken sich die Dialoge darauf zu zeigen, dass die Gesprächspartner gelegentlich nachfragen oder um genauere Ausführungen bitten.<sup>1361</sup>

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-Aṣaḡḡ 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.<sup>1362</sup> Auch später braucht Ibn al-Aṣaḡḡ deutlich länger als der Emir selbst, um zu begreifen, inwiefern Wissen und Rede bezüglich ihrer (Nicht-)Erschaffenheit als Analogiefälle interpretiert werden können.<sup>1363</sup> Die Anhänger der Ismailiya glauben einen Moment lang, der *dāʿī* habe das Ḥadīṭ, welches Ibn al-Ḥaddād zum Lob ʿUmars zitierte, nicht gehört; in Tat und Wahrheit habe der *dāʿī* aber nur gezögert und dann zugegeben, dass Ibn al-Ḥaddād wahr gesprochen habe.<sup>1364</sup> Allerdings erläutert Ibn al-Ḥaddād hier jeweils, dass er nicht sicher sei, ob der *dāʿī* 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*).<sup>1365</sup> 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.<sup>1366</sup> 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

<sup>1361</sup> Vgl. z.B. aš-Šāfiʿī, *Ġimāʿ al-ʿilm* 50, 68, 75.

<sup>1362</sup> Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 71–72.

<sup>1363</sup> Vgl. al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 72–73.

<sup>1364</sup> Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 80; al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 200.

<sup>1365</sup> Vgl. zu den Grundlagen der Argumentation im *Kitāb al-Ḥayda* auch schon oben Kap. 3. 2. 1. 1.

<sup>1366</sup> Vgl. Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Šaliba insb. 79, 105.

zustimmen.<sup>1367</sup> Al-Kinānī erklärt dagegen, wer Koranverse nicht verstehe, verfüge schlicht nicht über Wissen und entsprechend bezeuge Bišr sein eigenes völliges Unverständnis.<sup>1368</sup> 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.<sup>1369</sup> 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.<sup>1370</sup> 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.<sup>1371</sup> 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.<sup>1372</sup>

### 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.<sup>1373</sup>

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 Bābüya 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.<sup>1374</sup> Das drei Mal wiederholte Geständnis, die Sache sei ihm zu schwierig, dient hier dazu, die sich anschließenden Erläuterungen des Imam als besonders bedeutsam herauszustellen.<sup>1375</sup> 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.<sup>1376</sup> Dennoch nimmt der Imam die Frage auf und beantwortet sie;<sup>1377</sup> 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.<sup>1378</sup> 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.<sup>1379</sup>

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.<sup>1380</sup> Sulaymān begeht – so der Imam – einen fundamentalen Denkfehler, denn der Wille Gottes gehöre nicht zu seinen Attributen.<sup>1381</sup> Da Sulaymān einfach nicht begreift, beschimpft ihn der Imam schließlich sogar zwei Mal als Dummkopf (*ǧāhil*).<sup>1382</sup>

### 3.8.1.3 Zusammenfassung

Nur gerade zwei der untersuchten religiösen Dialoge thematisieren die Gesprächsgrundlage: Im *Kitāb al-Ḥayda* insistiert ʿAbdalʿazīz al-Kinānī auf

<sup>1374</sup> Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 332.

<sup>1375</sup> Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 332–333.

<sup>1376</sup> Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335.

<sup>1377</sup> Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb* 335–337.

<sup>1378</sup> Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 302v, 304v.

<sup>1379</sup> Vgl. insb. Hs. London, British Library, Or. 3991, fol. 307r.

<sup>1380</sup> Ibn Bābūyas, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 149.

<sup>1381</sup> Zur *irāda* vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. iv, 445–459.

<sup>1382</sup> 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-Ṣāfiʿis*.

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-Ḥudayl 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-Aṣaġġ, 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.<sup>1383</sup> 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

<sup>1383</sup> Vgl. Gimaret, *Kitāb* 65.

wie für die Lesenden.<sup>1384</sup> 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.<sup>1385</sup>

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.<sup>1386</sup>

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 [...].<sup>1387</sup>

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

<sup>1384</sup> Gimaret, *Kitāb* 101.

<sup>1385</sup> Gimaret, *Kitāb* 181–185.

<sup>1386</sup> Macnaghten, *The Alif laila* ii, 523–524.

<sup>1387</sup> Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 52–53.

besucht, nicht ernstgenommen, weil dieser sich nicht nach seinem Befinden erkundigt.<sup>1388</sup> 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.<sup>1389</sup> Im sechsten Kapitel versteht der Asket die Ermahnung seiner Frau zwar im Prinzip, jedoch nicht so weitgehend, dass er sie auch tatsächlich umsetzen könnte.<sup>1390</sup> Zentral sind jedoch mehrere bewusste Irreführungen, von denen manche (zu) spät entdeckt werden, während andere nicht gelingen.<sup>1391</sup>

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.<sup>1392</sup> 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.<sup>1393</sup> As-Sīrāfī will hier sicherstellen, dass er und sein Kontrahent die gleiche Diskussionsgrundlage verwenden.

<sup>1388</sup> As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 148.

<sup>1389</sup> Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 231–233.

<sup>1390</sup> Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, ed. 'Azzām 185–187.

<sup>1391</sup> 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).

<sup>1392</sup> Vgl. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* i, 118–120. – Vgl. oben Kap. 3. 4. 5.

<sup>1393</sup> 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,<sup>1394</sup> das *Kitāb al-Ḥabīb*, in dem Zosimos sich beklagt, Theosebeia habe ihn nicht verstanden,<sup>1395</sup> oder das *Kitāb Sidrat al-muntahā*, in dem der Scheich diesen Vorwurf gegenüber Ibn Waḥṣīya erhebt.<sup>1396</sup> 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.<sup>1397</sup> 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.<sup>1398</sup>

### 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,<sup>1399</sup> 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.<sup>1400</sup> 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.<sup>1401</sup> 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

<sup>1400</sup> Vgl. zu dem Problem Haug, Das Gespräch insb. 251–256.

<sup>1401</sup> Ps.-Ibn al-‘Abbās, *Masā’il Nāfi‘ b. al-Azraq* 33.

teilen solle.<sup>1402</sup> In Abū Muqātil as-Samarqandī *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* verfolgt der Schüler klare Absichten mit dem Gespräch. So erklärt er in seiner ersten Wortmeldung:

Ich bin zu dir gekommen, du Wissender (*al-ʿālim*), 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 (*mutaʿallim*) zu mir kommt, ich ihm [die Wahrheit] erklären kann und damit ich in meine Sache Einsicht habe.<sup>1403</sup>

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-Šāfiʿīs: So geht es in der *Risāla* um eine Klärung der Hierarchie der Rechtsquellen,<sup>1404</sup> im *Ġimāʿ al-ʿilm* 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-ʿAbbās, *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq* 33.

1403 [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim* 29–30.

1404 Vgl. dazu die erste Frage des *qāʾil*, aš-Šāfiʿī, *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.<sup>1405</sup> 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.<sup>1406</sup> 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,<sup>1407</sup> und al-Kinānī wird schließlich vom Kalifen nach kurzem Hausarrest begnadigt.<sup>1408</sup>

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.<sup>1409</sup> 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.<sup>1410</sup> Im Gegensatz zum Kalifen verfolgen einige – oder, wie es an einer Stelle heißt: alle<sup>1411</sup> – seiner Höflinge noch ein anderes Ziel: Sie haben es, in der Schilderung des Protagonisten Aḥmad, vor allem darauf abgesehen, Aḥmad zu Tode zu bringen.<sup>1412</sup> Aḥmads Intention ist viel weniger klar: Die Initiative zu der Disputation ging nicht von ihm aus, sondern von seinem Onkel.<sup>1413</sup> 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.<sup>1414</sup> 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,<sup>1415</sup> 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.<sup>1416</sup>

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.<sup>1417</sup> Dass er damit auch gleich noch seinen Kontrahenten bekehren könnte,<sup>1418</sup> 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,<sup>1419</sup> 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!“<sup>1420</sup> 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* xlvi, 209.

1419 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 205.

1420 Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ madīnat Dimašq* xlvi, 209.

die Sunna zu beseitigen.<sup>1421</sup> 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.<sup>1422</sup> 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.<sup>1423</sup> 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.<sup>1424</sup>

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.<sup>1425</sup> Der Gottesbeweis, den der Imam liefert, ist also nicht *l’art pour l’art*, sondern

<sup>1421</sup> Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70.

<sup>1422</sup> Al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86; al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 202. Vgl. zu diesem Ende auch unten Kap. 3. 10. 1. 1.

<sup>1423</sup> Vgl. al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 203–204.

<sup>1424</sup> Al-Ḥuṣānī, *Ṭabaqāt* i, 208.

<sup>1425</sup> Vgl. al-Maḡlisī, *Bihār* iii, 59.

Instruktion zur Disputation; das vermittelte Wissen soll praktisch anwendbar sein.<sup>1426</sup>

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.<sup>1427</sup> 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.<sup>1428</sup>

Indem nicht nur Rukn ad-Dawla, dessen ‚Bekehrung‘ bereits zuvor erfolgt war,<sup>1429</sup> 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-Ma'mūn verfolgt damit, dass er den Theologen Sulaymān al-Marwazī gegen den Imam 'Alī ar-Riḏā antreten lässt, das Ziel, den Imam zu desavouieren und seine theologische Autorität zu untergraben.<sup>1430</sup> Dieses Ziel erreicht er nicht, im Gegenteil, ar-Riḏā zeigt – gemäß der Intention Ibn Bābūyas – seine Überlegenheit und spielt seine theologische Autorität aus. In den nachfolgenden Disputationen mit 'Alī b. Muḥammad b. al-Ġahm, mit al-Ma'mūn und mit einer ganzen Gruppe von Gelehrten doppelt der Imam nach: Nicht der Kalif kann seinen eigenen Anspruch untermauern, sondern der Imam jenen der 'Aliden.

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, *Munāẓara* 31.

1428 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 71.

1429 Ibn Bābūya, *Munāẓara* 67.

1430 Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḏā* 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.<sup>1431</sup>

In der *Munāzarat Abī l-Hudayl 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-Hudayl schließlich gesteht, sich aufgrund dieses Gesprächs zur Schia bekehrt zu haben.<sup>1432</sup>

Während Ġāfar 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,<sup>1433</sup> 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.<sup>1434</sup> 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.<sup>1435</sup> Damit bekommt das Gespräch ein eigentliches Ziel, das Ġāfar 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 *Masāʿil 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.<sup>1436</sup>

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 zeigt<sup>1437</sup> – 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.

<sup>1436</sup> Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

<sup>1437</sup> 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.<sup>1438</sup> 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.<sup>1439</sup> 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.<sup>1440</sup> 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,<sup>1441</sup> 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. Manṣūr al-Yamans *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ğulām*, er strebe nach Wissen,<sup>1442</sup> während der *dāʿī* seinerseits missionieren will.<sup>1443</sup> 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. Manṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ğulām* § 28.

1443 Ğaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, *al-ʿĀlim wa-l-ğulām* § 5.

die endgültige Einweihung.<sup>1444</sup> Dass der Wissende danach strebt, den jungen Mann als Anhänger zu gewinnen, ergibt sich explizit nur daraus, dass er ihn den Gefolgschaftseid sprechen lässt.<sup>1445</sup> Wie der junge Mann strebt auch der Jurist nach Wissen,<sup>1446</sup> daher entschuldigt er sich auch, indem er sagt, er habe eigentlich gar nicht disputieren wollen, da es ihm nur um die Wahrheit gehe.<sup>1447</sup> Damit vertritt er die weit verbreitete Meinung, dass eine *munāzara* nicht der Wahrheitsfindung dient, sondern eine Art rhetorischer Wettstreit ist.<sup>1448</sup> Šāliḥs Ziel bleibt dagegen unklar – vielleicht hofft auch er schon, erfolgreich missionieren zu können, denn er begrüßt Abū Mālik ausgesprochen freundlich, ja fast demütig.<sup>1449</sup> 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.<sup>1450</sup> 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.<sup>1451</sup>

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 Ratgeber<sup>1452</sup> 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.<sup>1453</sup> Auch der *bahwan* tritt in der Hoffnung an Būdāsaf heran, ihn wieder für die alte Religion zu gewinnen.<sup>1454</sup> Leicht anders angelegt sind die Dialoge zwischen Bilawhar und dem Prinzen: Auch hier ist es die Absicht des Asketen, sein Gegenüber zu bekehren,<sup>1455</sup> 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.<sup>1456</sup> 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.<sup>1457</sup> Bilawhars Ziel ist hier, sich von Būdāsaf zu verabschieden,<sup>1458</sup> 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 Gespräch<sup>1459</sup> 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 Gespräch<sup>1460</sup> strebt der Schakal nach Wahrheit,<sup>1461</sup> während der Freund ihn warnen will, da er um ihn fürchtet. Beim Gespräch im Gefängnis<sup>1462</sup> 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.<sup>1463</sup> 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.<sup>1464</sup> 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 Dialog<sup>1465</sup> 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,<sup>1466</sup> nicht von seinem eigenen Ziel – der Quittierung des Hofdienstes – abbringen. Ein eindeutiges Ziel haben die Intriganten im sechsten Dialog:<sup>1467</sup> 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.<sup>1468</sup>

### 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 auszulassen<sup>1469</sup> – 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*)?“<sup>1470</sup> 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.<sup>1471</sup> Ganz ähnlich formuliert der Inder Yūhīn zu Beginn seines Gesprächs mit Aristoteles, dass er sich eine Beschreibung des Steins der Weisen wünscht.<sup>1472</sup> 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.<sup>1473</sup> Auch der Prinz Ḥālid b. Yazīd hat ein eindeutiges Anliegen, selbst wenn er es nicht selbst formuliert,

<sup>1470</sup> Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* i, 108.

<sup>1471</sup> Müller, *Zwei arabische Dialoge* 93.

<sup>1472</sup> Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26.

<sup>1473</sup> Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 90v.

sondern es nur vom Erzähler angeführt wird: Ḥālid sucht die Geheimnisse der Alchemie.<sup>1474</sup>

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.<sup>1475</sup> 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.<sup>1476</sup>

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.<sup>1477</sup> 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 maǧmūʾa* 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-Munāẓarāt* 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 *munāẓara* 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-ṭa'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.<sup>1478</sup>

### 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

<sup>1478</sup> 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?<sup>1479</sup>

### 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?“<sup>1480</sup> 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.<sup>1481</sup> 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.<sup>1482</sup> 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

<sup>1479</sup> Zum Ende des *Theaitetos* vgl. Meyer, Form und Inhalt 36–37.

<sup>1480</sup> Aš-Šāfi‘ī, *Ġimā‘ al-‘ilm* 102.

<sup>1481</sup> Vgl. dazu oben Kap. 3. 9. 1. 1.

<sup>1482</sup> 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.<sup>1483</sup> 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-Awzāī endet sozusagen zwei Mal: Einerseits endet das Gespräch zwischen Ġaylān und al-Awzāī damit, dass Hišām die Hinrichtung des Ketzers befiehlt,<sup>1484</sup> andererseits endet das Gespräch zwischen dem Kalifen und al-Awzāī 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.<sup>1485</sup> Während aber in der ersten Fassung al-Awzāī 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!“<sup>1486</sup> 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.<sup>1487</sup> 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!<sup>1488</sup>

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.<sup>1489</sup> 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.<sup>1490</sup> 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.<sup>1491</sup> 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.<sup>1492</sup> 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 Bišr 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.<sup>1493</sup> Die zweite Debatte al-Kinānīs endet bedeutend weniger versöhnlich: Zwar hat er al-Ma'mūn, wie dieser nach seinem Weggang selbst erklärt, sehr beeindruckt,<sup>1494</sup> 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 unzahlbaren Kopien nicht imstande zu sein, diese wieder einzusammeln, setzt ihn der Kalif unter Hausarrest.<sup>1495</sup>

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.<sup>1496</sup> Die Gesamtdisputation endet mit dem Befehl des Kalifen, Aḡmad zu foltern: Diesen Befehl spricht al-Mu'tašim 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'tašim und seinen Vorgänger al-Ma'mūn – besiegt haben werde.<sup>1497</sup> 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'tašim 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,<sup>1498</sup> 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.“<sup>1499</sup> 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.<sup>1500</sup> 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.<sup>1501</sup> 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.<sup>1502</sup> 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,<sup>1503</sup> 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.“<sup>1504</sup>

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.“<sup>1505</sup>

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.<sup>1506</sup>

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.<sup>1507</sup> 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.<sup>1508</sup> 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.<sup>1509</sup> 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.<sup>1510</sup> 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 Ğāfar und al-Mufaḍḍal, nicht zu einem eigentlichen Abschluss geführt wird.

Das Gespräch zwischen dem Imam Ğāfar 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.<sup>1511</sup>

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 Ğāfar 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.<sup>1512</sup> 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 Mittagsgebet<sup>1513</sup> – beendet werden, setzt Ğāfar 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,<sup>1514</sup> 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.<sup>1515</sup> Darauf fordert ihn der Imam noch ein Mal auf, sich alles zu merken und das Gesagte zu bewahren, und lobt ihn dann.<sup>1516</sup> 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.<sup>1517</sup> 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.<sup>1518</sup>

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.<sup>1519</sup> 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.<sup>1520</sup> 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.<sup>1521</sup> In ähnlicher Kombination preisen am Ende der vierten Disputation al-Ma'mūn und die Gelehrten zusammen die *ahl al-bayt*.<sup>1522</sup> 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 Ishāq 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

<sup>1521</sup> Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 162. – Vgl. zu der Stelle auch oben Kap. 2. 3. 1. 2.

<sup>1522</sup> 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,<sup>1523</sup> 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.<sup>1524</sup> 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.<sup>1525</sup> 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.<sup>1526</sup> 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.<sup>1527</sup>

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,<sup>1528</sup> 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.<sup>1529</sup> Zu den Enden der beiden anderen untersuchten Gespräche<sup>1530</sup> 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.<sup>1531</sup>

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.<sup>1532</sup> 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.<sup>1533</sup> Den zweifelhaften „Tadler“ dagegen komplimentiert der Schakal hinaus, wenn auch mit der freundlichen Begründung, dass er nicht wolle, dass er in Schwierigkeiten gerate.<sup>1534</sup> Einer der Intriganten unterbricht schließlich seine Kameraden, als sie Geschichten erzählen, mit dem Hinweis, dass die Geschichten nichts zur Sache täten. Dadurch kommt

<sup>1527</sup> Vgl. Macnaghten, *The Alif laila* ii, 534–535.

<sup>1528</sup> Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 54–55.

<sup>1529</sup> Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 109.

<sup>1530</sup> Vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 63, 84.

<sup>1531</sup> Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta‘lab*, ed. al-Mahīrī 79 (arab. Paginierung).

<sup>1532</sup> Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 71.

<sup>1533</sup> Vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 59, 101, 158.

<sup>1534</sup> 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.<sup>1535</sup>

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.<sup>1536</sup> 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.<sup>1537</sup> 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.<sup>1538</sup> 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,<sup>1539</sup> oder dass Rabe und Ratte im dritten Kapitel Freundschaft schließen.<sup>1540</sup> 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.<sup>1541</sup>

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,<sup>1542</sup> 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 Dialogen<sup>1543</sup> 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.<sup>1544</sup> Die beiden Auseinandersetzungen mit seinem Sohn beendet ebenfalls der König: die erste, weil er fürchtet, nur den Zorn seines Sohnes noch weiter anzustacheln,<sup>1545</sup> die zweite, weil er zwar spürt, dass sein eigener Zorn verfliegt, seine Lüste aber doch noch verhindern, dass er sich bekehrt.<sup>1546</sup> 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.<sup>1547</sup>

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*) auferlegt<sup>1548</sup> und einen Einwand gegen eine dieser Bedingungen entkräftet hat.<sup>1549</sup> 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.<sup>1550</sup> 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,<sup>1551</sup> bricht dieser vor lauter Rührung in Tränen aus,<sup>1552</sup> 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 wollen<sup>1553</sup> – 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.<sup>1554</sup>

#### 3.10.4 *Dialog über Geschichte*

Die *Aḥbār al-Yaman* ‘Abid b. Šaryas brechen mitten in der letzten Geschichte ab,<sup>1555</sup> 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.<sup>1556</sup> 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.<sup>1557</sup> 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“<sup>1558</sup> 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.<sup>1559</sup> 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:<sup>1560</sup> Ein Ende wird zwar durch den Schreiberkolophon markiert, ergibt sich aber aus dem Werk selbst nicht.

Das *Kitāb ar-Rawābīʿ* 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,<sup>1561</sup> so dass sinnvollerweise auch der Kommentar enden muss.

Das *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī* berichtet am Schluss, dass Yūhīn in seine Heimat zurückkehrt,<sup>1562</sup> 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.<sup>1563</sup> 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.<sup>1564</sup> 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.<sup>1565</sup>

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“.<sup>1566</sup> 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,<sup>1567</sup> 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-Rawābīʿ* 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.<sup>1568</sup>

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.<sup>1569</sup> 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*).<sup>1570</sup> 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.<sup>1571</sup> 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,

<sup>1568</sup> Ibn ‘Abdrabbih, *al-‘Iqd al-farīd* vi, 376.

<sup>1569</sup> Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 74v.

<sup>1570</sup> Braun, *Das Kitāb* 92.

<sup>1571</sup> 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.<sup>1572</sup> 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.<sup>1573</sup> Mit dem Geheimhaltungstopos wird hier ein deutlicher Schlussstrich 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-Ihlīlaḡa*, 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-Tāḡ* 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.

## Fazit

Die vorliegende Studie hat sich zum Ziel gesetzt, eine detaillierte Analyse der Form des literarischen Dialogs und ihrer Bedeutung für die wissensvermittelnde klassisch-arabische Literatur zu bieten. Tatsächlich konnte gezeigt werden, dass die Dialogform von den meisten untersuchten Autoren sehr bewusst verwendet wird, der Dialog also gerade nicht – wie in der Forschung bislang gelegentlich geschehen – als dialogisierte Abhandlung zu bezeichnen ist. Vielmehr dient der Dialog dazu, Argumente zu verkörperlichen, Diskussionen zu inszenieren und dadurch auch das sowohl intradiegetisch als auch extradiegetisch vermittelte Wissen zu bestimmen und einzugrenzen. Dabei spiegeln sich in der literarischen Welt reale Situationen der Lehre und Wissensvermittlung, so wenn Schülerfiguren von ihren Lehrern über religiöse Belange belehrt werden, wenn Kollegen juristische Fragen diskutieren oder wenn in agonalen Dialogen über die Wahrheit der eigenen Lehrmeinung diskutiert wird. Der Dialog erscheint als Verschriftlichung des idealiter mündlichen Lehrgesprächs, auch wenn dieses in den meisten Fällen nicht (oder zumindest nicht in der verschriftlichten Form) stattgefunden haben dürfte. Das Ideal der Mündlichkeit für Unterricht und Wissensvermittlung scheint einer der wesentlichen Faktoren für den Erfolg der Form des literarischen Dialogs gewesen zu sein.<sup>1</sup> Indem der Dialog die Vermittlung von Wissen darstellt, steht er im Zentrum arabisch-islamischer Vorstellungen von der Bedeutung von Wissen sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft.<sup>2</sup>

Der Dialog gelingt als literarische Form, wenn er im aristotelischen Sinn wahrscheinlich ist. Mit der Inszenierung einer literarischen Welt steuert die Dialogform die Rezeption und macht den Lesenden über die Darstellung von Figuren ein Identifikationsangebot. In stärker lehrhaften Dialogen sollen die Lesenden die Position der Schülerfigur einnehmen. Durch eine Taktik der Engführung gelingt es dem Dialogtext dann, bestimmte Fragekomplexe auszublenden, und die Dialogstruktur gewinnt evidente Qualitäten in der

---

1 Vgl. zur Spannung von mündlicher und schriftlicher Wissensvermittlung im frühen Islam z.B. Rosenthal, *The technique* sowie die Arbeiten von Schoeler (*Écrire; The oral and the written; Writing and publishing; The genesis*; *Gesprochenes Wort*); zur weiteren Entwicklung etwa Hirschler, *The written word* insb. 11–31.

2 Vgl. Rosenthal, *Knowledge*; Günther, Al-Jāhiz; Günther, „Das Buch“.

Leserführung. Dies gilt auch für die eher agonalen Dialoge, in denen sich die Lesenden die Position des Protagonisten zu Eigen machen mögen. Hier wird dadurch nicht nur die Leserwahrnehmung gesteuert, sondern auch eine Verortung in einer religiösen Gruppe und damit eine Abgrenzung gegen ‚Andere‘ gefördert.

Um die Struktur klassisch-arabischer Dialoge analysieren zu können und damit aufzuzeigen, welche Funktionen ihr zukommen, hat die vorliegende Studie sich einerseits mit der Grundanlage des Dialogs, andererseits mit der eigentlichen Gesprächsführung auseinandergesetzt. In der Analyse der Grundanlage klassisch-arabischer Dialoge zeigt sich, dass die Autoren darauf abzielen, dass sich die Lesenden mit den Protagonisten des Dialogs identifizieren: Die Figuren werden dabei in aller Regel nicht auf anonyme Idealtypen reduziert, sondern durch Namen kenntlich und identifizierbar gemacht. Besonders in religiösen Disputationen erscheinen die Protagonisten nicht nur als in Bezug auf ihr Wissen, sondern vor allem auch als moralisch überlegen, wie etwa ‘Abdal‘azīz al-Kinānī im *Kitāb al-Ḥayda*, Aḥmad b. Ḥanbal oder der sogenannte Verrückte in der *Munāzarat Abī l-Hudayl wa-mağnūn ad-dayr*. Eine identifikatorische Lektüre legen dabei auch diejenigen Werke nahe, in denen Tiere als Protagonisten auftreten, also Ibn al-Muqaffa’s *Kalīla wa-Dimna*, Sahl b. Hārūn’s *an-Namir wa-t-ta‘lab* und das *Kitāb al-Asad wa-l-jawwāš*. Indem den Tieren praktisch sämtliche tierischen Eigenschaften fehlen und sie als quasi menschliche Dialogpartner erscheinen, machen diese Dialoge den Lesenden eine Rezeption als Fürstenspiegel leicht. Die Dialoge vermitteln so die Normen des Verhaltens am Hof, sei es als Fürst oder als Höfling.

Dialoge sind, obschon die Etymologie eine andere ist, in aller Regel Zwiegespräche. Gespräche mit mehreren Teilnehmern wie etwa in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* bilden die Ausnahme, und auch Schiedsrichterfiguren treten eher selten auf, wie etwa der Kalif Hišām in der Auseinandersetzung zwischen Ġaylān ad-Dimašqī und al-Awzā‘ī. Hingegen garantiert normalerweise ein schweigendes Publikum den Öffentlichkeitscharakter, so in aš-Šāfi‘īs *Ġimā‘ al-‘ilm* oder in Ibn al-Haytams *Kitāb al-Munāzarāt*. Der Charakter des Zwiegesprächs ermöglicht eine klare Fokussierung der Figuren auf ihre Rollen und erleichtert damit auch die Leserführung. Zudem mag das Zwiegespräch typisch sein für wissensvermittelnde Dialoge im Gegensatz zu stärker konversationellen multilateralen Dialogen. Vielleicht spiegelt die Dialogform damit auch eine lebensweltliche Realität der Gesprächsführung.

Der tendenziell öffentliche Charakter der meisten Dialoge und somit auch des in ihnen vermittelten Wissens findet seinen Ausdruck nicht nur in der Anwesenheit eines Publikums, sondern auch im *mağlis* als prototypischem

Raum klassisch-arabischer Dialoge.<sup>3</sup> Dieser Raum der Halböffentlichkeit relativiert etwas auch den Charakter der Alchemie als einer Geheimwissenschaft: Wenn die Alchemie im *mağlis* diskutiert werden kann, wie in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs* und in den *Masāʾil Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*, werden ihre Geheimnisse zumindest einer Hoföffentlichkeit zugänglich. Dass weder die Moschee noch das Haus des Lehrers regelmäßig als Schauplatz genannt werden, muss in Anbetracht der lebensweltlichen Realität<sup>4</sup> erstaunen, zeigt aber auch, dass die untersuchten Dialoge eben nur teilweise daraufhin angelegt sind, Lehrszenen möglichst lebensnah wiederzugeben.

Während der Ort des Gesprächs eine wichtige Komponente des Dialogs ist, spielt die Zeit eine weitaus geringere Rolle. Ein zeitgenössisches Publikum konnte zwar aufgrund der Lebensdaten der Protagonisten ein ungefähres Datum für die meisten der dargestellten Gespräche errechnen, doch unterbleiben Angaben zum genauen Zeitpunkt oder zur Zeitdauer zumeist. Die Dialogautoren verzichteten so einerseits darauf, die Gespräche durch eine Angabe des Zeitpunktes stärker als real und historisch zu markieren, andererseits aber auch darauf, eine zeitliche Strukturierung des Gesprächs mit einer inhaltlichen des Dialogs zu parallelisieren. Die deutlichste Ausnahme bildet hier der *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, in dem die Zeitstruktur zur inhaltlichen Gliederung benutzt wird, wodurch den Lesenden eine inhaltliche Vollständigkeit und Abgeschlossenheit suggeriert wird.

Etwa die Hälfte der Dialoge macht nicht nur Angaben zu den am Gespräch beteiligten Personen, sondern zeichnet darüber hinaus einen detaillierten Rahmen des Dialogs: Damit wird noch einmal deutlich gemacht, dass die literarische Welt für das im Dialog präsentierte Wissen relevant ist. Insofern ist es erstaunlich, dass die Rahmenzeichnung am Ende des Dialogs kaum je wieder aufgenommen wird: Das Textende beendet für den Autor auch die Notwendigkeit, Interesse zu erzeugen, indem er eine literarische Welt in Szene setzt.

Gespräche und die sie darstellenden Dialoge kommen nicht zufällig zustande. Der bevorstehende Tod (in der *Risālat al-Ḥaḍar*), der Befehl des Herrschers (etwa in der Disputation Ishāq b. Ismāʿīls) oder das Streben nach Wissen (zum Beispiel in den *Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq*) werden ebenso als Gesprächsanlass benannt wie – besonders, aber nicht nur in der religiösen *munāzara* – die Wahrheitsfindung (im *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-ġulām*) und noch mehr der sportliche Wettkampf (in der *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr*, aber

3 Zum *mağlis* als Ort der Wissensvermittlung vgl. auch Schoeler, Writing for a reading public insb. 60–61.

4 Vgl. dazu Melchert, The etiquette.

auch in der Auseinandersetzung zwischen Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi). Doch normalerweise finden sich keine expliziten Angaben zum Gesprächsanlass, so dass die Dialoge unterdeterminiert bleiben und der Darstellung ein mögliches Spannungsmoment fehlt.

Oft sind klassisch-arabische wissensvermittelnde Dialoge in einen größeren Werkkontext eingebettet. Als Teile nichtdialogischer Werke der *adab*-Literatur, der Hagiographie, Biographie etc. erhalten sie eine zusätzliche Relevanz, dienen der Belebung der umfangreicheren Werke und nicht zuletzt auch der Unterhaltung, so etwa in den Dialogen aus dem *ʿIqd al-farīd* Ibn ʿAbdrabihs (die Berichte über Isḥāq b. Ismāʿil und über al-Ḥārīṭ b. Kalada). Allerdings ist davon auszugehen, dass das untersuchte Korpus selbstständige Dialoge zahlenmäßig privilegiert, da diese mit Hilfe bibliographischer Arbeiten leichter zu erfassen waren. In größere Kontexte eingebetteten Dialogen stehen damit eigenständige Dialoge gegenüber, deren Dialogausgestaltung – Rahmen- und Figurenzeichnung – oft wenig ausgeprägt ist: In diesen stark lehrhaften selbstständigen Dialogen tritt die Inszenierung einer literarischen Welt gegenüber der Vermittlung propositionalen Wissens zurück, so etwa in Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim*. Daran zeigen sich die Grenzen bei der Umsetzung der an sich attraktiven literarischen Form des Dialogs, die in diesen Texten zum Teil zu einem reinen Gliederungselement wird.

Alle Dialoge haben einen Erzähler, doch hält sich dieser stark zurück: Als personaler Erzähler – oftmals in der ersten Person – gibt er die Gespräche in direkter Rede wieder; er meldet sich ansonsten aber meist nur, wenn es non-verbale Handlungen zu berichten gilt. Wenn er, wie etwa in Ibn al-Hayṭams *Kitāb al-Munāẓarāt*, deutlich aktiver auftritt, muss diese Abweichung erklärt werden: So scheint Ibn al-Hayṭam damit die Aufmerksamkeit der Lesenden stärker auf die eigenen Verdienste denn auf die Rolle seiner beiden Gesprächspartner, der ismailitischen *dāʿīs*, lenken zu wollen. Die meisten Dialoge nähern sich insofern zwar der dramatischen Form, bleiben aber grundsätzlich indirekte Dialoge. Zusätzlich garantiert der personale Erzähler – und gegebenenfalls der angeführte Isnād – die angebliche Historizität der erzählten Gespräche.

Aus der normalerweise asymmetrischen Verteilung von Wissen und Macht beziehen wissensvermittelnde Dialoge ein besonderes Spannungsmoment: Die Lesenden können verfolgen, wie Macht eingesetzt wird, um zu Wissen zu gelangen und die Art des vermittelten Wissens zu bestimmen. So setzt sich etwa der fürstliche Alchemistenschüler Ḥālid b. Yazīd mit seinem Anspruch durch, die Alchemie möglichst frei von Decknamen erklärt zu bekommen. Doch auch das Gegenteil begegnet, dass Wissende sich gegenüber den Ansprüchen

der Mächtigen behaupten. So triumphieren zum Beispiel die weisen Schiiten über die realpolitische sunnitische Macht, während in sunnitischen Dialogen realitätskonform die Macht die Oberhand behält.

Eine Analyse der Gesprächsführung zeigt, dass klassisch-arabische Dialoge in aller Regel eine hohe Kohärenz aufweisen. Dies gilt besonders für agonale Dialoge, in denen sich die Dialogpartner in ihren Gesprächsbeiträgen jeweils klar aufeinander beziehen. Unkooperatives Gesprächsverhalten wird als Verstoß gegen den *adab al-ğadal* auch in der literarischen Darstellung geahndet, so im *Kitāb al-Ḥayda* oder in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals. Stark lehrhafte Dialoge sind im Vergleich dazu deutlich weniger kohärent: Indem der Bezug innerhalb der Frage-Antwort-Sequenzen gelegentlich zufällig wirkt, erhalten die Dialoge den Charakter eines offenen Textes, der entsprechend auch variabel und erweiterbar ist. Zusätzlich zeigen sich auch Verknüpfungen, die zu weit gehen: So wenn Fragen an einer Stelle erscheinen, an der sie nur sinnvoll sind, wenn der Fragende die Antwort schon kennt. Die Figurenperspektive wird so vernachlässigt, an ihre Stelle tritt der Anspruch der Autoren, dem Lesepublikum in strukturierter Form Wissen zu vermitteln. Die extradiegetische Ebene gewinnt den Vorrang vor der literarischen Inszenierung. Die Dialogfiguren bemängeln nur höchst selten unzureichende Antworten: Die Texte schreiten über inhaltliche Lücken hinweg und steuern dabei die Wahrnehmung der Lesenden. Der Text und das in ihm präsentierte Wissen erscheinen, weil das Gespräch kooperativ verläuft, als vollständig. Nur ausnahmsweise insistieren Schülerfiguren auf einem Mehr an Information. In diesen Fällen erhält das auf die Nachfrage hin präsentierte Wissen ein besonderes Gewicht. Im Fall der Alchemie dienen die Nachfragen auch zur Rechtfertigung des Autors dafür, dass sein Werk Aspekte dieser Wissenschaft publik macht, die eigentlich geheim bleiben sollten.

Interessanterweise präsentieren die Dialoge normalerweise nicht den in Bezug auf das Wissen überlegenen Partner als denjenigen, der über das Fortschreiten des Dialogs bestimmt, sondern denjenigen, der über weniger Wissen verfügt. Dieser ist es, der durch seine Fragen bestimmt, wie sich das Gespräch entwickelt und damit Agenda setting betreibt. Dies gilt für so unterschiedliche Dialoge wie Abū Muqātil as-Samarqandīs *Kitāb al-Ālim wa-l-muta'allim*, die *Risālat Qalūbaṭra* oder die *Muḍākarāt Abī Ma'sar*. Die Dialoge präsentieren so ein Idealbild von Wissensvermittlung, die nicht autoritär *ex cathedra* erfolgt, sondern den Lernenden bestimmen lässt, was er wissen will. Der aktive Schüler wird damit zur perfekten Identifikationsfigur für die Lesenden, welche sich selbst als Fragende und Lernende sehen können. Damit spiegeln die Dialoge ein Ideal, gilt doch arabischen Autoren Fragen

und Antworten als Königsweg für den Wissenserwerb.<sup>5</sup> Hingegen sind egalitäre Gespräche, in denen die Partner gleichermaßen über den Fortgang des Gesprächs entscheiden, oder Gespräche, in denen eine Schiedsrichterfigur das Thema vorgibt, eher selten.

Dialoge, in denen die Vermittlung propositionalen Wissens zentral ist wie die *Risāla aš-Šāfi'īs*, das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* oder 'Abīd b. Šaryas *Aḥbār al-Yaman*, weisen sehr oft lange Lehrreden auf. Diese Monologe der Lehrerfigur nehmen dabei in der Regel gegen Ende der Dialoge zu, und zwar sowohl in Bezug auf ihre Länge als auch in Bezug auf ihre Zahl, so dass der Dialog zum Monolog werden kann. Die Schülerfiguren verlieren so einen Teil der oben beschriebenen Eigeninitiative. Damit wird, so ist zu vermuten, auch das Identifikationspotential für das intendierte Publikum gemindert: Nur noch zuzuhören scheint als Rolle deutlich weniger attraktiv als den Gesprächsverlauf aktiv mitzubestimmen.

In der Art und Weise, wie in den Dialogen argumentiert wird, spiegelt sich deutlich die lebensweltliche Realität. Die Dialogteilnehmer in agonalen Texten verwenden logische oder rational nachvollziehbare Argumente und versuchen regelmäßig, eine *distinctio* zu eröffnen, um den Gegner zu widerlegen, wie in den Disputationen zwischen Abū Ḥātīm ar-Rāzī und Abū Bakr ar-Rāzī. Auch philologische Argumente, die in der klassisch-arabischen Kultur hochgeschätzt waren und folglich auch für die klassisch-arabische Literatur typisch sind, finden sich, so zum Beispiel im *Kitāb al-Ḥayda* oder in der Disputation Aḥmad b. Ḥanbals. In den lehrhaften Dialogen wird dagegen kaum je argumentiert: Statt der Logik stützen sich die Lehrerfiguren auf die Rhetorik und bedienen sich lehrhafter Erzählungen, rhetorischer Fragen etc. Die Argumentationsweise unterscheidet sich somit deutlich je nach Dialoganlage. Zitate und Verweise auf ältere Autoritäten sind dagegen in beiden Arten von Dialogen von großer Bedeutung, wobei in alchemischen Texten normalerweise ältere Autoritäten zitiert werden, während in religiösen Dialogen Koranzitate häufig sind. Die Argumentationsweisen sind somit durchaus unterschiedlich, aber klar auf das intendierte Publikum ausgerichtet.

Obschon in der Emotionalisierung des Diskurses einer der Vorteile der Dialogform gesehen werden kann, verzichten die meisten klassisch-arabischen Dialoge auf eine emotionale Dimension. Diese findet sich aber etwa, wenn es darum geht, die Überlegenheit der Sklavin Tawaddud hervorzuheben. Aber auch in der Darstellung von Bekehrungen sind Emotionen ein zentrales Element. Bekehrungen sind auch die wichtigsten Änderungen von

---

5 Vgl. Rosenthal, *Knowledge* insb. 255.

Standpunkten, die dargestellt werden: Als literarischer Topos ist die Bekehrung in der theologischen *munāzara* zumindest im Hintergrund immer mitzudenken, und vor allem in den schiitischen Dialogen kommt es regelmäßig zu Konversionen. Damit inszenieren die literarischen Texte möglicherweise gerade Akte, die in der Realität nur selten vorkamen. Dagegen stellen die lehrhaften Dialoge keine Änderungen von Standpunkten dar: Die Schüler müssen ihre Meinungen nicht fundamental ändern, sie lernen einfach dazu.

Ebenso selten wie Emotionen finden sich non- und paraverbale Elemente. Diese beschränken sich in der Regel auf die Rahmenhandlungen, und hier auf die Begrüßungsrituale. Dabei markiert die Einhaltung zeremonieller Regeln oder auch der Verstoß gegen sie das Verhältnis der Figuren zueinander, wie in den Dialogen Ibn al-Ḥaddāds. Im eigentlichen Dialogverlauf bezeichnen non- und paraverbale Elemente gelegentlich inhaltlich zentrale Stellen, Bekehrungen oder aber – in agonalen Dialogen – die Niederlage des Kontrahenten. Die non- und paraverbalen Elemente fungieren so als elegant eingesetzte Textmarker. Wie weit sie auch dazu dienen sollen, die Lesenden zur Nachahmung anzuregen, etwa dazu, sich zu prosternieren wie Mose, kann dem untersuchten Korpus nicht entnommen werden.

Schwüre, Flüche, Gebete und alle Arten von Bezugnahmen auf Gott sind in den Dialogen ein wichtiges Gestaltungsmittel. So markieren derartige Elemente in den alchemischen Dialogen regelmäßig inhaltlich zentrale Stellen.

Nur ausnahmsweise weisen die Dialoge Brüche im Sinn von Spuren unsorgfältiger Redaktion oder Verstößen gegen die Oralitätsfiktion auf. Problematisch sind hier vor allem Kapitelgliederungen wie im *Kitāb al-Ḥaft wa-l-azilla* oder im *Kitāb Mihrārīs*, da eine mündliche Interaktion gerade nicht in Kapitel gegliedert sein kann, oder auch der Verweis auf den schriftlichen Text erläuternde Illustrationen in der *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*, mit denen der Dialog seinen Charakter als Dokument bloß fingierter Mündlichkeit verrät. Auch die menschlich agierenden Tiere in den wohl als Fürstenspiegel intendierten ‚Tierbüchern‘ deuten darauf hin, dass hier der Text stärker vom intendierten Publikum aus denn von einer inneren Folgerichtigkeit her gedacht ist.

Interessant ist, dass die Dialogteilnehmer sich zwar grundsätzlich höflich und kooperativ verhalten, aber entgegen den Stilidealen des klassischen Arabisch selten die *kunya* als Anredeform verwenden, sondern eher andere Namensformen oder Titel. Die Anreden erscheinen dabei als gerade nicht zufällig gesetzt, sondern markieren das Verhältnis der Figuren zueinander und damit auch die Bedeutung, welche die Lesenden den jeweiligen Aussagen zu messen sollen, so etwa in der Geschichte von der Sklavin Tawaddud. Indem Schweigen – etwa in den Disputationen Ishāq b. Ismāʿils oder Ġaylān ad-Dimašqīs – als Zeichen der Niederlage gewertet wird, spiegeln die Dialoge die

Normen der *adab al-ġadal*-Literatur und damit vielleicht auch eine lebensweltliche Realität.

Die untersuchten Dialoge stellen grundsätzlich gelungene Kommunikation dar. Entsprechend finden sich kaum je Missverständnisse. Wenn aber Missverständnisse in Szene gesetzt werden wie etwa im *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf* oder im *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwās*, können sie dazu dienen, weiterreichende Erklärungen einzuschieben oder die Grundlagen des Gesprächs darzulegen. Häufiger findet sich Kritik am Verständnisvermögen des Gegenübers, dies insbesondere in agonalen Dialogen. Aber auch der alchemische *Muṣḥaf al-ḥayāt* ist geprägt von solchen Vorwürfen. Der Vorwurf mangelnden Verständnisses charakterisiert nicht nur die Figuren und verlebendigt den Diskurs, sondern macht auch dem Lesepublikum deutlich, wo Schwierigkeiten liegen könnten. Als quasi ideale Kommunikationssituation erweist sich das Gespräch mit Gott, denn dieses erscheint als frei von solchen Problemen.

Nur wenige Dialoge formulieren explizit, mit welchem Ziel ein Gespräch geführt wird. Selbst der Erwerb von Wissen wird selten genannt, zum Beispiel in den *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* oder in Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yamans *Kitāb al-Ālim wa-l-ġulām*. Implizit finden sich neben der Wissensvermittlung aber noch weitere Gesprächsziele: die Bekehrung, die Verteidigung einer hierarchischen Position, die Rechtfertigung eigenen Handelns und schließlich das nackte Überleben.

Dialoge enden oft ohne eindeutige Signale, dass sie nun zu Ende sind. In den Handschriften wird das Textende manchmal mit einer Schlussformel oder einem Kolophon markiert. Nur gelegentlich werden die Potentiale der literarischen Form genutzt, so dass etwa eine Lehrerfigur das Gespräch explizit für beendet erklärt und damit – intra- wie extradiegetisch – verdeutlicht, dass das Thema erschöpfend behandelt ist. Auf die Spitze getrieben wird dieses Insistieren auf der Abgeschlossenheit des Themas im *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, als der Imam dem Anhänger das Gesagte durch Handauflegen ins Körpergedächtnis einschreibt. Auch eine Belohnung der Lehrerfigur unterbleibt in aller Regel: Der schnöde Mammon scheint in der literarischen Präsentation nichts zu suchen zu haben.

Die vorliegende Studie hat den Dialog als literarische Form in der klassisch-arabischen Literatur ins Zentrum gestellt. Dabei hat sich gezeigt, dass eine Fokussierung auf die literarische Ausgestaltung dieser Inszenierungsweise gewinnbringend für die Analyse sein kann. Hingegen war es nicht möglich, eine Entwicklung dieser literarischen Form aufzuzeigen: Die Gestaltungsweise eines Textes aus dem 11. Jahrhundert kann der eines viel älteren Dialogs ganz ähnlich sein, gleichzeitig können zwei sich zeitlich sehr nahestehende Dialoge die literarische Form sehr unterschiedlich gestalten. Entsprechend

wäre einerseits zu fragen, welche Beziehungen die Form zu ihren spätantiken und – möglicherweise auch – altorientalischen Wurzeln hat, andererseits, wie sie sich in der *longue durée* entwickelt, wie sie sich in der nach-klassischen Zeit auf ihrer klassisch-arabischen Grundlage fortsetzt und wo sie sich in der Nahḍa und der Moderne gegenüber dem Drama als multimedialer Performance neu verortet. Auch weitere Fragen bleiben offen: So wäre etwa zu untersuchen, ob der arabische Westen tatsächlich kaum Dialoge hervorgebracht hat oder ob diese Texte einfach aufgrund der hier gewählten Herangehensweise nicht in den Fokus getreten sind. Vor allem aber bleibt die Frage, wie eine tragfähige Kategorisierung der verschiedenen Typen arabischer Dialoge aussehen könnte.

## Repertorium

Das Repertorium verzeichnet die untersuchten Dialogtexte alphabetisch nach Autoren bzw. Autorenzuschreibungen, d. h. das Ibn Waḥšīya zugeschriebene *Kitāb Sidrat al-muntahā* erscheint unter Ibn Waḥšīya. Anonyme Schriften erscheinen unter dem Titel. Dabei werden Wörter wie *Kitāb*, *Risāla* etc. für die Alphabetisierung nicht berücksichtigt. Dialoge, die in Werken späterer Autoren erhalten sind, aber mit ihren Protagonisten assoziiert werden, erscheinen unter den Namen der Protagonisten (so die Geschichte von Tawaddud unter T, nicht unter *Alf layla wa-layla*). Die Literaturangaben streben keine Vollständigkeit an, sondern verweisen auf die wichtigsten und/oder neuesten Publikationen zu den untersuchten Texten. Mit Asterisk bezeichnet sind Handschriften, die ich im Original oder in Kopie (Mikrofilm, Readerprinterkopien oder digitale Aufnahmen) eingesehen habe.

‘Abdal‘azīz b. Yaḥyā al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda* siehe unter Pseudo-al-Kinānī.

### ‘Abid b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman*

#### *Autor / Datierung*

‘Abid (oder ‘Ubayd) b. Šarya al-Ġurhumī soll den Propheten noch erlebt haben und erst während der Regierungszeit ‘Abdalmaliks (r. 65–86/685–705) verstorben sein. Damit dürfte er zwar sehr alt geworden sein, muss aber noch nicht unbedingt sagenhaft langlebig (*mu‘ammar*) gewesen sein, wie dies im Text dargestellt wird. Er ist als Kenner der altsüdarabischen Sage und Überlieferer historischer Nachrichten, aber auch als Experte für Sprichwörter (*amtāl*) bekannt.

#### *Ausgewählte Literatur*

Abbott, *Studies* 9–16.

Crosby, *The history*.

Khoury, Geschichte oder Fiktion.

Rosenthal, Ibn Šarya.

Sezgin, *GAS* i, 260.

*Edition*

‘Abīd b. Šarya, Aḥbār al-Yaman. Der Text dieser Ausgabe ist nachgedruckt in Crosby, *The history* 201–384.

Mir nicht zugänglich war die Ausgabe von ‘Abdal‘azīz al-Maqālīḥ, Sanaa 1979. (Diese Ausgabe wird von Crosby, *The history* 65, als „faulty reprint of the Hyderabad edition“ beschrieben.)

*Übersetzung*

Eine partielle englische Übersetzung bietet Crosby, *The history*.

*Inhalt*

‘Abīd b. Šarya wird von Mu‘āwiya (r. 41–60/661–680) zu sich gerufen, weil der Kalif sich für historische Erzählungen interessiert. In der Folge erzählt ‘Abīd die Geschichte des Jemen, beginnend mit den alten Arabern im Jemen, so dann die Geschichte der Stämme ‘Ād und Ṭamūd, welche Aufrufe zur wahren Religion ignorierten, vom Weisen Luqmān, von Salomo und Bilqis, der Königin von Saba, von den ḥimyaritischen Königen des Jemen sowie von den verfeindeten Stämmen Ṭasm und Ġadīs.

**Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi über Logik und Grammatik***Datierung*

Das Gespräch soll im Jahr 326/938 in Bagdad stattgefunden haben (nach anderer Datierung schon 320/932, vgl. Margoliouth, *The discussion* 82, was aber, wie Endress, *Grammatik und Logik* 238–240, Anm. 1, gezeigt hat, nicht möglich ist, weil Abū Bišr Mattā erst nach 322/934 nach Bagdad kam).

*Ausgewählte Literatur*

Behzadi, *The art of entertainment*.

Cassarino, *Dialogue and difference* insb. 79–83.

Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne* 57–73.

Endress, *Grammatik und Logik* insb. 194–200 und 235–270.

Endress, *Die Integration philosophischer Traditionen* 197–198 und insb. 202–203.

Holmberg, *The public debate* 46.

Kühn, *Die Rehabilitierung*.

Mahdi, *Language and logic*.

Margoliouth, *The discussion*.

Reymond, *La 8<sup>ème</sup> nuit*.

### *Editionen*

Der Dialog findet sich unter anderem in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs (gest. 414/1023) *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*. Von at-Tawḥīdī übernimmt ihn Yāqūt (gest. 626/1229) in seinen *Muʿjam al-udabāʾ* (Yāqūts Text bringt die Ausgabe von Margoliouth, The discussion 92–110). Hier wurde der Text aus dem *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* benutzt.

### *Übersetzungen*

Deutsche Übersetzung: Endress, Grammatik und Logik 235–270 (aufgrund des *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*).

Englische Übersetzung: Margoliouth, The discussion 111–129 (nach Yāqūts Text).

Französische Übersetzungen: Taha, *Langage et philosophie* 179–198 (aufgrund der *Muqābasāt*); Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne* 149–163 (aufgrund der *Muqābasāt* und des *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*).

### *Inhalt*

Es handelt sich um eine Disputation zwischen dem Nestorianer Abū Bišr Mattā (gest. 328/940), als Vertreter der aristotelischen Logik, und Abū Saʿīd as-Sīrāfī (gest. 368/979), seines Zeichens „der angesehenste arabische Philologe seiner Zeit“ (Endress, Grammatik und Logik 196). Als Schiedsrichter amtet der Wesir Ibn al-Furāt (gest. 327/938); zudem sind zahlreiche weitere Personen – Politiker, Diplomaten und Gelehrte (vor allem Theologen) – anwesend. Während Abū Bišr Mattā die Meinung vertritt, die (aristotelische) Logik sei von universeller Geltung und ein Instrument, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, bestreitet as-Sīrāfī diesen Anspruch und plädiert für eine Abhängigkeit der Erkenntnis von der Sprache. Echte Logik müsse nachgerade sprachabhängig sei; der perfekte Grammatiker sei dann auch der ideale Logiker. Obschon der Grammatiker as-Sīrāfī zunächst gar nicht disputieren will, trägt er den Sieg davon: Abū Bišr Mattā wird im Verlauf des Gesprächs immer schweigsamer, der Dialog zu einem Monolog.

### **Abū Ḥātim ar-Rāzī, Disputationen mit Muḥammad b. Zakarīyā ar-Rāzī**

#### *Autor / Datierung*

Die Disputationen zwischen dem ismailitischen *dāʿī* Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. 322/933) und dem Arzt und Philosophen Abū Bakr Muḥammad b. Zakarīyāʾ

ar-Rāzī (lat. Rhazes, gest. 313/925 oder 323/935) werden von Abū Ḥātim in seinen *A'lām an-nubūwa* berichtet. Sie fanden wohl um das Jahr 307/920 statt (vgl. Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi xv; gegen Meier, Der „Urknall“ 13, der eine genauere Datierung für unrealistisch hält). Abū Ḥātim tritt hier als Verteidiger der ‚Orthodoxie‘ auf, während Abū Bakr als „Ketzer“ (*mulhid*) apostrophiert wird. Der Zeitpunkt der Abfassung des Textes ist unklar (vgl. Meier, Der „Urknall“ 14).

### *Ausgewählte Literatur*

Brion, Philosophie et révélation.  
 Brion, Le temps.  
 Goodman, Rāzī vs. Rāzī.  
 Meier, Der „Urknall“ insb. 13–21.  
 Stroumsa, *Freethinkers* insb. 94–105.

### *Editionen*

Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi (der arabische Text entspricht abgesehen von einigen Verbesserungsvorschlägen der Ausgabe von aṣ-Ṣāwī).  
 Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. aṣ-Ṣāwī.

### *Übersetzungen*

Englische Übersetzungen: Goodman, Rāzī vs. Rāzī 85–101 (nur die Disputationen); Khalidi in Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa* (die gesamten *A'lām an-nubūwa*).

Französische Teilübersetzungen: Brion, Philosophie et révélation 137–145 (1. und 2. Disputation); Brion, Le temps (3. Disputation).

### *Inhalt*

Der Ismailit Abū Ḥātim tritt gegen den Rationalisten Ibn Zakariyā' an und verteidigt den Islam. Es finden sich zu Beginn des Textes drei längere Disputationen:

1. Disputation (Teil 1, Kap. 1): Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A'lām an-nubūwa*, ed. Khalidi 1–7; ed. aṣ-Ṣāwī 3–9;
2. Disputation (Teil 1, Kap. 2): ed. Khalidi 8–11; ed. aṣ-Ṣāwī 10–13;
3. Disputation (Teil 1, Kap. 3–4): ed. Khalidi 12–23; ed. aṣ-Ṣāwī 14–28.

In der Folge geht der Text in eine Abhandlung über: Abū Ḥātim nimmt dabei auf Schriften des Rhazes Bezug und widerlegt seine Positionen. Nur ein Mal

findet sich nochmals die Wiedergabe eines allerdings sehr kurzen Dialogs (Teil 7, Kap. 4: ed. Khalidi 240–242; ed. aṣ-Ṣāwī 315–317).

Themen der drei Disputationen sind die Notwendigkeit des Prophetentums, die nach Rhazes fünf ewigen Dinge (d. h. der Schöpfer, die Seele, die Materie, der Ort und die Zeit) und ihre Unerschaffenheit.

Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī siehe unter Abū Biṣr Mattā und as-Sīrāfī über Logik und Grammatik.

**Pseudo-Abū l-Huḍayl al-‘Allāf, *Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr***

*Autor / Datierung*

Der Text ist als Pseudepigraph zu betrachten, argumentiert doch Abū l-Huḍayl (ca. 135–227/752–842; vgl. zu ihm van Ess, Abu'l-Ḥoḍayl al-‘Allāf; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 209–291; Mourad, Abū l-Hudhayl) hier in keiner Weise wie es vom historischen Abū l-Huḍayl, der Rationalist war, zu erwarten wäre (vgl. Forster, *Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge* 137). Abū l-Huḍayl werden noch weitere Disputationen zugeschrieben, etwa eine mit einem Juden und eine mit Christen (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 220; v, 391–392). Da in der Diskussion mit dem angeblich Verrückten alle klassischen Argumente der Schia begegnen, könnte der Text ins 10. oder 11. Jh. gehören (vgl. auch Forster, *Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge* 137).

*Ausgewählte Literatur*

Brockelmann, *GAL* S i, 338.

Cheikh Moussa, *Le fou glossateur* insb. 145.

Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 218.

Forster, *Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge*.

Sezgin, *GAS* i, 617–618.

*Edition*

Fehlt.

*Handschriften*

Der Text existiert in zahlreichen Handschriften, die zum Teil stark divergierende Fassungen bieten. Für die vorliegende Studie wurde die folgende Handschrift benutzt:

\*London, British Library, Or. 3991, fol. 299r–315v (vgl. Rieu, *Supplement* 795–796, Nr. 1238).

### *Übersetzung*

Fehlt.

### *Inhalt*

Abū l-Hudayl hört in ar-Raqqa, dass es in einem nahe gelegenen Kloster einen angeblich Verrückten gebe, der ein versierter Disputationsteilnehmer sei und bisher noch alle Gegner geschlagen habe. Daraufhin begibt sich Abū l-Hudayl in das Kloster und trifft den Gesuchten, der von den anderen Verrückten abge sondert und durchaus wohlgepflegt ist. Der angeblich Verrückte erklärt, nur aufgrund einer Intrige der Familie seiner Frau eingesperrt worden zu sein. In der sich anschließenden Disputation wird Abū l-Hudayl von dem Verrückten in allen Punkten widerlegt, der Anspruch 'Alīs auf das Imamāt bewiesen und die Schia als die wahre Lehre dargestellt.

### *Abū l-Layṭ as-Samarqandī, *Asrār al-wahy**

#### *Autor / Datierung*

Abū l-Layṭ as-Samarqandī war ein hanafitischer Gelehrter und verfasste eine Vielzahl von Werken, darunter einen bedeutenden Korankommentar, aber auch zahlreiche Erbauungsschriften. Er starb im Jahr 373/983.

#### *Ausgewählte Literatur*

- Brockelmann, *GAL* G i, 196.  
 Colby, *Narrating Muḥammad's night journey*.  
 Daiber, *The Islamic concept*.  
 Van Ess, Abu'l-Layṭ Samarqandī.  
 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* ii, 565–566.  
 Forster, Im Zwiegespräch mit Gott.  
 Haron, Abū 'l-Layṭh al-Samarqandī's life and works.  
 Hell, *Von Mohammed bis Ghāzālī*.  
 Schacht, Abu 'l-Layṭh al-Samarqandī.  
 Sezgin, *GAS* i, 450.

#### *Edition*

Fehlt.

**Handschriften**

- \*Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r–65r (als Textgrundlage benutzt).
- \*Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 49r–61v.
- \*Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 156r–161r.

**Kommentar**

Sezgin, *GAS* i, 450 erwähnt einen persischen Kommentar des 12. Jh.s.

**Übersetzung**

Deutsche Übersetzung (nicht ganz vollständig): Hell, *Von Mohammed bis Ghâzâlî* 63–74.

**Inhalt**

Gott belehrt Muḥammad während dessen Himmelfahrt. Im Zentrum stehen der Weltverzicht und seine Formen und Vorzüge. Es wird empfohlen, die frommen Armen zu lieben und die Welt zu hassen; die Bedeutsamkeit von Enthaltensamkeit, Frömmigkeit und Fasten wird dabei besonders betont. Eher beiläufig diskutiert der Text, inwiefern Muḥammad vor allen anderen Propheten den Vorrang genießt.

Abū Maʿṣar, *Kitāb Muḍākarāt Abī Maʿṣar fī asrār ʿilm an-nuġūm* siehe unter Ṣādān b. Baḥr.

**Abū Muqātil as-Samarqandī, *Kitāb al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim*****Autor / Datierung**

Abū Muqātil Ḥaḥṣ b. Salm as-Samarqandī (gest. 208/823) war Hanafit und hatte Abū Ḥanīfa vielleicht noch kennengelernt (vgl. Rudolph, *Al-Māturīdī* 47; skeptischer van Ess, *Theologie und Gesellschaft* ii, 561). Er galt als fromm, aber als unzuverlässiger Traditionarier. Das vorliegende Werk wird regelmäßig auch Abū Ḥanīfa zugeschrieben.

**Ausgewählte Literatur**

- Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. ii, 560–562.
- Van Ess, *Der Fehltritt* 101.

Rudolph, *Al-Māturīdī* 45–57.  
 Schacht, An early Murci'ite treatise.  
 Sezgin, *GAS* i, 418.

### *Editionen*

Benutzt wurde eine unter dem Autornamen Abū Ḥanīfa erschienene Aleppiner Ausgabe ([Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-Ālim wa-l-muta'allim*). Schacht, An early Murci'ite treatise 96 führt eine Lithographie (Hyderabad 1349) und einen Typendruck (Kairo 1368) an. Zuletzt scheint das Werk in Kairo 2001 gedruckt worden zu sein.

### *Übersetzung*

Fehlt. Ausführliche Zusammenfassungen des Inhalts finden sich bei Schacht, An early Murci'ite treatise 104–116 und Rudolph, *Al-Māturīdī* 45–57.

### *Inhalt*

In dem murġī'tischen Dialog wird ein Schüler von seinem Lehrer über *irġā'* unterrichtet, d. h. darüber, dass der Glaube, nicht die Taten zählt. Der Lehrer rechtfertigt dabei spekulative Theologie, erläutert die Bedeutung des Analogieschlusses (*qiyās*) und erklärt, wer im Jenseits Lohn und wer Strafe zu erwarten hat, aber auch, dass man sich in Bezug auf die meisten Gläubigen einer Meinung enthalten solle, ob sie in die Hölle oder ins Paradies kommen. Er betont, dass es keine Abstufungen im Glauben gibt, und kritisiert mögliche Gegner (insbesondere Ḥāriġiten und Angehörige anderer Religionen).

## **Aḥmad b. Ḥanbal, Disputation vor dem Kalifen al-Mu'taṣim**

### *Datierung*

Die Disputation fand wohl im Ramadan 220/835 statt, allerdings gibt Ḥanbal b. Ishāq in seinem Bericht fälschlich Ramadan 219/834 an (Ḥanbal b. Ishāq, *Ḍikr* 44; vgl. dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 462). Aḥmad starb zwanzig Jahre später (241/855).

### *Ausgewählte Literatur*

Cooperson, *Classical Arabic biography* insb. 107–153.  
 Van Ess, Disputationspraxis 28.  
 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 456–465.

Hurvitz, *The formation of Hanbalism*.

Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*.

Sezgin, *GAS* i insb. 502–504.

Turner, *Inquisition* insb. 86–104.

### *Texte / Editionen*

Es gibt zwei Rezensionen eines Berichts über die Disputation, die sich größtenteils auf Aḥmad b. Ḥanbal selbst als Quelle berufen, und zwar

1. die Fassung seines Sohnes Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 265/878): Ṣāliḥ, *Aḥmad ibn Ḥanbal* 123–134.
2. die Fassung seines Cousins Ḥanbal b. Iṣḥāq b. Ḥanbal (gest. 273/886): Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Dikr* 43–65.

Für weitere Bearbeitungen dieses Berichtes sowie für Berichte Anderer über die Ereignisse, etwa von al-Ġāḥiẓ oder al-Ya‘qūbī, vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, insb. 456–458, 460–462 und Turner, *Inquisition* 86.

Für die vorliegende Studie wurde im Wesentlichen die Rezension des Ḥanbal b. Iṣḥāq verwendet, der einen etwas ausführlicheren Text bietet als Ṣāliḥ (vgl. für eine Einschätzung von Ḥanbals Text Hurvitz, *The formation of Hanbalism* 115).

### *Übersetzung*

Fehlt.

### *Inhalt*

Aḥmad b. Ḥanbal wird schon unter dem Kalifen al-Ma‘mūn inhaftiert und bleibt lange im Gefängnis. Aḥmads Onkel Iṣḥāq, der Vater des Berichterstatters Ḥanbal, verwendet sich bei Iṣḥāq b. Ibrāhīm, dem Gouverneur Bagdads, dafür, dass sein Neffe sich in einer Disputation vor dem neuen Kalifen al-Mu‘taṣim solle verteidigen dürfen.

Nach einer Vorbefragung im Haus des Präfekten wird Aḥmad zum Kalifen gebracht. Nach einem grundsätzlichen Bekenntnis zu den Grundlagen des Islam durch Aḥmad geht es um die Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Koran bzw. des göttlichen Wissens und um die Frage, ob der Koran als Rede (*kalām*) Gottes nicht etwas anderes als geschaffen sein könne bzw. müsse. Dabei reklamiert Aḥmad immer wieder, dass er nur Argumente aus Koran und Sunna akzeptieren könne, während für seine Gegner rationale Schlüsse

viel relevanter sind. Nachdem Aḥmad auch unter mehrfacher Folter nicht eingebrochen ist, wird er schließlich – gegen den ausdrücklichen Rat Ibn Abī Duwāds – freigelassen.

*Alf layla wa-layla* siehe unter Tawaddud.

### *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš*

#### *Datierung*

Wohl 11./12. Jh. Jedenfalls vor 530/1136, da eine der drei bekannten Handschriften laut dem Kolophon von einer Vorlage von 530/1136 abgeschrieben wurde, vgl. as-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš* 9.

Die von Brockelmann, *GAL* S i, 809 postulierte Abhängigkeit des *Kitāb al-Asad wa-l-ġawwāš* von Ibn Ġānim al-Maqdisīs (gest. 678/1279?) *Kašf al-asrār* ist m. E. nicht nur aus chronologischen Gründen unhaltbar, sondern auch inhaltlich nicht gegeben.

#### *Ausgewählte Literatur*

Griffel, *Al-Ghazālī's philosophical theology* 87–95.

Karp, *Sahl b. Hārūn* 267–270.

Wagner, *Sprechende Tiere*.

#### *Edition*

As-Sayyid, *al-Asad wa-l-ġawwāš*.

#### *Übersetzung*

Deutsche Übersetzung: Rotter, *Löwe und Schakal*.

#### *Inhalt*

Im Vorwort rechtfertigt der anonyme Autor die gewählte Form einer Tiergeschichte, da dadurch auch junge Menschen motiviert würden, Weisheit zu erlernen. Im Folgenden wird erzählt, wie ein Löwe als König sein Land mit einer ausgezeichneten Mischung von Strenge und Milde regiert. In einem benachbarten Dickicht wächst ein Büffel heran, der den Löwen beunruhigt. Im Königreich des Löwen lebt auch ein Schakal, genannt der Taucher (*al-ġawwāš*), der weise ist und die Einsamkeit liebt. Dieser hat einen guten Freund, mit dem er sich gern berät. Der Schakal ist beunruhigt, weil er merkt, dass der König in Sorge ist. Sein Freund warnt ihn davor, sich einzumischen,

doch der Schakal sieht dies als Untertanenpflicht und beschließt, am Hof in den Dienst des Löwen zu treten, der ihn nach erfolgreicher Einführung zu einem seiner Höflinge macht. Nun wird der Schakal immer vertrauter mit dem Löwen und erklärt ihm schließlich, dass er ihm uneigennützig raten wolle. Endlich erläutert der Löwe dem Schakal seine Furcht vor dem starken Büffel. Der Schakal anbietet sich, zum Büffel zu gehen; der Löwe fragt ihn nach seinen Beweggründen und schickt ihn dann aus. Der Schakal bricht auf, gewinnt das Vertrauen des Büffels und denkt sich eine List aus. Obwohl sein Freund ihm davon abrät, überlistet der Schakal den Büffel, so dass ihn die Leute des Löwen nur noch schlachten müssen. Der Löwe will den Schakal gegen dessen Wunsch als Ratgeber behalten; der Schakal gibt nach. Die Höflinge werden schließlich neidisch und beschließen, ein Komplott gegen den Schakal zu schmieden. Sie spinnen verschiedene Intrigen, durch die der Löwe immer misstrauischer gegenüber dem Schakal wird. Er möchte ihn zwar töten, lässt sich dann aber von einem aufrichtigen Ratgeber dahingehend überzeugen, dass er ihn nur ins Gefängnis werfen lässt. Die Sache ist dem König weiterhin nicht geheuer: Er lässt den Schakal im Gefängnis ausspionieren und erfährt so, dass der Schakal weiterhin ein treuer Untertan ist. Danach untersucht er die Vorfälle, in die der Schakal angeblich involviert war, genau und stellt fest, dass alle Vorwürfe auf die Gruppe der intrigierenden Höflinge zurückgehen. Jetzt lässt er die Intriganten töten und den Schakal aus dem Gefängnis holen. Der Löwe entschuldigt sich beim Schakal, der nun den Dienst quittiert, aber nicht ohne vorher als Vermächtnis den Löwen auf dessen Wunsch hin über die richtige Staatsführung zu belehren. Der Schakal zieht sich schließlich in die Bergeinsamkeit zurück, wo ihn der Löwe gelegentlich besucht.

Al-Awzā'ī über Prädestination siehe unter Ġaylān ad-Dimašqī, Hišām b. 'Abdalmalik und al-Awzā'ī über Prädestination.

*Barlaam und Josaphat* siehe unter *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*.

### *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsaf*

#### *Datierung*

8.–9. Jh. (vgl. Gimaret, *Le livre* 61).

#### *Ausgewählte Literatur*

Almond, *The Buddha*.

Bräm, Le roman.  
 Daftary, *Ismaili literature* 161–162.  
 Forster, Barlaam and Josaphat.  
 Forster, Buddha in disguise.  
 Gimaret, *Le livre* 1–61.  
 Lang, Bilawhar wa-Yūdhāsaf.  
 Lienhard, Neuordnungen.  
 Lienhard, Vom arabischen Buch.  
 Toral-Niehoff, Die Legende.

### *Editionen*

Gimaret, *Kitāb* (sog. ismailitische Version; hier vorwiegend benutzt).  
 Ibn Bābūya, *Kamāl ad-dīn* 577–638 (imamitisch-schiitische Fassung).  
 Hommel, Die älteste arabische Barlaam-Version (drusischer *muḥtaṣar*).

### *Übersetzungen*

Der Text wurde aus dem Arabischen ins Georgische, Hebräische, Persische und Kastilische übersetzt und aus diesen Sprachen in weitere, insbesondere ins Byzantinisch-Griechische.

Eine moderne französische Übersetzung der sog. ismailitischen Fassung bietet Gimaret, *Le livre*.

### *Inhalt*

Ġanaysar, König von Indien und Götzenanbeter, verfolgt die Anhänger von Askese und Monotheismus. Nachdem er lange keinen männlichen Nachkommen hatte, gebiert ihm seine Frau endlich einen Sohn, Būdāsaf. Die Astrologen sagen voraus, dass er vortrefflich sein werde, doch einer erklärt, dass dies aufgrund seiner Askese geschehen werde, nicht aufgrund weltlicher Vorzüge. Der König sondert seinen Sohn ab und verbietet den Dienern, ihn mit Tod und Krankheiten bekannt zu machen. Dadurch soll bei dem Jungen gar nicht erst ein Interesse an Religion entstehen. Doch als der Sohn, nach langen Verhandlungen, gelegentlich ausreiten darf, begegnet er einem Kranken, einem Blinden und einem Greis. Būdāsaf beginnt daraufhin, die Welt zu verachten. Ein Asket, Bilawhar, hört von Būdāsaf und reist verkleidet zu ihm, um ihn zu bekehren. Er beginnt, dem Prinzen Parabeln über die Nichtigkeit der Welt, die Bedeutung des Jenseits und die asketische Lebensweise zu erzählen. Nach mehr als vier Monaten der Unterhaltung ist Būdāsaf vom Monotheismus überzeugt, Bilawhar verabschiedet sich. Der König realisiert, dass sein Sohn dem weltlichen Leben abgeschworen hat, und versucht, ihn zurückzugewinnen.

Einer seiner Hofastrologen nimmt mithilfe von Zauberei Bilawhars Gestalt an mit dem Ziel, absichtlich eine öffentliche Disputation gegen die Priester des Königs zu verlieren. Būdāsaf jedoch erfährt von der List und bedroht den Astrologen, der in der Folge öffentlich den Monotheismus vertritt. Ğanaysar versucht, seinen Sohn mit Hilfe schöner Frauen umzustimmen; tatsächlich schläft Būdāsaf mit einer von ihnen, bereut aber diesen Fehltritt sofort. Aus dieser Verbindung erwächst ein Sohn. Endlich gelingt es Būdāsaf, seinen Vater zu überzeugen, zum Monotheismus zu konvertieren. In einem weiteren Gespräch diskutiert Būdāsaf mit dem *bahwan*, einem Repräsentanten der alten Religion, der in ihm schließlich den prophezeiten Erneuerer der Religion erkennt. Būdāsaf wird endlich zum Propheten und tritt sein Königreich an seinen Onkel ab. Nach dem Tod sowohl Būdāsafs als auch des Onkels wird der Sohn Būdāsafs König.

*Kitāb aḏ-Ḍahab* siehe unter *Kitāb Mihrārīs al-ḥakīm*.

### *Kitāb Fihī ḥabar Yūhīn al-hindī*

#### *Datierung*

Wohl 9.–10. Jh. (vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* insb. 62–64).

#### *Ausgewählte Literatur*

Müller, *Zwei arabische Dialoge* 12–64.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 157.

#### *Edition*

Müller, *Zwei arabische Dialoge* 26–13 (Paginierung westlich, Textlaufrichtung arabisch).

#### *Handschrift*

\*Leiden, Universiteitsbibliotheek, Cod. Or. 440, fol. 61r–64r.

#### *Übersetzung*

Deutsche Übersetzung: Müller, *Zwei arabische Dialoge* 27–39.

#### *Inhalt*

Zentrales Thema des Dialogs zwischen Yūhīn und Aristoteles ist der Stein der Weisen. Diskutiert werden dazu die Primärqualitäten und die Temperamente,

Fragen der Kosmologie, die Eigenschaften Gottes, die Geister (*arwāḥ*), das alchemische Verfahren sowie die Andeutungen alchemischer Autoritäten (Maria, Hermes, Zosimos).

### Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ġulām*

#### *Autor*

Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman (gest. wohl Mitte des 10. Jh.s) war ein Sohn des im Jemen wirkenden ismailitischen *dā‘ī* Ibn Ḥawṣab (bekannt als „Maṣṣūr al-Yaman“). Ğa‘far ging im frühen 10. Jh. von dort nach Tunesien, wo er unter anderem mit Lobgedichten auf verschiedene Fatimidenkalifen hervorgetreten ist. Ob Ğa‘far das *Kitāb al-‘Ālim wa-l-ġulām* noch im Jemen verfasst hat oder erst in Tunesien, ist unklar. Morris nimmt an, er habe das Buch noch im Jemen geschrieben, da dieses, indem es von der Verborgenheit des Imam ausgehe, in der „Heroic period“ der Ismailiya angesiedelt sei (in Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* insb. 24). Über diese Zeit lässt sich allerdings auch aus späterer Warte schreiben.

#### *Ausgewählte Literatur*

Corbin, *L’initiation*.

Daftary, *Ismaili literature* 121.

Van Ess, Rezension zu Morris.

Halm, *The Fatimids* 20–23.

Wachowski, *Rationale Schiiten* 139–174.

#### *Edition*

Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām*.

#### *Übersetzung*

Englische Übersetzung: Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām*.

Umfangreiche Auszüge in französischer Übersetzung bei Corbin, *L’initiation*.

#### *Inhalt*

Ein als „Wissender“ (*‘ālim*) bezeichneter Erzähler berichtet, wie ein ismailitischer *dā‘ī*, der „Wissende“ des Buchtitels, sich aufmacht, um zu missionieren. Diese beiden als Wissende bezeichneten Personen sind offensichtlich nicht identisch (vgl. Morris in Ğa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman, *al-‘Ālim wa-l-ġulām* 172, Anm. 5, gegen Halm, *The Fatimids* 20).

Der persische *dā'ī* findet in einem abgelegenen Ort einen vielversprechenden jungen Mann, der sich schnell bekehren lässt und den er dann zu seinem eigenen spirituellen Vater – im Text in der Regel als *šayḥ* bezeichnet – bringt. Von diesem wird der junge Mann endgültig initiiert. Zurückgekehrt in seinen Heimatort gelingt es ihm, seinen Vater zur Konversion zu bewegen. Einige Anhänger der alten Lehre erfahren von diesen Bekehrungen und bitten den Juristen des Ortes, bei der angesehenen Familie nach dem Rechten zu sehen. Aufgrund der Disputation mit dem jungen Mann bekehrt sich dann aber auch der Jurist.

### Ġaylān ad-Dimašqī, Hišām b. 'Abdalmalik und al-Awzā'ī über Prädestination

#### *Hauptperson und Datierung*

Ġaylān lebte Anfang des 8. Jh.s. Er wurde unter Hišām b. 'Abdalmalik (reg. 105–125/724–743) wegen seiner qadaritischen Lehren hingerichtet. Die Dialoge zeigen ihn vor 'Umar b. 'Abdal'azīz und vor Hišām. Ibn 'Asākīr (499–571/1105–1176), dessen Berichte hier untersucht werden, gehört zwar nicht mehr in den Untersuchungszeitraum, doch da er offensichtlich aus älteren Quellen übernimmt, schien es angebracht, die Dialoge zu berücksichtigen.

#### *Ausgewählte Literatur*

Diwald, Der Bericht.

Van Ess, *Anfänge* 177–245.

Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* insb. i, 73–75.

Judd, Ghaylan al-Dimashqi.

Sezgin, *GAS* i, 595.

Turner, *Inquisition* 72–85.

#### *Texte / Editionen*

Die meisten Berichte über Ġaylān sind sehr kurz. Hier werden daher nur zwei etwas längere Berichte aus dem *Ta'riḥ madīnat Dimašq* Ibn 'Asākīrs untersucht:

1. Ġaylān, Hišām und al-Awzā'ī: Ibn 'Asākīr, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq* xlvi, 205–207.
2. Ġaylān, Hišām und al-Awzā'ī, ergänzt um die Vorgeschichte zwischen Ġaylān und 'Umar b. 'Abdal'azīz: ebd. 208–210.

Für eine ausführliche Analyse verschiedener, vor allem auch kürzerer Texte über Ġaylān vgl. van Ess, *Anfänge* 177–245.

### *Übersetzungen*

Lange Auszüge bei Diwald, Der Bericht und van Ess, *Anfänge*.

Eine deutsche Übersetzung der ersten Variante aufgrund eines leicht abweichenden arabischen Textes gibt Dziri, *Die Ars Disputationis* 267–270.

### *Inhalt*

Der Qadarit Ġaylān ad-Dimašqī wird von Hišām herbeizitiert, weil er über den freien Willen diskutiert haben soll. In der Fassung mit Vorgeschichte erinnert Hišām ihn daran, dass er nach seiner Niederlage gegen ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz gelobt habe, nicht mehr über das Thema zu diskutieren, und will ihn deshalb hinrichten. Ġaylān erbittet sich eine Disputation; als Kontrahent wird al-Awzā‘ī (88–157/707–774, vgl. zu ihm Judd, al-Awzā‘ī), sozusagen der ‚Hausjurist‘ der Umayyaden, bestimmt. Ġaylān kann den drei Argumenten al-Awzā‘īs nichts entgegensetzen und wird hingerichtet. Hišām lässt sich sodann erklären, was genau al-Awzā‘ī mit seinen Argumenten bezweckte und was er bei mehr oder weniger Propositionen gesagt hätte.

### *Kitāb al-Ḥabīb*

#### *Datierung*

9.–13. Jh. (Ruska, *Turba philosophorum* 45); 11.–13. Jh. (Sezgin, *GAS* iv, 93). – Der Text basiert zu einem großen Teil auf dem Zosimos zugeschriebenen *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* (vgl. Abt, *The Book of pictures* [Teilfaksimile] 49–51), welcher seinerseits wohl als Übersetzung aus dem Griechischen anzusehen ist und darum hier nicht behandelt wird (vgl. Abt, *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* [Vollfaksimile] insb. 21–68). Dass auch das *Kitāb al-Ḥabīb* als Übersetzung aus dem Griechischen anzusehen sein soll (vgl. dazu Abt, *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* [Vollfaksimile] 24), scheint mir eher wenig wahrscheinlich: Dies würde nämlich bedeuten, dass der Text des *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* bereits im Griechischen bearbeitet und dann sowohl das Original als auch die Bearbeitung ins Arabische übersetzt wurden, was zumindest bemerkenswert wäre.

#### *Ausgewählte Literatur*

Abt, *The Book of pictures* [Teilfaksimile] 49–51.

Von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung* i, 361–362.

Ruska, *Turba philosophorum* 41–45.

Sezgin, *GAS* iv, 91–94.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 178–179.

### *Edition*

Berthelot, *La chimie* 34–78 (arab. Paginierung).

### *Übersetzung*

Französische Übersetzung: Berthelot, *La chimie* 76–115.

### *Form / Inhalt*

Der Text ist nur bedingt als Dialog einzuordnen: Auf einen alchemischen Monolog (Vermächtnis Ḥabībs an seinen Sohn) folgen diverse Autoritätszitate. Im Weiteren entwickelt sich ein Dialog zwischen einem Mann und einer Frau, der aber immer wieder von Autoritätszitaten unterbrochen ist und in dem auch die Sprecher und die Angesprochenen variieren, zum Teil wohl aufgrund von Schreiberfehlern, etwa wenn nicht „sie sagte“ (*qālat*), sondern „er sagte“ (*qāla*) steht. Es wird nicht deutlich, ob es sich bei den Dialogteilen eigentlich durchgehend um die Darstellung eines einzigen Gesprächs handelt oder um mehrere, die nur zufälligerweise jeweils einen Mann und eine Frau als Protagonisten haben. Falls es sich um ein einziges Gespräch handelt, können die Gesprächsteilnehmer als Zosimos und Theosebeia identifiziert werden. Erste dialogische Passagen finden sich S. 39, 45 und 47, ab S. 50 handelt es sich dann evtl. durchgehend um einen Dialog (nicht sicher dialogisch sind Passagen auf S. 52–56 und 58–60). – Inhaltlich geht es um die einzelnen Schritte des alchemischen Verfahrens (besonders Kochen und Zerreiben), den nicht brennbaren Schwefel, das Quecksilber (das als „ewiges Wasser“ bezeichnet wird), die flüchtigen Körper etc. Dabei stellt die Frau immer wieder Fragen zu Aussagen alchemischer Autoritäten bzw. zu Meinungsverschiedenheiten der Altvorderen.

### *Risālat al-Ḥaḍar*

### *Datierung*

Unklar. Als Pseudepigraph dürfte der Text aber ins 9.–10. Jh. gehören (gegen Stapleton, *The antiquity*, der von einer antiken Vorlage ausgeht).

### *Ausgewählte Literatur*

Anawati, *Arabic alchemy* 859–860.

Forster, *Auf der Suche*.

Sezgin, *GAS* iv, 47–48.

Stapleton, *The antiquity*.

Strohmaier, *Agathodaimon*.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 175–177.

### *Edition*

Fehlt.

### *Benutzte Handschriften*

\*Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r–123r.

\*Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' mağmū'a 23, S. 6–16 (seit der Benutzung durch Stapleton scheint aus dieser Handschrift eine Lage ausgefallen zu sein, es fehlen S. 7–10).

\*Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r–11r (eine von bzw. wohl eher im Auftrag von H. E. Stapleton angefertigte Abschrift der Kairiner Handschrift).

### *Übersetzung*

Eine englische Übersetzung findet sich in den nachgelassenen Papieren Stapletons in Form eines Typoskripts (\*Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 109, 1–27).

### *Inhalt*

Agathodaimon wendet sich vor seinem Tod an seine Schüler und lehrt sie die Geheimnisse der Alchemie. Im Zentrum stehen dabei der Stein der Weisen, seine Eigenschaften und seine Herstellung.

*Kitāb al-Haft wa-l-azilla* siehe unter Pseudo-al-Mufaḍḍal, *Kitāb al-Haft wa-l-azilla*.

### *Risālat al-Ḥakīm Qaydarūs*

#### *Datierung*

Ca. 850–960 (vgl. Müller, *Zwei arabische Dialoge* 138–140), aufgrund von Zitaten in Ibn Umays (fl. wohl 1. Hälfte 10. Jh.) *Kitāb al-Mā' al-waraqī wa-l-arḍ an-nağmīya*, der Tatsache, dass der Text zu den Schriften gehört, die mit Ḥālid b. Yazīd (gest. wohl 85/704) in Verbindung gebracht werden, sowie der verwendeten neuplatonischen Terminologie.

*Ausgewählte Literatur*

Forster, The transmission.

Müller, *Zwei arabische Dialoge* 65–141.

Sezgin, *GAS* iv, 70.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 156–157.

*Edition*

Müller, *Zwei arabische Dialoge* 94–71 (Paginierung westlich, Textlaufrichtung arabisch).

*Handschriften*

\*Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4496, fol. 31v–7v.

\*Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4501, fol. 97r–100r (nur der Anfang der *Risāla*).

*Übersetzung*

Deutsche Übersetzung: Müller, *Zwei arabische Dialoge* 95–117.

*Inhalt*

Der alchemische Dialog verläuft teilweise als Gespräch zwischen drei Personen, den beiden Weisen Qaydarūs und Mītāwus und dem König Marqūnus, teilweise als reines Zwiegespräch zwischen Marqūnus und Mītāwus. Die wichtigsten Themen sind die Geheimhaltung des alchemischen Wissens, die beiden Steine, welche den Ausgangspunkt des alchemischen Werkes bilden sollen, die Magnesia der Weisen sowie die Herstellung des Elixiers.

**Al-Ḥārīt b. Kalada at-Taqafi und König Kistrā über Medizin***Datierung*

Al-Ḥārīt lebte zur Zeit Muḥammads; die Todesdaten variieren jedoch beträchtlich (normalerweise wird 13/634–635 angesetzt, es finden sich aber auch deutlich frühere oder spätere Angaben, vgl. al-‘Azzāwī, al-Ḥārīt 217–218). Der sassanidische König Kistrā (d. h. Ḥosraw Parwīz) starb 628. Allerdings wird in einigen Fassungen ausdrücklich Ḥosraw Anūširwān (gest. 579) als Gesprächspartner genannt (vgl. Hawting, *The development* 128); das wäre chronologisch eher unwahrscheinlich. Die älteste bekannte überlieferte Version findet sich im *Iqd al-farīd* Ibn ‘Abdrabihs (gest. 328/940).

### *Ausgewählte Literatur*

- Al-‘Azzāwī, al-Ḥārīṭ (enthält nur Auszüge, keine Edition des Textes).  
 Daiber, Masā’il wa-adjwiba.  
 Hawting, The development.  
 Pellat, al-Ḥārīṭh b. Kalada.  
 Sezgin, *GAS* iii, 203–204.  
 Ullmann, *Die Medizin* 19–20.

### *Texte / Editionen*

- Ibn ‘Abdrabbih, *al-Iqd al-farīd* vi, 373–376 [Randpaginierung: iii, 417–419]  
 (hier als Textgrundlage verwendet).  
 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-daḥā’ir* v, 49–51.  
 Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’* i, 110–112.  
 Al-Ġuzūlī, *Maṭāli‘ al-budūr* ii, 101–104.

### *Handschriften*

\*Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 466, fol. 31v–33v (im Prinzip vollständig, aber gewisse Textteile sind im Vergleich mit der Version Ibn ‘Abdrabbihs umgestellt). Eine fragmentarische Handschrift ist Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 749, fol. 104r–105v.

### *Übersetzung*

Eine nicht ganz vollständige deutsche Übersetzung aus den *‘Uyūn al-anbā’* Ibn Abī Uṣaybi‘as (nicht aus der Berliner Hs.) bietet Waly, *Drei Kapitel* 28–33.

### *Inhalt*

In dem medizinischen Dialog zwischen dem arabischen Arzt al-Ḥārīṭ b. Kalada at-Ṭaqafī und König Kisrā (d. h. Ḥosraw Parwīz oder Anūšīrwān) geht es nach einigem Vorgeplänkel u. a. um die Grundlagen der Medizin, die Herkunft der Krankheiten, um Therapieformen (Schröpfen, Baden, Klistiere, Arzneien), Fragen der Diätetik (Wein, Fleisch, Früchte, Wasser), die Viersäftelehre und die Primärqualitäten sowie um die perfekte Frau und den Beischlaf.

*Kitāb al-Ḥayda* siehe unter al-Kinānī.

### *Pseudo-Ibn al-‘Abbās, Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq*

#### *Autor / Datierung*

Der Text ist ziemlich sicher als Pseudepigraph anzusehen, dürfte laut Neuwirth aber noch ins 8. Jh. zurückgehen (vgl. Neuwirth, *Die Masā’il* 237 und insb. 247–248).

*Ausgewählte Literatur*

Boullata, Poetry citation.

Neuwirth, Die *Masāʿil*.

Sezgin, *GAS* i, 27–28.

*Edition*

Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* (Rezension al-Ḥuttalīs, gest. 365/975).

Eine Kritik der älteren Editionen bietet Boullata, Poetry citation 29–32.

*Übersetzung*

Fehlt.

*Inhalt*

Je nach Rezension umfasst der Text zwischen zwanzig und mehr als zweihundert ‚Fragen‘ (vgl. Neuwirth, Die *Masāʿil* 236; ad-Dālī in Ps.-Ibn al-ʿAbbās, *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* 8–9). In der hier benutzten Fassung sind es 52. Deren Struktur ist im Prinzip immer so, dass der Ḥārīḡitenführer Nāfiʿ b. al-Azraq (gest. 65/685) ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās (gest. ca. 68/687–688), einen Vetter des Propheten und ‚Begründer‘ der Koranexegese (vgl. Gilliot, ʿAbdallāh b. ʿAbbās), nach der Bedeutung eines Wortes oder einer Formulierung aus dem Koran fragt und auf die Erklärung des Ibn al-ʿAbbās hin nachfragt, ob diese Interpretation denn auch dem Sprachgebrauch der alten Araber entspreche, worauf Ibn al-ʿAbbās jeweils einen oder mehrere Belegvers(e) (*šāhid*) zitiert.

**Ibn Bābūya, *Munāzarat al-malik Rukn ad-Dawla li-š-šadūq Ibn Bābūya***

*Autor / Datierung*

Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Bābūya (gest. 381/991) war ein herausragender zwölferschiitischer Gelehrter aus einer bekannten Qummer Familie. Er wird hier im Gespräch mit dem der ersten Generation der Buyiden angehörenden Rukn ad-Dawla (gest. 366/976) gezeigt.

*Ausgewählte Literatur*

Van Ess, *Der Eine und das Andere* ii, 999.

Sezgin, *GAS* i, 548.

Strothmann, Handschriften und Drucke 307–308.

*Edition*

Ibn Bābūya, *Munāzarat al-malik Rukn ad-Dawla* 31–71.

### Übersetzung

Eine persische Übersetzung findet sich bei Nūrullāh Šuštārī (gest. 1019/1610), *Mağālis ul-mu'minīn* i, 456–463.

### Inhalt

Thema des Dialogs sind die Ablehnung des Kalifats Abū Bakrs durch die Schiiten, die geringe Zahl der Imame im Vergleich zu den Propheten sowie die Wiederkehr des verborgenen zwölften Imam.

Ibn Bābūya, *Uyūn aḥbār ar-Riḍā* siehe unter ar-Riḍā.

### Ibn al-Ḥaddād, Disputationen mit dem Aḡlabiden Ibrāhīm b. Aḥmad und den ismailitischen *dā'īs* Abū 'Abdallāh aš-Šī'ī und Abū l-'Abbās

#### Hauptpersonen und Datierung

Abū 'Uṭmān Sa'īd b. Muḥammad Ibn al-Ḥaddād (219–302/834–915) war ein Malikit aus Kairouan. Er scheint sich in zahlreichen theologischen Debatten engagiert zu haben (vgl. insb. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 268–269).

Seine Hauptgesprächspartner sind der Aḡlabidenemir Ibrāhīm b. Aḥmad (reg. 261–289/875–902), der die Palaststadt Raqqāda außerhalb von Kairouan gegründet hatte, sowie die beiden ismailitischen *dā'īs* Abū 'Abdallāh aš-Šī'ī und dessen älterer Bruder Abū l-'Abbās. Da Ibrāhīm sehr lange regierte, ist nicht zu bestimmen, wann die Diskussion mit ihm stattgefunden haben könnte. Die Ismailiten, geführt von Abū 'Abdallāh, eroberten Kairouan im Jahr 296/909, Abū l-'Abbās kam wenig später nach Kairouan, wohingegen sein Bruder Abū 'Abdallāh nach Siḡilmāsa zum Imam al-Mahdī aufbrach. Da der Imam schon 297/910 in Kairouan eintraf und dort die Macht übernahm und die beiden Brüder bereits 298/911 in Ungnade fielen und hingerichtet wurden, müssten die Gespräche mit ihnen am ehesten im Jahr 296/909 stattgefunden haben.

#### Ausgewählte Literatur

Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 268–269.

Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 122–123.

Sezgin, *GAS* i, 601.

### Texte / Editionen

Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥārīt b. Asad al-Ḥuṣanī (gest. 361/971 oder 371/981) bringt in seinem *Kitāb Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqīya* drei längere Disputationen Ibn al-Ḥaddāds mit Abū l-‘Abbās: al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 199–202, 203–207 (fast wörtlich übereinstimmend in al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 86–96) und 208–210.

In Abū Bakr ‘Abdallāh b. Muḥammad al-Mālikīs (gest. nach 453/1061) *Kitāb Riyāḍ an-nufūs* finden sich weitere Disputationen: eine mit dem Emir Ibrāhīm b. Aḥmad: al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70–75, und eine mit Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī, ebd. ii, 76–86 (dieser Dialog weist teilweise wörtliche Parallelen zu al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 200–202 auf, obschon dort der ältere Bruder als Gesprächspartner gezeigt wird).

Ibn al-Hayṭam erwähnt in seinem *Kitāb al-Munāzarāt*, dass Ibn al-Ḥaddād sowohl mit Abū ‘Abdallāh als auch mit ihm selbst disputiert habe, wobei er sich selbst zum erfolgreichen Disputationsteilnehmer stilisiert, gegen den Ibn al-Ḥaddād in keiner Weise ankommt (vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 69–70).

Ibn al-Ḥaddāds *Kitāb al-Mağālīs* (vielleicht das Buch, das auch Ibn al-Hayṭam erwähnt, vgl. Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt* 70) scheint nur handschriftlich erhalten zu sein (vgl. Sezgin, *GAS* i, 601) und war mir nicht zugänglich.

### Übersetzung

Französische Übersetzung der Dialoge aus al-Ḥuṣanīs *Kitāb Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqīya*: al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt*, übers. Ben Cheneb ii, 288–293, 294–300, 300–304.

Vom *Kitāb Riyāḍ an-nufūs* fehlt eine Übersetzung.

### Inhalt

Im Dialog mit dem Emir Ibrāhīm b. Aḥmad (al-Mālikī, *Riyāḍ* ii, 70–75) geht es um die Widerlegung der Lehre von der Erschaffenheit des Koran (*ḥalq al-Qur’ān*) sowie um eine Desavouierung der Lehren Abū Ḥanīfas.

Im Dialog mit Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī (ebd. ii, 76–86) wird diskutiert, auf welcher Grundlage Urteile zu sprechen sind (Koran und Sunna), wie man mit divergenten Prophetentraditionen umgehen soll, wie sich Analogieschluss (*qiyās*) und eigene Meinungsfindung (*ig̃tihād*) begründen lassen und welcher Rang Abū Bakr, ‘Umar und ‘Alī zukommt.

In dem ersten Dialog mit Abū l-‘Abbās (al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 199–202) werden wieder Fragen nach der Zulässigkeit des Analogieschlusses (*qiyās*) und der

Stellung ‘Umars bzw. ‘Alīs diskutiert. Der Text stimmt teilweise wörtlich mit dem Dialog mit Abū ‘Abdallāh, wie er in al-Mālikīs *Rīyāḍ* wiedergegeben wird, überein.

Im zweiten Dialog mit Abū l-‘Abbās (al-Ḥuṣanī, *Ṭabaqāt* i, 203–207) verteidigt Ibn al-Ḥaddād Abū Bakr, der ‘Alī nicht unterlegen gewesen sei. Dabei wird auch das Problem diskutiert, welche Koranstellen als allgemein und welche als spezifisch zu verstehen sind. Schließlich geht es um verschiedene Religionen (Christentum, Judentum, Sabäismus, Polytheismus).

Im dritten Dialog mit Abū l-‘Abbās (ebd. i, 208–210) geht es darum, ob man den weniger Vorzüglichen (*mafdūl*) über den Vorzüglichen (*fādīl*) stellen dürfe, wobei die Frage nach dem richtigen Kalifen im Zentrum steht.

### Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*

#### *Autor*

Der tunesische Schiit Abū ‘Abdallāh Ġa‘far b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Aswad b. al-Hayṭam (fl. 10. Jh.) bekehrte sich nach der Eroberung seiner Heimatstadt Kairouan aufgrund eines Treffens mit dem *dā‘ī* Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī zur Ismailiya. Seine Memoiren, das *Kitāb al-Munāẓarāt*, schrieb er sehr viel später – wohl zwischen 334/946 und 336/947 (vgl. Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt* 47–48) –, als er selbst bereits ein einflussreicher *dā‘ī* war, vielleicht um nach dem Tod des Imam al-Qā‘im (gest. 334/946) seine Position zu sichern. Der Text ist als sechster Band des *Kitāb al-Azhār* al-Bharūčīs (gest. 939/1533) überliefert.

#### *Ausgewählte Literatur*

Daftary, *Ismaili literature* 117.

Van Ess, *Der Eine und das Andere* i, 272–276.

Forster, *Dialogue and autobiography*.

#### *Edition*

Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*.

#### *Übersetzung*

Englische Übersetzung: Madelung und Walker in Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāẓarāt*.

#### *Inhalt*

Der ehemalige Wāqifit Ibn al-Hayṭam schildert die Ereignisse nach der Eroberung Kairouans im Jahr 296/909 durch den ismailitischen *dā‘ī* Abū

‘Abdallāh aš-Šī‘ī. Er beginnt mit seiner Bekehrung zur Ismailiya im Gespräch mit diesem, wobei auch sein eigenes Vorleben und die Situation der Schiiten Kairouans zur Sprache kommen. Es folgen Berichte über die Besetzung von Ämtern in Kairouan, die Durchsetzung schiitischer Gebetspraxis während des Ramadan und über Erbstreitigkeiten Ibn al-Hayṭams. Als Abū ‘Abdallāh Tunesien in Richtung Siġilmāsa verlassen hat und sein Bruder Abū l-‘Abbās als Leiter der *da‘wa* amtet, kommt es zu langen Gesprächen zwischen Ibn al-Hayṭam und Abū l-‘Abbās, in denen es nicht nur um religiöse Fragen, sondern auch um Medizin, Philosophie und Logik geht. In den Diskussionen vertreten die beiden ismailitischen *dā‘īs* zum Schein oftmals eine nichtschiitische Position, gegen die Ibn al-Hayṭam dann argumentiert. Der Text schließt mit der Ankunft des Kalifen al-Mahdī in Kairouan und mit Hinweisen auf Widerstand gegen die Herrschaft der Fatimiden. Die Memoiren sind insofern bemerkenswert, als die beiden bereits 298/911 hingerichteten *dā‘īs* Abū ‘Abdallāh und Abū l-‘Abbās sehr positiv dargestellt werden, was insbesondere bei Abū l-‘Abbās, der in der offiziellen fatimidischen Geschichtsschreibung als Bösewicht erscheint, sehr erstaunt.

### Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*

#### *Autor*

‘Abdallāh b. al-Muqaffa‘ (ca. 102–139/720–756 [oder wenig später]) war persischer Herkunft und gilt als einer der Begründer der arabischen Prosa. Er war zuerst als Sekretär der umayyadischen Gouverneure in Kirmān tätig, später war er im Dienst ‘Īsā b. ‘Alīs, eines Onkels al-Manṣūrs. Ibn al-Muqaffa‘ wurde, wohl aus persönlichen und politischen, aber nicht aus religiösen Gründen vom neu eingesetzten Gouverneur von Basra hingerichtet.

Ibn al-Muqaffa‘ übersetzte zahlreiche Werke aus dem Pahlavi und verfasste eigenständige Schriften. *Kalīla wa-Dimna* geht auf eine (nicht erhaltene) Version des indischen *Pañcatantra* zurück, die Ibn al-Muqaffa‘ aus dem Pahlavi ins Arabische übersetzte und dabei so stark bearbeitete, dass sein *Kalīla wa-Dimna* als eigenständiges Werk anzusehen ist.

#### *Ausgewählte Literatur*

De Blois, *Burzoy’s voyage*.

Brockelmann, *Kalīla wa-Dimna*.

Cooperson, Ibn al-Muqaffa‘.

Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* ii, 22–36.

Forster, Fabel und Exempel.

Grotzfeld, Grotzfeld und Marzolph, *Kalīla und Dimna*.

Labib, Ibn al-Muqaffa‘.  
 Latham, Ebn al-Moqaffa‘.  
 Latham, Ibn al-Muqaffa‘.  
 O’Kane, Kalila wa Demna.

### *Editionen*

Ibn al-Muqaffa‘, *Kitāb Kalīla wa-Dimna*, ed. ‘Azzām (nach einer Hs. des 13. Jh.s aus der Aya Sofya) [benutzt].  
 Ibn al-Muqaffa‘, *La version arabe*, ed. Cheikho (nach einer syrischen Hs. des 14. Jh.s) [zum Vergleich herangezogen].  
 Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, ed. al-Marṣafi.  
 Ibn al-Muqaffa‘, *Calila et Dimna*, ed. de Sacy.

### *Übersetzungen*

Das arabische *Kalīla wa-Dimna* wurde ins Persische (mehrfach), Türkische (mehrfach), Spanische, Griechische und zwei Mal ins Hebräische übersetzt. Die einem Rabbi Joël zugeschriebene hebräische Fassung vom Anfang des 12. Jh.s diente als Vorlage für die lateinische Übersetzung des Johannes von Capua, die wiederum die Vorlage für zahlreiche Fassungen in den europäischen Volkssprachen wurde.

Es liegen verschiedene moderne Übersetzungen in europäische Sprachen vor: Eine deutsche Teilübersetzung des Textes von de Sacy bietet Wolff (Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla und Dimna*); eine französische Übersetzung der Ausgabe ‘Azzām ist Ibn al-Muqaffa‘, *Le livre*, übers. Miquel; die französische Übersetzung von Khawam (Ibn al-Muqaffa‘, *Le pouvoir*) basiert auf einem aus den Ausgaben von ‘Azzām und Cheikho kompilierten Text; die englische Übersetzung von Jallad (Ibn al-Muqaffa‘, *The fables*) basiert auf dem Bülāqer Druck von 1817, der wiederum auf die Ausgabe de Sacys zurückgeht.

### *Inhalt*

*Kalīla wa-Dimna* beginnt mit mehreren Vorworten (vgl. Nöldeke, *Burzōes Einleitung* insb. 1; de Blois, *Burzoy’s voyage* 24–33). Als Rahmen des Haupttextes dient ein Dialog zwischen einem indischen König und seinem Philosophen. Der König bittet mehrfach den Philosophen um Erzählungen, die ein bestimmtes Verhalten illustrieren sollen. Der Philosoph antwortet darauf in der Regel mit einer kurzen theoretischen Erklärung, an die er die gewünschte Geschichte anschließt, in die – ähnlich wie in *Alf layla wa-layla* – weitere eingefügt sein können.

Von den normalerweise fünfzehn Kapiteln des Hauptteils gehören die beiden ersten zusammen: Nur in ihnen treten die beiden titelgebenden Schakale

Dimna und sein Bruder Kalila auf. Das erste Kapitel erzählt, wie Dimna entgegen Kalilas Rat am Hof des Löwen zu einer Stellung kommen will und Ränke gegen den Stier, einen Freund und Ratgeber des Königs, schmiedet. Schließlich tötet der Löwe den Stier. Im zweiten Kapitel betrauert der Löwe sein Opfer; die Königsmutter gibt Dimna die Schuld am Tod des Stiers. In einem öffentlichen Prozess verteidigt sich dieser, unter anderem durch das Erzählen von Geschichten. Er wird endlich dennoch verurteilt und hingerichtet.

Die folgenden Kapitel weisen keinen Bezug zu Kalila und Dimna mehr auf: Erzählt werden voneinander und von den ersten beiden Kapiteln unabhängige Geschichten von sehr unterschiedlicher Länge. Die folgenden Kapitel enthalten längere Dialoge: Im dritten Kapitel erzählt der Philosoph zur Illustration von wahrer Freundschaft die Geschichte von der Taube, die sich in einem Netz verfängt und von ihrem Freund, der Ratte, freigemacht wird; der dies beobachtende Rabe befreundet sich hierauf mit der Ratte, in der Folge kommen noch eine Gazelle und eine Schildkröte dazu. Rabe, Ratte, Gazelle und Schildkröte halten fortan zusammen und retten sich gegenseitig aus Bedrängnis. Im vierten Kapitel geht es um einen Krieg zwischen Eulen und Raben, in dem ein kluger Rabe sich bei den Eulen einschleicht, sie so ausspioniert und damit den Raben zum Sieg verhilft. Das sechste Kapitel erzählt die Geschichte des Asketen, der voreilig seine Manguste umbringt, weil er glaubt, sie habe seinen Sohn getötet, den sie in Tat und Wahrheit vor einer Schlange bewahrt hat. Im siebten Kapitel werden am Beispiel eines indischen Königs, der beinahe alle seine Lieben umbringt, weil er auf den Rat unzuverlässiger Ratgeber zu hören geneigt ist, Milde und Verstand empfohlen. Im Kapitel über Katze und Ratte wird dazu gemahnt, sich mit Feinden zu vertragen, um sich gemeinsam aus Gefahr zu retten. Das zehnte Kapitel über einen König und seinen Vogel lehrt, dass man sich vor Rachsüchtigen hüten muss. Das elfte Kapitel ist eine Variation der Geschichte von Kalila und Dimna, wobei hier ein Schakal die Rolle des bevorzugten Ratgebers einnimmt, gegen den alle anderen Ratgeber des Königs intrigieren, der aber dank der Ermahnungen der Königinmutter dem Schicksal des Stiers im ersten Kapitel entgeht. Im zwölften Kapitel wird gemahnt, dass man nur Würdigen Gutes tun solle, weil es einem sonst ergeht wie dem Wandererwisch, der mehrere Tiere und einen Goldschmied aus einer Grube rettet, vom Goldschmied dann aber in einer Notsituation verraten wird, während die Tiere ihm Gutes tun und ihn schließlich retten. In Kapitel 13 über den Prinzen und seine Freunde wird gezeigt, dass man durch die Gnade Gottes und des Schicksals am meisten erreichen kann, viel mehr als durch eigene Fähigkeiten. Die Geschichte von der Löwin und dem Schakal im vierzehnten Kapitel zeigt eine Löwin, die sich belehren lässt und Vegetarierin wird, um niemandem mehr zu schaden. Im fünfzehnten Kapitel ermahnt ein

Asket seinen Gast, nicht nach unmöglichen Dingen zu streben, die nicht zu ihm passen.

Zum Schluss hält der Philosoph eine längere Lobrede auf den König, worauf ihn dieser – zumindest in der Fassung ‘Azzāms – reich belohnt.

### Pseudo-Ibn Waḥšīya, *Kitāb Sidrat al-muntahā*

#### *Datierung*

Etwa 2. Hälfte 10. Jh. (vgl. Braun, Who began; aufgrund des Todesdatums Ibn Waḥšīyas, welches Hämeen-Anttila, The essay 3 auf ca. 930 ansetzt, sowie aufgrund der grundsätzlichen Datierung alchemischer Pseudepigraphie ins 8.–10. Jh. nach Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 151). Weniger eindeutig Braun, *Das Kitāb* 27 („zwischen dem 4./10. und 6./12. Jahrhundert [...] entstanden“).

#### *Ausgewählte Literatur*

Braun, *Das Kitāb*.

Braun, *The Kitāb Sidrat al-muntahā*.

Braun, Who began.

Brockelmann, *GAL* G i, 243.

#### *Edition*

Braun, *Das Kitāb*.

#### *Handschrift*

\*Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. orient. A 1162 (Arab. 1697), fol. 1r–21r (Pertsch Nr. 1162).

#### *Übersetzung*

Deutsche Übersetzung: Braun, *Das Kitāb*.

#### *Inhalt*

Es handelt sich um ein Gespräch zwischen Ibn Waḥšīya und al-Mağribī al-Qamaṛī über Alchemie. Nach monologischen Ausführungen Ibn Waḥšīyas über die früheren Weisen, die ihr Wissen verbargen, folgt das Gespräch, in dem zunächst erläutert wird, dass die verschiedenen Religionen eigentlich alle nur die Wahrheiten der Alchemie zum Ausdruck zu bringen versuchten, sowie die Herkunft der Alchemie diskutiert wird. Im Zentrum steht sodann

ein Buch aus dem Besitz al-Mağribīs, das er Ibn Waḥšīya übergibt und das den Inhalt der „Tafel des Hermes“ enthalten soll. Der Inhalt dieses Buches wird dann wiedergegeben und abschließend zwischen Ibn Waḥšīya und al-Mağribī diskutiert.

*Kitāb al-Ihlīlağā* siehe unter Pseudo-al-Mufaḍḍal, *Kitāb al-Ihlīlağā*.

### **Iṣḥāq b. Ismāʿīl, Bericht über seine Debatte mit al-Maʿmūn über den Vorrang ʿAlīs**

#### ***Hauptpersonen und Datierung***

Über Iṣḥāq b. Ismāʿīl b. Ḥammād b. Zayd (so zu lesen nach der Variante im Apparat, Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92, vgl. auch van Ess, Disputationspraxis 27) ist nichts bekannt. Sein Großvater Ḥammād b. Zayd starb 179/795. Der Kalif al-Maʿmūn war von 198–218/813–833 alleiniger Herrscher des Abbasidenreiches. Ab 204/819 residierte er in Bagdad. Der als oberster Richter erwähnte Yahyā b. Akṭam (gest. 242/857) übte dieses Amt ab 210/825 in Bagdad aus (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 485).

#### ***Ausgewählte Literatur***

Van Ess, Disputationspraxis 27.

#### ***Text / Edition***

Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd al-farīd* v, 92–101 [Randpaginierung: iii, 42–47].

#### ***Übersetzung***

Fehlt.

#### ***Inhalt***

Der Kalif al-Maʿmūn lässt seinen Richter Yahyā b. Akṭam vierzig Rechtsgelehrte herbeibringen, die mit ihm disputieren sollen. Unter diesen ist Iṣḥāq b. Ismāʿīl. Schnell wird der eigentliche Fokus der Disputation deutlich: der Vorrang (*faḍl*) ʿAlīs. Al-Maʿmūn argumentiert mit den Standardargumenten der Schia, Iṣḥāq ist dagegen einigermmaßen hilflos. Am Schluss stimmen alle Gelehrten al-Maʿmūn zu, dass ʿAlī der Vorrang gebühre.

*Kalīla wa-Dimna* siehe unter Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*.

## Pseudo-‘Abdal‘aziz b. Yahyā al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*

### *Autor / Datierung*

‘Abdal‘aziz al-Kinānī war ein langjähriger Gefährte aš-Šāfi‘īs und starb 240/854 (vgl. van Ess, Ibn Kullāb 101; van Ess, Disputationspraxis 30; Balty-Guesdon, *Le Bayt al-ḥikma* 138). Das *Kitāb al-Ḥayda* ist ziemlich sicher ein Pseudepigraph, wohl vom Anfang des 10. Jh.s (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504–508; Balty-Guesdon, *Le Bayt al-ḥikma* 138). Als Handlungszeitraum suggeriert es das Jahr 212/827 (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504; gegen Brockelmann, *GAL* S i, 340, der von 209/824 ausgeht).

### *Ausgewählte Literatur*

- Balty-Guesdon, *Le Bayt al-ḥikma* 138–139.  
 Belhaj, *Argumentation et dialectique* 68–70.  
 Brockelmann, *GAL* S i, 340 (der den Text nicht als Pseudepigraph betrachtet, sondern ins Jahr 209/824 datiert).  
 Eche, *Les bibliothèques* 48–52, 55–56.  
 El Omari, „Kitāb al-Ḥayda“.  
 Van Ess, Ibn Kullāb 101.  
 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 504–508.  
 Gutas, *Greek thought, Arabic culture* 59, Anm. 52.  
 Stroumsa, *Freethinkers* 175.  
 Stroumsa, Ibn al-Rāwandī's *sū' adab al-mujādala* 70.

### *Editionen*

Ps.-al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ṣalība [zitiert].

Bei der Ausgabe von Šams ad-Dīn handelt sich offensichtlich um einen (inoffiziellen) Neusatz der Ausgabe von Ṣalība, wobei zahlreiche Passagen aus dem Apparat unkommentiert in den Haupttext gelangt sind, vgl. insb. 123–129.

Für eine Diskussion der Handschriften und Ausgaben vgl. El Omari, „Kitāb al-Ḥayda“.

### *Inhalt*

‘Abdal‘aziz al-Kinānī hört in Mekka von dem neuen Dogma der Erschaffenheit des Koran (*ḥalq al-Qur‘ān*). Er geht nach Bagdad und verkündet beim Freitagsgebet in ar-Ruṣāfa, der Koran sei das ungeschaffene Wort Gottes. Nach seiner Verhaftung besteht er auf einer Disputation vor dem Kalifen. Selbst die angedrohte Todesstrafe hält ihn nicht davon ab. Die Disputation wird ihm

tatsächlich gewährt, und er diskutiert mit Bišr al-Marīsī über den *ḥalq al-Qurʿān*, zunächst auf der Grundlage von Koran und Sunna, dann auch auf der Grundlage des Analogieschlusses und der Spekulation. Er widerlegt Bišr, wird vom als Schiedsrichter fungierenden Kalifen al-Maʿmūn reich belohnt und ehrenvoll entlassen.

Auf Drängen seiner Anhänger bringt er die Ereignisse zu Papier; die Verbreitung des Buches und damit seiner Niederlage verärgert Bišr. Zusammen mit Kollegen beklagt er sich bei al-Maʿmūn und erklärt diesem, al-Kinānī haben den Respekt vor dem Kalifen vermissen lassen.

Al-Maʿmūn lädt den Mekkaner vor, der nicht nur den Kalifen und das Kalifat lobpreist, sondern gegenüber Bišr auch argumentiert, durchaus ehrerbietig gewesen zu sein, und anmerkt, dass kein ausdrückliches Verbot bestehe, Vorgänge aus dem *maǧlis* des Kalifen öffentlich zu machen. Der Kalif ist beeindruckt, sähe aber doch gern die Weiterverbreitung des Werkes unterbunden und setzt al-Kinānī unter Hausarrest. Aufgrund einer Entschuldigungsqasida an den Kalifen kommt er wieder frei und erhält sogar die Erlaubnis zu weiteren theologischen Disputationen.

### Pseudo-Kleopatra, *Risālat Qalūbaṭra malikat Sammanūd*

#### *Datierung*

Vielleicht 9.–10. Jh.

#### *Ausgewählte Literatur*

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 180–181.

Ullmann, Kleopatra.

#### *Edition*

Fehlt.

#### *Handschriften*

\*Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v–52r (als Textgrundlage benutzt); der Text der Hs. ist nicht ganz vollständig, nach fol. 41 fehlen Textpassagen.

Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4025, fol. 38v–47r; es handelt sich hierbei offensichtlich um eine kürzere Rezension als in der Berliner Hs. (vgl. Ullmann, Kleopatra 165).

*Übersetzung*

Auszüge bei Ullmann, Kleopatra 166–171.

*Inhalt*

Erklärt werden zuerst zahlreiche verschiedene Decknamen für den Stein der Weisen, danach folgen allegorisierende Erklärungen für alchemische Verfahren.

Maria die Koptin, *Risālat Qalūbaṭra malikat Sammanūd* siehe unter Kleopatra

*Maria die Koptin, Risālat at-Tāġ wa-ḥilqat al-mawlūd**Datierung*

9.–10. Jh.?

*Ausgewählte Literatur*

Sezgin, *GAS* iv, 72.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 182.

*Edition*

Fehlt.

*Handschriften*

\*Kairo, Dār al-kutub, Kīmiyā' maġmū'a 23, fol. 39r–40v (zitiert).

\*Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 20v–22v [eine von bzw. wohl eher im Auftrag von H. E. Stapleton angefertigte Abschrift der Kairiner Handschrift].

*Übersetzung*

Englische Übersetzung: Holmyard, *The Letter*.

*Inhalt*

Zu Beginn spricht Maria ihre Schüler an, es handelt sich dabei aber um einen Monolog, da die Schüler keinen Redeanteil haben. Ein Dialog entwickelt sich dann in der von Maria erzählten Allegorie: Die fünf vernachlässigten ‚Söhne‘, d. h. die unedlen Metalle, befragen ihre Mutter (die Erde), wie sie wie ihre beiden edlen Geschwister (Gold und Silber) werden können.

*Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib**Titelvarianten*

In der benutzten Handschrift (\*Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749) erscheint Maryānus konsequent als Marnānus, so auch auf dem Titelblatt (fol. 61r). – In der Mediävistik lautet der übliche Zitiertitel *Testamentum Morieni*, doch haben die Handschriften und alten Drucke in der Regel andere Titelformen.

*Datierung*

Unsicher. Möglicherweise 9.–10. Jh.? Sicher nach Ḥālid b. Yazīd (gest. wohl 85/704) und vor Robert von Chester (Übersetzung von 1144). In der Hs. Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 65v findet sich ein Zitat aus dem *Muṣḥaf al-ḥayāt* (vgl. Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, fol. 111r); falls dieses Zitat zum ursprünglichen Text gehört, wären die *Masā'il* vielleicht eher ins (späte) 10. Jh. zu setzen.

*Ausgewählte Literatur*

Al-Hassan, The Arabic original.  
 Bacchi und Martelli, Il principe.  
 Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 79.  
 Crisciani und Pereira, *L'arte del sole* 57–60.  
 Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge*.  
 Forster, The transmission.  
 Kahn, Note (nur zur Authentizität des lateinischen Vorworts).  
 Lemay, L'authenticité (nur zur Authentizität des lateinischen Vorworts).  
 Ritter, *Philologica XIII* 100 (Handschriftenbeschreibung).  
 Ruska, *Arabische Alchemisten* 31–48.  
 Ruska, *Methods* 21–29.  
 Sezgin, *GAS* iv, 126.  
 Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 192–193.  
 Ullmann, Ḥālid.

*Teiledition*

Die Einleitung ist ediert bei Al-Hassan, The Arabic original 218–230.

*Handschriften*

\*Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 61–74.

Einen Überblick über die zehn bisher bekannten vollständigen Handschriften bietet Al-Hassan, *The Arabic original* 231.

### *Übersetzung*

Eine englische Übersetzung der Einleitung findet sich bei Al-Hassan, *The Arabic original* 218–230.

Lateinische Übersetzung: Robert von Chester (?), 1144 (?). Edition und englische Übersetzung: Stavenhagen, *A testament*. Druck einer anderen Redaktion (deutlich weiter vom arabischen Text entfernt): Grataroli, *Ars aurifera* ii, 3–54; Manget, *Bibliotheca chemica* 509–519. Eine italienische Teilübersetzung aus dem Lateinischen bieten Crisciani und Pereira, *L'arte del sole* 119–133. Eine neue englische Übersetzung (aus dem Lateinischen?) war mir nicht zugänglich (McLean, *The Book*, vgl. dazu Al-Hassan, *The Arabic original* 213, Anm. 1 und 215).

### *Inhalt*

In der einleitenden Rahmenhandlung erzählt Ġālib, ein Mawlā Ḥālid b. Yazīds, wie ein Mann zu Ḥālid kam und ihm von dem Mönch Maryānus berichtete, der die Geheimnisse der Alchemie kenne. Ḥālid verspricht dem Mann eine hohe Belohnung, falls dies zutrefte. Ġālib, der Mann und eine ganze Schar von Mawālī ziehen los, finden den Einsiedler Maryānus und bringen ihn zu Ḥālid, der ihn sehr höflich behandelt. Erst nach einigen Tagen des intensiven Umgangs und zahlreichen Unterhaltungen fragt er ihn nach der Alchemie. Maryānus anerkennt die große Begabung Ḥālids und ist daher bereit, ihn zu unterrichten. Das Gespräch wird auf Befehl Ḥālids von Ġālib aufgezeichnet.

Themen des Gesprächs sind die Geheimhaltung der Alchemie durch die Weisen, der Anfang des alchemischen Werkes, das Problem der Vielzahl der Namen, die Eigenschaften des Steins der Weisen (Farbe, Gewicht, Geschmack, Vorkommen etc.) und das alchemische Verfahren. Maryānus zitiert intensiv sowohl unbenannte Weise als auch bekannte alchemische Autoritäten, besonders Zosimos, Ostanos, Maria und Hermes Trismegistos.

*Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* siehe unter Pseudo-Ibn al-'Abbās.

Mattā siehe unter Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfi über Logik und Grammatik.

*Kitāb Mihrārīs al-ḥakīm* (auch: *Kitāb ad-Dahab*)*Datierung*

Unsicher; laut Sezgin, *GAS* iv, 106 gab es ein griechisches Original des 5.–6. Jh.s; die Erwähnung von Ḥālid b. Yazīd (gest. wohl 85/704) spricht für eine spätere Entstehung. Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge* insb. 12 geht von einer Entstehung in der 1. Hälfte des 10. Jh.s aus.

*Ausgewählte Literatur*

Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* 78–79 und 710 (Nr. A5).

Dolgusheva, *Zwei arabische Dialoge*.

Forster, *The transmission*.

Ruska, *Turba philosophorum* 320–323.

Sezgin, *GAS* iv, 106.

Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen* § 109, Abschnitt 16.

Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen* § 154 e und Nachtrag.

Thorndike und Kibre, *A catalogue* 876.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 177.

Ullmann, *Katalog* 196–198.

*Edition*

Fehlt.

*Handschriften*

\*Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633/15, fol. 250v–256v (hier benutzt; am Anfang fehlen zwei Fragen des Schülers und eine Antwort des Mihrārīs).

Für weitere Handschriften vgl. Ullmann, *Katalog* 196–198.

*Übersetzung*

Lateinische Übersetzung des 14. (?) Jh.s (anonym), gedruckt in Heilmann, *Theatrum chemicum* 90–101.

*Inhalt*

Der indische Weise Mihrārīs beantwortet die Fragen seines Schülers (nur im Titel als Marwārīd benannt). Themen sind die Bestandteile der Ausgangsmaterie, die verschiedenen Schritte des alchemischen Verfahrens (Zerreibung, Putrefaktion, Färbung, die Verbindung von ‚Körper‘ und ‚Seele‘ etc.), wobei z. T. genaue Angaben zu Mengen und Zeiten gemacht werden, und die benötigten bzw. beim Verfahren entstehenden Substanzen.

Mose im Zwiegespräch mit Gott siehe unter *Munāğāt Mūsā*.

### Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra*

#### *Autor*

Abū Naṣr Hibatallāh al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Širāzī (gest. 470/1078) war der Sohn eines ismailitischen *dā'ī* und wurde nach dessen Tod selbst oberster *dā'ī* in der Provinz Fārs. Er scheint den buyidischen Fürsten Abū Kālīğār erfolgreich zur Ismailiya bekehrt zu haben, konnte sich aber dennoch nicht auf Dauer an dessen Hof halten. Er ging später nach Kairo, wo er eine Karriere am fatimidischen Hof machte und schließlich Ober-*dā'ī* (*dā'ī ad-du'ā*) wurde (und mit einer kurzen Unterbrechung auch blieb).

#### *Datierung*

Al-Mu'ayyad verfasste seine Autobiographie in drei Stadien zwischen 443/1051 und 455/1063 (vgl. Klemm, *Memoirs* xvi).

#### *Ausgewählte Literatur*

Bowen, Abū Kālīdjār.

Daftary, *The Ismā'īlīs* 213–215.

Klemm, *Die Mission*.

Klemm, *Memoirs*.

Klemm, Mo'ayyad fi'l-Din Širāzī.

Lowry, The autobiography 132–134.

Poonawala, al-Mu'ayyad fi 'l-Dīn.

Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad al-Shirāzī* insb. 15–100.

Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 109.

#### *Editionen*

Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra* (zitiert).

Al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Mudakkirāt* (ohne kritischen Apparat).

#### *Übersetzung*

Englische Übersetzung zweier Abschnitte (al-Mu'ayyad fi d-Dīn, *Sīra* 5–11 und 68–72, ohne längere Dialoge): Lowry, The autobiography 134–144.

#### *Inhalt*

In seiner Autobiographie berichtet al-Mu'ayyad über seine Tätigkeit als ismailitischer *dā'ī*. Die Dialoge finden sich dabei im ersten Teil über seine Erlebnisse

in Schiras. Hier sorgt er für Empörung unter den Sunniten, weil er mit seinen Anhängern das Fastenbrechen zu Ende des Ramadan aufgrund der ismailitischen Berechnungsmethode einen Tag früher als die Sunniten begeht. Damit macht er sich auch beim Herrscher von Schiras, Sultan Abū Kālīğār, unbeliebt, dennoch gelingt es ihm, sich diesem langsam anzunähern. Schließlich ordnet der Sultan eine Disputation (*munāzara*) al-Muʿayyads mit zwei Vertretern der sunnitischen Orthodoxie an; diese wird jedoch nur schriftlich geführt. Al-Muʿayyad geht daraus als Sieger hervor, der Sultan zeigt sich überzeugt von den Argumenten des *dāʿī*, wird sein Anhänger und erhält Unterricht von ihm. Doch der wachsende Einfluss al-Muʿayyads führt zu diversen Verleumdungen. Es kommt zu diplomatischen Verwirrungen zwischen Bagdad und Schiras, und so wird al-Muʿayyad von Abū Kālīğār zu einer Disputation gegen einen Zayditen gebeten (al-Muʿayyad fī d-Dīn, *Sīra* 57–60), in der Hoffnung, dass der *dāʿī* sich darin unmöglich machen möge. Doch ist das Gegenteil der Fall. Die Intrigen gegen al-Muʿayyad gehen weiter, schließlich flieht er – da er von Abū Kālīğār, der sein gutes Einvernehmen mit dem abbasidischen Kalifen höher gewichtet als seine Loyalität gegenüber al-Muʿayyad, fallen gelassen wird – aus Schiras nach Ägypten. Im zweiten und dritten Teil seiner Autobiographie berichtet al-Muʿayyad von seinem Aufenthalt am fatimidischen Hof in Kairo, wo er aufgrund von Hofintrigen zunächst nicht die erhoffte Aufnahme findet, seiner diplomatischen Mission in Syrien und seiner Rückkehr nach Kairo.

### Pseudo-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*

#### *Autor / Datierung*

Al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī (gest. um 180/796) wird als Autor bzw. Überlieferer verschiedener schiitischer Schriften genannt (vgl. zu ihm Turner, *The „Tradition“* insb. 182–186; Asatryan, *Heresy and rationalism* 30–62). Bei späteren imamitischen Autoren gilt al-Mufaḍḍal als tendenziell unzuverlässiger Überlieferer (vgl. Halm, *Das Buch der Schatten*; Halm, *Die islamische Gnosis* insb. 215). Vermutlich handelt es sich bei den meisten der ihm zugeschriebenen Texte um Pseudepigraphie; dies gilt ziemlich sicher auch für die hier behandelten Dialoge. Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 225–237 geht für das *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla* von verschiedenen Textschichten aus, deren älteste noch ins 8. oder 9. Jh. zurückreichen, während die jüngste (nuṣayrische) Schicht erst aus dem 11. Jh. stamme.

#### *Ausgewählte Literatur*

Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 140–241.

- Daftary, *Ismaili literature* 163.  
 Halm, Das Buch der Schatten.  
 Halm, *Die islamische Gnosis* 240–246.  
 Turner, The „Tradition“ insb. 185–186.

### *Editionen*

- Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*, ed. Tāmīr und Ḥalīfa (hier benutzt).  
 Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Kitāb al-Haft aš-šarīf*, ed. Ġālib.

### *Übersetzung*

Deutsche Teilübersetzung: Halm, *Die islamische Gnosis* 246–274.

### *Inhalt*

Es handelt sich um einen schiitischen Text, dessen doxographische Einordnung nicht unproblematisch ist. Laut Halm, *Die islamische Gnosis* 242 ist nur das Vorwort eindeutig nuṣayriſch, der Dialog selbst hingegen nicht. Ġaʿfar aš-Šādiq erläutert hier die Erschaffung der Welt, die Lichtseelen und ihre Einkerkierung in die menschlichen Körper, die Seelenwanderung sowie die Möglichkeit einer Erlösung der Seelen.

Nach dem Ende des eigentlichen Dialogs zwischen al-Mufaḍḍal und Ġaʿfar (Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 29–125; zum Dialogumfang leicht anders Halm, *Die islamische Gnosis* 242) finden sich Berichte über Aussagen verschiedener Imame aus unterschiedlicher Quelle, darunter auch kürzere dialogische Stücke, sowie ganz am Schluss des Werkes ein längerer Dialog zwischen dem Imam Muḥammad al-Bāqir und einem nicht genauer identifizierten Ibrāhīm (Ps.-al-Mufaḍḍal, *al-Haft wa-l-aẓilla* 144–149), der in der vorliegenden Studie ebenfalls berücksichtigt wird.

### *Pseudo-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, Kitāb al-Ihlīlaġa*

#### *Autor / Datierung*

Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 255–263 macht eine Datierung des *Kitāb al-Ihlīlaġa* in die Mitte des 9. Jh.s oder wenig später wahrscheinlich.

#### *Ausgewählte Literatur*

- Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 255–263 und 275–294.  
 Chokr, *Zandaqa et zindiqs* 100–102.  
 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* i, 452–453; ii, 20, 487; iii, 27, 373; iv, 362.  
 Halm, Das Buch der Schatten i, 222–223.

Kohlberg, *A medieval Muslim scholar* 187.

Sezgin, *GAS* i, 530.

Turner, The „Tradition“ 184.

### *Edition*

Gedruckt in al-Mağlisī, *Biḥār* iii, 152–198.

### *Übersetzung*

Fehlt.

### *Inhalt*

In dem Dialog zwischen Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und einem indischen Arzt streitet der Arzt die Existenz Gottes ab, da er nur glaube, was er mit seinen fünf Sinnen wahrnehmen könne. Der Arzt stellt sich zunächst dumm und verneint, wo immer möglich. Ġaʿfar argumentiert physikotheologisch anhand einer Myrobalane (*ihlīlaǧa*). Der Arzt lässt sich nach und nach überzeugen und bittet schließlich nachgerade um weitere Belehrungen und Erklärungen.

## Pseudo-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Kitāb aṣ-Ṣirāt*

### *Autor / Datierung*

Capezone formuliert die These, Iṣḥāq an-Naḥāʾī al-Aḥmar (gest. 286/899) könnte der tatsächliche Autor sein (in Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb aṣ-ṣirāt*, ed. Capezone 303–305). Hingegen argumentiert Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 69–84, dass der Text nicht von Iṣḥāq stammen könne, sehr wohl aber aus dem späten 9./frühen 10. Jh. Es scheint sich nicht um einen nuṣayrischen Text zu handeln, wie etwa von Halm, *Das Buch der Schatten* ii, 80–81 und Ibn ʿAbdalğalīl in Ps.-al-Mufaḍḍal, *Kitāb aṣ-Ṣirāt*, ed. Ibn ʿAbdalğalīl 8 angenommen, sondern um ein vor-nuṣayrisches Werk, vgl. Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs* 244–245.

### *Ausgewählte Literatur*

Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 63–139.

Capezone in Ps.-al-Mufaḍḍal, II *Kitāb aṣ-ṣirāt*, ed. Capezone.

Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs* insb. 244–245.

Ibn ʿAbdalğalīl in Ps.-al-Mufaḍḍal, *Kitāb aṣ-Ṣirāt*, ed. Ibn ʿAbdalğalīl.

### *Editionen*

Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, II *Kitāb aṣ-ṣirāt*, ed. Capezone (hier benutzt).

Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Kitāb aṣ-Ṣirāt*, ed. Ibn ʿAbdalġalīl.

### *Übersetzung*

Fehlt.

### *Inhalt*

Der Dialog zwischen dem Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und al-Mufaḍḍal b. ʿUmar behandelt u. a. die sieben Stufen der Initiation, welche allegorisch im „Pfad“ (*ṣirāt*) zusammenkommen, die Offenbarung, das Wissen, die Rolle von Iblīs, die Seelenwanderung (*masūḥīya*), inneren (*bāṭin*) und äußeren (*zāhir*) Sinn sowie die Kosmogonie.

### *Pseudo-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, Tawḥīd al-Mufaḍḍal*

#### *Autor / Datierung*

Asatryan, *Heresy and rationalism* 243 und insb. 246–255 datiert das Werk u. a. aufgrund der rationalistischen Argumentationsweise ins späte 9./frühe 10. Jh. Quelle des Dialogs ist eine nichtdialogische christliche Schrift, die wohl auch dem al-Ġāḥiḏ zugeschriebenen *Kitāb ad-Dalāʿil* zugrunde gelegen hat (vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iv, 208; auch Chokr, *Zandaqa et zindiqs* insb. 98; Asatryan, *Heresy and rationalism* 247).

#### *Ausgewählte Literatur*

Asatryan, *Heresy and rationalism* insb. 244–255 und 264–274.

Chokr, *Zandaqa et zindiqs* 97–100.

Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* i, 452–453; iv, 208.

Halm, *Das Buch der Schatten* i, 222.

Sezgin, *GAS* i, 530.

Turner, *The „Tradition“* insb. 184.

#### *Edition*

Gedruckt in al-Maġlisī, *Biḥār* iii, 57–151 (benutzt).

Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfī, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, ed. al-Muḏaffar.

### *Übersetzung*

Französische Teilübersetzung: Monnot, *Penseurs musulmans* 290–292.

### *Inhalt*

In dem vier Tage dauernden Dialog zwischen Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq und al-Mufaḍḍal gibt der Imam einen Gottesbeweis, der weitgehend auf physikotheologischen

Argumenten beruht. Weitere Themen sind die Theodizee, Probleme der Epistemologie und die Willensfreiheit.

### *Munāğāt Mūsā*

#### *Datierung*

Vielleicht 10. Jh. (Parallelen in den *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, vgl. Alí-de Unzaga, *The conversation* insb. 377–386).

#### *Ausgewählte Literatur*

Alí-de Unzaga, *The conversation*.

Arberry, *The divine colloquy*.

Bosworth, *Munādǰāt*.

Forster, *Im Zwiegespräch mit Gott*.

Hall, *The colloquy of Moses*.

Rubin, *The eye of the beholder* 21–43.

Sadan, *Some literary problems*.

Sadan, *Ants, miracles and mythological monsters*.

Sadan und Basal, *Some fragments*.

#### *Edition*

Fehlt.

#### *Handschriften*

\*Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 6r–23v (vielleicht noch 14. Jh.?, vgl. Forster, *Im Zwiegespräch mit Gott*).

Weitere Handschriften der *Munāğāt Mūsā*, mit z. T. stark abweichenden Texten, finden sich bei Sadan, *Some literary problems* 373, Anm. 56 und 396, Addendum 2c (hier auch Angaben zu Drucken bzw. Lithographien von Mose-Dialogen aus dem 19. Jh.).

#### *Übersetzung*

Fehlt.

#### *Inhalt*

Mose unterhält sich auf dem Sinai mit Gott. Das Gespräch fokussiert zunächst auf das Thema „Muḥammad und seine Gemeinde“, sodann werden der Thron Gottes und die Lampen daran, das Gebet, der Jüngste Tag, die Hölle und das Paradies, die Vergehen der Propheten, die Schöpfung und die Engel diskutiert. Durchaus genretypisch stellt Mose Gott auch einige sozusagen persönliche

Fragen: So möchte er wissen, ob Gott schläft, was er isst und trinkt und wo er wohnt.

*Munāzarat Abī l-Huḍayl wa-mağnūn ad-dayr* siehe unter Abū l-Huḍayl.

### *Muṣḥaf al-ḥayāt*

#### *Datierung*

Spätestens Mitte 10. Jh., da das Werk von Ibn Umayl in seinem *Kitāb al-Mā' al-waraqī* zitiert wird. In der Hs. Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435 findet sich auf fol. 143v mitten in einem Dialog zwischen einem Alchemisten und dem Gold der folgende Hinweis: *hādā qulnā Muḥammad ibn Umayl, ṣāhib hādā l-muṣḥaf* („Dies haben wir, Muḥammad b. Umayl, der Besitzer/Verfasser dieses *Muṣḥaf*, gesagt“). Falls diese Lesung stimmt, wäre Ibn Umayl vielleicht als Verfasser des *Muṣḥaf al-ḥayāt* anzusehen und er zitierte in seinem *Kitāb al-Mā' al-waraqī* einen eigenen Text.

#### *Ausgewählte Literatur*

Sezgin, *GAS* iv, 68–69.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 190–191.

#### *Handschriften*

\*Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, 90v–183r (benutzt); obwohl es erst fol. 183r heißt, hier ende der *Muṣḥaf al-ḥayāt*, handelt es sich bereits ab fol. 166v apu nicht mehr um den Dialog zwischen Aras und Theodoros, sondern um Auszüge, die aus einem Text des *Turba philosophorum*-Kreises, vielleicht sogar aus einer Redaktion der *Turba* selbst, stammen dürften, da u. a. regelmäßig Gregorios zitiert wird, der in den *Turba*-Kreis gehört, vgl. zu ihm Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 191.

Vier weitere Handschriften verzeichnet Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 190, Anm. 3.

Der Text liegt möglicherweise in unterschiedlichen Redaktionen vor, jedenfalls beginnt die mir vorliegende Fassung anders als die von Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 191 zitierte Version.

#### *Edition*

Fehlt.

*Übersetzung*

Fehlt.

*Inhalt*

Dargestellt ist ein langes alchemistisches Lehrgespräch zwischen Aras und dem König Theodoros, wobei Aras der Lehrer ist, während der König Fragen stellt. Diskutiert werden u. a. die Decknamen für Substanzen und Prozesse (z. B. die Weißung), wobei aus der Tatsache, dass der König immer wieder fragt, warum die Verwendung von Decknamen notwendig ist, seine kritische Haltung deutlich wird. Erklärt werden dabei auch das „Gift“, die Temperamentenlehre und die Lehre von Schwefel und Quecksilber. Als zentrale Substanzen erscheinen insbesondere Magnesium und Schwefelwasser. Dabei werden alchemische Prozesse z. T. recht genau beschrieben. An einer Stelle (fol. 139v–140v) erzählt Aras dem König auch eine längere Allegorie über Agathodaimon und dessen sieben Kinder. Chef dieser sieben ist Hermes, der seine Geschwister versammelt und erklärt, der Sonne gebühre der Vorrang. Es folgt ein Gespräch zwischen der Sonne und Hermes darüber, dass Hermes mit der Hilfe von Ares die Sonne zerstören, aber dabei auch neu schaffen wird.

Nāfi‘ b. al-Azraq, *Masā’il* siehe unter Pseudo-Ibn al-‘Abbās.

*Kitāb ar-Rawābī‘**Datierung / Titel*

Aufgrund der negativen Darstellung Tābit b. Qurra (gest. 288/901) gehe ich von einem Pseudepigraph aus (gegen Langermann, Rezension zu Viano), somit könnte der Text vielleicht ins 10. Jh. gehören.

Der Titel ist wohl als „Buch der Tetralogien“ zu übersetzen. Zum Titel vgl. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān* ii, 51; Thillet, *Remarques* 207–210. Zu den Tetralogien Platons (d. h. zur Anordnung seiner Dialoge in Vierergruppen) vgl. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* iii, § 57–59.

*Identifikation der beteiligten Personen / Autor*

Tābit b. Qurra (gest. 288/901) war ein bekannter Mathematiker und Astronom; hingegen ist sein Gesprächspartner, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Čahārbuḥtār, bisher nicht identifiziert worden (vgl. dazu oben Kap. 2. 1. 6, Anm. 155).

Der Autor des Dialogs dürfte wohl eher nicht auch Autor der pseudo-platonischen Schrift gewesen sein, da diese ja nur teilweise zitiert wird und Teile immer wieder mit der Floskel *ilā an qāl* („bis dahin, wo er sagt“) abgekürzt werden (so auch Thillet, *Remarques* 204; vgl. auch Hasse, *Plato arabico-latinus* 59).

### *Ausgewählte Literatur*

- Badawī, *La transmission* 42–43.  
 Burnett, Rezension zu Viano.  
 Van Ess, *Der Eine und das Andere* ii, 815.  
 Hasse, *Plato arabico-latinus* insb. 58–60.  
 Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān* ii, 51, 339.  
 Langermann, Rezension zu Viano.  
 Lory, *Alchimie et mystique* 27–29.  
 Sezgin, *GAS* iv, 98.  
 Thillet, *Remarques*.  
 Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 155.  
 Waley Singer, *Alchemical texts* 115–116, 124–125.

### *Edition*

Badawī, *Kitāb ar-Rawābīʿ*.

### *Übersetzung*

Der Text wurde unter dem Titel *Liber quattorum* (um 1200?) ins Lateinische übersetzt (Heilmann, *Theatrum chemicum* 101–185). Unter dem Titel *Summa Platonis* zirkuliert nicht der ganze Text, sondern nur der Platon zugeschriebene, im Dialog kommentierte Grundtext.

### *Inhalt*

Der Text beginnt als Dialog zwischen Aḥmad und Ṭābit, der dann in einen monologischen Kommentar Aḥmads zu den ersten zwei Teilen von (Pseudo-) Platons *Kitāb ar-Rawābīʿ* übergeht; auch der dritte und vierte Teil beginnen jeweils mit einer dialogischen Einleitung (Ṭābit – Aḥmad), auf die ein monologischer Kommentar Aḥmads zu den jeweiligen Teilen der pseudo-platonischen Schrift folgt. Im engeren Sinn alchemisch sind die ersten drei Teile (d. h. der erste und zweite, die zusammengefasst kommentiert werden, und der dritte), während der vierte Teil eine (neu-)platonisch inspirierte Kosmologie (mit Gott, Intellekt und Seele) sowie eine Diskussion der vier Primärqualitäten und der Elemente vorlegt und erst dann wieder zu alchemischen Fragen zurückkehrt (vgl. Hasse, *Plato arabico-latinus* 59–60). Als zentraler Inhalt der Alchemie wird die Reduktion auf die Grundsubstanz (*baṣīṭ*) dargestellt, jedoch werden auch die verschiedenen alchemischen Prozesse ausführlich diskutiert.

Kosmologie und Alchemie werden gemeinsam behandelt, weil die alchemischen Prozesse in engem Zusammenhang mit den Primärqualitäten und den Temperamenten dargestellt werden. Ausführlich diskutiert wird auch der Einfluss der Sterne, sowohl auf den Alchemisten als auch auf den alchemischen Prozess.

Ar-Rāzī siehe unter Abū Ḥātim ar-Rāzī.

### Ar-Riḍās Disputationen am Hof al-Ma'mūns

#### *Protagonisten*

ʿAlī b. Mūsā ar-Riḍā (gest. 203/818), der achte Imam der Zwölferschia, wurde vom Abbasidenkalifen al-Ma'mūn (reg. 198–218/813–833) im Jahr 201/817 zum Thronfolger bestimmt. Diese Annäherung von Schiiten (bzw. ʿAliden) und Abbasiden war jedoch nur von kurzer Dauer, da ar-Riḍā bereits kurz nach seiner Ernennung verstarb (bzw. gemäß schiitischer Lesart vergiftet wurde).

#### *Ausgewählte Literatur*

Sezgin, *GAS* i, 545.

Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“.

#### *Texte / Edition*

In Ibn Bābūyas (gest. 381/991) *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā*, einem hagiographischen Werk über den achten Imam (vgl. Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ 111), finden sich zahlreiche Disputationen ar-Riḍās. Versionen davon bietet Ibn Bābūya in seinem *Kitāb at-Tawḥīd*.

#### *Übersetzungen*

Zwei persische Übersetzungen der *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* nennt Sezgin, *GAS* i, 545.

#### *Inhalt*

Die *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* enthalten mehrere Disputationen ar-Riḍās. Von diesen ist seine Debatte mit den Vertretern anderer Religionen (Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 126–144 [Kap. 12]) nicht Gegenstand der vorliegenden Studie (vgl. aber ausführlich Wasserstein, The „majlis of al-Riḍā“ insb. 112–116). Als Kontrahent eines ansonsten unbekanntem ḥurasānischen *mutakallim* namens Sulaymān al-Marwazī erscheint ar-Riḍā in Kapitel 13 (Ibn Bābūya, *ʿUyūn aḥbār ar-Riḍā* i, 144–152): Diskutiert werden hier besonders die Meinungsänderung

Gottes (*badāʾ*) und sein Wille (*irāda*), insbesondere ob der Wille gleichewig mit Gott oder in der Zeit entstanden sei. Über die Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) der Propheten diskutiert ar-Riḍā mit ʿAlī b. Muḥammad b. al-Ġahm (ebd. i, 153–155 [Kap. 14]), offensichtlich einem Sohn Ibn al-Ġahms (zum Vater vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* iii, 204–207) sowie mit al-Maʿmūn selbst (ebd. i, 155–162 [Kap. 15]). In einem letzten Dialog (ebd. i, 179–188 [Kap. 23]) geht es schließlich um das Verhältnis zwischen der Gesamtgemeinde (*umma*) und den Nachkommen (*ʿitra*) des Propheten.

Rukn ad-Dawla siehe unter Ibn Bābūya, *Munāẓarat al-malik Rukn ad-Dawla li-ṣ-ṣadūq Ibn Bābūya*.

### Šādān b. Baḥr, *Kitāb Mudākarāt Abi Maʿšar fi asrār ʿilm an-nuḡūm*

#### *Datierung*

Wohl spätes 9. Jh., da entweder noch zu Lebzeiten Abū Maʿšars oder wenig nach seinem Tod (272/886) geschrieben (vgl. Rosenthal, *From Arabic books* 455; Dunlop, *The Mudhākarāt* 241).

#### *Ausgewählte Literatur*

Brockelmann, *GAL S i*, 395.

Burnett, „Albumasar in Sadan“.

Dunlop, *The Mudhākarāt*.

Pingree, *The Sayings*.

Rosenthal in Ibn Ḥaldūn, *The Muqaddimah* ii, 214, Anm. 1044.

Rosenthal, *From Arabic books* 454–456.

Sezgin, *GAS* vi, 156–157; vii 139–151 (insb. 147–148).

Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen* § 165 (ii, 37).

Thorndike, Albumasar in Sadan.

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* 322–323.

#### *Edition*

Fehlt.

#### *Handschriften*

Es liegen zwei Rezensionen vor (vgl. Pingree, *The Sayings* 42), die eine wird repräsentiert durch \*Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 1v–13r

[zitiert], die andere durch Ankara, Dil ve Tarih-Çöğrafya Fakültesi, Saib 199, fol. 1r–26v und Oxford, Bodleian Library, Hunt 546/2, fol. 162–173 (unvollst.). Die Handschriften Istanbul, Süleymaniye, Esat 1967, fol. 44r–6v (Frg.) und Kairo, Dār al-kutub, Ṭalʿat, mīqāt 157, fol. 1v–35 enthalten wohl nicht die *Mudākarāt* (vgl. Pingree, *The Sayings* 41–42, Anm. 3). Eine Untersuchung der weiteren von Sezgin, *GAS* vii, 147 erwähnten Handschriften steht noch aus.

### *Übersetzungen*

Auszüge in englischer Übersetzung bietet Dunlop, *The Mudhākarāt*.

Es gibt Übersetzungen ins Persische (vgl. Munzawī, *Fihrist* i, 257) und ins byzantinische Griechisch (um 1000, vgl. Pingree, *The Indian and Pseudo-Indian passages* 187–188; Pingree, *The Sayings* 43; Burnett, „Albumasar in Sadan“ 60). Aus dem Griechischen wurde der Text im 13. Jh. ins Lateinische übersetzt (vielleicht von Petrus de Abano oder Heinrich Bate; Edition: Federici Vescovini, *La versio latina*; Auszüge aus der lateinischen Fassung in englischer Übersetzung bietet Thorndike, *Albumasar in Sadan*).

### *Textumfang*

Wie schon Dunlop, *The Mudhākarāt* festgestellt hat, ist der Text in der benutzten Cambridger Hs. wesentlich weniger umfangreich als von Browne, *A handlist* 200–201, Nr. 1028 angenommen, der für die *Mudākarāt* fol. 1–99 angibt (vgl. auch Pingree, *The Sayings* 42–43). Der Text endet tatsächlich aber schon auf fol. 13r. Auf fol. 13r, Z. 2 beginnt nicht nur ein Text, der in Kapitel (*bāb*) eingeteilt, sondern auch nicht dialogisch strukturiert ist. Es wird zwar noch eine zweite Person angesprochen (mit Floskeln wie *walām*, *wanzur* etc.), jedoch meldet sich die angesprochene Person nicht zu Wort.

### *Inhalt*

Diskutiert werden der Einfluss der Sterne bei der Geburt, bei Krankheit, auf Reisen, für den Ausgang von Prozessen; große und kleine Konjunktionen; das Problem, wie weit das Prophetentum Muḥammads vorhersagbar war; Vorhersagen über die Dauer der muslimischen Herrschaft; das Verhältnis des Einflusses der Sterne und der Sternzeichen; die Herkunft der Astrologie. Ebenfalls mehrfach zur Sprache kommt das Problem, dass in einem speziellen Fall die Sterne nach der allgemeinen Regel auf etwas hindeuten, was in genau diesem Fall eben doch nicht zutrifft, z. B. dass ein Kind gut sehen kann,

obwohl die Sternkonstellation bei der Geburt eigentlich auf ein vermindertes Sehvermögen hindeutete.

### Aš-Šāfi‘ī, *Ġimā‘ al-‘ilm*

#### *Autor*

Aš-Šāfi‘ī (150–204/767–820) ist der Eponymos der Rechtsschule der Šāfi‘īya. Er kann als Begründer der islamischen Rechtstheorie (*uṣūl al-fiqh*) angesprochen werden. In Bezug auf die Rechtsquellen vertrat er die Meinung, das Ḥadīṭ sei als zweite Rechtsquelle neben dem Koran unverzichtbar.

#### *Datierung*

Der *Ġimā‘ al-‘ilm*, überliefert als Teil des *Kitāb al-Umm*, dürfte aus aš-Šāfi‘īs ägyptischer Periode (198–204/814–820) stammen; jedoch steht eine genauere Datierung noch aus (vgl. Musa, *Ḥadīṭ as scripture* 32).

#### *Ausgewählte Literatur*

Belhaj, *Argumentation et dialectique* 71–75.

Chaumont, *ash-Shāfi‘ī*.

Lowry, *al-Shafi‘i*.

Lowry, *Early Islamic legal theory*.

Musa, *Ḥadīṭ as scripture* insb. 33–61.

Sezgin, *GAS* i, 484–490.

Yahia, *Šāfi‘ī*.

#### *Benutzte Edition*

Aš-Šāfi‘ī, *Ġimā‘ al-‘ilm*, ed. Šākir.

#### *Übersetzung*

Englische Übersetzung: Musa, *Ḥadīṭ as scripture* 113–155.

#### *Inhalt*

Der *Ġimā‘ al-‘ilm* diskutiert die Autorität des Ḥadīṭ und seine Bedeutung als Rechtsquelle. Er enthält in den ersten beiden Abschnitten zwei Dialoge: einen über die Bedeutung des Ḥadīṭ an sich und einen über die Zulässigkeit von isolierten Traditionen (*ḥabar al-ḥāṣṣa*).

## Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*

### *Datierung*

Aš-Šāfiʿī verfasste zwei unterschiedliche Fassungen der *Risāla*; jedoch ist nur die sog. ‚ägyptische‘ Rezension erhalten, die aus der Zeit 198–204/814–820 stammt (vgl. Musa, *Ḥadīth as scripture* 32).

### *Ausgewählte Literatur*

Siehe oben zum *Ġimāʿ al-ʿilm*.

### *Benutzte Edition*

Aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, ed. Šākir.

### *Übersetzungen*

Englische Übersetzung: al-Shāfiʿī, *al-Risāla*, übers. Khadduri.

Französische Übersetzung: aš-Šāfiʿī, *La Risāla*, übers. Souami.

### *Inhalt*

Die *Risāla*, ein Werk über die Grundprinzipien des islamischen Rechts (*uṣūl al-fiqh*), behandelt u. a. Fragen nach der Konformität von Koran und Ḥadīṭ, der Rolle des Analogieschlusses (*qiyās*), dem Verhältnis von Koran und Sunna, dem Umgang mit dem Ḥadīṭ als Rechtsquelle, zur Zulässigkeit von Konsens (*iġmāʿ*), Analogieschluss (*qiyās*), Bemühung um ein eigenes Urteil (*iġtihād*) und Gutdünken (*istiḥsān*) sowie das Problem der Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf*). Die *Risāla* beinhaltet zahlreiche dialogische Partien sowie verschiedene Abschnitte, die nach dem Schema *fa-in qāla – qultu* („wenn er sagt, dann sage ich“) gegliedert sind, also als Anleitung zu einer juristischen Debatte verwendet werden können.

Für die vorliegende Studie wurden die folgenden fünfzehn längeren Dialoge untersucht, wobei in Einzelfällen sicher auch weitere Abschnitte hätten berücksichtigt bzw. manche Teile hätten ausgeschlossen werden können: 1. Dialog = aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla* 210–219; 2. Dialog = ebd. 219–240; 3. Dialog = ebd. 262–267; 4. Dialog = ebd. 267–276; 5. Dialog = ebd. 279–281; 6. Dialog = ebd. 283–291; 7. Dialog = ebd. 357–369; 8. Dialog = ebd. 369–398; 9. Dialog = ebd. 461–470; 10. Dialog = ebd. 471–511; 11. Dialog = ebd. 520–522; 12. Dialog = ebd. 529–557; 13. Dialog = ebd. 560–586; 14. Dialog = ebd. 587–590; 15. Dialog = ebd. 591–600.

## Sahl b. Hārūn, *an-Namir wa-t-ta'lab*

### *Autor*

Sahl b. Hārūn (gest. 215/830) war persischer Herkunft. Er verfasste Dichtung, Werke der *adab*-Literatur und politische Schriften und benutzte dazu z. T. Quellen, die ihm in Pahlavi vorlagen. Obschon ein Protegé der Barmakiden, überstand er ihren Sturz, wurde ein Vertrauter Hārūn ar-Rašīds und später Direktor des Bayt al-ḥikma. Wie weit er als Šu'ūbit zu bezeichnen ist, bleibt unklar. Al-Ġāḥiẓ schätzte ihn hoch, und noch Ibn Ḥaldūn empfahl ihn seinen Lesern.

### *Ausgewählte Literatur*

Al-Ḥasan, *Sahl ibn Hārūn al-kātib*.

Karp, *Sahl b. Hārūn*.

Wagner, *Sprechende Tiere*.

Zakeri, *Sahl b. Hārūn*.

### *Edition*

Sahl b. Hārūn, *Kitāb an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Ka'bī.

Sahl b. Hārūn, *Kitāb an-Namir wa-t-ta'lab*, ed. al-Mahīrī (zitiert).

### *Übersetzung*

Französische Übersetzung: Sahl b. Hārūn, *Kitāb an-Namir wa-t-ta'lab*, übers. al-Mahīrī.

### *Inhalt*

Ein Fuchs lebt zufrieden in einem entlegenen Tal, bis ihn ein Freund besucht und vor dem möglicherweise gefährlichen Fluss warnt. Der Fuchs will umziehen, doch seine Frau mahnt, der Gast sei wohl nur neidisch. Der Gast warnt davor, dem Rat einer Frau zu folgen, doch der Fuchs bleibt in dem Tal. Als der Fluss wirklich über die Ufer tritt, wird der Fuchs aufs Meer hinaus getrieben und schließlich an einer Insel an Land gespült. Hier trifft er einen Wolf, der ihm berichtet, dass die Insel von einem Panther, dem König, regiert werde und sich niemand getraue, diesem in die Quere zu kommen, und er folglich auch nicht auf die Jagd gehe. Der Fuchs rät dem Wolf, sich vom Panther zum Gouverneur einer Provinz machen zu lassen, die Hälfte der Abgaben an den Panther zu senden und vom Rest gut zu leben. Der Wolf willigt ein, der Panther macht ihn zum Gouverneur und der Fuchs wird sein persönlicher Berater. Die beiden leben gut, doch der Wolf vergisst seine Pflichten gegenüber dem König. Es kommt zu einem zunehmend aggressiven Briefwechsel zwischen dem Wolf und dem Panther und endlich zur kriegerischen Auseinandersetzung. Der

Wolf wird getötet, der Fuchs gefangen genommen. Bevor man auch ihn tötet, ruft er laut, er habe einen Rat für den König. Im folgenden Gespräch mit den Ministern und dem König zeigt er sich außerordentlich klug und gebildet, so dass der König ihn begnadigt und ihn am Hof behält.

As-Sirāfi siehe unter Abū Bišr Mattā und as-Sirāfi über Logik und Grammatik.

*Kitāb as-Širāṭ* siehe unter Pseudo-al-Mufaḍḍal, *Kitāb as-Širāṭ*.

Ṭābit b. Qurra, *Kitāb ar-Rawābīʿ* siehe unter *Kitāb ar-Rawābīʿ*.

*Tausendundeine Nacht* siehe unter Tawaddud.

### *Tawaddud (aus Alf layla wa-layla)*

#### *Datierung*

Vielleicht 10. Jh., aber möglicherweise auch erst 13. Jh. (vgl. Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* i, 408–410, s. v. Tawaddud; die Spätdatierung z. B. bei Gerresch, *Un récit* insb. 61–64).

#### *Ausgewählte Literatur*

Bremond und Darbord, Tawaddud et Teodor.

Gerresch, *Un récit*.

Guardi, *Storia della schiava Tawaddud*.

Guillaume, Tawaddud.

Makkī, *Ḥikāyat Tawaddud*.

Marzolph und Van Leeuwen, *The Arabian nights encyclopedia* i, 408–410, s. v. Tawaddud.

Parker, *The story of a story*.

Sadan, „Hārūn al-Rashīd and the Brewer“ 19–21.

Talmon, Tawaddud.

Van Gelder, *Compleat men*.

#### *Varianten*

Es existieren weitere Varianten des Textes (vgl. Parker, *The story of a story* 3–6; Sadan, „Hārūn al-Rashīd and the Brewer“ 19–20, insb. Anm. 52).

#### *Edition*

Der Text findet sich in zahlreichen Handschriften und auch schon in den ältesten Druckausgaben von *Alf layla wa-layla* (vgl. Marzolph und Van Leeuwen,

*The Arabian nights encyclopedia* ii, Concordance Nr. 157). Hier wurde die sog. Kalkutta II-Ausgabe benutzt (Macnaghten, *The Alif laila* ii, 489–537).

### Übersetzungen

Die Geschichte findet sich in allen gängigen ‚vollständigen‘ *Alf layla wa-layla*-Übersetzungen, vgl. z. B. die deutsche Übersetzung von Littmann, *Die Erzählungen* iii, 626–696 (436.–462. Nacht).

### Inhalt

Einem reichen Kaufmann wird nach langer Kinderlosigkeit ein Sohn namens Abū l-Ḥusn geboren. Nach dem Tod des Vaters lässt dieser, inzwischen ein junger Mann, sich von seinen Freunden verleiten, sein Vermögen zu verprassen, bis ihm nur noch die schöne, intelligente und enorm gebildete 14jährige Sklavin Tawaddud bleibt. Diese schlägt ihm vor, sie dem Kalifen Hārūn ar-Rašīd für zehntausend Dinar anzubieten. Der Kalif befragt sie nach ihren Fähigkeiten, und als sie sich mit Kenntnissen in einer gewaltigen Zahl von Wissenschaften brüstet, lässt er den berühmten Theologen an-Nazzām (gest. zwischen 220/835 und 230/845) mit sechs weiteren Gelehrten kommen, damit sie sich mit Tawaddud messen. Sie wird über Koran und Fiqh (drei Gelehrte), Medizin (insbesondere Physiologie), Astronomie und Philosophie befragt. Dabei tritt jeweils ein Gelehrter gegen sie an, zum Schluss an-Nazzām selbst, der Rätselfragen stellt. Am Ende der meisten Befragungen stellt sie selbst eine oder mehrere Gegenfragen, welche der Gelehrte nicht (bzw. nur teilweise) beantworten kann (der Philosoph und an-Nazzām geben sich ohne Gegenfragen geschlagen). Daraufhin müssen die Gelehrten ihre Gewänder ablegen. Nach den Befragungen schlägt sie auch noch einen Schach- und einen Tricktrackspieler und brilliert mit Lautenspiel und Gesang. Der Kalif kauft sie Abū l-Ḥusn für hunderttausend Dinar ab und gewährt dann Tawaddud eine Gnade. Sie wünscht sich zurück zu ihrem Herrn. Der Kalif gibt dem statt, schenkt ihr dazu fünftausend Dinar und macht Abū l-Ḥusn zu seinem Tischgenossen.

At-Tawḥīdī siehe unter Abū Bišr Mattā und as-Sīrāfī über Logik und Grammatik.

*Tawḥīd al-Mufaḍḍal* siehe unter Pseudo-al-Mufaḍḍal, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*.

‘Ubayd b. Šarya siehe unter ‘Abīd b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman*.

# Verzeichnis der benutzten Literatur

## Handschriften und Typoskript

- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Lbg. 1007, fol. 37v–52r.
- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. fol. 294, fol. 156r–161r.
- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pet. 690, fol. 55r–65r.
- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 315, fol. 49r–61v.
- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Pm. 466, fol. 31v–33v.
- Cambridge, University Library, Gg. 3.19, fol. 1v–13r.
- Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4496, fol. 31v–37v.
- Dublin, Chester Beatty Library, Ar 4501, fol. 97r–100r.
- Dublin, Chester Beatty Library, Ar 5002, fol. 118r–123r.
- Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. orient. A 1162 (Arab. 1697), fol. 1r–21r.
- Istanbul, Süleymaniye, Fatih 3435, 90v–183r.
- Istanbul, Süleymaniye, Nuruosmaniye 3633, fol. 250v–256v.
- Istanbul, Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 1749, fol. 61–74.
- Kairo, Dār al-kutub, Kimiyāʾ maǧmūʿa 23, fol. 39r–40v und S. 6–16 (nicht durchgehend paginiert bzw. foliiert).
- Leiden, Universiteitsbibliotheek, Cod. Or. 440, fol. 61r–64r.
- London, British Library, Or. 3991, fol. 299r–315v.
- Oxford, Bodleian Library, Ms. Hunt 585, fol. 6r–23v.
- Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 15, fol. 4r–11r und 20v–22v.
- Oxford, Museum of the History of Science, Ms. Stapleton 109, 1–27 (Typoskript).

## Gedruckte Literatur

- Abbott, N., *Studies in Arabic literary papyri 1: Historical texts* (Oriental Institute publications 75), Chicago 1957.
- ʿAbid b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman wa-ašʿāruhā wa-ansābuhā*, in S.Z. al-ʿĀ. al-Mūsawī (ed.), *Ibn Hišām, Kitāb at-Tiǧān; ʿAbid b. Šarya, Aḥbār al-Yaman wa-ašʿāruhā wa-ansābuhā*, Hyderabad 1347/1928, 311–489.
- ʿAbid b. Šarya, *Aḥbār al-Yaman*, ed. ʿA. al-Maqāliḥ, Sanaa 1979. [Non vidi.]

- Abt, T., *The Book of pictures. Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* (Corpus Alchemicum Arabicum Supplement), Zürich 2007. [Faksimile der Bildseiten.]
- Abt, T., *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar. The Book of pictures by Zosimos of Panopolis. Facsimile with an introduction* (Corpus Alchemicum Arabicum 11.1), Zürich 2007. [Vollfaksimile.]
- Abū Dāwūd, *Sunan*, ed. M.M. ‘Abdalḥamīd, Kairo 1369/1950.
- Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A’lām an-nubūwa. The Proofs of prophecy. A parallel English-Arabic text*, ed. and transl. T. Khalidi (Islamic translation series), Provo, Utah 2011.
- Abū Ḥātim ar-Rāzī, *A’lām an-nubūwa*, ed. Ṣ. aṣ-Ṣāwī, Teheran 1397/1977.
- Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Baṣā’ir wa-d-daḥā’ir*, ed. W. al-Qāḍī, 10 Bde., Beirut 1984–1988.
- Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa*, ed. A. Amīn und A. az-Zayn, 3 Bde., Kairo 1939–1944.
- Abulafia, A.S., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998.
- [Abū Muqātil as-Samarqandī], *al-‘Ālim wa-l-muta‘allim li-Abī Ḥanīfa*, ed. M.R. al-Qal‘aḡī und ‘A. al-H. an-Nadwī (Min turāt al-Islām 2), Aleppo 1392/1972.
- Adang, C., Intra- and interreligious controversies in 3rd/9th century Qayrawān: The polemics of Muḥammad b. Saḥnūn, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), 281–309.
- Adang, C. und S. Schmidtke, Polemics (Muslim-Jewish), in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, iv, 82–90.
- Adang, C. und S. Schmidtke (ed.), *Contacts and controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and pre-modern Iran* (ITS 21), Würzburg 2010.
- Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, ed. A.M. Ṣākīr, 18 Bde., Kairo 1368–1397/1949–1977.
- Al-Azmeh, A., *The emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his people*, Cambridge 2014.
- Al-Azmeh, A., *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A critique of approaches to Arabic sources*, Berlin 2014.
- Algar, H., Sunni claims to Imam Ja‘far al-Ṣādiq, in O. Alí-de Unzaga (ed.), *Fortresses of the intellect. Ismaili and other studies in honour of Farhad Daftary*, London 2011, 77–101.
- Al-Hassan, A.Y., The Arabic original of *Liber de compositione alchemiae*. The Epistle of Maryānus, the hermit and philosopher, to prince Khālid ibn Yazīd, in *Arabic sciences and philosophy* 14 (2004), 213–231.
- Ali, S.M., *Arabic literary salons in the Islamic Middle Ages. Poetry, public performance, and the representation of the past* (Poetics of orality and literacy), Notre Dame, Indiana 2010.
- Alí-de Unzaga, O., The conversation between Moses and God (*munāḡāt Mūsā*) in the Epistles of the Pure Brethren (*Rasā’il Iḥwān aṣ-Ṣafā’*), in D. De Smet, G. De Callatay und J.M.F. Van Reeth (eds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam* (AOBe, Subsidia 3), Brüssel u. a. 2004, 371–387.

- Almond, P., The Buddha of Christendom: A review of the legend of Barlaam and Josaphat, in *Religious studies* 23 (1987), 391–406.
- Anawati, G.C., Arabic alchemy, in *Encyclopedia of the history of Arabic science*, iii, 853–885.
- Arberry, A.J., The divine colloquy in Islam, in *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 39 (1956–1957), 18–44.
- Asatryan, M., *Heresy and rationalism in early Islam. The origins and evolution of the Mufaḍḍal-tradition*, Dissertation, Yale 2012.
- Al-ʿAzzāwī, Ṣ.M., al-Ḥārīṭ bnu Kalada aṭ-Ṭaqafī wa-qīmatuhū fi taʾrīḥ aṭ-ṭibb al-ʿarabī, in *Mawrid* 6iv (1977), 217–221.
- Bacchi, E. und M. Martelli, Il principe Ḥālid bin Yazīd e le origini dell'alchimia araba, in D. Cevenini und S. D'Onofrio (eds.), *Conflitti e dissensi nell'Islām* ('Uyūn al-Akhbār. Studi sul mondo islamico 3), Bologna 2009, 85–120.
- Bachtin, M.M., *Die Ästhetik des Wortes*, übers. R. Grübel und S. Reese, Frankfurt a. M. 1979. [Russische Originale 1919, 1974 und 1975.]
- Bachtin, M.M., *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, übers. A. Schramm, München 1971. [Russisches Original 1929; 2., erw. Aufl. 1963.]
- Bachtin, M.M., The problem of the text in linguistics, philology, and the human sciences: An experiment in philosophical analysis, in M.M. Bachtin, *Speech genres and other late essays*, übers. V.W. McGee, ed. C. Emerson und M. Holquist, Austin 1986, 103–131. [Russisches Original 1979.]
- Badawī, ʿA. (ed.), Kitāb ar-Rawābīʿ (Liber quartorum), in ʿA. Badawī (ed.), *Neoplatonici apud Arabes*, Kairo 1955, 119–239.
- Badawī, ʿA., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Etudes de philosophie médiévale 56), Paris 1968.
- Al-Baḡḍādī, ʿAbdallaṭīf, *Risāla fī Muḡādalat al-ḥakīmayn al-kīmiyāʿī wa-n-naẓarī*, ed. F. Allemann, Dissertation, Bern 1988.
- Balty-Guesdon, M.-G., Le *Bayt al-ḥikma* de Baghdad, in *Arabica* 39ii (1992), 131–150.
- Bar-Asher, M.M. und A. Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī religion. An enquiry into its theology and liturgy* (Jerusalem studies in religion and culture 1), Leiden u. a. 2002.
- Bauer, T., In search of "Post-Classical Literature": A Review Article, in *Mamlūk Studies Review* 11 (2007), 137–167.
- Beckwith, C.I., *Warriors of the cloisters. The Central Asian origins of science in the medieval world*, Princeton und Oxford 2012.
- Behzadi, L., The art of entertainment. Forty nights with Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, in L. Behzadi und V. Behmardi (eds.), *The weaving of words. Approaches to classical Arabic prose* (BTS 112), Würzburg 2009, 165–179.
- Behzadi, L., Muslimische Intellektuelle im Gespräch: Der arabische literarische Salon im 10. Jahrhundert, in P. Gemeinhardt und S. Günther (eds.), *Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2013, 291–320.

- Belhaj, A., *Argumentation et dialectique en Islam. Formes et séquences de la munāzara*, Louvain-la-Neuve 2010.
- Belhaj, A., L'argumentation scripturaire du Coran: une forme dialoguée à effet rhétorique, in *AO* 63 (2010), 27–38.
- Belhaj, A., Al-Samarqandī's *Ādāb al-baḥṭ*: The art of disputation in medieval Islam, in M. Cassarino und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii-xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 45–54.
- Bertaina, D., *Christian and Muslim dialogues. The religious uses of a literary form in the early Islamic Middle East* (Gorgias eastern Christian series 29), Piscataway 2011.
- Berthelot, M., *La chimie au moyen âge, iii: L'alchimie arabe*, Paris 1893, unv. Reprint Osnabrück u. a. 1967.
- Berthelot, M., *Collection des anciens alchimistes grecs*, 4 livraisons, Paris 1887.
- Betten, A., Analyse literarischer Dialoge, in G. Fritz und F. Hundsnurscher (eds.), *Handbuch der Dialoganalyse*, Tübingen 1994, 519–544.
- Bielawski, J., Phédon en version arabe et la *Risālat al-Tuffāḥa*, in J.M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, i, i, Leiden 1974, 120–134.
- Biesterfeldt, H.H., Hellenistische Wissenschaften und arabisch-islamische Kultur, in J. Dummer und M. Vielberg (eds.), *Leitbild Wissenschaft? (Alttertumswissenschaftliches Kolloquium. Interdisziplinäre Studien zur Antike und zu ihrem Nachleben 8)*, Stuttgart 2003, 9–37.
- Biesterfeldt, H.H. und D. Gutas, The malady of love, in *JAOS* 104 (1984), 21–55.
- De Blois, F., *Burzoy's voyage to India and the origin of the book of Kalilah wa Dimnah* (Royal Asiatic Society, Prize publication fund 23), London 1990.
- Bodemann, U. und K. Grubmüller, Schriftliche Anleitung zu mündlicher Kommunikation: die Schülergesprächsbüchlein des späten Mittelalters, in H. Keller, K. Grubmüller und N. Staubach (eds.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen* (Münstersche Mittelalter-Schriften 6), München 1992, 177–193.
- Bosworth, C.E., *The mediaeval Islamic underworld. The Banū Sāsān in Arabic society and literature*, 2 Bde., Leiden 1976.
- Bosworth, C.E., Munādījāt, in *EI<sup>2</sup>*, vii, 557.
- Bosworth, C.E., Sayyid, in *EI<sup>2</sup>*, viii, 115–116.
- Bottini, L., Dialogical Structures in the *Ṣaḥīḥ* and *Kāfī*: some considerations, in M. Cassarino und A. Ghersetti (eda.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii-xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 55–73.

- Boullata, I.J., Poetry citation as interpretative illustration in Qurʾān exegesis: *Masāʾil Nāfiʿ ibn al-Azraq*, in W.B. Hallaq und D.P. Little (eds.), *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, Leiden 1991, 27–40.
- Boussofara-Omar, N., Diglossia, in *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, i, 629–637.
- Bowen, H., Abū Kālīdjār, in *EI<sup>2</sup>*, i, 131–132.
- Bräms, T., Le roman de Barlaam et Josaphat, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, ii, Paris 1994, 63–83.
- Braun, C., *Das Kitāb Sidrat al-muntahā des Pseudo-Ibn Waḥshīya. Einleitung, Edition und Übersetzung eines hermetisch-allegorischen Traktats zur Alchemie* (IU 327), Berlin 2016.
- Braun, C., The *Kitāb Sidrat al-muntahā*: At the furthest boundary of alchemical wisdom?, in S. Carro Martín et al. (eds.), *Mediterráneos: An interdisciplinary approach to the cultures of the Mediterranean sea*, Newcastle 2013, 417–428.
- Braun, C., „Who began this art? From whence did it emerge?\": A Hermetic frame story on the origins of alchemy in Pseudo-Ibn Waḥshīya's *The Book of the ziziphus tree of the furthest boundary*, in *al-Qanṭara* 37 (2016), 373–398.
- Bremond, C. und B. Darbord, Tawaddud et Teodor: les enjeux ludiques du savoir, in M. Picone (ed.), *L'enciclopedismo medievale* (Memoria del tempo 1), Ravenna 1994, 253–273.
- Brion, F., Philosophie et révélation. Traduction annotée de six traités du Kitāb A'lām al-Nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī, in *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), 134–162.
- Brion, F., Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres 1, 3–4 du Kitāb a'lām al-nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī, in *Revue philosophique de Louvain* 87 (1989), 139–164.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 3 Bde. u. 2 Suppl.bde., Leiden 1937–1949.
- Brockelmann, C., Kalīla wa-Dimna, in *EI<sup>2</sup>*, iv, 503–506. [Zuerst auf Deutsch in *EI<sup>1</sup>*, ii, 744–748.]
- Brookshaw, D.P., Palaces, pavilions and pleasure-gardens. The context and setting of the medieval *majlis*, in *Middle Eastern literatures* 6 (2003), 199–223.
- Browne, E.G., *A handlist of the Muḥammadan manuscripts in the library of the University of Cambridge*, Cambridge 1900.
- Buckley, R.P., The Imām Jaʿfar al-Ṣādiq, Abū ʿl-Khaṭṭāb and the Abbasids, in *Der Islam* 79 (2002), 118–140.
- Al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ed. M.D. al-Buḡā, 6 Bde. u. Index, Damaskus 1981, 41410/1990.

- Burnett, C., „Albumasar in Sadan“ in the twelfth century, in G. Marchetti, O. Rignani und V. Sorge (eds.), *Ratio et superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vescovini*, Louvain-la-Neuve 2003, 59–67.
- Burnett, C., Rezension zu C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques: La tradition grecque et la tradition arabe*, in *Aestimatio* 4 (2007), 6–7.
- Bussièrès, M.-P. (ed.), *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse* (Instrumenta patristica et mediaevalia 64), Turnhout 2013.
- Cameron, A., Disputations, polemical literature and the formation of opinion in the early Byzantine period, in G.J. Reinink und H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures* (OLA 42), Leuven 1991, 91–108.
- Cardelle de Hartmann, C., *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mittellateinische Studien und Texte 37), Leiden und Boston 2007.
- Cassarino, M. und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii–xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015.
- Cassarino, M. und A. Ghersetti, Le dialogue dans la culture arabe: structures, fonctions, significations (VIII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles), in M. Cassarino und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii–xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 5–12.
- Cassarino, M., Dialogue and difference in Tawḥīdī's *Kitāb al-īmā' wa'l-mu'ānasa* and *Muqābasāt*, in M. Cassarino und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture, funzioni, significati (viii–xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 75–89.
- Catapano, G., The epistemological background of Augustine's dialogues, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 107–122.
- Chaumont, E., *ash-Shāfi'ī*, in *EL*<sup>2</sup>, ix, 181–185.
- Cheikh Moussa, A., Le fou glossateur, in F. Sanagustin (ed.), *Paroles, signes, mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh*, Damaskus 2001, 143–155.
- Cherubim, D., H. Henne und H. Rehbock, *Gespräche zwischen Alltag und Literatur. Beiträge zur germanistischen Gesprächsforschung* (Reihe Germanistische Linguistik 53), Tübingen 1984.
- Chokr, M., *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire*, Damaskus 1993.
- Cobb, P.M., 'Umar (II) b. 'Abd al-'Azīz, in *EL*<sup>2</sup>, x, 821–822.
- Cohen, M.R. und S. Somekh, Interreligious *majālīs* in early Fatimid Egypt, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 128–136.

- Colby, F.S., *Narrating Muḥammad's night journey. Tracing the development of the Ibn Abbās ascension discourse*, New York 2008.
- Compagnon, A., Notes sur le dialogue en littérature, in D. Luzzati et al. (eds.), *Le dialogique. Colloque international sur les formes philosophiques, linguistiques, littéraires, et cognitives du dialogue* (Sciences pour la communication 51), Bern u. a. 1997, 231–244.
- Cooperson, M., *Classical Arabic biography. The heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn* (Cambridge studies in Islamic civilization), Cambridge 2000.
- Cooperson, M., Ibn al-Muqaffa' (circa 723–759), in M. Cooperson und S.M. Toorawa (eds.), *Arabic literary culture, 500–925* (Dictionary of literary biography 31), Detroit u. a. 2005, 150–163.
- Cooperson, M., *Al-Ma'mūn* (Makers of the Muslim world), Oxford 2005.
- Corbin, H., L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le verbe, in *Eranos-Jahrbuch* (1970), 41–142.
- Crisciani, C. und M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo* (Biblioteca di „Medioevo latino“ 17), Spoleto 1996.
- Crosby, E.W., *The history, poetry, and genealogy of the Yemen. The Akhbar of Abid b. Sharya al-Jurhumi* (Gorgias dissertations 24, Arabic and Islamic studies 1), Piscataway 2007.
- Daftary, F., *Ismaili literature. A bibliography of sources and studies*, London 2004.
- Daftary, F., *The Ismā'īlīs. Their history and doctrines*, Cambridge u. a. 1990.
- Daiber, H. (ed.), *The Islamic concept of belief in the 4th/10th century. Abū l-Laiṭ as-Samarqandī's commentary on Abū Ḥanīfa (died 150/767). Al-Fiqh al-absaṭ* (Studia culturae Islamicae 52), Tokyo 1995.
- Daiber, H., Masā'il wa-adḵwiba, in *EI<sup>2</sup>*, vi, 636–639.
- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum. Lives of eminent philosophers*, ed. T. Dorandi, Cambridge 2013.
- Diwald, S., Der Bericht des Ibn 'Asākir über Ġailān ad-Dimašqī, in W. Fischer (ed.), *Festgabe für Hans Wehr*, Wiesbaden 1969, 40–71.
- Dolgusheva, S., *Zwei arabische Dialoge über Alchemie. Das „Kitāb Mithrārīs al-ḥakīm“ und die „Masā'il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib“*, Magisterarbeit, Freie Universität Berlin 2012.
- Dominguez, F., Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage, in K. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, 263–290.
- Dorigo Ceccato, R., Drama in the post-classical period: a survey, in R. Allen und D.S. Richards (eds.), *Arabic literature in the post-classical period* (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge u. a. 2006, 347–368.
- Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 Bde., Leiden 1881, <sup>2</sup>1927.

- Dunlop, D.M., *The Mudhākarāt fi 'ilm an-nujūm* (Dialogues on astrology) attributed to Abū Ma'shar al-Balkhī (Albūmasar), in C.E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam in memory of the late Vladimir Minorsky*, Edinburgh 1971, 229–246.
- Dziri, A., *Die Ars Disputationis in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre* (Beiträge zur islamischen Theologie 2), Freiburg i. Br. 2015.
- Eche, Y., *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen âge*, Damaskus 1967.
- Egelhaaf-Gaiser, U., Gelehrte Tischgespräche beim panhellenischen Fest. Bildungs- und Deutungskonkurrenz in den Symposialdialogen des Plutarch, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 295–325.
- El Omari, R., „Kitāb al-Ḥayda“: The historical significance of an apocryphal text, in F. Opwis und D. Reisman (eds.), *Islamic philosophy, science, culture, and religion. Studies in honor of Dimitri Gutas* (IPTS 83), Leiden und Boston 2012, 419–451.
- Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Etude et documents*, Paris 1983.
- El-Sheikh, S., Al-Mujādalah and al-mujādilah then and now: Kalām, dialectical argument, and practical reason in the Qur'ān, in *MW* 93 (2003), 1–50.
- Endress, G., Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, in U. Rudolph (ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, i (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 2012, 290–301.
- Endress, G., Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit, in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Bochumer Studien zur Philosophie 3), Amsterdam 1986, 163–299.
- Endress, G., Die Integration philosophischer Traditionen in der islamischen Gesellschaft des 4./10. Jahrhunderts: at-Tauḥīdī und as-Siğistānī, in U. Rudolph (ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, i (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 2012, 185–209.
- Van Ess, J., Abu'l-Ḥodayl al-'Allāf, in *Elr*, i, 318–322.
- Van Ess, J., Abu'l-Layṭ Samarqandī, in *Elr*, i, 332–333.
- Van Ess, J., al-Nazzām, in *El<sup>2</sup>*, vii, 1057–1058.
- Van Ess, J., *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra* (BTS 14), Beirut 1977.
- Van Ess, J., Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze, in *REI* 44 (1976), 23–60.
- Van Ess, J., *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 2 Bde. (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 23), Berlin 2011.

- Van Ess, J., *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele* (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 13), Heidelberg 2001.
- Van Ess, J., Ibn Kullāb und die Miḥna, in *Oriens* 18–19 (1965–1966), 92–142.
- Van Ess, J., Rezension zu Morris, *The Master and the Disciple*, in *WO* 33 (2003), 241–243.
- Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin und New York 1991–1997.
- Esslinger, E. et al. (eds.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1971), Frankfurt a. M. 2010.
- Federici Vescovini, G., La versio latina degli *Excerpta de secretis Albumasar* di Sadan, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 65 (1998), 273–330.
- Fischer, A. et al., Ḳayṣar, in *EP<sup>2</sup>*, iv, 839–840.
- Fischer, W., *Grammatik des klassischen Arabisch* (PLONS 11), Wiesbaden 1972, 2<sup>1987</sup> (durchges. Aufl.).
- Föllinger, S., Charakteristika des ‚Lehrdialogs‘, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 23–35.
- Föllinger, S., Dialogische Elemente in der antiken Fachliteratur, in T. Fögen (ed.), *Antike Fachtexte. Ancient technical texts*, Berlin und New York 2005, 221–234.
- Föllinger, S., Lehren im Gespräch: Der literarische Dialog als Medium antiker Wissensvermittlung, in *Gymnasium* 113 (2006), 455–470.
- Föllinger, S. und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013.
- Föllinger, S. und G.M. Müller, Einleitung, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 1–19.
- Ford, A., The beginnings of dialogue. Socratic discourses and fourth-century prose, in S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008, 29–44.
- Forster, R., Auf der Suche nach Gold und Gott. Alchemisten und Fromme im arabischen Mittelalter, in A.-B. Renger (ed.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, Göttingen 2012, 213–229.
- Forster, R., Barlaam and Josaphat (Bilawhar wa-Būdḥāsaf), in *EP<sup>3</sup>*, 2012–1, 83–86.
- Forster, R., Buddha in disguise: problems in the transmission of „Barlaam and Josaphat“, in R. Abdellatif et al. (eds.), *Acteurs des transferts culturels en méditerranée médiévale* (Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris 9), München 2012, 180–191.
- Forster, R., Dialogue and Autobiography. Ibn al-Hayṭam’s *Kitāb al-Munāẓarāt*, in M. Cassarino und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Strutture,*

- funzioni, significati (viii–xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 91–105.
- Forster, R., „Dialogus est conlatio duorum vel plurimorum“. Eine umfassende Studie zum lateinischen Dialog des Spätmittelalters (Rezension zu Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200–1400*), in *IASLonline* (2008), [http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=2691](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=2691) [24. 4. 2014].
- Forster, R., Fabel und Exempel, Sprichwort und Gnome. Das Prozesskapitel von Kalīla wa-Dimna, in H.O. Bizzarri und M. Rohde (eds.), *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter* (Scriinium Friburgense 24), Berlin 2009, 191–218.
- Forster, R., *Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen „Sirr al-asrār“ / „Secretum secretorum“* (Wissensliteratur im Mittelalter 43), Wiesbaden 2006.
- Forster, R., Im Zwiegespräch mit Gott. Mose, Muḥammad und ‘Abdalqādir al-Ġilānī, in A. El Hawary (ed.), *Wenn Götter und Propheten reden – Erzählen für die Ewigkeit* (Narratio aliena 3), Berlin 2012, 254–283.
- Forster, R., Inszenierung und Grenzen von Rationalität in philosophischen Dialogen, in *Wolfram-Studien* 20 (2008), 229–252.
- Forster, R., Mittelalterliche arabischsprachige Dialoge. Eine Skizze an einem schiitischen Beispiel, in [Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft:] *Jahrbuch* (2010), 129–149.
- Forster, R., Transmission of knowledge through literature: the literary frames of the pseudo-Aristotelian *Sirr al-Asrār* and *Kitāb al-Tuffāḥa*, in *Eos* 97 (2010), 101–117.
- Forster, R., The transmission of secret knowledge: three Arabic dialogues on alchemy, in *al-Qanṭara* 37 (2016), 399–422.
- Forster, R. und P. Michel, Fragekatalog zur älteren Exegese und Hermeneutik, in R. Forster und P. Michel (eds.), *Significatio. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik II*, Zürich 2007, 323–358.
- Forster, R. und N. Yavari (eds.), *Global medieval. Mirrors for princes reconsidered* (Ilex Foundation series 15), Boston 2015.
- Francesca, E., Khārījīs, in *EQ*, iii, 84–89.
- Freimark, P., *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*, Dissertation, Münster 1967.
- Friedman, Y., *The Nuṣayrī-‘Alawīs. An introduction to the religion, history and identity of the leading minority in Syria* (IHC 77), Leiden 2010.
- Fries, T. und K. Weimar, Dialog 2, in K. Weimar (ed.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin 1925–1931, <sup>3</sup>1997 (neubearb. Aufl.), i, 354–356.
- Fuhrer, T., Die Aporie und ihre Prämissen. Zur Argumentationsstruktur in Augustinus *De ordine*, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung*

- und dramatischer Inszenierung (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 87–106.
- Ġad'ān, F., *al-Miḥna. Baḥṭ fi ḡadalīyat ad-dīnī wa-s-siyāsī fi l-Islām*, Amman 1989.
- Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-'Ālim wa-l-ḡulām. The Master and the disciple*, ed. J.W. Morris (ITT 3), London 2001.
- Geith, K.-E., der līp wandelt sich nach dem muot. Zur nonverbalen Kommunikation im Rolandslied, in K. Adamzik und H. Christen (eds.), *Sprachkontakt, Sprachvergleich, Sprachvariation. Festschrift für Gottfried Kolde zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2001, 171–183.
- Geoffroy, E., *Shaykh*, in *EP*<sup>2</sup>, ix, 397–398.
- Gériès, I., *Un genre littéraire arabe: al-Maḥāsin wa-l-masāwī* (Publications de Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne [Paris IV] 4), Paris 1977.
- Gériès, I. (ed.), *Mufaḥara adabiya ḡaḡā'īya. Mufaḥarat ar-ruzz wa-l-ḡabb rummān, aw al-maqāma as-simā'īya. A literary and gastronomical conceit*, Wiesbaden 2002.
- Gerresch, C., Un récit des Mille et une nuits: Tawaddud. Petite encyclopédie de l'Islam médiéval, in *Bulletin de l'Institut fondamental de l'Afrique noire* 35 (1973), 57–175.
- Gilliot, C., 'Abdallāh b. 'Abbās, in *EP*<sup>3</sup>, 2012–1, 30–43.
- Gimaret, D. (ed.), *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, n.s. A6), Beirut 1972.
- Gimaret, D. (übers.), *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne* (Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée 3), Genf 1971.
- Glei, R., Religious dialogues and trialogues in the middle ages. A preliminary essay, in *Medievalia et humanistica* n.s. 38 (2012), 21–36.
- Goldhill, S. (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008.
- Goldhill, S., Introduction: Why don't Christians do dialogue?, in S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008, 1–12.
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle 1888, unv. Reprint Hildesheim 2004.
- Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, unv. Reprint Leiden 1952.
- Goodman, L.E., Rāzī vs. Rāzī – philosophy in the *majlis*, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 84–107.
- Görgemanns, H., Dialog, in H. Cancik und H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly*, iii, Stuttgart und Weimar 1997, 517–521.
- Grataroli, G. (ed.), *Artis auriferae, quam chemiam vocant, volumen [...]*, 2 Bde., Basel 1593.
- Greenwood, E., Fictions of dialogue in Thucydides, in S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008, 15–28.

- Grice, P., Logic and conversation, in P. Cole und J.L. Morgan, *Speech acts* (Syntax and semantics 3), San Diego 1975, 41–58.
- Griffel, F., *Al-Ghazālī's philosophical theology*, New York 2009.
- Griffith, S.H., Bashīr / bēsēr: Boon companion of the Byzantine emperor Leo III. The Islamic recension of his story in Leiden Oriental MS 951 (2), in *Muséon* 103 (1990), 293–312.
- Griffith, S.H., The monk in the emir's *majlis*: reflections on a popular genre of Christian literary apologetics in Arabic in the early Islamic period, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 13–65.
- Grotzfeld, H., S. Grotzfeld und U. Marzolph, Kalila und Dimna, in *Enzyklopädie des Märchens*, vii, Sp. 888–895.
- Guardi, J., Storia della schiava Tawaddud. Dalla schiavitù del corpo alla liberazione del linguaggio, in *Culture. Rivista del Dipartimento di lingue e culture contemporanee, Università degli studi di Milano* (2009), 161–174.
- Guillaume, J.-P., Tawaddud, in *EL<sup>2</sup>*, x, 375–376.
- Günther, S., „Das Buch ist ein Gefäß gefüllt mit Wissen und Scharfsinn.“ Pädagogische Ratschläge klassischer muslimischer Denker, in P. Gemeinhardt und S. Günther (eds.), *Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2013, 357–379.
- Günther, S., Al-Jāhīz and the poetics of teaching – a ninth century Muslim scholar on intellectual education, in A. Heinemann et al. (eds.), *Al-Jāhīz: a Muslim humanist for our time* (BTS 119), Beirut 2009, 17–26.
- Gutas, D., *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London u. a. 1998.
- Al-Ġuzūlī, *Maṭālī' al-budūr fī manāzil as-surūr*, 2 Bde., Kairo 1299–1300.
- Hall, I.H., The colloquy of Moses on Mount Sinai, in *Hebraica* 7 (1891), 161–177.
- Hallum, B., *Zosimus Arabus. The reception of Zosimos of Panopolis in the Arabic/Islamic world*, Dissertation, London 2008.
- Halm, H., Das Buch der Schatten, in *Der Islam* 55 und 58 (1978–1981), 55: 219–266; 58: 15–86.
- Halm, H., *The Fatimids and their traditions of learning* (IHS 2), London 1997.
- Halm, H., *Die islamische Gnosis* (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich und München 1982.
- Halm, H., The Isma'īli oath of allegiance (‘*ahd*) and the ‚sessions of wisdom‘ (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times, in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'īli history and thought*, Cambridge 1996, 91–115.
- Halm, H., Die „Methode der Sekretäre“. Beobachtungen zur Datierung in mittelalterlichen Quellen, in R. Brunner et al. (eds.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag* (AKM 54), Würzburg 2002, 155–160.

- Halm, H., *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, München 1991.
- Hämeen-Anttila, J., The essay and debate (*al-risāla* and *al-munāzara*), in R. Allen und D.S. Richards (eds.), *Arabic literature in the post-classical period* (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge u. a. 2006, 134–144.
- Hämeen-Anttila, J., Ibn Waḥshiyya and magic, in *Anaqueel de estudios arabes* 10 (1999), 39–48.
- Ḥanbal b. Iṣḥāq, *Ḍikr miḥnat al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. M. Nağš, Kairo 1397/1977.
- Haron, M., Abū 'l-Layth al-Samarqandī's life and works with special reference to his *al-Muqaddimah*, in *Islamic Studies* 33 (1994), 319–340.
- Al-Ḥasan, Ğ.Ġ.R., *Sahl ibn Hārūn al-kātib. Dirāsa fī ḥayātihī wa-nitāğihī al-adabī*, Beirut 2013.
- Hasse, D.N., Plato arabico-latinus: philosophy – wisdom literature – occult sciences, in S. Gersh und M.J.F.M. Hoenen (eds.), *The Platonic tradition in the middle ages. A doxographic approach*, Berlin 2002, 31–65.
- Haug, W., Exempelsammlungen im narrativen Rahmen: Vom *Pañcatantra* zum *Decameron*, in W. Haug und B. Wachinger (eds.), *Exempel und Exempelsammlungen* (Fortuna vitrea 2), Tübingen 1991, 264–287.
- Haug, W., Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in K. Stierle und R. Warning (eds.), *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 11), München 1984, 251–279.
- Hawting, G.R., The development of the biography of al-Ḥārith ibn Kalada and the relationship between medicine and Islam, in C.E. Bosworth et al. (eds.), *Essays in honor of Bernard Lewis. The Islamic world. From classical to modern times*, Princeton 1989, 127–140.
- Hawting, G.R., Oaths, in *EQ*, iii, 561–566.
- Heilmann, J.J. (ed.), *Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate, veritate, jure, praestantia, & operationibus continens* [...], v, Straßburg 1660.
- Heimgartner, M., Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī, in M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic orient of the middle ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter* (BTS 117), Würzburg und Beirut 2007, 41–56.
- Heinrichs, W., Rose versus narcissus. Observations on an Arabic literary debate, in G.J. Reinink und H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures* (OLA 42), Leuven 1991, 179–198.
- Hell, J., *Von Mohammed bis Ghâzâlî* (Religiöse Stimmen der Völker: Die Religion des Islam i), Jena 1915.

- Hempfer, K.W., Lektüren von Dialogen, in K.W. Hempfer (ed.), *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien* (Text und Kontext 15), Stuttgart 2002, 1–38.
- Hempfer, K.W., Die Poetik des Dialogs im Cinquecento und die neuere Dialogtheorie: zum historischen Fundament aktueller Theorie, in K.W. Hempfer (ed.), *Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis* (Text und Kontext 21), Stuttgart 2004, 67–96.
- Hempfer, K.W. et al., Performativität und *episteme*. Die Dialogisierung des theoretischen Diskurses in der Renaissance-Literatur, in *Paragrana* 10 (2001), 65–90.
- Henkel, N., *Studien zum Physiologus im Mittelalter* (Hermaea N.F. 38), Tübingen 1976.
- Henkel, N., M.H. Jones und N.F. Palmer (eds.), *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*, Tübingen 2003.
- Herrmann, S., *Vogel und Fisch – ein sumerisches Rangstreitgespräch. Textedition und Kommentar* (Philologia 145), Hamburg 2010.
- Hess-Lüttich, E.W.B., Dialog 1, in K. Weimar (ed.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin 1925–1931, <sup>3</sup>1997 (neubearb. Aufl.), i, 350–353.
- Hess-Lüttich, E.W.B., Formen des Gesprächs in der Literatur. Eine kurze Übersicht, in M. Hoffmann und C. Keßler (eds.), *Berührungsbeziehungen zwischen Linguistik und Literaturwissenschaft* (Sprache. System und Tätigkeit 47), Frankfurt a. M. u. a. 2003, 111–135.
- Hess-Lüttich, E.W.B., Gesprächsanalyse in der Literaturwissenschaft, in K. Brinker et al. (eds.), *Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 16, Halbbd. 2), Berlin und New York 2001, 1650–1655.
- Hess-Lüttich, E.W.B., Gesprächsformen in der Literatur, in K. Brinker et al. (eds.), *Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 16, Halbbd. 2), Berlin und New York 2001, 1619–1632.
- Hilsenbeck, R., *Lehrdialog und Laienunterweisung. Der deutsche „Lucidarius“ im Kontext lateinischer Dialogtradition*, Dissertation, Eichstätt 1990.
- Hirschler, K. und S.B. Savant, Introduction – What is in a Period? Arabic Historiography and Periodization, in *Der Islam* 91 (2014), 6–19.
- Hirschler, K., *The written word in the medieval Arabic lands. A social and cultural history of reading practices*, Edinburgh 2012.
- Hirsch-Luipold, R., *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*, Darmstadt 2005.
- Hirzel, R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 Bde., Leipzig 1895.
- Hodgson, M.G.S., *D*ǧaʿfar al-Šādiq, in *EI*<sup>2</sup>, ii, 374–375.
- Hoffman, V.J., *The essentials of Ibāḍī Islam* (Modern intellectual and political history of the Middle East), Syracuse, N.Y. 2012.

- Holes, C., The dispute of coffee and tea: a debate-poem from the Gulf, in J.R. Smart (ed.), *Tradition and modernity in Arabic language and literature*, Richmond 1996, 302–326.
- Holmberg, B., The public debate as a literary genre in Arabic literature, in *Orientalia suecana* 38–39 (1989–1990), 45–53.
- Holmberg, B., *A treatise on the unity and trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872)*, Lund 1989.
- Holmyard, E.J., The Letter of the crown and the nature of creation by Mary the Copt of Egypt, in *Archeion. Archivio di storia della scienza* 8 (1927), 161–167.
- Hommel, F. (ed.), Die älteste arabische Barlaam-Version, in *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses, Sem. Section*, Wien 1887, 115–165.
- Höfle, V., *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006.
- Al-Ḥū'ī, A. al-Q. al-M., *Muḡam riḡāl al-ḥadīṭ wa-tafṣīl ṭabaqāt ar-ruwāh*, 24 Bde., an-Naḡaf 1970–, Reprint [Beirut] <sup>5</sup>1413/1992.
- Hurvitz, N., *The formation of Ḥanbalism. Piety into power* (CCME), London und New York 2002.
- Al-Ḥuṣānī, Muḡammad b. al-Ḥārit, *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā' Ifriqīya. Classes des savants de l'Ifriqīya*, ed. u. übers. M. Ben Cheneb, 2 Bde. (Publications de la faculté des lettres d'Alger 51–52), Paris und Alger 1915–1920.
- Ps.-Ibn al-'Abbās, *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*, ed. M.A. ad-Dālī, Limassol 1993.
- Ibn 'Abdrabbih, *al-'Iqd al-farīd*, ed. A. Amīn, A. az-Zayn und I. al-Abyārī, 7 Bde., Kairo 1359–1372/1940–1953.
- Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller, 2 Bde., Kairo 1299/1882.
- Ibn 'Asākir, *Ta'riḡ madīnat Dimašq*, ed. M. al-'Umrawī, 70 Bde., Beirut 1995–1998.
- Ibn Bābūya, *Kamāl ad-dīn*, ed. 'A.A. al-Ġaffārī, Teheran 1390 [1970], <sup>2</sup>1395/[1975–1976].
- Ibn Bābūya, *Munāzarat al-malik Rukn ad-Dawla li-ṣ-ṣadūq Ibn Bābūya*, ed. Ġ. al-Ward, Beirut 1431/2010. [Erstmals erschienen in *Turātunā* 89–90 (1428/2007), 303–443.]
- Ibn Bābūya, *'Uyūn aḡbār ar-Riḡā*, an-Naḡaf 1390/1970.
- Ibn Buṭlān, *The physicians' dinner party*, ed. F. Klein-Franke, Wiesbaden 1985.
- Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, ed. Y. al-Hādī, Beirut 1416/1996.
- Ibn Ġulḡul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḡukamā'*, ed. F. Sayyid, Kairo 1955.
- Ibn Ḥaldūn, *The Muqaddimah. An introduction to history*, übers. F. Rosenthal, 3 Bde., London 1958.
- Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-Munāzarāt. The advent of the Fatimids. A contemporary Shi'i witness*, ed. W. Madelung und P.E. Walker (ITT 1), London 2000.
- Ibn Māḡa, *Sunan*, ed. M.F. 'Abdalbāqī, 2 Bde., Kairo 1372–1373/1952–1953.
- Ibn al-Muqaffa', *Calila et Dimna, ou Fables de Bidpai, en Arabe; précédées d'un mémoire sur l'origine de ce livre, et sur les diverses traductions qui en ont été faites dans l'orient* [...], ed. S. de Sacy, Paris 1816.

- Ibn al-Muqaffa', *The fables of Kalilah and Dimnah*, übers. S.S. Jallad, London 2002.
- Ibn al-Muqaffa', *Kalila und Dimna. Die Fabeln des Bidpai*, übers. P. Wolff, 2 Bde. (Morgenländische Erzählungen 1–2), Stuttgart 1837, Neuauflage mit einem Nachwort von J.C. Bürgel Zürich 1995.
- Ibn al-Muqaffa', *Kalila wa-Dimna*, ed. M. al-Maršafi, Kairo 1912, neu gesetzte Aufl. Beirut o. J.
- Ibn al-Muqaffa', *Kitāb Kalīla wa-Dimna*, ed. 'A. 'Azzām, mit einem Vorwort v. T. Ḥusayn, Kairo 1941.
- Ibn al-Muqaffa', *Le livre de Kalila et Dimna*, übers. A. Miquel, Paris 1957.
- Ibn al-Muqaffa', *Le pouvoir et les intellectuels, ou, Les aventures de Kalīla et Dimna*, übers. R.R. Khawam, Paris 1985.
- Ibn al-Muqaffa', *La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté*, ed. L. Cheikho, Beirut 1905.
- Jacobi, K., Einleitung, in K. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, 9–22.
- Jacobi, K. (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (ScriptOralia 115), Tübingen 1999.
- Jucker, A.H., G. Fritz und F. Lebsanft (eds.), *Historical dialogue analysis* (Pragmatics & beyond N.S. 66), Amsterdam 1999.
- Judd, S.C., al-Awzā'ī, in *EF*<sup>3</sup>, 2009–3, 136–138.
- Judd, S.C., Ghaylan al-Dimashqi: The isolation of a heretic in Islamic historiography, in *IJMES* 31 (1999), 161–184.
- Kahn, D., Note sur deux manuscrits du *Prologue* attribué à Robert de Chester, in *Chrysopoeia* 4 (1990–1991), 33–34.
- Karp, L.A., *Sahl b. Hārūn. The man and his contribution to 'adab*, Dissertation, Harvard 1992.
- Kästner, H., *Mittelalterliche Lehrgespräche* (Philologische Studien und Quellen 94), Berlin 1978.
- Kennedy, H., al-Muwaffaq Ṭalḥa b. Dja'far, in *EF*<sup>2</sup>, vii, 801.
- Khoury, R.G., Geschichte oder Fiktion. Zur erzählerischen Gattung der ältesten Bücher über Arabien, in S. Leder (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden 1998, 370–387.
- Kilian, J., *Historische Dialogforschung. Eine Einführung* (Germanistische Arbeitshefte 41), Tübingen 2005.
- Kilian, J., *Lehrgespräch und Sprachgeschichte. Untersuchungen zur historischen Dialogforschung* (Reihe Germanistische Linguistik 233), Tübingen 2002.
- Ps.-'Abdal'azīz b. Yaḥyā al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. Ğ. Šalība, Damaskus 1384/1964, 2. Aufl. Beirut 1412/1992.
- Ps.-'Abdal'azīz b. Yaḥyā al-Kinānī, *Kitāb al-Ḥayda*, ed. I. Šams ad-Dīn, Beirut 1428/2007.

- Klemm, V., *Memoirs of a mission. The Ismaili scholar, statesman and poet al-Muʿayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī* (IHS 9), London 2003.
- Klemm, V., *Die Mission des fātimidischen Agenten al-Muʿayyad fī d-dīn in Šīrāz* (Europäische Hochschulschriften, Asiatische und Afrikanische Studien 24), Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- Klemm, V., Moʿayyad fi'l-Din Šīrāzī, in *EIr* [<http://www.iranicaonline.org/articles/moayyad-fil-din-sirazi>, 20. 2. 2012].
- Kohlberg, E., *A medieval Muslim scholar at work. Ibn Ṭāwūs and his library* (IPTS 12), Leiden u. a. 1992.
- Kohlberg, E., Muḥammad b. ʿAlī Zayn al-Ābidīn, Abū Djaʿfar, called al-Bāḳir, in *EI<sup>2</sup>*, vii, 397–400.
- Kohlberg, E., Mūsā al-Kāzīm, in *EI<sup>2</sup>*, vii, 645–648.
- König, J., Symptotic dialogue in the first to fifth centuries CE, in S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008, 85–113.
- Kotzia, P., Liber de pomo, in U. Rudolph (ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, i (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 2012, 475–479.
- Kraemer, J.L., *Humanism in the renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid age*, Leiden 1986.
- Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 Bde. (Mémoires de l'Institut d'Égypte 44–45), Kairo 1942–1943.
- Kühn, W., Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sirafi, in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Bochumer Studien zur Philosophie 3), Amsterdam 1986, 302–402.
- Labib, S.Y., Ibn al-Muḳaffaʿ, in *EI<sup>2</sup>*, iii, 885–886.
- Lane, E.W., *An Arabic-English lexicon*, 8 Bde., London 1863–1893.
- Lang, D.M., Bilawhar wa-Yūdhāsaf, in *EI<sup>2</sup>*, i, 1215–1217.
- Langermann, T., Rezension zu C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques: La tradition grecque et la tradition arabe*, in *Bryn Mawr classical review* 2006.03.47 (2006) [<http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-03-47.html>, 2. 5. 2014.].
- Latham, J.D., Ebn al-Moqaffaʿ, in *EIr*, viii, 39–43.
- Latham, J.D., Ibn al-Muḳaffaʿ and early ʿAbbasid prose, in J. Ashtiany et al. (eds.), *ʿAbbasid belles-lettres* (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge 1990, 48–77.
- Lazarus-Yafeh, H. et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999.
- Lecomte, G., Ibn Ḳutayba, in *EI<sup>2</sup>*, iii, 844–847.
- Lecomte, G., *Ibn Qutayba (mort en 276/889). L'homme, son œuvre, ses idées*, Damaskus 1965.
- Leemhuis, F., A Koranic contest poem in Sūrat aṣ-Ṣāffāt?, in G.J. Reinink und H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near*

- East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures* (OLA 42), Leuven 1991, 165–177.
- Lemay, R., L'authenticité de la *Préface* de Robert de Chester à sa traduction du *Morienus*, in *Chrysopoeia* 4 (1990–1991), 3–32.
- Lewis, B., Dindān, in *EI<sup>2</sup>*, ii, 301.
- Lewis, B. et al., 'Ilm, in *EI<sup>2</sup>*, iii, 1133–1134.
- Lienhard, B., Neuordnungen und Umformungen im Parabelkorpus des byzantinischen *Barlaam und Ioasaph*, in R.M. Piccione und M. Perkams (eds.), *Selecta colligere*, i (Hellenica 11), Alessandria 2003, 169–193.
- Lienhard, B., Vom arabischen Buch *Bilawhar wa-Būdasf* zum byzantinischen *Barlaam und Joasaph*. Textumformungen am Beispiel der Sämansparabel, in G. Carbonaro, E. Creazzo und N.L. Tornesello (eds.), *Macrotesti fra oriente e occidente. 4. Colloquio internazionale, Vico Equense, 26–29 ottobre 2000: Atti* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 7), Soveria Mannelli 2003, 495–507.
- Lim, R., Christians, dialogues and patterns of sociability in late antiquity, in S. Goldhill (ed.), *The end of dialogue in antiquity*, Cambridge u. a. 2008, 151–172.
- Linell, P., *Approaching dialogue. Talk, interaction and contexts in dialogical perspectives* (Impact. Studies in language and society 3), Amsterdam und Philadelphia 1998.
- Von Lippmann, E.O., *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 3 Bde., Berlin 1919.
- Littmann, E. (übers.), *Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten*, 6 Bde., Leipzig 1921–1928, Reprint Wiesbaden 1953.
- Löfgren, O., Dağfal und Di'bil als Gewährsmänner der südarabischen Sage. Über die Hs. Caprotti G 3 der Ambrosiana, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, ii (Pubblicazioni dell'Istituto per l'oriente 52), Rom 1956, 94–99.
- Löfgren, O. und R. Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, ii, Vicenza 1981.
- Lory, P., *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, [Paris] 1989.
- Lowin, S., Ka'b al-Aḥbār, in *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, iii, 83.
- Lowry, J.E., The autobiography of al-Mu'ayyad fi al-Dīn Hibat Allāh al-Shīrāzī (ca. 1000–1077), in D. F. Reynolds (ed.), *Interpreting the self. Autobiography in the Arabic literary tradition*, Berkeley 2001, 132–144.
- Lowry, J.E., *Early Islamic legal theory. The „Risāla“ of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī* (Studies in Islamic law and society 30), Leiden 2007.
- Lowry, J.E., Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (767–820), in M. Cooperson und S.M. Toorawa (eds.), *Arabic literary culture, 500–925* (Dictionary of literary biography 311), Detroit u. a. 2005, 309–317.
- Lutz, E.C., Einspielung von Wissen und gebildeter Umgang. Text und Bilder im Gespräch, in E.C. Lutz, J. Thali und R. Wetzel (eds.), *Literatur und Wandmalerei II. Konventionalität und Konversation. Burgdorfer Colloquium 2001*, Tübingen 2005, 361–391.

- Lutz-Bachmann, M. und A. Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- Macnaghten, W.H. (ed.), *The Alif [sic] laila or Book of the thousand nights and one night* [...], 4 Bde., Kalkutta 1839–1842.
- Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-anwār*, 111 Bde., Beirut 1983.
- Mahdi, M., Language and logic in classical Islam, in G.E. von Grunebaum (ed.), *Logic in classical Islamic culture*, Wiesbaden 1970, 51–83.
- Makkī, M.ʿA., Hikāyat Tawaddud al-ğāriya wa-intiqāluhā ilā l-adab al-isbānī, in *Fuṣūl* 13ii (1994), 247–265.
- Al-Mālikī, Abū Bakr ʿAbdallāh b. Muḥammad, *Kitāb Riyād an-nufūs*, ed. B. al-Bakkūš, 2 Bde., Beirut 1401–1403/1981–1983.
- Manget, J.J. (ed.), *Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchেমiam pertinentium thesaurus instructissimus*, Genf 1702.
- Marcuzzo, G.B. (ed.), *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec ʿAbd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820* (Textes et études sur l'orient chrétien 3), Rom 1986.
- Margoliouth, D.S., The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Saʿid al-Sirafi on the merits of logic and grammar, in *JRAS* (1905), 79–129.
- Marlow, L., Advice and advice literature, in *EI*<sup>3</sup>, 2007–1, 34–58.
- Marzolph, U. und R. Van Leeuwen (eds.), *The Arabian nights encyclopedia*, 2 Bde., Santa Barbara 2004.
- Mattock, J.N., The Arabic tradition: origin and developments, in G.J. Reinink und H.L.J. Vanstiphout (eds.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures* (OLA 42), Leuven 1991, 153–163.
- McAuliffe, J.D., Debate and disputation, in *EQ*, i, 511–514.
- McAuliffe, J.D., „Debate with them in a better way“. The construction of a Qurʾānic commonplace, in A. Neuwirth et al. (eds.), *Myths, historical archetypes and symbolic figures in Arabic literature: towards a new hermeneutic approach. Proceedings of the international symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996* (BTS 64), Beirut und Stuttgart 1999, 163–188.
- McLean, A., *The Book of the composition of alchemy*, Glasgow 2002. [Non vidi.]
- Meier, F., *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil II: Die taṣliya in sufischen Zusammenhängen*, ed. B. Radtke (Nachgelassene Schriften 1), Leiden und Boston 2005.
- Meier, F., Die segenssprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte, in *ZDMG* 136 (1986), 364–401.
- Meier, F., Der „Urknall“, eine Idee des Abū Bakr ar-Rāzī, in *Oriens* 33 (1992), 1–21
- Melchert, C., *Ahmad ibn Hanbal* (Makers of the Muslim world), Oxford 2006.

- Melchert, C., The etiquette of learning in the early Islamic study circle, in J.E. Lowry et al. (eds.), *Law and education in medieval Islam. Studies in memory of Professor George Makdisi*, [Warminster] 2004, 33–44.
- Meyer, M.F., Form und Inhalt des platonischen Dialogs, in M.F. Meyer (ed.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt 2006, 27–39.
- Meyer, M.F. (ed.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt 2006.
- Miller, L., *Islamic disputation theory. A study of the development of dialectic in Islam from the tenth through fourteenth centuries*, Dissertation, Princeton 1984.
- Mir, M., Dialogues, in *EQ*, i, 531–534.
- Mittelstrass, J., Versuch über den sokratischen Dialog, in K. Stierle und R. Warning (eds.), *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 11), München 1984, 11–27.
- Monnot, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers* (Etudes musulmanes 16), Paris 1974.
- Von Moos, P., *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im „Policraticus“ Johans von Salisbury* (Ordo 2), Hildesheim 1988.
- Von Moos, P., Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Ratiū* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer *disputatio* und Scholaren-Komödie, in G. Bernt, F. Rädle und G. Silagi (eds.), *Tradition und Wertung. FS für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1989, 165–209.
- Von Moos, P., Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus, in G. Melville und P. von Moos (eds.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln u. a. 1998, 3–83.
- Von Moos, P., „Öffentlich“ und „privat“ im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33), Heidelberg 2004.
- Motzki, H., Religiöse Ratgebung im Islam: Entstehung, Bedeutung und Praxis des *muftī* und der *fatwā*, in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), 3–22.
- Mourad, S.A., Abū l-Hudhayl, in *EI<sup>3</sup>*, 2008–1, 43–45.
- Al-Mu'ayyad fī d-Dīn, *Mudakkirāt dā'ī du'āt ad-dawlat al-fā'imīya*, ed. 'Ā. Tāmīr, Beirut 1403/1983.
- Al-Mu'ayyad fī d-Dīn, *Sīrat al-Mu'ayyad fī d-Dīn dā'ī ad-du'āh*, ed. M.K. Ḥusayn, Kairo 1949.
- Ps.-al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fī, *Kitāb al-Haft aš-šarīf*, ed. M. Ġālib, Beirut 1964.
- Ps.-al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fī, *Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla*, ed. 'Ā. Tāmīr und I.'A. Ḥalīfa (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 18), Beirut 1960.

- Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfi, *Il Kitāb al-širāt* attribuito a Mufaḍḍal ibn ʿUmar al-Ġuʿfi. Edizione del ms. unico (Paris, Bibliothèque Nationale Ar. 1449/3) e studio introduttivo, ed. L. Capezzone, in *RSO* 69 (1995), 295–416.
- Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfi, *Kitāb aš-Širāt*, ed. al-M. Ibn ʿAbdalġalīl, Benghazi 2004.
- Ps.-al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ġuʿfi, *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, ed. K. al-Muzaḡaffar, Beirut 1403/1983, Reprint Beirut 1424/2004 [als Erstdruck ausgewiesen].
- Müller, J., Philosophie und Theologie im Dialog über die rechte Lebensführung: Abaelards *Collationes*, in M.F. Meyer (ed.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas* (Philosophie und Theologie), Darmstadt 2006, 78–90.
- Müller, J., *Zwei arabische Dialoge zur Alchemie. Die Unterredung des Aristoteles mit dem Inder Yūhīn und das Lehrgespräch der Alchemisten Qaydarūs und Mītāwus mit dem König Marqūnus. Edition, Übersetzung, Kommentar* (IU 310), Berlin 2012.
- Munzawī, A., *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḡaṡṡī-yi fārsī*, 6 Bde., Teheran 1969.
- Musa, A.Y., *Ḥadīth as scripture. Discussions on the authority of prophetic traditions in Islam*, New York und Basingstoke 2008.
- Muslim b. al-Ḥaġġāġ, *Ṣaḡīḡ*, ed. M.F. ʿAbdalbāqī, 5 Bde., Kairo 1374–1375/1955–1956.
- Neuwirth, A., *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- Neuwirth, A., Die *Masāʿil Nāfiʿ b. al-Azraq* – Element des „Portrait mythique d’Ibn ʿAbbās“ oder eine Stück realer Literatur? Rückschlüsse aus einer bisher unbeachteten Handschrift, in *ZAL* 25 (1993), 233–250.
- Nöldeke, T., *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna*, Straßburg 1912.
- Obermaier, S., *Das Fabelbuch als Rahmenerzählung. Intertextualität und Intratextualität als Wege zur Interpretation des „Buchs der Beispiele der alten Weisen“ Antons von Pforr* (Beihefte zum Euphorion 48), Heidelberg 2004.
- Oikonomopoulou, K., Ancient question-and-answer literature and its role in the tradition of dialogue, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 37–63.
- O’Kane, B., Kalila wa Demna, in *Elr*, xv, 386–397.
- Paret, Rudi (übers.), *Der Koran. Übersetzung und Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1962, Taschenbuchausgabe in 2 Bden.: Stuttgart u. a. 1993.
- Parker, M.R., *The story of a story across cultures. The case of the „Doncella Teodor“*, London 1996.
- Pellat, Ch., al-Ḥārīth b. Kalada, in *El<sup>2</sup>*, Suppl.bd., 354–355.
- Perry, B.E. (ed. u. übers.), *Secundus the silent philosopher. The Greek life of Secundus* (Philological monographs 22), New York 1964.

- Pietruschka, U., Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen und ihre Widerspiegelung in arabischen und syrischen Quellen, in *WZKM* 89 (1999), 135–162.
- Pingree, D., The Indian and pseudo-Indian passages in Greek and Latin astronomical and astrological texts, in *Viator* 7 (1976), 141–195.
- Pingree, D., The *Sayings of Abū Maʿshar* in Arabic, Greek, and Latin, in G. Marchetti, O. Rignani und V. Sorge (eds.), *Ratio et superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vescovini* (Textes et études du moyen âge 24), Louvain-la-Neuve 2003, 41–57.
- Piontek, F., *Ein Fürst und sein Buch. Beiträge zur Interpretation des Buchs der Beispiele* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 631), Göppingen 1997.
- Platon, *Opera*, iii, ed. I. Burnet, Oxford 1903, Reprint 1980.
- Pleger, W.H., Sokrates und der Beginn des philosophischen Dialogs, in M.F. Meyer (ed.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt 2006, 15–26.
- Poonawala, I., al-Muʿayyad fi ʿl-Dīn, in *EI*<sup>2</sup>, vii, 270–271.
- Al-Qurʾān* (1342/1923–1924). Būlāq. [Sog. Kairiner Ausgabe.]
- Qutbuddin, T., *Al-Muʿayyad al-Shīrāzī and Fatimid daʿwa poetry. A case of commitment in classical Arabic literature* (IHC 57), Leiden 2005.
- Quṭṭ, M. al-B., *Maǧālis al-adab fī quṣūr al-ḥulafāʾ al-ʿabbāsīyīn*, Amman 2009. [Non vidi.]
- Radke, G., *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 78), Berlin 2006.
- Rashed, R. und R. Morelon, Thābit b. Qurra, in *EI*<sup>2</sup>, x, 428–429.
- Reymond, P.-L., La 8<sup>ème</sup> nuit du *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʿānasa*: le poids d'une *doxa*, in *BEO* 56 (2004–2005), 169–186.
- Rieu, C., *Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum*, London 1894.
- Rippin, A., Tafsīr, in *EI*<sup>2</sup>, x, 83–88.
- Ritter, H., Philologika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und İstanbul (Fortsetzung), in *Oriens* 3 (1950), 31–107.
- Rosenkranz, S., *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.–10. Jahrhundert* (Judaica et Christiana 21), Bern 2004.
- Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam* (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich 1965.
- Rosenthal, F., From Arabic books and manuscripts VI. Istanbul materials for al-Kindī and as-Sarahṣī, in *JAOS* 76 (1956), 27–31.
- Rosenthal, F., From Arabic books and manuscripts, in *JAOS* 83 (1963), 452–457.
- Rosenthal, F., Ibn Sh̄harya, in *EI*<sup>2</sup>, iii, 937.
- Rosenthal, F., *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden 1970.

- Rosenthal, F., *The technique and approach of Muslim scholarship* (Analecta Orientalia 24), Rom 1947.
- Rotter, G. (übers.), *Löwe und Schakal*, Tübingen 1980, Reprint Lenningen 2005.
- Rubin, U., *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis* (Studies in late antiquity and early Islam 5), Princeton 1995.
- Rudolph, U., Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der *Turba Philosophorum*, in *Oriens* 32 (1990), 97–123.
- Rudolph, U., *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (IPTS 30), Leiden u. a. 1997.
- Ruska, J., *Arabische Alchemisten. I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung 6), Heidelberg 1924.
- Ruska, J., Methods of research in the history of chemistry, in *Ambix* 1 (1937), 21–29.
- Ruska, J., *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie* (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1), Berlin 1931, unv. Reprint Berlin 1970.
- Sadan, J., Ants, miracles and mythological monsters: a literary study of ant narratives between a Jāhīzian atmosphere and *Munājāt Mūsā*, in *JSAI* 30 (2005), 403–449.
- Sadan, J., „Hārūn al-Rashīd and the Brewer“: preliminary remarks on the *adab* of the elite versus *ḥikayāt*, in S. Ballas und R. Snir (eds.), *Studies in canonical and popular Arabic literature.*, Toronto 1998, 1–22.
- Sadan, J., Some literary problems concerning Judaism and Jewry in medieval Arabic sources, in *Studies in Islamic history and civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem and Leiden 1986, 353–398.
- Sadan, J. und N. Basal, Some fragments of Judaeo-Arabic poetry (*Munājāt Mūsā?*), in *JSAI* 32 (2006), 213–246.
- Aš-Šāfi'ī, *Ġimā' al-'ilm*, ed. A.M. Šākir, Kairo 1940.
- Aš-Šāfi'ī, *ar-Risāla*, ed. A.M. Šākir, Kairo 1940.
- Aš-Šāfi'ī, *al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, übers. M. Khadduri, Baltimore 1961, Neuaufl. Cambridge 1987.
- Aš-Šāfi'ī, *La Risāla. Les fondements du droit musulman*, übers. L. Souami, [Paris] 1997.
- Sahl b. Hārūn, *Kitāb an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. M. al-Ka'bī, Tunis 1980.
- Sahl b. Hārūn, *Kitāb an-Namir wa-t-ṭa'lab*, ed. u. übers. 'A. al-Mahīrī [A. Mehiri], Tunis 1973.
- As-Sakūnī, Abū 'Alī 'Umar, *Uyūn al-munāzarāt*, ed. S. Ġurāb, Tunis 1976.
- Šāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal, *Aḥmad ibn Ḥanbal bayna miḥnat ad-dīn wa-miḥnat ad-dunyā*, ed. A. 'A. ad-Dūmī, Saīda und Beirut o. J. [1972?].
- Samir, S.K., Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Elie de Nisibe (Iliyyā al-Našībī) (975–1046), §22.4, in *Islamochristiana* 3 (1977), 257–286.
- Samir, S.K., Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (septième partie). Auteurs arabes chrétiens du XIII siècle, in *Islamochristiana* 8 (1981), 299–307.

- As-Sayyid, R. (ed.), *al-Asad wa-l-ġawwās. Hikāya ramzīya ʿarabīya min al-qarn al-ḥāmīs al-ḥiġrī*, Beirut 1978.
- Schacht, J., Abu ʿl-Layḥ al-Samarḳandī, in *EI<sup>2</sup>*, i, 137.
- Schacht, J., An early Murciʿite treatise: The *Kitāb al-ʿĀlim wal-mutaʿallim*, in *Oriens* 17 (1964), 96–117.
- Schmidt, P.L., Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs, in A. Cameron et al. (eds.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident* (Entretiens sur l'antiquité classique 23), Genf 1977, 101–180.
- Schmidtke, S., *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsāʿī (um 838/1434–35–nach 906/1502)* (IPTS 39), Leiden 2000.
- Schmitz, M., Kaʿb al-Aḥbār, in *EI<sup>2</sup>*, iv, 316–317.
- Schnell, R., Vom Nicht- und Missverstehen im Mittelalter. Zu Hindernissen sprachlicher und nichtsprachlicher Interaktion im Mittelalter, in P. von Moos (ed.), *Zwischen Babel und Pflingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.–16. Jahrhundert)*. *Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècle)* (Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne / Société et communication individuelle avant la modernité 1), Zürich und Münster 2008, 567–590.
- Schoeler, G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Islamiques), Paris 2002.
- Schoeler, G., *The genesis of literature in Islam from the aural to the read*, in Zusammenarbeit und übers. v. S.M. Toorawa (The new Edinburgh Islamic surveys), Edinburgh 2009.
- Schoeler, G., Gesprochenes Wort und Schrift. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühislamischen Lehrbetrieb, in P. Gemeinhardt und S. Günther (eds.), *Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Tübingen 2013, 269–289.
- Schoeler, G., *The oral and the written in early Islam*, übers. U. Vagelpohl, ed. J.E. Montgomery (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures), London und New York 2006.
- Schoeler, G., Writing and publishing. On the use and function of writing in the first centuries of Islam, in *Arabica* 44 (1997), 423–435.
- Schoeler, G., Writing for a reading public: the case of al-Jāḥiẓ, in A. Heinemann et al. (eds.), *Al-Jāḥiẓ: a Muslim humanist for our time* (BTS 119), Beirut 2009, 51–63.
- Seit, S., „Dilectio consummatio legis“. Abaelards *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre, in M. Bachmann und A. Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 40–95.
- Sellheim, R., al-Mubarrad, in *EI<sup>2</sup>*, vii, 270–282.
- Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, bisher 15 Bde. u. Index, Leiden 1967–.

- Siggel, A., *Decknamen in der arabischen alchemistischen Literatur*, Berlin 1951.
- Skovgaard-Petersen, J., Portrait of the intellectual as a young man: Rashid Riḍā's *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wa-al-muqallid* (1906), in *Islam and Christian-Muslim relations* 12 (2001), 93–104.
- De Smet, D. (ed.), *Les épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl at-Tamīmī* (OLA 168), Leuven u. a. 2007.
- De Smet, D., L'héritage de Platon et de Pythagore: la „voie diffuse“ de sa transmission en terre d'Islam, in R. Goulet und U. Rudolph (eds.), *Entre orient et occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Vandœuvres und Genf 2011, 87–133.
- Sourdel, D., 'Amr b. Mas'ada, in *EI*<sup>2</sup>, i, 453.
- Speer, A., Ratione duce. Die naturphilosophischen Dialoge des Adelard von Bath und des Wilhelm von Conches, in K. Jacobi (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, 199–229.
- St. Germain, M., Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, in T. DeYoung und M. St. Germain (eds.), *Essays in Arabic literary biography 925–1350* (MĪZÂN 17), Wiesbaden 2011, 348–356.
- Stapleton, H.E., The antiquity of alchemy, in *Ambix* 5 (1953), 1–43.
- Stavenhagen, L. (ed.), *A testament of alchemy being the revelations of Morienus, ancient adept and hermit of Jerusalem to Khalid Ibn Yazid Ibn Mu'awiyya [...]*, Hanover, N.H. 1974.
- Steel, C., Structure, meaning and authority in Cicero's Dialogues, in S. Föllinger und G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung* (Beiträge zur Altertumskunde 315), Berlin 2013, 221–234.
- Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig u. a. 1889–1896, unv. Reprint der in verschiedenen Zeitschriften erschienenen Teile Graz 1960.
- Steinschneider, M., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, 2 Bde. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl. 149,4 u. 151), Wien 1904–1905, unv. Reprint Graz 1956.
- Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877, unv. Reprint Hildesheim 1966.
- Stetter, E., *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*, Dissertation, Tübingen 1965.
- Stierle, K. und R. Warning (eds.), *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 11), München 1984.
- Strohmaier, G., Agathodaimon, in *EI*<sup>3</sup>, 2008–1, 82.

- Strothmann, R., Handschriften und Drucke, in *Der Islam* 21 (1933), 292–311.
- Stroumsa, S., *Freethinkers of medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought* (IPTS 35), Leiden 1999.
- Stroumsa, S., Ibn al-Rāwandī's *sū' adab al-mujādala*: The role of bad manners in medieval disputations, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 66–83.
- Suerbaum, A., Structures of dialogues in *Willehalm*, in M.H. Jones und T. McFarland (eds.), *Wolfram's „Willehalm“* (Studies in German literature, linguistics, and culture), Rochester und Woodbridge 2002, 231–247.
- Šuštarī, N., *Maǧālis ul-mu'minīn*, 2 Bde., Teheran 1354š.
- Swanson, M.N., Apologetics, catechesis, and the question of audience in „On the Triune Nature of God“ (Sinai Arabic 154) and three treatises by Theodore Abū Qurrah, in M. Tamcke (ed.), *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic orient of the middle ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter* (BTS 117), Würzburg und Beirut 2007, 113–134.
- Taavitsainen, I., Dialogues in late medieval and early modern English medical writing, in A.H. Jucker, G. Fritz und F. Lebsanft (eds.), *Historical dialogue analysis* (Pragmatics & beyond n.s. 66), Amsterdam 1999, 243–268.
- Taha, A., *Langage et philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, avec la traduction de la discussion rapporté par Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī entre le logicien Mattā Ibn Yūnus et le grammarien Abū Sa'īd as-Sīrāfi et de deux autres textes*, Rabat 1979.
- Talbi, M., Saḥnūn, in *EI*<sup>2</sup>, viii, 843–845.
- Talmon, A., Tawaddud – the story of a *majlis*, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 120–127.
- Tamcke, M. (ed.), *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic orient of the middle ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter* (BTS 117), Beirut und Würzburg 2007.
- Thillet, P., Remarques sur le *Liber quartorum* du Pseudo-Platon (*Kitāb ar-rawābī li-Aflātūn*), in C. Viano (ed.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 32), Paris 2005, 201–232.
- Thomas, D., Two Muslim-Christian debates from the early Shī'ite tradition, in *JSS* 33 (1988), 53–80.
- Thorndike, L., Albumasar in Sadan, in *Isis* 45 (1954), 22–32.
- Thorndike, L. und P. Kibre, *A catalogue of incipits of medieval scientific writings in Latin*, Cambridge, Mass. 1963.

- Thouard, D., Dialogique et dialectique chez Schleiermacher, in D. Luzzati et al. (eds.), *Le dialogique. Colloque international sur les formes philosophiques, linguistiques, littéraires, et cognitives du dialogue* (Sciences pour la communication 51), Bern u. a. 1997, 47–57.
- At-Tirmidī, *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. I.‘A. ‘Awaḍ, 5 Bde., Kairo 1395/1975.
- Toral-Niehoff, I., Die Legende „Barlaam und Josaphat“ in der arabisch-muslimischen Literatur. Ein arabistischer Beitrag zur „Barlaam-Frage“, in *WO* 31 (2000–2001), 110–144.
- Toral-Niehoff, I., „Sei seine Dienerin, dann wird er dein Diener sein!“ Auf der Suche nach der idealen Ehefrau: Ibn ‘Abdrabbih und sein Buch über die Frauen, in R. Forster und R. Günthart (eds.), *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 255–275.
- Traini, R., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, iv, Mailand 2011.
- Turner, C.P., The „Tradition of Mufaḍḍal“ and the doctrine of the *raj‘a*: evidence of „ghuluww“ in the eschatology of Twelver Shi‘ism?, in *Iran* 44 (2006), 175–195.
- Turner, J.P., *Inquisition in early Islam. The competition for political and religious authority in the Abbasid Empire*, London und New York 2013.
- Ullmann, M., Ḥālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende, in *Der Islam* 55 (1978), 181–218.
- Ullmann, M., *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library. Teil I: Beschreibung der Handschriften*, Wiesbaden 1974.
- Ullmann, M., Kleopatra in einer arabischen alchemistischen Disputation, in *WZKM* 63–64 (1972), 158–175.
- Ullmann, M., *Die Medizin im Islam* (HO 1. Abt., Erg.bd. 6, 1), Leiden und Köln 1970.
- Ullmann, M., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (HO 1. Abt., Erg.bd. 6, 2), Leiden 1972.
- Van Arendonk, C., *Sharīf*, in *EP<sup>2</sup>*, viii, 329–337.
- Van Gelder, G.J., Arabic debates of jest and earnest, in G.J. Reinink und H.L.J. Vanstiphout (ed.), *Dispute poems and dialogues in the ancient and mediaeval Near East. Forms and types of literary debates in Semitic and related literatures* (OLA 42), Leuven 1991, 199–211.
- Van Gelder, G.J., Compleat men, women and books. On medieval Arabic encyclopaedism, in P. Binkley (ed.), *Pre-modern encyclopaedic texts* (Brill’s studies in intellectual history 79), Leiden u. a. 1997, 241–259.
- Van Gelder, G.J., The conceit of pen and sword: on an Arabic literary debate, in *JSS* 32 (1987), 329–360.
- Van Leeuwen, R., Dialogues and proto-dialogues in the *Thousand and one nights*, in M. Cassarino und A. Ghersetti (eds.), *Il dialogo nella cultura araba. Struttura,*

- funzioni, significati (viii-xiii secolo)* (Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 13), Soveria Mannelli 2015, 153–166.
- Vereno, I., *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica* (1U 155), Berlin 1992.
- Versteegh, K., The name of the ant and the call to holy war: al-Ḍaḥḥāk b. Muzāhim's commentary on the Qur'ān, in N. Boekhoff-van der Voort, K. Versteegh und J. Wagemakers (eds.), *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam. Essays in honour of Harald Motzki*. Leiden 2011, 279–299.
- Volgers, A. und C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis. Early Christian question-and-answer literature in context* (Contributions to biblical exegesis & theology 37), Leuven u. a. 2004.
- Voss, B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (Studia et testimonia antiqua), München 1970.
- Wachowski, M., *Rationale Schiiten. Ismailitische Weltsichten nach einer postkolonialen Lektüre von Max Webers Rationalismusbegriff* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 59), Berlin 2012.
- Wagner, E., *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte* (Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse), Wiesbaden 1962.
- Wagner, E., Munāzara, in *EI*<sup>2</sup>, vii, 565–568.
- Wagner, E., Sprechende Tiere in der arabischen Prosa, in *Asiatische Studien* 48 (1994), 937–957.
- Walde, C., Redegattungen (RWG), in H. Cancik, H. Schneider und M. Landfester (eds.), *Der Neue Pauly*, xv.2, Stuttgart und Weimar 2002, 626–649.
- Waley Singer, D., Alchemical texts bearing the name of Platon, in *Ambix* 2 (1946), 115–128.
- Walker, J.T., *The legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian heroism in late antique Iraq* (The transformation of the classical heritage 40), Berkeley u. a. 2006.
- Waly, H., *Drei Kapitel aus der Ärztesgeschichte des Ibn Abī Oṣaibī'a*, Dissertation, Berlin 1910.
- Al-Wardānī, Ṣ., *al-Munāzarāt bayn fuqahā' as-sunna wa-fuqahā' aš-šī'a*, Kairo 1999.
- Wasserstein, D.J., The „majlis of al-Riḍā“: a religious debate in the court of the caliph al-Ma'mūn as represented in a Shī'ī hagiographical work about the eighth imām 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam* (Studies in Arabic language and literature 4), Wiesbaden 1999, 108–119.
- Watt, W.M., Djurhum or Djurham, in *EI*<sup>2</sup>, ii, 603–604.
- Wechsler, M.G., Wahb Ibn Ya'īsh al-Raqqī, in *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, iv, 604–605.

- Wensinck, A.J., Nāfi‘ b. al-Azraq, in *EI*<sup>2</sup>, vii, 877–878. [Erstmals auf Deutsch in *EI*<sup>1</sup>, iii, 891–892.]
- Wiedemann, E., Über Tābit ben Qurra, sein Leben und Wirken, in *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen* 52–53 (1920–1921), 189–217.
- Wüstenfeld, F. und E. Mahler, *Wüstenfeld-Mahler’sche Vergleichungs-Tabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung*, Leipzig 1926.
- Yahia, M., *Šāfi‘ī et les deux sources de la loi islamique* (Bibliothèque de l’Ecole des hautes études. Sciences religieuses 139), Turnhout 2009.
- Yavari, N., Mirrors for princes or a hall of mirrors? Nizām al-Mulk’s *Siyar al-mulūk* reconsidered, in *Al-Masaq: Islam and the medieval mediterranean* 20 (2008), 47–69.
- Az-Zağğāğī, *Maǧālis al-‘ulamā’*, ed. ‘A.M. Hārūn (at-Turāt al-‘arabī 9), Kuwait 1962.
- Zakeri, M., Sahl b. Hārūn, in *EI*<sup>2</sup>, viii, 143–146.
- Zysow, A. und R. Gleave, *Khums*, in *EI*<sup>2</sup>, Suppl.bd., 531–535.

## Personen und Orte

- Abaelard, Petrus 102  
 al-‘Abbās b. ‘Alī 164–165, 219, 315  
 Abbasiden 29, 33, 92, 94, 110, 132, 309, 325,  
     457, 465, 473  
 ‘Abdalğabbār → Abū Mālīk  
 ‘Abdallāh b. al-‘Abbās → Ibn al-‘Abbās  
 ‘Abdallāh b. Dīnār 1  
 ‘Abdallāh b. ‘Umar → Ibn ‘Umar  
 ‘Abdalmalik b. Marwān 429  
 ‘Abdalmalik b. Qurayb → al-‘Aṣma‘ī  
 ‘Abdarrahmān b. Iṣḥāq → aḏ-Ḍabbī  
 ‘Abīd b. Ṣarya → Ibn Ṣarya  
 Abū l-‘Abbās (ismailitischer *dā‘ī*) 25–26, 38,  
     49, 57, 64, 74, 86, 97, 106, 114, 117–119,  
     126, 132, 135, 142–143, 149–150, 167, 177,  
     183, 188, 201, 224, 245, 255, 275–276,  
     288, 295, 318–320, 323, 332, 345,  
     350–351, 373, 384, 397, 405, 413,  
     450–453  
 Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Ḥusayn b.  
     Čahārбултār 41, 78, 99, 114, 171, 226–228,  
     286, 342, 368, 471  
     → Dindān  
 Abū ‘Abdallāh aš-Šī‘ī 25, 38, 49, 57, 64, 74,  
     86, 97, 106, 113, 117–119, 126, 132, 135,  
     141–143, 167–168, 177, 183, 188, 201, 223,  
     248, 255, 275–277, 290, 295, 302,  
     318–320, 326, 345, 350, 364, 373, 377,  
     384, 388, 397, 405, 450–453  
 Abū ‘Abdarrahmān aš-Šāfi‘ī 30  
 Abū Bakr (Kalif) 108, 150, 179, 201, 252,  
     255–256, 323, 331, 384, 450–452  
 Abū Bišr Mattā 20, 40–41, 45, 58, 60, 75, 81,  
     98, 114, 116, 129, 144, 169–170, 184,  
     186–187, 226, 244, 246, 248, 278, 288,  
     303–305, 320–321, 327, 338–339, 343,  
     365–366, 370–371, 378–379, 392, 394,  
     408, 411, 414, 417, 422, 430–431  
 Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Aš‘aṭ 270  
 Abū Ḥabīb b. Rašīd 38  
 Abū Ḥanīfa 23, 254, 435–436, 451  
 Abū l-Ḥaṭṭāb 32, 52, 156  
     → Gabriel  
 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī 16, 40–41, 58, 60, 75,  
     98–99, 102, 114, 129–130, 144, 169–170,  
     184, 186–187, 226, 278–279, 320–321,  
     338–339, 365–366, 370, 378, 392, 408,  
     417, 431, 448  
 Abū l-Ḥuḍayl al-‘Allāf 33–34, 44, 90–91,  
     108–109, 116, 138, 155, 204, 209, 246, 262,  
     297, 299, 312, 334, 352, 358, 375, 380,  
     386, 399–400, 403, 412, 414, 433–434  
 Abū l-Ḥusn (Herr Tawadduds) 57, 94, 182,  
     387, 480  
 Abū Kālīğār 19, 56, 110, 126, 183, 225, 246,  
     300, 388, 464–465  
 Abū l-Layṭ as-Samarqandī 19, 35, 53, 70, 82,  
     110, 124, 161, 180, 213–214, 267, 299, 314,  
     325, 335, 343, 359, 371, 387, 404, 411,  
     434–435  
 Abū Mālīk ‘Abdalğabbār, genannt „Ka‘b  
     al-Aḥbār“ (Jurist) 37–38, 73, 97, 112–113,  
     127, 141, 166–167, 222, 273–275, 301–302,  
     318, 326, 364, 389, 407–408, 443  
 Abū Ma‘šar Ġa‘far b. Muḥammad al-Balḥī  
     20, 42, 80, 171, 243, 287–288, 370, 474  
 Abū Muqātil as-Samarqandī 19, 23, 34, 44,  
     46, 53, 62, 69, 81, 84, 92, 102–103, 118,  
     133, 154, 160, 175, 179, 190, 199–200, 209,  
     245, 247, 252–255, 266–267, 288–289,  
     291, 299, 306, 313, 323, 330, 345, 351, 358,  
     381, 395, 423–424, 435–436  
 Abū Mūsā (Berberführer) 38, 320  
 Abū Qurra → Theodor Abū Qurra  
 Abū ṣ-Ṣabāḥ → Marzūq  
 Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām 176  
 Abū l-Wafā’ 169  
 Abū Zākī (Berberführer) 38, 57, 126  
 ‘Ad 430  
 Adam 212–213, 254, 356, 359, 400  
 Agathodaimon 42, 44, 59, 78, 99, 114, 117, 145,  
     172, 189, 230, 246–247, 281, 284, 340,  
     369, 410–411, 414, 446, 471  
 Aḡlabide(n) 25, 86, 450  
 Ägypten 129, 144, 281, 465, 476–477  
     → Oberägypten

- ahl al-bayt* 159, 403  
 Aḥmad b. Abī Ṭāhir → Ibn Abī Ṭāhir  
 Aḥmad b. Abī Uṣaybī'a → Ibn Abī Uṣaybī'a  
 Aḥmad b. Ḥanbal 18–19, 28–30, 35, 44, 48,  
 53, 63, 69, 82, 88, 93, 102, 104–105, 109,  
 120, 137, 139, 146, 151–152, 160, 177,  
 202–203, 208, 244, 257, 259–260, 266,  
 288, 290, 296, 299, 305, 307, 313, 322,  
 324, 332–333, 347, 350–351, 359, 374,  
 376, 379, 382–383, 398, 404, 413, 418, 421,  
 424–425, 436–438  
 al-Ahwazī, Abū Ġa'far Aḥmad b. Ḥusayn 41  
 → Dindān  
 → Muḥammad b. al-Ḥusayn b.  
 Čahārtaḥtān  
 Alchemist(en) 42, 80, 101, 191, 279, 282–283,  
 342, 394, 416, 470, 473  
 Alexander der Große 101, 115, 130, 145  
 'Alī b. Abī Ṭālib 47, 52, 91, 150, 158, 164–165,  
 176, 179, 219, 252, 255–256, 262, 271, 291,  
 295, 297–298, 308, 315, 323, 331, 334,  
 356–357, 384, 397, 400, 434, 451–452,  
 457  
 'Alide(n) 39, 67, 92, 110, 176, 224–225, 277, 315,  
 336, 384–385, 387–388, 400, 404, 412, 473  
 'Alī b. 'Īsā 99  
 'Alī ar-Riḍā 19, 33, 35, 51, 53, 67–70, 82, 87,  
 91–92, 108–109, 116, 121, 138, 159, 180,  
 208–209, 246, 263, 266, 290, 298, 311,  
 334, 353–354, 375–376, 380, 385, 387,  
 402–403, 412, 473–474  
 'Amr b. al-Āṣ 40, 57, 98, 129, 218  
 'Amr b. Mas'ada 27, 90, 155  
 Apollonios von Tyana 184, 284  
 Araber 40, 42, 144, 174, 186, 194–195, 249, 253,  
 258, 280, 322, 348, 366–367, 396, 430,  
 449  
 Aras 42, 76, 115, 170, 235–240, 283–285, 342,  
 367–368, 379, 470–471  
 Ares 471  
 Aristoteles 3, 15, 41–42, 44, 80, 99, 101,  
 114–115, 130, 145–146, 184, 189, 229–230,  
 265–267, 279, 288, 304, 369–370, 379,  
 392, 409, 431, 441  
 Aristoteliker 186, 261  
 Arzt 219, 253, 366  
 Arzt, indischer 31, 66, 89, 107, 123, 157, 206,  
 264, 297, 305, 310, 324, 357, 359, 371, 374,  
 386, 401, 403, 412–413, 467  
 al-Ašā, Maymūn b. Qays 255  
 Asket(en) 36–38, 43, 73, 82, 96, 112, 125–126,  
 129, 165, 182, 220, 267, 272–273, 282, 300,  
 326, 336–337, 363, 378, 389, 406,  
 455–456  
 al-Ašma'ī, 'Abdalmalik b. Qurayb 258  
 Astrologen 96, 287, 377, 440–441  
 al-Awzā'ī, Abū 'Amr 24, 48, 62–63, 69, 81, 85,  
 153–154, 196–197, 249, 291, 299, 306, 329,  
 335, 344, 358, 383, 396, 404, 421,  
 443–444  
 Babylonien 286  
 Badr 331  
 Bagdad 34, 67, 88, 90, 104, 106, 108, 144, 183,  
 382, 388, 430, 437, 457–458, 465  
 al-Baġdādī, 'Abdallaṭīf 44  
 al-Baḥtārī (Vater Šāliḥs) 37, 55, 113, 141, 274,  
 326, 389, 407, 443  
*bahwan* 37, 73, 96, 112, 126, 166, 221, 272,  
 301, 317–318, 327, 363, 377, 389, 407,  
 441  
 Banū Sāsān 258  
 → Sassaniden  
 al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad 370  
 al-Bāqir → Muḥammad al-Bāqir  
 Barmakiden 477  
 al-Barqī 169  
 Basra 16, 28, 33, 48, 72, 453  
 Basrier 90  
 Baššār 400  
 Baydabā → Bidpai  
 Bayt al-ḥikma 119, 150, 478  
 Beduinen 253, 410  
 Berber 38, 57, 126, 319–320  
 al-Bharūcī, Ḥasan b. Nūḥ al-Hindī 97, 452  
 Bidpai / Baydabā (Philosoph) 54, 72, 94, 127,  
 162, 180, 215, 247, 337, 361, 391, 406,  
 454–456  
 Bilawhar 37, 73, 96, 112, 117, 126, 141, 165–166,  
 182, 220–221, 245, 247, 272–273, 300–301,  
 317, 326–327, 338, 363, 376, 389–390,  
 406–407, 440–441  
 Bilqis 430  
 Bišr al-Marīšī 27, 47, 65, 87–88, 106–107,  
 119–120, 136, 202, 208, 244, 257–258, 295,  
 309, 313, 324, 332, 346, 349, 373–374,  
 376, 382, 398, 459  
 Brahmanen 36, 55, 72, 128, 163, 406

- Būdāsaf 37, 57, 73, 96, 112, 117, 125–126, 141,  
165–166, 182, 220–221, 245, 272–273,  
300–301, 317–318, 326–327, 338, 363,  
376–377, 389–390, 406–407, 412,  
440–441
- Budd 272–273
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl 1, 270
- Burġūt, Muḥammad b. ʿĪsā al-Baṣrī 28, 30
- Burzoë 94
- Buyide(n) 7, 14, 19, 33, 39, 51, 56, 67, 70, 74,  
88, 109, 158, 169, 208, 224, 262, 299, 305,  
353, 357, 374, 385, 388, 402–403, 412,  
449, 464
- Byzantiner 76, 145, 224, 277
- Christ(en) 17, 101, 276, 339–340, 433
- Chymes / Šimās 284
- Cicero, Marcus Tullius 9
- aḍ-Ḍabbī, ʿAbdarrahmān b. Ishāq 29–30, 48,  
203, 260, 313, 351
- Dabšalīm (König) 54, 72, 94, 127–128,  
162–163, 180–181, 214–215, 337, 361, 391,  
406, 454, 456
- aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim al-Hilālī 152, 195, 271
- dāʿī* 38, 73, 96, 112, 127, 167, 183, 221–222, 247,  
273–275, 301, 318, 326, 360, 363–364,  
388, 407, 412, 442–443
- Damaskus 176
- David 254
- ad-Daylamī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b.  
Muḥammad 3
- Demokrit 284
- Dimna (Schakal) 36, 54–56, 72, 81, 95, 128,  
181, 215, 302, 315–316, 326, 328, 360–362,  
378, 391, 455
- Dindān 41  
→ al-Ahwazī, Abū Ğaʿfar Aḥmad b. Ḥusayn  
→ Muḥammad b. al-Ḥusayn b.  
Čahārtaḥtān
- Drusen 17, 440
- Engel 32, 52, 54, 124, 200, 304, 310, 313, 336,  
469
- Europa 19, 182
- al-Farġānī 174
- Fārs 464
- Fatimiden 38, 126, 183, 442, 453, 464–465
- Ğābir b. ʿAbdallāh 271
- Gabriel (Engel) 32, 52  
→ Abū l-Ḥaṭṭāb
- Ğadis 430
- Ğaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman 9, 19, 37–38,  
54–56, 73–74, 96–97, 112–113, 127, 141,  
166–167, 183, 187, 221–222, 245, 273–275,  
288, 301–302, 318, 326, 328, 338, 360,  
363–364, 378, 388–389, 394, 407–408,  
427, 442
- Ğaʿfar b. Muḥammad al-Balḥī → Abū Maʿšar
- Ğaʿfar aṣ-Šādiq (Imam) 31–32, 34, 50–52,  
66–67, 88–90, 107–108, 121–123, 138–139,  
156–158, 161, 168, 174, 205–207, 209, 247,  
263–265, 296–297, 310, 312, 324, 333,  
352–353, 355–359, 371, 375–376,  
384–386, 400–403, 411, 414, 418, 427,  
466–468
- Ğahmiten 27–29
- al-Ğāḥiḥ, ʿAmr b. Baḥr 6, 437, 468, 477
- Galen 271
- Ğālīb (Mawla des Ḥālid b. Yazīd) 58, 101, 131,  
462
- Ğanaysar (König) 37, 73, 96, 112, 125–126,  
165, 182, 220, 272–273, 301, 317, 327, 363,  
389, 407, 440–441
- Ğaylān ad-Dimašqī (al-Qadarī) 14, 18,  
24–25, 48, 53, 62–63, 69, 81, 85, 105, 109,  
134–135, 137, 152–154, 176, 196–197, 249,  
291–292, 299, 305–306, 313, 322–323,  
329, 335, 344, 349, 358–359, 371–372,  
383, 387, 394, 396, 404, 413, 417, 421, 426,  
443–444
- Ğassān b. Muḥammad al-Marwazī 30
- al-Ğildakī, ʿIzz ad-Dīn Aydamir b. ʿAlī  
99–100, 184–185, 235
- Gott (als Dialogteilnehmer) 8, 19, 35, 44, 53,  
60, 70, 82, 93, 110, 116, 124, 132, 140, 146,  
160–161, 173, 180, 186, 189–190, 200,  
210–214, 245, 248, 267–268, 288, 299,  
313–314, 322, 325, 328, 335–336, 343,  
349, 359–360, 371, 373, 376, 379, 387,  
393, 404, 414, 416–418, 427, 435,  
469–470
- Grammatiker 187, 431
- Gregorios 470
- Griechenland 286
- al-Ğuʿfi → al-Mufaḍḍal b. ʿUmar  
*ġulāt* 52

- Ğurhum 40, 365  
 al-Ğuwaynī, ‘Abdalmalik b. ‘Abdallāh 4  
 al-Ğuzūlī, ‘Alī b. ‘Abdallāh 448
- Habīb 445  
 Hadītgelehrte(r) 39, 90, 152, 219, 260, 347, 374
- Hālid b. Yazīd 42–43, 58, 76, 99–101, 115, 131, 145, 172, 218, 240–241, 245, 285, 321, 341, 368–369, 392–394, 410, 423, 446, 461–463
- Hammād b. Zayd 457
- Hanafit(en) 25–26, 49, 64, 308
- Hanbal b. Ishāq 28–30, 48, 63, 88, 104–105, 120, 137, 139, 151–152, 177, 202–203, 208, 259–260, 296, 305, 307, 313, 324, 333, 347, 351, 374, 382–383, 398–399, 436–437
- „Häretiker“ 265
- Hāriġiten 46–47, 69, 84, 103, 436
- al-Hāriṭ b. Kalada 17, 20, 42, 58, 76–77, 101, 114, 130, 144, 146, 173–174, 185–186, 243–245, 247, 280, 321–322, 339, 366–367, 392, 410, 412, 423, 447–448
- Hārūn ar-Rašīd (Kalif) 37, 57, 73, 82, 94, 110, 117, 127, 143, 164–165, 182, 219, 303, 305, 315, 337, 363, 371, 377, 387, 416–417, 477, 480
- al-Ḥasan b. ‘Alī 308
- Haschimiten 33, 402
- al-Hayṭamī, Nūr ad-Dīn ‘Alī b. Abī Bakr 176
- Heraklios / Hiraql 145, 285
- Heinrich Bate 475
- Hermes Trismegistos 44, 146, 173, 232, 242, 281, 284–285, 341, 442, 457, 462, 471
- Himyar 430
- Hiob 212
- Hippokrates 276, 283, 409
- Hiraql → Heraklios
- Hišām b. ‘Abdalmalik 24–25, 48, 62–63, 69, 81, 85, 105, 109, 134–135, 137, 153, 176–177, 196–197, 249, 291–292, 299, 306, 329, 344, 358, 372, 383, 396, 404, 421, 443–444
- Homer 284
- Ḥosraw Anūšīrwān → Kīsrā
- Ḥosraw Parwīz → Kīsrā
- Ḥunayn b. Ishāq 16
- Ḥurasān 33, 68, 298, 473
- Ḥurasāner 354
- al-Ḥušanī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥariṭ 26, 49, 64, 86–87, 105, 118–119, 135, 149–150, 177, 201, 255, 295, 308, 323, 332, 345–346, 350, 373, 384, 397, 451–452
- al-Ḥusayn b. ‘Alī 52, 178, 264, 308, 319
- al-Ḥuttalī 153, 175
- Ibādīt 14
- Iblād 163, 269, 361
- Iblīs 468
- Ibn al-‘Abbās, ‘Abdallāh 18, 24, 34, 46–47, 62, 69, 84, 103–104, 120, 134, 152–153, 176, 189, 194–195, 249, 259, 267, 271, 277, 289–291, 306–307, 329, 335, 344, 347, 380–381, 395–396, 448–449
- Ibn ‘Abdrabbih, Aḥmad b. Muḥammad 25, 42, 47, 63, 77, 87, 101, 104, 119, 135, 144, 150, 174, 176, 185–186, 201, 244, 256, 280, 291, 308–309, 321, 330–331, 346, 349, 366–367, 397, 410, 423, 447–448, 457
- Ibn Abī l-‘Awġā’, ‘Abdalkarīm 50, 89, 107
- Ibn Abī Burda, ‘Abdallāh 303
- Ibn Abī Duwād, Aḥmad 28, 30, 151, 203, 307, 324, 332–333, 347, 351, 398, 438
- Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī, Muḥammad 14
- Ibn Abī Ṭāhir, Aḥmad 16
- Ibn Abī Uṣaybi’a 186, 448
- Ibn ‘Ammār 153
- Ibn al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad 176
- Ibn al-Ašaġġ 25, 49, 86, 150, 200, 255, 331–332, 349, 373, 376
- Ibn ‘Asākīr, Abū l-Qāsīm ‘Alī 14, 24, 48, 63, 85–86, 105, 134, 153–154, 176–177, 196–197, 249, 292, 306, 329, 344, 372, 383, 396, 443
- Ibn Bābūya, Abū Ğāfar Muḥammad 6, 33, 51, 53, 60, 67–70, 82, 88, 91–92, 96, 108–109, 121, 138, 158–159, 178–180, 182–183, 208–210, 246–247, 262–263, 266–267, 289–290, 297–299, 305, 311–313, 322, 325, 328, 333–334, 353–355, 357–358, 374–375, 385, 387, 402–403, 412, 440, 449–450, 473
- Ibn Buṭlān, Abū l-Ḥasan al-Muḥṭār 16
- Ibn Dāniyāl, Muḥammad 3
- Ibn al-Faqīh, Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Hamadānī 16

- Ibn al-Furāt, Abū l-Faṭḥ al-Faḍl b. Ğa'far  
(Wesir) 41, 58, 75, 81, 98–99, 114, 116, 129,  
226, 320, 365–366, 392, 408, 431
- Ibn al-Ġahm, 'Alī b. Muḥammad 33, 68, 91,  
108, 121, 159, 298, 311–312, 325, 334, 354,  
385, 402–403, 412, 474  
→ Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī
- Ibn Ġānim al-Maqdisī, 'Izz ad-Dīn  
'Abdassalām 438
- Ibn al-Ḥaddād, Abū Utmān Sa'īd b.  
Muḥammad 19, 25–26, 35, 48–49, 53, 64,  
69, 82, 86, 105–106, 109, 118–119, 135,  
149–150, 160, 175, 177, 200–201, 208–209,  
246, 255, 266, 287–288, 295, 299,  
307–308, 313, 322–323, 328, 331–332,  
345–346, 349–354, 358, 373, 376,  
383–384, 396–397, 403, 412, 426,  
450–452
- Ibn Ḥaldūn 477
- Ibn Ḥanbal → Aḥmad b. Ḥanbal
- Ibn al-Ḥaṭīb, Lisān ad-Dīn Muḥammad 14
- Ibn Ḥawšab, Maṣṣūr al-Yaman 442
- Ibn al-Hayṭam, Abū 'Abdallāh Ğa'far b.  
Aḥmad 19, 38–39, 45, 54, 57, 74, 81, 97,  
106, 113–114, 117, 126, 132, 141–143,  
167–168, 174, 183, 188, 223–224, 245, 248,  
275–277, 288, 300, 302, 318–320, 322,  
326, 338, 364, 371, 377, 380, 388, 394,  
405, 411, 413, 418, 421, 423, 450–453
- Ibn Hišām, 'Abdalmalik 169
- Ibn al-Kūfi 25, 86, 135
- Ibn Māġa, Abū 'Abdallāh Muḥammad 270
- Ibn al-Muqaffa', 'Abdallāh 6, 8, 19, 35–36,  
45, 54–56, 72, 94–95, 111, 127–129, 132,  
140, 162–163, 180–181, 214–216, 245,  
268–270, 288, 302, 315–316, 326, 328,  
337, 360–362, 378, 380, 391, 394, 406,  
412, 416, 421, 453–456
- Ibn an-Nadīm, Abū l-Faraġ Muḥammad 42
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abdallāh  
224, 276
- Ibn Sa'dān, Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn 169,  
184
- Ibn Samā'a, Muḥammad 29, 374
- Ibn as-Sarrāġ, Abū Bakr Muḥammad 169
- Ibn Šarya, 'Abīd al-Ġurhumī 18, 20, 39–40,  
45, 57, 74–75, 82, 98, 114, 116, 129, 143,  
169, 184, 186, 225, 277–278, 288, 290,  
303–304, 320, 327, 338, 364–365, 378,  
391, 394, 408, 425, 429–430
- Ibn Tuġġ, Abū Bakr Muḥammad al-Iḥšīd  
144
- Ibn 'Umar, 'Abdallāh 1–2
- Ibn Umayl, Abū 'Abdallāh Muḥammad  
170–171, 446, 470
- Ibn Waḥšiya, Abū Bakr Aḥmad 20, 42, 79,  
100, 145, 172–173, 184, 241–242, 281, 304,  
328, 341, 370, 379, 456–457
- Ibn Ya'īš, Abū l-Ḥayr Wahb 184, 186
- Ibrāhīm b. Aḥmad b. al-Aġlab (Emir) 25,  
48–49, 63, 86, 105, 109, 118, 135, 150, 177,  
200–201, 255, 295, 307–308, 331, 345,  
373, 376, 383, 396, 450–451
- Ibrāhīm b. Iṣḥāq 32, 51, 88, 123, 156–157, 310,  
333, 353, 401, 466
- Ibrāhīm b. Yūnus 25
- 'Ikrima 152
- Imam(e) 178, 183, 255, 263, 266, 290, 355,  
364, 400, 442, 450, 466
- Imamiten 32, 41, 168  
→ Zwölferschiiten
- Inder 41, 80, 455
- Indien 80, 94, 100–101, 440, 453
- Irak 33–34, 68
- Iraker 26
- 'Īsā b. 'Alī 453
- Iṣḥāq b. Abī l-Mihāl 38
- Iṣḥāq b. Ḥanbal 88, 104–105, 151, 202, 382,  
437
- Iṣḥāq b. Ibrāhīm 29, 63, 88, 104, 398–399,  
437
- Iṣḥāq b. Ismā'il b. Ḥammād b. Zayd 19, 25,  
34, 47, 53, 63, 69, 87, 93, 104, 119, 135, 139,  
146, 150, 176, 201–202, 208–209, 246,  
255–256, 266–267, 287, 291, 299,  
308–309, 313, 322–323, 330–331, 346,  
349, 359, 371, 384, 387, 397, 403, 412, 417,  
422–423, 426, 457
- Ismā'il b. Ğa'far 1
- Ismailiten 25–26, 38, 49, 96, 113, 135, 142, 168,  
177, 183, 300, 311, 326, 338, 345, 373, 442,  
450
- Israeliten 124, 262
- Isrāfil (Engel) 32, 52
- Jakob 212
- Jemen 40, 74, 114, 186, 225, 327, 365, 391, 394,  
430, 442
- Jerusalem 140, 250
- Joël (Rabbi) 454

- Johannes von Capua 454  
 Juden 433  
   → Israeliten  
 Juristen 90, 290
- Ka'ib al-Aḥbār 160, 364  
   → Abū Mālik 'Abdalḡabbār
- Kairo 183, 464–465  
 Kairouan 25, 38, 74, 81, 86, 113, 135, 141–142,  
   177, 183, 319, 338, 384, 450, 452–453  
 al-Kalbī, Muḡammad b. as-Sā'ib 152  
 Kalif(en) 29, 105, 132, 296–297, 398, 442, 452  
 Kalīla (Schakal) 72, 81, 128, 215, 316, 362, 455  
 Katāyāyarūn 163, 316  
 al-Kātib, 'Alī b. Naṣr 16  
 al-Kāzim → Mūsā al-Kāzim  
 Kerbela 52, 264  
 al-Kinānī, 'Abdal'azīz 26–28, 35, 44, 47–48,  
   65–66, 87–88, 106–107, 109, 117, 119–120,  
   136–137, 150–151, 175, 202, 210, 248,  
   256–258, 295–296, 309–310, 324, 332,  
   346–347, 349, 373–376, 380, 382, 398,  
   404, 413, 421, 458–459  
 al-Kindī, Ya'qūb b. Iṣḡāq 226  
 Kirmān 453  
 Kirsā (Ḥosraw Parwīz oder Ḥosraw  
   Anūšīrwān) 17, 20, 42–43, 58, 76–77, 101,  
   114, 130, 144, 146, 173–174, 185, 243–245,  
   247, 321–322, 339, 366–367, 410, 412,  
   447–448  
 Kleopatra 42–43, 77, 82, 99, 130, 144, 191, 235,  
   280, 340, 367, 411, 459–460  
 König(e) 35–37, 54–56, 71–72, 80, 82, 101,  
   110–111, 114, 117, 124–125, 128–130, 140,  
   162–163, 181, 215–217, 245, 265, 269–270,  
   302, 316, 360–362, 387, 391, 405–406,  
   430, 438–439, 455, 478–479  
 König von Indien (Entsender Yūhīns) 41, 43,  
   101, 115, 130, 145  
 Kufa 16, 51  
 al-Kūfī (Lehrer Ibn al-Hayṡams) 168, 223  
 al-Kūfī, Sinān 155  
 Kufier 51, 356  
 Kutāma-Berber → Berber
- Logiker 279  
 Lukian 9  
 Lull, Raimund 290  
 Luqmān 430  
 Luther, Martin 275
- Maghrebiner 100  
 al-Maḡlisī, Muḡammad Bāqir 31, 50, 66–67,  
   89–90, 107–108, 122–123, 138–139,  
   157–158, 178, 180, 206–207, 264–265,  
   296–297, 310, 312, 324, 333, 352, 357,  
   386, 401–402, 467–468  
 al-Maḡribī al-Qamarī 44, 79, 100, 145–146,  
   172–173, 241–242, 281, 304–305, 327,  
   340–341, 370, 379, 410–411, 418, 456–457  
 al-Mahdī (Kalif) 60, 193, 344, 385, 453  
 al-Mahdī (Imam) 135, 142–143, 223, 450  
 Makedonier 130  
 Mālik b. Anas 250  
 al-Mālikī, Abū Bakr 'Abdallāh b. Muḡammad  
   25–26, 49, 64, 86–87, 106, 118–119, 135,  
   149–150, 177, 200–201, 255, 295,  
   307–308, 323, 331–332, 345, 349–350,  
   373, 384, 396–397, 451–452  
 Malikiten 25–26, 49, 64, 106, 201, 323, 350, 450  
 al-Ma'mūn (Kalif) 25–29, 33–34, 47–48, 51,  
   63–64, 67–70, 87–88, 90–92, 104–108,  
   116, 119, 121, 135–136, 138, 143, 150, 155,  
   159, 176, 201–202, 209, 255–257, 262,  
   266–268, 287, 291, 295–296, 298–299,  
   308–309, 311, 313, 322, 324–325,  
   330–332, 334, 346–347, 349, 353–354,  
   358–359, 371, 382, 384–385, 387,  
   397–398, 400, 402–403, 412, 437, 457,  
   459, 473–474  
 al-Manṡūr (Kalif) 453  
 Manṡūr al-Yaman → Ibn Ḥawṡab  
 Maria die Koptin 20, 43, 58, 80, 100, 185, 279,  
   284–285, 287, 442, 460, 462  
 al-Marīsī → Biṡr al-Marīsī  
 Marnānus 461  
   → Maryānus  
 Marqūnus (König) 42–43, 59, 76, 115,  
   130–131, 171, 228–229, 281–282, 340, 342,  
   367, 392, 394, 409, 447  
 Marw 30, 121, 138  
 al-Marwadī, Muḡammad b. 'Umar 38  
 Marwārid 42, 79, 100, 409, 463  
   → Mirnefindus  
 Maryānus 42–43, 76, 101–102, 115, 131, 145,  
   172, 240–241, 285, 321, 340–341, 368, 410,  
   461–462  
 Marzūq, Abū ṡ-ṡabāḡ (Fuchs) 35, 55, 71, 95,  
   110, 117, 140, 162, 181, 189, 215–216, 245,  
   265, 271, 302, 305, 336, 343, 362, 387,  
   394, 405, 416, 478–479

- Mattā → Abū Bišr Mattā  
 Matthäus 42  
 Maymūn b. Qays → al-Aššā  
 Mechthild von Magdeburg 8  
 Medina 87, 123  
 Mekka 26, 65–66, 84, 103, 106, 120, 123, 132,  
 134, 136, 140, 256, 382, 458  
 Mekkaner 202, 349, 373, 459  
 Michael (Engel) 32, 52  
 Mihrāris / Micreris 42–43, 58, 78–79, 100,  
 172, 231–232, 282–283, 340–341, 369,  
 379, 409, 463  
 Mirmefindus 79  
 → Marwārīd  
 Mitāwus 42, 59, 76, 171, 228, 281–282, 340,  
 342, 367, 409, 447  
 Mose 35, 70–71, 93, 110, 124, 140, 146, 160–161,  
 189, 200, 210–213, 245, 248, 262,  
 267–268, 313, 322, 325, 328, 349, 359,  
 373, 404, 416–417, 426, 469–470  
 Mu'āwiya b. Abī Sufyān 39–40, 57, 74–75, 82,  
 97–98, 114, 116, 129, 143, 169, 225, 257,  
 277–278, 290, 327, 364–365, 391, 394, 430  
 al-Mu'ayyad fi d-Dīn aš-Širāzī, Abū Naṣr  
 Hibatallāh 19, 39, 44, 55–56, 74, 97,  
 110–111, 116, 126–127, 141, 167, 183,  
 224–225, 246, 277, 288, 290, 300, 305,  
 315, 322, 326, 336–337, 364, 371, 378,  
 388, 394, 404, 412, 414, 417, 464–465  
 al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd 176  
 al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fi 18, 31–32, 34,  
 50–52, 66–67, 88–90, 107, 121–123, 138,  
 156–158, 160, 174, 178, 205–207, 210, 244,  
 247, 263–266, 288, 296, 310, 312–313,  
 324, 333–334, 352–353, 355–357,  
 375–376, 384, 386, 400–403, 411, 415, 418,  
 427, 465–469  
 Muḥammad (Prophet) 1–2, 35, 70, 89, 93,  
 110, 124, 140, 145, 161, 180, 211, 213–214,  
 248, 250, 252–254, 256–257, 259,  
 262–263, 267–268, 270–271, 277,  
 293–294, 298–299, 306, 314, 330,  
 335–356, 349, 354, 359–360, 371, 400,  
 404, 429, 435, 447, 449, 469, 474–475  
 Muḥammad al-Bāqir (Imam) 32, 51, 88, 123,  
 156–157, 263, 310, 353, 400–401, 466  
 Muḥammad b. Ġa'far 92  
 Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī 27–28,  
 47, 136, 309–310, 474  
 Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Čahārtaḥtān 41  
 → al-Ahwazī  
 → Dindān  
 Muḥammad b. Mihrān, Abū 'Alī 32, 51–52,  
 123, 156  
 Muḥammad b. Sinān 155, 157  
 Muḥammad b. al-Walīd 32, 52, 156  
 al-Musāhiqī, 'Abdalġabbār 87  
 Mūsā al-Kāzīm 168  
 Muslim b. al-Ḥaġġaġ 270  
 al-Mu'tašim 28–29, 48, 63, 88, 102, 105, 120,  
 137, 151, 177, 202–203, 259, 296, 307, 324,  
 332–333, 347, 351, 374, 382, 398–399,  
 436–437  
 Mu'taziliten 28, 48, 370  
 al-Muwaffaq, Ṭalḥa b. Ġa'far 287  
 Nāfi' b. al-Azraq 24, 34, 46–47, 62, 69, 84,  
 103–104, 120, 134, 152–153, 176, 194–195,  
 249, 291, 299, 306–307, 329, 335, 344,  
 347, 380, 395–396, 449  
 Naġda b. 'Amir / 'Uwaymir 46, 84, 103, 120,  
 134  
 an-Naġġār, al-Ḥusayn b. Muḥammad 28  
 an-Naḥā'ī al-Aḥmar, Iṣḥāq 467  
 an-Nāsi', Abū l-'Abbās 279  
 an-Nawfalī 30, 159  
 an-Nazzām, Ibrāhīm b. Sayyār 37, 143,  
 164–165, 219, 303, 315, 363, 405, 480  
 Nestorianer 431  
 Nordafrika 177  
 Nordaraber 40, 75, 327, 365  
 Nušayrier 18  
 Oberägypten 258  
 Ostanes 42, 282, 284–285, 462  
 Paulus 168, 224, 276  
 Perser 27, 37, 173, 186, 258, 339  
 Petasios 42  
 Petesis 42  
 Petrus de Abano 475  
 Phaidros 42  
 Philosoph(en) 121, 184, 186–187, 219, 279,  
 283, 393, 480  
 Platon 9–10, 61, 78, 99, 114, 117, 147, 187, 198,  
 227–229, 248, 261, 264, 276, 284, 286,  
 393–395, 409, 471–472  
 Platoniker 261

- Propheten 68, 108, 179, 196, 200, 212, 224,  
298, 312, 331, 338, 347, 355, 402, 435, 450,  
469, 474
- Prophetengefährten 198–199, 208, 250, 262
- Protosunniten 27, 29, 106, 325, 382
- Pythagoras 227, 286
- Qadarit(en) 27, 33, 48, 63, 154, 196, 249, 444
- qāḍī* 25, 28–30, 38, 50, 63, 86, 120, 217
- al-Qā'im (Imam) 168, 452
- Qaṣr ar-Rabī' 123
- Qatāda b. an-Nu'mān 271
- al-Qaṭṭān, Mūsā 25, 49, 86, 119, 201, 255, 350
- Qaydarūs 42, 59, 76, 281–282, 342, 367, 409,  
447
- Qubbira (Vogel) 54, 72, 270, 362, 406
- Qum 449
- Qurayš 26, 57, 75, 129
- quṣṣāš* 39
- Qutayba 1
- ar-Raqqa 40, 90, 98, 123, 344
- Raqqāda 126, 319, 450
- ar-Rawāḥī, Nāṣir 14
- ar-Rāzī, Abū Bakr (Rhazes) 30–31, 50,  
66, 69, 81, 88, 107, 109, 120–121, 138,  
154–155, 179, 204, 208, 260–261,  
266–267, 287–289, 296, 299, 311, 313,  
322, 333, 352, 358, 385, 399, 404, 412,  
425, 431–433
- ar-Rāzī, Abū Ḥātim 19, 30–31, 34, 44, 50, 53,  
66, 69, 81, 88, 107, 109, 120–121, 138,  
154–155, 160, 179–180, 204, 208, 260–261,  
266–267, 287–289, 296, 299, 311, 313,  
322, 333, 335, 352, 358, 385–386, 399,  
404, 412, 425, 431–433
- Rhazes → ar-Rāzī, Abū Bakr
- ar-Riḍā → 'Alī ar-Riḍā
- Riḍā, Rašid 15
- Robert von Chester 461–462
- Rukn ad-Dawla 33, 51, 67, 70, 88, 92, 108–109,  
121, 138, 158, 178, 180, 208, 262–263, 266,  
289, 297, 299, 305, 311, 333, 353, 357, 374,  
385, 387, 402–403, 412, 449
- ar-Rummānī, 'Alī b. 'Īsā 169
- ar-Ruṣāfa 106, 458
- Saba 430
- Sabier 339
- Šāḍān b. Baḥr, Abū Sa'īd 20, 42, 80, 100, 171,  
243, 370, 474–476
- aš-Šādiq → Ġa'far aš-Šādiq
- aš-Šafādī, Aḥmad b. Yūsuf 14
- aš-Šāfi'ī 6, 18–19, 23–24, 26, 34, 44, 46–47,  
53, 62, 69, 81, 83–84, 103, 109, 118, 133,  
148–149, 177–178, 180, 197–199, 209–210,  
244–245, 247–248, 250–252, 266–267,  
287, 289–290, 292–295, 299, 305–306,  
313, 323, 329–330, 344, 347–349,  
358–359, 371–373, 376, 381, 386, 395,  
403, 411, 421, 425, 458, 476–477
- Sahl b. Hārūn 8, 19, 35–36, 45, 55, 71, 95, 110,  
116–117, 124, 140, 162, 175, 181, 189,  
215–216, 245, 271, 302, 305, 314, 326, 336,  
343, 362, 378, 387, 394, 405, 412, 421,  
478–479
- Šaḥnūn, 'Abdassalām b. Sa'īd 255
- Šahrazād 20, 94, 163, 165, 182, 189, 215, 383
- Šahriyār 20, 163, 182
- as-Sakūnī, Abū 'Alī 'Umar 4, 370–371
- Šāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal 28–29, 48, 88,  
259–260, 398, 437
- Šāliḥ b. al-Baḥtarī, Abū l-Ḥayr (junger Mann)  
37–38, 55–56, 73–74, 96–97, 112–113, 127,  
141, 166–167, 183, 221–222, 245, 273–275,  
301–302, 318, 326, 360, 363–364,  
388–389, 407–408, 412, 443
- Salmān al-Fārisī 264
- Salomo / Sulaymān 100–101, 195, 283, 395,  
430
- Sanad b. 'Alī 243
- Šanzaba (Stier) 36, 54, 56, 95, 128, 162, 181,  
215, 302, 361, 455
- as-Saraḥsī, Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib 16
- Sassaniden 270, 447  
→ Banū Sāsān
- Saul 323
- Šawilābaṭṭ 112
- Schiit(en) 31, 70, 82, 113, 121, 123–124, 356,  
418, 424, 450, 453, 473  
→ 'Alide(n)  
→ *ḡulāt*  
→ Imamiten  
→ Ismailiten  
→ Nuṣayrier  
→ Zaydit
- Schiras 39, 465
- Seth 340

- aš-Šīrī → Abū ‘Abdallāh aš-Šīrī  
 Šiġilmāsa 135, 142, 450, 453  
 Šimās → Chymes  
 Sinai (Berg) 53, 93, 124, 132, 189, 262, 469  
 as-Sīrāfī, Abū Sa‘īd 20, 40–41, 45, 58, 60, 75,  
 81, 98, 114, 116, 129–130, 144, 169, 184,  
 186–187, 226, 244, 246, 248, 278, 288,  
 290, 303, 305, 320, 327, 338, 343,  
 365–366, 370–371, 378–380, 392, 394,  
 408, 411, 414, 417, 423, 430–431  
 aš-Šīrāzī → al-Mu‘ayyad fi d-Dīn  
 Sizilien 38  
 Sokrates 189, 251, 276, 323  
 Stämme  
 → Ād  
 → Ġadīs  
 → Ġurhum  
 → Qurayš  
 → Tamūd  
 → Tasm  
 Stoiker 342  
 Šu‘ayb 30  
 Südaraber 40, 75, 327  
 Sufis 39  
 Sufyān aṭ-Ṭawrī 271  
 Sulaymān (Diener) 57, 126  
 Sulaymān al-Marwazī 33, 68, 91, 108, 121,  
 298, 334, 354, 358, 375, 380, 385, 473  
 Sulaymān → Salomo  
 Sunniten 19, 27, 29, 93, 224, 277, 465  
 → Protosunniten  
 Šuštārī, Nūrullāh 450  
 Šu‘ūbit 477  
 as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 176, 194  
 Syrien 40, 465  
  
 aṭ-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim Sulaymān 176  
 Ṭābit b. Qurra 41, 78, 99, 114, 117, 171,  
 226–227, 246, 286, 339, 368–369,  
 393–394, 409, 471–473  
 at-Tammār, Abū Bakr Ḥitn 31, 50, 120, 155,  
 311, 352, 358, 399  
 Tamūd 169, 430  
 Tasm 430  
 Tawaddud 17, 20, 37, 45, 57, 60, 72, 82, 93–94,  
 110, 117, 127, 143, 163–165, 175, 181–182,  
 190, 218–219, 245–247, 271, 303, 305, 314,  
 322, 326, 328, 337, 343, 360, 363, 371,  
 377, 380, 387, 404–405, 412, 416–417,  
 425–426, 479–480  
 at-Tawḥīdī → Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī  
 Theodor Abū Qurra 60  
 Theodoros / Tūdurus (König) 42, 76, 99, 115,  
 130, 170, 235–240, 245, 283–284, 341,  
 367–368, 379, 392, 394, 470–471  
 Theologen 13, 28, 36, 48, 63, 68, 90, 105–106,  
 108, 121, 254, 279, 314, 347, 400, 431  
 Theosebeia 42, 79–80, 185, 232–233, 369,  
 379, 408, 445  
 Timotheos 60, 344, 385  
 at-Tirmidī 270  
 Tūdurus → Theodoros  
 Tunesien 442, 452–453  
  
 Ūmānīṭus 286  
 ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb 39, 108, 252, 255, 257, 331,  
 356, 373, 451–452  
 ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz (‘Umar II.) 24, 48, 85,  
 105, 176, 197, 292, 443–444  
 Umayyaden 39, 42, 74–76, 82, 101, 105, 131,  
 145, 278, 444, 453  
 Umm Kulṭūm bt. ‘Alī 356  
 ‘Uṭmān b. ‘Affān 39, 108, 255, 331  
 ‘Uwaymir → Naġda b. ‘Āmir  
  
 „Verrückter“ (Gesprächspartner Abū  
 l-Hudayls) 33–35, 45, 50, 67, 69, 90–91,  
 108–109, 123, 204–205, 210, 248, 261–262,  
 288, 297, 312–313, 322, 325, 334, 352, 358,  
 375–376, 380, 386, 399–400, 421,  
 433–434  
  
 Wāqifit 168, 338, 452  
  
 Yaḥyā b. Akṭam, Abū Muḥammad 25, 47, 87,  
 104, 119, 135, 150, 291, 299, 309, 346,  
 397–398, 457  
 Yaḥyā b. ‘Imrān 400  
 Ya‘qūb b. Iṣḥāq 243  
 al-Ya‘qūbī 437  
 Yāqūt b. ‘Abdallāh al-Ḥamawī 184, 431  
 Yazīd b. ‘Abdalmalik 85, 105, 134  
 Yūhīn 41, 44, 80, 101, 115, 130, 145–146,  
 229–230, 279, 369–370, 379, 392, 409,  
 441  
 Yūnus b. Zabyān 31–32, 51–52, 156, 310

- az-Zağğāğī, Abū l-Qāsim ‘Abdarrahmān 16,  
     60  
 Zamzambrunnen 84, 120, 306  
 Zaydit 39, 56, 74, 97, 110, 126, 141, 167, 183,  
     277, 300, 315, 465  
 Zeuge(n) 218, 250, 277, 339
- Zosimos von Panopolis 15, 42, 79, 185,  
     232–233, 246, 279, 283, 285, 369, 379,  
     408, 442, 444–445, 462  
 Zwölferschiiten 168  
     → Imamiten

## Buchtitel

- al-Aḡḡād* 176  
*Aḡbār al-Yaman* 18, 20, 39–40, 45, 57, 74–75, 82, 98, 102, 114, 116, 129, 143, 169, 184, 225, 245, 247, 277–278, 288, 290, 303–304, 320, 327, 338, 364–365, 378, 391, 408, 425, 429–430  
*Aḡlāq al-wazīrayn* 60  
*Aḡmad ibn Ḥanbal bayna miḡnat ad-dīn wa-miḡnat ad-dunyā* 29, 259–260, 398, 437  
*A'lām an-nubūwa* 30–31, 50, 66, 88–89, 107, 120–121, 138, 154–155, 179–180, 204, 260–261, 311, 333, 352, 358, 386, 399, 432–433  
*Alf layla wa-layla* 20, 37, 57, 163, 181, 215, 219–220, 271, 303, 314–315, 326, 337, 343, 360, 363, 377, 404–405, 429, 454, 479–480  
*K. al-Ālim wa-l-ḡulām* 9, 19, 37–38, 44, 54–56, 73–74, 96–97, 112–113, 116, 127, 141, 166–167, 183, 187, 221–222, 245, 247, 273–275, 288, 290, 300–302, 305, 318, 322, 326, 328, 338, 360, 363–364, 388–389, 394, 407–408, 412, 422, 427, 442–443  
*K. al-Ālim wa-l-muta'allim* 19, 23, 34, 44, 46, 53, 62, 69, 81, 84, 92, 102–103, 118, 133, 154, 160, 175, 179, 190, 199–200, 209–210, 245, 247, 252–255, 266–267, 288–289, 291, 299, 323, 330, 335, 343, 345, 351, 358, 380–381, 386, 393–395, 415, 423–424, 435–436  
*Anṡūliqā* 99  
*al-'Aqīda al-waḡbīya* 14  
*K. al-Asad wa-l-ḡawāṡṡ* 8, 20, 35–36, 45, 55–56, 71–72, 82, 95–96, 111–112, 117, 124–125, 140, 162, 181, 190, 216–218, 247, 270, 288, 302–303, 316–317, 326, 337, 343, 360–362, 377–378, 380, 390–391, 405–406, 412, 421, 427, 438–439  
*Asrār al-waḡy* 19, 35, 53–54, 70, 82, 93, 110, 124, 140, 161, 180, 213, 245, 267, 299–300, 314, 322, 325, 335–336, 343, 359, 371, 376, 387, 404, 411, 414, 434–435  
*K. Aṡf al-alif al-ma'lūf 'alā l-lām al-ma'tūf* 3  
*K. al-Azhār* 452  
*Barlaam und Josaphat* 19  
→ *K. Bilawhar wa-Būdāsaf*  
*al-Baṡā'ir wa-ḡ-ḡaḡā'ir* 448  
*Biḡār al-anwār* 31, 50, 66–67, 89–90, 107–108, 122–123, 138–139, 157–158, 178, 180, 206–207, 264–265, 296–297, 310, 312, 324, 333, 352, 357, 386, 401–402, 467–468  
*K. Bilawhar wa-Būdāsaf* 19, 37, 44, 54, 57, 73, 82, 96, 112, 116–117, 125, 141, 165, 182–183, 220–221, 247, 271–273, 288, 300–301, 305, 317, 322, 326, 328, 338, 343, 363, 376–377, 380, 389–390, 394, 406–407, 412, 427, 439–441  
→ *Barlaam und Josaphat*  
*K. al-Buldān* 16  
*K. aḡ-Dahab* 20, 463  
→ *K. Miḡrāris al-ḡakīm*  
*K. ad-Dalā'il* 468  
*Da'wat al-aṡibbā'* 16  
*Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* 102  
*Ḍikr miḡnat al-Imām Aḡmad b. Ḥanbal* 28–30, 48, 63, 88, 104–105, 120, 137, 151–152, 177, 202–203, 259–260, 296, 307, 313, 324, 333, 347, 351, 374, 382–383, 398–399, 436  
*Faḡā'il al-Qur'ān* 176  
*ar-R. al-Falakiya al-kubrā* 5  
*K. Fiḡi ḡabar Yūḡin al-hindī* 20, 43–44, 58, 80, 101, 115–116, 130, 145, 170, 184, 226, 229, 245–246, 279–280, 288–289, 321, 369–370, 379, 409, 413–414, 441–442  
*Fihrist* 42, 80  
*K. al-Ġamā'a* → *Muṡḡaf al-ḡamā'a*  
*al-Ġami' aṡ-ṡaḡiḡ* 270  
*Ġawāmi' al-ladḡa* 16

- Ġimā' al-'ilm* 19, 23–24, 46–47, 53, 62, 69, 81, 84, 103, 118, 133, 148–149, 177–178, 198–199, 210, 248, 251–252, 266–267, 289–290, 293–295, 299, 330, 344, 348–349, 373, 376, 381, 395, 403, 411, 421, 476
- K. al-Ḥabīb* 20, 42, 58, 78–79, 81, 100, 114, 130, 145–146, 172, 185, 232–234, 242, 245–246, 285–286, 321, 339, 369, 379, 392, 408, 411, 444–445
- R. al-Ḥaḍar* 20, 42, 44, 58–59, 78, 81, 99, 114, 117, 130, 145, 172, 184, 189, 230, 245–247, 281, 321, 340–341, 369, 392, 410–411, 422, 445–446
- K. al-Ḥaḥt wa-l-ażilla* 18, 31–32, 50–53, 66, 69, 88, 107, 122–123, 138, 156–160, 160, 174, 178, 180, 205–206, 209–210, 246–247, 263–264, 266–267, 288–289, 296, 299, 310–311, 313, 322, 333–334, 353, 355–356, 358, 375, 384, 386, 400–401, 414, 425–426, 465–466
- R. al-Ḥakīm Qaydarūs* 20, 42, 59, 61, 75–76, 99, 115–116, 130, 144, 171, 175, 184, 188, 190, 228–229, 245, 247, 281–282, 289, 321, 340, 342, 367, 394, 409, 413–414, 421–422, 426, 446–447
- K. al-Ḥayda* 19, 26–28, 29, 34, 44, 47–48, 65–66, 69, 87–88, 93, 106–107, 109, 116–117, 119–120, 136–137, 139, 146, 150–151, 175, 179, 202, 208, 210, 244, 248, 256–258, 266, 288, 290, 295–296, 299, 305, 309–310, 313, 322, 324–325, 328, 332, 346–347, 349, 358–359, 371, 373–376, 379, 382, 398, 404, 412–413, 421, 424–425, 458–459
- Īdāḥ al-waqf wa-l-ibtidā'* 176
- K. al-Ihlilāġa* 18, 31, 50, 53, 66, 69, 81, 89, 107, 123, 138, 157, 178, 206, 210, 247, 264, 266, 288, 297, 299, 305, 310, 313, 324, 333, 352, 357–359, 371, 374, 386, 401, 403, 412–413, 466–467
- K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* 40–41, 58, 60, 75, 98–99, 102, 114, 129–130, 144, 169–170, 184, 186–187, 226, 278–279, 320–321, 338–339, 365–366, 370, 378, 392, 408, 417, 431
- al-'Iqd al-farīd* 25, 42, 47, 63, 77, 87, 101, 104, 119, 135, 144, 150, 173–174, 176, 185, 201, 244, 256, 280, 291, 308–309, 321, 330–331, 346, 349, 366–367, 397, 410, 423, 447–448, 457
- al-Išāra ilā adab al-wizāra* 14
- al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* 176
- Kalīla wa-Dimna* 8, 19, 35–36, 45, 54–56, 72, 81, 94–95, 111, 116, 127–129, 132, 140, 162–163, 180–181, 190, 214–215, 245, 247, 268–270, 288, 302, 315–316, 322, 326, 328, 337, 360–362, 378, 380, 391, 394, 406, 412, 416, 421, 453–456
- K. al-Kamāl fī š-šarḥ wa-l-bayān bi-ḥalq al-Qur'ān* 120
- Kamāl ad-dīn* 183, 440
- al-Kāmil* 176
- Kašf al-asrār* 438
- Liber de pomo* 15  
→ *K. at-Tuffāḥa*
- Liber quartorum* 472  
→ *K. ar-Rawābī'*
- Lucidarius* 230
- K. al-Mā' al-waraqī* 171, 446, 470
- K. al-Maġālis* 451
- Maġālis ul-mu'minīn* 450
- Maġālis al-'ulamā* 16, 60
- Maġma' az-zawā'id* 176
- Masā'ul Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib* 20, 43, 58, 76, 101–102, 115–116, 130–131, 145, 172, 184, 240–241, 245, 247, 285, 289, 321–322, 340–341, 368–369, 394, 413, 417, 422, 461–462
- Masā'ul Nāfi' b. al-Azraqī* 18, 24, 34, 46, 53, 62, 69, 81, 84, 93, 103–104, 109, 120, 123, 132–133, 152–153, 160, 175–176, 179, 189, 193–195, 209, 245, 249, 266–267, 289–291, 299, 304, 306–307, 313, 323, 329, 344–345, 347, 380–381, 386, 393, 395–396, 403, 411, 413, 422, 427, 448–449
- K. al-Masā'ul at-tibbīya* 16
- Maṭālī' al-budūr fī manāzil as-surūr* 448
- Menon* 229

- K. Mihrārīs al-ḥakīm* (= *K. aḏ-Ḍahab*) 20, 42, 44, 58, 78, 81, 100, 114, 130, 144, 172, 184, 230–231, 239, 244, 247–248, 282, 289, 321, 369, 379, 392, 409, 411, 414, 426, 463  
→ *Tractatus Micreris*
- K. Muḏākarāt Abī Ma šar fi asrār ʿilm an-nuğūm* 20, 58, 78, 80–81, 100, 114, 130, 145, 171, 185, 242, 245–246, 287–288, 321, 370, 392, 408, 411, 424, 474–476
- R. fi Muğādalat al-ḥakīmayn* 44
- al-Muğam al-kabīr* 176
- Muğam al-udabāʾ* 184, 431
- Muḥāwarāt al-muṣliḥ wa-l-muqallid* 15
- Munāğāt Mūsā* 19, 35, 53–54, 70, 82, 93, 110, 124, 140, 160, 175, 180, 210–214, 245–247, 267–268, 299, 313–314, 322, 325, 328, 335, 359–360, 371, 376, 387, 404, 411, 414, 469–470
- K. al-Munāzarāt* 19, 38–39, 45, 54, 57, 74, 81, 97, 106, 113–114, 117, 126, 141–143, 167–168, 174, 183, 223–224, 248, 275–277, 288, 290, 297–298, 300, 302, 305, 318–319, 322, 326, 338, 364, 371, 377, 380, 388, 394, 405, 411, 418, 421, 423, 450–453
- Munāzarat Abī l-Huḏayl wa-mağnūn ad-dayr* 19, 33–34, 35, 45, 50, 53, 60, 67, 69, 82, 90, 93, 108–109, 116, 123–124, 138, 155, 160, 178–179, 204, 209–210, 246, 248, 261, 266–267, 288–289, 297, 299, 312–313, 322, 325, 328, 334, 352, 358, 375–376, 380, 386–387, 399–400, 403, 412, 421–422, 433
- Munāzarāt maʿa l-Fāḏil al-Harawī* 14
- Munāzarat al-malik Rukn ad-Dawla li-š-šadūq Ibn Bābüya* 19, 33, 51, 109, 121, 158, 179, 208, 262–263, 311, 353, 357, 385, 402, 449–450
- Muqābasāt* 60, 184, 431
- Muṣḥaf al-ğamāʾa* 185, 284  
→ *Turba philosophorum*
- Muṣḥaf al-ḥayāt* 20, 42, 58, 76, 99, 115, 130, 144, 170–171, 185, 235–238, 245–247, 283–285, 289, 321, 340–342, 367–368, 379–380, 392, 394, 409, 413, 427, 461, 470–471
- Muṣḥaf aš-šuwār* 15, 444
- Musnad* 270
- K. an-Namir wa-t-taʿlab* 8, 19, 35–36, 45, 55, 71, 95, 110, 116–117, 124, 140, 162, 175, 181, 189–190, 215–216, 245, 247, 271, 302, 305, 314, 326, 336, 343, 362, 387, 394, 405, 412, 421, 478–479
- Pañcatantra* 453
- Paulusbrieft* 168, 224, 276
- Phaidon* 189
- R. Qalūbaṭra malikat Sammanūd* 20, 43, 58–59, 77–78, 82, 99–100, 114, 144, 170, 184, 190, 235, 245, 247, 280, 321, 367, 392, 410–411, 413, 424, 459–460
- Rasāʾil Iḥwān aš-Šafāʾ* 469
- K. ar-Rawābīʿ* 20, 41, 58, 78, 81, 99, 114, 117, 130, 144, 171, 184, 226–228, 244, 246–247, 286, 289, 321, 339, 342, 368, 393–394, 409, 411, 471–473  
→ *Liber quattorum*  
→ *Summa Platonis*
- ar-Risāla* 19, 23, 46, 53, 62, 69, 81, 83, 103, 118, 134, 148–149, 177–178, 197–198, 209, 244–245, 247, 250–251, 292–293, 299, 329–330, 344, 347–348, 359, 371–372, 376, 381, 395, 403, 425, 477
- ar-Risāla al-Falakīya al-kubrā* 5
- K. Riyād an-nufūs* 25–26, 49, 64, 86, 106, 118–119, 135, 149–150, 177, 200–201, 255, 295, 307–308, 323, 331–332, 345, 349–350, 373, 384, 396–397, 451–452
- Šaḥīḥ* (al-Buḥārī) 1, 270
- Šaḥīḥ* (Muslim) 270
- Šarḥ Kitāb aš-Šams al-akbar* 100, 184
- K. Sidrat al-muntahā* 20, 42, 58, 78–79, 81, 100, 114, 130, 145, 172–173, 184, 241–242, 244, 281, 304, 327–328, 340–341, 370, 379, 392, 410–411, 418, 456–457
- Sīra* 19, 39, 55–56, 74, 97, 110–111, 116, 126–127, 141, 167, 224–225, 246, 277, 290, 300, 305, 315, 322, 337, 371, 388, 404, 412, 414, 417, 464–465
- K. aš-Širāt* 18–19, 31, 50, 53, 66–67, 69, 89, 93, 107, 121, 138, 157, 178–179, 206–207, 209–210, 245, 247, 264–266, 288, 296,

- 299, 310, 313, 324, 333, 352–353,  
356–358, 375–376, 384, 386, 401,  
467–468
- Summa Platonis* 472  
→ *K. ar-Rawābī*
- Sunan* (Abū Dāwūd) 270  
*Sunan* (Ibn Māğā) 270
- K. Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifriqiya* 26, 49, 64, 86,  
105, 118–119, 135, 149–150, 177, 201, 255,  
295, 308, 323, 332, 345–346, 350, 373,  
384, 397, 451–452
- Tabula Cebetis* 10, 15
- R. at-Tāğ* 17, 20, 43, 58, 80–81, 100, 115–116,  
130, 144, 185, 234, 245, 287, 321–322, 339,  
370, 393, 408, 411, 413, 417, 460
- Ta’rīḥ madīnat Dimašq* 14, 24–25, 48, 63,  
85–86, 105, 134, 153–154, 176–177,  
196–197, 249, 292, 329, 344, 372, 383,  
396, 443
- Tausendundeine Nacht* → *Alf layla wa-layla*
- K. at-Tawḥīd* 473
- Tawḥīd al-Mufaḍḍal* 18, 31, 50, 53, 66–67, 69,  
89, 107, 122, 132, 138–139, 146, 157, 178,  
190, 207, 209–210, 245, 247, 265–267,  
288–289, 296, 299, 312–313, 322, 324,  
333, 352, 357–358, 374, 384, 386, 394,  
401, 403, 411–412, 417–418, 422, 427,  
468–469
- Testamentum Morieni* 461  
→ *Masā’il Ḥālid li-Maryānus ar-rāhib*
- Theaitetos* 395
- Theatrum chemicum* 463
- Thora* 211–212
- Tractatus Micreris* 78–79, 231–232
- K. at-Tuffāḥa* 15, 189  
→ *Liber de pomo*
- Turba philosophorum* 15, 59, 78–79, 185, 236,  
238, 240, 284, 409, 470  
→ *Muṣḥaf al-ğamā’a*
- K. al-Umm* 178, 476
- Umm al-kitāb* 15
- ‘Uyūn aḥbār ar-Riḍā* 33, 51, 60, 67–69, 91–92,  
108, 121, 138, 159, 179, 208–210, 246–247,  
263, 298–299, 311–312, 325, 328, 334,  
353–355, 358, 375, 385, 402–403, 412,  
473–474
- ‘Uyūn al-anbā’* 186, 448
- ‘Uyūn al-munāzarāt* 4, 370–371
- Vita Secundi* 10
- al-Wağīz al-muntaqā* 14

## Sachen

- adab al-ġadal* 13, 257, 349, 359, 371, 417, 424, 427
- adab*-Literatur 1, 3, 16, 176, 180, 184, 186–187, 276, 371, 417, 423, 478
- al-ʿadl wa-t-tawḥīd* 301
- a fortiori*-Schluss 278
- Agonalität 60, 131, 189–190, 208, 210, 244, 248, 266, 287–288, 290, 305, 322, 371, 381, 386–387, 394, 403, 413–417, 419–421, 424–427
- aḥbār al-āḥād* → Hadīṭ
- Alchemie 3, 6, 10, 15, 17–18, 20, 42–44, 58–60, 76, 78, 81, 100–102, 114–117, 131–132, 145, 172–173, 185–186, 188–190, 227, 233–234, 237, 239, 241–242, 244, 275, 279–287, 289, 321, 339–342, 393–394, 410–411, 413, 415, 422–427, 442, 445–447, 456, 460, 462–463, 471–473
- alchemisches Werk 115, 235, 241, 279–280, 409–410, 447, 462
- Alchemist(en) (Personen und Orte)
- Allaussage 269–271, 274
- Allegorie 17, 43, 170, 185, 241, 264–265, 275, 287, 339, 370, 393, 460, 468, 471
- allegorische Auslegung 263, 266, 289
- allegorische Erzählung 261, 267, 289
- Ambivalenz → Figur, ambivalente
- Analogie(schluss) 136–137, 197–198, 206, 250–252, 258, 262, 267, 270, 284, 289, 292, 348–349, 372–373, 398, 436, 451, 459, 477
- Anrede 63, 65–66, 78, 193, 226–227, 230, 233–234, 239, 241–242, 246, 344–346, 351–355, 358–371, 414, 417, 426
- in der 3. Person 227–228, 346, 361–362, 364, 366–367
- Antwortender (*muġīb*) 136, 208, 222, 350–351
- Arabischkennntnisse 27, 376, 380
- argumentum ad hominem* 255, 258, 262, 266, 277, 288
- Argumentation, rationale → Ratio
- Argumentationsbasis 29, 256–257, 261, 273, 374, 376, 383
- Askese 37, 73, 80, 182, 300, 376, 394, 440
- Asket(en) (Personen und Orte)
- Astrologie 20, 58, 100, 287, 303, 475
- Astrologen (Personen und Orte)
- Asymmetrie 5–6, 61–62, 64–67, 69–76, 78–83, 191, 235, 237, 246, 352–353, 359, 361, 364–365, 368, 370, 401–402, 414, 423
- Ausweichen 128, 155, 213, 349–350, 355, 361, 365
- Authentizität 45, 102, 155, 160–161, 175, 188, 190, 325, 416, 461, 476
- Autorität 41–42, 44, 62, 73, 80, 85, 145, 160, 165–166, 185, 232–233, 236, 249–250, 254–255, 261, 263–267, 271, 273, 276–290, 304, 348, 361, 385, 399, 402, 415, 425, 442, 445, 462
- Zitat
- Befehl zum Gespräch 86, 104, 106, 115–116, 189, 422
- Begrüßung 86, 150, 192, 306, 308, 313, 316–317, 319, 322, 389, 417, 426
- Beispiel 62, 139, 148, 177, 183, 217–218, 220, 250, 252–253, 258, 265, 278, 349, 455
- Bekehrung 19, 53, 64, 69, 73, 91, 96, 112, 141, 159, 183, 256, 263, 290–291, 294–302, 305, 312–313, 318, 322, 325, 327–328, 331, 334, 338, 381, 383–387, 389–390, 394, 397, 401–404, 406–407, 412–413, 416, 418–419, 425–427, 440, 443, 452–453, 464
- Bekehrungsdialog 92, 97, 159
- Belehrung 20, 31, 42, 45, 59, 62, 67, 69, 77, 81, 89, 103, 108, 112, 124, 131, 185, 230, 296, 301, 305, 327, 384, 386, 394, 403, 418, 420, 435, 439, 455, 467
- Beleidigung 31, 312, 326, 332, 352, 360, 397, 399
- Beredsamkeit 40, 302
- Beweis 89, 136, 224, 241, 278, 290, 301, 399
- Gottesbeweis 89, 206, 384–386, 468

- Bildnis 249, 263, 267, 280, 289  
 Bösewicht 28, 398, 453  
 Brief 20, 178, 258, 478  
 Bruch 161, 192–193, 199–200, 202, 204–206, 209, 211–215, 217, 220, 222, 225–227, 229–230, 232, 234–235, 239–241, 243, 246, 360, 368, 414, 426  
*burhān* → Beweis  
 Christentum 4, 13, 17, 123, 158, 287, 289, 314, 452, 468  
 → Christ(en) (Personen und Orte)  
*dalīl* → Beweis  
 Dank 68, 78, 96, 172, 183, 207, 209, 230, 242, 247, 270, 334, 340, 357, 401–403  
 Decknamen 77, 115, 234–236, 239, 241, 279–280, 392, 394, 423, 460, 471  
 Demut 66–67, 70, 125, 211, 302, 316, 333, 335–336, 341, 353–354, 369, 389, 402, 414  
 Devotheit 62, 64, 78, 240, 351, 369  
 Dialogfiktion 53, 172, 214, 226–228, 232, 234  
 Diglossie 12  
 Dilemma 254, 260, 263  
 Dimension(en) 135, 204, 323, 328, 416, 425  
 Diskussionsgrundlage 278, 378–379  
 Disputation 3–4, 13, 16–20, 26–30, 33, 44, 47–48, 50–51, 53, 55–56, 63, 65–69, 82, 85–94, 97–98, 102–111, 116–117, 120–121, 126, 131, 135–139, 141, 146, 149–152, 154–155, 157, 159, 164, 177–179, 183, 189, 191, 196–197, 201–202, 204, 208–209, 219, 222, 224–225, 244–246, 248–249, 254–257, 259–261, 263, 265–266, 274, 277, 287–288, 290–292, 295–299, 307–309, 311–313, 322–324, 326–327, 332–333, 343, 346–347, 349–351, 354, 358–359, 363, 371, 373–376, 379, 382–383, 385–388, 398–399, 402–403, 411, 413–418, 421–422, 424–426, 431–434, 436–437, 441, 443–444, 450–451, 457–459, 465, 473  
 → *munāzara*  
 Distinktion (*distinctio*) 249, 254–257, 260–261, 266, 272, 274, 288, 415, 425  
 Drama 2–3, 147–148, 154, 157, 160–163, 165–166, 170–171, 174, 423, 428  
 Ehebruch 254  
 Eid 57, 166–167, 179, 221–222, 302, 318, 337–338, 389  
 Ein(s)heit Gottes 89, 178, 262, 301  
 Elixier 80, 241–242, 280–281, 283–284, 341, 447  
 → Stein der Weisen  
 Emotion 7, 157, 167, 192, 309–310, 323–328, 416, 425–426  
 Empfangsraum (*maǧlis*) 13, 26, 30, 49–50, 53, 58, 61, 65–68, 87–89, 92, 98, 101, 107, 118–132, 134, 136, 138, 143, 158–159, 164, 189, 202, 244, 309, 385, 392, 397, 402, 421–422, 459  
 → Raum  
 Erzählung, lehrhafte 216–217, 220–221, 249–250, 262, 265, 267, 271, 279, 289, 415, 420, 425  
 Etymologie 45, 255, 421  
 Exempel 38, 181–182, 186, 254, 268, 288  
 Fabel 36, 220, 250, 288  
*fanqala* 4, 117, 158, 178, 207  
 Figur, ambivalente 92, 159, 354  
 Fiktionalisierung 210, 248  
*fiqh* → Recht, islamisches  
 Fluch 62, 115, 192, 224, 276, 323, 328–330, 332–333, 335, 338, 343, 416, 426  
 Frage-Antwort-Dialog 4, 79, 83, 158, 215, 218, 226, 230, 248  
 Fragender (*sāʾil*) 23, 51, 158, 201, 208–209, 213, 216, 221–222, 225–226, 232, 243, 245–246, 300, 342, 346, 348, 350–351, 371, 424  
 Fürbitte 161, 242, 335, 340–343, 409  
 Fürstenlehre 218  
 Fürstenspiegel 6, 19, 36, 45, 181, 191, 216, 218, 247, 414, 421, 426  
 Ġāhiliya 40, 144, 146, 195, 277, 339, 365  
 Ġahmiya 28  
 → Ġahmiten (Personen und Orte)  
*ǧayr šayʿ* 257  
 Gebet 87, 89, 119, 135–136, 138–139, 146, 158, 167, 192, 199, 214, 242, 328–329, 332–333, 335–338, 341–343, 401, 408–409, 411, 416, 418, 426, 458, 469  
 Gebetszeit 136–139, 142–143, 146, 190, 202

- Gesprächsverhalten 62, 64–65, 82, 201, 237  
 kooperatives 79, 202, 206, 208, 210, 217,  
 220–221, 241, 268, 354, 356–360, 365,  
 372, 376, 379, 413, 424, 426  
 unkooperatives 203, 209, 217, 237, 244,  
 359, 371, 413, 424
- Gestik 157, 306–314, 317, 319–321, 328
- ḡidāl* 90, 259  
 → Disputation  
 → Kontroverse
- Gift 230, 232–233, 281, 284, 471, 473
- Glaube 24, 26, 113, 167, 200, 223, 253–254,  
 292, 298–299, 301, 331, 334–336, 377,  
 385, 389, 436
- Gleichnis 220, 265, 271, 284, 289, 301, 310
- Gnome 268–271, 274, 288
- Gottesbeweis → Beweis
- Gottvertrauen 92, 159, 177, 270, 317, 337
- Grammatik 8, 20, 40, 58, 60, 75, 81, 98, 102,  
 114, 129, 132, 144, 169–170, 184, 186–187,  
 189, 226, 278–279, 303–304, 320–322,  
 327, 338–339, 343, 365–366, 378, 392,  
 408, 430–431
- Ḥadīṭ 1–3, 14, 23, 29, 62, 65, 103, 106, 150–153,  
 155, 161, 164, 176, 180, 196–197, 199, 214,  
 225, 250–263, 266, 270, 275–277, 290,  
 292–295, 306, 330, 348–350, 372–374,  
 381, 383, 400, 416, 476–477  
 isolierte Ḥadīṭe (*aḥbār al-āḥād*) 62, 103,  
 255, 294, 348, 381, 476  
 → Ḥadīṭgelehrte(r) (Personen und Orte)
- Halböffentlichkeit 51, 118–121, 124–125, 128,  
 189, 422
- ḥalq al-Qurʾān* → Koran, Erschaffenheit des
- Hanafiya 26, 168, 384  
 → Hanafit(en) (Personen und Orte)
- Häresie 197, 386
- Ḥārīḡīya 24, 84, 329  
 → Ḥārīḡit(en) (Personen und Orte)
- Held 25–26, 29, 35, 44, 93, 102, 109, 137, 177,  
 191, 305, 355
- Herrscher 25, 33, 37, 39, 43, 49, 55, 61–62,  
 64–67, 69–70, 74–76, 81–82, 102, 104–105,  
 109, 116, 120, 140, 142–143, 158, 189, 191,  
 201, 208, 287, 298, 308, 311, 324–325,  
 345–347, 354, 357, 363–364, 371, 387, 399,  
 402–403, 412, 416, 422, 457, 465
- Hierarchie 74, 97, 103, 131, 165, 189, 246, 363,  
 370, 381, 427
- ḥiwār* 4
- ḥums* 74, 113, 142
- Ich-Erzähler 30, 39, 106, 151–152, 154–155,  
 160, 172, 175, 188
- Idealtyp(en) 34, 44, 190, 343, 345, 421
- Identifikationsfigur 22, 42, 424
- ijmāʿ* → Konsens
- ijtihād* 252, 292, 451, 477
- ihtilāf* 198, 252, 477
- Illustrationen 229, 247, 414, 426
- Imamiya 41, 180, 440, 465  
 → Imamiten (Personen und Orte)  
 → Zwölferschia
- Inkongruenz 206, 388
- irḡāʿ* 436
- ism* 65–66, 344–347, 352–354, 358–359, 361,  
 364, 366–368  
 → Name
- ʿisma* → Sündlosigkeit
- Ismailiya 19, 26, 39, 49, 74, 96–97, 113, 132,  
 143, 167–168, 182, 223, 276–277, 300, 302,  
 305, 338, 373, 384, 388, 440, 442,  
 452–453, 464–465  
 → Ismailiten (Personen und Orte)
- Isnād 51, 134, 148, 152–155, 157, 159–161, 175,  
 188, 249, 416, 423
- Judentum 13, 160, 334, 452  
 → Juden (Personen und Orte)
- kalām* 177, 251, 259–260, 263  
 → Theologie
- kalām Allāh* → Rede Gottes
- Kapitel 156, 159, 163, 172, 178, 181, 205, 209,  
 212, 215, 232, 246, 276, 395, 414, 426  
 Kapitelgliederung 209, 247, 414, 426  
 Kapitelüberschriften 6, 162, 213, 218,  
 246
- kitāb* 16
- Kohärenz 11, 180, 194, 200–204, 207–209,  
 211–212, 227, 233, 239, 242, 244–245, 247,  
 413, 424
- Kommunikation 2, 11, 211, 427
- Kompetenz 27, 77, 252, 258, 260, 275, 286,  
 350, 380, 407

- Konsens 198–199, 251–252, 292, 330, 348, 395, 477
- Kontroverse 90, 177
- Kooperationswilligkeit 7, 192, 372, 418  
→ Gesprächsverhalten
- Koran 1, 3, 13, 24, 29, 65, 84, 88, 93, 106, 108, 120, 136, 174, 176, 178, 180, 194–195, 219–220, 246, 250–259, 264–266, 271, 273, 278, 290, 293, 295, 310, 318, 325, 335, 348, 350–351, 372–374, 383, 395, 398, 434, 437, 449, 451–452, 458–459, 476–477, 480
- Erschaffenheit des Koran 27, 63, 87–88, 106, 113, 136, 197–198, 200, 203, 223, 257–261, 295–296, 309, 382–383, 388, 437, 451, 458
- Sure
- *tafsīr*
- Zitat
- kunya* 33, 95, 243, 326, 344–347, 352–354, 358, 363–364, 366–367, 370, 417, 426
- Lächeln 65, 151, 157, 167, 172, 301, 308, 310, 319, 321
- Lachen 31, 92, 155–156, 159, 164, 167, 174, 306, 310–312, 314–315, 325, 387, 399, 404, 412
- laqab* 347, 358, 363
- Lehrdialog 5, 60–62, 69, 80–81, 83, 102, 188, 209, 244–245, 296, 299, 304, 386
- Lehrer 23, 34, 37, 41–44, 60, 62, 69, 73, 75–76, 78–84, 98, 102–103, 118, 131, 133, 150, 154, 168, 190–191, 199–200, 222–223, 226, 231, 235–238, 240, 245, 248, 250, 252–255, 266, 279, 283–285, 288–289, 291, 302, 304–305, 317, 322, 327, 330, 335, 339–343, 345, 351, 358, 368–371, 376, 381, 384, 386, 390, 395, 409–412, 415–416, 418, 420, 422, 425, 427, 436, 471
- Lehrer-Schüler-Dialog 81, 102, 188, 191, 227, 288, 304–305, 322, 380, 384, 386, 393, 416
- Lehrmeinung (*madhāb*) 39, 47, 50, 64, 66, 96, 104–105, 113, 127, 167, 183, 223, 291–292, 295, 301, 311, 330, 334, 382, 385–386, 396–397, 420  
→ *maqāla*
- Lehrrede 66, 79, 172, 202, 206, 222, 231, 247, 401, 409, 415, 425
- Lesepublikum (intendiertes) 6, 31, 34, 168, 245, 264, 268, 322, 328, 343, 406, 413, 415, 418, 424, 427
- Lobpreis 211, 276, 330, 333, 338, 459
- Logik 20, 37, 75, 98, 102, 168, 224, 248, 261, 267, 276–279, 288–289, 303, 378, 392, 408, 415, 425, 430–431, 453
- aristotelische 114, 184, 265–267, 431
- Macht 13, 43, 61–64, 66–77, 79, 82–83, 106, 118, 123, 131, 183, 189, 191, 201, 210, 213, 272, 280, 319, 325, 330, 392, 396, 398, 401, 409, 423–424, 450
- Machtgefälle 61–67, 69–70, 75–76, 78, 80, 344, 366–368
- madhāb* → Lehrmeinung
- maǧlis* → Empfangsraum
- kollektiv (*muštarak*) 201, 350
- speziell (*hāṣṣ*) 201, 350
- maqāla* 127, 301, 311, 410  
→ Lehrmeinung
- Maqāme 3, 16
- masā'il wa-aǧwiba* → Frage-Antwort-Dialog
- maṭal* → Beispiel  
→ Parabel  
→ Sprichwort
- miḥna* 27, 29, 63, 87, 105–106, 109, 117, 295–296, 305, 382
- Mimik 306–311, 313–314, 320–321, 328
- mi'rāǧ* 35, 110, 124, 140, 146
- Missverständniss 193, 372, 374–380, 418, 427
- miṭāl* 265
- Monolog 3–4, 20, 100, 173, 185, 193, 198, 207–208, 213–214, 221, 247–248, 333, 415, 431, 445, 456, 460, 472
- lange Monologe 66, 75, 78–79, 157, 181, 198–202, 204–210, 215, 217, 220–226, 229–231, 235, 240–244, 247–248, 264, 333, 353, 401, 408, 415
- Monotheismus 73, 300, 327, 338, 389, 440–441
- mu'ammār* 40, 429
- muǧtib* → Antwortender
- muḥāwara* 4
- munāzara* 4, 13, 17, 28, 47–49, 53, 61, 90, 92, 104, 106, 110, 116, 120, 127, 159, 177, 189, 201, 222, 248, 254–255, 260, 266, 287, 290, 303, 305, 348, 350, 359, 365, 371,

- munāzara* (cont.)  
 382–383, 388–389, 392, 394, 415, 422,  
 426, 465  
 → Disputation  
 → Rangstreitdichtung
- Mündlichkeit, fingierte 3, 12, 209, 410–411,  
 414, 426  
 → Oralitätsfiktion
- Murğī'a 28, 113, 223, 436
- Mu'tazila 27, 141, 262, 301, 384  
 → Mu'taziliten (Personen und Orte)
- Name 22–23, 25, 27–34, 37–39, 41–44, 48, 51,  
 58, 68, 76–78, 94–95, 100–101, 107, 112,  
 124, 129, 144, 147, 153, 157, 170, 190, 227,  
 237–238, 240, 281, 283, 285, 292, 295,  
 344–345, 347, 352, 360–364, 366,  
 368–371, 417, 421, 426, 462  
 → Decknamen  
 → *ism*  
 → *kunya*  
 → *laqab*  
 → Patronym
- nasab* → Patronym
- naẓar* 136, 257–258, 373
- Neid 282, 439, 478
- Neuplatonismus 446
- Niederlage 34, 63, 73, 91–92, 106, 108, 111, 116,  
 124, 136, 159, 196–197, 219, 260, 291–292,  
 294–295, 297–298, 315, 322, 329, 335,  
 348–349, 351, 359–360, 365, 371, 383,  
 391, 398, 402–404, 412, 417, 426, 444,  
 459
- Niederschrift 66, 88, 99, 120, 131, 133, 168,  
 386
- Nuṣayriertum 178, 465–467  
 → Nuṣayrier (Personen und Orte)
- Öffentlichkeit 46, 48, 53, 57–58, 60, 98, 104,  
 109, 118–121, 123–129, 131–132, 175,  
 188–190, 364, 421–422, 441, 455, 459
- Ohnmacht 90, 161, 313, 325, 402
- Oralitätsfiktion 193, 205, 209, 229–230,  
 239–240, 247, 426  
 → Mündlichkeit, fingierte
- Orthodoxie 24, 93, 152, 154, 160, 176–177, 255,  
 259, 271, 384, 432, 465
- Ourobouros 233, 408
- Parabel 220, 250, 264, 406, 440
- Patronym 32, 365–366
- Personenbeschreibung 34–35, 37–41, 43,  
 166, 314, 320–321
- Philologie (als Argumentationsmittel) 176,  
 180, 253, 255, 258–259, 266–267, 288,  
 415, 425
- Philosophie 1, 5, 9–11, 61, 114, 117, 184, 192,  
 276, 304, 323, 394, 453, 480  
 → Philosoph(en) (Personen und Orte)
- Physikotheologie 107, 206–207, 265, 270,  
 467–468
- Pneuma 284
- Polemik 39, 179, 186–187, 203, 326, 348, 416
- Polytheismus 452
- Prämisse 249, 261, 264, 273, 357, 359, 371
- Privatheit 46, 53, 57, 59–60, 118–119, 122–129,  
 131–132, 171, 175, 188–190, 316, 406
- Privatsphäre 125, 316
- Prosa 3, 6, 18, 453
- Prosternation (Niederwerfung) 161, 211, 313,  
 316, 318, 417, 426  
 → Rak'a
- Protokollcharakter 58, 229, 239, 332
- Protosunna 18–19, 102, 177, 305  
 → Protosunniten (Personen und Orte)
- Prototyp(en) 23, 36, 43, 92, 118, 123, 126, 131,  
 159, 189, 421
- Pseudepigraphie 6, 19–20, 26, 41, 100, 134,  
 138, 146, 155, 296, 305, 347, 374, 433, 445,  
 448, 456, 458, 465, 471
- qadar* 85, 177, 196, 387
- Qadariya 196–197, 443
- Qibla 250
- qiyās* → Analogie(schluss)
- Quaestio → Frage-Antwort-Dialog
- Rak'a 317
- Rangstreitdichtung 1, 9, 16
- Rat(schlag) 35–36, 71–72, 95, 108, 111–112, 116,  
 162, 181, 189, 191, 215–217, 269, 303, 389,  
 391, 406–407, 418, 430, 439, 455,  
 478–479
- Ratgeber(gespräch) 35–37, 55–56, 71–72, 82,  
 95, 111–112, 117, 128–129, 162–163, 181–182,  
 216–217, 269, 302, 305, 316, 337, 361,  
 389–391, 405–406, 412, 439, 455

- Ratio 137, 192, 253, 258–260, 323, 327–328, 416, 432–433, 437  
 rationale Argumentation 6, 192, 260, 265–266, 278, 288, 328, 415–416, 425, 468
- Raum 7, 83, 89, 104, 117–129, 131–132, 154, 189, 204, 210, 307, 310, 316, 422  
 → Empfangsraum (*mağlīs*)  
 → Halböffentlichkeit  
 → Öffentlichkeit  
 → Privatheit
- ra'y 238, 259
- Reaktion 41, 49, 59, 77, 105, 111, 162, 166–167, 188, 192–193, 195, 197, 199–201, 204, 208–209, 211, 214–216, 222, 224, 230, 240, 242, 246, 256–257, 276, 307, 309, 312–314, 316–321, 324, 326–327, 329, 342, 350–351, 358, 365, 367, 399, 401, 410, 414, 416
- Recht, islamisches (*fiqh*) 6, 23, 25, 47, 62, 103, 150, 164, 168, 198, 201, 203, 218, 250–251, 259, 294, 308–309, 313, 322, 330, 348, 373, 381, 395, 457, 476–477, 480  
*uṣūl al-fiqh* 14, 476–477  
 → Juristen (Personen und Orte)
- Rede Gottes (*kalām Allāh*) 106, 201, 257, 331, 397
- Religionsdialog 17, 33, 416
- Rhetorik 37, 186, 222, 248, 251–252, 254, 256, 261, 264, 267–270, 272–273, 277, 282–283, 288–289, 294, 389, 415, 425  
 rhetorische (Gegen-)Frage 194–195, 211–212, 216, 232, 237, 249, 252, 254, 261–265, 267–269, 271, 273, 275, 282, 288–289, 358, 395–396, 403, 411, 415, 425
- risāla 16
- rūh → Pneuma
- Sabäismus 452  
 → Sabier (Personen und Orte)
- Šafi'īya 6, 476
- Säftelehre 448
- sā'il → Fragender
- šay' 257, 374
- Schia 14, 18, 31–32, 34–35, 41, 52–53, 67, 69, 81–82, 91, 108–109, 121, 123–124, 132, 138, 146, 155, 158, 160, 178–180, 189, 205, 208–209, 232–233, 266–267, 276, 289–209, 295, 297–299, 302, 305, 311, 319, 335, 358, 385–386, 399, 402–403, 412, 416, 418–419, 433–434, 440, 453, 457, 465–466, 473
- schiitischer Dialog 18, 30–34, 50–52, 66–69, 88–92, 107–109, 120–123, 137–139, 154–159, 178–180, 191, 204–208, 260–265, 267, 289, 296–299, 305, 310–312, 324–325, 333–334, 352–358, 374–375, 384–386, 399–403, 419, 426  
 → Schiit(en) (Personen und Orte)  
 → Zwölferschia
- Schiedsrichter 27, 29, 47–51, 53, 55–57, 60, 63, 65, 75, 121, 136, 190, 203, 246, 278, 296, 383, 392, 402–403, 412, 414, 421, 425, 431, 459
- Schriftlichkeit 2–4, 12, 19, 50, 90, 160, 179, 190, 193, 205, 209, 226, 228–229, 239, 241, 247, 400, 414, 420, 426, 465
- Schüler 3, 6, 20, 23, 28, 34, 42–44, 46, 59–60, 62, 68–69, 75–80, 82–84, 98–99, 103, 114–115, 117, 130, 133, 150, 152, 154, 169, 172, 185, 190–191, 199–200, 205, 209, 226, 230–232, 234–238, 240–242, 245–246, 248, 253–254, 266, 280, 282–288, 291, 303–304, 327, 330, 335, 340–343, 345, 351, 353, 357–358, 367, 369, 371, 379, 381, 384, 386, 395, 401, 409–411, 413–416, 420, 423–426, 436, 446, 460, 463  
 → Lehrer-Schüler-Dialog
- Schweigen 26, 28–29, 31, 45–47, 49–52, 56–58, 60, 63, 129, 150, 155, 190, 202, 260, 291, 298, 309, 313, 315, 321, 326, 328, 336, 349, 351, 359–360, 371, 373, 377, 399, 406, 417, 421, 426, 431
- Schwur 192, 258, 269, 328–338, 341–343, 416, 426
- Seelenwanderung 264, 276, 401, 466, 468
- Segen 303, 330–331, 334–335, 337–338, 340–343, 345, 351, 381  
 Segensformel 295, 332, 336, 342–343, 404, 411
- Spätantike 15, 44, 265, 428
- Sprecherwechsel 3, 5, 147–148, 152, 154, 157, 161–162, 170, 173, 193,
- Spott 167, 302, 315, 378
- Sprichwort 271, 274, 429

- Status 39, 62, 67–68, 74, 115–116, 131, 221, 266, 276, 290, 346, 360, 393, 416
- Stein der Weisen 77, 172–173, 234, 240–241, 275, 279, 283, 287, 321, 392, 409, 441, 446, 460, 462
- Stellvertreter 38, 68
- Stichwortgeber 32, 51, 75
- Sufismus 339  
→ Sufis (Personen und Orte)
- Sündlosigkeit 68, 108, 298, 402, 474
- Sunna 18–19, 24, 29, 35, 88, 161, 176, 179, 191, 198, 201, 203, 251, 255, 259–260, 262–263, 276, 293, 295, 299, 348–349, 374, 383–384, 398, 424, 437, 451, 465, 477  
sunnitische Dialog 8, 22–30, 46–49, 62–67, 69, 83–88, 92, 103–107, 118–120, 123, 131, 133–137, 148–154, 160, 175–178, 193–203, 249–260, 291–296, 299, 305–310, 323–325, 329–334, 344–351, 372–374, 380–384, 395–399, 419, 424  
→ Protosunna  
→ Sunniten (Personen und Orte)
- Sure 167, 194, 197
- tafsīr* / Koranexegese 24, 47, 84–85, 132, 152, 164, 271, 290, 306–307, 449
- tawhīd* → Ein(s)heit Gottes  
→ *al-'adl wa-t-tawhīd*
- ta'wil* 259
- Temperamente 441, 471, 473
- Themenvorgabe 76, 113, 192, 201–202, 204, 207–209, 225, 245, 414
- Theodizee 139, 207, 469
- Theologie 6, 10, 12–13, 17, 27–28, 31, 33, 47, 53, 61, 66–68, 86, 105–107, 109, 113, 177, 180, 201, 249, 255–256, 259–260, 263, 266–267, 273, 275, 287, 289–290, 296, 304, 311, 314, 330–331, 352, 357, 359, 379, 382–383, 385–388, 398–399, 415, 426, 450, 459  
spekulative 373, 436  
→ Physikotheologie
- Titel  
Personenanrede 65, 78, 323, 344–347, 352–354, 358, 361–364, 366–371, 417, 426  
Überschrift 16, 20, 30, 42, 99–101, 130, 157, 169–170, 181, 183, 208, 212, 239, 244, 284, 349, 400, 442, 454, 461, 463, 471–472
- Tod 24, 30, 85, 88, 94–95, 99, 105, 133–135, 137, 145, 168, 176, 246, 262, 286, 292, 316, 382, 391, 414, 440–441, 446, 452, 455, 464, 474, 480  
als Gesprächsanlass 114, 117, 145, 172, 189, 422  
Todesdrohung 196, 394, 404, 413, 458
- Tränen 92, 159, 167, 312–313, 316, 318–319, 322, 325–326, 328, 402, 407, 417  
→ Weinen
- Trialog 45, 51, 59  
*turjūmān* → Vermittler
- Überleben 387, 391, 394, 418, 427
- Überschrift → Titel
- Unterrichtsgespräch 118, 462  
*uṣūl al-fiqh* → Recht, islamisches
- Vergleich 8, 187, 210, 249–250, 252–253, 261–265, 267–272, 274–276, 278–285, 287–289, 415
- Verkörper(lich)ung 2, 36, 420
- Vermittler 110
- Vierzig 199  
Anzahl von Gelehrten 87, 104, 119, 201, 299, 457  
Lebensalter 29, 35, 41, 93, 140, 144, 146
- Wahrheitsfindung 17, 116, 176, 189, 222, 248, 389, 422
- Wāqifiya 168  
→ Wāqifit (Personen und Orte)
- Waschen 34, 74, 93, 251, 320
- Weinen 151, 298, 312, 316–318, 324  
→ Tränen
- Wettkampf 116, 191, 422
- Wiedergabe 40, 84, 135, 145, 148–152, 154–156, 162–163, 165–167, 172–174, 178–179, 188, 205, 217, 228, 301, 400, 433, 457  
nicht-wörtliche 160, 204, 256  
wörtliche 152

- Willensfreiheit 27, 469
- Wissensdefizit 78, 80, 83, 103, 115, 191, 230,  
267, 289, 342, 376
- Wissenserwerb 341, 380, 388, 425, 427
- Wissensgefälle 61–63, 66–67, 69–70, 75–79,  
226, 368
- Wissensvorsprung 62, 69–70, 75, 81, 114, 191,  
229, 245
- Wunder 90, 158, 179, 207, 264, 311, 402–403,  
412  
     Imamwunder 90, 313, 322, 402, 417  
     Wunderbericht 263  
     Wunderhandlung 264
- Zitat 172, 185, 233, 240, 253, 280, 283,  
285–286, 289, 415, 425, 446, 461
- Autoritätenzitat 20, 185, 232, 248–250,  
252, 256, 258, 264, 267, 271, 273–274,  
279, 283, 285–286, 289, 369, 445
- Dichtungszitat, Belegverse (*šawāhid*),  
     Verszitat 153, 194–195, 249, 255, 266,  
     271, 278, 290, 365, 396, 449
- Koranzitat (als Beleg) 68, 107, 136,  
     194–195, 197, 203, 249–251, 253–259,  
     263–266, 271, 273, 276, 278, 289–290,  
     294–295, 331, 350, 373, 383, 415, 425
- Zorn 302, 312, 317–318, 324–325, 327, 363,  
407
- Zwölferschia 19, 51, 161, 168, 179, 223, 473  
     → Imamiya  
     → Schia  
     → Zwölferschiiten (Personen und Orte)

REGISTER 4

## Koranstellen

Q 2:156	334	Q 19:98	194
Q 4:11	203	Q 20:5	174
Q 4:16	254	Q 25:59	174
Q 4:65	335	Q 27:20	396
Q 6:38	258	Q 28:44	93
Q 7:54	174	Q 32:4	174
Q 7:87	384, 397	Q 33:34	294
Q 7:142	93	Q 36:1-11	85
Q 7:143	325	Q 55:1-3	258
Q 10:3	174	Q 55:35	194
Q 13:2	174	Q 55:44	194
Q 16:63	335	Q 57:4	174
Q 19:13	194	Q 62:2	293
Q 19:24	194	Q 112:1-2	195
Q 19:52	93		