

et le Prat,
 cercle sur le
 plus bas).
 de Fer et
 de Diamant,
 demi-cercle
 l'eau noire.
 Makā) et Za-
 Temple de feu.

JANUSZ DANECKI

(Warschau)

Der ethische Gehalt des *Adab*

Als Mu'āwiya den Palast Al-Ḥudayrā' gebaut hatte, beschloß er, ihn 'Amr Ibn al-'Āṣ zu zeigen. Sie gingen beide im Palast herum: Mu'āwiya öffnete nacheinander die Türen der Kemenaten und erklärte: „Diese Kemenate ist für diesen Zweck vorgesehen und diese wiederum für einen anderen“ — und so weiter. Letztendlich öffnete Mu'āwiya eine Tür, blieb am Eingang stehen und verstummte.

Hinter dieser Tür vergnügte sich der königliche Diener mit einer Dienerin. Mu'āwiya erlangte die Sprache erst nach einem Augenblick wieder und sagte: „Und diese Kemenate ist dazu da, damit unsere Diener Platz zum Vergewaltigen unserer Dienerinnen haben.“ Danach schloß er die Tür und beide Würdenträger begaben sich auf den Weg, um die Besichtigung des Palastes fortzusetzen. Mu'āwiya ließ kein Wort über diesen Vorfall fallen und bestrafte weder den Diener noch die Dienerin.

Diese Anekdote zitiert Al-Mubarrad (gest. 285/898) in einem des Kapitel des *Al-Fāḍil* — d. h. in seinem *adab*-Werk von ersichtlicher ethischer Färbung.¹ Das soll ein Beispiel für eine alte arabische (sogar auch beduinische) ethische Kategorie sein, die als *ḥilm* bezeichnet wird, was oft als 'Großherzigkeit', 'Güte', 'Sanftmut' und 'Großmütigkeit' übersetzt wird.² In der zitierten Anekdote das Verhalten von Mu'āwiya, welcher für die Muslime ein Beispiel eines großherzigen islamischen Adligen darstellt, ist außergewöhnlich. Er läßt etwas hingehen, was vom Gesichtspunkt der Grundsätze des Islams, als auch vom Gesichtspunkt der

¹ *Al-Fāḍil*, S. 94. 3-6

² Siehe: Ch. Pellat, *Concept of ḥilm in Islamic ethics*, „Bulletin of the Institute of Islamic Studies“ VI-VII, Aligarh 1962-63; Reprint in: Variorum. London 1976, S. auch die alte Diskussion in: I. Goldziher, *Mohammedanische Studien* I, S. 319; T. Isuzu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. Tokyo 1959, S. 25ff.

moralischen Rechtsordnung, unzulässig war. Jedoch als Führer der Gläubigen sollte er jegliche Erscheinung der Sünde bekämpfen, war er aber auf etwas, was dem Ehebruch (*zinà*) ähnlich war und blieb nicht nur dabei, diesen Vorfall nicht weiter zu beachten, sondern machte daraus noch einen Scherz. Er konnte sich in dieser Situation so verhalten, da die „Sünder“ Sklaven waren und nicht als gläubige Muslime behandelt werden mußten, obgleich sie bestimmt eine Strafe verdienten.

Sie wurden also dank der Großmütigkeit und Güte Mu'āwiyas nicht bestraft. Ein auf diese Weise verstandenes *ḥilm* ist dem Verzicht auf seine Rechte zur Bestrafung gleichzusetzen.

Allerdings handelt es sich hier um keine Definition des *ḥilm*: Al-Mubarrad erklärt nicht, was *ḥilm* bedeutet, sondern zeigt einfach am konkreten Beispiel, wie diese ethische Kategorie funktioniert, wobei ihm sowohl die Anekdote, die Charakter eines erhebenen Sinnspruches hat, als auch das Gedicht und das Sprichwort als Beispiel dienen. Darauf beruht gerade die Besonderheit des *adab*: es geht darum, daß Wissen vermittelt wird; in diesem Falle moralische Grundsätze, ohne daß der Belehrt direkt über die ganze Sache aufgeklärt wird, und ohne Angabe einer konkreten Definition. Das ist der generelle Grundsatz des *adab*: Der Belehrt muß sich vergnügen und gleichzeitig dabei lernen.³ Man kann also das *adab* als den Vorgänger unseres Fernsehens bezeichnen, nur beim *adab* wurde nie das Maß bei den Vergnügungen überschritten. Es mußten mehrere Beispiele von deutlicher Ausdruckskraft angegeben werden, damit die Belehrungsfunktion der ethischen Grundsätze verwirklicht werden konnte.

Das zitierte Beispiel ist vom Gesichtspunkt der gegensätzlichen Bedeutung des *ḥilm* meisterhaft gelöst. Hier zeigt Mu'āwīya Großmütigkeit in einer Situation, in welcher jeder andere eine Bestrafung fordern würde. Stellen wir uns einen jungen Edelmann vor, welchem ein solches Verhalten gelehrt wird. Er hat täglich mit Dienern zu tun. Indem er von einem solchen Vorbild hört, das zumal von einer gleichfalls wie Mu'āwīya im Islam geschätzten Persönlichkeit vertreten, wird keinen Zweifel haben, wie er sich in einer ähnlichen Situation zu verhalten hat. Durch die Übertreibung des Problems wird sein Verständnis und dessen Aneignung erleichtert. Das ist ein Grundsatz einer guten Pädagogik. Im *adab* wird der Empfänger geradezu von der Deutlichkeit der Beispiele überrascht, wobei gleich die nächsten nachfolgen. Auf diese Weise geht ebenfalls Al-Mubarrad vor. Die zitierte Anekdote gehörte zu der letzten aus dem ganzen Zyklus, aus welchen sich das Kapitel *Bāb al-ḥilm wa-āl-anāt* im *Al-Fāḍil* (S. 86–94) zusammensetzte. Die Verbindung des *anāt* mit dem *ḥilm* ist auf das Verstehen des *ḥilm* zurückzuführen.

³ Fedwa Malti-Douglas in ihrem Buch *Structures of avarice. The bukhālā' in medieval Arabic literature* (Leiden 1985, S. 14–15) versuchte eine Klassifikation des Adab-Textes durchzuführen, indem sie drei Prinzipien der Text-Organisation vorgeschlagen habe: subjects, orientation, discourse. Obwohl diese Ausführungen nicht ganz überzeugend sind, haben wir hier mit dem ersten Versuch einer Textanalyse des *adab* zu tun.

Tāḡ al-'arwāq
„Zurückhalten“
M. Donaldson
the wrongdoer
finden.

Es ist so
der Angelegenheit
kommen ist
ihm zitierte
einer Reaktion

laysat al-
Großherzigkeit
Großherzigkeit

Bei dem
zit ausgedrückt
(*'afw*). Beide
Mubarrad
er beschreibt
a'adduhum

wa-'ānadahum
Das *ḥilm*
Form als die
nert an die
rechte gesch
nicht in Zor
Held — Al-
von Schimpf
gefragt wur
Menschen n

Das *ḥilm*
Mubarrad
Der Bereich
mem war na

⁴ Dwight M.

⁵ Autor die
19/640 in Al-
war auch Trac
(s. GAS I, 277
eine Sammlun

⁶ *Al-Fāḍil*.

⁷ *Al-Fāḍil*,

Tāğ al-‘arūs definiert das *ḥilm* als *anāt* und *‘aql* (Bd. VIII. S. 256) sowie als „Zurückhalten im Zorn“ (*ḍabt an-nafs wa-āt-ṭab‘ an hayağān al-ğadab*). Nach D. M. Donaldson definiert *Tāğ al-‘arūs* allerdings das *ḥilm* als „delay in requiting the wrongdoer“⁴. Ich konnte aber in diesen Wörterbuch diese Bedeutung nicht finden.

Es ist schwer festzustellen, wann der Begriff *anāt* 'Verspätung, Aufschiebung der Angelegenheiten' mit dem semantischen Bereich des *ḥilm* in Berührung gekommen ist: Für Al-Mubarrad ist das eine natürliche Verbindung. Das von ihm zitierte Gedicht von Aš-Ša‘bī deutet darauf hin, daß ein Zurückhalten von einer Reaktion als ein Element des *ḥilm* angesehen werden kann:

laysat al-aḥlāmu fī ḥāl ar-riḍā wa-innamā āl-aḥlāmu fī ḥāl al-ğadab
 Großherzigkeit zeigt sich nicht bei der Zufriedenheit;
 Großherzigkeit zeigt sich im Zorn.

(*Al-Fāḍil*, S. 89)⁵

Bei dem von Al-Mubarrad verstandenen *ḥilm* ist etwas anderes — explizit ausgedrückt — viel wichtiger: eine Auge zudrücken (*iğḍā‘*) sowie verzeihen (*‘afw*). Beide diese Merkmale erscheinen in der Anekdote über die Diener, und Al-Mubarrad beginnt außerdem mit dieser Aufzählung das Kapitel über den *ḥilm*: er beschreibt Mu‘āwīya als: *aktaru ān-nās ḥilman wa-awsa‘uhum ‘afwan wa-a‘adduhum iğḍā‘an ‘amman nābadahu wa-aḥsanuhum iḥtimālan li-man ‘āzzahu wa-‘ānadahu*.⁶

Das *ḥilm* ist durch seine Gradation charakterisiert: eine vollkommen andere Form als die obengenannte ist das Erdulden der Angriffe von Anderen. Es erinnert an die christliche Devise, dem die linke Backe hinhalten, der mich auf die rechte geschlagen hat. Dabei geht es darum, sich nicht provozieren zu lassen und nicht in Zorn zu geraten. Al-Mubarrad erzählt eine Anekdote, in welcher der Held — Al-Muhallab Ibn Abī Šufra ist. Irgendein Mensch hat ihn mit einer Flut von Schimpfwörtern überschüttet, worauf Al-Muhallab nicht reagiert hat. Als er gefragt wurde, was ihn dazu bewegte, antwortete er, daß er die Fehler dieses Menschen nicht kannte und ihn mit falschen Vorwürfen nicht kränken wollte.⁷

Das *ḥilm* ist natürlich eine rein ethische Kategorie. In den Zeiten von Al-Mubarrad bestand die Ethik als separater Wissenszweig der Philosophie nicht. Der Bereich für die Pflege der Ethik und die Betrachtung von ethischen Problemen war natürlich das *adab* (außer Theologie natürlich). Aber für die Autoren

⁴ Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim ethics*. London 1953, p. 7.

⁵ Autor dieser Verse ist Abū ‘Amr ‘Āmir Ibn Šarāḥil aš-Ša‘bī (gest. 103/721). Er wurde 19/640 in Al-Kūfa geboren. Er schloß sich dem Umayyaden ‘Abd al-Mālik Ibn Marwān an. Er war auch Traditionalist, *mağāzī* Autor und Rechtsgelehrter, Kenner und Überlieferer der Poesie (s. GAS I, 277; GAS II, 336). In Al-Kāzimiyya (Bibl. Mirzā Muḥammad al-Hamadānī) soll eine Sammlung seiner Qaṣiden erhalten sein.

⁶ *Al-Fāḍil*. S. 86. 15–16.

⁷ *Al-Fāḍil*, S. 89.

des *adab* war die Ethik nur eines der Ziele des *adab* und dabei nicht das wichtigste. In der Hauptsache beschäftigte man sich mit der Philologie, jedenfalls was dieser Problematik das *adab* der drei großen *Adibs* gewidmet, d.h. von Al-Ġāḥiẓ, Ibn Qutayba und Al-Mubarrad.

Der generelle Grundsatz für den Aufbau des *adab* — eine freie Materialiensammlung — ermöglichte auch die Einbeziehung der Ethik, obwohl diese an weiterer Stelle Stand und den Vortritt typisch philologischen Fragen gab: der Grammatik und der Literaturwissenschaft.

Wenn man ein *adab*-Werk liest, und besonders die *adab* Werke von Al-Mubarrad, wird der autothematiscbe Charakter sichtbar. Es gibt nicht nur keine Definitionen, aber auch alle Kommentare des Autors betreffen vorwiegend die Methoden der Materialiensammlung und nicht die besprochenen Themen. Im sehr knapp gehaltenen Vorwort zu dem *Al-Kāmil* wird darüber gesprochen, welche literarische Formen in diesem Werk gesammelt sind und was der Autor aus ihnen macht: *wa-ān-niyya fihi an nufassira kulla mā waqa'a fī hādā āl-kitāb min kalām ġarīb aw ma'nān mustaġlaq wa-an našraḥa mā ya'raḍu fihi min al-i'rāb šarḥan šāfiyan ḥattā yakūna hādā āl-kitāb bi-nafsihi muktafiyan wa 'an an yurġa'a ilā aḥad fī tafsīrihi mustaġniyan* „Unsere Absicht ist es, jede herausragende Äußerung zu erklären, die in diesem Buch erscheint, sowie jeden schwer zu verstehenden Begriff: wir führen einen genaueren Kommentar ebenfalls zu syntaktischen Themen an, die auftreten können — alles mit dem Ziel, daß das Buch eine selbständige Einheit darstellt und sein Leser sich nicht an jemanden um Erklärung zu wenden brauchte.“⁸

Ähnliche autothematiscbe Kommentare findet man auch in dem Text von *Al-Fāḍil*: *qad ḍakarnā fī hādā āl-bāb ba'd mā istaḥsannāhu wa-namā ilaynā* „In diesem Kapitel haben wir daran erinnert, was wir für etwas Schönes ansehen und was wir kennengelernt haben.“⁹ Oder an einer anderen Stelle: „Über dieses Problem haben wir nur etwas gesprochen, da wir befürchten, den Leser überdrüssig zu machen, wenn wir die Sache verlängern würden.“¹⁰

Hier betrifft der Kommentar doch nur die Technik des Schreibens eines Werkes; der Autor wendet sich an den Leser mit Erklärungen, die nicht das Thema betreffen, worüber geschrieben wird, sondern wie geschrieben wird. Vielleicht ist das nur die spezifische Technik von Al-Mubarrad. Al-Ġāḥiẓ und Ibn Qutayba sind in ihren „Erzählungen“ weitaus ausdruckskräftiger und machen oftmals auch meritorische Anmerkungen (vgl. z.B. die berühmten Vorworte von Ibn Qutayba zum *Kitāb aš-šī'r wa-āš-šu'arā'* oder zu den *Uyūn al-aḥbār*).

Die Digression führt uns zu einem wichtigen Problem, welches die Relation der rein sprachlichen Fragen (philologische Kommentare) zu den moralischen Fragen

⁸ *Al-Kāmil*, ed. W. Wright, Leipzig 1874, S. 2.

⁹ *Al-Fāḍil*, 37.

¹⁰ *Al-Fāḍil*, 86. 11–13. Weitere Belege: 8. 8–12, 43. 10–11; 49. 1–3; 54. 13–14; 68. 5–9.

darstellt. E
klassischen
derts steht
die Fragen

Neben d
der Darstel
Erscheinung

Doch die
des *adab* da
das *adab* ist
lamischen E
Evolution, w
Werk von A
standen ist)
dem spätere
gleich dem
mentare wer
der Philologi
die aus der a

Es bestel
aufklärt. Dar
adab der dre
breitet (hau
die Bezeichn
bei hat es sic
die ausgezeic
ben. Dieser V
Gegensatz m
Muqaffa' i
Und gerade
am königliche
schen am Ho
für ihre Last
als Handwerk
gung bedeute

¹¹ Über die be
bridge History

¹² T. Nagel,
149f.

darstellt. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die Philologie ein Hauptteil des klassischen *adab* darstellt. In allen Werken des klassischen *abad* des 3. Jahrhunderts steht das Studium von sprachlichen Problemen an der wichtigsten Stelle: die Fragen der Moralität und Ethik treten also in den Hintergrund.

Neben der Struktur eines *adab*-Werkes das zweite wichtige Problem, das mit der Darstellung von Ethik verbunden ist, ist die Relation der rein sprachlichen Erscheinungen und Kommentare zu den moralischen Fragen.

Doch die Moralität und die ethischen Grundsätze ein unentbehrliches Element des *adab* dargestellt haben. Natürlich ist das nicht das einzige Element gewesen, das *adab* ist jedoch aus der Philologie hervorgegangen. Diese Verbindung der islamischen Ethik mit den Sprach- und Literaturproblemen unterliegt jedoch einer Evolution, was später noch deutlicher erscheint. Diese Evolution ist sogar in dem Werk von Al-Mubarrad zu erkennen. Insoweit im *Al-Kāmil* (der früher entstanden ist) die Moralität der Philologie untergeordnet ist, so im *Al-Fāḍil* — dem späteren Werk — ändert sich die Sache: hier die moralisierende Einstellung gleicht dem philologischen Interesse. Die sprachlichen und philologischen Kommentare werden seltener. Doch das hauptsächlichste Zugeständnis bleibt zugunsten der Philologie: alle moralischen Grundsätze durch das Schaffen der Dichter und die aus der arabischen Literatur stammende Anekdoten illustriert sind.

* * *

Es besteht eine ziemlich interessante These, die Herkunft der *adab*-Ethik aufklärt. Danach hat sich vor dem Erscheinen des *adab* des 3. Jahrhunderts (d.h. *adab* der drei erwähnten Autoren) das *adab* persischer Herkunft im Kalifat verbreitet (hauptsächlich propagiert von Ibn al-Muqaffa', dessen Werke im Titel die Bezeichnung *adab* angewiesen haben *Ādāb al-kabīr*, *Al-adab aṣ-ṣaḡīr*).¹¹ Dabei hat es sich u.a. auch um die Bildung der Klasse der Hofsekretäre gehandelt, die ausgezeichnete Kenntnisse über das „weltliche“ Herrschaftssystem gehabt haben. Dieser Verwaltungstyp und diese Art der Ethik haben in einem sichtbaren Gegensatz mit der beduinischen Ethik gestanden, die wie es scheint, Ibn al-Muqaffa' im *Traktat über die »Freunde«* (*Risālat fī aṣ-ṣaḥāba*) verspottet hat. Und gerade die groben Beduinen gehören zu jenen, die amoralische Grundsätze am königlichen Hof eingeführt haben. Ibn al-Muqaffa' beschreibt diese Menschen am Hof wie folgt: „Es handelt sich um Leute mit anstößigen Ansichten, die für ihre Lasterhaftigkeit berüchtigt sind. Den größten Teil ihres Lebens haben sie als Handwerker verbracht, ohne daß ihnen die Arbeit ihrer Hände zur Hervorbringung bedeutender Verdienste gereicht oder zu Wohlstand verholfen hätte...“¹²

¹¹ Über die beiden Werke, s. J. D. Latham, *Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid Prose*, Cambridge History of Arabic Literature, vol. II, pp. 57-64.

¹² T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich und München 1981, Bd. I, S. 149f.

Nach der Meinung von H.A.R. Gibb, die S. Bonebakker unentschlossen wiederholte, hat die persische Hofsitte in einem bestimmten Moment an Bedeutung verloren und ist von dem *adab* abgelöst worden, der neue Staatsverwalter ausgebildet hat („the secretarial school of letters“ — nach Gibb). Die Schöpfer dieser neuen Ansichten in Bezug auf die Bildungsgrundsätze waren Al-Ġāḥiẓ, Ibn Qutayba und Al-Mubarrad („and perhaps some of his [Ġāḥiẓ's] predecessors from the second century“ — gibt Bonebakker zu). Hier veränderte sich die Situation. Als Grundlage der Lehre dienten nicht nur Hofsitte und die Ethik, sondern das literarische Wissen und danach erst die Ethik. Das sollte das neue *adab* sein, dessen Struktur schon kurz beschrieben wurde.

Das ist eine sehr interessante Theorie, wobei nur eine Einschränkung (allerdings eine sehr wichtige) gemacht werden muß: Daher ist nicht bekannt, ob in den Zeiten von Ibn al-Muqaffa' das *adab* als Ethik, Hofsitte usw. verstanden wurde, und, was die Werke des *adab* betrifft, sind diese wahrscheinlich nicht aus seiner Feder geflossen.¹³

Hier ist jedoch daran zu erinnern, daß das Wort *adab* seit schon recht langer Zeit die Bedeutung von Bildung, Übung und Erziehung hatte. Bonebakker zitiert ein Gedicht von Ḥassān Ibn Tābit (gest. von 661), in welchem von *qird mu'addab* 'dressierten Affen' gesprochen wird. Meinerseits füge ich diesen anstandswidrigen Vers von 'Amr Ibn Laġa' hinzu:

*wa-yaqrī ibna yarbū'i idā d-ḍayfu ābahū
'alā nāqatin ayra l-ḥimāri l-mu'addaba*¹⁴

Auch Al-Mubarrad erwähnt eine ähnliche Bedeutung: *za'amū anna al-mu'addaba min al-ibil yuqālu ḍa' ḍa'* sagen und es beugt seinen Kopf.“ Hier ist jedoch die Verbindung zwischen guten „Sitten“ (Verbeugung) und der Dressierung anders dargestellt; erst kommt die Bedeutung des *adab* (*ta'dīb*) als gute Sitten, später der Dressierung als einer abgeleiteten Bedeutung.

Darüber hinaus sind alle Kapitel über das *adab* in den *Ḥamasāt* gerade den moralischen Normen gewidmet. Also hatte wahrscheinlich *adab* in den umayyadischen und in den frühen abbasidischen Zeiten die Bedeutung von moralischen Grundsätzen, was die Übertragung dieses Begriffes auf die Hofsitte der Sekretäre begünstigte. Auf diese Weise erschien das *adab al-kātib*, der jedoch nicht die Bedeutung von Moralität aber von sprachwissenschaftlichen Kenntnissen erhielt. Die Moralität kommt sekundär vor, obwohl sie in der Schule von Al-Mubarrad eine sehr wichtige Stellung einnimmt. Es ist interessant, daß Al-Mubarrad, der aus Fleisch und Blut Sprachforscher (d.h. Grammatiker) ist, sich der nicht religiösen Moralität widmet.

¹³ S.A. Bonebakker. *Early Arabic literature and the term adab*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam“ 5, 1984, S. 414.

¹⁴ *Ši'r 'Amr Ibn Laġa' at-Tamīmī*, hrsg. von Yaḥyā al-Ġubūrī, Bagdad 1976, S. 41.

Die
welchem
behande
dene etl
wesentli
Al-Mā
Vorbild
alten ara
ihre Ent
haben.

Aber
nicht ge
Grundsä
schten. I
Zitats —
die Stru
geführte
steht eig
ist eine a
rien in e
Wir bra
Für Al-
später fir

Von l
welchen s

Eines
schen Ze
allen Kat
karam ist
doten be
Gibb üb
sischen a
noch in d
hier von e
ständigun
persische
Als Bewe
dienen. V
diese Ele

¹⁵ H. Fä
al-Muḥassi

Die Ethik von Al-Mubarrad bildet jedoch kein geschlossenes System, in welchem eine festgelegte Hierarchie der moralischen Werte herrscht. Das *adab* behandelt die Ethik recht frei: zeigt indirekt mit Hilfe der Literatur verschiedene ethische Werte und vertieft sich nicht in theoretische Betrachtungen. Die wesentlich späteren Systeme von Miskawayhi, Al-‘Āmirī und sogar von Al-Māwardī (*Naṣīḥat al-mulūk*) versuchen, diese Ethik nach dem griechischen Vorbild einer geschlossenen Hierarchie zu ordnen, und weitergehend werden die alten arabischen ethischen Kategorien in parallele Strukturen zusammengefaßt, die ihre Entsprechungen in den von der hellenistischen Welt gebildeten Einteilungen haben.

Aber Al-Mubarrad hatte dieses geschlossene System der islamischen Ethik nicht geschaffen. Dagegen propagierte er seine eigene Deutung der moralischen Grundsätze, die aus den Vorbildern hervorging und welche in seinem Milieu herrschten. Die für das *adab* typische Art der Beschreibung — mit Hilfe literarischen Zitats — erleichtert die Wiedergabe des ganzen Systems nicht. Ich versuchte, die Struktur einer dieser Kategorien: und zwar des *ḥilm* zu analysieren. Die angeführten Beispiele offenbaren ein recht anschauliches Bild von ihm, und es besteht eigentlich nicht die Notwendigkeit, eine Definition aufzustellen. Erst dann ist eine andere Präsentation erforderlich, wenn die islamischen ethischen Kategorien in einen anderen, unseren europäischen, Kulturbereich, übertragen werden. Wir brauchen eine Definition und ein darauffolgendes Beispiel zur Erklärung. Für Al-Mubarrad und seine Schüler waren die Beispiele ausreichend, obwohl später findet man schon Definitionen und darauffolgende Beweisanekdoten.¹⁵

Von besonderem Interesse ist die Nachbildung der einzelnen Elemente, aus welchen sich die Kategorien des *adab*-Ethik zusammensetzen.

Eines der wichtigsten Bestandteile des neuen *adab* war, die aus der beduinischen Zeiten geerbte und durch den persischen Einfluß geänderte Tradition. In allen Kategorien — beim *ḥilm* und bei den im folgenden besprochenen *ḡūd* und *karam* ist das beduinische Element sehr deutlich sichtbar, viele zitierte Anekdoten beziehen sich auf die vorislamischen Zeiten. Das könnte die Thesen von Gibb über das *adab* als antipersische Reaktion und als die Rückkehr im klassischen *adab* des 3. Jahrhunderts zu den rein arabischen Traditionen, die nur noch in der Literatur enthalten sind, begründen. Ich bin nicht sicher, ob man hier von einer Reaktion sprechen kann; vielleicht handelt es sich um eine Vervollständigung der persischen Tradition mit neuen arabischen Elementen. Das alte persische *adab* wird durch neuen beduinischen und arabischen Inhalt bereichert. Als Beweis können zahlreiche erhaltene persische Elemente im klassischen *adab* dienen. Wenn die persische Tradition zurückgewiesen wäre, hätte man versucht, diese Elemente zu entfernen. Dagegen stellen die Gestalten aus der persischen

¹⁵ H. Fähndrich, *Die Tischgespräche des mesopotamischen Richters. Untersuchungen zu al-Muḥassin at-Tanūḥīs «Niṣwār al-muḥāḍara»*, „Der Islam“ 65, S. 100.

Tradition (wie z.B. Anūširwān) zweifellose Autoritäten für die drei bedeutenden *adab* Autoren dar.

In dem Kapitel über *ḥilm* zitiert Al-Mubarrad die folgende Geschichte:

„Als Buzurkmīr getötet wurde, ließ Anūširwān seine Tochter rufen. Sie bedeckte ihren Kopf und sprach zu Anūširwān:

— Nach seinem Tode hege ich für dich die gleiche Achtung (*hayba*) als zu seinen Lebzeiten.

Daraufhin entgegnete Anūširwān:

— Verlobt sie mit mir!

— Seht nur, seht! — rief die Tochter — hier ist der Herrscher, der seinen unentbehrlichen Wesir tötet und die Frau ins Bett nimmt, die sich nicht für ihren Vater rächen kann!

Als Anūširwān diese Worte hörte, beschenkte er sie mit Kostbarkeiten, anstatt zu entzürnen.¹⁶

Das ist wiederum eine andere Art des *ḥilm*, der nichtinsoweit mit den beduinischen Traditionen in Verbindung steht, als gerade mit der persischen Ethik des königlichen Hofes. Nebenbei erwähnt, betreffen fast alle von Al-Mubarrad zitierten Beispiele Herrscher; neben Mu'āwiya wird von Ar-Rašīd, Al-Manšūr und 'Umar gesprochen, d.h. fast ausgeschlossen von islamischen Herrschern. Mit einem Wort gesagt, bildet *Al-Fādīl* eine arabische Theorie des *adab*, welche eine Weiterführung der persischen Traditionen darstellt.

Diese persische Tradition hat auch tapfer um ihre Position gekämpft und deswegen haben sich auch die beduinischen Ideale geändert.

Aus gerade diesem 9. Jahrhundert stammt das „Buch der Krone“ (*Kitāb at-tāğ*), welches man über Jahrhunderte Al-Ġāḥiẓ zugeschrieben hat. Dieses Werk ist ein typischer Fürstenspiegel, in dem die Hofsitte und die Pflichten der Höflinge (also nicht nur die Aufgaben der Herrscher) eingefaßt in die persischen Traditionen beschrieben sind. Der anonyme Autor erinnert des öfteren daran, was der oder jener Kalif nach dem Vorbild der persischen Könige vollzogen hat (z.B. hätte Ar-Rašīd eine Sänger Hierarchie nach dem Vorbild von Ardašīr I. geschaffen.)¹⁷

Aus der angeführten Beschreibung des *ḥilm* geht jedoch nicht hervor, daß wir hier mit einer typischen Kategorie beduinischer Herkunft zu tun haben. Großherzigkeit kann nämlich jemanden kennzeichnen, der Herrschaft besitzt, und bei wem die alte Regel angewandt wird, daß das Verzeihen dann am besten ist, wenn über Herrschaft verfügt wird.

Nehmen wir zum Beispiel die beduinischen Traditionen, die als *ğūd* und *karam* bezeichnet sind. Beide Begriffe stehen mit der Bedeutung von Gebefreudigkeit, Gastfreundlichkeit und einem sehr theoretischen Liberalismus in Verbindung.

¹⁶ *Al-Fādīl*, S. 94.

¹⁷ *Livre de la couronne*, S. 65.

Das Id
verbunden
von der Si
das zu ein
ram ein au
neuen Bed
wird. Am
welcher ein
Muṭṭalib)
unerwartet
konnte so s
Gebefreudi
kommen a
hat sich 'U
ihm das ga
Summe. A
mit wohltä
ne vom Ho
langsam ih
gedient, ih
ein reines S
den Erzähl
von Al-M
in Wettbew
Umayyade
Hašimite d
Alide Al-H
gab genau
sicher hatte
mit etwas f
ihnen das C
hörte von S
Die Frei
um jeden P
len praktisc
des Hofes in
über die Un
die Freigebi
Freigebigkei
Hat aber
ğūd des Hof

¹⁸ *Al-Fādīl*,

Das Ideal eines Beduinen ist traditionell mit der Gastfreundlichkeit (*karam*) verbunden. Hier ist eigentlich schwer von einer Tugend zu sprechen, da nämlich von der Sitte her jedem diese Gastfreundlichkeit erteilt wird: in der Wüste kann das zu einer Überlebensbedingung gezählt werden. Und gleichzeitig ist das *karam* ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie die alte beduinische Kategorie auf die neuen Bedingungen der Hofzivilisation und der Ethik der Klasse *hāṣṣa* übertragen wird. Am Ausgangspunkt unserer Erläuterungen kann die Anekdote stehen, in welcher ein armer Mann in der Wüste 'Ubayd Allāh (Ibn al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib) bewirtet, wobei er seine letzte Ziege dazu geopfert hat, mit der er die unerwarteten Gäste innerhalb von zwei Tagen und zwei Nächten ernährt hat. Es konnte so scheinen, daß der Zweck dieser Anekdote ist, die wirkliche beduinische Gebefreudigkeit zu zeigen. Aber das stimmt nicht, es geht dabei um etwas vollkommen anderes, was aus der Fortsetzung der Anekdote zu schließen ist. Dabei hat sich 'Ubayd Allāh entschlossen, sich dem *ṣayh* erkenntlich zu zeigen, indem er ihm das ganze Geld gibt, was er bei sich hat: fünfhundert Dinar, also eine riesige Summe. Auf diese Weise bezahlt er die edelmütige Gastfreundlichkeit (*karam*) mit wohlthätiger Freigebigkeit, was mit *ḡūd* bezeichnet wird. Also *ḡūd* ist eine reine vom Hof stammende Kategorie, die allerdings aus dem *karam* hervorgeht, aber langsam ihre praktischen Kontexte verliert. Das *karam* hatte den Menschen dazu gedient, ihr Leben in der Wüste zu schützen, und das *ḡūd* hat wiederum schon ein reines Symbol dargestellt. Dieser rein symbolische Wert des *ḡūd* erscheint in den Erzählungen über den Wettbewerb der Abbasiden und Umayyaden, zitiert von Al-Muḡarrāḍ. In einer dieser Erzählungen steht ein *mawlā* der Hāṣimiten im Wettbewerb. Sie wandten sich an ihrer Anhänger, um Geld zu erhalten. Der Umayyade erhielt von jedem seiner Anhänger jeweils zehntausend Dirham. Der Hāṣimite dagegen erhielt vom ersten — 'Ubayd Allāh — einhunderttausend. Der Alide Al-Ḥasan gab hundert und dann noch dreißigtausend Dirham. Al-Ḥusayn gab genau so viel. Weiter ging der *mawlā* der Hāṣimiten nicht, da er den Sieg sicher hatte. Aber, wie es in einer guten Anekdote geschieht, müssen die Hörer mit etwas festgehalten werden. Da ging der Umayyade zu seinen Leuten und gab ihnen das Geld zurück, was entgegen genommen wurde. Der Hāṣimite dagegen hörte von Seinen: „Nimm das Geld und mach damit, was dir gefällt.“¹⁸

Die Freigebigkeit nach dem *adab* wird zu einem reinen Ritual: es geht darum, um jeden Preis den Gegner mit der eigenen Freigebigkeit zu übertreffen. Hier spielen praktische Gesichtspunkte keine Rolle. In einem Wort gesagt, erinnert das *ḡūd* des Hofes in gewissem Sinne an *potlatch*, der zum Ritual wird. In den Anekdoten über die Umayyaden und Hāṣimiten geht es nur darum, seine Überlegenheit durch die Freigebigkeit zu zeigen, aber im Grunde genommen einer verschwenderischen Freigebigkeit.

Hat aber wirklich die Transformation des beduinischen *karam* in das islamische *ḡūd* des Hofes ausschliesslich zu einer Umwandlung der bewußten Handlungen in

¹⁸ Al-Fāḍil, S. 30.

rein Symbolische zu Folge gehabt? Es erscheint, daß die von Al-Mubarrad propagierte verschwenderische Freigebigkeit ein doch recht deutliches und faßbares Ziel hat. Um dieses zu verstehen, muß man in Erwägung ziehen, in welchem Kontext die Vorschriften des *adab* funktionierten. Danach war das von Al-Mubarrad propagierte *adab* für die Kinder der höchsten gesellschaftlichen Schichten des Kalifats bestimmt, also für die zukünftigen Förderer der Wissenschaft und Literarkunst. Diese zukünftigen Kunstfreunde (und auch *zurafā'*) mußten nicht nur ausgezeichnete Kenntnisse über eine gute Literatur haben, aber sie mußten auch wissen, wie sie den Schöpfern gegenüber ihre Freigebigkeit zu erweisen. Nach der Meinung von Al-Mubarrad sollte es sich um eine außergewöhnliche und übertriebene Freigebigkeit handeln. Gerade so eine Freigebigkeit propagierten die *adab*-Werke: da wimmelt es von Erzählungen über Herrscher, die große Summen den Hofdichtern gezahlt haben. Al-Mubarrad zitiert sogar die Meinung von Yahyà Ibn Hālid, nach der der König nicht weniger als eine Million zahlen sollte und der Wesir eine halbe Million.¹⁹

Das *karam* war für diese Funktion absolut nicht geeignet, da das beduinische *karam* eine Bezahlung für die Leistung der Gastfreundlichkeit forderte. Al-Mubarrad zitiert Anekdoten, in denen edelmütige Beduinen die Bezahlung für die Bewirtung abschlagen. 'Abd Allāh Ibn Ġa'far erhielt eine abschlägige Antwort, als er sich dem Beduinen mit einem schönen Gewand erkenntlich zeigen wollte; ein anderer Beduine schimpfte seine Frau aus, als sie abseits versuchte, den Sohn von 'Abd al-Malik für die Bezahlung zu bitten, was er innerhalb seines mehrtägigen Aufenthaltes für eine Ernährung verbrauchte.²⁰

Die Anekdoten zeigen eine deutliche Gegenüberstellung des beduinischen Edelmuten und des neuen Vorbildes eines freigebigen Kunstfreundes. Die Empfänger des *adab* von Al-Mubarrad — d.h. seine Schüler — sollten keinesfalls den beduinischen *karam* nachahmen, sondern ihn nur bewundern und das Ideal sollte für sie das *ġūd* sein: Freigebigkeit als Bezahlung für eine Tätigkeit von jemanden oder sogar auch uneigennützig Freigebigkeit. Das *ġūd* sollte ausgeführt werden, auch wenn die Gefahr der Ablehnung bestehen wird.

Al-Mubarrad versäumte nicht, die islamische Erklärung von Freigebigkeit anzugeben. Danach sind die Angelegenheiten dieser Welt vergänglich und nicht zu viel wert, deshalb ist es viel besser, sich auf ewige Sachen zu richten. Nur für Al-Mubarrad sind mit ewigen Angelegenheiten durchaus nicht religiöse Vorbilder zu verstehen, sondern die Schöpferkeit des Menschen, seine Gedanken und Ideen. Danach ist die Poetik nicht vergänglich, aber Geschenke sind vergänglich. Indem der Kunstfreund den Dichter beschenkt, hat er nur Vorteile, da er Vergängliches gibt, jedoch unvergängliche Dinge erhält.²¹

¹⁹ *Al-Fāḍil*, S. 35. 3-4.

²⁰ *Al-Fāḍil*, S. 33.

²¹ *Al-Fāḍil*, S. 34.

Das is
fläche ers
die Religi
So wie im
Glaube a

Infolg
einander
len; im M
Gleichzeit
deutung a
keit²², wo
wird: es
keine techn
bigkeit (s
(*'iffa* 'ten
vollkomm
ersten Jah

Allerd
in der vor
oftmals. I
Zeit der g
bedeutet

Im all
flucht: er
ein typisc
im allgem
von Al-M
rem Inter
Art, sond
Werk ist
āt-tarbī'),
kommt. E
der Grund
von guter
tenpredig
der Defini
besonders

Und g
gegenüber o

²² *Magnif*

²³ *Ibid*, S.

Das ist allerdings eine fast nicht greifbare Religiosität, die kaum auf der Oberfläche erscheint, in solchen Worten wie *dunyā* (Vergänglichkeit), und wenn über die Religion gesprochen wird, so ist die Aussage durch ideale Vorteile gemildert. So wie im zitierten *ḥadīṭ*: der Mensch hat keine besseren Eigenschaften als der Glaube an den Gott und seinen Dienern Vorteile zu bringen.

Infolgedessen sind das *karam* und das *ḡūd* ethische Kategorien, die eng miteinander verbunden sind und Entwicklungsetappen des gleichen Vorbilds darstellen; im Milieu des Hofes verwandelte sich der vorislamische *karam* in das *ḡūd*. Gleichzeitig beginnt der Begriff *karam* in der islamischen Ethik eine andere Bedeutung anzunehmen. Von *Miskawayh* verstanden, bedeutet *karam* Freigebigkeit²², wobei das System der ethischen Kategorien bei *Miskawayh* umgebaut wird: es kommt die Kategorie *sahā'* dazu, die an Stelle des *ḡūd* tritt (*ḡūd* ist keine technische Bezeichnung mehr); *karam* bleibt eine Tugend, die der Freigebigkeit (*sahā'*) untergeordnet ist, die Freigebigkeit wiederum ist der Mäßigkeit (*'iffa* 'tempérance') untergeordnet.²³ Das griechische System führt hier zu einer vollkommener Verwischung der grundlegenden Bedeutungen, welche sich in der ersten Jahrhunderten des Islam ausgebildet haben.

Allerdings wußten die Autoren des *adab* davon, daß die ethischen Kategorien in der vorislamischen Zeit anders waren, und diese Unterschiede unterstrichen sie oftmals. Die Kategorie des *su'dud* besprechend sagt *Al-Mubarrad*: „In der Zeit der *ḡāhiliyya* bedeutete dieser Begriff 'Regieren' (*riyāsa*), dagegen im Islam bedeutet er 'Weisung von Gott' (*wilāya*)".

Im allgemeinen *Al-Mubarrad* nimmt nicht zu negativen Beispielen Zuflucht: er spricht meistens von moralisch positiven Merkmalen. Es erscheint, daß es ein typisches Merkmal für das *adab* von *Al-Mubarrad* ist, aber nicht des *adab* im allgemeinen aufgefasst. Wir erinnern uns daran, daß für den großen Vorgänger von *Al-Mubarrad* — *Al-Ġāḥiẓ* — gerade negative Merkmale von besonderem Interesse gewesen sind. In seinem *Kitāb al-buḥalā'* lehrt er nicht auf direkte Art, sondern indirekt, indem er die Fragen ins Lächerliche zieht. Ein ähnliches Werk ist „Das Buch des Runden und des Quadratischen" (*Kitāb at-tadwīr wa-āt-tarbī'*), bei dem der Grundsatz des ins Lächerliche Ziehens zur Antwortung kommt. Es ist jedoch interessant, daß keiner der Autoren des *adab* seine Ethik auf der Grundlage der Opposition zu konstruieren versucht: einer Gegenüberstellung von guten und schlechten Eigenschaften. Es gibt also im *adab* kein billiges Sittenpredigen: wenn dabei noch hinzugefügt wird, daß das *adab* nicht mit Hilfe der Definitionen, sondern mit Beispielen gelehrt hat, womit uns ein Bild einer besonders raffinierten Kultur und Didaktik zum Vorschein gebracht wird.

Und gleichzeitig ist in diesem Verhältnis des *adab* von *Al-Mubarrad* gegenüber der Grundsätze der Ethik seine umsichtige Stellung zu den religiösen

²² *Magnificence*: *Miskawayh*, *Traité d'éthique*, trad. *M. Arkoun*, Damas 1969, S. 32.

²³ *Ibid*, S. 29-32.

Vorschriften zu erkennen. Der generelle Grundsatz der islamischen Einstellung zu der Ethik ist das koranische (und mu'tazilitische) *al-amr bi-āl-ma'rūf wa-ān-nahy 'an al-munkar*: „das Auffordern zum Billigenswerten und das Verbot des Tadelnswerten“. Den zweiten Teil dieser islamischen Forderung respektiert Al-Mubarrad nicht: er spricht nicht von negativen Eigenschaften und verbietet nicht, was verdammungswürdig ist. Einzig und allein bewegt er dazu — und das auf feinfühligste Art — gute Taten auszuführen.

Es bestehen doch Situationen, wo negative Nuancen erscheinen. Aber das sind in der Tat negative Eigenschaften, die zu loben sind. Beginnen wir diesmal mit einem kurzen Sinnspruch (*matal*).

Luqmān hatte eine Tochter mit dem Vornamen Şuhr. Er hatte auch mehrere Ehefrauen. Das Leben im Hause verlief ruhig, bis er an einem bestimmten Tag erfuhr, daß alle seine Ehefrauen ihm untreu geworden waren. Er beschloß, sie alle zu töten. Er brachte sie in die Berge und tötete sie dort nacheinander. Als er nach vollbrachtem Mord aus den Bergen zurückkam, traf er seine Tochter Şuhr. Er besann sich nicht lange und brachte sie um. „Sie ist auch eine Frau“ — rechtfertigte er sich danach.²⁴

In dieser Erzählung kommt es deutlich zum Vorschein, daß es sich nicht um die Verurteilung der Untreue der Frau handelt (auf alle Fälle ist das nicht das Hauptziel), da die Tochter von Luqmān zum Opfer gefallen ist. Die Erklärung geht aus dem Titel des Kapitels hervor: „Manchmal wird die Schuld auf den Unschuldigen abgewälzt. Es ist genau so, als ob der Stier deshalb geschlagen wird, wenn die Kühe nicht zur Tränke gehen wollen“ (*kānū idā imtana'at al-baqar min wurūd al-mā' darabū āt-tawr ḥattā yarida wa-tarida bi-wurūdihi...*) — erklärt Al-Mubarrad.²⁵ Und das ist eine zweckmäßige Handlungsweise, d.h. indem der Stier zur Tränke geht, folgen ihm die Kühe.

Und wieder haben wir mit einem positiven Vorbild zu tun: ein kleines Vergehen zu verüben, um ein größeres zu vermeiden (das Töten der Frauen, unabhängig davon, wer sie sind), ist ein besonders brutales Beispiel, aber es ist daran zu erinnern, das dies die vorislamische Zeit betrifft: das Beispiel von Luqmān und Şuhr ist schon in der alten arabischen Poesie bekannt. Al-Mubarrad zitiert das Gedicht von Ḥufāf Ibn Nudba:

*wa-'Abbāsun yudibbu liya l-manāyā wa-mā adnabtu illā danba Şuhri*²⁶
und ein anderes von Urwa Ibn Udayna:

a-tağ'alu tahyāman bi-layla idā na'at
*wa-ḥağran lahā ḡulman kamā ḡulimat Şuhru.*²⁷

²⁴ *Al-Fāḍil*, S. 86.

²⁵ *Al-Fāḍil*, S. 85.

²⁶ *Al-Fāḍil*, S. 86; *Şi'r Ḥufāf Ibn Nudba*, hrsg. von Nūrī Ḥammūdī al-Qaysī, Bagdad 1967, S. 5.

²⁷ *Ibid.*

Der Gr
meiden —
wissenschaft
satz gelobt,
dem wir ka
fertigt klein

Auf dies
im 13. und
lieus. Im Fu
werden sein

Und end
en, die im
met der Ei
sehr scharf
Mu'āwiya z
zur Erschei
Schadenfreu
den sieht, fr

Im Verg
Mubarrad
seine eigene
zitierten Au

Doch die
des *adab* da
das *adab* ist
lamischen E
in dem We
Moralität d
sofern beim
sprachliche
Zugeständn
das Schaffer
ratur stamm

Diese sel
terarischen
Bayhaqī
Die philolog
Sie ist imme
listen des 11

²⁸ S. dazu T

²⁹ *Al-Fāḍil*,

Der Grundsatz: ein kleines Vergehen zu verüben, um ein größeres zu vermeiden — ist im späteren Islam erhalten geblieben. Bei dem berühmten Politikwissenschaftler und Theologen Ibn Taymiyya (gest. 1328) wird dieser Grundsatz gelobt, obwohl Ibn Taymiyya ein bedeutender „Fundamentalist“ war, von dem wir kaum Pragmatismus erwarten können. Aber doch: der gute Zweck rechtfertigt kleine Verstöße,²⁸

Auf diese Weise fand der altarabische Pragmatismus seine Akzeptation sogar im 13. und 14. Jahrhundert und das in den größten Maße fundamentalen Milieus. Im Fundamentalismus wurde er absolut nicht negiert; ganz im Gegenteil: es werden seine guten Seiten gesehen.

Und endlich ein Beispiel der Mißbilligung der negativen Charaktereigenschaften, die im *Al-Fāḍil* auftreten: Eifersüchtigkeit (*ḥasad*). Al-Mubarrad widmet der Eifersucht nur einige Sätze, im allgemeinen verurteilen diese Maxime sehr scharf die Eifersüchtigen: „Hütet euch der Eifersucht“ — sagt er, indem er Mu'āwiya zitiert, da sie in euch das erscheinen läßt, was bei euren Feinden nicht zur Erscheinung kommt.“ Die angeführte Maxime zeigt jedoch, daß *ḥasad* als Schadenfreude verstanden wird: Wenn der Eifersüchtige die Vorteile von jemanden sieht, freut er sich.“²⁹

Im Vergleich zu den Kapiteln über die positiven Eigenschaften, in denen Al-Mubarrad weder Kommentar noch Einschätzung hinzufügt, erscheint deutlich seine eigene Ablehnung, obwohl sie nicht direkt angegeben wird, sondern aus den zitierten Aussagen hervorgeht.

Doch die Moralität und die ethischen Grundsätze ein unentbehrliches Element des *adab* dargestellt haben. Natürlich ist das nicht das einzige Element gewesen, das *adab* ist jedoch aus der Philologie hervorgegangen. Diese Verbindung der islamischen Ethik mit der Sprache unterliegt allerdings einer Evolution, die sogar in dem Werk von Al-Mubarrad zu erkennen ist. Insoweit im *Al-Kāmil* die Moralität der Philologie untergeordnet ist, verändert sich dieses Übergewicht insofern beim *Al-Fāḍil*: hier ist die moralisierende Einstellung überlegen, es fehlen sprachliche und philologische Kommentare, und das einzige und hauptsächlichste Zugeständnis zugunsten der Philologie ist, daß alle moralischen Grundsätze durch das Schaffen der Poeten illustriert sind wie auch durch aus der arabischen Literatur stammende Anekdoten.

Diese sehr deutlich im *Al-Fāḍil* erscheinende Strömung wird später von der literarischen Form *maḥāsin wa-masāwi'* aufgenommen: das zeitigste Werk von Al-Bayhaqī ist ein ausgezeichnetes Beispiel für die Weiterführung des *Al-Fāḍil*. Die philologische Freude ist in diesen *adab*-Werken noch nicht verlorengegangen. Sie ist immer das wichtigste für die *adab*-Autoren. Erst in den Werken der Moralisten des 11. Jahrhunderts: Miskawayhi, Al-'Āmirī, Al-Māwardī oder

²⁸ S. dazu T. Nagel, op. cit., Bd. II, S. 126–127 u. 131.

²⁹ *Al-Fāḍil*, S. 100: *al-ḥāsīdu idā ra'ā ni'matan bahita wa-idā ra'ā muṣibatān šamita.*

Al-Ġazālī tritt die Moralität vollkommen in den Vordergrund und der Sprachaspekt verschwindet oder spielt mindestens eine untergeordnete Rolle. Im *Kitāb ad-dunyā wa-ād-dīn* von Al-Māwardī, zum Beispiel, kommt diese Funktionsumkehrung deutlich zum Ausdruck: „Die Maxime beeinflussen die Hörer und ihre Herzen in solchem Maße, welches die tägliche Sprache nicht erreichen könnte. Sie gerade gaben den Ideen den Sinn und dienen als deutliche Beispiele. Die Seelen haben sie lieb, die Herzen sind ihrer stolz und von dem Gemütern werden sie angestrebt.“³⁰ Die literarischen Zitate spielen also nur eine Beihilfsrolle, das wichtigste ist die Ethik. Bei Al-Mubarrad ist das gerade umgekehrt. Natürlich hat eine schöne Sprache einen Einfluß auf den Empfänger, aber hauptsächlich hat das literarische Zitat an und für sich einen Wert. Das Ziel der Schöpfer des *adab* ist im 3. Jahrhundert die Vorstellung von literarischen Texten gewessen: von schönen Gedichten, Anekdoten, Maximen, in einem Wort gesagt von der arabischen Sprache, Kultur und Sitten. Erst später kommt der moralische Inhalt. Der Sprachwert ist sowieso darin enthalten: es geht also nicht um die Ethik, sondern hauptsächlich um die Ästhetik.

Diese ästhetischen Werte der Sprache der schönen Literatur werden später in der rein ethischen Literatur ausgenutzt. Zitieren wir M. Arkoun: „Wie ist eine moralische Anweisung zu übertragen? Hier kommt also die *adab*-Methode zu Hilfe, die seine Effektivität erhöht und die trockene Präzision auflockert.“³¹

So wird das *adab* im Laufe der Zeit anderen Wissenschaften dienlich und dient zur Übertragung verschiedener Wissensbereiche, wobei er sich aus einer selbstständigen Kunst, aus einer selbstständigen didaktischen Methode und endgültig aus einer selbstständigen Literaturform entwickelt hat. Dort ist es nur noch eine reine Methode, eine Form, die von anderen ausgenutzt wird, zum Beispiel von Rechtswissenschaftlern und Medizinern usw. Daher sind solche Werke wie *adab al-qādī* oder *adab aṭ-ṭabīb*. Von einer literarischen Form wurde ein Werkzeug abstrahiert. Gerade Al-Māwardī nutzt die Methoden des *adab* aus, um nur die Moralität zu lernen, er denkt überhaupt nicht mehr an die Literatur. Zu diesem Zweck nutzt er „eine der allermächtigsten Methoden des *adab* aus: den ästhetischen Sinn der Sprache, der ethischen Erfahrung dient.“³²

Aber dabei geht jene philologische Freude, die aus dem reinen *adab* geschöpft wurde, verloren. Es werden Beispiele gesucht, die genau dem vorgegebenen Thema dienen und die entsprechenden Probleme erklären. Die Digressionen verschwinden

³⁰ Zitiert nach: *L'éthique musulmane d'après Māwardī*, in: M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris 1984, S. 256; *Adab ad-dunyā wa-ād-dīn*, S. 259–260.

³¹ Ebenda, S. 255: „...comment communiquer un message moral? C'est ici que la méthode de l'*adab* vient au secours de la méthode juridique pour en accroître l'efficacité et en vivifier la sèche précision.“

³² Arkoun, op. cit., S. 255: „un des ressorts les plus puissants de l'*adab*: lire sans esthétique de la langue mis au service de l'expérience éthique.“

und weitergehe
zitierten Maxim

In einem W
mit welchem w
Klassiker des a
Den Weg dazu
die von Ibn a

³³ Arkoun, op.
cités perd toute s

und weitergehend, wie Arkoun sagt „verliert das Problem der Authentizität der zitierten Maxime und sogar der Ḥadīte seine ganze Bedeutung.“³³

In einem Wort gesagt, ist das ein vollkommen anderer Literaturtyp als der, mit welchem wir im 9. Jahrhundert zu tun hatten. Aber in dieser Literatur der Klassiker des *adab* waren schon die Anzeichen der Veränderung deutlich sichtbar. Den Weg dazu zeigte der Al-Mubarrad als auch viele zeitigeren Werke, selbst die von Ibn al-Muqaffa'.

³³ Arkoun, op. cit., S. 256: „le problème de l'authenticité des sentences, ou même des *ḥadīth* cités perd toute son importance.“