

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 50 (1996)

**Heft:** 2: Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités

**Artikel:** Raffinement und Frömmigkeit : säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit

**Autor:** Bauer, Thomas

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147252>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 27.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

RAFFINEMENT UND FRÖMMIGKEIT  
SÄKULARE POESIE ISLAMISCHER RELIGIONSGELEHRTER DER  
SPÄTEN ABBASIDENZEIT

Thomas Bauer, Erlangen

Einer der beherrschenden Züge der Geschichte des europäischen Spätmittelalters und der europäischen Neuzeit ist der fortwährende Kampf gegen religiöse Autoritäten, der Kampf um die Etablierung und Aufrechterhaltung einer säkularen Sphäre gegen die Ansprüche der religiösen Elite. Diese jahrhundertelangen Auseinandersetzungen haben nicht nur die Denkweise der Europäer nachhaltig geprägt, sondern sind sogar in die Selbstdefinition des modernen Europäers als "aufgeklärt" und "fortschrittlich" eingegangen. Von daher ist es unausweichlich, dass jeder Angehörige des europäischen Kulturkreises bei der Betrachtung anderer Kulturen dem Verhältnis zwischen religiöser und säkularer Sphäre besondere Aufmerksamkeit schenkt (wahrscheinlich mehr Aufmerksamkeit, als die Angehörigen dieser Kultur dem Problem jemals geschenkt haben). Das aber muss noch lange nicht bedeuten, dass er deshalb auch besonders gute Voraussetzungen mitbringt, dieses Verhältnis zu untersuchen und zu verstehen. Weit eher scheint mir das Gegenteil der Fall zu sein. Die europäische Erfahrung lautet, dass eine von der Religion abgetrennte säkulare Sphäre eine wichtige Voraussetzung für die Entfaltung menschlicher Freiheit und Kreativität ist. Diese Erfahrung wird auf andere Kulturen übertragen, ohne die Möglichkeit einzuräumen, dass es Religionen geben könnte, die, anders als das mittelalterliche, reformatorische und gegenreformatorische Christentum, nicht alle vitalen und kreativen Lebensäußerungen der Menschen entweder in ihren Dienst stellen oder unterdrücken.

Sehen wir uns vor diesem Hintergrund ein Gedicht an, dessen Verfasser sich sowohl in der weltlichen als auch in der religiösen Sphäre Ruhm erworben hat. In der einen als Dichter, in der anderen als Ḥadīth-gelehrter:

[1] 'Āṣim b. al-Ḥasan in der *Ḥarīda* III/1, S. 297f.

1 Kehre ein in ein Kloster in Quṭrabbul und lasse dich nieder bei einem Priester und einem Diakon,

- 2 und trinke, während du auf Myrten blickst und auf ein Gesicht, dessen  
Wangenflaum die Farbe von Myrten hat<sup>1</sup>,
- 3 und schenk mir ein, bis du siehst, wie ich hingestreckt bin zwischen meinen  
Freunden und Zechgenossen,
- 4 und füll (mir) den Kelch, denn ich bin einer, dem es gefällt, wenn man den Kelch  
füllt!

Dieses Gedicht ist ein ganz gewöhnliches, recht konventionelles Weingedicht, das sich in nichts von den Hunderten von Weingedichten unterscheidet, wie sie von Abū Nuwās und seinen Nachfolgern verfasst worden sind. Sogar das Kloster in Quṭrabbul mit seinen Bewohnern ist ein schon aus der Dichtung des Abū Nuwās bestens bekannter Lustort. Und wie in vielen anderen Weingedichten auch, thematisiert der Dichter nicht nur *eine* angenehme Sache, also den Wein, sondern kombiniert die Lust am Wein mit zwei anderen Lüsten, nämlich zum einen mit der Erotik (die in den Wein- und Liebesgedichten dieser Zeit so gut wie ausschliesslich Homoerotik ist), und zum anderen mit der Freude an der Natur, die hier durch die blühende Myrte vertreten ist.

Das alles wäre, wie gesagt, noch nichts Besonderes, wenn dieses Gedicht nicht von einem Ḥadīṭgelehrten verfasst worden wäre, also von einem Vertreter der religiösen Elite seiner Zeit. Und dieser im Jahr 483/1090 86jährig verstorbene ‘Āṣim war keineswegs ein unbedeutender Ḥadīṭgelehrter. Eine Kurzbiographie von ihm findet sich in mehreren Biographiensammlungen<sup>2</sup>. Dort werden natürlich auch die Gewährsmänner genannt, von denen er Ḥadīṭe überliefert hat, sowie die Namen der wichtigsten Tradenten, die von ihm überliefern. ‘Āṣim gilt als “zuverlässiger” Überlieferer (*ṭiqa*)<sup>3</sup>. Schliesslich fügen die Biographen noch hinzu, dass ‘Āṣim ein frommer und gottesfürchtiger Mann war.

Und hier beginnt man doch zu stutzen. Jenes Weingedicht verherrlicht nun ganz eindeutig gleich mehrere Verstösse gegen die *šarī‘a*. Das Weintrinken gehört bekanntlich zu den schwerwiegendsten Sünden, die ein Muslim begehen kann, nämlich zu den fünf Vergehen, für die im Koran

- 1 Wörtl: “die dunkelgrüne Farbe von Myrten” (*ḥuḍrat al-ās*). Der Bartflaum ist entweder als *aḥḍar* oder als *aswad* empfunden worden.
- 2 Vgl. *Ḥarīda* III/1, S. 290-299; ausserdem u.a.: *al-Muntaẓam* 9/51f., *Šaḍarāt ad-dahab* 3/368, *al-‘Ibar* 3/302, *al-Lubāb* 2/105, *al-Wāfi* 16/565f.
- 3 So sagt zum Beispiel der bekannte ḥanbalitische Gelehrte Ibn al-Ġauzī in seinem *Muntaẓam* (9/51): *wa-kāna ṭiqatan mutqinan, ḥaddatanā ‘anhu ašyāḥunā kaṭīran*.

selbst eine Bestrafung vorgeschrieben ist (auf die also eine *ḥadd*-Strafe steht). Bei den vom Dichter allerdings eher angedeuteten erotischen Vergnügungen ist das Urteil der Rechtsgelehrten nicht ganz so eindeutig, weil man sich nicht sicher war, ob mann-männlicher Verkehr in Analogie mit der *ḥadd*-Strafe für *zinā* belegt werden soll oder ob hier lediglich *ta'zīr* angebracht oder ob überhaupt keine Strafe vorgesehen ist.<sup>4</sup> Wie auch immer, im grossen und ganzen waren sich die Religionsgelehrten einig, dass sexueller Verkehr zwischen dem Mann und seinen Ehefrauen und rechtmässigen Sklavinnen gut und erwünscht ist, in jeglicher anderer Form aber nicht mit der *šarī'a* vereinbar ist. Bleibt mithin aus 'Āṣims Weingedicht lediglich die Myrte, die als moralisch unbedenklich gelten kann.

Wenn man versucht, diesen Widerspruch auf die Weise, wie wir das aus unserer Kultur gewöhnt sind, aufzulösen, kommt man nicht weit.<sup>5</sup> Wenn ein christlicher Theologe eines früheren Jahrhunderts ein ähnliches Gedicht verfasst hat, in dem er entsprechende Verletzungen christlicher Gebote verherrlicht, dann betrachten wir dies entweder als Zeichen einer weltlichen Gesinnung und als Rebellion gegen religiöse Zwänge, oder aber wir nehmen entrüstet oder augenzwinkernd zur Kenntnis, dass auch ein frommer Mann einmal eine schwache Stunde hat.

Beides kann aber auf 'Āṣim nicht zutreffen. 'Āṣim war, wie wir hörten und ohne Zögern glauben wollen, ein frommer Mann. Allein die ja in aller Regel unentgeltliche Tätigkeit als Ḥadīṭgelehrter<sup>6</sup> weist auf eine vorbehaltlose Identifikation mit dem Religionsgesetz hin. Ein einmaliger Ausrutscher in einer schwachen Stunde war das Weingedicht aber auch nicht. Denn wengleich 'Āṣim sicherlich als Ḥadīṭgelehrter bedeutender ist

4 Vgl. z.B. Adam Mez: *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg 1922, S. 337.

5 Genausowenig übrigens im Fall der *zuhd*-Gedichte des Abū Nuwās, die man, wie ich glaube, nicht als Ausflüsse einer Altersdepression abtun kann.

6 'Āṣim könnte entweder Parfümhändler (*'aṭṭār*) oder Bleigiesser (oder Bleihändler?, *raṣṣāṣ*, evtl. Beruf des Vaters) gewesen sein. Beide Bezeichnungen finden sich bei *al-Wāfi* 16/565. — Während bei einem Ḥadīṭgelehrten immer eine fromme Lebenshaltung vorausgesetzt werden kann, ist dies bei einem Qāḍī keineswegs der Fall. Qāḍīs waren ebenso wie die *kuttāb* Staatsbeamte, und so ist es nicht verwunderlich, dass die Literatur der *quḍāh*, die in Anthologien wie *aṭ-Ta'ālibīs* *Yatīma* etc. vertreten ist, sich so gut wie gar nicht von der *kuttāb* unterscheidet, während die ohnehin wenigen Gedichte von *muhaddiṭūn* eindeutig ein Übergewicht in frommen und erbaulichen Gattungen aufweisen.

als als Dichter, hat er doch auch als Poet einen gewissen Ruhm errungen. Alle seine Biographen erwähnen seine poetischen Aktivitäten, und ad-Dahabī spricht sogar von “‘Āṣim ..., dem berühmten Dichter”<sup>7</sup>. Die Tätigkeit als Dichter war somit, wie die überlieferten Gedichte und alle Biographen einstimmig bezeugen, Teil des Lebensentwurfs ‘Āṣims, ebenso Teil also, wie seine fromme Tätigkeit als Ḥadīṭgelehrter. Und diese seine poetische Tätigkeit konzentrierte sich nun gerade auf das Verfertigen von Wein- und Liebesgedichten, wie dem folgenden:

[2] ‘Āṣim b. al-Ḥasan in der *Ḥarīda* III/1, S. 295

- 1 Das Ächzen des Wasserrads am frühen Morgen und das Erschallen von Flöte und Saite
- 2 und die Orte, die, wenn sie lächeln, Zähne aus weissen und bunten Blumen entblößen,
- 3 haben mich zum Nachbarn einer Weinpresse werden lassen, wo ich niemals aus meiner Trunkenheit aufwache.
- 4 Dies ist meine Lebensweise, die ich beibehalten werde, solange man mir Leben gewährt!

Auch hier wieder Trunkenheit und Natur, diesmal zwar keine Erotik, stattdessen aber Musik, die, wie wir noch sehen werden, bei manchen Frommen ebenfalls als verwerflich galt. Und dies nun bezeichnet der Dichter nicht etwa als vorübergehenden Genuss, sondern als seine gewohnheitsmässige Lebensweise. Ein wahrhaft überraschendes Bekenntnis eines frommen Ḥadīṭgelehrten! Überraschend ist aber nicht nur das Gedicht und sein Dichter, sondern auch der Weg, auf dem das Gedicht in die Sammlung des ‘Imādaddīn gekommen ist. Das Gedicht ist nämlich zunächst keineswegs von Dichterkreisen aufgegriffen und tradiert worden, sondern wiederum von Ḥadīṭgelehrten weitergegeben worden und hat natürlich auch einen Isnād, der von ‘Āṣim über den 541 a.H. verstorbenen berühmten Ḥadīṭgelehrten Abū ‘Abdallāh as-Sallāl zu dem wegen seines

7 *Al-‘Ibar* 3/302: *aš-šā‘ir al-mašhūr*. — Die Nachricht, dass sich ‘Āṣim auf dem Sterbebett von seiner Dichtung distanzierte, indem er die Sammlung seiner Gedichte “abwusch” (vgl. *al-‘Ibar* 3/302 etc.), d.h. austilgte (zu dieser Praxis vgl. M. Chamberlain: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge 1994, S. 166f.), zeigt zum einen, dass auch ‘Āṣim eine gewisse Widersprüchlichkeit in seinem Tun erkannte, zum anderen, dass seine weltliche und seine religiöse Tätigkeit nicht zwei unterschiedlichen Lebensphasen zuzurechnen sind, sondern bis kurz vor seinen Tod parallel liefen.

Buchs über das "Diktatkolleg" auch in Europa bekannten as-Sam'ānī (gest. 562 a.H.) reicht.

Dem Sam'ānī kamen nun aber angesichts dieses Gedichts doch Bedenken, und er fügte den bezeichnenden und höchst erstaunlichen Satz hinzu: "Er (ʿĀṣim) hat feine Liebes- und Weingedichte verfasst. Es ist aber nicht bekannt, dass er sich jemals auf diese Dinge eingelassen hätte". Ist dies nun die sozusagen positive Entsprechung des koranischen Vorwurfs an die Dichter, sie würden sagen, was sie nicht tun (Q 26/226)? Wäre also das poetische Œuvre ʿĀṣims nichts anderes als Fiktion, deren angebliches Fehlen in der klassischen arabischen Literatur man immer wieder beklagt hat,<sup>8</sup> und die sich nun an überraschender und unerwarteter Stelle wiederfindet, nämlich in den Liebes- und Weingedichten?

Dagegen spricht aber der überaus realistische Eindruck, den ʿĀṣims Gedichte machen, vor allem die Liebesgedichte, die nichts Fiktionales erkennen lassen. Bei dem folgenden Ġazal z.B. würde man keine Sekunde zögern, es für die Umsetzung eines eigenen Erlebnisses zu halten, wenn es etwa von Abū Nuwās stammen würde (von dem es durchaus stammen könnte):

[3] ʿĀṣim b. al-Ḥasan in *al-Wāfi* 16/565

- 1 Meine Seele gäbe ich für einen, den ich so übermässig liebe, dass ich mich über die Demut und Unterwürfigkeit in meiner Liebe zu ihm beklagen muss.
- 2 Da kam er grüssend und heilte mein Herz und gewährte mir, nachdem er mich vorher gemieden hatte, die Wohltat der Vereinigung mit ihm.
- 3 Und ich verbrachte die Nacht damit, an der Rose seiner Wangen zu riechen und den nüsselosen<sup>9</sup> Wein seines Mundes zu trinken.

Das Gedicht schildert — übrigens wieder unter Bezugnahme auf die Natur (nämlich auf den Duft der Rose) und auf den Wein — in der üblichen dezenten Weise die Erfüllung der Liebessehnsucht in der körperlichen Vereinigung mit der geliebten Person. Hierfür gibt es Vorbilder, etwa bei Abū

8 Vgl. z.B. G.E. von Grünebaum: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich 1963, S. 367.

9 Die Rede vom "Wein ohne Nüsse" geht zurück auf die Sitte, zum Wein auch "Knabberzeug" zu reichen (vgl. z.B. Abū Nuwās: *Dīwān*, Teil IV, Ed. G. Schoeler, Wiesbaden 1982, s. 295 [Nr. 225/1]). In dem Gedicht ist aber kein wirklicher Wein gemeint. Vielmehr steht der "Wein" als Metapher für den Speichel der geliebten Person, und dies ist eben ein "Wein, zu dem keine Nüsse gereicht werden".

Nuwās oder Ibn al-Mu‘tazz, aber im grossen und ganzen war dies ein eher seltenes Thema. Häufiger sind Liebesgedichte, in denen über eine unerfüllte Beziehung gesprochen wird, über den Schmerz der Trennung und die Sehnsucht nach dem Geliebten. Tatsächlich konzentrieren sich andere Persönlichkeiten der religiösen Sphäre, wenn sie denn überhaupt Liebesgedichte verfasst haben, meist auf solche eher elegischen Themen, oder sie beschränken sich auf Nasībe im altarabischen Stil. Es mutet seltsam an, dass ‘Āṣim, wenn er fiktive Liebesgedichte hätte dichten wollen, ausgerechnet solche dichtet, die den Stein des Anstosses unmittelbar zum Gegenstand haben, obwohl er mit elegischen Gedichten die Gunst des Publikums ebenso hätte gewinnen können, wie die Werke anderer Dichter zeigen.

Regelrecht autobiographisch wirkt das folgende Gedicht, weil es sich in Karḥ abspielt, der Vorstadt Bagdads, wo ‘Āṣim zu Hause war. Dass das Gedicht an einen schiitischen Jüngling gerichtet ist und mehrere religiöse Anspielungen enthält, macht die Sache nicht unbedingt harmloser:

[4] ‘Āṣim b. al-Ḥasan in der *Ḥarīda* III/1, S. 298

- 1 Da ist ein schiitisches Gazellenkitz in Karḥ, das in seiner Geschmeidigkeit einem Zweig ähnelt.
- 2 Es hatte sich mit mir verbunden, doch dann aus Überdross abgewandt — ach hätte es sich doch bloss vorher nicht mir zugewandt!
- 3 Denn jetzt ist mein Herz wegen der Trennung von ihm und wegen seiner übermässigen Abwendung jeden Tag voller Furcht.
- 4 Seine Blicke rufen, wenn sie mit ihrem Zauber die Liebenden in Versuchung führen: Oh ‘Alī!

Diese Verse erwecken nun keineswegs den Eindruck, Fiktion zu sein. Dabei ist es für uns natürlich unerheblich, was zwischen ‘Āṣim und ‘Alī tatsächlich geschehen ist, weil es uns nicht darum geht, den Ruf eines Ḥadīthgelehrten in Zweifel zu ziehen. Wichtig ist vielmehr, dass aus diesen Gedichten ein anderer Lebensentwurf, ein anderes Idealbild spricht als aus den Prosaschriften von Vertretern eines asketischen Ideals. Wir werden später eine solche Schrift kennenlernen. In dieser Schrift wird besonders die Gefahr beschworen, die vom Blick ausgeht, der der Anfang aller

Fehltritte ist.<sup>10</sup> Der Fromme muss es deshalb auf jeden Fall vermeiden, hübsche Frauen und Jünglinge anzublicken. Der ebenfalls, aber offensichtlich auf andere Art, fromme ‘Āṣim hat nun nicht nur solche Blicke nicht gemieden, sondern sie sogar regelrecht zelebriert. Und dass dies diesmal ganz gewiss keine Fiktion ist, wird durch eben jenen uns bereits bekannten Ḥadīṭgelehrten as-Sallāl bestätigt, von dem as-Sam‘ānī überliefert: “Ich hörte von Abū ‘Abdallāh as-Sallāl: ‘Āṣim ging durch die *qaṭī‘at al-laḥm* in Karḥ. Da erblickte er einen Bäckerjungen, der ihm gefiel, und er blieb ihm gegenüber stehen, um ihn anzuschauen und war verwundert über dessen schöne Gestalt. Da dichtete er aus dem Stegreif:

[5] ‘Āṣim b. al-Ḥasan in der *Ḥarīda* III/1, S. 295f.

- 1 Ich will Lösegeld sein für einen Bäcker, der durch seinen Glanz den Vollmond beschämt.
- 2 Weil er sich schon lange von mir abwendet, habe ich genau das in meinem Herzen, was er in seinem Ofen hat.<sup>11</sup>

Dass sich ‘Āṣim sehr gerne und sehr genau umgeschaut hat, zeigt schliesslich auch ein Epigramm über das Bad (*ḥammām*), das seine Pointe aus dem Bild bezieht, wonach man ein hübsches Gesicht bzw. allgemein eine hübsche Person mit der Sonne oder dem Mond vergleicht. Das Bagededicht lautet:

[6] ‘Āṣim b. al-Ḥasan in der *Ḥarīda* III/1, S. 296

- 1 Ich denke an einen Versammlungsort, an dem sich, wenn die Leute zusammenkommen, der Knecht und der Chef nicht voneinander unterscheiden.
- 2 Und wenn man den Blick im Raum umherschweifen lässt, sieht man vor lauter Sonnen und Monden sonst schier gar nichts mehr.

10 Dies ist (ausgehend vom Gebot des “Niederschlagens des Blickes”, wie es in Q 24/30f. für Gläubige beiderlei Geschlechts formuliert wird) auch ein Grundthema des Buchs *Rauḍat al-muḥibbīn wa-nuzḥat al-muštāqīn* des ḥanbalitischen Gelehrten Ibn Qayyim al-Ġauziyya.

11 Das Epigramm ist ein Stegreifgedicht, soll aber nicht wie ein solches aussehen. Deshalb kann der Dichter im zweiten Vers von einer “langdauernden” Abwendung sprechen, auch wenn er den Bäcker zum erstenmal gesehen hat. Das, was der Dichter im Herzen (bzw. der Leber, *kabīd*) hat, ist (Liebes-)Glut.

In diesem Gedicht macht ‘Āṣim zwar Gebrauch vom Stilmittel der Paradoxie. Dennoch hat auch dieses Gedicht ganz und gar nichts Fiktives, sondern beschreibt eine durch und durch wirkliche, vom Dichter sicher zahllose Male erlebte Situation. Auch der versuchsweise eingeführte Begriff der Fiktion hilft also nicht, das Phänomen der Dichtung unseres Ḥadīṭgelehrten und seiner Kollegen besser zu verstehen.

Vielleicht aber führt uns eine Charakterisierung ‘Āṣims durch aṣ-Ṣafadī weiter, die sich ähnlich auch bei anderen Biographen findet. Aṣ-Ṣafadī schreibt nämlich: “Er (‘Āṣim) war wahrheitsliebend (*ṣadūq*), enthalten (*‘afif*) und den religiösen Dingen zugewandt (*mutadayyin*), hatte aber zusätzlich Raffinement (*ẓarf*) und Esprit (*lutf*)”.<sup>12</sup> Das heisst also, dass ‘Āṣim zwei Dinge miteinander vereinte, die normalerweise nicht miteinander vereint sind, dass seine Persönlichkeit zwei Ideale erfüllte, von denen normalerweise höchstens eines erfüllt werden kann. Damit scheint das Wesen ‘Āṣims gut charakterisiert. Es bleibt aber noch herauszufinden, wie diese Ideale im einzelnen beschaffen sind, vor allem aber, wie sie sich in literarischer Produktion niederschlagen, denn darum geht es uns hier, und darum ging es auch aṣ-Ṣafadī in seiner Charakterisierung.

Bevor wir aber im Stande sein werden, den Ort und die Funktion der Gedichte ‘Āṣims in der damaligen Gesellschaft zu verstehen, muss ich etwas ausholen. Wer immer sich mit einer vormodernen Kultur beschäftigt (also auch ein Europäer, der sich mit der Zeit des Dreissigjährigen Krieges beschäftigt), betreibt einen *Kulturvergleich* (auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist), d.h. er nimmt ein Phänomen der Zielkultur (der zu erforschenden Kultur) und sucht nach einem entsprechenden Phänomen der Ausgangskultur, um ersteres benennen und verstehen zu können, oder aber er nimmt ein Phänomen der Ausgangskultur und sucht ein entsprechendes Phänomen der Zielkultur, das damit aber zwangsläufig der Terminologie und dem Vorverständnis der Ausgangskultur unterworfen ist. Da ein solches Vorgehen fast immer nach homologen Phänomenen sucht (ich werde den Begriff gleich noch erläutern), ist die Gefahr von Missverständnissen ausgesprochen gross. Das kann man an einem Beispiel aus

12 Vgl. *al-Wāfi* 16/565 — Zur Bedeutung “Sensibilität, Feinheit (des Geistes), Esprit” von *lutf* vgl. WKAS II 710 a 27ff. — Die komplexe Bedeutung von *ẓarf* ist mit “Raffinement” nur annäherungsweise wiedergegeben. Zum Terminus vgl. Susanne Enderwitz: Du *fatā* au *ẓarīf*, ou comment on se distingue? In: *Arabica* 36 (1989), S. 125-142.

der Biologie zeigen. In der Biologie spricht man von homologen und analogen Organen. Homologe Organe sind Organe, die sich auf den gleichen Grundtyp zurückführen lassen, aber in Gestalt und Funktion unterschiedlich sein können (z.B. die Vorderbeine der Säugetiere und die Flügel der Vögel). Analoge Organe sind solche, die die gleiche Funktion haben, aber einen anderen Bauplan und eine andere Herkunft haben (z.B. die Flügel der Insekten und die der Vögel).

Oft verfährt man bei einem Kulturvergleich nun dergestalt, dass man nach homologen Phänomenen fragt. Man kennt etwa eine christliche Theologie und sucht nach einer islamischen, der man, nachdem man sie gefunden hat, automatisch unterstellt, sie müsse, da es ja eine Theologie ist, dieselbe Funktion in der islamischen Kultur haben wie die Theologie in der christlichen Kultur. Man sucht und findet eine vormoderne arabische Literatur und meint, diese Literatur müsse dieselbe Funktion und denselben "Bauplan" haben wie die europäische. Wo sie davon abweicht, wird dies oft als Mangel betrachtet. Das ist nun aber gerade so, als würde man sagen — um im biologischen Beispiel zu bleiben —, dass Vögel besonders missglückte Produkte der Evolution sind, weil ihre Vorderbeine mit Federn bedeckt sind und deshalb zum Laufen und Greifen untauglich sind.

Solche Missverständnisse, wie sie in den Kulturwissenschaften gar nicht so selten sind, können nur vermieden werden, wenn man die homologe Betrachtungsweise um eine analoge Betrachtungsweise ergänzt, also mit der Möglichkeit rechnet, dass eine bestimmte kulturelle Funktion an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit durch ein Phänomen erfüllt wird, das einen anderen Bauplan und eine andere Herkunft hat. Es ist üblich, ein Phänomen der Ausgangskultur herzunehmen und nach einem gleich gestalteten Phänomen der Zielkultur zu suchen. Wird man nicht fündig, behauptet man, dieses Phänomen gäbe es in der Zielkultur nicht. Aussagen wie "in der arabischen Literatur/Kultur/Gesellschaft gab bzw. gibt es dies und jenes nicht" müssen deshalb stutzig machen. Richtiger wäre es, die Funktion dieses Phänomens in der Ausgangskultur zu bestimmen und nach einem Phänomen der Zielkultur zu suchen, das dieselbe Funktion erfüllt, aber ganz anders gestaltet sein kann.

Nachdem wir auf der Suche nach der Funktion der Gedichte des 'Āṣim mit dem Begriff der Fiktion nicht zum Ziel gekommen sind, wollen wir nach diesen Prämissen noch einen Versuch mit einem anderen Phä-

nomen wagen, das es in der vormodernen arabischen Literatur augenscheinlich gleichfalls nicht gibt und das in der Tat in diesem Zusammenhang zunächst deplaziert erscheinen mag. Ich spreche von der *Utopie*. In einer Utopie drücken Menschen ihre Vorstellung, ihr Bild von einem Idealzustand von Mensch und Gesellschaft aus. Dieses Bild kann bekanntlich ganz unterschiedlich sein und sich in ganz unterschiedlicher Form niederschlagen. In den europäischen Utopien dominieren, stark vereinfacht, zwei Idealbilder, nämlich das von einer gerechten Gesellschaft und das von einer Gesellschaft ohne Zwänge (vor allem ohne Sexualfeindlichkeit: Arkadien). In der utopischen Literatur wird dieses Idealbild in eine ferne (vergangene oder zukünftige) Zeit oder in ein fernes Land verlegt, wobei man sich fast immer der Irrealität bewusst ist und man die Tatsache, dass dieser Zustand unerreichbar — also eben “utopisch” — ist, immer wieder betont.

Fragen wir also: Welche Vorstellungen vom Idealzustand von Mensch und Gesellschaft gab es in der islamisch-arabischen Kultur, und wodurch wurde dieses Bild vom Idealzustand vermittelt?

Ich glaube, dass eine Betrachtungsweise der *islamischen* Kultur als homolog zu einer *christlichen* (und “mittelalterlichen”) Kultur (also einer religiös determinierten) bislang verhindert hat, dass man mehr als nur die halbe Antwort auf diese Frage gegeben hat. Betrachtet man das gesamte Schrifttum dieser Kultur, dann stellt man fest, dass es mindestens zwei verschiedene in der Gesellschaft wirksame Idealbilder gegeben hat, ein religiöses nämlich und ein — sozusagen — säkulares. Das gängigste religiöse Idealbild findet ihren Niederschlag in der *šarī‘a*, die ja nicht eigentlich ein religiöses Gesetz ist, sondern das Ideal einer Gesellschaft, die gottgegebenen Gesetzen folgt und dadurch Heil erlangt. Diese Seite ist relativ gut erforscht, die einschlägigen Schriften sind weithin bekannt und wir brauchen deshalb hierauf nicht mehr ausführlich eingehen.

Das andere Idealbild aber, das in weiten Gesellschaftskreisen (also bei weitem nicht nur in der Oberschicht) mindestens ebenso wirksam war, ist ein säkulares. Es ist natürlich niemals so sorgfältig kodifiziert worden wie das religiöse, fand aber seinen Niederschlag in Tausenden und Aber-tausenden von Gedichten über das Glück in Liebe, Wein und Natur. Eine besonders übersichtliche und umfassende Formulierung dieses Ideals verdanken wir dem Syrer as-Sarī ar-Raffā’. Dieser Mann, der etwa um das Jahr 970 gestorben ist und es vom Flickschneider zum Hofdichter bei Saif-

addaula gebracht hat, ist Verfasser einer Anthologie, die in vier Büchern die wichtigsten Bestandteile des weltlichen Ideals vereint. Das Buch heisst *al-muḥibb wa-l-maḥbūb wa-l-mašmūm wa-l-mašrūb* und behandelt, wie der Titel schon sagt, die Liebe, die Natur (*al-mašmūm* d.h. das, was gut riecht, also vor allem Blumen) und den Wein.<sup>13</sup> In den Vorworten zu den Kapiteln mit den Blumen- und den Weingedichten wird in ausgefeilter Reimprosa das Bild eines arabischen Arkadien gezeichnet, das, kurz zusammengefasst, so aussieht: Es ist Frühling. Die lauen Lüfte des Zephyrs tragen den Duft der Blumen mit sich. Man sitzt inmitten eines Gartens mit Bächen kühlen Wassers, trinkt alten Wein, der von hübschen Mädchen und Jünglingen eingeschenkt wird. Dazu erklingt Musik und Gesang und man ist im Kreis von kultivierten Zechgenossen, mit denen man Gedichte austauscht. Es ist dies also genau der Zustand, den auch die Wein- und Liebesgedichte ‘Āṣims ausmalen.

Die Frage, wieweit ein solches Bild fiktiven Charakter hat, ist nebensächlich. Denn beide Idealbilder der arabisch-islamischen Gesellschaft zeichnen sich dadurch aus, dass sie *partiell* durchaus realisierbar sind. Dadurch unterscheiden sie sich aber von den Utopien Europas. In den europäischen Literaturen versteht man unter “Utopie” eine “nur in gedankl. Konstruktion in e. imaginierten, räumlich oder zeitlich entfernten Welt erreichbaren, praktisch nicht zu verwirklichenden Idealzustand von Menschheit, Staat und Gesellschaft”.<sup>14</sup> Eine Utopie, die in fernen Zeiten und Orten stattfindet, gibt es in der arabischen Literatur in der Tat nicht. Der “utopische Ort” der arabisch-islamischen Kultur ist sozusagen in ihrer eigenen Mitte gelegen. Eine homologe Betrachtungsweise vermag hier nur ein Defizit aufzuzeigen. Eine analoge Betrachtung führt uns aber zu Phänomenen, die wir ihrer Andersartigkeit wegen vielleicht nicht mehr “Utopie” nennen können, die aber doch genau deren Funktion einnehmen.

Aber wenngleich auch die Idealbilder in der arabisch-islamischen Kultur nicht in die Ferne projiziert werden, sind sie dennoch nicht vollständig realisierbar. Es bleibt ihnen ein utopischer Rest. Kleine, aber unabänderliche Umstände verhindern ihre Verwirklichung. Das weltliche Arkadien-Ideal ist, wie dies von as-Sarī deutlich zum Ausdruck gebracht

13 Vol. I-III Ed. Miṣbah Ġalāwunġi, Vol. IV Ed. Māġid Ḥasan ad-Dahabī. Damaskus 1985-86.

14 Gero von Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart 1989, S. 986 a.

wird, nur in der Jugend zu verwirklichen. Seine vollständige Verwirklichung wird also durch die unvermeidliche Tatsache des Altern verhindert.<sup>15</sup> Lediglich durch die Kultivierung einer ästhetischen Lebensform lässt sich ein Stück davon in fortgeschrittenere Lebensstadien überführen. Diese Kultiviertheit aber, die sich vor allem in der Fähigkeit zu dichten zeigt, ist etwa das, was der schon erwähnte arabische Begriff des *ẓarf* ausdrückt.

Das andere Ideal, das religiöse *šarī‘a*-Projekt, scheitert seinerseits daran, dass es schlechte Menschen gibt und immer geben wird. Auch hier ist nur eine Annäherung möglich. Dass beide Ideale auf Erden nicht zu verwirklichen sind, wird — anders als in Europa — meist bedauernd akzeptiert, und nur vergleichsweise selten wird versucht, eine dieser Vorstellungen zu bekämpfen. Doch es geschieht etwas anderes. Es kommt stattdessen immer wieder zu Versuchen, beide Utopien miteinander zu kombinieren, was im Grunde der Lebensentwurf von ‘Āṣim zu sein scheint. Natürlich geht das nicht. Und wir sahen, auf welcher wenig glaubhaften Weise die Biographen ‘Āṣim in Schutz nehmen müssen. Aber dennoch hat jeder seiner frommen Schüler und Biographen den Versuch ‘Āṣims bewundert, beide Ideale in sich zu vereinen.

‘Āṣim war selbstverständlich nicht der einzige, der sich an einer solchen Synthese versucht hat. Schliesslich waren beide Idealvorstellungen allgemein gültig und anerkannt, und es lässt sich immer wieder feststellen, dass ein jeder (zumindest in der städtischen Gesellschaft) beiden Modellen in der einen oder anderen Form mit dem einen oder anderen Schwerpunkt naheiferte. ‘Āṣim nimmt lediglich unter den schreibenden Religionsgelehrten eine Sonderstellung ein mit seiner unverblühten Verherrlichung eines säkularen Arkadiens.<sup>16</sup>

15 Dadurch, dass in vielen Liebesgedichten die Unerfülltheit der Beziehung (die aber seit Abū Nuwās fast immer als prinzipiell realisierbar zu denken ist) beklagt wird, wird gleichzeitig die Schwierigkeit der Realisierung des Arkadien-Ideals thematisiert.

16 Die drei hier vorgestellten dichtenden Religionsgelehrten stellen überhaupt keine Ausnahme dar. Schon ein flüchtiger Blick in *riğāl*-Werke zeigt, dass ein grosser Prozentsatz der *muḥaddiṭūn* und *fuqahā‘* künstlerisch anspruchsvolle säkulare Dichtung verfasst hat. Der Imam aš-Šāfi‘ī (st. 204/820) hatte noch stärkere Skrupel und u.a. gedichtet: “Wenn die Dichtung nicht Schande über die Gelehrten (*‘ulamā‘*) bringen würde, wäre ich heute ein besserer Dichter als Labīd” (*Dīwān*

Eine, wie mir scheint, besonders glückliche Verbindung der säkularen und der religiösen Sphäre gelang dem in Bagdad gebürtigen, aber in Damaskus ansässigen Abū l-Muẓaffar Muḥammad ibn As‘ad, bekannt als Ibn al-Ḥakīm,<sup>17</sup> der im Jahr 567/1171-2 über achtzigjährig verstorben ist. Dieser Muḥammad ibn As‘ad war ḥanafitischer Rechtsgelehrter (*faqīh*) und wirkte vor allem als anscheinend sehr populärer Prediger (*wā‘iẓ*) an mehreren Medresen von Damaskus. Seine literarische Bildung muss ausgezeichnet gewesen sein. ‘Imādaddīn schreibt, Muḥammad sei *min zurafā’ al-‘ulamā’ wa-‘ulamā’ aẓ-ẓurafā’* gewesen.<sup>18</sup> Ibn As‘ad verfasste Kommentare zum Koran, zu Ḥadīṭ- und Fiqhwerken sowie zu den Maqamen al-Ḥarīrīs.<sup>19</sup>

Es versteht sich von selbst, dass ein so umfassend gebildeter Mann Gedichte verfasst hat. Und es scheint auch, dass der Beruf des Predigers seine Spuren in diesen Gedichten hinterlassen hat, vor allem in einigen Gedichten, die man der “Gedankenlyrik” zuordnen kann.<sup>20</sup> Deren Hauptanliegen scheint die Warnung vor dem “sorglosen Dahinleben” (*ġafla*) gewesen zu sein, ein Thema, das Muḥammad gleich in einer ganzen Serie von Epigrammen behandelt hat, z.B. in folgendem:

[7] Muḥammad ibn As‘ad in der *Ḥarīda* III/1, S. 270

- 1 Oh du, der du achtlos in den Tag hineinlebst (*yā ġāfilan*), der du nicht weisst, wann du sterben wirst und man dich begräbt:
- 2 Sei nicht so sorglos (*lā taġfulanna*), denn dafür ist das Leben zu kurz!

---

*al-Imām aš-Šāfi‘ī*. Ed. Emil Badi‘ Ya‘qūb. 2. Druck Beirut 1994, Nr. 47/1). Deshalb hat er zumeist *zuhdiyyāt* oder ähnliche paränetische Verse verfasst. Immerhin werden aber auch zwei *ġazal*-Gedichte von ihm überliefert (ebd. Nr. 70 und Nr. 178, vgl. auch Nr. 51).

17 Vgl. *Ḥarīda* III/1, S. 266-273. Ausserdem u.a.: *Šadarāt ad-dahab* 4/218, *al-‘Ibar* 4/199, *al-Lubāb* 1/313, *al-Wāfi* 2/203, *Ṭabaqāt al-mufasssirin* 90-92; Ibn al-Qifṭī, Ġamāladdīn ‘Alī b. Yūsuf: *Al-Muḥammadūn mina š-šu‘arā’ wa-aš‘āruhum*. Ed. Riyāḍ ‘Abdalḥamīd Murād. Damaskus 1975, S. 208-211.

18 *Ḥarīda* III/1, S. 266.

19 Vgl. *al-‘Ibar* 4/199 und *Ṭabaqāt al-mufasssirin* 91.

20 Solche Gedichte bei Ibn ar-Rūmī s. Gregor Schoeler: Ibn ar-Rūmī's Gedicht über die Dichtung und seine Gedankenlyrik. In: *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*. Hg. von W. Heinrichs und G. Schoeler. Bd. 2: *Studien zur arabischen Dichtung*. Beirut 1994 (Beiruter Texte und Studien, Bd. 54), S. 318-336.

Oder in folgendem:

[8] Muḥammad ibn As‘ad ebd.

- 1 Die betrübtesten Menschen, die, die am traurigsten sind, wenn sie sterben müssen,
- 2 sind die, die achtlos dahinleben und der Zeit nicht zuvorkommen, ehe sie vergeht.

Diese vielleicht nicht allzu originellen Epigramme wirken auf uns zunächst in der Tat wie Ermahnungen eines Predigers, zumal der Begriff *ḡafla* auch in der islamischen Ethik eine wichtige Rolle spielt. Der ḥanbalitische Religionsgelehrte Ibn al-Ḥaffāf, ein Zeitgenosse unseres Muḥammad ibn As‘ad, hält die *ḡafla* für eines der grössten Übel. Mit *ḡafla* meint Ibn al-Ḥaffāf einen Zustand, in dem man nicht an Gott und sein Gesetz denkt und damit in Gefahr gerät, aus dieser Unachtsamkeit eine Sünde zu begehen.<sup>21</sup> Ob Muḥammad ibn As‘ad dasselbe meint, oder ob man seine Epigramme nicht eher als Aufforderung zum *carpe diem* lesen muss? Wie man sieht, sind die beiden Ideale gar nicht immer so einfach voneinander zu unterscheiden! Dass bei Muḥammad ibn As‘ad aber vielleicht doch das weltliche Ideal im Vordergrund gestanden haben könnte, wenn er dazu auffordert, die Zeit zu nutzen, legt folgendes Gedicht nahe, dass unmittelbar hinter der *ḡafla*-Warnung steht und in dem gleichfalls dazu aufgefordert wird, zu handeln, ehe die Zeit vergeht:

[9] Muḥammad ibn As‘ad in der *Ḥarīda* III/1, S. 271

- 1 Oh mein Zechgenosse: Bring Wein (*rāḥ*) herbei, denn es ist schon Abend (*rawāḥ*) geworden,
- 2 und schenk ihn mir ein in der Dunkelheit der Nacht, denn schon wird’s wieder Morgen!
- 3 Ein Wein, gemischt mit Tränen, ist nichts sündhaftes.

Bei Muḥammad ibn As‘ad steht nicht, wie bei ‘Āṣim, die Verherrlichung des Lebensgenusses im Vordergrund. Seine Gedichte sind vielmehr voll von Melancholie über die Flüchtigkeit dieses Genusses. Deshalb hat er selbstverständlich auch das beliebte Thema der Klage über die Vergäng-

21 Vgl. *Salwat al-aḥzān* S. 27.

lichkeit der Jugend und das graue Haar des Alters aufgegriffen.<sup>22</sup> Man beachte auch den rührenden Schlussvers des zitierten Weingedichts, in dem Muḥammad kategorisch die Vereinbarkeit des religiösen und des säkularen Ideals postuliert, weil ja das säkulare Ideal in seiner Vergänglichkeit nie restlos zu verwirklichen ist.

Hierzu passt gut, dass auch die wenigen von Muḥammad ibn As‘ad überlieferten Liebesgedichte melancholischen Charakter haben. Etwa das folgende:

[10] Muḥammad ibn As‘ad in der *Ḥarīda* III/1, S. 271<sup>23</sup>

- 1 Oh du hübscher, dessen Schönheit Gott vollkommen und einzigartig gemacht hat:
- 2 Darf ein von Liebe erfüllter, einer, der sich in Sehnsucht nach dir verzehrt, auf die Vereinigung mit dir hoffen?
- 3 Wenn dies geschieht, dann werde ich in den Gärten der Schönheit weiden.
- 4 Ja, wenn ich mich an einem Versprechen von dir erfreuen könnte, wäre ich schon zufrieden.
- 5 Wenn du mir aber sowohl die Vereinigung als auch das Versprechen verweigerst, sag an: Was soll ich dann tun?

Dass, wie es im ersten Vers heisst, Gott der Urheber der schönen weltlichen Dinge ist, wird in der Liebes- und Weindichtung immer wieder erwähnt und ist kein Spezifikum der Dichtung eines Religionsgelehrten. Dieser Topos zeigt aber auch, wie nahe das religiöse und das säkulare Ideal einander kommen können.

Ein besonders schönes Beispiel der Verknüpfung beider Utopien hat Muḥammad ibn As‘ad in seinem langen Preisgedicht auf die Stadt Damaskus geliefert, das uns im *Tārīḫ madīnat Dimašq* des Ibn ‘Asākir überliefert wird. In diesem Gedicht führt uns der Dichter in einer Einleitung nach Art eines Nasīb von der Wüste zunächst in die Stadt Bagdad, die ja die Geburtsstadt des Gelehrten war. Seine Geliebte wirft ihm nun vor, dass er sie und Bagdad verlassen hat. Hier nun leitet der Dichter über zu einem Preis der Stadt Damaskus, deren Schönheiten ihn von Bagdad fortgelockt haben. Der Schluss des Gedichts lautet:

22 *Ḥarīda* III/1, S. 270.

23 In den *Ṭabaqāt al-mufasssirīn* wird Ibn As‘ad zwar einerseits Lässigkeit in religiösen Dingen vorgeworfen (S. 91), auf der folgenden Seite aber genau dieses Gedicht zitiert (ohne Vers 4, sonst keine Var.).

[11] Muḥammad ibn As‘ad im *Tārīḥ madīnat Dimašq* II/1, S. 175ff.

- 12 Da sprach ich: Gewiss doch, (Bagdad) ist ein Paradies (*ġanna*), und nur ein  
Dummkopf kann abfällig darüber sprechen.
- 13 Doch haben mich schöne Dinge voll Glanz in Nairab dazu gebracht, Bagdad zu  
verlassen,
- 14 und in al-Mizza, dem Paradies (*al-ġanna*), wo man das Leben genießt, und in  
der wunderbaren “Anhöhe” (*aš-Šaraf*),
- 15 und in as-Sahm mit den Früchten, die dem, der sie pflückt, das Wasser im Mund  
zusammenlaufen lassen, und mit den guten Aprikosen,
- 16 auf deren Bäumen Vögel ihre entzückenden Melodien singen.
- 17 Wie manche Nachtigall hat unser Gemüt erregt und wie manche Taube,  
18 und wie manch einer, der dort seine Ergriffenheit ausdrückt, wie manch ein  
Sänger und manch einer, der Wunderbares hervorbringt,  
19 mit seiner Stimme, an der man Genuss findet, deren Gesang unerhört ist und die  
man als süß empfindet.
- 20 Die Blüten verbreiten dort Moschus- und *zarnab*-Duft, wenn der Zephyr weht.
- 21 Und die Flüsse der Stadt Damaskus, die, süß zu trinken, zu ihren Heimstätten  
fliessen,
- 22 stehen einem Mann bei, der von einem Ort besessen ist, so wie ein Schwärmer,  
einer, der den Verstand verloren hat, besessen ist.
- 23 Und weder im Osten noch im Westen gibt es etwas, was sich mit der grossen  
Moschee (dieser Stadt) vergleichen liesse.
- 24 Solche Leute wie hier gibt es, wenn man vergleicht, nirgendwo mehr — freue  
dich und staune über sie!
- 25 Und wenn einer (von ihnen) darüber schwärmt, wieviel Religion (*dīn*) und  
Trefflichkeit (*ḥair*) sich bei ihnen findet, so lügt er nicht!
- 26 Darum verlange von mir nicht, dass ich (diese Leute) verlasse, denn ein solches  
Verlangen wäre der Gipfel der Missgunst!<sup>24</sup>

Damaskus wird hier als eine Stadt geschildert, in der beide Ideale gleich-  
zeitig verwirklicht sind. Da nun aber Wein und allzu viel Erotik mit dem  
religiösen Ideal nicht kompatibel sind und da dieses Gedicht einen öffent-  
licheren Charakter hat als die eher privaten Liebes- und Weingedichte,  
konzentriert sich der Dichter auf die übrigen Bestandteile des säkularen

24 Die im Gedicht genannten Orte wie Nairab, al-Mizza und aš-Šaraf liegen in der  
Umgebung von Damaskus, also in der Ġūṭa und an den Hängen des Qāsyūn-Ge-  
birges. — V. 14: Der Text der Ed. ist metrisch nicht in Ordnung. Ich verbessere  
zu: *wa-bi-l-Mizzati l-ġannati l-mustalad/ḍati l-‘aiši wa-š-šarafī l-mu‘ġibī//*. — V.  
17: Die Nachtigall wird zweimal genannt (*bulbul* und *hazār*), in der Übs. einmal  
weggelassen. — V. 18: Statt *wa-kam mu‘ribin fiḥā ‘an šaġan* lies evtl. ... *fiḥī ‘an  
šaġwiḥī*. — V. 20: Zu *zarnab* vgl. A. Dietrich: *Die Ergänzungen Ibn Ġulġuls zur  
Materia medica des Dioskurides*. Göttingen 1993, S. 46 f.

Arkadien: Gärten, Blumen, Früchte, Vögel, Bäche und Musik. Und dieses sinnlich-hedonistische Damaskus wird völlig bruch- und widerspruchslos ergänzt durch das Damaskus, in dem das Projekt einer Gemeinschaft, die dem Gesetz Gottes folgt, verwirklicht ist. Als Symbol hierfür steht die Umayyadenmoschee, die für Muḥammad die schönste Moschee der Welt ist. Wir können es dem Dichter nicht verargen, dass er dieses Paradies nicht verlassen will.

Für Muḥammad ibn As‘ad gehört die Musik ebenso wie für ‘Āṣim zum Bild eines erfüllten Diesseits dazu. Das ist nicht selbstverständlich. Ganz anderer Meinung ist hier der schon mehrfach erwähnte ḥanbalitische Ḥadīṭgelehrte al-Mubārak ibn Kāmil al-Ḥaffāf (st. 543/1148).<sup>25</sup> Sein Idealbild ist von der spezifisch ḥanbalitischen Idee einer, wie man vielleicht sagen könnte, transzendentalen *tauḥīd*-Spiritualität geprägt, die er in einem ethischen Traktat, einer Art Ermahnungs- und Erbauungsschrift niedergelegt hat, die den Titel trägt: “Troost im Kummer über die Vermeidung des Umgangs mit Jünglingen und Frauen”. Die Vorschriften, die sich in dieser Schrift finden, muten rigoristisch an. Da die Wurzel allen Übels die *ḡafla* ist, muss man ständig Gottes eingedenk sein und versuchen, jede Gelegenheit zu meiden, in der man in Versuchung gebracht werden könnte. Besonders muss man seine Blicke hüten, muss sie immer niederschlagen, sobald eine Frau oder ein Jüngling in die Nähe kommt — wobei letzteres noch gefährlicher ist, weil Jünglinge ja nicht verschleiert sind. Ein Ort allerhöchster Gefährlichkeit ist deshalb das Bad, dem Ibn al-Ḥaffāf gleich mehrere Kapitel widmet. Hier darf man natürlich nichts anfassen, vor allem aber darf man nicht schauen! Erinnern wir uns dagegen an ‘Āṣims Augenlust!

Aber nicht nur das Auge, auch das Ohr ist eine Pforte für die Verführungen des Satans. Während ‘Āṣim dem Klang von Flöte und Laute lauscht, schreibt Ibn al-Ḥaffāf: “Man hüte sich vor dem Klang der Laute und der Flöte ... davor, dem Gesangsvortrag von Gedichten zu lauschen, die Gefühlsregungen und Liebesleidenschaft erregen”.<sup>26</sup> Nicht nur die

25 Vgl. *al-Muntaẓam* 10/137, *Šaḍarāt ad-dahab* 4/135f., *ad-Dail* vgl. Index, George Makdisi: *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islām traditionaliste au XIe siècle*. Damaskus 1963, S. 9 mit Anm. 1.

26 *Salwat al-aḥzān* S. 42; ausführlicher noch S. 107ff.

Themen der Gedichte seiner Kollegen waren also Ibn al-Ḥaffāf suspekt, sondern schon die Tatsache, *dass* sie überhaupt gedichtet haben!

Freilich darf man Ibn al-Ḥaffāf auch nicht als geistlos eifernden Rigoristen abtun. Denn hinter diesem Rigorismus steckt immerhin auch ein Ideal, das Idealbild von Menschen nämlich, deren Herz von der Liebe zu Gott erfüllt ist, und dies bis zu einem Grad, dass nichts anderes mehr neben dieser Liebe Platz hat.<sup>27</sup> Aber durch die Verabsolutierung dieser Seite verliert die Vision Ibn al-Ḥaffāfs die Humanität, die seine dichtenden Kollegen auszeichnet. Und anders als bei den nicht-ḥanbalitischen Mystikern dieser Zeit verhindert das ḥanbalitische Bild eines vollkommen transzendenten Gottes die Vorstellung vom Diesseits als Manifestation des Göttlichen, die den Immanenzmystikern eine ganz eigene Verschmelzung der Arkadien-Vorstellung mit dem religiösen Ideal ermöglicht hat.

Es scheint, als würde Ibn al-Ḥaffāf seinen Popularitätshöhepunkt heute erleben, denn zu seinen Lebzeiten war weder er selbst eine besonders geachtete Persönlichkeit, wie der auffällige Mangel an lobenden Epitheta in seinen Biographien zeigt, noch waren seine Ideen aussergewöhnlich weit verbreitet, denn sein Rigorismus ist alles andere als repräsentativ für die vormoderne islamische Welt. Die islamische Kultur (nicht nur) jener Zeit war vielmehr, wie wir sahen, vielgestaltig und wies deutliche pluralistische Züge auf (soweit man einen solchen Ausdruck auf vormoderne Kulturen überhaupt anwenden kann).

Erstaunlich ist, dass sich selbst innerhalb einer so kleinen und ideologisch so eng definierten Gruppe wie der der ḥanbalitischen Religionsgelehrten diese Vielfalt bemerkbar macht. Ein Zeitgenosse des Ibn al-Ḥaffāf war nämlich der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Abū l-Ḥattāb Maḥfūz ibn Aḥmad al-Kalwādānī<sup>28</sup> (st. 510/1116). Dieser Kalwādānī war nun von ganz anderem intellektuellem Kaliber als Ibn al-Ḥaffāf. Georges Makdisi etwa rechnet al-Kalwādānī zu den Protagonisten der Erneuerung des Hanbalismus im 12. Jh.,<sup>29</sup> und al-Kalwādānī gehört auch wieder zu den

27 Ebd. S. 21f.

28 Auch al-Kalwādī und anders. Die Form "Kalwādānī" verwendet er selbst von sich in seinem versifizierten Glaubensbekenntnis, vgl. *al-Muntaẓam* 9/192. Zu ihm vgl. u.a. *Ḥarīda* III/1, S. 38-47, *aḍ-Ḍail* 143-154, *al-Muntaẓam* 9/190-193, *Šaḍarāt aḍ-ḍahab* 4/27f., *al-'Ibar* 4/21, *al-Lubāb* 3/49; EI<sup>2</sup> 4/513 b (P. Nwiya).

29 Vgl. George Makdisi: Ibn 'Aqil (wie Anm. 25), S. 259-263.

dichtenden Religionsgelehrten. Er hat es sogar geschafft, seinen religiösen Beruf mit seinen dichterischen Neigungen zu vereinen. So gibt es von ihm ein inhaltlich wichtiges ḥanbalitisches Glaubensbekenntnis in Kāmilversen, und auf eine in Versform gestellte Frage hat er eine ebenfalls gereimte *fatwā* gegeben.<sup>30</sup> Daneben hat al-Kalwadānī ganz weltliche Dichtung verfasst, wenn auch etwa folgendes Gedicht durchaus erbaulichen Charakter hat. Es ist eine geschickte und originelle Mischung aus dem Genre der Askesegedichte (*zuhdiyyāt*) einerseits und dem apologetischen Epigramm andererseits. Ich zitiere das Gedicht vor allem deshalb, weil es zeigt, dass sich al-Kalwadānī an Originalität durchaus mit professionelleren Dichtern messen konnte.<sup>31</sup>

[12] al-Kalwadānī in der *Ḥarīda* III/1, S. 45

Auf eine Eule, die sich in der Ruine des "grünen Gewölbes" (*al-qubba al-ḥaḍrā'*) eingenistet hatte:

- 1 Oh Eule des grünen Gewölbes: Ich habe dich liebgewonnen, während man Eulen sonst als abstoßend empfindet.
- 2 Oh du, die du bei mir durch deinen traurigen Gesang ein Gefühl der Sehnsucht erzeugst: An dir ist — Gott behüte! — nichts Hässliches und du bist kein übles Vorzeichen!
- 3 Du hast dem irdischen Tand entsagt, und deine Entsagung (*zuhd*) hat dich in einer Ruine Wohnung nehmen lassen. So sei denn geschmäht, wer immer dich schmäh!
- 4 Ich habe dich unter allen Vögeln am meisten liebgewonnen. Wenn einer mich deswegen tadelt, zeugt dieser Tadel für eine schlechte Gesinnung!

Ich möchte schliessen mit einem Liebesgedicht al-Kalwadānīs, das offensichtlich grössere Popularität genoss.<sup>32</sup> Es lautet:

[13] al-Kalwadānī in der *Ḥarīda* III/1, S. 41f.

- 1 Wenn du, mein Freund, über meine Liebesleidenschaft Bescheid weisst, dann tadle mich nicht wegen meiner Liebe.

30 Die *fatwā* in der *Ḥarīda* III/1, S. 40; das Glaubensbekenntnis u.a in *al-Muntazam* 9/191f., vgl. auch GAL S I 687.

31 Zit. auch Sibṭ ibn al-Ġauzī: *Mir'āt az-zamān*. Ḥaydarābād 1952, Bd. VIII S. 68 mit mehreren Textvarianten.

32 Ausser in der *Ḥarīda* noch zit. *ad-Dail* S. 147 (mit wenigen Textvarianten).

- 2 Wenn du aber nicht weisst, was mir widerfährt, dann schau her, damit du siehst, wie meine Tränen fliessen!
- 3 Man hat mich getötet durch Abwendung und Hartherzigkeit. Und dadurch, dass man mich getötet hat, hat man die unantastbaren Rechte verletzt.
- 4 Oh du, der du fürchtest, bei der Vereinigung mit mir<sup>33</sup> eine Sünde (*itm*) zu begehen: Fürchtest du nicht die Sünden, die du begehst, wenn du mein Blut vergiesst?
- 5 Gesetzt, ich finde mich damit ab, dass du mein Mörder bist: Findest du dich damit ab, ein Übeltäter (*zālim*) zu sein?
- 6 Fragt doch die Sterne, wie es nach der Trennung von euch um meinen Schlaf steht: Hat meine Seite etwa Ruhe gefunden, haben sie mich etwa jemals schlafend gesehen?
- 7 Und stellt euch nur dem Nordwind entgegen, damit ihr in ihm die heissen Winde spürt, die von der Hitze meiner Atemzüge herkommen!
- 8 Und dieses Gebüsch da: Fragt doch das Gebüsch, ob ich den Tauben darinnen etwa nicht das Klagen beigebracht habe?!
- 9 Ich habe doch in ihrer Mitte, seit ich von euch getrennt bin, Trauerfeiern für mein Herz veranstaltet!

Das Gedicht zeigt mehrerlei. Zum einen zeigt es, dass al-Kalwadānī auch in traditionellen Gattungen ein Meister war. Mir scheint besonders die Anrufung der Natur als Zeugen für die Liebe des Liebenden in den Versen 6-8 originell zu sein, wobei jedem Phänomen jeweils ein Vers gewidmet ist, das letzte aber in zwei Versen ausklingt. Eigentlich recht konventionell ist der Vorwurf an den Geliebten in Vers 4, dass er durch sein Hinhalten den Liebenden tötet und damit eine schwerere Sünde begeht, als wenn er sich ihm hingeben würde. Im Munde eines *faqīhs*, dessen *fatwās* berühmt und oft eigenwillig waren,<sup>34</sup> hört sich dies aber doch recht seltsam an. Dann zeigt das Gedicht, welches Mass an Kultiviertheit und Weltoffenheit selbst in ḥanbalitischen Kreisen möglich war, und dies zu einer Zeit, die oft als Periode des Elends und Verfalls in den schwärzesten Farben gemalt wird. Und schliesslich ist dieses Gedicht ein weiteres Zeugnis für die selbst bei Religionsgelehrten vielfach anzutreffende rückhaltlose Akzeptanz eines Ideals diesseitigen, säkularen Glücks, ein Element, das sehr zur Humanität des vormodernen Islam beigetragen hat und das heute immer mehr in Gefahr gerät, vergessen zu werden.

33 So der Text in *ad-Dail* (*waṣlī*), die *Ḥarīda* hat *waṣlin*.

34 Eine Reihe von Fällen, in denen al-Kalwadānī von der üblichen Meinung abwich, sind *ad-Dail* S. 147-153 aufgelistet.

## ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

*ad-Dail* = Ibn Rağab, Zainaddīn Abū l-Farağ al-Ḥanbalī: *Kitab ad-Dail 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*. Tome 1: 460-540/1067-1145. Ed. Henri Laoust und Sami Dahan. Damaskus 1951.

*Ḥarīda* III/1 = 'Imādaddīn al-Iṣfahānī: *Ḥarīdat al-qaṣr wa-ğarīdat al-aṣr*. Teil III, Bd. 1. Ed. Muḥammad Bahğat al-Aṭarī. Bagdad 1976.

*al-'Ibar* = aḏ-Ḍahabī, Šamsaddīn Muḥammad: *al-'Ibar fī ḥabar man ġabar*. Ed. Šalāḥaddīn al-Munağğid. Bd. 1-5. Kuwait 1960-66.

*al-Lubāb* = Ibn al-Aṭīr, 'Izzaddīn Abū l-Ḥasan 'Alī: *al-Lubāb fī taḥḏīb al-ansāb*. Ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī. 3 Bde. Kairo 1356-69/1937-50.

*al-Muntaẓam* = Ibn al-Ğauzī, 'Abdarraḥmān ibn 'Alī: *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa-l-umam*. Bd. 5-10. Haidarabad 1357-59/1938-40.

*Šadarāt ad-ḏahab* = Ibn al-'Imād, 'Abdalḥayy ibn Aḥmad: *Šadarāt ad-ḏahab fī aḥbār man ḏahab*. Bd. 1-8. Kairo 1350-51/1931-33.

*Salwat al-aḥzān* = Abū Bakr al-Mubārak ibn Kāmil al-Ḥaffāf: *Salwat al-aḥzān li-l-iğtināb 'an muğālasat al-aḥḏāt wa-niswān*. Ed. Ṭariq at-Ṭanṭawī. Riyāḏ 1991.

*Ṭabaqāt al-mufassirīn* = ad-Dāwūdī, Šamsaddīn Muḥammad ibn 'Alī: *Ṭabaqāt al-mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, o.J.

*Tāriḥ madīnat Dimašq* = Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan: *Tāriḥ madīnat Dimašq*. Bd. II Teil 1. Ed. Šalāḥaddīn al-Munağğid. Damaskus 1954.

*al-Wāfi* = aṣ-Šafadī, Ḥalīl ibn Aibak: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Bd. 2. Ed. Sven Dederling. Istanbul 1949 (Bibl. Isl. 6b); Bd. 16. Ed. Wadād al-Qāḏī. Wiesbaden 1982 (Bibl. isl. 6p).

