

Tausendundeine Nacht und die griechisch-arabische
Philosophie

Untersuchungen zur Breitenwirksamkeit philosophischer Ele-
mente am Beispiel von *Alf Laila wa Laila*

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines

Doktors der Philosophie

der Philosophischen Fakultät

der Universität des Saarlandes

vorgelegt von

Philip Rieger

aus Homburg

Saarbrücken, 2021

Der Dekan: Prof. Dr. Augustin Speyer

Berichterstatter: Prof. Dr. Peter Thorau und Prof. Dr. Heinrich Schlange-Schöningen

Tag der letzten Prüfung: 12. März 2021

Meinen Eltern

Martina und Volker

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die unter dem gleichen Titel vom Promotionsausschuss der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes im März 2021 als Dissertation angenommen wurde.

Die Grundidee zu diesem Werk entstand bereits im Jahr 2015 als ich mein erstes Hauptseminar bei Herrn Prof. Dr. Peter Thorau zum Thema *Tausendundeine Nacht* belegte. Bei der Durcharbeit der Neuübersetzung der Galland-Handschrift von Claudia Ott sind mir damals schon die expliziten Nennungen des Begriffs „Philosophie“ und allerlei philosophische Anspielungen ins Auge gestochen. Die angeregten Diskussionen innerhalb des Seminars und die Geschichten von *Tausendundeine Nacht* haben mich ab diesem Zeitpunkt in ihren Bann gezogen und mich dazu bewegt, die vorliegende Arbeit anzugehen.

An dieser Stelle möchte ich allen meinen großen Dank aussprechen, die mich bei der Anfertigung meiner Dissertation unterstützt haben. Mein besonderer Dank gilt dabei meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter Thorau für die ausgezeichnete Betreuung und die enorme Unterstützung bei der Umsetzung der gesamten Arbeit. Ich konnte stets mit meinen Anliegen zu ihm kommen und erhielt in langen und sehr aufschlussreichen Gesprächen viele hilfreiche Anregungen.

Mein Dank gebührt auch Herrn Prof. Dr. Heinrich Schlange-Schöningen, der sich bereit erklärt hat, das Koreferat meiner Arbeit zu übernehmen. Sein Wissen über die antike Philosophie und seine diesbezüglichen Anregungen haben an einigen Stellen dazu geführt, dass meine Argumentationsstränge an Schärfe und Tiefgang gewannen.

Darüber hinaus möchte ich mich bei Frau Dr. Sabine Penth bedanken, die mich auf meinem Weg mit vielen lieben und motivierenden Worten begleitet hat. Zudem übernahm sie die Durchsicht meiner Untersuchung und half mir im Zuge dessen, durch kritische Anmerkungen und fachlichen Rat meine Arbeit zu verbessern.

Bei dieser Gelegenheit muss ich zudem Michelle Förster, Tany Vogelgesang-Bost, Elisabeth Huwer, Kathrin Bach, Hannah-Louisa Nohr, Kathrin Paszek, Linda Hammann, Stefan Hammann, Sascha Bayer, Sebastian Weis und Dominik Holl Danke sagen, die alle meine Arbeit durch ihre Gedanken beeinflusst und geprägt haben.

Meinen Eltern, meiner Familie und meinen Freunden danke ich für ihre Geduld und Zusprüche während der vielen Stunden, die ich während der Arbeit an dieser Dissertation in Bibliotheken und meinem Schreibtisch verbracht habe. Sie haben stets dafür gesorgt, dass – anders als beim jungen Herrscher *Wird Chân* geschehen – die Welt, mit ihren mannigfaltigen

Ablenkungen, mir nicht in den Weg getreten ist und mich nicht von meinem Ziel abbringen konnte.

Saarbrücken, im April 2021

Philip Rieger

Inhaltsverzeichnis

1	Forschungsstand und Fragestellung	7
2	Al-Fārābī und Ibn Sīnā – Zwei Philosophen und ihre intellektuellen Wurzeln	24
3	<i>Tausendundeine Nacht</i> als Beispiel für die Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie	41
4	Philosophenärzte und das Examen der Sklavin Tawaddud – Metaphysische und epistemologische Elemente	55
5	Beweisführungen, Streitigkeiten und Diskussionen – Anwendungen philosophischer Logik	82
6	Körper machen Leute – Schönheit, Physiognomik und vollkommene Menschen	124
7	Zwei fast perfekte Regenten – Herrschercharakterisierungen unter dem Einfluss politischer Philosophie	157
8	Resümee – „Herr, deine Kinder ... sind wohlbewandert in der Philosophie“	190
9	Abkürzungsverzeichnis	197
10	Literaturverzeichnis	198
11	Anhang	212

1. Forschungsstand und Fragestellung

Mit dem Titel *Tausendundeine Nacht* assoziieren viele Menschen heutzutage Kindergeschichten, arabische Schönheiten, fliegende Teppiche und Flaschengeister. Für viele handelt es sich um bloße Erzählungen aus einem weit entfernten Land, von einer fremdartigen Kultur, lange vor unserer Zeit. Doch dieses Vorurteil verkennt die Vielfalt und die inhaltliche Dichte, die diese Geschichtensammlung in sich birgt. Der Arabist Enno Littmann bemerkt diesbezüglich:

Dies durcheinander gewürfelte Gewirr von Märchen und Legenden, Romanen und Novellen, Sagen und Fabeln, Schwänken und Anekdoten macht auf den Leser etwa den Eindruck wie auf den Beschauer ein bunter orientalischer Teppich oder wie ein kunstvoll verziertes Titelblatt einer arabischen oder persischen Handschrift, oder auch wie eine mit vielerlei Blumen übersäte Wiese im Morgenlande.¹

Auch Gustav von Grunebaum äußert sich in seinem Werk *Der Islam im Mittelalter* mit fast schon poetischen Worten über diese Geschichtensammlung:

Indisches und persisches, jüdisches und griechisches, babylonisches und ägyptisches Gut wurde mit echt arabischen Elementen zusammen in eins geschmiedet [...]. Nach außen hin ist es die arabische Sprache, nach innen der Geist des Islam, was die vielfarbigen Fäden zu einem Teppich von blendender Schönheitsfülle zusammenschließt. In dieser Synthese des Verschiedenartigen bietet *Tausendundeine Nacht* im Kleinen ein Abbild der islamischen Kultur als Ganzes.²

Beide Autoren sind sich also einig, dass *Tausendundeine Nacht* ein Sammelsurium von Geschichten unterschiedlichster Art und Provenienz darstellt, in denen sich Elemente aus verschiedenen antiken und mittelalterlichen Kulturen wiederfinden.³

Dabei ist die Sammlung gewissermaßen ein bloßes Nebenprodukt einer immensen Übersetzungsbewegung unter den Abbasiden.⁴ Diese setzte bereits im 8. Jahrhundert ein und

¹ Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 5.

² Von Grunebaum, *Islam*, S. 404f.

³ Littmann geht gleichfalls davon aus, dass verschiedene Geschichten und damit zugleich auch kulturelle Einflüsse aus Indien, Persien, Mesopotamien, Syrien und Ägypten in das Werk eingegangen sind. Siehe Littmann in seinem Anhang zu *Erzählungen*, Bd. 6, S. 676 u. 689 und Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 11f. u. 17.

⁴ Zur Dynastie der Abbasiden (750–1258 n. Chr.) siehe Bernard Lewis, s.v. 'Abbāsids, in: *EI*² 1 (1960), S. 15–23. Die Schreibweise von Namen und Begriffen aus dem Arabischen richtet sich in den meisten Fällen nach den Konventionen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für die wissenschaftliche Umschrift von arabischen Namen und Begriffen. In Fällen, in denen handelnde Personen aus den Geschichten von *Tausendundeine Nacht* angeführt werden, wird hingegen die Schreibweise, wie sie in den maßgeblichen deutschen Übersetzungen von Enno Littmann bzw. Claudia Ott Verwendung finden, übernommen. Auch wenn sie nicht immer der korrekten Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft entsprechen. Zu den angesprochenen Übersetzungen siehe Littmann, *Erzählungen* sowie Ott, *Tausendundeine Nacht* und Ott, *Das glückliche Ende*, S. 11.

dauerte über 200 Jahre an. Sie bezog sich auf diverse wissenschaftliche und gesellschaftliche Sparten und folglich wurde eine große Zahl an Schriften aus anderen Sprachen ins Arabische übertragen⁵ und ihre Inhalte flossen auf unterschiedlichen Wegen in die Erzählungen von *Tausendundeine Nacht* ein.⁶

Im Zusammenhang mit dieser Übersetzungstätigkeit kamen die arabischen Gelehrten auch mit vielen griechisch-philosophischen Werken in Kontakt, die ihnen nun in ihrer Sprache zugänglich wurden. Dabei handelte es sich hauptsächlich um Kommentare und Auslegungen platonischer und aristotelischer Schriften. Zumindest von Aristoteles (384–322 v. Chr.)⁷ fanden aber auch einige originale Werke, die während der gesamten Spätantike tradiert worden waren, den Weg in die islamische Welt.⁸

Ausgehend von diesen Überlieferungen entstanden schon im 9. Jahrhundert unter dem Kalifat der Abbasiden erste Schriften arabischer Gelehrter, die aufgrund des behandelten Untersuchungsgegenstandes und der dort zur Anwendung kommenden wissenschaftlichen Vorgehensweise als philosophische Abhandlungen bezeichnet werden können.⁹

Die arabische Philosophie hatte daraufhin im Zeitraum vom 10. bis zum 12. Jahrhundert ihren Höhepunkt. In dieser Zeit entstand eine riesige Zahl an philosophischen Werken, die zwar stets auf der tradierten griechischen Philosophie basierten, in denen jedoch durch ihre Verfasser immer häufiger eigene Wege beschritten wurden.¹⁰

Untrennbar mit dieser Phase verknüpft sind dabei die beiden Philosophen al-Fārābī (ca. 870–950 n. Chr.)¹¹ und Ibn Sīnā (980–1037 n. Chr.),¹² die mit ihren umfangreichen Abhandlungen zur Logik, Metaphysik, Epistemologie, Anthropologie und Ethik nicht nur die nach-

⁵ Hierzu unter anderem Dimitri Gutas, der in seiner Darstellung zwar einen Fokus auf die griechisch-arabischen Übersetzungen legt, aber dennoch auf andere Kulturen und ihre Einflüsse Bezug nimmt, Gutas, Wiedergeburt, S. 55–91.

⁶ Um dies nachzuweisen, versuchen Autoren in diesbezüglichen Abhandlungen aufzuzeigen, dass bestimmte Geschichten aus anderen Kulturkreisen übernommen wurden. Ebenso wird vielfach versucht, bestimmte Elemente, wie beispielsweise Erzählstrukturen, Motive und Vorstellungen, die sich in den Geschichten von *Tausendundeine Nacht* finden lassen, auf ältere Vorbilder zurückzuführen. Siehe hierzu unter anderem Littmann, Tausendundeine Nacht, S. 13–24; Walther, Tausendundeine Nacht, S. 12 und Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 13 sowie Irwin, Welt, S. 83 u. 91–95.

⁷ Zur Person siehe Peter Rhodes Durham s.v. Aristoteles, in: DNP 1 (1996), Sp. 1134–1145.

⁸ Für eine Übersicht der griechisch-philosophischen Werke, die im Zeitraum der Übersetzungsbewegung (zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bis Ende des 10. Jahrhunderts) in arabischer Sprache zugänglich wurden, siehe Gutas, Wiedergeburt, S. 79–87.

⁹ Hierzu Rudolph, Islamische Philosophie, S. 11.

¹⁰ Hierzu Adamson/Taylor, Introduction, S. 4–6 und ferner auch Butterworth und Pangle in ihrem Vorwort zu: Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle, S. vii.

¹¹ Zur Person siehe Richard Walzer, s.v. Al-Fārābī, in: EI² 2 (1965), S. 778–781.

¹² Für Eine knappe Darstellung zu Ibn Sīnā siehe Amélie M. Goichon, s.v. Ibn Sīnā, in: EI² 3 (1971), S. 941–947.

folgenden Generationen muslimischer Denker beeinflussten, sondern auch die christlichen Gelehrten des Okzidents.¹³

Bei der Aufarbeitung dieses Themenbereichs fokussiert sich die moderne Forschung meist auf die spätantiken Vorläufer der arabisch-philosophischen Schriften, die bereits erwähnte Übersetzungsbewegung sowie die damit verknüpften Personen und natürlich auch auf die bedeutendsten arabischen Philosophen und Gelehrtenkreise. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kontext der sehr umfangreiche Sammelband *Die Philosophie in der Islamischen Welt*¹⁴ von Ulrich Rudolph, der für den Zeitraum vom 8. bis zum 10. Jahrhundert sehr detaillierte Beschreibungen der einzelnen Gelehrten und ihrer erhaltenen Schriften liefert. Zudem sei auch auf Cristina D'Ancona Costas Aufsatz *Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism*¹⁵ verwiesen, in dem die Autorin ausführlich auf die spätantike Kommentierungstradition aristotelischer Werke eingeht und darstellt, in welcher Weise die arabischen Gelehrten durch diese beeinflusst wurden.

Mit Blick auf die zwei erwähnten arabischen Philosophen, al-Fārābī und Ibn Sīnā, ist hauptsächlich auf die Monographie *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*¹⁶ zu verweisen. In diesem Werk untersucht Muhsin Mahdi sehr detailliert die politische Philosophie von al-Fārābī, die der Philosoph in mehreren erhaltenen Werken niedergelegt hat und ordnet sie in den historischen Kontext ein. Ähnliches unternimmt Dimitri Gutas in seiner Untersuchung *Avicenna and the Aristotelian Tradition*¹⁷ mit Blick auf die erhaltenen Schriften von Ibn Sīnā. Gutas liefert dort äußerst nützliche Informationen zu vielen philosophischen Werken dieses Gelehrten und stellt dessen intellektuelle Entwicklung ausführlich dar.

Wesentlich seltener stehen in der modernen Forschung nicht-wissenschaftliche Rezipienten der griechisch-arabischen Philosophie im Mittelpunkt des Interesses. Hier ist es wieder Dimitri Gutas, der sich um diesen Forschungsbereich verdient gemacht hat. Allerdings beschränkt er sich dabei auf einen relativ kleinen Kreis von Personen. So behandelt er in seinem Werk *Greek Thought, Arabic Culture* beispielsweise die Mäzene der Übersetzungsbewegung; wohlhabende, der muslimischen Elite angehörige Privatpersonen, die Übersetzer engagierten,

¹³ Hierzu Wisnovsky, *Avicenna*, S. 92f.; zudem sei hier auch auf den Sammelband von Yitzhak Langermann verwiesen, in dem in mehreren Aufsätzen auf die direkten Schüler Ibn Sīnās, aber auch auf spätere arabische Gelehrte eingegangen wird, die von seiner Philosophie beeinflusst wurden: Langermann, *Avicenna and his Legacy*. Ebenso anzuführen ist Ulrich Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 374–377 der in knapper, aber detaillierter Weise auf die Wirkung al-Fārābīs eingeht und wichtige Hinweise für weiterführende Literatur gibt.

¹⁴ Rudolph, *Philosophie*.

¹⁵ D'Ancona Costa, *Commenting on Aristotle*.

¹⁶ Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*.

¹⁷ Gutas, *Avicenna*.

um Werke für den eigenen Besitz zu erlangen.¹⁸ Breitere städtische Bevölkerungsteile werden jedoch von ihm sowie von der restlichen Forschung kaum bis gar nicht beachtet. Zwar konstatiert Dimitri Gutas im Zusammenhang mit den von ihm untersuchten populär-philosophischen Schriften eine „weite Verbreitung philosophischer Gedanken in den islamischen Gesellschaften“,¹⁹ beschränkt sein Urteil aber auch hier ausdrücklich auf die gehobenen Schichten.²⁰

Am Rande sei erwähnt, dass dieses stark eingegrenzte Urteil der modernen Historiker in gewisser Weise auch durch die Geschichten aus *Alf Laila wa Laila* – wie der arabische Titel von *Tausendundeine Nacht* lautet – bestätigt wird. Obwohl diese sich hauptsächlich an ein breiteres, städtisches Publikum richteten²¹ und zum Teil von gelehrteren Kreisen als bloße Unterhaltungsliteratur bezeichnet wurden.²² Doch liest man die Geschichten, dann sind es auch dort vornehmlich Personen aus gehobenen Kreisen, die eine philosophische Bildung bzw. irgendeine Verbindung zur Philosophie vorweisen können. Beispielhaft hierfür sind zwei Kinder aus der *Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten*.²³ Beide Sprösslinge, so heißt es, stammen aus einer Liebschaft des Königs mit einer Sklavin, die den vielsagenden Namen Sophia trägt.²⁴ Bei den beiden handelt es sich um die Geschwister Dau-el Makân und seine Schwester Nuzhat ez-Zamân.²⁵

Sie werden von Gelehrten, die für ihre schulische Ausbildung zuständig waren, bei ihrem Vater, dem Regenten 'Omar ibn en-Nu'mân, sehr gelobt. So sagt einer ihrer Lehrer zum König folgende Worte: „Herr deine Kinder haben jetzt alles Wissen gelernt, und sie sind jetzt wohlbewandert in der Philosophie, der feinen Bildung und den Regeln der Zeremonien.“²⁶

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es daher, erste Schritte dahingehend zu unternehmen, plausible Aussagen über die Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie wie die Rezeption philosophischer Theorien, Vorstellungen und Konzepte durch die städtische Bevölkerung zu tätigen. Dabei soll aufgezeigt werden, dass elementare philosophische Bildung kein Vorrecht der arabischen Elite war, sondern bestimmte (populär-)philosophische

¹⁸ Hierzu Gutas, *Greek*, S. 124–128 u. 134f.

¹⁹ Gutas, *Populäre Ethik*, S. 462.

²⁰ Siehe Gutas, *Populäre Ethik*, S. 461f.

²¹ Hierzu Irwin, *Welt*, S. 152f.

²² Ein Handschriftenhändler namens Ibn an-Nadīm bezeichnet es beispielsweise als ein „wertloses Buch törichter Geschichten“, zitiert nach Littmann in seinem Anhang Bd. VI, S. 657. Ebenfalls zum Ansehen der Sammlung, siehe Claudia Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 647–649.

²³ Li. Bd. I, S. 500–766 und Li. Bd. II, S. 7–224.

²⁴ Siehe Li. Bd. I, S. 555.

²⁵ Siehe Li. Bd. I, S. 569.

²⁶ Li. Bd. I, 568f. Ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 347.

Elemente durchaus weit verbreitet waren, von Nicht-Gelehrten verstanden und eventuell sogar diskutiert wurden.

Für die Bearbeitung dieser Thematik wurde die Geschichtensammlung *Alf Laila wa Laila* als Hauptquelle zugrunde gelegt. Diese scheint aufgrund ihrer angesprochenen Leserschaft, die sich eher aus der städtischen Bevölkerung zusammensetzte, für das vorgestellte Unterfangen besonders geeignet zu sein, wurde jedoch in der Forschung bislang noch nicht mit Blick auf diese Fragestellung untersucht.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit werden daher mehrere übersetzte (Teil-) Ausgaben dieser umfangreichen Geschichtensammlung herangezogen. Eine davon ist die 2004 erschienene Übersetzung von Claudia Ott,²⁷ die hier hauptsächlich für inhaltliche Vergleiche genutzt wird. Dieses Vorgehen erscheint als nötig, da sie den frühesten überlieferten Korpus von Geschichten in ihrem Werk wiedergibt. Claudia Otts Übersetzung basiert dabei auf der von Mushin Mahdi 1984 herausgegebenen kritischen Edition der sogenannten Galland-Handschrift.²⁸ Dieses Manuskript bestand vermutlich einst aus vier Bänden, von denen jedoch nur drei erhalten sind.²⁹

Die Handschrift wurde von ihrem Editor ins 14. Jahrhundert datiert, wobei es allerdings auch Indizien innerhalb des Textes gibt, die für eine Datierung ins 15. Jahrhundert sprechen.³⁰ Zwar ist sie damit die älteste bekannte Handschrift von *Tausendundeine Nacht*, allerdings handelt es sich bei ihr um eine unvollständige Ausgabe, denn sie umfasst nur die ersten 282 Nächte und bricht mitten in der sechsunddreißigsten Geschichte ab.³¹ Aufgrund ihres Alters und ihrer Herkunft wird sie zur sogenannten Syrischen Rezension – einem der zwei Hauptüberlieferungswege von *Tausendundeine Nacht* – gerechnet.³² Zu dieser Rezension gehören

²⁷ Ott, *Tausendundeine Nacht*.

²⁸ Mahdi, *Thousand and one Nights*. Zur Edition von Mushin Mahdi siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 654f. und Irwin, *Welt*, S. 71–73. Die besagte Handschrift wurde erstmals von ihrem Namensgeber Antoine Galland ins Französische übertragen. Sein zwölfbändiges Werk *Les Mille et une nuit*, das 1704–1717 erschien, stellt die erste europäische Ausgabe von *Tausendundeine Nacht* dar. In diese Übersetzung flossen weitere Geschichten mit ein, die nicht in der syrischen Handschrift erhalten waren. Siehe hierzu unter anderem Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. xi; dens., *Welt*, S. 23–27; Grotzfeld, *Dreihundert Jahre*, S. 13 und Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 388.

²⁹ Die erhaltenen Bände befinden sich derzeit in der Bibliothèque Nationale in Paris. Siehe hierzu Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. xif. und dens., *Welt*, S. 25.

³⁰ Hierzu Grotzfeld, *Manuscript Tradition*, S. 18 und Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 652.

³¹ Siehe Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. xvii und Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 654.

³² Hierzu Grotzfeld, *Dreihundert Jahre*, S. 11f.; Grotzfeld, *Manuscript Tradition*, S. 18; Irwin, *Welt*, S. 71 und Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Zotenberg, Hermann, in: *ANE 2* (2004), S. 740.

mehrere syrische Handschriften, die alle unvollständig überliefert sind, d.h. deutlich weniger als die im Titel genannte Zahl von Nächten enthalten.³³

Auch die 2016 erschienene Übersetzung einer Handschrift aus der Raşit-Efendi-Bibliothek im türkischen Kayseri wird in die vorliegende Abhandlung miteinbezogen. Dieses bislang unentdeckte Manuskript wurde ebenfalls von Claudia Ott ins Deutsche übertragen,³⁴ wobei eben darauf hinzuweisen ist, dass die Übersetzerin sich bei der Erstellung dieser Übertragung nicht auf eine kritische Edition der Handschrift stützen konnte.³⁵ Gleichwohl ist besonders hervorzuheben, dass es sich dabei um die erste Übersetzung dieser Handschrift aus dem Arabischen handelt.³⁶

In ihr sind die letzten 120 Nächte³⁷ und zusätzlich eine ausführliche Version des Schlusses der Rahmenhandlung enthalten. Dieses Ende ist zwar durch mehrere Handschriften in ähnlicher Form überliefert, laut Claudia Ott handelt es sich bei dem Kayseri-Manuskript allerdings um die älteste davon.³⁸ Die Orientalistin geht nämlich davon aus, dass ihre Übersetzungsgrundlage mit der Galland-Handschrift recht nahe verwandt ist und datiert sie daher um das Jahr 1500.³⁹

Neben diesen beiden Teilausgaben von *Alf Laila wa Laila* wird hier in besonderem Maße auf die vollständige, in sechs Bänden erschienene deutsche Ausgabe von Enno Littmann⁴⁰ Bezug genommen. Um zu verstehen, warum gerade diese Übersetzung ausgewählt wurde, muss kurz auf den zugrundeliegenden Text eingegangen werden: Die angesprochene Übertragung basiert größtenteils auf dem sogenannten zweiten Calcuttaer Druck aus den Jahren 1839–1842.⁴¹ In dieses vierbändige Werk ging unter anderem eine heute als verschollen geltende Ägyptische Handschrift aus dem 18. Jahrhundert mit ein.⁴² Dieses Manuskript gehört

³³ Hierzu Grotzfeld, *Dreihundert Jahre*, S. 11f.; Grotzfeld, *Manuscript Tradition*, S. 18 und Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 654 und Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 394f.

³⁴ Ott, *Das glückliche Ende*.

³⁵ Zur Verbesserung des zugrundeliegenden Textes siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 397f. Allgemein zur Übersetzung des Werkes siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 397–406.

³⁶ Siehe hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 376 u. 379.

³⁷ Der Schreiber des Manuskripts hat zwar Lücken für die Nachtzahlen gelassen, diese jedoch versäumt selbst einzutragen. Die angegebenen Zahlen gehen auf die Übersetzerin zurück, siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 404.

³⁸ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 387f. u. 395.

³⁹ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 388. Claudia Ott ist der Ansicht, dass die Kayseri-Handschrift aufgrund ihrer Gestalt einst zu einer 24-bändigen Ausgabe von *Tausendundeine Nacht* gehörte, wobei die vorliegende Übersetzung die letzten drei Bände umfasse, hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 394f.

⁴⁰ Li. Bd. I–VI.

⁴¹ Siehe hierzu Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545f., hier 545.

⁴² Hierzu Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. xiv.

damit zur ägyptischen Rezension, zu der mehrere meist tatsächlich eintausend und eine Nacht umfassende, um 1800 entstandene Handschriften gerechnet werden.⁴³ Sie bilden damit den zweiten Hauptzweig der Textüberlieferung.⁴⁴ Des Weiteren wurden die beiden älteren Drucke Calcutta I (1814–1818)⁴⁵ und Breslau (1824–1843)⁴⁶ zur Erstellung des zweiten Calcuttaer Drucks verwendet.⁴⁷

Calcutta I erschien in zwei Bänden und fußt auf der sogenannten Russell-Handschrift. Diese wiederum steht dem Galland-Manuskript sehr nahe und bricht an einer ähnlichen Stelle ab.⁴⁸ Zusätzlich wurde für die Kompilation von Calcutta I ein arabisch-französisches Werk mit dem Titel *Les voyages de Sindbad le marin et la ruse des femmes* von Louis Mathieu Langlès (1763–1824) miteinbezogen.⁴⁹ Der Breslauer Druck, in zwölf Bänden herausgegeben von Maximilian Habicht und Heinrich Leberecht Fleischer, basiert laut den Editoren angeblich auf einer tunesischen Handschrift, die jedoch in Wirklichkeit von Maximilian Habichts Pariser Assistenten aus in Europa umlaufenden Materialien zusammengestellt wurde.⁵⁰ Nebst anderen Quellen floss auch hier wieder die Galland-Handschrift mit ein.⁵¹

Calcutta II wurde aufgrund dieser Zusätze ab dem 19. Jahrhundert als die am vollständigsten erhaltene Textform von *Tausendundeine Nacht* angesehen. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass laut Robert Irwin weder dieser noch ein anderer der vorgenannten Drucke als wissenschaftliche Edition gelten kann.⁵² Dennoch erhielt die Geschichtensammlung, so wie

⁴³ Diese ägyptischen Handschriften fasst man meist unter Zotenberg's Ägyptische Rezension (ZÄR) oder englisch Zotenberg's Egyptian Recension (ZER) zusammen, hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Zotenberg, Hermann, in: ANE 2 (2004), S. 740. Irwin, Welt, S. 63 und Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 14.

⁴⁴ Hierzu Irwin, Welt, S. 63; Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 12 und Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Zotenberg, Hermann, in: ANE 2 (2004), S. 740.

⁴⁵ Hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545.

⁴⁶ Siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545.

⁴⁷ Siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. xiv. Robert Irwin führt zusätzlich an, dass auch der Bulaqer Druck, der auf einer ägyptischen Handschrift aus dem 18. Jahrhundert beruht, in Calcutta II eingeflossen sei, Irwin, Welt, S. 59. Zum Bulaqer Druck siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545. Eine ausführlichere Darstellung zu den wichtigsten Drucken findet sich bei Mahdi, *Thousand and One Nights* 3, S. 87–126.

⁴⁸ Die Russell-Handschrift umfasste ursprünglich zwei Bände, von denen jedoch nur der erste erhalten ist. Sie wurde Mitte des 18. Jahrhunderts von Patrick Russell nach England gebracht. Von diesem Manuskript wurde anschließend eine Kopie angefertigt, die dann für Calcutta I herangezogen wurde, siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Manuscripts, in: ANE 2 (2004), S. 635–637, hier S. 636.

⁴⁹ Siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Irwin, Welt, S. 57f.

⁵⁰ Hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Manuscripts, in: ANE 2 (2004), S. 636.

⁵¹ Hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Editions, in: ANE 2 (2004), S. 545 und Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Manuscripts, in: ANE 2 (2004), S. 636. Nach Heinz Grotzfeld verwendete Maximilian Habicht neben der Galland-Handschrift weitere Manuskripte, die in Paris, Gotha sowie Italien vorhanden waren, hierzu Grotzfeld, *Dreihundert Jahre* S. 17f.

⁵² Hierzu Irwin, Welt, S. 60. Ausgenommen ist natürlich die kritische Edition von Mushin Mahdi.

sie im zweiten Calcuttaer Druck vorliegt, bei den weiteren Übersetzern kanonischen Rang.⁵³ So wurde sie beispielsweise von Richard Burton für seine englische Übertragung herangezogen,⁵⁴ wobei dieser viele Geschichten, die in früheren Übersetzungen noch im eigentlichen Werk vorhanden waren, in seine Supplementbände verbannte, da sie eben nicht mehr zur kanonischen Sammlung gezählt wurden.⁵⁵

Paul Greve fertigte 1907 auf Basis dieser englischen Übersetzung Burtons die erste deutsche Übertragung des Geschichtenkorpus von Calcutta II. Dabei fügte er wiederum viele der Geschichten aus Richard Burtons Supplementbänden in den Text seiner Übersetzung ein.⁵⁶

1918 wurde Enno Littmann schließlich vom Insel-Verlag damit beauftragt, die Übersetzung von Paul Greve mit dem zweiten Calcuttaer Druck zu vergleichen und sie gegebenenfalls zu verbessern, wobei die von seinem Vorgänger wieder eingebauten Geschichten auf Wunsch des Verlages im Text belassen werden sollten.⁵⁷ Ab dem zweiten Band seines Werkes ging Enno Littmann allerdings nach eigener Aussage dazu über, den Text vollständig neu aus dem Arabischen zu übertragen.⁵⁸ Im Zuge dessen griff er auf den Breslauer Druck und auf eine Kairoer Ausgabe zurück, um problematische Stellen des zweiten Calcuttaer Drucks zu verbessern.⁵⁹ Laut Robert Irwin und Heinz Grotzfeld haben wir es daher bei Littmanns Ausgabe mit einer vollständigen, sehr textgetreuen deutschen Übertragung von *Tausendundeine Nacht* zu tun.⁶⁰

Für inhaltliche Vergleiche mit der Übersetzung von Enno Littmann wird zusätzlich noch die von Malcolm und Ursula Lyons erstellte Übertragung aus dem Jahre 2008⁶¹ herangezogen. Ihre dreibändige englische Ausgabe ist für diesen Zweck besonders geeignet, da es sich dabei ebenfalls um eine direkte, von anderen Übertragungen unabhängige Übersetzung⁶² aus dem Arabischen handelt, die hauptsächlich auf dem zweiten Calcuttaer Drucks basiert.⁶³

⁵³ Hierzu Irwin, Welt, S. 59f. Zur Problematik dieser Ansicht siehe Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 19 u. 26.

⁵⁴ Die Übersetzung erschien 1885 in zehn Bänden, siehe Irwin, Welt, S. 42 u. 60.

⁵⁵ Hierzu Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 25f.

⁵⁶ Hierzu Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 25f.

⁵⁷ Hierzu Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 26; für eine Liste der eingefügten Geschichten siehe Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 650f.

⁵⁸ Siehe Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 649.

⁵⁹ Siehe Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 649f.

⁶⁰ Siehe Irwin, Welt, S. 54 und Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 27.

⁶¹ Lyons/Lyons, Arabian Nights.

⁶² Nach eigenen Angaben haben Malcolm und Ursula Lyons die englische Übersetzung von Husain Haddawy sowie die Ausgabe von Enno Littmann zum Vergleich herangezogen, siehe hierzu Malcom und Ursula Lyons zum Text ihrer Ausgabe, Arabian Nights, Vol. 1, S. xxii.

⁶³ Neben den Geschichten aus Calcutta II wurden auch einige Geschichten aus Gallands französischer Version übernommen, siehe hierzu Malcom und Ursula Lyons zum Text ihrer Ausgabe, Arabian Nights, Vol. 1, S. xxii.

Um dieses Bild abzurunden wird schlussendlich noch die deutsche Übersetzung von Felix Tauer näher untersucht werden.⁶⁴ Dabei handelt es sich um eine Übertragung der Handschrift Or. Nr. 550–556 der Oxford Bodleian Library, die von Edward Wortley Montague jun. nach England gebracht wurde,⁶⁵ und daher auch unter dem Namen Montague-Manuskript bekannt ist.⁶⁶ Ursprünglich bestand diese 1764 angefertigte Handschrift aus acht Bänden, wobei der dritte nicht mehr erhalten ist.⁶⁷

Laut ihrem Übersetzer zeichnet sie sich durch bedeutende Unterschiede gegenüber Calcutta II aus und umfasst insgesamt 79 Geschichten, die sich sonst nirgends finden.⁶⁸ Felix Tauer vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass der Autor zur Vervollständigung seiner Geschichtensammlung auf Erzählungen zurückgriff, die zu seiner Zeit hauptsächlich umgingen, sodass die Handschrift recht junge Geschichten enthält und folglich auch einen Einblick in die Erzählvorlieben des 17. und 18. Jahrhunderts liefert. Viele der Geschichten in dieser Sammlung sind recht seichten Inhalts, teilweise humoristisch, aber auch stark obszön und dienten nicht immer der moralischen Belehrung, sondern auch der reinen Unterhaltung eines vermutlich überwiegend männlichen Publikums.⁶⁹

Des Weiteren betont der Übersetzer, dass die Handschrift in einer recht kurzen Zeit, mit großer Eile verfasst wurde. Ein Umstand, der dazu geführt habe, dass in den Geschichten viele Topoi und Auslassungen zu finden sind. Ebenso lasse die sprachliche und stilistische Aufmachung der Handschrift darauf schließen, dass diese die Geschichten so wiedergibt, wie sie die Erzähler vorzutragen pflegten.⁷⁰ Damit stellt dieses Manuskript eine hervorragende Ergänzungsquelle für die hiesige Untersuchung dar.

Ein weiteres Erzählwerk, das ausführlicher untersucht werden soll, ist *Kalīla wa Dimna*,⁷¹ auch bekannt unter dem Namen *Pancatantra*, wobei sich der arabische Titel auf zwei Figuren aus dem Hauptteil des Werkes bezieht, nämlich zwei Schakale, die den Leser durch einen Großteil der Fabeln begleiten. Das Werk mit Fürstenspiegelcharakter⁷² entstand nach heutigem Stand der Forschung um 300 n.Chr. in Indien und wurde unter den Sasaniden im 6. Jahrhundert ins Pahlavi übersetzt. Bei diesem Vorgang wurden der Sammlung vermutlich

⁶⁴ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I–II.

⁶⁵ Vgl. Irwin, Welt, S. 78.

⁶⁶ Vgl. Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 395.

⁶⁷ Vgl. Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 396.

⁶⁸ Vgl. Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 395 u. 405.

⁶⁹ Vgl. Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 396 u. 406f.

⁷⁰ Vgl. Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 396 u. 407.

⁷¹ ‘Abdallah ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna.

⁷² Vgl. Irwin, Welt, S. 84.

weitere Fabeln hinzugefügt.⁷³ Noch im 6. Jahrhundert wurde es dann ins Syrische übersetzt. Anschließend wurde es Mitte des 8. Jahrhundert von dem Sekretär ‘Abdallāh ibn al-Muqaffa‘ ins Arabische übertragen,⁷⁴ wobei laut Christoph Bürgel wiederum neue Elemente in die Fabelsammlung Einlass fanden.⁷⁵

Dieses arabische Textkorpus der al-Muqaffa‘ Version scheint dann dem Übersetzer zufolge recht beständig gewesen zu sein.⁷⁶ Im arabischen Raum erfuhr das Werk eine recht große Verbreitung und richtete sich, wie Robert Irwin vermutet, stets an breiteres Publikum und „nicht nur an Prinzen“.⁷⁷ So ist davon auszugehen, dass *Kalīla wa Dimna* einerseits – im Unterschied zu *Tausendundeine Nacht* – unter den Arabern zur gehobenen Literatur zählte und daher von der arabischen Elite gelesen wurde, andererseits aber auch zum Repertoire der städtischen Berufserzähler gehörte und somit auch durch die breite Bevölkerung rezipiert werden konnte.⁷⁸ Ab dem Spätmittelalter vergrößerte sich der Leserkreis noch weiter, als die Fabelsammlung nämlich aus dem Arabischen ins Spanische⁷⁹ und in weitere europäische Sprachen übersetzt wurde.⁸⁰

Kalīla wa Dimna hat darüber hinaus das Prinzip der Rahmenhandlung mit *Tausendundeine Nacht* gemeinsam, das die enthaltenen Fabeln unterschiedlicher Provenienz miteinander verbindet. Der äußere Rahmen bildet dabei ein Gespräch zwischen einem Philosophen namens Bidpai und einem König Dabschalim,⁸¹ wobei ersterer ausdrücklich für seinen Reichtum an Wissen und für seine philosophische Bildung gelobt wird.⁸²

Neben dieser auffälligen Parallele ist zudem noch darauf hinzuweisen, dass laut den Herausgebern der *Arabian Nights Encyclopedia* einige Geschichten im 17. Jahrhundert aus dem *Kalīla wa Dimna* in *Tausendundeine Nacht* Einlass fanden.⁸³ Ein Umstand, der die beiden Werke noch stärker miteinander verknüpft und damit die Fabelsammlung weiter in den Fokus des hiesigen Forschungsinteresses rückt.

⁷³ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 289, ebenso Döhla, *El libro*, S. 9 u. S. 11–16.

⁷⁴ Vgl. Döhla, *El libro*, S. 9 u. S. 22–33 und Irwin, *Welt*, S. 85.

⁷⁵ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 290; Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Kalīla wa-Dimna, in: ANE 2 (2004), S. 614f., hier S. 614 und ferner Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 643.

⁷⁶ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 310.

⁷⁷ Irwin, *Welt*, S. 84.

⁷⁸ Hierzu Irwin, *Welt*, S. 84; 102 u. 144 und Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Kalīla wa-Dimna, in: ANE 2 (2004), S. 614f.

⁷⁹ Hierzu ausführlich die umfangreiche Dissertation von Hans-Jörg Döhla, *El libro*, die sich vornehmlich mit der spanischen *Kalīla wa Dimna* Tradierung beschäftigt.

⁸⁰ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 290 u. 306f.

⁸¹ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 300.

⁸² Vgl. Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 294f.

⁸³ Hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Manuscripts, in: ANE 2 (2004), S. 635.

Für die notwendige Auswertung der Fabeln wird auf eine recht alte Übersetzung ins Deutsche von Philipp Wolff aus dem 19. Jahrhundert zurückgegriffen, die aber laut Christoph Bürgel auf der „sorgfältige Edition“ von Silvestre de Sacy fußt und in ihrem Sprachduktus dem arabischen Original recht nahe kommt.⁸⁴

Neben diesen arabischen Populärquellen werden auch genuin philosophische Werke in dieser Arbeit betrachtet werden.⁸⁵ Dabei handelt es sich vornehmlich um Abhandlungen der beiden arabischen Philosophen al-Fārābī und Ibn Sīnā. Vom erstgenannten stammt die Schrift *Die Prinzipien der Ansichten der Bürger der vortrefflichen Stadt*, der hier besondere Beachtung in Form der deutschen Übersetzung von Cleophea Ferrari⁸⁶ zukommen wird. Diese basiert wiederum nach den Angaben der Übersetzerin hauptsächlich auf der von Richard Walzer⁸⁷ erstellten kritischen Edition des Textes.⁸⁸

Laut Ulrich Rudolph kann dieses Werk al-Fārābīs als erste philosophische Summa der Philosophiegeschichte bezeichnet werden, fasst der Autor dort doch seine wichtigsten Ansichten zur Metaphysik, Kosmologie und Ethik zusammen⁸⁹ und verknüpft sie zu einem konzisen philosophischen System.⁹⁰ Obendrein, so Ulrich Rudolph, sei das Werk in einer recht verständlichen Sprache verfasst und sehr sorgfältig komponiert, perfekt also, um von einem breiteren Gelehrtenpublikum gelesen zu werden.⁹¹ Dabei ist die Schrift hauptsächlich durch die griechische Philosophietradition sowie durch spätantike Kommentare zu aristotelischen und platonischen Werken beeinflusst.⁹² Des Weiteren ist es das einzige Werk aus al-Fārābīs Oeuvre, das aufgrund mittelalterlicher Quellenangaben genauer datiert werden kann. So wurde es sehr wahrscheinlich im Zeitraum eines Jahres verfasst und schließlich 943 n. Chr. fertiggestellt.⁹³ Es handelt sich also um eine relativ späte Schrift des 950 n. Chr. verstorbenen Gelehrten.

Aus Ibn Sīnās Oeuvre wird hier hauptsächlich sein *Kompendium zur Seele*⁹⁴ als Quelle herangezogen werden. Diese Schrift gilt aus heutiger Sicht als Erstlingswerk des Philoso-

⁸⁴ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 311. Für weitere Auffälligkeiten der Übersetzung siehe ebenso S. 293–295.

⁸⁵ Die nachfolgende Aufzählung und Besprechung bezieht sich nur auf Werke, die in besonders großem Maße für diese Arbeit herangezogen wurden. Eine knappe Darstellung weiterer Schriften, auf die häufiger verwiesen wird, findet sich jeweils an betreffenden Stellen in den Annotationen.

⁸⁶ Al-Fārābī: Prinzipien.

⁸⁷ Al-Fārābī: On the Perfect State.

⁸⁸ Siehe Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 131.

⁸⁹ Siehe Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 397.

⁹⁰ Siehe Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 161.

⁹¹ Siehe Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 432 u. 433.

⁹² Hierzu Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 148–150.

⁹³ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 397.

⁹⁴ Landauer, Psychologie.

phen,⁹⁵ das er vermutlich zwischen seinem siebzehnten und achtzehnten Lebensjahr verfasste.⁹⁶ Sein Hauptaugenmerk liegt in dieser Abhandlung auf der Seele, die er einer ausführlichen Untersuchung bezüglich ihrer Funktionen sowie ihres Verhältnisses zum Körper unterzieht.⁹⁷ Strukturell orientiert sich die Schrift stark an Aristoteles' *De anima*, die Ibn Sīnā sicherlich auch als Blaupause für seine Abhandlung diente, derweil er, Dimitri Gutas zufolge, inhaltlich zum Teil auch eigene Wege beschritt.⁹⁸ Von dieser Schrift sind mehrere Manuskripte unterschiedlicher Qualität sowie eine lateinische Übersetzung aus dem 16. Jahrhundert erhalten, die auch in die 1875 erschienene kritische Edition von Samuel Landauer eingegangen sind.⁹⁹ Dessen deutsche Übertragung, die der Autor seiner Edition des arabischen Textes hinzugefügt hat, findet hier Verwendung.¹⁰⁰

Ebenso wird eine Abhandlung Avicennas im Fokus stehen, in der er sich ausführlich mit der Rhetoriklehre von Aristoteles beschäftigt. Es handelt sich dabei um das sogenannte *Kitāb al- Ḥiṭāba*, das wiederum in Avicennas philosophische Enzyklopädie *Kitāb aš-Šifā* inkorporiert ist.¹⁰¹ Zur Untersuchung herangezogen wird hauptsächlich die deutsche Übersetzung von Renate Würsch, die ihrer Dissertation aus dem Jahre 1991 beigelegt ist.¹⁰² Diese umfasst die erste von insgesamt vier Abhandlungen aus diesem Werk und bildet damit die theoretische Grundlage der aristotelischen Rhetoriktradition ab.

Laut Renate Würsch handelt es sich beim *Kitāb al- Ḥiṭāba* im Grunde um eine Paraphrase der drei Werke, die Aristoteles der Rhetorik gewidmet hat, wobei sich Avicenna auch an Schriften seines Vorgängers al-Fārābī zum selbigen Thema orientiert haben soll.¹⁰³ Hierbei ist zu erwähnen, dass die Rhetorik als ein der Logik zugeordnetes Teilgebiet unter arabischen Gelehrten intensiv bearbeitet und in den verschiedensten Werken behandelt wurde. Neben Ibn Sīnās, der sich noch in einem früheren Werk mit der Thematik befasste¹⁰⁴ und dem zuvor genannten al-Fārābī, hat sich daher auch Ibn Ruschd (1126–1198),¹⁰⁵ auch bekannt unter dem

⁹⁵ Siehe hierzu Landauer in seiner Einleitung zu: Psychologie, S. 336–339 und Gutas, Avicenna, S. 82.

⁹⁶ Hierzu Gutas, Avicenna, S. 82–84.

⁹⁷ Für eine knappe Darstellung des Inhalts siehe Gutas, Avicenna, S. 84f.

⁹⁸ Hierzu Gutas, Avicenna, S. 87. Wie eng Avicenna sich in diesem Werk an die Darstellungen in *De anima* anlehnt, zeigt beispielsweise das von beiden verwendete Sonnen-Beispiel, das besagt, dass die Sonne uns in unserer Vorstellung als kleine Scheibe erscheine, da sie uns so durch den Gesichtssinn dargeboten werde, obwohl man zugleich doch weiß, dass sie viel größer und kugelförmig sein muss, siehe hierzu Aristot. an. 3, 3, 428b 1–10 und Landauer, Psychologie, S. 400.

⁹⁹ Hierzu Landauer in seiner Einleitung zu: Psychologie, S. 335f. und Gutas, Avicenna, S. 16.

¹⁰⁰ Siehe Landauer, Psychologie, S. 372–418.

¹⁰¹ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 11f.

¹⁰² Siehe Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 140–174.

¹⁰³ Siehe Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 11–13.

¹⁰⁴ Siehe Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 11.

¹⁰⁵ Vgl. Roger Arnaldez, s.v. Ibn Ruschd, in: EI² 3 (1971), S. 909–920.

latinisierten Namen Averroes, der Rhetorik angenommen. Einige der Schriften dieser drei Denker wurden erst kürzlich von Lahcen Elyazghi Ezzaher ins Englische übersetzt und in einem Band zusammengefasst.¹⁰⁶ Sie werden zu Vergleichszwecken ebenfalls herangezogen.

Eine weitere zentrale arabische Quelle ist das pseudo-aristotelische *Sirr al-asrār*,¹⁰⁷ besser bekannt unter seinem lateinischen Titel *Secretum Secretorum* bzw. *Geheimnis der Geheimnisse*.¹⁰⁸ Diese Schrift war vermutlich bereits im 10. Jahrhundert im Umlauf¹⁰⁹ und beruht auf einem angeblichen Briefwechsel zwischen Alexander dem Großen (356–323 v. Chr.) und seinem Lehrer Aristoteles, in dem letzterer seinem Schüler wichtige Ratschläge für die Ausübung einer gelungenen Herrschaft mitteilt.¹¹⁰ Diese Briefe, so Dimitri Gutas, beruhten auf byzantinischen Handbüchern zur Staatsführung und wurden wahrscheinlich schon unter den Umayyaden¹¹¹ aus dem Griechischen übersetzt. Sie enthielten folglich auch Material aus diesem Kulturkreis. Im weiteren Verlauf sei es dann mittels persischer Quellen erweitert worden.¹¹² Darüber hinaus identifiziert Mahmoud Manzalaoui Übernahmen aus der aristotelischen *Nikomachischen Ethik* sowie weitere Elemente spätantiker und arabischer Philosophie.¹¹³ Das Werk stellt folglich ein Sammelsurium philosophischer Vorstellungen dar. Nichtsdestoweniger galt diese Schrift unter den arabischen Rezipienten sehr wahrscheinlich als authentische Abhandlung des griechischen Philosophen.¹¹⁴

Aus heutiger Sicht der Forschung handelt es sich beim *Sirr al-asrār* um einen „enzyklopädischen Fürstenspiegel“¹¹⁵ von gewaltigem Einfluss sowohl im Islam¹¹⁶ als auch, in

¹⁰⁶ Ezzaher, *Three Arabic Treatises*. Zu den arabischen Kommentatoren siehe ebenso Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 295–298.

¹⁰⁷ *Secretum Secretorum*.

¹⁰⁸ Hierzu Gutas, *Populäre Ethik*, S. 473. Der volle Titel des Werkes lautet eigentlich: „*Buch der Politik über die Verwaltung der Herrschaft*“, bekannt unter dem Titel „*Geheimnis der Geheimnisse*“, siehe Forster, *Geheimnis*, S. 50.

¹⁰⁹ Zur Problematik der Datierung siehe Forster, *Geheimnis*, S. 11–19; Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sirr al-asrār“*, S. 157–166.

¹¹⁰ Siehe *Secretum Secretorum*, S. 176f.; ferner auch Manzalaoui, *Secretum Secretorum*, S. X und Gutas, *Populäre Ethik*, S. 473. Zu Alexander dem Großen siehe Ernst Badian s.v. *Alexandros*, in: *DNP* 1 (1996), Sp. 468–474.

¹¹¹ Zur Dynastie der Umayyaden (661–750 n. Chr.) siehe Gerald R. Hawting, s.v. *Umayyads*, in: *EI*² 10 (2000), S. 840–847.

¹¹² Hierzu Gutas, *Populäre Ethik*, S. 473 und Gutas, *Wiedergeburt*, S. 76.

¹¹³ Siehe Manzalaoui, *Secretum Secretorum*, S. X und Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sirr al-asrār“*, S. 180f. u. 195; ferner auch Forster, *Geheimnis* S. 18f.

¹¹⁴ Siehe Manzalaoui, *Secretum Secretorum*, S. X.

¹¹⁵ Fürstenspiegel waren in vorislamischer Zeit vor allem in Persien, später aber auch unter den Muslimen sehr beliebt. Dabei handelt es sich um Bücher, die dazu dienen sollten, heranwachsende Regenten, aber auch Staatsbeamte, über das korrekte Verhalten und die königlichen Pflichten aufzuklären. Dabei zeigt allein schon *Tausendundeine Nacht*, dass diese Schriften nicht nur Herrschern und der Staatselite zugänglich waren. In die sehr umfangreiche Fürstenspiegelliteratur wurden unter den Muslimen auch griechische Komponenten, darunter auch populär-philosophische Elemente, aufgenommen, siehe hierzu Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. *Mirror for Princes*, in: *ANE* 2 (2004), S. 647f., hier S. 647f. und ferner Bagley in seiner Einleitung zu: Ghazālī: *Book of Counsel*, S. ix. Auch Regula Forster bezeichnet das *Secretum Secretorum* als Fürstenspie-

Übersetzung [...], im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Westen.“¹¹⁷ Aus diesem Grund ist unter anderem die Schrift hier von besonderer Bedeutung. Das arabische Werk ist in circa fünfzig Handschriften und vielen weiteren Fragmenten überliefert,¹¹⁸ wobei eine Kurzfassung bestehend aus sieben bzw. acht Büchern vom Ende des 11. Jahrhunderts und eine Langfassung aus dem 12. Jahrhundert, die zehn Bücher umfasst, unterschieden werden.¹¹⁹ In der vorliegenden Untersuchung wird eine englische Übersetzung einer unveröffentlichten arabischen Handschrift der Langfassung¹²⁰ von Ismail Ali verwendet, die in Robert Steeles Edition der lateinischen Version des *Secretum Secretorum* abgedruckt ist.¹²¹ Diese Übertragung wird von Mahmoud Manzalaoui als sehr hilfreich, wenn auch nicht immer akkurat beschrieben.¹²²

Um die Verbindung von arabischer und griechischer Philosophie aufzeigen zu können, werden neben arabischen Quellen auch mehrere griechisch-philosophische Werke in die Arbeit mit eingebunden. Drei dieser Schriften stammen dabei aus der Feder von Aristoteles. Eine davon ist die *Analytica priora*,¹²³ in der jener Philosoph die Grundlagen seiner sogenannten syllogistischen Logik niedergelegt hat.¹²⁴ Sie nimmt daher eine zentrale Stellung in Aristoteles' logischen Schriften ein und erfuhr sowohl in der Spätantike als auch unter den Arabern reichlich Beachtung.¹²⁵ Laut Theodor Ebert und Ulrich Nortmann, deren deutsche Übersetzung hier herangezogen wird, sind mehr als zwei Dutzend Manuskripte dieser Schrift überliefert. Die fünf ältesten davon stammen allesamt aus der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert und

gel mit sehr enzyklopädischen Tendenzen, siehe Forster, *Geheimnis*, S. 110. Wolfgang Hirth bestreitet hingegen die Annahme, dass es sich bei dem Werk um einen genuinen Fürstenspiegel handle, da ihm die dafür nötige Systematik fehle, siehe Hirth, *Studien*, S. 18.

¹¹⁶ Zur Rezeption im Orient siehe Forster, *Geheimnis*, S. 29–48, die zu dem Ergebnis kommt, dass das Werk dort zwar keinen solch beispiellosen Erfolgserfolg erlebt habe wie in Europa, dennoch aber recht populär gewesen zu sein scheint.

¹¹⁷ Gutas, *Populäre Ethik*, S. 473 und ferner auch Forster, *Geheimnis*, S. 19.

¹¹⁸ Siehe Forster, *Geheimnis*, S. 12–17 und Manzalaoui, *Secretum Secretorum*, S. IX.

¹¹⁹ Siehe Forster, *Geheimnis*, S. 19 und Manzalaoui, *Secretum Secretorum*, S. X. Für eine umfangreiche Darstellung der überlieferten Manuskripte siehe Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“*, S. 148–156.

¹²⁰ Hierzu Forster, *Geheimnis*, S. 3. In seiner umfangreichen Darstellung der überlieferten Handschriften, bezeichnet Mahmoud Manzalaoui das der Übersetzung zugrundeliegende Manuskript (MS. Gotha 1869 [A]) als moderne Abschrift. Ismail Ali verwendete nach eigenen Angaben zum Abgleich vier weitere Handschriften: MS. Gotha 1870 [B]; B.M. Or. 3118 [C]; B.M. Or. 6421 und Laud. Or. 210 [W] sowie eine Übersetzung ins Hebräische aus dem 12. bzw. 13. Jahrhundert, siehe *Secretum Secretorum*, S. 176. Von den Manuskripten kann eines (B.M. Or. 3118 [C]) in das Jahr 1627 datiert werden. Bei einem anderen (Laud. Or. 210 [W]) gibt es Hinweise darauf, dass dieses im 12. Jahrhundert entstanden ist. Für die übrigen ließen sich keine näheren Angaben finden, siehe Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“*, S. 148 u. 153f.

¹²¹ Zur Edition von Robert Steele siehe Forster, *Geheimnis*, S. 3.

¹²² Hierzu Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“*, S. 147.

¹²³ Aristoteles: *Analytica priora*.

¹²⁴ Hierzu Rapp, *Aristoteles*, S. 95.

¹²⁵ Hierzu Peters, *Aristoteles Arabus*, S. 14–17 und Rescher, *Studies*, S. 13–27.

flossen in die Ausgabe des griechischen Textes von William Ross, die hier als Übersetzungsgrundlage diente, mit ein.¹²⁶

Ebenso wie die *Analytica priora* gehört auch das zweite aristotelische Werk dem Bereich der Logik an, es handelt sich dabei um die *Rhetorik*, deren Übersetzung ins Deutsche von Christof Rapp hier als Grundlage dient.¹²⁷ Wie bereits knapp angesprochen, wurde diese Schrift intensiv von den verschiedensten arabischen Gelehrten rezipiert und kommentiert, nachdem sie vermutlich im 8. bzw. 9. Jahrhundert von einem unbekanntem Verfasser ins Arabische übersetzt worden war.¹²⁸ In ihr spricht Aristoteles weniger über die Rede selbst – wie man zunächst vermuten könnte – viel mehr stehen bei ihm die Möglichkeiten des rhetorischen Überzeugens und die Ursachen des Überzeugend-Seins im Vordergrund. Sein Vorgehen charakterisiert Christof Rapp dabei als „analytisch“ und sieht deutliche Parallelen zu der Methodik, die Aristoteles in anderen seiner Werke an den Tag legt.¹²⁹

Christof Rapps Übersetzung fußt auf der kritischen Edition von Rudolf Kassel aus dem Jahre 1976,¹³⁰ die laut dem Übersetzer „[e]inen vollständigen Überblick über die einschlägigen Manuskripte“¹³¹ liefert und sich durch eine „unter den Aristoteles-Editionen beispiellos klare Dokumentation“¹³² auszeichnet.

Das dritte Werk ist die *De anima*,¹³³ in dem Aristoteles in drei Büchern seine Seelenvorstellung ausführlich darstellt. Aus diesem Grund gilt diese naturwissenschaftliche Schrift¹³⁴ aus heutiger Sicht als die erste systematische Untersuchung zur Seele in der Philosophiegeschichte.¹³⁵ Im Fokus dieser vermutlich noch vor 330 v. Chr. abgefassten¹³⁶ Abhandlung stehen hauptsächlich die verschiedenen Vermögen, die der Seele durch den Philosophen zugeschrieben werden.¹³⁷ In der Spätantike wurden viele Kommentare zu dieser Abhandlung verfasst, von denen mehrere – wie *De anima* selbst – noch vor Beginn des 10. Jahrhunderts n. Chr. ins Arabische übertragen wurden.¹³⁸ Wie das *Kompendium zur Seele* von Ibn Sīnā be-

¹²⁶ Hierzu Ebert und Nortmann in ihrer der Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 176–178 und Ross, *Aristotelis analytica priora*, S. v–x.

¹²⁷ Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB.

¹²⁸ Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 295 und Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 8.

¹²⁹ Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 169 u. 171.

¹³⁰ Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 17.

¹³¹ Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 277.

¹³² Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 287.

¹³³ Aristoteles: *Über die Seele*.

¹³⁴ Siehe Theiler in seiner Einleitung zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. 77.

¹³⁵ Siehe Seidl in seiner Einleitung zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. IX.

¹³⁶ Hierzu Theiler in seiner Einleitung zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. 76.

¹³⁷ Für eine Inhaltsübersicht siehe Theiler in seiner Einleitung zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. 80f.

¹³⁸ Siehe Peters, *Aristoteles Arabus*, S. 40–44; Gara, *Rezeption*, S. 293 und D’Ancona, *Greek Sources*. Für eine Übersicht der spätantiken *De anima*-Kommentatoren, die den Arabern bekannt waren, siehe D’Ancona Costa, *Commenting on Aristotle*, S. 240–243.

weist, wurde die aristotelische Schrift auch unter arabischen Gelehrten rezipiert und zur Grundlage weiterer Untersuchungen gemacht.

In der vorliegenden Arbeit wird die Übersetzung von Willy Theiler herangezogen, dessen Übertragung wiederum auf der Ausgabe des griechischen Textes von William Ross aus dem Jahre 1956 basiert.¹³⁹ Dieser stützte sich für seine Edition hauptsächlich auf zehn griechische Manuskripte des aristotelischen Werkes.¹⁴⁰

Zuletzt wird noch eine pseudo-aristotelische Schrift griechischen Ursprungs mit dem Titel *Physiognomonica*¹⁴¹ in größerem Umfang in der Untersuchung berücksichtigt. Sie lag den Arabern in inhaltlich recht identischer Übersetzung vor¹⁴² und galt bei ihnen laut Sabine Vogt mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls als original aristotelische Schrift.¹⁴³ Teile ihres Inhalts fanden zudem laut Francis Peters den Weg in populäre arabische Literatur.¹⁴⁴ Zwar stammt dieses in zwei Traktate aufgeteilte Werk nach heutigem Stand der Forschung nicht von Aristoteles selbst, sondern vermutlich aus der Feder zweier namentlich unbekannter Autoren,¹⁴⁵ dennoch wird es von Sabine Vogt mit dem näheren Umfeld von Aristoteles in Verbindung gebracht und ins ausgehende 4. bzw. beginnende 3. Jahrhundert v. Chr. datiert.¹⁴⁶ Von der Schrift, die bereits im 9. Jahrhundert ins Arabische übertragen wurde,¹⁴⁷ sind uns laut Sabine Vogt, deren Übersetzung hier verwendet werden wird, sechzehn spätmittelalterliche Manuskripte überliefert. Ihre Übertragung fußt auf drei dieser Handschriften aus dem 13. und 15. Jahrhundert, die auch der Edition von Immanuel Bekker zu Grunde liegen.¹⁴⁸

Zur Erreichung des angesprochenen Ziels dieser Arbeit ist es zunächst nötig darzustellen, was generell unter mittelalterlicher arabischer Philosophie zu verstehen ist. Aus diesem Grund werden in einem ersten Schritt die beiden angesprochenen bedeutenden Philosophen, nämlich Ibn Sīnā und al-Fārābī, die sich durch einen besonders hohen Leser- und Rezipientenkreis auszeichnen, und ihr philosophisches Gedankengut, detaillierter vorgestellt. Der ebenfalls angesprochene Averroes wird dabei hintangestellt, da er wie Ulrich Rudolph explizit anführt, im Spätmittelalter einen deutlich geringere Leserschaft vorweisen kann.¹⁴⁹ Seine Schriften werden nur als Vergleichsreferenz bei der Auseinandersetzung mit der mittelalterli-

¹³⁹ Hierzu Theiler in seiner Einleitung zu: Aristoteles: Über die Seele, S. 82.

¹⁴⁰ Siehe Ross, *Aristotelis de anima*, S. v–ix.

¹⁴¹ Aristoteles: *Physiognomonica*.

¹⁴² Hierzu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 81 und Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 219.

¹⁴³ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 197.

¹⁴⁴ Siehe Peters, *Aristoteles Arabus*, S. 63.

¹⁴⁵ Hierzu Megow, *Antike Physiognomielehre*, S. 215 und Barton, *Power and Knowledge*, S. 101.

¹⁴⁶ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 197.

¹⁴⁷ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 219.

¹⁴⁸ Hierzu im Detail Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 211–230.

¹⁴⁹ Vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 86.

chen arabischen Logik herangezogen. Zudem liefern die beiden anderen Philosophen hinreichend viele Einblicke, um einen recht umfangreichen Überblick über die damals vorherrschenden philosophischen Denk- und Forschungsansätze zu erhalten. Diese Kontextualisierung soll unter anderem dem besseren Verständnis der im weiteren Verlauf dieser Untersuchung angeführten Lehren der arabischen Philosophen dienen. In diesem Zusammenhang werden dann auch die wichtigsten Stationen der Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Spätantike vorgestellt. Das erscheint unerlässlich, will man die daran anknüpfende arabische Philosophie verstehen.

Darauffolgend wird die Geschichtensammlung *Alf Laila wa Laila* im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Ziel wird dabei sein, die Frage vertiefend zu beantworten, warum gerade *Tausendundeine Nacht* in besonderem Maße dazu geeignet ist, die Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie zu untersuchen. Hierfür werden vornehmlich folgende Aspekte betrachtet: die anhand von Quellen nachvollziehbare Entstehungsgeschichte, der in der Forschung vermutete Hauptverwendungszweck und die damaligen Rezipienten des Werkes.

Nachdem damit die Grundlagen für das weitere Vorgehen gelegt wurden, werden daraufhin einige Bereiche der arabischen Philosophie in den Blick genommen. Dabei handelt es sich vornehmlich um die Logik, die Metaphysik bzw. Philosophie des Geistes, die Epistemologie sowie die politische Philosophie. Von diesen wird zunächst gezeigt werden, dass sie von al-Fārābī und Ibn Sīnā sowie deren geistigen Vorvätern, aber auch von ihren Rezipienten, bevorzugt und mit besonderem Interesse behandelt wurden. Folglich erfuhren sie über einen langen Zeitraum und durch mehrere Schriften zumindest innerhalb der Gelehrtenkreise und der gebildeten arabischen Bevölkerung eine hohe Aufmerksamkeit. Im Anschluss daran wird an Hand einer Analyse mehrerer Erzählungen aus *Tausendundeine Nacht* gezeigt, dass Elemente dieser im besonderen Maße diskutierten philosophischen Themen auch in dieser Sammlung zu finden sind. In der Zusammenschau mit den Ergebnissen aus dem ersten und zweiten Teil der Arbeit sollen so plausible Aussagen über die Verbreitung und Rezeption philosophischer Vorstellungen getätigt werden.

2. Al-Fārābī und Ibn Sīnā – Zwei Philosophen und ihre intellektuellen Wurzeln

Keine andere Persönlichkeit ist so mit der mittelalterlichen arabischen Philosophie verknüpft und hat so viele Gelehrte der nachfolgenden Generationen auf diesem Gebiet beeinflusst wie Ibn Sīnā, der den Gelehrten des Okzidents vor allem unter dem latinisierten Namen Avicenna bekannt gewesen ist.¹⁵⁰ Nicht zuletzt aus diesem Grund steht Ibn Sīnā hier im Fokus und soll nachfolgend kurz vorgestellt werden.

Zur Rekonstruktion großer Teile seines Lebens können wir uns seiner Autobiographie bedienen,¹⁵¹ die in späterer Zeit von seinem Schüler al- Ġuzaġānī¹⁵² weitergeführt wurde. Ibn Sīnā, geboren 980 n. Chr. in Buchara, erhielt dieser Schrift zufolge bereits in jungen Jahren eine sehr breite wissenschaftliche Ausbildung. Er gibt an, schon mit zehn Jahren das Studium des Korans abgeschlossen und sich bald darauf anderen Wissenschaften gewidmet zu haben.¹⁵³ Sein Augenmerk habe dabei schon früh auf der Philosophie gelegen. Allem voran habe er sich hauptsächlich mit aristotelischen Schriften auseinandergesetzt und schon nach kurzer Zeit seinen damaligen Lehrer überflügelt.¹⁵⁴ Um sein sechzehntes Lebensjahr legte er nach seiner eigenen Aussage den Fokus zwischenzeitlich auf die Medizin, mit der er sich angeblich recht ausführlich beschäftigte.¹⁵⁵ Mutmaßlich griff er dafür auf Werke des spätantiken Intellektuellen und Mediziners Galen (129 bis ca. 216 n.Chr.)¹⁵⁶ zurück, die bereits zu dieser Zeit in hoher Anzahl und guter Übersetzungsqualität arabischsprachigen Lesern zugänglich waren.¹⁵⁷ Weiter führt er aus, dass er sich nach seinem anschließenden Studium der Jurisprudenz bis zu seinem achtzehnten Lebensjahr nochmals intensiver mit der aristotelischen Philosophie

¹⁵⁰ Siehe hierzu Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 44.

¹⁵¹ Verwendung findet hier eine 1974 erschienene englische Übersetzung von William E. Gohlman, die seiner kritischen Edition der Autobiographie von Avicenna beigelegt ist. Er bezog sich bei der Erstellung seiner Edition auf sechs unterschiedliche Handschriften aus dem 13./14. bzw. 15./16. Jahrhundert. Für eine umfassende Erläuterung der recht komplexen Überlieferungslage des Textes, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, sei auf Gohlman in seiner Einleitung zu: *Life of Ibn Sina*, S. 1–7 verwiesen. Zu dieser englischen Übersetzung siehe auch Gutas, *Avicenna*, S. 22. Bei der Verwendung einer Autobiographie muss natürlich die Autorintention in besonderem Maße beachtet werden. So kann nicht ausgeschlossen werden, dass Avicenna bestimmte Aussagen nur tätigte, um sich selbst in ein besonders gutes Licht zu stellen.

¹⁵² Siehe Goichon, s.v. Ibn Sīnā, in: *EI*² 3 (1971), S. 941; Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 45 und Goodman, *Avicenna*, S. 11.

¹⁵³ Siehe Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 19.

¹⁵⁴ Siehe Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 23.

¹⁵⁵ Siehe Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 25 und Goodman, *Avicenna*, S. 14.

¹⁵⁶ Zur Person siehe Vivian Nutton, s. v. Galenos aus Pergamon, in: *DNP* 4 (1998), Sp. 748–756.

¹⁵⁷ Goodman, *Avicenna*, S. 13f. Diese Übersetzungen gehen hauptsächlich auf Hunayn ibn Ishāq (808– 873 n. Chr.) zurück. Dessen Hauptinteresse lag auf den medizinischen Schriften der Antike, vor allem auf den Werken von Galen. Unter den übersetzten Abhandlungen von Galen befanden sich zugleich auch Schriften zur aristotelischen Logik und Syllogistik, hierzu Fakhry, *History*, S. 26.

und Logik auseinandersetzte und diese auch größtenteils ohne Schwierigkeiten bewältigte.¹⁵⁸ Einzig die Metaphysik des Aristoteles habe ihn vor Probleme gestellt, wie Avicenna dem Leser gesteht. Erst unter Zuhilfenahme einer Schrift des ihn stark beeinflussenden¹⁵⁹ al-Fārābī habe er auch dieses Teilgebiet der Philosophie gemeistert.¹⁶⁰

In späterer Zeit verfasste Ibn Sīnā dutzende, für die folgenden Generationen maßgebliche Werke zur Philosophie und Medizin.¹⁶¹ Für die letztgenannte Disziplin sei hier stellvertretend auf seinen berühmten fünfbändigen *Kanon der Medizin* verwiesen.¹⁶² In den Jahrhunderten nach Avicennas Tod fand diese Schrift eine weite Verbreitung innerhalb muslimischer, aber auch christlicher Gelehrtenkreise. In Folge dessen entstanden zahlreiche Kommentare und Zusammenfassungen des Werkes, die für eine noch größere Bekanntheit seiner Person sorgten.¹⁶³

Auf dem Gebiet der Philosophie sah sich Avicenna als der damals vorherrschenden aristotelischen Lehrtradition zugehörig an,¹⁶⁴ folglich beschäftigte er sich auch im Erwachsenenalter vornehmlich mit dieser Strömung der Philosophie, hauptsächlich mit der Metaphysik respektive der Seelenlehre.¹⁶⁵ Er verfasste neben mehreren Monographien auch einige umfangreiche philosophische Summen, in denen die zeitgenössische Philosophie und seine Ansichten wiedergespiegelt werden. Exemplarisch sei hier die vierbändige, auch im Okzident recht bekannte enzyklopädische Schrift *Die Heilung* (entstanden ca. 1020–1027 n. Chr.) angeführt, in der nicht nur sehr ausführlich auf die Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik eingegangen wird, sondern diese Bereiche dem Leser laut Dimitri Gutas auch didaktisch aufbereitet präsentiert werden.¹⁶⁶

¹⁵⁸ Siehe Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 27–29.

¹⁵⁹ Hierzu Fakhry, *History*, S. 147 u. 152; Gutas, *Avicenna*, S. 177 und Street, *Arabic Logic*, S. 583.

¹⁶⁰ Siehe Gohlman, *Life of Ibn Sina*, S. 33–35; Goodman, *Avicenna*, S. 15 und Schipperges, *Summa Medicinæ*, S. 8.

¹⁶¹ Für eine umfassende Darstellung der wichtigsten Werke Avicennas zur Philosophie und dem Versuch der Erstellung einer chronologischen Abfolge der Schriften siehe Gutas, *Avicenna*, im Besonderen S. 145 und Gohlman in seinen Erläuterungen zu: *Life of Ibn Sina*, S. 13–15 u. 153.

¹⁶² Zu den Inhalten der einzelnen Bände siehe Goichon, s.v. Ibn Sīnā, in: *EI*² 3 (1971), S. 942 und Schipperges, *Summa Medicinæ*, S. 16.

¹⁶³ Hierzu Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 70f.

¹⁶⁴ Zu den Bagdader Aristotelikern siehe Endress/Ferrari, *Bagdader Aristoteliker*, S. 290–362.

¹⁶⁵ Dass sein Hauptaugenmerk auf der Seelenlehre des Aristoteles lag, zeigen verschiedenste Werke seines Oeuvres. Bereits in seinem Erstlingswerk *Kompendium zur Seele* wird diese Thematik ausführlich von ihm behandelt, hierzu Goodman, *Avicenna*, S. 17 und Gutas, *Avicenna*, S. 16f. u. 256–260. Für eine Darstellung von Avicennas Stellung zu Aristoteles, siehe Gutas, *Avicenna*, S. 286–296.

¹⁶⁶ Hierzu Gutas, *Avicenna*, S. 102–105. Ferner auch Fakhry, *History*, S. 150; Street, *Arabic Logic*, S. 535; Peters, *Aristotle*, S. 105f. und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 44f.

Neben ihm stellt der bereits erwähnte, unter anderem für seine politische Philosophie berühmte¹⁶⁷ al-Fārābī einen weiteren Intellektuellen dar, der hier aufgrund seiner Lehren und seines Bekanntheitsgrades besondere Beachtung verdient. Dieser studierte die aristotelische Philosophie in einem Kreis von christlichen Gelehrten, die in der Forschung als „Bagdader Aristoteliker“ bezeichnet werden.¹⁶⁸ Jene Gruppe fokussierte sich vor allem auf das Fortschreiten der Übersetzung und die kritische Bearbeitung der Logikwerke des Aristoteles, die im sogenannten aristotelischen *Organon* zusammengefasst waren und seit dem Späthellenismus in einer festen Reihenfolge rezipiert wurden. Diese Abfolge begann mit der Schrift *Categoriae*, sie wurde gefolgt von *De interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica* und *De sophisticis elenchis*. In der Spätantike wurden auch noch die beiden Werke *Rhetorica* bzw. *Rhetorik* und *Poetica* der Sammlung hinzugefügt.¹⁶⁹

Diese Abhandlungen lagen besagtem Gelehrtenkreis dank der Tätigkeit einer Übersetzergruppe um den Nestorianer Ḥunayn ibn Ishāq (808–873 n. Chr.)¹⁷⁰ und seinem Sohn Ishāq ibn Ḥunayn (gest. 910/911 n. Chr.)¹⁷¹ in recht guter Qualität vor. Diese machten neben ihren umfangreichen Galen-Übersetzungen¹⁷² dem arabischsprachigen Leser fast das ganze Schriftenkorpus des Aristoteles zugänglich¹⁷³ und griffen dafür auf griechische Handschriften, aber auch auf frühere syrische Übersetzungen zurück.¹⁷⁴ Teilweise wurden zudem bereits bestehende Übertragungen ins Arabische neu bearbeitet. Hierbei standen nach Dimitri Gutas vor allem drei Ziele für die Übersetzer im Vordergrund: „bessere Originaltreue, ein natürlicherer arabischer Stil und größere Genauigkeit in der technischen Terminologie“.¹⁷⁵ Ein illustrierendes Beispiel hierfür liefert Ḥunayn ibn Ishāq selbst. In einer Schrift mit dem Titel *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, die bei Franz Rosenthal in einer Teilübersetzung vorliegt, beschreibt der Autor nämlich, wie er zur Steigerung der Qualität einer Überset-

¹⁶⁷ Zur Rezeption seiner politischen Philosophie unter arabischen Gelehrten siehe Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 376.

¹⁶⁸ Hierzu Endress/Ferrari, Bagdader Aristoteliker, S. 291; Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 370f. und Pormann, Al-Fārābī, S. 209.

¹⁶⁹ Siehe hierzu Goodman, Avicenna, S. 184 und Rudolph, Islamische Philosophie, S. 30.

¹⁷⁰ Für eine knappe Darstellung zur Person siehe Gotthard Strohmaier, s.v. Ḥunayn B. Ishāq al-‘Ibādī, in: EI² 3 (1971), S. 578–581 und Gutas, Gelehrte, S. 482.

¹⁷¹ Hierzu Gotthard Strohmaier, s.v. Ishāq B. Ḥunayn, in: EI² 4 (1978), S. 110.

¹⁷² Sie übertrugen mehr als einhundertzwanzig Schriften des Galen und des Hippokrates ins Syrische, aber auch ins Arabische, hierzu Strohmaier, Galen, S. 255 und Pormann/Savage-Smith, Medieval Islamic medicine, S. 25.

¹⁷³ Zur Qualität der Übersetzungen siehe Gutas, Wiedergeburt, S. 65.

¹⁷⁴ Hierzu D’Ancona, Greek Sources; Fakhry, History, S. 26 und Gutas, Gelehrte, S. 482. So wurde beispielsweise die *Analytica priora* schon vor Ḥunayn ibn Ishāqs Tätigkeit ins Arabische übertragen, doch unter ihm in einer verbesserten Version zugänglich gemacht, hierzu Peters, Aristoteles Arabus, S. 14. Ishāq ibn Ḥunayn besorgte die für die kommende Zeit maßgeblichen Übersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles, hierzu Endress/Ferrari, Bagdader Aristoteliker, S. 294 und Strohmaier, s.v. Ishāq B. Ḥunayn, in: EI² 4 (1978), S. 110.

¹⁷⁵ Gutas, Wiedergeburt, S. 63.

zung mehrere griechische Handschriften einer Abhandlung kollationierte, sie zudem mit einer syrischen Übersetzung derselben verglich und sie schlussendlich ins Arabische übertrug.¹⁷⁶

An diesem Punkt knüpften dann die Bagdader Aristoteliker an die Arbeit ihrer Vorgänger an und widmeten sich den überlieferten Texten mit noch größerer Akribie.¹⁷⁷ Laut Gerhard Endress und Cleophea Ferrari konstruierten diese Gelehrten schließlich „eine Renaissance aristotelischer Studien, die aufgrund aller verfügbaren Texte des Corpus Aristotelicum und dessen Kommentaren [...] den vollständigsten und authentischsten Aristoteles herstellten, der im arabischem Mittelalter jemals verfügbar war.“¹⁷⁸

Für al-Fārābī stand, wie aus einer seiner Abhandlungen mit dem Titel *Die Harmonie zwischen den Ansichten der beiden Weisen, des göttlichen Platon und des Aristoteles*¹⁷⁹ ersichtlich wird, in der Philosophie das wissenschaftliche Erkennen im Vordergrund.¹⁸⁰ Und er war der modernen Forschung zufolge wohl der Ansicht, dass es die aristotelische Logik ist, die einem Philosophen das Rüstzeug gibt, abgesichertes Wissen in wissenschaftlichen Bereichen zu erlangen.¹⁸¹ Es ist daher nicht überraschend, dass auch er sich stark mit dem *Organon* beschäftigte. Hiervon zeugen seine umfangreichen Abhandlungen und Kommentare zu fast allen Schriften des *Organon*, von denen jedoch nur wenige ganz oder fragmentarisch, beispielsweise durch Paraphrasen in Werken von Ibn Sīnā, erhalten sind.¹⁸² Dabei konzentrierte al-Fārābī sich hauptsächlich auf die sogenannte aristotelische Syllogistik, zu der er einige Einführungsschriften verfasste.¹⁸³ Darunter versteht man, ausgehend von den Ausarbeitungen von Aristoteles, eine Theorie über die Gültigkeit von Schlüssen bzw. Argumenten. Sie bildet den Kern der aristotelischen Logik und wurde von dem griechischen Philosophen hauptsäch-

¹⁷⁶ Siehe Rosenthal, Fortleben, S. 37, auch Walzer, Greek, S. 7 und Gutas, Wiedergeburt, S. 65.

¹⁷⁷ Siehe Street, Arabic Logic, S. 532 sowie Walzer, Greek, S. 7.

¹⁷⁸ Endress/Ferrari, Bagdader Aristoteliker, S. 297. Zu den verschiedenen Phasen der Übersetzung des *Organon* siehe Street, Arabic Logic, S. 529–533.

¹⁷⁹ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 367f. u. 402f. Die Autorschaft al-Fārābīs wird mittlerweile durch die Forschung bezweifelt, siehe Janos, Creatio ex nihilo, S. 1–16. Diese Abhandlung liegt zum einen in einer älteren deutschen Übersetzung von Friedrich Dieterici vor, der sie auf Grundlage seiner eigenen Edition des arabischen Textes von 1890 übertrug, siehe Alfarabi: Harmonie, S. 1–53 und Alfarabi: Philosophische Abhandlungen. Zum anderen existiert eine modernere englische Übertragung von Charles E. Butterworth, auf die im Folgenden auch Bezug genommen wird. Diese fußt auf einer neuen Edition des Textes von Fauzi Najjar aus dem Jahre 1999, siehe al-Fārābī: L'harmonie entre les opinions. Anders als Friedrich Dieterici, der nur zwei Manuskripte heranzog, wurden der neuen Edition elf Handschriften zugrunde gelegt und damit ein authentischerer Text erzeugt, siehe Butterworth in seiner Einleitung zu: Alfarabi: Harmonization, S. 117f.

¹⁸⁰ Hierzu, Alfarabi: Harmonization, S. 125, Abschn. 2. Zur Frage der Autorschaft siehe Druart, al-Farabi.

¹⁸¹ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 413; Walzer, Greek, S. 19; Hammond, Philosophy, S. XIV und Fakhry, History, S. 131.

¹⁸² Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 377 u. 413. Ferner auch Fakhry, History, S. 128 und Reisman, Al-Fārābī, S. 65.

¹⁸³ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 384 u. 416.

lich in seinen Werken *Topica*, *Analytica priora* und *Analytica posteriora* niedergelegt.¹⁸⁴ Al-Fārābī erwarb sich auf diesem und anderen Gebieten der arabischen Philosophie einigen Ruhm. Nicht umsonst erhielt er den Titel „der zweite Lehrer“, direkt nach Aristoteles, der als der „erste Lehrer“ galt.¹⁸⁵

Aus den bisherigen Darstellungen wird klar ersichtlich, dass sich beide Gelehrte fast ausschließlich auf griechische Philosophen bezogen und deren überlieferte Vorstellungen und Theorien übernahmen. Dies gilt jedoch nur unter Einschränkungen für Platon (428/7–348/7 v. Chr.),¹⁸⁶ von dessen Dialogen vermutlich keiner vollständig ins Arabische übertragen wurde. Nichtsdestoweniger kannte man laut Dimitri Gutas zumindest die Titel von *Timaeus* und *Politeia* und einige Inhalte dieser Dialoge waren den arabischen Gelehrten durch Zitate und Epitome (spät-)antiker Philosophen und Kommentatoren bekannt. So nutzte zum Beispiel Averroes nachweislich eine Darstellung zum Dialog *Politeia* von Galen für eine seiner eigenen Schriften.¹⁸⁷ Ähnliches gilt auch für die platonische Schrift *Symposion*, die mindestens in Auszügen seit dem 9. Jahrhundert in arabischer Übersetzung vorlag.¹⁸⁸

Ein ganz anderes Bild zeigt sich indessen mit Blick auf Aristoteles, der spätestens ab dem 10. Jahrhundert die Hauptbezugsquelle für arabische Philosophen darstellte. Nun liegen jedoch mehr als 1300 Jahre zwischen Aristoteles und der Hauptphase seiner Rezeption unter den Muslimen, und so drängt sich folglich die Frage auf, in welcher Form die Philosophie des Aristoteles den arabischen Gelehrten überhaupt vorlag. Zur Beantwortung dieser Frage sollen in einem nächsten Schritt einige Stationen der Entwicklung, die in der Spätantike anzusiedeln sind, betrachtet werden. Denn in dieser Zeitspanne¹⁸⁹ wurde eine Reihe von Weichen bezüglich der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren gestellt, deren Kenntnis wiederum grundlegend für das Verständnis der arabischen Philosophie ist und damit auch für die später betrachteten philosophischen Entlehnungen in *Alf Laila wa Laila*.

¹⁸⁴ Hierzu Rapp, Aristoteles, S. 95; Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 11; Silnizki, Entstehung, S. 48. Die Unterteilung der *Analytica* in die Schriften *Analytica priora* und *Analytica posteriora* geht dabei nicht auf Aristoteles selbst zurück, hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 97.

¹⁸⁵ Hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 139; Butterworth und Pangle in ihrem Vorwort zu: *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, S. vii und ferner auch Steinschneider, *Al-Farabi*, S. 17. Spätere Autoren schrieben al-Fārābī Kenntnis von über 70 Sprachen zu und einen idealisierten philosophischen Lebenswandel, hierzu Pormann, *Al-Fārābī*, S. 209f.

¹⁸⁶ Zur Person siehe Thomas A. Szlezák s.v. Platon, in: DNP 9 (2000), Sp. 1095–1109.

¹⁸⁷ Hierzu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 83 u. 85; Peters, *Aristotle*, S. 169 und Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 31. Richard Walzer hingegen geht davon aus, dass einige Schriften Platons den Arabern vollständig bekannt gewesen sind, darunter *Timaios* und *Politeia*, Walzer, *Greek*, S. 238.

¹⁸⁸ Vgl. Gutas, *Plato's Symposium*, S. 38f.

¹⁸⁹ Für eine Betrachtung der Überlieferung aristotelischer Schriften (vor allem für die *Analytica priora*), für die Zeit nach dem Tod ihres Verfassers bis zur frühen römischen Kaiserzeit, die hier nicht behandelt werden kann, sei auf Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 116–128 verwiesen.

Zunächst ist dabei hervorzuheben, dass Aristoteles in der Spätantike über eine lange Zeit hinweg mit Blick auf die philosophische Bedeutsamkeit nur den zweiten Platz hinter Platon einnahm. Denn die Vertreter des Neoplatonismus nahmen zuvor, wie ihr Name schon andeutet, hauptsächlich die Dialoge Platons in den Blick, die eine Interpretation unter ihnen durchliefen, welche durch stark hervortretende metaphysische Eingriffe geprägt war.¹⁹⁰ Es brauchte mehrere Entwicklungsstufen, bis sich diese Zuweisung in ihr Gegenteil verkehrte.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Kontext Porphyrios (ca. 234–305/10 n. Chr.),¹⁹¹ der wohl bekannteste Schüler Plotins (205–270 n. Chr.), der wiederum aus heutiger Sicht als der Begründer des in der Spätantike dominierenden Neoplatonismus gilt.¹⁹² Vehementer noch als sein Lehrer bezieht Porphyrios unter dem nachhallenden Eindruck des Aristoteles-Kommentators Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.),¹⁹³ von dem die Araber auch einige Auslegungen vorliegen hatten,¹⁹⁴ die aristotelischen Schriften in die neoplatonische Lehre mit ein. Die moderne Forschung geht davon aus, dass Porphyrios mit dieser Unternehmung nicht wenige Schriften des Aristoteles vor dem Verschwinden bewahrte.¹⁹⁵

Des Weiteren verdanken wir Porphyrios nicht nur die *Enneaden* – eine Zusammenstellung der Schriften Plotins, dessen Lehren ansonsten für uns verloren wären,¹⁹⁶ – sondern auch eine Einführung in die Kategorienlehre des Aristoteles mit dem Titel *Isagoge*,¹⁹⁷ die ab dem 6. Jahrhundert ebenfalls zum *Organon* hinzugezählt wurde, das nunmehr auf neun Bücher angewachsen war.¹⁹⁸ Obendrein verhalf er der sogenannten Harmoniethese zu besonderer Popularität. Deren Kernbehauptung bestand darin, dass die Lehren von Platon und seinem Schüler Aristoteles, wenn man sie nur richtig auslege, ein zusammengehöriges philosophisches System ergäben.¹⁹⁹ Diese These findet sich aufgrund ihrer Popularität nicht nur bei nachfolgenden Neoplatonikern, sondern auch unter arabischen Philosophen stark vertreten.

¹⁹⁰ Für eine einführende Darstellung in die neoplatonischen Lehren siehe Wildberg, Neoplatonismus.

¹⁹¹ Hierzu Michael Chase, s.v. Porphyrios, in: DNP 10 (2001), Sp. 174–180, hier Sp. 174.

¹⁹² Hierzu Pierre Hadot, s.v. Plotinos, in: DNP 9 (2000), Sp. 1146–1155, hier Sp. 1146.

¹⁹³ Zur Person siehe Robert Sharples, s.v. Alexandros von Aphrodisias, in: DNP 1 (1996), Sp. 480–482. Iseltraut Hadot und Robert Wisnovsky gehen davon aus, dass bereits dieser Gelehrte erste Versuche einer Systematisierung der aristotelischen Schriften unternommen hat, siehe Hadot, Kommentar, S. 185f. und Wisnovsky, Avicenna, S. 97.

¹⁹⁴ Für eine detaillierte Darstellung der tradierten Kommentare von Alexander von Aphrodisias und Porphyrios siehe D’Ancona, Commenting on Aristotle, S. 242f. und D’Ancona, Greek Sources.

¹⁹⁵ Hierzu Peters, Aristotle, S. 9; Rudolph, Der spätantike Hintergrund, S. 4f. und D’Ancona, Greek, S. 14. Ferner D’Ancona, Commenting on Aristotle, S. 206f. sowie Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 132.

¹⁹⁶ Porphyrios griff nachweislich in die Abfolge der Schriften Plotins ein. Er ordnete sie in sechs Gruppen von je neun Abhandlungen an, hierzu Hadot, s.v. Plotinos, in: DNP 9 (2000), Sp. 1148 und Michael Chase, s.v. Porphyrios, in: DNP 10 (2001), Sp. 174–180, hier Sp. 174f. und D’Ancona, Greek, S. 13f.

¹⁹⁷ Hierzu Chase, s.v. Porphyrios, in: DNP 10 (2001), Sp. 175f.

¹⁹⁸ Hierzu Peters, Aristotle, S. 9; Goodman, Avicenna, S. 184 und Rescher, Studies, S. 14.

¹⁹⁹ Siehe Hadot, Kommentar, S. 186f.

Vor diesem Hintergrund entstand wohl auch die bereits angeführte Schrift al-Fārābīs mit dem Titel *Die Harmonie zwischen den Ansichten der beiden Weisen, des göttlichen Platon und des Aristoteles*, in der er bestrebt ist, die Gemeinsamkeiten beider Gelehrter aufzuzeigen.²⁰⁰ Die Aussage, zu der sich Friedrich Dieterici in seiner Einleitung zu seiner Übersetzung der Schrift hinreißen lässt, dass al-Fārābī nämlich „Aristoteles häufig zu Gunsten Plato’s vergewaltigt“²⁰¹ habe, weist derweil deutlich auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei einer solchen Auslegung der beiden Lehren ergeben.²⁰²

Über eine lange Zeitperiode hinweg wurde in diesem Sinne in der Spätantike die Einstellung vertreten, dass die Schriften des Aristoteles den Weg ebneten für das tiefere Verständnis der platonischen Dialoge. Aufgrund dessen sollten diese Werke aus neoplatonischer Sicht während des Studiums der Philosophie idealer Weise in einer bestimmten, ihnen nun zugewiesenen Reihenfolge gelesen werden. Man begann bei der aristotelischen Logik, Physik und Metaphysik und ging dann über zu zwölf platonischen Schriften.²⁰³ Gekrönt wurde diese Abfolge von den Dialogen *Timaios* und *Parmenides*, in denen nach neoplatonischer Auffassung Platons Theologie bzw. Prinzipienlehre²⁰⁴ niedergelegt ist.²⁰⁵ Diese Festlegung hatte ihren Grund in der neoplatonischen Doktrin, denn laut Plotin und seinen Anhängern brauchen alle kontingenten Dinge eine Erklärung ihres Daseins. Diese findet sich, den Neoplatonikern zufolge, in einem obersten Prinzip, das zugleich die Ursache seiner selbst und die Ursache aller anderen Entitäten ist. Und dieses oberste Prinzip wurde mit der platonischen Idee des Guten,²⁰⁶ aber auch mit dem Einen aus dem *Parmenides* identifiziert.²⁰⁷

Die angesprochene Reihung der Schriften wurde schließlich unter Jamblichus (ca. 240–325 n. Chr.),²⁰⁸ einem Schüler von Porphyrios, verbindlich festgeschrieben.²⁰⁹ Zusätzlich sorgte dieser dafür, dass die neoplatonische Lehre mit heidnischen Ritualen angereichert wur-

²⁰⁰ Siehe Butterworth in seiner Einleitung zu: Alfarabi: Harmonization, S. 119–121. Ferner auch Fakhry, History, S. 135.

²⁰¹ Dieterici in seiner Einleitung zu: Alfarabi’s Philosophische Abhandlungen, S. XX.

²⁰² Hierzu Butterworth in seiner Einleitung zu: Alfarabi: Harmonization, S. 119. Auch Francis Peters verweist auf grundlegende Unterschiede in der Metaphysik der beiden Philosophen, siehe Peters, Aristotle, S. 8.

²⁰³ Hierzu Rudolph, Der spätantike Hintergrund, S. 10; Hadot, Kommentar, S. 192f. und Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: Analytica priora, S. 130.

²⁰⁴ In einer Prinzipienlehre wird von einem universalen Prinzip ausgegangen, von dem alle weiteren Dinge ihren Ursprung nehmen. Im Dialog *Timaios* wird ein Schöpfer als oberstes Prinzip angenommen, siehe von Kutschera, Platons Philosophie III, S. 203. Zur platonischen Prinzipienlehre und Theologie im Allgemeinen, siehe von Kutschera, Platons Philosophie III, S. 202–210.

²⁰⁵ Siehe Rudolph, Der spätantike Hintergrund, S. 10. Ferner Hadot, Kommentar, S. 191–193.

²⁰⁶ Für eine knappe Betrachtung der Ideenlehre, ihrer Rolle in der platonischen Philosophie und einiger mit ihr verknüpfter Probleme siehe von Kutschera, Platons Philosophie III, S. 177–194.

²⁰⁷ Hierzu Gerson, Plotinus; Wildberg, Neoplatonism, und Rudolph, Der spätantike Hintergrund, S. 4.

²⁰⁸ Siehe Luc Brisson, s.v. Iamblichos, in: DNP 5 (1998), Sp. 848–852, hier Sp. 848.

²⁰⁹ Siehe D’Ancona, Greek, S. 15; Chase, s.v. Porphyrios, in: DNP 10 (2001), Sp. 175 und Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: Analytica priora S. 131.

de.²¹⁰ Dieses Unterfangen hat vermutlich mit einem weiteren Element der neuplatonischen Lehre zu tun: So bestand für die Vertreter des Neoplatonismus das durch eine tugendhafte Lebensführung erreichbare menschliche Glück und damit das Ziel des Lebens in der Abtrennung der immateriellen Seele vom rein physischen Körper und der damit einhergehenden Teilnahme am Göttlichen bzw. der eigenen Vergöttlichung.²¹¹ Die von Jamblichus eingebrachten religiösen Elemente sollten vor diesem Hintergrund sehr wahrscheinlich unterstützend wirken, „wenn es darum ging, die Seele des Menschen aus den Fesseln des Körpers zu befreien“.²¹² Eine ähnliche Verknüpfung von religiösen und philosophischen Elementen, die zur Erlangung des menschlichen Glücks benötigt werden, findet sich später auch bei al-Fārābī, der diesen Aspekt möglicherweise aus dem Neoplatonismus entlehnt hat.²¹³

Eine weitere wichtige Station der Entwicklung der aristotelischen und platonischen Lehrtradition bilden die beiden Städte Athen und Alexandria. In die erstgenannte hielt mit Plutarch (gest. 423 n. Chr.)²¹⁴ der Neoplatonismus in Jamblich'scher Färbung Einzug.²¹⁵ Über mehr als ein Jahrhundert gelang es den nachfolgenden Oberhäuptern der nun wieder etablierten Lehrstätte, ihre Lehren mit all den angesprochenen Vorstellungen und Elementen aufrecht zu erhalten.²¹⁶ In dieser Zeit kam es hauptsächlich unter Syrianos (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts)²¹⁷ und Proklos (412–485 n. Chr.)²¹⁸ zu einer ausgeprägten Kommentierung und Auslegung der Schriften Platons und Aristoteles'. Die dabei entstehenden neoplatonisch gefärbten Kommentare beeinflussten nicht nur die Schule von Alexandria, die in einer starken Verbindung²¹⁹ mit Athen stand, sondern zugleich die arabischen Gelehrten, denen nämlich von beiden Lehrorten derartige Schriften bekannt und zugänglich waren.²²⁰

Während es allerdings in Athen im Zuge des Erstarkens der christlichen Gemeinde immer häufiger zu erheblichen Spannungen kam, die in der Schließung der platonischen Schule im

²¹⁰ Zu den heidnischen Elementen im Neoplatonismus, siehe Watts, *City*, S. 87.

²¹¹ Hierzu Gerson, Plotinus, und Wildberg, *Neoplatonism*.

²¹² Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 7.

²¹³ Genauere Ausführungen hierzu finden sich in dieser Arbeit, Kapitel 7, S. 162ff.

²¹⁴ Für eine knappe Darstellung zur Person siehe Henri D. Saffrey, s.v. Plutarchos, in: *DNP* 9 (2000), Sp. 1175f.

²¹⁵ Siehe Watts, *City*, S. 80 u. 87 und Gutas, *Wiedergeburt*, S. 67.

²¹⁶ Hierzu Watts, *City*, S. 22f. u. 79–109.

²¹⁷ Siehe Henri D. Saffrey, s.v. Syrianos, in: *DNP* 11 (2001), Sp. 1168f., hier Sp. 1168.

²¹⁸ Siehe Henri D. Saffrey, s.v. Proklos, in: *DNP* 10 (2001), Sp. 383–388, hier Sp. 383.

²¹⁹ Hierzu D'Ancona, *Greek*, S. 17 und Hadot, *Kommentar*, S. 188f.

²²⁰ Hierzu D'Ancona, *Greek Sources*. Cristina D'Ancona Costa vertritt nicht nur die These, dass nachweislich griechische Kommentare von arabischen Philosophen rezipiert und verarbeitet wurden, sondern auch, dass die Art und Weise, wie die athenischen Neoplatoniker vermehrt Kommentare verfassten, sowohl von Philosophen in Alexandria, als auch von den Arabern adaptiert wurde, hierzu D'Ancona Costa, *Commenting on Aristotle*, S. 212–226 u. 243–248. Ferner Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 10f. und Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 54.

Jahre 529 n. Chr. ihren Höhepunkt fanden,²²¹ stellte sich die Situation in Alexandria deutlich anders dar. Hier hatten die Vertreter des Neoplatonismus und die Christen über die Zeit hinweg gelernt, miteinander zu leben.²²² Dies äußerte sich einerseits darin, dass Christen häufig selbst in die ansässigen Philosophie-Schulen gingen, da sie sehr wahrscheinlich bestimmte Elemente des dort gelehrteten Stoffes als nützlich für theologische Zwecke erachteten.²²³ Andererseits waren die Lehrstuhlinhaber eher bereit, gewisse Einschränkungen hinzunehmen, die die angesprochenen heidnischen Elemente im Neoplatonismus betrafen.²²⁴ Dies hatte zur Folge, dass man laut Edward Watts in Alexandria bis in das 7. Jahrhundert griechische Philosophie studieren konnte,²²⁵ wobei sich bereits im 6. Jahrhundert eine für diese Untersuchung wichtige Entwicklung abzeichnete, nämlich die stetige Aufwertung der Schriften des Aristoteles gegenüber denen seines Lehrers. Ein Schritt, der in der heutigen Forschung als die Grundsteinlegung für die immense Aristoteles-Rezeption unter den Arabern angesehen wird.²²⁶

Bevor jedoch der weitere Fortgang der Philosophie betrachtet werden soll, ist es an dieser Stelle nötig, auch auf die medizinische Lehre in Alexandria und einige ihrer Besonderheiten einzugehen, da diese nicht nur bedeutsam für die Entwicklung der Medizin unter den Muslimen ist, sondern auch für die hier behandelte Fragestellung eine hohe Relevanz besitzt: In Alexandria stand hauptsächlich Galen, und mit ihm auch Hippokrates (5. Jahrhundert v. Chr.),²²⁷ im Mittelpunkt der medizinischen Lehre,²²⁸ wobei Gotthard Strohmaier davon ausgeht, dass Galen aufgrund seiner philosophischen Nähe zu Aristoteles in Alexandria gelesen wurde.²²⁹ Hiermit ist bereits ein zentrales Spezifikum der spätantiken Medizin angesprochen, nämlich ihre enge Verbindung mit der griechischen Philosophie. Ausschlaggebend hierfür war vermutlich Galen selbst, der laut Leendert Westerink die beiden Wissenschaften miteinander verband.²³⁰ So bestand Galen bekanntlich in einigen seiner Abhandlungen darauf, dass

²²¹ Für eine ausführliche Darstellung der Ereignisse siehe Watts, *City*, S. 116–142.

²²² Wobei dies nicht heißen soll, dass es nicht zu Ausschreitungen zwischen beiden Gruppen gekommen sei. Edward Watts stellt in seinem Werk ausführlich dar, dass Alexandria für viele heidnisch geprägte Philosophie-Studenten zeitweise besonders attraktiv erschien und sie daher dorthin zogen, siehe hierzu Watts, *City*, S. 90f. u. 200f. Ferner Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 55 sowie Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 132.

²²³ Siehe Watts, *City*, S. 22, 161f., 211 u. 224.

²²⁴ Zwar wurde das Curriculum von Athen übernommen, nicht jedoch (oder nur in geringem Maße) die religiösen Praktiken, die von Jamblichus eingeführt worden waren, hierzu Watts, *City*, S. 201–209 u. 219–227.

²²⁵ Siehe Watts, *City*, S. 257.

²²⁶ Hierzu D’Ancona, *Greek*, S. 17f.

²²⁷ Zur Person siehe Paul Potter/Beate Gundert, s.v. Hippokrates aus Kos, in: *DNP* 5 (1998), Sp. 590–599.

²²⁸ Hierzu Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 12.

²²⁹ Siehe Strohmaier, *Galen*, S. 256.

²³⁰ Hierzu Westerink, *Philosophy and Medicine*, S. 83.

der beste Arzt auch ein Philosoph sein müsse²³¹ und aus dieser Maßgabe entwickelte sich – vermutlich vornehmlich in Alexandria – im Laufe der Zeit das Leitbild des Arzt-Philosophen, das auch unter den Muslimen noch vorherrschend war.²³² Darüber hinaus wurde in der Spätantike hauptsächlich die aristotelische Logik immer stärker in die medizinische Ausbildung mit einbezogen.²³³

Der medizinische Unterricht – um zur zweiten Eigentümlichkeit zu kommen – verlief in Alexandria nach dem Vorbild der philosophischen Lehre. Es gab einen Kanon von medizinischen Werken, der 16 Schriften des Galen umfasste²³⁴ und ebenfalls in einer festgelegten Reihenfolge zu lesen war.²³⁵ Dass die Araber hiervon gewisse Kenntnisse hatten, darüber gibt Ḥunayn ibn Ishāq Auskunft:

Das also sind die Bücher [Galens], auf deren Lektüre man sich an der Stätte der medizinischen Lehre in Alexandrien zu beschränken pflegte; und zwar pflegte man sie in dieser Anordnung zu lesen, in der ich sie aufgeführt habe. Man pflegte sich jeden Tag zur Lektüre und Interpretation eines Hauptwerkes von ihnen zu versammeln [...].²³⁶

Als die Muslime im 7. Jahrhundert n. Chr. das stark hellenisierte Ägypten eroberten,²³⁷ kamen sie also in Kontakt mit den Theorien des Neoplatonismus, einer großen Anzahl an Kommentaren zu philosophischen Schriften, den als Curriculum zusammengestellten Logik-Werken des Aristoteles sowie mit einer ähnlichen Sammlung von Schriften des Galen und dem Ideal des Arzt-Philosophen.

Wie genau diese Aspekte anschließend von Alexandria nach Bagdad kamen, darüber berichten vier Schriften unterschiedlicher arabischer Autoren, die alle etwa um die gleiche Zeit entstanden. Ein solcher Bericht wird al-Mas‘ūdī (gest. 956 n. Chr.),²³⁸ der auch im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte von *Tausendundeine Nacht* von einiger Bedeu-

²³¹ Siehe Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 12.

²³² Hierzu Westerink, *Philosophy and Medicine*, S. 83; Heckh, *Medizinisches*, S. 8 und Brandenburg, *Medizinisches*, S. 18.

²³³ Hierzu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 68 und Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 20. Zum Einbezug der Philosophie in das Medizinstudium in Alexandria siehe Westerink, *Philosophy and Medicine*, S. 85–87.

²³⁴ Hierzu Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 14 und Meyerhof, *Alexandrien*, S. 9.

²³⁵ Siehe Strohmaier, *Galen*, S. 256. Dimitri Gutas geht davon aus, dass sich diese Entwicklung gegen Ende des 6. Jahrhunderts vollzog. Darüber hinaus vertritt er die Ansicht, dass gleichzeitig mit der Festlegung dieses Kanons auch noch die ersten vier Werke des *Organon* und vier Schriften von Hippokrates hinzu gekommen sind, Gutas, *Wiedergeburt*, S. 68.

²³⁶ Zitiert nach Meyerhof, *Alexandrien*, S. 13. Für eine Übertragung ins Englische siehe Gutas, *Greek*, S. 14. Ferner hierzu auch Strohmaier, *Galen*, S. 253.

²³⁷ Hierzu Fakhry, *History*, S.12f. und Walzer, *Greek*, S. 2 u. 10.

²³⁸ Zur Person siehe Charles Pellat, s.v. Al-Mas‘ūdī, in: *IE* 6 (1991), S. 784–789.

tung ist, zugeschrieben.²³⁹ Ein weiterer soll von al-Fārābī verfasst worden sein: Er trägt den Titel *Über das Aufkommen der Philosophie* und ist bei Ibn Abī Uṣaybi‘a²⁴⁰ überliefert. Vermutlich bildete der Bericht ursprünglich einen Teil eines heute verlorenen Werkes von al-Fārābī; zumindest wird es von Ibn Abī Uṣaybi‘a diesem zugeschrieben.²⁴¹ Dort wird die Tradierung des (philosophischen) Wissens von Alexandria in die „Stadt des Heils“, wie man Bagdad bezeichnete, folgendermaßen beschrieben:

Dann (nach Erscheinen des Islams) wurde die Lehre von Alexandrien nach Antiochien verlegt und verblieb dort lange Zeit; schließlich blieb noch ein einziger Lehrer übrig, und von ihm lernten zwei Männer und zogen (dann) fort, und mit ihnen die Bücher. Der eine von ihnen war ein Bewohner von Ḥarrān, der andere ein solcher von Merw. Von dem Manne aus Merw lernten zwei Männer: der eine war Ibrāhīm al-Marwazī, der andere Jūḥannā b. Ḥailān; und von dem Harranier lernten der Bischof Isrā’īl und Quwairī. Diese beiden reisten nach Bagdad [...]. Es sagt (indessen) Abū Naṣr al-Fārābī von sich selbst,²⁴² daß er bei Jūḥannā b. Ḥailān [...] gelernt habe.²⁴³

Folgt man der Interpretation von Max Meyerhof, der in seinem Aufsatz *Von Alexandrien nach Bagdad* aus dem Jahr 1939 erstmalig ausführlich auf diese Berichte einging, so beschreibt uns al-Fārābī hier eine kontinuierliche Lehrtradition der aristotelisch-alexandrinischen Philosophie und zugleich einen mehr oder weniger direkten Weg dieser Lehre von Alexandria nach Bagdad.²⁴⁴ Diese Auffassung kann jedoch nach heutiger Forschungsmeinung nicht mehr in dieser Gestalt aufrechterhalten werden: So weist Dimitri Gutas auf den sehr wahrscheinlich propagandistischen Charakter der Darstellungen hin und sieht sie eher vor dem Hintergrund einer zur Zeit von al-Fārābī und al-Mas‘ūdī verstärkt auftretenden anti-byzantinischen Politik, in der das Ziel verfolgt worden sei, die eigene Kultur aufzuwerten und sich als Bewahrer des griechischen Wissens darzustellen.²⁴⁵ Ulrich Rudolph verweist zudem auf die vom Bericht al-Fārābīs nicht abgedeckte Komplexität der Überlieferung medizinischer und philosophischer

²³⁹ Al-Mas‘ūdīs Bericht ist besonders wegen seiner zeitlichen Anhaltspunkte von besonderem Interesse, siehe hierzu Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 23.

²⁴⁰ Zur Person von Ibn Abī Uṣaybi‘a siehe Joan Vernet, s.v. Ibn Abī Uṣaybi‘a, in: *EI*² 3 (1971), S. 693f.

²⁴¹ Hierzu Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 22f., Rescher, *Studies*, S. 22 Fußnote 10 und Rosenthal, *Fortleben*, S. 74.

²⁴² Die seltsam anmutende Formulierung „Es sagt (indessen) Abū Naṣr al-Fārābī von sich selbst, daß er bei Jūḥannā b. Ḥailān [...] gelernt habe“, in der al-Fārābī von sich in der dritten Person zu reden scheint, erklärt sich vermutlich durch die angesprochene indirekte Wiedergabe durch Ibn Abī Uṣaybi‘a.

²⁴³ Zitiert nach Meyerhof, *Alexandrien*, S. 19, mit leichten Abweichungen in der Übersetzung siehe auch Rosenthal, *Fortleben*, S. 74–76, für eine englische Übersetzung siehe Rescher, *Studies*, S. 22–24. Zu den in der Quelle genannten Personen siehe Meyerhof, *Alexandrien*, S. 27f. und Endress/Ferrari, *Bagdader Aristoteliker*, S. 296f.

²⁴⁴ Siehe Meyerhof, *Alexandrien*, S. 4 u. 19. Hierzu auch Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 22f.

²⁴⁵ Zu den angenommenen Gründen und der Ausprägung dieser Politik der Abbasiden siehe Gutas, *Greek*, S. 83–95. Ferner auch D’Ancona, *Greek*, S. 20.

Lehren, die nach neuesten Erkenntnissen nicht nur über einen Weg geschehen sei.²⁴⁶ Um daher ein konkreteres Bild zu erhalten, müsse zusätzlich auch die Entwicklung im ebenso hellenisierten Syrien und Mesopotamien betrachtet werden, die ebenfalls schnell unter arabische Herrschaft gerieten.²⁴⁷ Da sich unter den dort ansässigen (syrischen) Christen nicht nur bedeutende Schritte zur Tradierung der griechischen Wissenschaften abspielten, sondern sehr wahrscheinlich auch weitere bezüglich der Aufwertung von Aristoteles stattfanden, soll kurz auf die dortige Entwicklungen eingegangen werden.

Vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit ist die vermutlich sehr früh beginnende Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit dem zunächst noch auf Griechisch gelesenen *Organon* von besonderer Bedeutung. Diese vollzog sich mutmaßlich unter anderem in Edessa, in den Schulen von Antiochia und von Nisibis, einer Stadt im nördlichen Mesopotamien, und zwar schon im 3. bzw. 4. Jahrhundert n. Chr.²⁴⁸ Mit der spätestens im 6. Jahrhundert einsetzenden Übersetzung griechischer Philosophie-Werke in das sich weiter ausbreitende Syrische wurden die Schriften zusätzlich einem größerem Publikum zugänglich.²⁴⁹ Dies geschah vermehrt im Zuge der christologischen Streitigkeiten zwischen orthodoxen Christen, Nestorianern sowie Monophysiten nach dem Konzil von Chalkedon 451 n. Chr.²⁵⁰ Die Christen sahen vor diesem Hintergrund die aristotelische Logik vermutlich als ein brauchbares Mittel für wortgewandte theologische Auseinandersetzungen an.²⁵¹

Besonders bedeutsam ist dabei Sergios von Reš'aina (gest. 536 n. Chr.),²⁵² da er nämlich ein wichtiger Zeuge für die Komplexität der Tradierungssituation ist. So übersetzte der in Alexandria ausgebildete Gelehrte viele Werke von Galen und Aristoteles ins Syrische. Er

²⁴⁶ Siehe Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 23f. u. 30f. und ferner D'Ancona, *Commenting on Aristotle*, S. 229.

²⁴⁷ Hierzu Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 31 und Fakhry, *History*, S. 12f. Max Meyerhof geht zwar auch auf die vorderasiatischen Begebenheiten ein, bleibt aber schlussendlich bei seiner Meinung, dass der direkte Übermittlungsweg der aristotelischen Philosophie von Alexandria nach Bagdad verlief, hierzu Meyerhof, *Alexandrien*, S. 14–19. Zur Ausbreitung der Araber in hellenisierte Gebiete siehe Gutas, *Greek*, S. 11–13. Für eine Darstellung der klassischen Bildung im Sasaniden-Reich, den nach 529 n. Chr. dort hinziehenden athenischen Philosophen und der Rolle der dortigen nestorianischen Christen für die Philosophie siehe Gutas, *Wiedergeburt*, S. 70f. Für ausführlichere Darstellungen zur Hellenisierung des syrischen Gebietes und der syrischen Christen in vorislamischer Zeit siehe Peters, *Aristotle*, S. 35–39.

²⁴⁸ Siehe D'Ancona, *Greek*, S. 19; Rescher, *Studies*, S. 13 und Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 26. Weitere wichtige Städte waren nach Dimitri Gutas auch Harran und Marw, hierzu Gutas, *Greek*, S. 14.

²⁴⁹ Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 26. Zur Bedeutung der syrischen Sprache siehe Daiber, *Semitische Sprache*, 292–313 und Daiber, *Die syrische Tradition*, S. 42.

²⁵⁰ Zum Konzil von Chalkedon und seinen Auswirkungen siehe Peter Stockmeier, s.v. Chalkedon, *Konzil v.*, in: *LexMa 2* (1983), Sp. 1651–1654; Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 16–18 und Gutas, *Greek*, S. 13f.

²⁵¹ Siehe Daiber, *Semitische Sprache*, S. 298f.; Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 21; Peters, *Aristotle*, S. 18; Fakhry, *History*, S. 13 und D'Ancona, *Greek*, S. 19.

²⁵² Zur Person siehe Sebastian P. Brock, s.v. Sergios von Reš'aina, in: *DNP 11* (2001), Sp. 453f.

stellt also eine Verbindungsperson zwischen den Lehren in Alexandria und den syrischen Christen dar.²⁵³ Des Weiteren ist mit der Person des Sergios von Reš‘aina auch eine Stellungnahme zur Bewertung von Aristoteles verknüpft, die von Ulrich Rudolph in seinem Werk angeführt wird, dort heißt es: „Aristoteles war der Ursprung, der Anfang und das Prinzip allen Wissens [...]. [Diejenigen die seine Bücher lesen, werden] von der Krankheit der Unwissenheit befreit.“²⁵⁴ Ulrich Rudolph gesteht zwar zu, dass es sich dabei eventuell bloß um eine Einzelmeinung handeln könnte, ist jedoch zugleich der Interpretation zugeneigt, dass diese Äußerung symptomatisch für diese Zeit und die Meinung der syrischen Christen gewesen sei. Ausgehend von dieser Position hätte man in der Äußerung von Sergios einen weiteren Entwicklungsschritt hin zur prioritären Stellung von Aristoteles unter den arabischen Philosophen dokumentiert.²⁵⁵ Später sind es dann diese syrischen Christen und ihre Aristoteles-Rezeption, welche die Brücke schlagen, „über die Aristoteles zu den Arabern und damit in die Welt des Islams gelangt“.²⁵⁶

Schon unter der Dynastie der Umayyaden (661–750 n. Chr.) wurden einige Werke aus dem Syrischen und Griechischen ins Arabische übersetzt, dabei handelt es sich laut Dimitri Gutas jedoch zunächst hauptsächlich um Schriften, die pragmatische Zwecke erfüllten, wie beispielsweise Werke zur Medizin und zur Verwaltung.²⁵⁷ Es ist jedoch hervorzuheben, dass auch bereits zu dieser Zeit einige philosophische Abhandlungen, darunter aristotelische Schriften zur Logik, übertragen wurden.²⁵⁸

Hinter diesen Übersetzungen stand jedoch wohl keine derartige Systematik, wie sie sich ab dem 8. Jahrhundert unter abbasidischer Herrschaft nachvollziehen lässt. Gutas zu Folge waren die frühen Übersetzungen vom Griechischen ins Arabische unter den Umayyaden also kein Ergebnis einer größer angelegten Übersetzungskampagne, sondern eher eine notwendige Folge der Bedürfnisse der Zeit, die durch die Herrschaft von Arabern über Nicht-Araber hervorgerufen wurden.²⁵⁹

²⁵³ Einige seiner Werke werden später von Ḥunayn ibn Ishāq als Basis neuerer, qualitativ hochwertigerer Übertragungen herangezogen, siehe hierzu die Teilübersetzung von *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen* bei Rosenthal, Fortleben, S. 37. Zu den Schwerpunkten der Übersetzungstätigkeit von Sergios von Reš‘aina siehe Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 18f. und Daiber, *Die syrische Tradition*, S. 42. Ferner auch Daiber, *Semitische Sprache*, 299f.; Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 133f. und D’Ancona, *Greek*, S. 18f.

²⁵⁴ Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 29.

²⁵⁵ Siehe Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 29.

²⁵⁶ Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 134. Hierzu auch Gutas, *Wiedergeburt*, S. 62 und Peters, *Aristotle*, S. 34f.

²⁵⁷ Siehe Gutas, *Wiedergeburt*, S. 58 und Gutas, *Greek*, S. 23f.

²⁵⁸ Siehe dazu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 57.

²⁵⁹ Vgl. Gutas, *Greek Thought*, S. 24 und Gutas, *Wiedergeburt*, S. 58.

Erst mit der Herrschaftsübernahme der Abbasiden und der Gründung der neuen Hauptstadt Bagdad (762 n. Chr.) begann dann im 8. Jahrhundert die angesprochene, zunächst vom Kalifenhof, später aber auch von der gesellschaftlichen Elite getragene Übersetzungsbewegung, die erst im 10. Jahrhundert ihr Ende fand.²⁶⁰ Im Verlauf dieser wurden zahlreiche philosophische Schriften aktiv zusammengetragen²⁶¹ und ins Arabische übersetzt.²⁶² Als Initiator der zwei Jahrhunderte andauernden Übersetzungsbewegung geht bereits aus zeitgenössischen Quellen der Kalif al-Manṣūr (709/713–775 n.Chr.) hervor.²⁶³ Dabei verweist Dimitri Gutas darauf, dass auch unter den Abbasiden – wie zuvor bei den Umayyaden – mit Blick auf die notwendige Konsolidierung und Legitimierung der Herrschaft zunächst Astronomie und Astrologie²⁶⁴ sowie Werke zur Ausbildung von Beamten im Fokus der Übersetzungstätigkeit standen.²⁶⁵ Die Einleitung dieser Übersetzungsbewegung gründete somit ebenfalls hauptsächlich auf praktischen und primär auf politischen bzw. herrschaftlichen Überlegungen.²⁶⁶

Es wurden unter anderem griechische, persische und indische Schriften übersetzt. Alle drei Kulturen hatten damit einen großen Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Wissenschaften. Jedoch, so Majid Fakhry, hat persische und indische Philosophie dabei nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt.²⁶⁷ Werke zur griechischen Philosophie hingegen wurden verstärkt übersetzt.²⁶⁸

Hinzu kommt noch, dass die Übersetzungen philosophischer Schriften – wie auch die ganze Übersetzungsbewegung – von Sponsoren und Mäzenen abhängig waren. Es ist davon auszugehen, dass die Gruppe von Förderern alle ethnischen und religiösen Gruppen der Gesellschaft umfasste. Natürlich nahmen dabei die Kalifen und ihre hohen Beamten eine gewichtige Rolle, aufgrund ihres politischen Einflusses und ihrer finanziellen Mittel, ein. Aber auch Wissenschaftler und interessierte Laien gaben Übersetzungen in Auftrag.²⁶⁹ Hierzu passt eine Quelle aus dem 10. Jahrhundert, die von Gerhard Endress in diesem Zusammenhang an-

²⁶⁰ Zum Beginn der Übersetzungen, der Sonderstellung dieser Bewegung, ihrer Phasen sowie Theorien zur dahinterstehenden Politik siehe Gutas, *Wiedergeburt*, S. 58–61 u. 71–79 und Gutas, *Greek*, S. 28–95; 116f.; 135 u. 151f. Ferner auch Peters, *Aristotle*, S. 23 u. 59–61 sowie Walzer, *Greek*, S. 6.

²⁶¹ Als ein Beispiel dieser aktiven Vorgehensweise kann Ḥunayn ibn Isḥāq gelten. Es gibt Zeugnisse, die besagen, er habe sich selbst ins byzantinische Reich und nach Alexandria begeben, um dort nach weiteren Handschriften zu suchen, hierzu Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 31 und Peters, *Aristotle*, S. 61f.

²⁶² Hierzu Peters, *Aristotle*, S. 58 u. 63.

²⁶³ Siehe hierzu Fakhry, *History*, S. 18 und Gutas, *Greek Thought*, S. 29. Zum Kalifen al-Manṣūr siehe Hugh N. Kennedy, s.v. Al-Manṣūr, in: *EI*² 6 (1991), S. 427f.

²⁶⁴ Zur bedeutsamen Rolle der Astronomie und Astrologie unter den Abbasiden siehe Gutas, *Greek Thought*, S. 34 und Gutas, *Wiedergeburt*, S. 59.

²⁶⁵ Siehe hierzu Gutas, *Greek Thought*, S. 110.

²⁶⁶ Vgl. Gutas, *Greek Thought*, S. 107–110 und Freely, *Platon*, S. 102.

²⁶⁷ Vgl. Fakhry, *History*, S. 45f.

²⁶⁸ Siehe hierzu Fakhry, *History*, S. 20.

²⁶⁹ Hierzu Fakhry, *History*, S. 21; Gutas, *Wiedergeburt*, S. 58 u. 61, sowie Gutas, *Greek Thought*, S. 124–134.

geführt wird. In dieser wird von regen wissenschaftlichen Debatten auf dem Bagdader Buchmarkt berichtet. An diesen Diskussionen seien unter anderem Anhänger verschiedenster Religionen sowie Ärzte, Mathematiker und Philosophen beteiligt gewesen.²⁷⁰ Nimmt man diese Punkte zusammen, so kann mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass diese Übersetzungsbewegung von einem breiten gesellschaftlichen Kreis getragen und befördert wurde.

Eine wichtige Persönlichkeit in diesem Zusammenhang ist al-Kindī (ca. 801–866 n.Chr.)²⁷¹ Er war sehr wahrscheinlich der erste Gelehrte, der sich intensiv mit Philosophie beschäftigte und die Übertragung griechisch-philosophischer Schriften vorantrieb.²⁷² Damit gilt er heute als der Begründer der islamischen Philosophie als eigenständige Wissenschaft.²⁷³ Er war ein Universalgelehrter seiner Zeit, der zwar selbst keine Übersetzungen vorgenommen hat, jedoch eine recht große Gruppe von Übersetzern und Gelehrten um sich versammelte.²⁷⁴ Eines seiner Ziele bestand darin, – ausgehend von seinen Schriften zu dieser Thematik – der Theologie stichhaltige Argumentationsformen und Beweisführungen an die Hand zu geben.²⁷⁵ Sein philosophisches Interesse lag folgerichtig hauptsächlich bei der Logik des Aristoteles und Schriften zur Metaphysik. In seinen Werken vereinte er aristotelische, platonische und neoplatonische Ansichten.²⁷⁶ Ethik stand nicht im Mittelpunkt seines Interesses. Jedoch folgte er in den Schriften, die er zu dieser Thematik verfasste, der sokratisch-platonischen Tugendethik und verband diese wiederum mit Aspekten aus der aristotelischen *Nikomachischen Ethik*.²⁷⁷ Im Zuge dieses nun aufkommenden Trends wurden auch bereits vor Ḥunayn ibn Ishāq viele Werke von Aristoteles übersetzt.²⁷⁸ Darunter waren auch solche, die gar nicht unter seiner Autorschaft entstanden waren, ihm nun aber aufgrund seiner Autorität zugeschrieben wurden.²⁷⁹ Eine dieser Schriften, die auch al-Kindī bekannt gewesen sein dürfte, war die sogenannte *Theologie des Aristoteles*, ein Werk, das eigentlich eine Paraphrase der letzten Bücher von Plotins *Enneaden* – also einer neoplatonischen Schrift – darstellt. Es verband Aristoteles in den Augen der Rezipienten folglich noch stärker mit dem Neoplatonismus, als dies

²⁷⁰ Siehe hierzu Endress, *Integration philosophischer Traditionen*, S. 188.

²⁷¹ Zur Person siehe Jean Jolivet/Roshdi Rashed, s.v. Al-Kindī, in: *EI*² 5 (1986), S. 122f. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich ausführlicher auf al-Kindī und sein Schaffen einzugehen, für umfangreichere Darstellungen siehe Adamson, *Al-Kindī*, S. 32–51 und Fakhry, *History*, S. 84–113.

²⁷² Hierzu Peters, *Aristotle*, S. 158–160; Gutas, *Wiedergeburt*, S. 76–78 und Walzer, *Greek*, S. 175–202.

²⁷³ Freely, *Platon*, S. 106.

²⁷⁴ Freely, *Platon*, S. 106 und Gutas, *Greek Thought*, S. 119.

²⁷⁵ Siehe hierzu Gutas, *Greek Thought*, S. 119f.

²⁷⁶ Siehe hierzu Fakhry, *History*, S. 84 u. 102, sowie Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 16–18.

²⁷⁷ Siehe dazu Richard Walzer, *Greek*, S. 202 und Fakhry, *History*, S. 112.

²⁷⁸ Hierzu Adamson, *Al-Kindī*, S. 32f.

²⁷⁹ Hierzu Peters, *Aristotle*, S. 10 u. 99.

ohnehin bereits der Fall gewesen war. So kam auch auf diesem Wege neoplatonisches Gedankengut im Gewand aristotelischer Ideen zu den Arabern und wurde dort von Gelehrten und Philosophen breit rezipiert und weiterentwickelt.²⁸⁰

Im 10. Jahrhundert ebte die Übersetzungsbewegung dann allmählich ab und schließlich kam es zu einem organischen Übergang der Übersetzungsbewegung in eine autonome „islamische wissenschaftliche und philosophische Tradition [...]“.²⁸¹ Nach Dimitri Gutas darf aus diesem Vorgang jedoch nicht gefolgert werden, dass das Interesse an Philosophie abgenommen hätte.²⁸² Vielmehr scheint es der Fall gewesen zu sein, dass die noch nicht übersetzten griechischen Werke als gesellschaftlich und wissenschaftlich wenig relevant befunden wurden. Von den Sponsoren seien nun vermehrt original islamische Abhandlungen – fußend auf griechischer Philosophie – gefordert worden.²⁸³ Mit al-Kindī beginnt also die Reihe philosophischer Denker arabischen Ursprungs, die durch al-Fārābī, Avicenna und auch Averroes sowie deren Anhänger und Rezipienten mehrere Jahrhunderte weitergeführt wurde.²⁸⁴

Nimmt man all diese angesprochenen Aspekte zusammen, die Eingliederung aristotelischer Schriften in den Neoplatonismus, die damit einhergehenden Harmonisierungsbestrebungen der Lehren von Platon und Aristoteles, die starke Kommentierung von aristotelischen Schriften unter Alexander von Aphrodisias, aber auch in den angeführten spätantiken Schulen, des Weiteren die stetige Aufwertung von Aristoteles ab dem 6. Jahrhundert, den starken Einbezug der aristotelischen Logik in die christliche Theologie sowie in die Medizinausbildung in Alexandria, die Übersetzung in verschiedene Sprachen und die pseudo-aristotelischen neoplatonischen Schriften, so wird deutlich: Was das philosophische Denken der Araber im 10. Jahrhundert so maßgeblich beeinflusste war nicht das, was Aristoteles dachte. Es war eine jahrhundertealte philosophische Lehrtradition auf Basis von aristotelischen Schriften, ange-

²⁸⁰ Vermutlich sah auch al-Fārābī diese Schrift als echt an und stützte Teile seiner Theorien und Ansichten auf sie, hierzu Fakhry, *History*, S. 134. Es ist nicht ganz klar, ob die *Theologie des Aristoteles* noch vor dem Aufgriff durch die Araber zusammengestellt wurde oder eventuell erst kurz danach; hierzu und zu weiteren einflussreichen neoplatonischen Schriften siehe Rudolph, *Der spätantike Hintergrund*, S. 33; Gutas, *Wiedergeburt*, S. 77; Adamson, *Al-Kindī*, S. 37 und D’Ancona, *Greek*, S. 21–24.

²⁸¹ Gutas, *Wiedergeburt*, S. 62.

²⁸² Vgl. Gutas, *Greek Thought*, S. 151 und Gutas, *Avicennas Erbe*, S. 96.

²⁸³ Vgl. Gutas, *Greek Thought*, S. 152 und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 37.

²⁸⁴ Ulrich Rudolph stellt in seinem Überblickswerk ausführlich dar, dass Schriften von al-Kindī und al-Fārābī in verschiedenen Schulen, die im 11. Jahrhundert aufkamen, stark rezipiert wurden; siehe hierzu Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 38. Ähnliches zeige sich auch im 12. und 13. Jahrhundert bei Werken Avicennas vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 44f u. 86f. Und auch im 14. Jahrhundert lag dem Historiker zufolge der Fokus immer noch vermehrt auf Schriften zur Physik, Metaphysik und Logik; siehe Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 91f. Eine ausführliche tabellarische Übersicht über Autoren der arabischsprachigen Philosophie vom 9. bis zum 18. Jahrhundert findet sich bei Gutas, *Avicennas Erbe*, S. 109–111.

reichert und modifiziert mit vielen weiteren Elementen und Vorstellungen und al-Fārābī , Avicenna sowie Averroes bauten hier rauf ihre philosophischen Theorien auf.²⁸⁵

²⁸⁵ Hierzu Peters, Aristotle, S. 3f. u. 13.

3. *Tausendundeine Nacht* als Beispiel für die Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie

Sicherlich erscheint es auf den ersten Blick als äußerst ungewöhnlich, mittels einer derartigen Erzählensammlung wie *Alf Laila wa Laila*, die heutzutage eher als Kindergeschichte bekannt ist, die Breitenwirksamkeit arabischer Philosophie untersuchen zu wollen. Daher soll nachfolgend anhand mehrerer Aspekte aufgezeigt werden, aus welchem Grund sie in besonderem Maße für dieses Anliegen als geeignet erscheint. Hierfür wird in einem ersten Schritt auf die Entwicklungsgeschichte des Werkes eingegangen. Dabei ist gleich zu Beginn festzuhalten, dass der Versuch einer lückenlosen Rekonstruktion der Geschichte von *Tausendundeine Nacht* ein recht aussichtsloses Unterfangen darstellt.²⁸⁶ Dies ist allein schon dem Umstand geschuldet, dass die erste größere, jedoch nicht vollständige Handschrift, auf die wir zugreifen können – die sogenannte Galland-Handschrift – aus dem 15. Jahrhundert stammt. Die Sammlung blickte damals jedoch schon auf eine fast siebenhundertjährige Geschichte auf arabischem Boden zurück. Obendrein sind uns erst aus dem 18. Jahrhundert vollständige, also eintausend und eine Nacht umfassende Manuskripte erhalten. Des Weiteren unterlag das Werk über die Jahrhunderte hinweg vermutlich ständigen Eingriffen in seinen Inhalt, die nicht immer lückenlos nachvollzogen werden können. Als Beispiel kann hier *Die Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten*²⁸⁷ dienen, von der man zwar annimmt, dass sie zunächst als eigenständiges Werk umlief, das erst später in die Sammlung von *Tausendundeine Nacht* aufgenommen wurde, man jedoch nicht im Stande ist, diese Inkorporierung zeitlich zu fassen.²⁸⁸

Es gibt somit aus Sicht der Forschung einige dunkle Stellen in der Genese der Sammlung. Gleichwohl kann man sich dieser Aufgabe zumindest dahingehend stellen, dass man versucht, wie es nachfolgend auch unternommen werden wird, die Entwicklung des Werkes anhand von Quellenbelegen nachzuvollziehen, in denen auf plausibel identifizierbare Vorgängerversionen²⁸⁹ von *Tausendundeine Nacht* hingewiesen wird.

²⁸⁶ Siehe hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 643.

²⁸⁷ Li. Bd. I, S. 500–766 u. Li. Bd. II, S. 7–224.

²⁸⁸ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 698f. Ferner auch Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 8 und Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 392.

²⁸⁹ Unter Vorgängerversionen werden hier Werke verstanden, die zwar sehr wahrscheinlich in einer mehr oder weniger direkten Entwicklungslinie mit *Tausendundeine Nacht* stehen, aber entweder aus einem nicht-arabischen Kulturkreis stammen oder später einen ähnlichen, aber nicht identischen Titel tragen, wie beispielsweise die Schrift *Tausend Nächte*. Ein derartiger Titel impliziert, dass ein so benanntes Werk keine tausend und eine Nächte enthält, was wiederum aus heutiger Sicht ein konstitutives Merkmal von *Alf Laila wa Laila* darstellt.

Es ist eine *Communis Opinio*, dass viele Erzählmotive, als auch jenes bekannte Strukturprinzip aus *Tausendundeine Nacht* – die Verbindung von mehreren unabhängigen Geschichten durch eine Rahmenerzählung – vermutlich aus Indien stammen. Allerdings ergibt sich hier die Problematik, dass eine eventuell einst existente, direkte Vorgängerversion nicht mehr erhalten ist.²⁹⁰ Es wird indes vermutet, dass vor dem 8. Jahrhundert zumindest einige Teile dieses indischen Werkes ins Mittelpersische bzw. Pahlavi übertragen wurden.²⁹¹ Unter den Sasaniden entstand dann ein für die moderne Forschung greifbarer persischer Vorläufer von *Tausendundeine Nacht*, über den wir durch den arabischen Schriftsteller al-Mas‘ūdī folgende Auskunft aus dem 10. Jahrhundert erhalten:

Was wir genannt haben, ist ähnlich wie das Buch *Hazār Afsānah* abgefaßt – die genaue Übersetzung (dieses Buchtitels) aus dem Persischen ins Arabische wäre zwar *Alf ħurāfa* (Tausend Abenteuer), aber die Leute nennen dieses Buch *Alf layla* (Tausend Nächte); es ist die Geschichte vom König, vom Wesir und seiner Tochter und ihrer Dienerin, und das sind Šīrzād und Dīnāzād (...).²⁹²

Es war also ein persisches Werk mit dem Titel *Hazār Afsānah* bzw. *Tausend Abenteuer* bekannt, von dem eine arabische Übersetzung angefertigt wurde. In dieser Schrift kamen zwei Protagonistinnen vor, deren Namen eine sehr hohe Ähnlichkeit mit denen der beiden Schwestern aus der heute vorliegenden Rahmenerzählung aufweisen. Dieser Aspekt findet weitere Bestätigung durch den Buchhändler an-Nadīm (gest. 995/998 n. Chr.),²⁹³ dessen bedeutendes Werk *Kitāb al-Fihrist* aus dem Jahre 987 n. Chr.²⁹⁴ hier als Quelle dienen kann; dort heißt es:

Die ersten, die Abenteuer verfaßten und daraus Bücher machten (...) waren die alten Perser. [...] [D]ie Araber übertrugen sie ins Arabische, und die Sprachgelehrten und Sprachkünstler nahmen sich ihrer an, feilten und putzten daran und verfaßten ähnliches in dieser Art. Das erste Buch, das in dieser Art gemacht wurde, war das Buch *Hazār Afsān*, das heißt: Tausend Abenteuer.²⁹⁵

Neben der bloßen Nennung des persischen Werkes erfährt man hier demnach, dass diese Schrift auf arabischem Boden einen gewissen Anklang fand und dem Geschmack der neuen

²⁹⁰ Siehe hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 642f.; Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 391; Irwin in seiner Einführung zu: *Lyons/Lyons, Arabian Nights*, Vol. 2, S. ix und Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 666f.

²⁹¹ Hierzu Irwin in seiner Einführung zu: *Lyons/Lyons, Arabian Nights*, Vol. 2, S. ix. Claudia Ott geht davon aus, dass die indischen Motive im Zuge der Übersetzungsbewegung unter den Sasaniden vom 2. bis 6. Jahrhundert n. Chr. in die mittelpersische Literatur aufgenommen wurden. Vgl. Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 391.

²⁹² Zitiert nach Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 644, siehe ebenso mit einer etwas abweichenden Übersetzung Irwin, *Welt*, S. 64 und Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 660. Hierzu ferner auch Volkmann, *Mit goldenen Lettern*, S. 13.

²⁹³ Zu an-Nadīm siehe Johann W. Fück, s.v. Ibn al-Nadīm, in: *EI² 4* (1971), S. 895f.

²⁹⁴ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 661; Irwin, *Welt*, S. 65 und Fück, s.v. Ibn al-Nadīm, in: *EI² 4* (1971), S. 895f.

²⁹⁵ Zitiert nach Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 644; mit leichten Abweichungen in der Übersetzung siehe auch Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 661.

Leserschaft angepasst wurde. *Hazār Afsānah* wird aus diesem Grund heute auch als persische Urversion von *Tausendundeine Nacht* angesehen. In ihr werden „zum ersten Mal die aus der indischen Literatur übernommenen Elemente zu einer zusammenhängenden Rahmengeschichte“²⁹⁶ verwoben. Wahrscheinlich wurde diese Erzählsammlung im frühen 8. Jahrhundert ins Arabische übersetzt und erhielt in relativer zeitlicher Nähe auch den neuen Titel *Tausend Nächte*.²⁹⁷

Neben diesen beiden Angaben über einen persischen Vorläufer gibt es noch einen Nachweis über eine Vorgängerversion von *Tausendundeine Nacht*, die in Ägypten gefunden wurde und von Nabia Abott ins 9. Jahrhundert datiert werden konnte. Es handelt sich dabei um das sogenannte Chicago-Fragment. Diese Quelle belegt zum einen, dass bereits damals ein Werk mit dem Titel *Das Buch der Geschichten der Tausend Nächte* bekannt war. Zum anderen enthält sie auch Teile einer sogenannten Nachtgrenze.²⁹⁸ Hierbei handelt es sich um das formelhafte Ende einer Nacht, das in allen Ausgaben von *Tausendundeine Nacht* enthalten ist und bei dem Schahrasad darauf verweist, dass der Morgen bereits angebrochen sei und sie die Geschichte in der kommenden Nacht weiter erzählen werde.²⁹⁹ Die Nachtgrenze im Chicago-Fragment ist also ein Aspekt, der die Identifikation der Quelle als Fragment einer frühen Version von *Tausendundeine Nacht* noch weiter verfestigt. Heinz Grotzfeld vertritt die Ansicht, ausgehend vom Schreibmaterial, das beim Chicago-Fragment verwendet worden war, und seinem Entdeckungsort, dass jenes Werk damals recht weit verbreitet gewesen sein könnte, schließlich sei Ägypten im 9. Jahrhundert für die Araber bei weitem noch nicht so bedeutend gewesen wie in späterer Zeit. Der Fund des Fragments in dieser Region deute deshalb auf eine bereits damals recht große Verbreitung hin. Zudem sei das verwendete Papier zu dieser Zeit teurer gewesen als Papyrus. Da es aber dennoch als Schreibunterlage verwendet wurde, nimmt Heinz Grotzfeld zusätzlich an, *Tausendundeine Nacht* sei zu dieser Zeit bei der gebildeten Schicht womöglich doch nicht so niedrig angesehen gewesen, wie dies weithin behauptet wird.³⁰⁰ Das Chicago-Fragment lässt allerdings nicht erkennen, ob es sich bei dem bezeugten Werk um eine vollständige Schrift gehandelt hat.³⁰¹

Einen solchen Nachweis gibt es erst für das 10. Jahrhundert. Er wird von dem bereits erwähnten an-Nadīm geliefert, der auch hierfür eine wichtige Quelle darstellt. So heißt es in

²⁹⁶ Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 391.

²⁹⁷ Hierzu Irwin, Welt, S. 63 und Walther, Tausendundeine Nacht, S. 12f. Auch von dieser Schrift ist keine Originalversion mehr erhalten, hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 391.

²⁹⁸ Hierzu Irwin, Welt, S. 67; Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 2, S. x und Enno Littmann, s.v. Alf layla wa-layla, in: EI² 1 (1960), S. 358–364, hier S. 361.

²⁹⁹ Siehe hierzu beispielsweise Ott, Tausendundeine Nacht, S. 33.

³⁰⁰ Siehe Grotzfeld, Manuscript Tradition, S. 17.

³⁰¹ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 392.

seinem *Kitāb al-Fihrist*: „[Das Werk] umfaßt tausend Nächte und weniger als zweihundert Erzählungen, da an einer Geschichte in mehreren Nächten erzählt wird. Ich habe es mehrere Male vollständig gesehen [...].“³⁰² Nach diesen Angaben war die Sammlung also vermutlich in mehreren Ausgaben zugänglich und beinhaltete bereits die im Titel genannte Zahl an Nächten.³⁰³ In diesem Zusammenhang vertritt Enno Littmann die These, dass diese Zahlenangabe zunächst nicht im wörtlichen Sinn verstanden wurde, sondern einfach auf eine große, nicht genau festgelegte Anzahl von enthaltenen Geschichten verweisen sollte.³⁰⁴ Ausgehend von dieser Annahme ist die Geschichtensammlung also seit der Übersetzung aus dem Persischen bis zur Kenntnisnahme durch an-Nadīm auf einen beträchtlichen Umfang angewachsen und hat dabei Claudia Ott zufolge Geschichten und Elemente aus den unterschiedlichsten Kulturen und Zeiten aufgenommen.³⁰⁵ Da indessen aus der Zeit von an-Nadīm ebenfalls keine Handschrift überliefert ist,³⁰⁶ kann die Aussage des Buchhändlers nicht verifiziert werden.

Zugleich ist auffällig, dass in allen bisher betrachteten Fällen der angegebene Titel zwar deutliche Parallelen zu *Alf Laila wa Laila* aufweist,³⁰⁷ allerdings nicht mit ihm identisch ist, schließlich fehlt eine Nacht. Erst aus der Mitte des 12. Jahrhunderts ist der Werktitel *Tausendundeine Nacht* durch eine Notiz eines jüdischen Arztes und Buchhändlers aus Kairo überliefert.³⁰⁸ Man könnte hier also zum ersten Mal von einer wirklichen Ausfertigung von *Tausendundeine Nacht* sprechen, obgleich auch an dieser Stelle aus Ermangelung erhaltener Manuskripte³⁰⁹ der hier bezeugten frühen ägyptischen Version keine sichere Aussage über ihren Umfang und die beinhalteten Erzählungen gemacht werden kann. Trotzdem passt dieser Fund zu der in der Forschung einhellig vertretenen Ansicht: Die Sammlung, deren erste Entwicklungsphasen sich sehr wahrscheinlich in Bagdad abgespielt haben – schließlich handelte es sich bei dieser Stadt unter den Abbasiden zunächst um die Kulturmetropole der Muslime – entwickelte sich von nun an hauptsächlich in Ägypten weiter, dessen Hauptstadt Kairo spätestens seit Mitte des 13. Jahrhunderts die kulturelle Rolle Bagdads einnahm.³¹⁰

³⁰² Zitiert nach Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 662.

³⁰³ Hierzu Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. x.

³⁰⁴ Siehe Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 663f. und ferner Irwin, *Welt*, S. 63.

³⁰⁵ Siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 393. Tieferreichende Erläuterungen zur Übernahme von Elementen aus anderen und vor allem dem griechischen Kulturkreisen finden sich am Ende dieses Kapitels.

³⁰⁶ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 393.

³⁰⁷ Für weitere Werke, die in dieser Zeit umliefen und einen Buchtitel trugen, der sie eventuell in einen Zusammenhang mit *Tausendundeine Nacht* stellt, siehe Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 392 und Walther, *Tausendundeine Nacht*, S. 12f.

³⁰⁸ Siehe Irwin, *Welt*, S. 66; Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 646; Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 393 und ferner Walther, *Tausendundeine Nacht*, S. 12f.

³⁰⁹ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 646.

³¹⁰ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 664f. und Irwin, *Welt*, S. 64.

An dieser Stelle sei abschließend noch auf eine terminologische Auffälligkeit bei Claudia Ott verwiesen, die im Zusammenhang mit den vollständigen Fassungen von *Tausendund-eine Nacht* auftaucht und die irreführend erscheint. Sie unterscheidet in ihrem Werk nämlich drei vollständige Fassungen von *Alf laila wa Laila*, eine Ansicht, die nachfolgend kurz diskutiert werden soll. Folgt man ihren Ausführungen, so war in der späten Mamlukenzeit, also im 15. Jahrhundert,³¹¹ bereits eine zweite vollständige Fassung von *Tausendund-eine Nacht* im Umlauf, die sich von der ersten dahingehend unterschied, dass in ihr schon typische Elemente dieser Zeit enthalten waren.³¹² Zugleich wird aus ihrer Darstellung jedoch nicht ersichtlich, worauf sie sich mit dem Ausdruck „erste vollständige Fassung“ überhaupt bezieht. Ihre Erläuterungen könnte man nämlich so verstehen, dass sie gewillt ist, bereits die Fassung von *Tausend Nächte*, von der an-Nadīm berichtet, als „erste vollständige Fassung“ von *Tausendund-eine Nacht* zu bezeichnen.³¹³ Dabei ergibt sich jedoch das Problem, dass diese Sammlung, selbst wenn sie wirklich vollständig war, sicherlich – wie der Titel schon verrät – keine tausend und eine Nacht enthielt und folglich im strengen Sinne nicht als komplettierte Fassung von *Alf Laila wa Laila* angesehen werden kann.

Ebenso enthält sich die Übersetzerin bei ihren Erläuterungen zum erhaltenen Nachweis des Titels *Tausendund-eine Nacht* aus der Hand eines jüdischen Arztes des 12. Jahrhunderts schlicht jeglichen Urteils, ob es sich dabei eventuell um die von ihr angenommene „erste vollständige Fassung“ handelt.³¹⁴

Dass Claudia Ott zu der angesprochenen Terminologie tendiert, hängt vermutlich mit einer weiteren These zusammen, die von ihr zusätzlich vertreten wird: So ist sie nämlich der Ansicht, dass „*Tausendund-eine Nacht* von Anfang an auf Vollständigkeit angelegt war“.³¹⁵ Doch auch dies ist eine recht starke Behauptung, die zwar teilweise durch die Ausführungen von an-Nadīm,³¹⁶ nicht aber durch erhaltene Handschriften belegt werden kann.

Überdies kann auch der von ihr angeführte Ausdruck „zweite vollständige Fassung“ nicht ohne weitere Erläuterungen im Sinne der Übersetzerin verwendet werden. Sie bezieht

³¹¹ Das Mamlukensultanat von Ägypten bestand im Zeitraum von 1250–1517 n.Chr., siehe hierzu Peter Malcolm Holt, s.v. Mamlūks, in: EI² 6 (1991), S. 321–331, hier S. 321.

³¹² Hierzu Perho, *Arabian Nights*, S. 140f. und Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 394.

³¹³ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 393.

³¹⁴ Hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 394.

³¹⁵ Ott in ihrem Nachwort zu: *Das glückliche Ende*, S. 395. Die Autorin steht mit dieser Behauptung in einem gewissen Gegensatz zu Enno Littmann, der – wie bereits ausgeführt – davon ausgeht, dass die im Titel genannte Zahl erst recht spät wörtlich verstanden wurde.

³¹⁶ Claudia Ott äußert sich an der angeführten Stelle nicht explizit dazu, wann sie genau den Anfang von *Tausendund-eine Nacht* setzt. Nimmt sie als Ausgangspunkt für die arabische Entwicklung die im 8. Jahrhundert entstandene Übertragung der *Hazār Afsānah* an, so gilt hier zu bedenken, dass der von ihr angeführte an-Nadīm uns erst für das zehnte Jahrhundert ein Zeugnis für vollständige Ausgaben von *Tausend Nächte* liefert.

sich mit diesem nämlich auf eine Ausgabe die um 1500 im Umlauf gewesen sein soll.³¹⁷ Von dieser sind aber – und daran ändert auch die kürzlich erst entdeckte und von Claudia Ott übersetzte Kayseri-Handschrift nichts – streng genommen nur unvollständige Manuskripte überliefert. Ob es sich dabei also *de facto* um eine vollständige Fassung handelte, ist bisher nicht gesichert zu sagen. Für diese Annahme spricht, dass nun mit der Galland-Handschrift und mit dem Kayseri-Manuskript sowohl der Anfang, als auch das passende Ende dieser Ausgabe der Sammlung vorliegen.³¹⁸ So erscheint die Annahme, dass es sich dabei um Teilstücke einer vollständigen Fassung handelt schon eher gerechtfertigt. Zusätzlich verstärkt wird die These eines recht frühen Vorhandenseins einer vollständigen Fassung der Erzählsammlung durch eine von Claudia Ott wiederentdeckte Handschrift von *Tausendundeine Nacht*, die in der Tübinger Universitätsbibliothek liegt und vermutlich auch um 1600 n. Chr. entstanden ist. Dieses ebenfalls unvollständige Manuskript reicht von der Nacht 283 bis zur Nacht 542 und knüpft somit nahtlos an die sogenannte Galland-Handschrift an. Eine eingehende Untersuchung durch die Forschung sowie eine Edition und eine Übersetzung stehen jedoch noch aus.³¹⁹

Neben den von ihr postulierten ersten beiden vollständigen Fassungen nimmt die Arabistin noch eine dritte vollständige Fassung an. Ihre Ausführungen dazu dürften aber – anders als zuvor – als recht unstrittig gelten, da sie hierunter eine Ausgabe aus dem 18. Jahrhundert versteht,³²⁰ von der tatsächlich auch vollständige Handschriften überliefert sind. Mit diesen Manuskripten kann dann auch die Entwicklung von *Tausendundeine Nacht* (auf arabischem Boden) als abgeschlossen gelten.

Vergleicht man die eben ausgeführte Entwicklungsgeschichte mit der Hauptrezeptionsphase der griechischen Philosophie durch die Araber und die daran anknüpfende Entfaltung der arabischen Philosophie, so wird bereits unter dem Eindruck der im vorhergehenden Kapitel recht allgemein gehaltenen Darstellung deutlich, dass diese für mehrere Jahrhunderte parallel verlaufen sind. Folglich hatten damals populäre philosophische Ideen genügend Zeit, sowohl in breitere Bevölkerungsteile einzusickern, als auch in das Geschichtenrepertoire von *Tausendundeine Nacht* aufgenommen zu werden. Dieser Zeitaspekt ist jedoch nicht das einzige Faktum, weshalb gerade die hier im Mittelpunkt stehende Geschichtensammlung sich als Untersuchungsobjekt für die Breitenrezeption arabischer Philosophie eignet.

³¹⁷ Siehe Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 394.

³¹⁸ Siehe Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 394f.

³¹⁹ Siehe Mangold, Immer neue Nächte.

³²⁰ Siehe Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 395.

So verfiicht Gustav von Grunebaum die Ansicht, dass *Tausendundeine Nacht* der griechischen Literatur einige Handlungsmuster, Elemente und Konventionen zu verdanken hat.³²¹ Er geht davon aus, dass einige Motive und Strukturelemente der klassischen Literatur im 9./10. Jahrhundert im arabischen Raum bekannt gewesen sind und auch Verwendung fanden.³²² Als Exempel kann hier das Motiv der Kirke aus Homers *Odyssee* dienen, das sich auch in der Geschichte von *Duschullanar vom Meer und ihr Sohn, König Badr*³²³ wiederfindet. Die Rolle der Kirke übernimmt dort eine Königin Namens Lab, die ihre ehemaligen Liebhaber nach einer gewissen Anzahl von Tagen in Tiere verwandelt.³²⁴ Ebenso zeige *Die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer*³²⁵ Einflüsse von griechischen Seefahrerromanen. Enno Littmann hat hierbei hauptsächlich die berühmte Erzählung über den Zyklopen Polyphem vor Augen.³²⁶

Neben diesen auffälligen Parallelen muss zugleich jedoch beachtet werden, dass sich bestimmte Elemente von Erzählungen zu unterschiedlichen Zeiten, an verschiedenen Orten, mehrfach und unabhängig voneinander entwickelt haben könnten.³²⁷ Ähnlichkeiten zwischen diesen können folglich nicht als zwingender Beweis für die Herkunft einer Geschichte aus einer bestimmten Region bzw. Kultur herangezogen werden. Ebenso wenig, wie von diesen Faktoren eine griechische oder sonstige Beeinflussung der Geschichten mit Sicherheit abgeleitet werden kann.

Nichtsdestoweniger scheint eine gewisse Beeinflussung der Geschichten von *Tausendundeine Nacht* durch griechisches Gedankengut und damit auch griechischer Philosophie, zumindest plausibel. Weitere Aspekte, die *Alf Laila wa Laila* als Hauptquelle ausweisen, finden sich bereits in den verschiedenen Einleitungen der Geschichtensammlung, denn dort wird unter anderem auf einen intendierten Verwendungszweck der Schrift hingewiesen, der hier von größerem Interesse ist; so heißt es in der Übersetzung von Claudia Ott:

³²¹ Vgl. Grunebaum, *Elements*, S. 277–292 und Grunebaum, *Islam*, S. 376–405; ferner Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Homer, in: *ANE 2* (2004), S. 591f. und Irwin, *Welt*, S. 91–94. Zu Geschichten und Elementen, die aus anderen Kulturen und Religionen, vor allem Indien, Persien, Mesopotamien, dem Christen- und Judentum, in *Tausendundeine Nacht* eingegangen sind, siehe Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 674–676 und Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 11–20.

³²² Vgl. Grunebaum, *Islam*, S. 383 u. 399–405.

³²³ Vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 551–616.

³²⁴ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 595f. und Grunebaum, *Islam*, S. 388f.

³²⁵ Vgl. Littmann, *Erzählungen*, Bd. 4, S. 97–208.

³²⁶ Siehe Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 22. Hierbei muss jedoch zum einen angeführt werden, dass Littmann nicht von einer direkten Einflusname der *Odyssee* auf diese Erzählung ausgeht, da das Werk Homers wohl nicht in die arabische Sprache überführt worden ist, siehe hierzu Littmann, *Tausendundeine Nacht*, S. 22. Zum anderen gehörte die Geschichte ursprünglich nicht zum Geschichtsbestand von *Tausendundeiner Nacht*, sondern wurde von Galland hinzugefügt, siehe hierzu Irwin, *Welt*, S. 25f. Dieser Umstand ändert jedoch nichts daran, dass es sich um eine Geschichte handelt, die vermutlich um 900 bereits im Umlauf war, siehe hierzu Grunebaum, *Islam*, S. 381.

³²⁷ Hierzu Irwin, *Welt*, S. 90.

[Dieses Buch wurde mit der Absicht geschrieben], einem *jedem nützlich zu sein*, der darin liest. Hier finden sich *höchst lehrreiche Lebensgeschichten*. [...] Dieses Buch erzählt auch prachtvolle Lebensgeschichten, durch die jeder, der sie hört, Menschenkenntnis erwirbt, so daß ihn keine Hinterlist mehr treffen kann. Darüber hinaus wird dem Zuhörer Erholung und Freude zuteil in Zeiten des Kummers [...].³²⁸

Aus dieser Stelle wird zunächst klar ersichtlich, dass das Werk unter anderem zum Vorlesen und Erzählen verfasst worden ist.³²⁹ Dabei bedienten sich hauptsächlich Berufserzähler der Sammlung, die – das sei hier nochmals kurz angemerkt – nicht zur gehobenen Literatur zählte, sondern ganz im Gegenteil, wegen der vielen darin enthaltenen unglaubwürdigen Geschichten und der häufig verwendeten volkstümlichen Sprache³³⁰ als für das einfache städtische Volk verfasst angesehen wurde.³³¹ Doch zurück zu den angesprochenen Berufserzählern. Diese verwendeten zum Teil von ihnen selbst niedergeschriebene³³² und in der Sammlung enthaltene Geschichten, um sie auf städtischen Marktplätzen und ab dem 16. Jahrhundert auch in Kaffeehäusern³³³ vorzulesen bzw. vorzutragen.³³⁴ Dabei bestand das Bestreben des Erzählers mit hoher Plausibilität darin, seine Zuhörerschaft, die laut Robert Irwin hauptsächlich aus Händlern, Ladenbesitzern und anderen Stadtbewohnern bestand,³³⁵ mit seinem Vortrag möglichst lange zu binden und sie bestenfalls zum Wiederkommen zu animieren. Folgt man in diesem Zusammenhang der sehr plausiblen These von Irmeli Perho, gelang ihm dies jedoch nur, wenn er seiner Erzählung Personen, Orte, Handlungsabläufe und weitere Elemente hinzufügte, die sein Publikum kannte, nachvollziehen konnte und als interessant erachtete.³³⁶

Dass diese Anpassung der Geschichten an die Zuhörer und die Einarbeitung von neuen Aspekten, die der Umgebung und Zeit entsprachen, gang und gäbe war, wird durch einige Geschichten bezeugt, die vermutlich bereits längere Zeit im Korpus der Sammlung enthalten waren, in deren jüngeren Fassungen aber Elemente wie beispielsweise Kaffee und Gewehre

³²⁸ Ott, Tausendundeine Nacht, S. 7.

³²⁹ Hierzu auch Ott in ihrem Nachwort zu: Tausendundeine Nacht, S. 647.

³³⁰ Siehe Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 16f.; Ott in ihrem Nachwort zu: Tausendundeine Nacht, S. 647f. und Irwin, Welt, S. 102f.

³³¹ Siehe Perho, Arabian Nights, S. 154; Littmann, Tausendundeine Nacht, S. 30; Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 392 und Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 1, S. xv. Dieses Urteil der gebildeten Leser hatte Bestand, und das obwohl auch Geschichten aus der gehobenen arabischen Literatur in der Sammlung enthalten sind, hierzu Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Adab, in: ANE 2 (2004), S. 470–472, hier S. 471f. und Irwin, Welt, S. 145.

³³² Hierzu Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 396.

³³³ Hierzu Shoshan, Social Life, S. 52 und Irwin, Welt, S. 139.

³³⁴ Hierfür finden sich unterschiedlichste Belege in den Handschriften, siehe Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 400 und Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 15. Robert Irwin verweist darauf, dass auch der Beruf des Geschichtenerzählers keine hohe Stellung innerhalb der muslimischen Gesellschaft hatte, hierzu Irwin, Welt, S. 130f.

³³⁵ Siehe Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 1, S. xv u. xvii.

³³⁶ Hierzu Perho, Arabian Nights, S. 139; Irwin, Welt, S. 152 u. 158 und Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 1, S. xix.

vorzufinden sind.³³⁷ Ebenso konnte für einige Geschichten nachgewiesen werden, dass sie auf neue Herrscher umgedichtet wurden, die womöglich den Zuhörern bekannter waren.³³⁸ Die moderne Forschung ist sich daher weitgehend einig, dass *Tausendundeine Nacht* als Quelle für Aspekte des Alltagslebens – wie beispielsweise Kochen, Einkaufen, häusliches Leben, Architektur, Bandenkriminalität, Aberglauben sowie gängige Sprichwörter und Maximen – der städtischen arabischen Bevölkerung dienen kann.³³⁹

Doch die jeweiligen Einleitungen von *Alf laila wa Laila* bieten noch mehr Anhaltspunkte, die in einem engen Zusammenhang mit einer These von Helga Volkmann stehen. Betreffs der Frage nach weiteren philosophischen Vorstellungen in *Tausendundeine Nacht* vertritt die Autorin nämlich eine interessante Ansicht. Gemäß ihr kommt es ab dem 12. Jahrhundert zu einer „moralischen Aufwertung der ganzen Sammlung“³⁴⁰ durch das Einfügen von Moralexempeln sowie Tugend- und Bildungskatalogen.³⁴¹

Für diese These spricht die bereits angesprochene niedrige Stellung, die der Geschichtensammlung von Seiten intellektueller Kreise ab einem gewissen Zeitpunkt zugesprochen wurde. Eine Aufwertung der Sammlung im Sinne Helga Volkmanns wäre somit wohl angebracht gewesen, um das Werk für eine gehobene Leserschaft interessant zu machen. Allerdings ist die Behauptung der absichtlichen Aufwertung der Sammlung nicht hinreichend durch die Autorin belegt, was für die hiesige Arbeit bedeutsam wäre.

Dennoch ist die generelle Beobachtung von ethischen Bezügen in *Tausendundeine Nacht* für die Belange dieser Abhandlung durchaus einträglich. Sie wird auch durch die Einleitung der Sammlung gestützt, die sich bei Enno Littmann findet. Diese, so Volkmann, gibt nämlich Aufschluss darüber, dass vor allem Auffassungen bezüglich Tugenden und anderen moralischen Normen in den Geschichten zu finden sein werden.³⁴² So heißt es dort:³⁴³

Nun siehe, das Leben der Alten ward *zur Richtschnur* für die Späteren, auf daß der Mensch die Geschicke sehe, die anderen zuteil geworden sind, und sie *sich zur Warnung dienen* lasse, auf daß

³³⁷ Hierzu Irwin, Welt, S. 64 und Perho, Arabian Nights, S. 140. Ferner auch Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 393.

³³⁸ Siehe hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 401. Außerdem finden sich auch Erzählungen, die höchst wahrscheinlich in Ägypten entstanden sind, in denen jedoch Kalifen der Abbasiden-Dynastie auftreten, siehe hierzu Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 674.

³³⁹ Hierzu Shoshan, Social Life, S. 50–53; Perho, Arabian Nights, S. 155f. u. 160f.; Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 394 und Irwin, Welt, S. 172f.

³⁴⁰ Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 15.

³⁴¹ Vgl. Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 15–18.

³⁴² Vgl. Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 16. Die Autorin verweist jedoch nur auf die Einleitung, die sich in der Übersetzung von Enno Littmann findet.

³⁴³ Die Unterschiede in der Übersetzung von Claudia Ott und Enno Littmann gehen auf eine unterschiedliche Textgrundlage zurück. Littmanns Übersetzung fußt größtenteils auf Calcutta II, einer vollständigen Druckausgabe von *Tausendundeine Nacht*, vgl. Grotzfeld, Dreihundert Jahre, S. 19 u. 26f.

er die Geschichte der vergangenen Völker und was ihnen widerfahren ist, betrachte und *sich im Zaume* halte. Lob ihm, der die Geschichte der Alten *zum warnenden Beispiel* für die späteren Geschlechter gemacht hat!³⁴⁴

Zwar ist nicht explizit von Moral die Rede, gleichwohl wird ein gewisser normativer Impetus deutlich. Ähnliches ergibt sich auch, wenn man unter diesem Aspekt die Einleitung bei Claudia Ott nochmals in den Blick nimmt. Formulierungen, wie „jedem nützlich zu sein“, „höchst lehrreiche Lebensgeschichten“ und „dieses Buch erzählt prachtvolle Lebensgeschichten, durch die jeder, der sie hört, Menschenkenntnis erwirbt“, verweisen deutlich auf die Funktion des Werkes. So sollen die Geschichten zum einen der Unterhaltung und der Erbauung dienen,³⁴⁵ zum anderen aber auch lehrreich sein. Es wird somit auch hier deutlich hervorgehoben, dass das Werk einen praktisch-moralischen Anspruch erhebt.

Im Hinblick auf die vorliegende Arbeit lässt sich daher folgendes festhalten: Aufgrund der Einleitungen ist es sehr wahrscheinlich, dass sich philosophische Elemente in *Tausendundeine Nacht* finden lassen. Darüber hinaus ist es ziemlich sicher, dass verschiedene Aspekte aus der griechischen Kultur in die Geschichtensammlung aufgenommen wurden. Gleiches kann daher auch für philosophische Ideen griechischen Ursprungs angenommen werden.

Dieser Schluss wird zusätzlich untermauert, wenn man beachtet, dass die Hochphase der Übersetzung griechischer Philosophie, in der eine immense Zahl von Schriften von einer recht großen Zahl an Rezipienten rege übersetzt, kommentiert und diskutiert wurden, mit der Hauptphase der Entwicklung von *Tausendundeine Nacht* zusammenfiel.

Indes spricht gegen diese Annahme, dass zwischen der Hochzeit der Übersetzungsbewegung und der Niederschrift der ältesten überlieferten Handschrift, derer Galland sich bediente, einige Jahrhunderte lagen. Dies scheint jedoch nur vordergründig ein Problem zu sein, berücksichtigt man folgende Punkte:

Ab dem 9. Jahrhundert bis weit über das Abflachen der Übersetzungsbewegung hinaus lässt sich eine breit angelegte Beschäftigung mit antiker Philosophie verzeichnen. Selbst nach dem Höhepunkt der Bewegung sind weiterhin arabisch-philosophische Werke entstanden, die ihre Wurzeln in griechischen Vorstellungen hatten.³⁴⁶ Zudem ist es recht plausibel, davon auszugehen, dass philosophische Vorstellungen, um wirklich in der breiten Gesellschaft An-

³⁴⁴ Littmann, *Erzählungen*, Bd. 1, S.19, Hervorhebungen des Verfassers.

³⁴⁵ Vgl. Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 647.

³⁴⁶ Verwiesen sei hier auf das Werk von Ulrich Rudolph mit dem Titel *Islamische Philosophie*, das einen knappen aber auch sehr ertragreichen Überblick über die Entwicklung der Philosophie im arabischen Raum bis in die Frühe Neuzeit hinein liefert.

klang und Bekanntheit zu erlangen, einige Zeit benötigen. Erst danach fanden sie dann in die Geschichten und Erzählungen der Stadtbevölkerung Eingang.

Des Weiteren ist es ausgehend von der dargelegten Genese von *Tausendundeine Nacht* durchaus möglich, dass einige mit griechisch-philosophischen Vorstellungen angereicherte Geschichten bereits lange Zeit vor der Entstehung der Gallandschen Handschrift mündlich tradiert wurden,³⁴⁷ oder in anderen Handschriften fixiert waren und erst später ihren Weg in die Sammlung gefunden haben.

Und letztlich ist es mit Blick auf das Hauptziel der Arbeit auch nicht dringend von Nöten, exakte Passagen aus philosophischen Werken oder fein ausbuchstabierte Gedankenstränge ihrer Autoren in den Geschichten von *Tausendundeine Nacht* wiederzufinden. Schließlich geht es um allgemeines philosophisches Gedankengut bzw. populärphilosophische Grundvorstellungen, die in den Erzählungen nachgewiesen werden sollen. Mehr ist von einem Werk, das vornehmlich der Unterhaltung dienen sollte, wohl auch nicht zu erwarten.

Im Hinblick auf die Untersuchung der Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie mit der Hilfe von *Tausendundeine Nacht* ist nochmals auf die bereits angeführte These von Irmeli Perho zu verweisen, die zum einen die natürlich aufkommende Vermutung zulässt, dass bestimmte philosophische Ideen, die häufiger in der Erzählsammlung vorkommen, der Zuhörerschaft – und damit der breiten Bevölkerung der Städte quer durch alle Schichten – vertraut waren. Zum anderen lässt die These von Irmeli Perho aber auch noch einen stärkeren Schluss zu: Folgt man nämlich dessen Gedanken, dass der Erzähler einer Geschichte bestrebt war, verschiedene bekannte und beliebte Elemente in seine Erzählung einzubinden, um die Zuhörer zu fesseln, kann man wohl annehmen, dass häufig vorkommende philosophische Elemente vielleicht gerade deswegen in die Geschichten eingebettet wurden, weil sie zu vorherrschenden Vorstellungen gehörten und gewissermaßen von den Zuhörern der Geschichten-erzähler geradezu erwartet wurden.

Ist man nicht bereit diesen Schluss mitzugehen, dann bleibt immer noch die Möglichkeit, dass die enthaltenen philosophischen Elemente gerade durch ihre Inkorporierung in die Erzählungen eine umfassendere Verbreitung erlangt haben. Schließlich wurden die Geschichten, wie eben dargestellt, häufig vor einem größeren Markt- bzw. Kaffeehauspublikum vorgelesen, sodass diese Zuhörerschaft, wenn auch möglicherweise häufiger nur unbewusst, eine gewisse philosophische Grundbildung erwarben.

³⁴⁷ Siehe hierzu Ott in ihrem Nachwort zu: *Tausendundeine Nacht*, S. 647f.

Neben diesen eher allgemein gehaltenen Gründen gibt es noch einen weiteren, sehr spezifischen Anlass für die Auswahl von *Tausendundeine Nacht* als Hauptquelle dieser Abhandlung, nämlich die Tatsache, dass Ibn Sīnā an zwei Stellen in dieser Geschichtensammlung ausdrücklich namentlich genannt wird und damit nachweislich Spuren in diesem Konglomerat von Erzählungen hinterlassen hat. Inwieweit diese Nennungen eine Brücke zwischen der griechisch-arabischen Philosophie und der volksnahen Literatur schlagen können, soll nachfolgend kurz erörtert werden.

Chronologisch betrachtet findet sich die erste Nennung gleich im ersten Band der Ausgabe von Enno Littmann und zwar in der Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten.³⁴⁸ Hierbei handelt es sich um einen vermutlich in Syrien oder Mesopotamien entstandenen arabischen Ritterroman, der wohl zunächst als eigenständiges Werk umlief, bevor er in das Korpus von *Tausendundeine Nacht* eingegliedert wurde.³⁴⁹ Zugleich stellt sie „die umfangreichste Erzählung des ganzen Werkes“³⁵⁰ dar. Im Laufe dieses Romans zählt die Sklavin Nuzhat ez-Zamân,³⁵¹ von einem Händler nach ihrer Ausbildung gefragt, die nachstehenden Bereiche auf, in denen sie bewandert sei:

[Ich kenne den Koran auswendig] und ich kenne auch die Philosophie, die Heilkunde, die Propädeutik der Wissenschaften und den Kommentar des Arztes Galen zu den Schriften des Hippokrates, und ich habe ihn auch selbst kommentiert. [...] und ich vermag über den Mekka-Kanon des Avicenna zu reden. Ich kann Rätsel lösen und Probleme stellen, ich kann über die Geometrie reden und bin bewandert in der Anatomie.³⁵²

Avicenna wird hier zusammen mit den beiden eminentesten Autoritäten auf dem Gebiet der Medizin genannt: Hippokrates und Galen. Von Avicenna hat Nuzhat ez-Zamân nach ihren Ausführungen den Mekka-Kanon studiert und kennt ihn soweit, dass sie sich in der Lage sieht, frei über ihn zu sprechen. Die hier von der Sklavin gegebene Titelangabe erscheint allerdings auf den ersten Blick äußerst ungenau, kann sie doch keinem Werk von Avicenna

³⁴⁸ Li. Bd. I, S. 500–766 u. Li. Bd. II, S. 7–224.

³⁴⁹ Für weitere Details zu dieser Erzählung siehe Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 697–699; Irwin, Welt, S. 112–114 und Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. 'Umar ibn al-Nu'mân and His Sons Sharrkân and Daw' al-Makân, 39 Tale of King, in: ANE 1 (2004), S. 430–436, hier S. 434f.

³⁵⁰ Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 697.

³⁵¹ Eigentlich handelt es sich bei Nuzhat ez-Zamân um die Tochter des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân, die im Laufe der Geschichte ihre Freiheit verliert und zur Sklavin wird. Für eine kurze Zusammenfassung des Romans siehe Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. 'Umar ibn al-Nu'mân and His Sons Sharrkân and Daw' al-Makân, 39 Tale of King, in: ANE 1 (2004), S. 430–434.

³⁵² Li. Bd. I, S. 593f. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 363f. Die Sklavin gibt noch weitere Fähigkeiten und Fertigkeiten an, die sie angeblich beherrscht, sie sind jedoch an dieser Stelle nicht von Belang und werden in einem späteren Kapitel genauer betrachtet werden.

unmittelbar zugeordnet werden. Auch die Erläuterung von Enno Littmann, dass es sich hierbei um „[f]ast lauter medizinische Schriften“³⁵³ handelt, ist für den Leser nur wenig erkenntnisbringend, da sich diese Information recht offensichtlich aus dem Kontext ergibt. Hilfreicher ist da schon die Randbemerkung von Malcolm und Ursula Lyons. Diese gehen nämlich davon aus, dass es sich bei der angegebenen Schrift um Avicennas *Kanon der Medizin* handelt;³⁵⁴ eine Annahme, die aufgrund des Bekanntheitsgrades dieses Werkes recht plausibel erscheint.

Die Zweite Nennung von Avicenna findet sich ebenfalls in einer Geschichte, die in den Roman um König 'Omar ibn en-Nu'mân und seine Söhne eingeflochten ist. Dabei handelt es sich um *Die Erzählung von Tâdsch el-Mulûk und der Prinzessin Dunja*.³⁵⁵ Enno Littmann zufolge ist diese Liebesgeschichte, mit einiger Wahrscheinlichkeit in Bagdad entstanden.³⁵⁶

Im Verlauf dieser Erzählung erkrankt der Protagonist Tâdsch el-Mulûk an Liebeskummer, der sich bei ihm in dem Gefühl einer eingeschnürten Brust und feurigerer Flammen im Herzen sowie in niedergeschlagener Stimmung äußert. Auf Tâdsch el-Mulûks Bitten um Linderung hin trägt ihm ein Mann namens Azîz³⁵⁷ unter anderem folgende Verse vor:

Es meinte Avicenna bei Leitsätzen seiner Lehre,
Für Liebeskrankheit wäre die Arznei der Sang,
Die Nähe einer Maid, die der Geliebten gleiche,
Dazu ein schöner Garten, Naschwerk und edler Trank.
So nahm ich denn einmal eine andere als dich, zur Genesung, Als Zeit und Möglichkeit mir ihren
Beistand liehn:
Doch ich erkannte, die Liebe ist eine tödliche Krankheit,
Und nur Gefasel ist Avicennas Medizin.³⁵⁸

Hiltrud Heckh bezieht sich in ihrer 1967 erschienen Dissertation ebenfalls auf das angegebene Gedicht, konnte damals jedoch nicht nachvollziehen, ob Ibn Sînâ sich in seinen medizinischen Werken tatsächlich mit der Liebeskrankheit auseinandergesetzt hat.³⁵⁹ Hier kann die gut drei-

³⁵³ Siehe hierzu Li. Bd. I, S. 594, Fußnote 1.

³⁵⁴ Hierzu Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 364, Anmerkungen.

³⁵⁵ Li, Bd. II, S. 7–133.

³⁵⁶ Darüber hinaus weist die Erzählung laut Enno Littmann sehr hohe Handlungsparallelen mit der Geschichte von *Ardaschîr und Hajât en-Nufûs* (Li. Bd. V, S. 7–87) auf, wobei der Übersetzer davon ausgeht, dass diese bereits in das Korpus von *Tausendundeine Nacht* aufgenommen war, bevor der Ritterroman um den König 'Omar ibn en-Nu'mân hinzu kam, siehe hierzu genauer Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 706 u. 708.

³⁵⁷ Siehe Li. Bd. II, S. 113f.

³⁵⁸ Li. Bd. II, S. 114. Sich nahe am Arabischen orientierend, übertrug Littmann *uṣūl kalāmihî* (Alf Laila wa Laila, Calcutta II, Bd. 1, 1839, 134. Nacht, S. 635, Z. 12) mit „Leitsätze seiner Lehre“, während Lyons/Lyons interpretierend „[i]n his *Canon*“ übersetzen, Lyons/Lyons *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 547. Sie verweisen damit direkt auf Avicennas *Kanon der Medizin*.

³⁵⁹ Siehe Heckh, *Medizinisches*, S. 65.

ßig Jahre später erschienene sehr umfangreiche Arbeit von Amir Babai zum *Kanon der Medizin* Abhilfe schaffen. Der Autor bezieht sich zwar nicht auf *Tausendundeine Nacht*, führt jedoch an, dass Avicenna sich durchaus im *Kanon der Medizin* mit der Liebeskrankheit beschäftigte. Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist dabei, dass laut Ibn Sīnā die Erkrankten nebst anderen Symptomen eine sehr labile Stimmungslage aufwiesen und an Melancholie litten.³⁶⁰ Die Parallelen zur angeführten Stelle sind offenkundig.

Die Tatsache, dass beide Nennungen Avicennas in ein- und demselben Roman in einem rein medizinischen Kontext ohne direkten Bezug auf philosophische Ideen vorkommen, schränkt natürlich die Aussagekraft der angeführten Quellenstellen mit Blick auf das ganze Werk und das angestrebte Ziel dieser Untersuchung ein. Nichtsdestoweniger waren Avicenna sowie vermutlich auch sein *Kanon der Medizin* und in Teilen auch seine Lehre bezüglich der Liebeskrankheit augenscheinlich unter den Verfassern der Erzählungen und wohl auch unter den Rezipienten bekannt genug, um überhaupt Eingang in die Sammlung gefunden zu haben. Dieser Befund untermauert die Annahme, dass selbiges auch für die arabische Philosophie, die stark mit der Person Avicennas verbunden ist, gelten könnte.

³⁶⁰ Hierzu Babai, *Psychologie*, S. 101f. Möglicherweise bezog er sich dabei auf Galen, der sich ebenfalls in einigen seiner Schriften mit der Liebeskrankheit und der Melancholie befasst hat. Siehe hierzu unter anderem Haage, ‚Amor hereos‘, S. 35f. u. 45–47. Zudem Johann Christoph Bürgel, der sich mit dem Topos der Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam auseinandergesetzt hat, Bürgel, *Der Topos*, S. 76. Ferner Trompeter, *Psychologische und physiologische Aspekte*, S. 185 und Jansen, *Melancholie im Mittelalter*, S. 10–13.

4. Philosophenärzte und das Examen der Sklavin Tawaddud – Metaphysische und epistemologische Elemente

Nach den Erörterungen in den vorhergehenden Kapiteln, die zwei Hauptziele hatten, nämlich zum einen die philosophische Basis aufzuzeigen, auf welche die beiden für die hiesige Arbeit zentralen arabischen Philosophen al-Fārābī und Avicenna sowie viele andere Gelehrte dieser Zeit, ihre Überlegungen stützten. Zum anderen begründet darzulegen, warum gerade *Alf Laila wa Laila* hier als Hauptquelle dient, werden nachfolgend verschiedene Passagen aus der Geschichtensammlung *Tausendundeine Nacht*, in denen sich philosophische Ideen finden, analysiert. Zugleich wird versucht, diese als Entlehnungen aus der arabischen Philosophie zu identifizieren. Wie bereits kurz erwähnt, handelt es sich dabei um Elemente aus verschiedenen Großbereichen der griechisch-arabischen Philosophie: der Logik, der Metaphysik, der Philosophie des Geistes und der politischen Philosophie. Im Zuge dessen wird versucht werden, die eben getroffene Aussage über die Bekanntheit der Person Avicenna auch auf Elemente seiner philosophischer Theorien und einiger seiner Vorgänger und Nachfolger auszuweiten. Es soll also nachgewiesen werden, dass nicht nur die Philosophen selbst zum Teil unter der arabischen Bevölkerung weithin bekannt waren und so ihren Weg in *Tausendundeine Nacht* fanden, sondern auch ihre Theorien breit rezipiert wurden. Den Anfang sollen dabei, in Anknüpfung an die eben besprochenen Auszüge aus *Tausendundeine Nacht*, philosophische Vorstellungen machen, die im Zusammenhang mit medizinischen Aspekten Eingang in die Geschichtensammlung gefunden haben.

Ein hervorstechendes Beispiel hierfür ist in der *Erzählung von dem Wesir des Königs Junân*³⁶¹ enthalten, die wiederum in *Die Geschichte von dem Fischer und dem Dämon*³⁶² eingebettet ist. In ihr begegnet uns ein mächtiger Regent, der ein großes Reich beherrscht, „aber sein Leib war mit Aussatz behaftet, den weder die Ärzte noch weise Männer zu heilen vermochten“.³⁶³ Nun, heißt es, kommt ein hochbetagter und weiser Arzt namens Dubân in das Land des Herrschers. Diesem Arzt gelingt es, im Unterschied zu den Ärzten des Reiches, bald nach seiner Begegnung mit dem Herrscher, diesen von seiner Krankheit zu befreien. Dubân wird im Zuge dessen dem Leser bzw. Zuhörer folgendermaßen beschrieben:

Dieser Greis war belesen in den Büchern, griechischen, persischen, römischen, arabischen und syrischen: und er war erfahren in der Heilkunst und in der Sternenkunde, er kannte die Grundsätze ihrer Wissenschaft sowohl wie die Regeln ihrer Anwendung, zum Nutzen und zum Schaden; auch

³⁶¹ Li. Bd. I, S. 56–72.

³⁶² Li. Bd. I, S. 48–96.

³⁶³ Li. Bd. I, S. 56. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 25.

kannte er alle Pflanzen, Gräser und Kräuter, die schädlichen und die nützlichen; er verstand die Philosophie, und er umfaßte den ganzen Bereich der ärztlichen und aller anderen Wissenschaften.³⁶⁴

Wir haben es hier also mit einem sehr gebildeten Heiler zu tun, der viele verschiedene Sprachen beherrscht und auch wissenschaftliche Abhandlungen in diesen Sprachen gelesen hat. Hierbei kann vermutet werden, ist er sicherlich auch mit philosophischen Schriften und Kommentaren in Berührung gekommen. Eine Annahme, die durch den Tradierungsweg der griechischen Werke und durch das Urteil des Autors im Hinblick auf die philosophischen Kenntnisse des Arztes bestärkt wird.

Es liegt nahe, diese explizite Nennung der philosophischen Bildung mit dem von Galen in die Medizin eingeführten und in Alexandria weiterentwickelten Idealbild des Arzt-Philosophen zu erklären, das offenkundig so weit in der arabischen Bevölkerung verbreitet war, dass selbst ein Arzt in dieser Handschrift von *Tausendundeine Nacht* nicht umhinkam, rundum gebildet zu sein.³⁶⁵ Diese Vermutung wird auch durch Enno Littmanns Ausführungen zur Erzählung bekräftigt. Dieser geht nämlich davon aus, dass die Geschichte ihren Ursprung zwar in Indien hatte,³⁶⁶ später aber in Bagdad, also der Wissenschaftsmetropole der damaligen Zeit und zugleich der Hauptwirkungsstätte des großen Galen-Übersetzers Ḥunayn ibn Ishāq, überarbeitet wurde.³⁶⁷ Nimmt man nun noch den Mediziner aus der *Geschichte von der Sklavin Tawaddud*,³⁶⁸ der dort eine Sklavin in philosophischen Themen prüft³⁶⁹ und die Nennung Avicennas im Roman um den König 'Omar ibn en-Nu'mân sowie die Geschichte *Der Weber als Arzt*,³⁷⁰ in der Galen selbst als gebildeter Arzt auftritt,³⁷¹ hinzu, dann kann davon ausgegangen werden, dass zumindest den Verfassern der Geschichte das Galen'sche Leitbild bekannt gewesen ist.

Zugleich muss jedoch festgehalten werden, dass dieses Leitbild augenscheinlich mit der Zeit an Bedeutung verlor, denn die Auswertung der recht spät entstandenen Montague-Handschrift, mit ihren in der Mitte des 18. Jahrhundert umgehenden Geschichten, kennt dieses Ideal nicht mehr und auch die Namen Avicenna und Galen treten dort nicht mehr auf. Zwar werden in den dort enthaltenen Erzählungen auch Ärzte an einigen Stellen beschrieben,

³⁶⁴ Li. Bd. I, S. 56f. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 25.

³⁶⁵ Hierzu Heckh, *Medizinisches*, S. 8 u. 125 und ferner Brandenburg, *Medizinisches*, S. 18 u. 20.

³⁶⁶ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 684.

³⁶⁷ Siehe Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 684f.

³⁶⁸ Li. Bd. III, S. 626–696.

³⁶⁹ Genauere Ausführungen hierzu finden sich in dieser Arbeit Kapitel 4, S. 58–78.

³⁷⁰ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 214–220.

³⁷¹ Vgl. Ott, *Das glückliche Ende*, S. 219f.

doch meist machen sie keine wirklich gute Figur und sind weit davon entfernt, so gebildet zu sein wie Dubân.³⁷²

Weit größere Bedeutung im Zusammenhang mit medizin-philosophischen Elementen in *Tausendundeine Nacht* kommt jedoch der *Geschichte von der Sklavin Tawaddud*³⁷³ zu. Sie wird wegen der immensen Zahl von (populär-)wissenschaftlichen Informationen, die der Rezipient erhält, in der heutigen Forschung häufig als „kleine Enzyklopädie“ oder auch als „Kompendium der damaligen Wissenschaften“ bezeichnet.³⁷⁴ Die Geschichte handelt von einem jungen Kaufmannssohn aus Bagdad, der recht schnell nach dem Tod seines Vaters dessen Reichtum verschleudert und schließlich nichts mehr besitzt, außer seiner Sklavin Tawaddud. Diese „hatte nicht ihresgleichen an Schönheit und Lieblichkeit, an strahlender Vollkommenheit und an des Wuchses Ebenmäßigkeit. Sie war Meisterin in den Künsten und der feinen Bildung zumal und besaß treffliche Eigenschaften ohne Zahl [...]“³⁷⁵ In ihrer Klugheit bittet sie ihren Herren, sie zum regierenden Kalifen Hārūn ar-Rašīd (um 763–809 n.Chr.)³⁷⁶ zu bringen und ihm für zehntausend Dinare anzubieten. Dieser hohe Preis, so Tawaddud, sei gerechtfertigt, da sie immense Bildung besitze.³⁷⁷ Als der Kalif diese Behauptung vernimmt, ordnet er an, sie solle von den gelehrtesten Männern des Reiches geprüft werden, um so ihre Angaben zu verifizieren. Der Reihe nach wird Tawaddud daher unter anderem von einem Schriftgelehrten, einem Rechtsgelehrten, einem Korangelehrten, einem kundigen Arzt, einem Astronomen, einem Philosophen und einem Mann namens an-Nazzām ausführlich befragt und getestet.³⁷⁸ Sie kann dabei vollends überzeugen, sodass der Kalif ihrem Herrn ein Vermögen schenkt und sie ihm sogar belässt.³⁷⁹

Es ist ein besonderes Merkmal dieser Geschichte, dass nachweislich zwei der handelnden Figuren auf real existierenden Persönlichkeiten beruhen, nämlich dem Kalifen Hārūn ar-

³⁷² Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 123 und Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. II, S. 71; 221 u. 331.

³⁷³ Li. Bd. III, S. 626–696.

³⁷⁴ Siehe Irwin in seiner Einführung zu: Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. xiv; Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Tawaddud, 157 Abu 'l-Husn and His Slave-girl, in: ANE 1 (2004), S. 408–410, hier S. 409 und Heckh, *Medizinisches*, S. 22.

³⁷⁵ Li. Bd. III, S. 628. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 277.

³⁷⁶ Zur Person des Kalifen siehe F. Omar, s.v. Hārūn Rashīd, in: EI² 3 (1971), S. 232–234.

³⁷⁷ Zu den Wissenschaften und Fertigkeiten, die Tawaddud angibt zu beherrschen, siehe Li. Bd. III, S. 631f.

³⁷⁸ Zu den Inhalten aller Befragungen siehe Li. Bd. III, S. 633–696.

³⁷⁹ In der Sammlung findet sich eine Parallelgeschichte zum Examen der Tawaddud. Dabei handelt es sich um die Befragung der Prinzessin Nuzhat ez-Zamân (Li. Bd. I, S. 599–620) in der *Die Geschichte des Königs 'Umar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten* (Li. Bd. I, S. 500–766 u. Li. Bd. II, S. 7–224). In ihrer Prüfung geht es jedoch mehr um Regierungskunst, gesellschaftliche Gepflogenheiten und Hygiene, und nicht um wissenschaftliche Aspekte, vgl. Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. 'Umar ibn al-Nu'mân and His Sons Sharrkân and Daw' al-Makân, 39 Tale of King, in: ANE 1 (2004), S. 432 und Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 697.

Rašīd und dem Gelehrten an-Nazzām (gest. zwischen 835 und 845 n. Chr.). Letzterer bewegte sich vor allem in den Gefilden der Theologie und Philosophie.³⁸⁰ Allerdings ist die gleichzeitige Nennung von Hārūn ar-Rašīd in ein- und derselben Geschichte anachronistisch. Der genannte Kalif verstarb nämlich bereits 809 n. Chr., an-Nazzām hingegen war vermutlich erst ab 819 n. Chr. unter al-Ma'mūn (786–833 n. Chr.)³⁸¹ am Kalifenhof tätig.³⁸² Zwar besteht immer noch die Möglichkeit, dass Hārūn ar-Rašīd ihn aufgrund seines schon damals hohen Ansehens – wie es in der Geschichte auch dargestellt wird³⁸³ – zu sich rufen ließ, gleichzeitig ist jedoch auch zu beachten, dass Hārūn ar-Rašīd als illustre Persönlichkeit laut Enno Littmann recht häufig in Geschichten eingeschrieben wurde, die offenkundig in einer Zeit spielen, in der dieser nicht mehr lebte.³⁸⁴ Die Nennung des Kalifen kann daher nicht als konkreter Anhaltspunkt für die Datierung der Geschichte dienen. Anders, so Enno Littmann, verhalte es sich hingegen mit der Nennung von an-Nazzām. Der Übersetzer geht nämlich davon aus, dass die Geschichte in Bagdad entstanden ist und zwar zu einer Zeit, in der man sich des Philosophen noch erinnert hat.³⁸⁵ Bei dieser angenommenen Bagdader Version handelt es sich indessen, wie Littmann selbst zugibt, sehr wahrscheinlich um eine arabische Urform der Erzählung. Dies zeige sich in verschiedenen Elementen, die vermutlich erst in der Zeitspanne vom 12. bis 14. Jahrhundert in Ägypten hinzugekommen sein können, wie beispielsweise die koptischen Monatsnamen³⁸⁶ oder auch, wie Dietrich Brandenburg behauptet, die sehr detaillierten und systematisch präsentierten medizinischen Aspekte.³⁸⁷

Des Weiteren geht man heute davon aus, dass diese Erzählung auf einer aus dem Griechischen übersetzten Vorgängerversion beruht, in der ein Philosoph von einer klugen Sklavin geprüft wird. Der Titel dieser Erzählung lautete nach Enno Littmann: *Das Buch von dem Philosophen, der durch die Sklavin Kitār geprüft wurde, und der Bericht der Philosophen in ihrer Sache*.³⁸⁸ Die Geschichte wurde zudem im 13. Jahrhundert auch in Spanien aus dem Arabischen übersetzt und liegt uns heute in fünf Manuskripten aus dem 15. Jahrhundert vor. Zu

³⁸⁰ Hierzu Josef van Ess, s.v. Al-Nazzām, in: EI² 7 (1993), S. 1057f., hier S. 1057.

³⁸¹ Zur Person siehe Mohamed Rekaya, s.v. al-Ma'mūn, in: EI² 6 (1991), S. 331–339.

³⁸² Siehe van Ess, s.v. Al-Nazzām, in: EI² 7 (1993), S. 1057.

³⁸³ Siehe Li. Bd. III, S. 632.

³⁸⁴ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 731.

³⁸⁵ Siehe hierzu Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 726f.; Littmann, Tausendundeine Nacht, S. 23 und Adrados, Greek Wisdom, S. 26.

³⁸⁶ Siehe Li. Bd. III, S. 678–680 und Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 726f.

³⁸⁷ Siehe Brandenburg, Medizinisches, S. 74.

³⁸⁸ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 726 und Adrados, Greek Wisdom, S. 27.

dieser Zeit nahm die Erzählung neue christliche Elemente auf und war mehrere Jahrhunderte recht weit verbreitet.³⁸⁹

Etwas überraschend dürfte sein, dass, anders als man zunächst vermuten könnte, für die Belange der vorliegenden Arbeit nicht die Befragung der Sklavin durch den Philosophen, noch das Gespräch mit dem Logiker an-Nazzām, sondern ihre Prüfung durch den anwesenden Mediziner von besonderem Interesse ist.

Zwar spricht selbst der anwesende Kalif davon, dass seine Gelehrten nun mit der Sklavin disputieren und all ihre Beweise für ihre Behauptungen entkräften sollten³⁹⁰ und das Wort „Beweis“ in seiner Aufforderung lässt jeden in der Philosophie bewanderten Leser direkt philosophische Argumente oder zumindest Spuren philosophischer Logik und Beweisführung erwarten, wie sie von Aristoteles in seiner *Analytica priora* und seiner *Analytica posteriora* gelehrt werden.³⁹¹ Doch im ganzen Verlauf des mehrere dutzend seitenlangen Examins findet sich kein Beweis, der einem philosophischen Argument mit Prämissen und einer Konklusion gleicht.

Daher muss sich gefragt werden, warum der Kalif Beweise fordert, die dann augenscheinlich aber gar keine Rolle mehr spielen? Die Antwort ergibt sich zumindest teilweise, wenn man sich der Behauptungen von Tawaddud bezüglich ihres Könnens zuwendet. Sie gibt vor in vielerlei Künsten und Wissenschaften, beispielsweise der Auslegung des Korans und der Grammatik bewandert zu sein. Zudem führt sie an, dass sie allerlei Fertigkeiten und Fähigkeiten besitze, so zum Beispiel Laute spielen, singen und tanzen zu können,³⁹² und es sind eben diese Dinge, bezüglich der sie der Kalif prüfen lassen will und für deren Negation er Beweise fordert. Tawaddud behauptet nicht die Wahrheit irgendeiner philosophischen These und Theorie, die einer argumentativen Stützung bedürften und folglich finden sich auch keine philosophischen Argumente in ihrem Examen, da diese Art von Beweis überhaupt nicht nötig ist.

Dies gilt, wie gesagt, für den größten Teil ihrer Behauptungen, doch zugleich sagt sie auch, dass sie in der Philosophie und sogar in der Logik Kenntnisse besitze³⁹³ und gerade im Hinblick auf letztere findet keinerlei Prüfung ihrer Fähigkeiten statt. Viel eher stellt an-Nazzām, der aufgrund seiner Beschreibung in der Geschichte für eine Prüfung der Logik-

³⁸⁹ Siehe Adrados, *Greek Wisdom*, S. 25 u. 320f. Für eine umfassende Untersuchung der Version aus Spanien und den Versuch einer teilweisen Rekonstruktion der verlorenen griechischen Urversion unter Zuhilfenahme der arabischen Ausgaben, siehe Adrados, *Greek Wisdom*, S. 1–15, 25–30 u. 320–329.

³⁹⁰ Vgl. Li Bd. III, S. 633.

³⁹¹ Genauere Ausführungen finden sich in dieser Arbeit im Kapitel 5.

³⁹² Li Bd. III, S. 631f.

³⁹³ Li Bd. III, S. 632.

Fähigkeiten sicherlich prädestiniert wäre, Tawaddud nur Fragen mit starkem Bezug auf Glaubensfragen und Religion³⁹⁴ und prüft sie in der Deutung von Gedichten.³⁹⁵ Logik ist jedoch keines der Themen. Der Autor der Geschichte bleibt somit letztlich den Lesern und Zuhörern etwas schuldig, entweder aus Unvorsichtigkeit oder aus Unwissenheit. Das kann schlussendlich nicht entschieden werden.

Auch der namenlose Philosoph enttäuscht, falls man von ihm einen dezidierte philosophischen Disput mit der Sklavin erwartet, denn während der gesamten Befragung wird die Sklavin nicht gebeten philosophische Elemente oder Inhalte zu erläutern.³⁹⁶ Der einzige Diskussionspunkt, den man wohl als genuin philosophisch bezeichnen könnte, findet sich gleich in der ersten Frage des Prüfers, nämlich „[W]as ist die Zeit?“. ³⁹⁷ Doch schon die Antwort von Tawaddud führt zur Reversion dieser Annahme, da sie sich hierbei hauptsächlich – wie auch in der restlichen philosophischen Prüfung – auf die Koranüberlieferung und religiöse Aspekte bezieht und diese rein deskriptiv aufzählt. Betrachtet man die überlieferten Schriften damaliger und späterer arabischer Philosophen, wie die des al-Fārābī oder Avicenna, so wird ersichtlich, dass diese Befragung nicht die Philosophie widerspiegelt, wie sie damals verstanden und betrieben wurde.³⁹⁸ So hat sich beispielsweise an-Nazzām selbst unter anderem um die Frage der Willensfreiheit des Menschen bei gleichzeitig angenommener Allwissenheit Gottes bemüht,³⁹⁹ solche Grundbegriffe werden jedoch weder im philosophischen Examen noch in der Befragung durch an-Nazzām erwähnt.

Anders verhält es sich mit der Befragung durch den Arzt, der im Grunde auch dem Ideal des Arzt-Philosophen entspricht. Denn dieser stellt der Geprüften gleich zu Beginn folgende Fragen: „Sag mir also, wie der menschliche Leib beschaffen ist: wieviele Adern hat er, wieviele Knochen, wieviele Rückenwirbel? Wo ist die Hauptader und weshalb erhielt Adam den Namen Adam?“⁴⁰⁰ Ohne Umschweife holt Tawaddud darauf hin zu einer umfangreichen Antwort aus und macht im Zuge dessen nachstehende Angaben:

Im Menschen sind dreihundertundsechzig Adern erschaffen, zweihundertundvierzig Knochen und drei Seelen, die animalische, die geistige und die natürliche; und einer jeden von ihnen wies Allah eine bestimmte Funktion zu. Ferner erschuf Er ihm [dem Menschen] ein Herz, eine Milz, eine

³⁹⁴ Li Bd. III, S. 686.

³⁹⁵ Li Bd. III, S. 687f.

³⁹⁶ Siehe Li. Bd. III, S. 682–685.

³⁹⁷ Li. Bd. III, S. 682. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 311.

³⁹⁸ Dass die Thematik Zeit auch in der griechisch geprägten arabischen Philosophie durchaus diskutiert wurde, zeigt die ausführliche Studie von Andreas Lammer zu Avicennas Behandlung der aristotelischen *Physik*, siehe Lammer, *The Elements*, S. 429–524.

³⁹⁹ Vgl. van Ess, s.v. Al-Nazzām, in: *EI*² 7 (1993), S. 1057.

⁴⁰⁰ Li. Bd. III, S. 661. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 297.

Lunge, sechs Eingeweide, eine Leber, zwei Nieren, zwei Hinterbacken, Gehirn, Knochen, Haut und fünf Sinne: Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack und Gefühl.⁴⁰¹

In dieser Aufzählung ist aus philosophischer Sicht hauptsächlich die Nennung der drei Seelen von Bedeutung, verweist diese doch direkt auf eine wie auch immer geartete dualistische Auffassung des Menschen, der zufolge dieser aus einem physischen Körper und einer immateriellen Seele besteht.⁴⁰² Damit ist diese Passage jedoch bei weitem noch nicht ausgeschöpft, denn es stellt sich zusätzlich die Frage, ob Tawaddud diese Konzeption des Menschen hier selbst einführt oder sich eventuell auf eine Quelle aus der arabischen Medizin bzw. Philosophie bezieht.

Dabei liegt – nach den expliziten Namensnennungen Avicennas – die Vermutung nahe, dass es sich bei den philosophischen Elementen in diesem Passus möglicherweise auch um Theorien Ibn Sīnās handeln könnte, die in diese Erzählung eingewoben wurden. Diese Hypothese wird durch die Ausführungen von Dietrich Brandenburg untermauert, der bei vielen Aspekten, welche die Sklavin in ihrem medizinischen Examen anführt, Parallelen zu „den verschiedenen Büchern und Traktaten [Avicennas], [und] den darin niedergelegten Leitsätzen und Thesen“⁴⁰³ erkennt. In seinem Werk geht Dietrich Brandenburg indes nicht auf die hier im Fokus stehende Passage ein und gibt daher für die hiesigen Belange nur einen eher allgemeinen Anhaltspunkt.

Eine detailliertere Angabe macht hingegen Hiltrud Heck: In ihrer Untersuchung verweist sie nämlich darauf, dass sich hinter den Ausführungen von Tawaddud die aristotelische Konzeption der Seele verberge, die dieser ausführlich in seinem Werk *De anima* darlege.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Li, Bd. III, S. 662. Leicht abweichend die Übersetzung bei Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 298. Dort heißt es nämlich „A man has three hundred and sixty veins, two hundred and forty bones and *three vital parts* – the animal soul, the spiritual soul and the natural soul, each of which exercises a function of its own. God gave man a heart, spleen, lungs, six intestines, a liver, two kidneys, two buttocks, brain, bones, skin and five senses – hearing, sight, smell, taste, and touch.“ Eigene Hervorhebungen. Im arabischen Text steht, wie von Littmann korrigiert mit „Seelen“ übersetzt,

arwāh, von sing. *rūh*, Alf Laila wa Laila, Calcutta II, Bd. 2, 1839, 149. Nacht, S. 512, Z. 22.

⁴⁰² Hierzu auch eine knappe Darstellung bei Heckh, *Medizinisches* S. 26. Betrachtet man die Hauptfrage des Examinators genau, so fällt auf, dass Tawaddud im Zuge ihrer Ausführungen auf die Seele – wenn sie wirklich von ihr als immateriell verstanden wurde – eigentlich gar nicht eingehen dürfte, fragt der prüfende Arzt doch explizit nach der Beschaffenheit des Leibes. Ihre Antwort wäre eher passend auf die Frage, wie der Mensch im Ganzen beschaffen sei. Natürlich könnte solch ein Lapsus dem Verfasser der Geschichte aus Unachtsamkeit passieren, er zeugt aber auch von der sehr engen Verbindung, die man vermutlich zwischen Seele und Körper annahm.

⁴⁰³ Brandenburg, *Medizinisches*, S. 71. Der Autor verweist direkt nach dem angeführten Zitat auf andere Ärzte vor oder zur Zeit Ibn Sīnās, die als Quelle herangezogen worden sein könnten, nennt jedoch keine Namen oder Werktitel.

⁴⁰⁴ Siehe Heckh, *Medizinisches*, S. 27, Fußnote 27 auf Seite 132. *De anima* wurde ebenfalls im Kreis von Ḥunayn ibn Isḥāq aus dem Griechischen zunächst ins Syrische, später dann unter seinem Sohn Isḥāq ibn Ḥunayn vollständig ins Arabische übertragen und war somit recht früh den arabischen Philosophen zugänglich, siehe Perters, *Aristoteles Arabus*, S. 40–44; Gara, *Rezeption*, S. 293 und D’Ancona, *Greek Sources*.

Die Autorin liefert damit ein weiteres Indiz dafür, dass Tawaddud tatsächlich eine philosophische Theorie anspricht, versäumt es jedoch, die exakten Quellenstellen bei Aristoteles anzugeben und den von ihr erkannten Sachverhalt weiter zu beleuchten.⁴⁰⁵ Eine detailliertere Untersuchung dieses Ansatzes wäre aber gerade für die hier untersuchte Forschungsfrage von größerer Bedeutung, was auch in der Charakterisierung der Geschichte durch die Verfasser der *Arabian Nights Encyclopedia* deutlich wird. Deren Meinung nach handelt es sich dabei nämlich um eine Erzählung, welche die Grundbegriffe der Theologie, der Medizin und der Naturwissenschaften einem breiten Kreis von Rezipienten zugänglich machen sollte.⁴⁰⁶ Könnte daher die von Tawaddud vorgestellte Seelenauffassung tatsächlich mit einer faktisch existierenden philosophischen Theorie, die von einer oder im besten Fall von mehreren Philosophieautoritäten behandelt wurde, in Deckung gebracht werden, dann wäre dies ein weiterer Hinweis für die Breitenwirksamkeit philosophischer Elemente, die in die Sammlung aufgenommen und durch sie wiederum weiter verbreitet wurden. Ziel der nachfolgenden Erörterungen ist es daher, sowohl den Angaben von Dietrich Brandenburg als auch denen von Hiltrud Heckh vertiefend nachzugehen.

Hilfreich für dieses Vorhaben ist eine weitere Abhandlung, in der durch den Autor versucht wird, zwischen den beiden angesprochenen Philosophen und ihrer Seelenkonzeption eine Verbindung herzustellen. Gemeint ist die Untersuchung von Amir Babai, der die These vertritt, dass sich Avicenna bei seiner medizinischen Forschung zur Seele maßgeblich auf die *De anima* bezogen habe.⁴⁰⁷ Auch Dimitri Gutas vertritt eine ähnliche Ansicht, verweist jedoch, anders als Amir Babai, nicht auf den *Kanon der Medizin*, sondern auch auf genuin philosophische Abhandlungen Ibn Sīnās, in denen er sich fast ausschließlich mit der Seele nach aristotelischem Vorbild beschäftigt habe.⁴⁰⁸ Eines der Werke, die er dabei anführt, ist das *Kompendium zur Seele*, auf das hier, neben dem *Kanon der Medizin*,⁴⁰⁹ eingegangen werden soll.

⁴⁰⁵ Siehe Heckh, *Medizinisches*, S. 27, Fußnote 27 auf Seite 132.

⁴⁰⁶ Siehe Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Tawaddud, 157 Abu 'l-Husn and His Slave-girl, in: ANE 1 (2004), S. 408–410, hier S. 409.

⁴⁰⁷ Siehe Babai, *Psychologie*, S. 14f.

⁴⁰⁸ Siehe Gutas, *Avicenna*, S. 82–87, 256–261 u. 293.

⁴⁰⁹ Der *Kanon der Medizin* bietet sich hier besonders an, da es das umfangreichste medizinische Werk Ibn Sīnās ist und im späten 13. Jahrhundert eine recht hohe Verbreitung fand (siehe Pormann/Savage-Smith, *Medieval Islamic medicine*, S. 47), dies könnte gerade der Zeitraum sein, in dem die uns vorliegende Version der Geschichte von Tawaddud niedergeschrieben wurde. Die vorliegende Untersuchung bezieht sich auf eine 1999 erschienene englische Übersetzung des ersten Buches des *Kanons der Medizin*. Deren Text basiert großteils auf einer englischen Übersetzung einer lateinischen Ausgabe von Oskar Cameron Gruner aus dem Jahre 1930, wurde jedoch vom Übersetzer mit einer 1982 erschienen kritischen, arabischen Edition verglichen und an betreffenden Stellen verbessert, hierzu Bakhtiar in seiner Einführung zu: *Avicenna: Canon of Medicine*, S. xliii.

Untersucht man nun also zunächst – der Spur von Dietrich Brandenburg folgend und aufgrund des medizinischen Kontextes des Textauszuges aus *Tausendundeine Nacht* – Avicennas umfangreichstes Werk zur Medizin, so wird ersichtlich, dass auch der Arzt-Philosoph in seinem *Kanon der Medizin* ähnlich wie die Sklavin drei Seelenvermögen behandelt, die er als rational, vegetativ/nährend sowie animalisch/sensitiv bezeichnet.⁴¹⁰ Ungeachtet der Differenzen in der Benennung scheint hiermit folglich bereits ein erster Nachweis erbracht, dass die Sklavin in ihrer Antwort auf eine bestehende Theorie aus der Medizin zurückgreift. Es bleiben nun noch die Fragen zu klären, ob es sich dabei um eine philosophische Ansicht handelt und ob sie tatsächlich auch von Aristoteles in dieser Form vertreten wurde.

Betrachtet man zur Beantwortung dieser Fragen Aristoteles' Darstellung der Seele in der *De anima*⁴¹¹ und vergleicht sie mit den entsprechenden Passagen im *Kanon der Medizin*, so fällt auf, dass er in seiner Untersuchung ebenfalls verschiedene Seelenvermögen bespricht. Dabei handelt es sich ihm zufolge um Funktionen oder auch Kräfte der Seele, die bei den verschiedenen Lebewesen, zu denen Aristoteles neben Tieren und Menschen auch Pflanzen zählen,⁴¹² in unterschiedlicher Ausprägung nachvollzogen werden können. Jedoch unterscheidet er im Gegensatz zu Avicenna fünf dieser Vermögen.⁴¹³ Folglich scheinen die beiden Konzeptionen auf den ersten Blick nicht deckungsgleich zu sein, woraus sich dann auch ergeben würde, dass sich die Sklavin in ihrer Antwort nicht auf eine aristotelische Theorie stützt.

Christopher Shields legt allerdings ausführlich dar, dass bei Aristoteles nicht deutlich wird, wie viele der fünf behandelten Seelenkräfte von ihm tatsächlich als vollwertig angesehen werden. Shields vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass Aristoteles drei Hauptvermögen unterscheidet, nämlich das nährende Vermögen, das bewirkt, dass die Lebewesen Nahrung verwerten und sich fortpflanzen können,⁴¹⁴ das Wahrnehmungsvermögen, welches erklärt, warum sie zu sinnlichen Wahrnehmungen fähig sind,⁴¹⁵ und das Vernunftvermögen,

⁴¹⁰ Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §448–451.

⁴¹¹ Die Seele wird von Aristoteles in dieser Schrift zunächst als Einheit untersucht und dabei als Prinzip bzw. Grund des Lebens definiert. Mit anderen Worten, ein jedes Lebewesen hat eine Seele, wegen derer es lebt und es unterscheidet sich eben gerade aufgrund seiner Seele von unbelebten Dingen, siehe Aristot. an. 2, 2, 414a 10–14 u. 2, 4, 415b 8–9. Hierzu auch Shields, Aristotle's Psychology, und Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 175. Auch für Avicenna ist das Lebewesen „der Leib und die Seele zusammen“, Babai, Psychologie, S. 18.

⁴¹² Siehe Aristot. an. 2, 3, 414a 29–414b 5.

⁴¹³ Siehe Aristot. an. 3, 9, 432a 29–432b 11.

⁴¹⁴ Siehe Aristot. an. 2, 4, 415a 20–25. Dieses Vermögen wurde sehr wahrscheinlich von Aristoteles in die philosophische Debatte eingeführt, hierzu Johansen, Powers, S. 116 u. 126.

⁴¹⁵ Siehe Aristot. an. 2, 5–6 und Shields, Aristotle's Psychology. Aristoteles unterscheidet fünf äußere Sinne: Geruch, Gehör, Tast-, Geschmacks- und Gesichtssinn, die er ausführlich bespricht, siehe Aristot. an. 2, 7–12.

das seinen Besitzer zu vernünftigen Denken befähigt.⁴¹⁶ Zudem behandelt Aristoteles, etwas abgestuft gegenüber den anderen, auch die Vorstellungskraft, mit der er erklärt, wie sinnliche Eindrücke, die nicht mehr aktuell perzipiert werden, dennoch für das Lebewesen zugänglich bleiben und später wieder vorgestellt werden können,⁴¹⁷ sowie das Strebvermögen, das laut dem Philosophen bewirkt, dass ein Lebewesen sich willentlich und zielgerichtet fortbewegen kann.⁴¹⁸

Was zunächst also als gravierende Differenz zwischen den beiden Konzeptionen von Avicenna und Aristoteles erscheint, nämlich die unterschiedliche Anzahl von Seelenvermögen, könnte folglich einfach der Tatsache geschuldet sein, dass Ibn Sina sich in seinem *Kanon der Medizin* nur auf die aristotelischen Hauptvermögen fokussierte. Hierzu passt eine Passage in Avicennas *Die Heilung*, in der er mit Blick auf diese drei Vermögen von den „drei primären Unterteilungen“ spricht.⁴¹⁹ Nimmt man zusätzlich noch das *Kompendium zur Seele* hinzu, werden die Unterschiede noch weiter verkleinert, da Ibn Sīnā dort ebenfalls ein begehrendes⁴²⁰ und ein Einbildungsvermögen⁴²¹ behandelt.⁴²² Am Rande sei allerdings erwähnt, dass nichtsdestoweniger auch nun noch eine kleinere Abweichung zur aristotelischen Konzeption bestehen bleibt, da Ibn Sīnā das letztgenannte Vermögen unter inneren Sinnen⁴²³ auführt,⁴²⁴ ein Aspekt der sich so in *De anima* nicht explizit findet. Dennoch kann festgehalten werden, dass Avicennas Hauptaugenmerk auch in diesem Werk auf dem nährenden/vegetativen,⁴²⁵ dem animalischen⁴²⁶ und dem rationalen Vermögen⁴²⁷ liegt. Es besteht daher zwischen Aristoteles und Ibn Sīnā zumindest mit Blick auf die die Zahl der behandelten Seelenkräfte und ihre Benennung eine hohe Ähnlichkeit.

⁴¹⁶ Siehe Aristot. an. 3, 4, 429a 10–13; Shields, *Aristotle's Psychology*, und Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1.HB, S. 183.

⁴¹⁷ Siehe Aristot. an. 3, 3, 428b 30–429a 9; hierzu auch Seidl in seinem Kommentar zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. 260 und Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1.HB, S. 180f. Thomas Johanson geht ähnlich wie Christopher Shields davon aus, dass die Vorstellungskraft kein weiteres Vermögen im aristotelischen Sinne darstellt, hierzu Johansen, Powers, S. 201 u. 219f.

⁴¹⁸ Siehe Aristot. an. 3, 10, 433a 9–32 und Seidl in seinem Kommentar zu: *Aristoteles: Über die Seele*, S. 274f. Da das strebende/begehrende Vermögen von Aristoteles sehr ausführlich untersucht und dargestellt wird, ist Christopher Shields dazu geneigt, auch dieses als vollwertig anzusehen, siehe Shields, *Aristotle's Psychology*, ebenso Johansen, Powers, S. 246 u. 251.

⁴¹⁹ Vgl. Ibn Sīnā: *The Cure*, I.5, Abschnitt 1.

⁴²⁰ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 387–390.

⁴²¹ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 400.

⁴²² Eine noch feingliedrige Untersuchung der verschiedenen Hauptvermögen mit den jeweiligen Subvermögen findet sich in Ibn Sīnā: *The Cure*, I.5, Abschnitt 1–17.

⁴²³ Laut Ibn Sīnā gibt es fünf äußere Sinne und mehrere innere Sinne, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 391 u. 399f. Was genau darunter zu verstehen ist, wird an späterer Stelle in diesem Kapitel noch erläutert werden.

⁴²⁴ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 400.

⁴²⁵ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 384–386.

⁴²⁶ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 387–391.

⁴²⁷ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 404–411.

Die Parallelen gehen aber laut Amir Babai über die bloße Namensgebung hin- aus.⁴²⁸ Ausgehend von dieser These scheint es geboten, die Konzeption der Seelenvermögen von Aristoteles noch weiter darzulegen, wobei von nun an vor allem die drei Hauptvermögen Beachtung finden werden.

Ein besonders auffälliges Merkmal der aristotelischen Sichtweise auf die Seele ist die in seinem Werk eingeführte und erläuterte Hierarchie, die unter den Hauptseelenvermögen bestehe, und die daran angelehnte Stufung der Lebewesen. In Aristoteles' Worten klingt dies wie folgt:

So ist also im einzelnen zu untersuchen, welche Art die Seele eines jeden Wesens sei, etwa die der Pflanze oder des Menschen oder des Tieres. Aus welchem Grund sie sich so aneinanderschließen, ist zu prüfen. Ohne das Ernährungsvermögen gibt es kein Wahrnehmungsvermögen, aber vom Wahrnehmungsvermögen trennt sich in den Pflanzen das Ernährungsvermögen. [...] Als Letztes hat die geringste Zahl [der Lebewesen, nämlich nur der Mensch] Überlegen und Vernunft. Die sterblichen Wesen, denen Überlegung zukommt, haben auch die übrigen Vermögen [...].⁴²⁹

Deutlich wird aus diesem Abschnitt die Rangordnung, in der die Seelenkräfte zueinander stehen. Die Basis bildet die nährnde Kraft, die allen lebendigen Dingen zukommt.⁴³⁰ Darauf folgt das Wahrnehmungsvermögen, und an der Spitze steht das Denkvermögen. Hinzu kommt, dass ein Lebewesen, welches das Vermögen der zweiten oder dritten Stufe besitzt, *ipso facto* auch die darunterliegenden innehat.

Was in dem angeführten Zitat nur anklingt, nämlich die Zuordnung der Seelenkräfte zu verschiedenen Arten von Lebewesen,⁴³¹ wird an anderer Stelle durch den Philosophen noch deutlicher erarbeitet. So kommt Pflanzen nur das nährnde Vermögen zu,⁴³² Tiere hingegen haben zudem auch die Wahrnehmungskraft,⁴³³ und nur der Mensch besitzt nach Aristoteles zusätzlich noch das Vernunftvermögen.⁴³⁴

Vergleicht man diese Theorie nun in einem ersten Schritt wieder mit den Ausführungen Ibn Sīnās in seinem *Kanon der Medizin*, so finden sich auch hier zumindest Teilübereinstimmungen. Beispielsweise verweist er direkt bei der Einführung der Seelenkräfte unter anderem auf die Wirkungen des vegetativen Vermögens und beschreibt es als dasjenige, das ein Lebe-

⁴²⁸ Siehe Babai, *Psychologie*, S. 14 u. 22–31 und ferner auch Gara, *Rezeption*, S. 30.

⁴²⁹ Aristot. an. 2, 3, 414b 32–415a 10.

⁴³⁰ Hierzu auch Aristot. an. 2, 2, 413a 31–413b 10.

⁴³¹ Zur generellen Auffassung, dass nicht jedes Lebewesen alle Vermögen hat, siehe Aristot. an. 2, 2, 413b 32–414a 2.

⁴³² Siehe Aristot. an. 2, 3, 414a 33.

⁴³³ Hierzu Shields, *Aristotle's Psychology*.

⁴³⁴ Siehe Rapp, *Aristoteles, Rhetorik*, 1. HB, S. 183.

wesen zur Nahrungsaufnahme sowie zu Wachstum und Fortpflanzung befähige.⁴³⁵ Unglücklicherweise sind Ibn Sīnās Ausführungen zu den beiden anderen Seelenkräften an dieser Stelle etwas unpräziser. So erfährt der Leser nur, dass mit dem animalischen Vermögen eine sensitive Funktion einhergehe,⁴³⁶ womit wohl ebenfalls sinnliche Wahrnehmung gemeint ist. Das rationale Vermögen wird von Avicenna lediglich im Gehirn verortet, von wo aus es seine ebenfalls nicht näher bestimmten Funktionen ausführe.⁴³⁷ Es ist allerdings möglich, diese etwas unbefriedigende Beschreibung, aus der nur wenige Parallelen zu Aristoteles erschlossen werden können, durch den Einbezug des *Kompendiums zur Seele* zu konkretisieren. So behandelt Avicenna dort sehr ausführlich die drei aristotelischen Hauptvermögen und ordnet sie ebenso wie der griechische Philosoph in einer hierarchischen Rangordnung an, er schreibt dazu:

Wir sehen also, dass die Kraft, welche den lebenden Wesen [Tieren sowie Menschen] und den Pflanzen gemeinsam zukommt, allgemeiner ist, als jene wahrnehmende [...] Kraft, welche nur den lebenden Wesen eigen ist, und dass jede einzelne von ihnen allgemeiner ist als die Denkkraft, die den Menschen allein zu Theil wird. Daraus folgt, dass die Seelenkräfte mit Rücksicht auf ihre Allgemeinheit und Besonderheit in drei Classen zu theilen sind. Die erste nennen wir Pflanzenkraft, weil sie Pflanzen und lebenden Wesen gemeinsam ist, die zweite animalische Kraft und die dritte rationale.⁴³⁸

Auch bei Ibn Sīnā finden wir also die Ansicht, dass das vegetative Vermögen allen Lebewesen zukommt.⁴³⁹ Nur bei Tieren und Menschen findet sich hingegen die animalische Seelenkraft, die auch hier zur Erklärung dient, warum diese Lebewesen sinnliche Wahrnehmungen haben.⁴⁴⁰ Die Denkkraft, die ganz oben in der Rangordnung steht, kommt ähnlich wie bei Aristoteles einzig dem Menschen zu, der dadurch zu komplexen Denkleistungen befähigt ist.⁴⁴¹

Es dürfte durch diesen kurzen Vergleich also deutlich geworden sein, dass sich die Auffassungen zur Seele bei Aristoteles und Avicenna zumindest in den wesentlichsten Zügen

⁴³⁵ Siehe Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §450 und Landauer, Psychologie, S. 384f.

⁴³⁶ Siehe Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §448.

⁴³⁷ Siehe Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §449.

⁴³⁸ Landauer, Psychologie, S. 378.

⁴³⁹ Seine Unterscheidung zwischen Pflanzen und lebenden Wesen ist etwas unpräzise ausgedrückt. Es wird aber auch bei ihm deutlich, dass ein jedes Ding, das eine oder mehrere Seelenkräfte hat, notwendigerweise auch eine Seele hat. Ein beseeltes Ding wiederrum lebt, somit zählen auch Pflanzen zu den Lebewesen, siehe Landauer, Psychologie, S. 378f.

⁴⁴⁰ Für Avicenna geht mit der Wahrnehmung auch ein gewisser Grad an willentlicher Bewegung einher. Ansonsten wäre seiner Meinung nach die Wahrnehmung sinnlos, da man dann zwar beispielsweise etwas sähe, sich gleichwohl weder darauf zu, noch davon weg bewegen könnte, siehe Landauer, Psychologie, S. 387f. und Babai, Psychologie, S. 24 Für eine detaillierte Beschreibung der einzelnen äußeren Sinnesvermögen, die mit der allgemeinen Wahrnehmungskraft verbunden sind, siehe Landauer, Psychologie, S. 391–399.

⁴⁴¹ Siehe Landauer, Psychologie, S. 404 und Babai, Psychologie, S. 29.

gleichen.⁴⁴² Will man hierauf aufbauend nun im zweiten Schritt auch die Darstellung der Sklavin in die Analyse miteinbeziehen, so ergibt sich jedoch eine weitere Schwierigkeit: Die Sklavin spricht nämlich in ihren Ausführungen von „Seelen“, während Ibn Sīnā und Aristoteles hingegen die Ausdrücke „Vermögen einer Seele“ bzw. „Seelenkräfte“ verwenden. Es scheint daher so, als ob Tawaddud drei unterschiedliche Seelen im Menschen annehme, die beiden Philosophen indes nur verschiedene Vermögen/Kräfte bzw. Teile⁴⁴³ einer Seele.

Diese auffällige Diskrepanz zwischen beiden Darstellungen kann jedoch an dieser Stelle womöglich mit der Formulierungsweise in Avicennas Schrift hinreichend erklärt werden. Der arabische Denker führt in seinem *Kompendium zur Seele* nämlich aus, dass das rationale Vermögen auch als „denkende Seele“ bzw. „vernünftige Seele“ bezeichnet werde.⁴⁴⁴ Die zunächst missverständliche Ausdrucksweise von Tawaddud könnte somit auf dieser Formulierung von Ibn Sīnā beruhen.

Ausgehend von dieser Sichtweise, scheint es nun möglich, Avicennas und Aristoteles’ vegetatives/nährendes Vermögen mit der natürlichen Seele von Tawaddud, das animalisch/sensitive bzw. Wahrnehmungsvermögen mit der animalischen Seele der Sklavin und das rationale Vermögen der Philosophen mit der geistigen Seele der Geprüften recht plausibel zu identifizieren. Durch den Vergleich der Seelendarstellung bei Aristoteles und Avicenna mit

⁴⁴² Ibn Sīnā stützt sich im von der Seelenlehre tangierten Bereich der Medizin nicht nur auf die aristotelische Schrift *De anima*, sondern auch auf Werke Galens, siehe Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §449. Dieser ging ebenfalls von mehreren Teilen der Seele aus, folgte dabei aber der platonischen Konzeption, da dort die drei angenommenen Seelenteile den, aus Galens Sicht, tragenden Organen des Körpers – dem Herzen, der Leber und dem Hirn – zugeordnet werden, hierzu Nutton, s.v. Galenos aus Pergamon, in: DNP 4 (1998), Sp. 749f. Im *Kanon der Medizin* wird deutlich, dass Avicenna diese Lehre in Teilen übernahm, denn auch dort findet sich eine Zuordnung der drei aristotelischen Hauptvermögen zu den genannten Organen. Avicenna scheint im medizinischen Bereich also eine Art Kombination beider Theorien (der aristotelischen und der platonisch-galenischen) vorgenommen zu haben, siehe Avicenna: Canon of Medicine, Part 1, Lecture 6.1, §449–452 und Babai, Psychologie, S. 38 u. 47. Zur Beschäftigung mit der platonisch-galenischen Seelenlehre im arabischen Raum siehe Daiber, Abū Bakr ar-Rāzī, 277f. Zur Seelenauffassung Platons, die hier nicht im Detail ausgeführt werden kann, sei nur so viel gesagt, dass er drei Seelenteile unterschied, den rationalen, den muthaften und den triebhaften Teil, siehe Plat. Tim. 69c 5–71b 1. Bei Platon findet sich zudem ein Zusammenhang zwischen dem Verhältnis von Körper und Seele sowie seelischen und körperlichen Krankheiten, siehe Plat. Tim. 86b 1–87b 9, hierzu und zum Dialog *Timaios* allgemein siehe von Kutschera, Platons Philosophie III, S. 39–44 u. 82–84. Aristoteles kannte natürlich die Seelenlehre seines Mentors, betrachtete sie allerdings durchaus kritisch, wie in der *De anima* an einigen Äußerungen deutlich wird, siehe Aristot. an. 3, 9, 432a 22–31, dazu auch Seidl in seinem Kommentar zu: *De anima*, S. 274. Zu einigen Unterschieden bei den beiden griechischen Philosophen siehe Johansen, Powers, S. 4 u. 246–251.

⁴⁴³ Siehe Seidl in seinem Kommentar zu: Aristoteles: Über die Seele, S. 236.

⁴⁴⁴ Siehe Landauer, Psychologie, S. 404f. u. 417f. Siehe ferner auch Gutas, Avicenna, S. 72f. Diese Formulierungsweise findet sich auch in der modernen Forschung zu Aristoteles und seiner Seelenkonzeption, siehe Johansen, Powers, S. 116 und Shields, Aristotle’s Psychology. Auch die Erläuterungen von Horst Seidel machen deutlich, dass Aristoteles beim Menschen nicht von drei Seelen ausgeht; so führt er an, dass bei Pflanzen das nährend Vermögen die ganze Seele ausmache, da dort laut Aristoteles nur dieses vorkommt. Beim Menschen (und den Tieren) hingegen seien die verschiedenen Vermögen nur Teile derselben Seele, siehe Seidl in seinem Kommentar zu: Aristoteles: Über die Seele, S. 236. Anders sieht das Amir Babai, der zumindest für Ibn Sīnā mehrere verschiedene Seelenarten annimmt, die Träger der Vermögen seien. Er gibt jedoch keine Belegstelle für seine Behauptung an, siehe Babai, Psychologie, S. 22.

der kurzen Ausführung von Tawaddud, kann also zum einen gezeigt werden, dass sich Ibn Sīnā maßgeblich auf den griechischen Philosophen bezog und dessen Seelenkonzeption nicht nur in philosophische Werke, sondern in verkürzter Form auch in seinen *Kanon der Medizin* einfließen ließ. Zum anderen wird deutlich, dass sowohl Dietrich Brandenburg als auch Hiltrud Heckh mit ihren knappen Angaben richtig liegen: Tawaddud bezieht sich tatsächlich auf eine aristotelisch-avicennische Auffassung der Seele.

In ihrer Untersuchung bringt Hiltrud Heckh jedoch nicht nur die Seelenvorstellung der Sklavin mit Aristoteles in Verbindung, sondern identifiziert darüber hinaus zwei weitere Passagen als aus der Philosophie entlehnt. Ihren Ausführungen und Schlussfolgerungen kann dabei nicht immer kritiklos gefolgt werden, aus diesem Grund sollen die betreffenden Stellen hier detailliert betrachtet werden.

Auf die Frage des prüfenden Mediziners, wie viele Kammern es im Kopf des Menschen gebe,⁴⁴⁵ gibt die kluge Sklavin nachstehende Antwort:

[Es gibt drei innere Kammern im Kopf des Menschen/ drei Hirnhöhlen beim Menschen] und sie enthalten die fünf Kräfte, die man die inneren Sinne heißt, das sind: der gesunde Menschenverstand [*sensus communis*], die Einbildungskraft, das Denkvermögen, die Vorstellungskraft und das Gedächtnis.⁴⁴⁶

Ohne weitere Erläuterungen heißt es hierzu bei Hiltrud Heckh: „Die Vorstellungskraft und die Denkkraft spielen auch bei dem arabischen Philosophen al-Fārābī eine Rolle.“⁴⁴⁷ Diese Aussage entpuppt sich als völlig unzureichend, wird der Leser doch vollkommen über die genaue Theorie al-Fārābīs und deren Bezug zum Examen der Sklavin im Dunkeln gelassen. Einzig in ihrer Fußnote verweist die Autorin auf eine Stelle aus al-Fārābīs *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*.⁴⁴⁸ Folgt man diesen Angaben zur Quelle, so stößt man auf folgende Passage:

Entsteht dann der Mensch, ist das Erste, was in ihm entsteht, die Fähigkeit dazu, Nahrung aufzunehmen, das ist die ernährende Kraft. Nach dieser Fähigkeit entsteht das Vermögen, mittels dessen er [...] [verschiedenen Sinneseindrücke] wahrnimmt, [...]. Zusammen mit den Sinnen entsteht ein anders Vermögen [das Triebvermögen], das in einer Neigung zu den Objekten der Wahrnehmung besteht, so dass er sie anstrebt oder verabscheut. Nach diesem entsteht ein Vermögen, durch das er die in seiner Seele eingepprägten Wahrnehmungen bewahrt, wenn diese Wahrnehmungen nicht

⁴⁴⁵ Siehe Li. Bd. III, S. 663.

⁴⁴⁶ Li. Bd. III, S. 663. Siehe auch die Übersetzung von Malcolm und Ursula Lyons: „[There are three chambers in the brain] comprising five faculties known as the inner senses, that is, the *sensus communis*, imagination, the controlling intellect, the power of fantasy and that of memory.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 298.

⁴⁴⁷ Heckh, *Medizinisches*, S. 27.

⁴⁴⁸ Siehe Heckh, *Medizinisches*, S. 132, Fußnote 28.

mehr länger präsent sind. Dies ist das Imaginationsvermögen.⁴⁴⁹ Durch dieses Vermögen verbindet er einige Wahrnehmungen miteinander und andere trennt er voneinander [...]. Darauf entsteht das Vermögen der Vernunft im Menschen.⁴⁵⁰ [...] [D]urch sie [die Vernunft] gelangt er zu den Künsten und Wissenschaften.⁴⁵¹

Die Autorin verkennt bei ihrer Interpretation augenscheinlich völlig, dass es al-Fārābī in diesem Auszug nicht um eine Darstellung der inneren Sinne geht – wie es bei der Sklavin der Fall ist – sondern viel mehr ebenfalls um eine Erläuterung der Seelenvermögen nach aristotelischem Vorbild.⁴⁵² Nur, dass al-Fārābī an dieser Stelle anders als der Grieche vor und Avicenna nach ihm, alle fünf Vermögen ohne erkennbare Abstufung des Triebvermögens und der Imagination behandelt. Ganz im Gegenteil, das Imaginationsvermögen wird hier von ihm deutlich als eigenständige Seelenkraft vorgestellt.

So dargestellt wird deutlich, dass Hiltrud Heck ihre knappen Ausführungen zu al-Fārābī, wenn überhaupt, während der Diskussion der drei Seelenvermögen hätte anführen müssen, nicht aber bei der Besprechung der inneren Sinne.

Dieser negative Befund schließt jedoch nicht notwendigerweise aus, dass die zitierte Passage überhaupt nicht mit den Ausführungen eines Philosophen, zumindest in ihren Grundzügen, in Einklang gebracht werden kann. Denn auch hier finden sich beträchtliche Parallelen zu Ibn Sīnās Erstlingswerk. Dieser nennt dort zunächst neben den fünf äußeren Sinnen, also dem Geruchs-, Gehör-, Geschmacks, Gesichts- und Tastsinn,⁴⁵³ vier innere Sinne.⁴⁵⁴ Im Zuge einer näheren Betrachtung differenziert er jedoch zwischen diesen nochmals, sodass er schlussendlich auf eine Anzahl von sechs inneren Sinnen kommt.⁴⁵⁵ Der erste ist der Gemeinsinn,⁴⁵⁶ der die Eindrücke der einzelnen äußeren Sinne zusammenführt.⁴⁵⁷ Diesem folgt die

⁴⁴⁹ Dieses Vermögen dürfte dasjenige sein, das Hiltrud Heckh „Vorstellungskraft“ nennt, siehe Heckh, Medizinisches, S. 27 u. S. 132, Fußnote 28.

⁴⁵⁰ Dieses Vermögen kann wohl mit der von Hiltrud Heckh angesprochenen Denkkraft identifiziert werden, siehe Heckh, Medizinisches, S. 27 u. S. 132, Fußnote 28.

⁴⁵¹ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt IV, Kap. 10. 1.

⁴⁵² Hierzu Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 157f.; Hammond, Philosophy, S. 34–37; Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 426f. und Ivry, Arabic and Islamic Psychology.

⁴⁵³ Für die Erläuterungen Avicennas zu den äußeren Sinnen siehe Landauer, Psychologie, S. 391–399.

⁴⁵⁴ Diese vier inneren Sinne sind: der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die Urteilskraft und das Gedächtnis, siehe Landauer, Psychologie, S. 390.

⁴⁵⁵ Hierzu Landauer, Psychologie, S. 399–402 und Ivry, Arabic and Islamic Psychology. Amir Babai nennt in seiner Untersuchung ebenfalls nur fünf innere Sinne, dies hängt unter anderem damit zusammen, dass auch er nicht zwischen Gedächtnis und Erinnerung unterscheidet, siehe Babai, Psychologie, S. 25 u. 27.

⁴⁵⁶ Diesen bezeichnet Avicenna manchmal auch als „Vorstellungskraft“, da diese Benennung sich aber mit der von Aristoteles überschneidet wird hier der Begriff „Gemeinsinn“ beibehalten, hierzu Landauer, Psychologie, S. 400. Amir Babai übersieht die Identität von Gemeinsinn und Vorstellungskraft. Er führt deshalb beide als eigenständig auf, siehe Babai, Psychologie, S. 27. Auch Aristoteles beschäftigt sich in seiner Schrift *De anima* mit dem Gemeinsinn, auch wenn er ihn nicht explizit als inneren Sinn anführt, siehe Aristot. an. 3, 1, 425a 27–29, hierzu auch Johansen, Powers, S. 176–185.

Einbildungskraft. Sie ist identisch mit der Vorstellungskraft von Aristoteles und verbindet oder trennt die Wahrnehmungseindrücke, sodass neue Vorstellungsbilder geformt werden.⁴⁵⁸ Der dritte innere Sinn, der ausführlich besprochen wird, ist die Urteilskraft: Sie entscheidet darüber, ob ein wahrgenommenes Objekt erstrebt oder gemieden werden soll.⁴⁵⁹ Als nächstes folgen Gedächtnis und Erinnerung, die er gemeinsam bespricht. Sie sind für die Speicherung und den Abruf von Informationen zuständig.⁴⁶⁰ Schlussendlich führt er noch das kognitive Vermögen oder Denkvermögen an, das von ihm jedoch nur sehr unpräzise beschrieben wird.⁴⁶¹

Vergleicht man diese Ausführungen mit der Antwort der Sklavin, wird auch hier eine große Ähnlichkeit deutlich. Diese wird indes noch erhöht, wendet man sich Ibn Sīnās Verortung der inneren Sinne im menschlichen Körper zu. Seiner Ansicht nach sind diese, in Analogie zu den äußeren Sinnen, ebenfalls mit einem Organ des Körpers verbunden, nämlich dem Hirn, welches er in drei Hirnhöhlen einteilt und diesen wiederum die inneren Sinne zuordnet.⁴⁶²

Es ist demnach augenfällig, dass Tawadduds Beschreibung erhebliche Parallelen zu Ibn Sīnās Darstellung aufweist. Dennoch sind die beiden nicht identisch, gibt es doch zugleich auch auffällige Unterschiede. Einer davon ist die voneinander abweichende Anzahl von angenommenen inneren Sinnen. Könnte dies vermutlich noch mit einer unterschiedlichen Einteilung der Sinnesvermögen erklärt werden, schließlich unterscheidet die Sklavin beispielsweise offensichtlich nicht zwischen Erinnerung und Gedächtnis,⁴⁶³ so lässt sich die zweite Differenz nicht so leicht überwinden. Anders als der Philosoph erwähnt die Sklavin nämlich keine Urteilskraft in ihrer Aufzählung, führt dafür aber eine Vorstellungskraft ein, die in der Form mit

⁴⁵⁷ Ein Beispiel hierfür wäre das Zusammenfügen der gelben Farbe, des süßen Geschmacks und des wohltuenden Geruchs des Honigs, um so ein vereinigtes Bild des wahrgenommenen Objekts zu erhalten. Dieses Beispiel wird von Avicenna selbst angeführt, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 399f. Ferner auch Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*.

⁴⁵⁸ Die durch die Vorstellungsbilder dargestellten Gegenstände müssen nicht real existieren, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 400 und Babai, *Psychologie*, S. 28.

⁴⁵⁹ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 400f.; Ivry, *Arabic and Islamic Psychology* und Babai, *Psychologie*, S. 28.

⁴⁶⁰ Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 401f. und Babai, *Psychologie*, S. 28.

⁴⁶¹ Aus der knappen Beschreibung im Kompendium zur Seele geht nur hervor, dass jenes kognitive Vermögen substanziell vom rationalen Seelenvermögen verschieden sei, viel eher stehe es mit einer durch die Vernunft gesteuerten Einbildungskraft in Verbindung, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 402 und Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*. Amir Babai geht nicht auf dieses Vermögen ein, ein weiterer Grund, warum er nur auf eine Anzahl von fünf inneren Sinnen kommt, siehe Babai, *Psychologie*, S. 27–29.

⁴⁶² Siehe Landauer, *Psychologie*, S. 402 und Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*.

⁴⁶³ Eine weitere Erklärung (unabhängig von der Darstellung Avicennas) liefert Hiltrud Heckh. Sie geht davon aus, dass von Seiten des Verfassers der Erzählung zwischen den äußeren und den inneren Sinnen eine zahlenmäßige Symmetrie erzeugt werden sollte, siehe Heckh, *Medizinisches*, S. 27.

keinem von Ibn Sīnā aufgezählten inneren Sinnen sinnvoll in Deckung gebracht werden kann.⁴⁶⁴

Dem entgegen gibt es aber – zumindest dem Namen nach – eine Übereinstimmung beim Gemeinsinn bzw. *sensus communis*, bei der Einbildungskraft, dem Gedächtnis und vermutlich auch beim Denk- bzw. kognitiven Vermögen. Ungeachtet der Unterschiede scheint daher die Annahme vertretbar, dass der Verfasser der Geschichte die Konzeption Ibn Sīnās zumindest in ihren Grundzügen kannte und in diese Geschichte von *Tausendundeine Nacht* einfließen ließ, ansonsten sind die auffälligen Parallelen kaum zu erklären.

Der letzte philosophische Aspekt, der von Hiltrud Heckh angesprochen wird, stammt wieder aus der Erzählung um die Sklavin Tawaddud, dieses Mal aber nicht aus dem medizinischen Examen, sondern direkt aus der ersten mündlichen Prüfung, die der Schönen von einem Schriftkundigen und Rechtsgelehrten⁴⁶⁵ abgenommen wird. Da es bei der betreffenden Frage, die der Sklavin gestellt wird, allerdings um die Beschreibung des menschlichen Verstandes bzw. Intellekts geht, zählt Hiltrud Heckh auch diesen Abschnitt zu einem Teilbereich der Medizin, nämlich der Physiologie.⁴⁶⁶ Die Antwort von Tawaddud lautet hierbei wie folgt:

Der Verstand ist von zweifacher Art: der natürliche und der erworbene. Der natürliche Verstand ist der, den Allah, der Allgewaltige und Glorreiche, erschaffen hat, um die von seinen Dienern, die Er auswählt, durch ihn zu leiten; der erworbene Verstand aber ist der, den sich der Mensch durch Bildung und treffliche Kenntnisse erwirbt.⁴⁶⁷

Hiltrud Heckh interpretiert diese Stelle als eine Reminiszenz an die Intellektlehre von Aristoteles oder Avicenna, bleibt aber auch hier dem Leser eine Erklärung schuldig, um welche Theorie es sich dabei genau handelt.⁴⁶⁸ Eine knappe Darstellung wäre jedoch nötig, um ihre Auslegung nachvollziehen und verifizieren zu können, daher soll diese nachfolgend geliefert werden:

Bei der Intellektlehre handelt es sich um eine Beschreibung, wie der Mensch zum Denken kommt, sowie der Stufen des menschlichen Verstehens bzw. der menschlichen Erkennt-

⁴⁶⁴ Zwar bezeichnet Avicenna den Gemeinsinn zeitweise auch als Vorstellungskraft, da aber beide Begriffe für ihn auf denselben Sinn referieren und die Sklavin den *sensus communis* gesondert nennt, scheint die Vorstellungskraft Avicennas nicht mit der von Tawaddud übereinzustimmen.

⁴⁶⁵ Siehe Li. Bd. III, S. 633.

⁴⁶⁶ Siehe Heckh, Medizinisches, S. 26.

⁴⁶⁷ Li. Bd. III, S. 634. Siehe auch die Übersetzung von Malcolm und Ursula Lyons: „There are two forms of intellect, one given and one acquired. The first is created by God, Great and Glorious, and given by Him to whichever of His servants He wishes, while the second is acquired by men through education and learning.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 280.

⁴⁶⁸ Siehe Heckh, Medizinisches, S. 26. Auch ihre Fußnote trägt nichts zur Klärung bei, siehe Heckh, Medizinisches, S. 132, Fußnote 26.

nis.⁴⁶⁹ Dabei muss gleich zu Beginn festgehalten werden, dass Aristoteles zwar der Ausgangspunkt dieser Lehre ist, sich aber nicht explizit zu der Intellektlehre, wie sie unter den arabischen Philosophen diskutiert wurde, geäußert hat; sie ist nämlich vielmehr ein Produkt der langen Auslegungstradition aristotelischer Werke. Die Kommentatoren, wie beispielsweise Alexander von Aphrodisias, stützten sich dabei hauptsächlich auf das dritte Buch von *De anima*, in dem Aristoteles einige unpräzise Angaben zu verschiedenen Stufen des Intellekts machte,⁴⁷⁰ die aus der Sicht der spätantiken Gelehrten einer weiteren Interpretation bedurften.⁴⁷¹

Alexanders *De anima* und *De intellectu* sowie einige neoplatonische Schriften, die sich in der ein oder anderen Weise mit dieser Thematik beschäftigten, lagen den Arabern schon früh in Übersetzung vor.⁴⁷² Des Weiteren haben sich mehrere arabische Philosophen, darunter auch al-Fārābī, Avicenna und Averroes, mit der Intellektlehre beschäftigt.⁴⁷³ Folglich muss die Stelle aus *Tausendundeine Nacht*, wenn sie sich tatsächlich auf diese Theorie bezieht, nicht zwingend von Avicenna⁴⁷⁴ übernommen sein. Angesichts dieser Tatsache wird nachfolgend zunächst nicht auf eine spezielle Theorie eines arabischen Philosophen verwiesen, vielmehr sollen in einem ersten Schritt die allgemeinen Grundzüge der Intellektlehre dargestellt werden.

Wie bereits angeklungen, werden in der Intellektlehre mehrere Stufen des Verstandes unterschieden. Die erste Stufe bildet der potentielle Intellekt, dieser kommt jedem vernünftigen Wesen und daher allen Menschen zu. Es handelt sich dabei um die noch unausgebildete, im Menschen angelegte Fähigkeit zu denken und von den intelligiblen, also den nur mit dem Verstand erfassbaren, Dingen Vorstellungen zu bilden.⁴⁷⁵ Darauf folgt der aktuelle Intellekt. In diesem Stadium setzt der Mensch gewissermaßen sein Potential in die Tat um. Er besitzt

⁴⁶⁹ Hierzu Davidson, Alfarabi, S. 3 und Rudolph, Islamische Philosophie, S. 35 u. 52.

⁴⁷⁰ Hierzu Aristot. an. 3, 5 und Seidl in seinem Kommentar zu: Aristoteles: Über die Seele, S. 266–68.

⁴⁷¹ Siehe Davidson, Alfarabi, S. 7–9; Adamson, Al-Kindī, S. 39f. und Ivry, Arabic and Islamic Psychology. Zur Einflussnahme der spätantiken Kommentatoren auf Avicennas Sicht auf die Seele und seine Interpretation der aristotelischen Schrift *De anima* siehe ausführlich Wisnovsky, Avicenna, S. 93–104.

⁴⁷² Exemplarisch sei auf die Plotin Paraphrase *Theologie des Aristoteles* verwiesen. Hierzu Davidson, Alfarabi, S. 9 und Ivry, Arabic and Islamic Psychology.

⁴⁷³ Für eine ausführliche Darstellung dieser Lehre aus der Feder von al-Fārābī, siehe Alfarabi: Über die Bedeutung, S. 66–80. Für die Intellektlehre nach al-Kindī siehe Ivry, Arabic and Islamic Psychology, und Rudolph, Islamische Philosophie, S.19f.

⁴⁷⁴ Im *Kompendium zur Seele* ist der Intellekt auch Objekt einer knappen Untersuchung, siehe Landauer, Psychologie, S. 404–411 u. 416–418.

⁴⁷⁵ Hierzu Rudolph, Islamische Philosophie, S. 35 u. 52; Davidson, Alfarabi, S. 9; Black, Psychology, S. 317 und Babai, Psychologie, S. 30.

und denkt bereits eine gewisse Anzahl an abstrakten Begriffen und intelligiblen Prinzipien,⁴⁷⁶ wie beispielsweise den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs.⁴⁷⁷ Die dritte Stufe wird als erworbener Intellekt bezeichnet. Diese kann durch den Menschen erreicht werden, wenn er sich intensiv mit mathematischen, logischen und metaphysischen Themen beschäftigt.⁴⁷⁸ Ist dieses Stadium erlangt, so ist der menschliche Verstand vollends ausgereift und vervollkommnet.⁴⁷⁹

Schlussendlich gibt es noch den aktiven Intellekt. Dieser nimmt allerdings eine Sonderstellung ein, liegt er doch sowohl bei al-Fārābī, bei Ibn Sīnā als auch bei Averroes außerhalb des menschlichen Verstandes und stellt eine immateriell, körperlos existierende, Gott nahe-stehende Entität dar.⁴⁸⁰ Er ist dafür verantwortlich, dass der potentielle Intellekt des Menschen zum aktuellen wird, er „führt“ also den Menschen gewissermaßen zum Denken.⁴⁸¹

Wie gesagt handelt es sich bei dieser Darstellung nur um eine skizzenhafte Zusammenfassung der Intellektlehre, die besonders, wenn man die einzelnen Ausführungen arabischer Philosophen genauer untersucht, sehr komplexe Züge annehmen kann. Gleichwohl dürften die Ausführungen genügen, um zu zeigen, dass die von Hiltrud Heckh angeführte Interpretation der Examenspassage auf den ersten Blick schwerlich mit dieser Theorie in Einklang gebracht werden kann.

Ein besonders auffälliges Missverhältnis besteht direkt in der angegebenen Anzahl der besprochenen Verstandesarten bzw. Erkenntnisstufen. Dies allein ist zwar, wie die vorhergehende Besprechung der inneren Sinne zeigte, noch kein zwingender Grund die Interpretationsversuche aufzugeben, doch anders als im vorherigen Auszug gibt es hier noch weitere, tiefgreifende Unterschiede: So liegt bei der zweiten von Tawaddud genannten Verstandesart zwar eine identische Benennung vor, betrachtet man aber die weiteren Erläuterungen der Sklavin, was genau unter „erworbenem Verstand“ zu verstehen sei, zeigen sich deutliche Ab-

⁴⁷⁶ Diese Begriffe und Prinzipien erhält der Mensch, indem er in einem ersten Schritt mit seinen Sinnen einzelne/partikuläre Objekte wahrnimmt, diese werden dann in Universalien überführt, man erhält so beispielsweise den Begriff der Gattung und der Art, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 408f. und Reisman, *Al-Fārābī*, S. 62.

⁴⁷⁷ Der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs besagt, dass beispielsweise zwei gegensätzliche Eigenschaften nicht in einem Wesen zugleich auftreten können, mit anderen Worten: Kein Ding kann gleichzeitig a und nicht-a sein, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 406.

⁴⁷⁸ Siehe Reisman, *Al-Fārābī*, S. 64. Alfred Ivry schreibt hierzu: „The more the individual intellect in act is absorbed in theoretical activity, the greater its accumulation of scientific knowledge; each step bringing it closer to that totality of knowledge [...]”. Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*.

⁴⁷⁹ Siehe Black, *Psychology*, S. 318; Davidson, *Alfarabi*, S. 12 und Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 427.

⁴⁸⁰ Zum aktiven Intellekt bei al-Fārābī und Averroes siehe Ivry, *Arabic and Islamic Psychology* und Davidson, *Alfarabi*, S. 18f. u. 29. Für eine knappe Darstellung der Theorie Avicennas zum aktiven Intellekt siehe Landauer, *Psychologie*, S. 416–418 und Babai, *Psychologie*, S. 40–44.

⁴⁸¹ Für eine ausführliche Darstellung der Notwendigkeit des aktiven Intellekts und der durch ihn geleiteten Überführung des potentiellen in den aktuellen Intellekt siehe Davidson, *Alfarabi*, S. 18–29 und Reisman, *Al-Fārābī*, S. 61f.

weichungen mit Blick auf die philosophische Intellektlehre, besonders da wichtige Charakteristika des erworbenen Intellekts durch die Sklavin nicht erwähnt werden. So wird weder darauf hingewiesen, dass es sich beim erworbenen Intellekt um die dritte Stufe handelt, noch, dass er die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis darstellt und nur durch philosophische Betätigung erreicht werden kann.

Noch offensichtlicher ist die Differenz bei Tawadduds natürlichem Verstand, der von Hiltrud Heckh mit dem potentiellen Intellekt gleichgesetzt wird.⁴⁸² Es fällt nämlich auf, dass dieser laut der Sklavin eben nicht allen Menschen zukommt, sondern nur den von Allah ausgewählten Personen. Diese Abweichung versucht die Interpretin dadurch zu erklären, dass die Intellektlehre hier „im Rahmen des orthodoxen islamischen Dogmas modifiziert“⁴⁸³ worden sei. Für diese Annahme führt sie jedoch weder unterstützende Argumente, noch irgendwelche Quellenbelege an.⁴⁸⁴

Nichtsdestoweniger gibt es allerdings einige Entwicklungen innerhalb der islamischen Philosophie sowie inhaltliche Aspekte in der Erzählung, die herangezogen werden können, um die spartanisch untermauerte Behauptung von Heckh oder zumindest die Abweichungen in der Intellektlehre Tawadduds zu erklären und somit die Ausführungen der Sklavin als eine Abwandlung der klassischen Intellektlehre zu klassifizieren; die jedoch, und das lässt sich nicht bestreiten, starke Verzerrungen aufweist.

Betrachtet man nämlich zunächst das Examen der Sklavin nochmals etwas genauer, so fällt auf, dass bereits die Gespräche mit den Rechtskundigen und dem Korangelehrten, in denen die Korankenntnisse Tawadduds geprüft werden sollen, knapp ein Drittel der ganzen Prüfung einnehmen.⁴⁸⁵ Darüber hinaus finden sich auch in den restlichen Abschnitt über die Medizin,⁴⁸⁶ die Astronomie,⁴⁸⁷ die Philosophie⁴⁸⁸ und die Logik⁴⁸⁹ immer wieder ausführliche Bezüge zum Koran oder zur islamischen Theologie. Die ganze Geschichte ist damit angereichert und folglich verwundert es eigentlich wenig, dass sich auch ursprünglich philosophische Inhalte wiederfinden, die mit theologischen Ansichten vermenget wurden.

Dass so eine Vermischung auch im historischen Kontext der Entwicklung der Erzählung Sinn ergibt,⁴⁹⁰ zeigt ein Blick auf die arabische Philosophie ab dem 12. Jahrhundert. Zu dieser

⁴⁸² Hierzu Heckh, Medizinisches, S. 26.

⁴⁸³ Hierzu Heckh, Medizinisches, S. 26.

⁴⁸⁴ Hierzu Hierzu Heckh, Medizinisches, S. 26.

⁴⁸⁵ Vgl. Li Bd. III, S. 633–660.

⁴⁸⁶ Vgl. Li Bd. III, S. 667f.

⁴⁸⁷ Vgl. Li Bd. III, S. 674 u. 678.

⁴⁸⁸ Vgl. Li Bd. III, S. 683–685.

⁴⁸⁹ Vgl. Li Bd. III, S. 686–689.

⁴⁹⁰ Erinnerung sei hier an die Ausführungen in dieser Arbeit, Kapitel 4, S. 57–59.

Zeit existierten nun laut Ulrich Rudolph verschiedene philosophische Konzepte, die sich alle auf unterschiedlichste Weise auf Avicenna bezogen und sich mit ihm kritisch auseinandersetzten.⁴⁹¹ Die dahinterstehenden Denker sorgten so dafür, dass Ibn Sīnās Ideen zusammen mit ihren eigenen Überlegungen auch in den kommenden Jahrhunderten noch diskutiert wurden.⁴⁹² Vertreter dieser philosophischen Entwürfe waren al-Ġazzālī (1058–1111 n. Chr.),⁴⁹³ ein herausragender Theologe und Philosoph des 12. Jahrhunderts, Averroes⁴⁹⁴ und as-Suhrawardī (1154–1191),⁴⁹⁵ der ein Gegenkonzept zu Avicenna entwickelte,⁴⁹⁶ das bis ins 15. Jahrhundert unter einer recht ansehnlichen Zahl von muslimischen Denkern Beachtung erfuhr.⁴⁹⁷

Avicennas Versuch, der Philosophie den Primat innerhalb der Wissenschaften zuzuschreiben,⁴⁹⁸ zog bereits im 11. Jahrhundert die Kritik der Theologen auf sich und al-Ġazzālī war einer der ersten Kritiker.⁴⁹⁹ Er zeichnete sich dadurch aus, dass er in seinen Schriften sehr akribisch vorging und seine Angriffe sehr dezidiert formulierte,⁵⁰⁰ es zugleich aber stets vermied, die Philosophie als Ganzes anzugreifen. Vielmehr unterteilte er diese Wissenschaft systematisch in verschiedene Disziplinen und wies ihnen nach ausgehender Analyse aus Sicht der Theologie einen Wert und einen Grad der Wahrheit zu.⁵⁰¹ Dabei wurde die Logik von ihm sehr geschätzt und als für theologische Dispute nützlich bewertet.⁵⁰² Zugleich griff er in vielen seiner Werke – darunter das berühmte *Die Inkohärenz der Philosophen*⁵⁰³ – die metaphy-

⁴⁹¹ Siehe Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 86. Ferner auch Gutas, *Philosophy in the Twelfth Century*, S. 9f.

⁴⁹² Vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 91–98.

⁴⁹³ Für eine knappe Darstellung zu al-Ġazzālī siehe William Montgomery Watt, s.v. Al-Ghazālī, in: *EI*² 2 (1965), S. 1038–1041 und Mamura in seiner Einleitung zu: Al-Ghazālī: *Incoherence*, S. xvi–xix. Eine ausführliche Biographie findet sich bei Griffel, *Philosophical Theology*, S. 19–59.

⁴⁹⁴ Wie die anderen hier angeführten Gelehrten wurde auch Averroes in den Jahrhunderten nach seinem Tod rezipiert, doch das Interesse an seinen Schriften war vergleichsweise gering, vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 77.

⁴⁹⁵ Zum Leben und den Studien des as-Suhrawardī siehe Hossein Ziai, s.v. Al-Suhrawardī, in: *EI*² 9 (1997), S. 782–784; Marcotte, *Suhrawardī und ebenso Ziai, Knowledge and Illumination*, S. 15–19.

⁴⁹⁶ Siehe Sinai in seinem Kommentar: Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung*, S. 255.

⁴⁹⁷ Vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 91–95. Zur Rezeption von as-Suhrawardī siehe Sinai in seinem Kommentar: Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung*, S. 296f.

⁴⁹⁸ Zum auf privater Ebene durchaus positiven Verhältnis von Avicenna zum Islam siehe Brague, *Das gegenseitige Verhältnis*, S. 86.

⁴⁹⁹ Hierzu Mamura in seiner Einleitung zu: Al-Ghazālī: *Incoherence*, S. xvf.; Griffel, *Philosophical Theology*, S. 97 und Brague, *Das gegenseitige Verhältnis*, S. 76 u. 89. Eine Darstellung zu den Schülern und den frühen Anhängern von al-Ġazzālī findet sich bei Griffel, *Philosophical Theology*, S. 61–95.

⁵⁰⁰ Siehe Griffel, *Philosophical Theology*, S. 99.

⁵⁰¹ Hierzu Mamura in seiner Einleitung zu: Al-Ghazālī: *Incoherence*, S. xix–xxi und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 59.

⁵⁰² Vgl. Al-Ghazālī: *Incoherence*, Introduction, Abschnitt 10 u. 25f. und Mamura in seiner Einleitung zu: Al-Ghazālī: *Incoherence*, S. xviii.

⁵⁰³ Al-Ghazālī: *Incoherence*.

sischen Positionen arabischer Philosophen an und versuchte, ihre Unhaltbarkeit zu demonstrieren.⁵⁰⁴

Wichtig ist diese Auseinandersetzung der Gelehrten deshalb, da sie dazu führte, dass es im weiteren historischen Verlauf zu einer immer wiederkehrenden Auseinandersetzung und Vermischung von Philosophie, Theologie und ihrer Elemente kam.⁵⁰⁵ Diese gegenseitige Beeinflussung lässt sich bis in das ausgehende 15. Jahrhundert nachverfolgen und schlug sich dort in den Schriften des Ibn Abī Ġumhūr (1433/34–1501)⁵⁰⁶ nieder. Sie legen Zeugnis darüber ab, dass auch zu diesem Zeitpunkt noch versucht wurde, die islamische Theologie mit den Überlegungen Avicennas und as-Suhrawardī, der gleich noch genauer betrachtet werden wird, zu synthetisieren.⁵⁰⁷ Diese historische Entwicklung könnte somit durchaus ebenfalls für die im Fokus stehende Passage aus *Tausendundeine Nacht* eine Erklärung bieten.

Verstärkt wird diese Überlegung noch durch die Betrachtung des bereits mehrfach angesprochenen as-Suhrawardī, der im 12. Jahrhundert lebte. In seinen Schriften vermischte er nämlich das Öfteren Elemente des Sufismus⁵⁰⁸ mit Aspekten aus Theologie und Philosophie.⁵⁰⁹

Besondere Beachtung erfuhr der Gelehrte für seine Position im Feld der Epistemologie. Er ist nämlich einer der Begründer⁵¹⁰ der sogenannten Illuminationslehre.⁵¹¹ Seine Ansichten hierzu legte er in vier Werken nieder, die nach seiner eigenen Aussage eine Einheit ergeben. An der Spitze dieser Stand seine Schrift *Philosophie der Erleuchtung*.⁵¹²

⁵⁰⁴ Vgl. Al-Ghazālī: Incoherence, Introduction, Abschnitt 28; Griffel, *Philosophical Theology*, S. 98–100 und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 56f. Tiefergehende Untersuchungen zu al-Ġazzālī's Verhältnis zur Philosophie, vor allem zur Lehre von Ibn Sīnā, finden sich im Sammelband von Yitzhak Langermann, *Avicenna and his Legacy*, und bei Fakhry, *History*, S. 244–249.

⁵⁰⁵ Siehe hierzu Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 89f. Eine diesbezügliche Untersuchung für das zwölfte Jahrhundert und der stattfindenden kritischen Auseinandersetzung mit Avicenna findet sich bei Gutas, *Philosophy in the Twelfth Century*, S. 9–26.

⁵⁰⁶ Für eine Darstellung seiner Biographie siehe Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*, S. 14–36.

⁵⁰⁷ Siehe hierzu Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*, S. 264–269.

⁵⁰⁸ Der Sufismus bildet einen Teil des islamischen Mystizismus und war zurzeit von as-Suhrawardī auch mit neoplatonischen Inhalten angereichert, die sich im Sufismus in einer theoretischen, aber auch in der praktischen Weise – also zum Beispiel in einer asketischen Lebensführung – niederschlugen. Zugleich bezog sich der islamische Mystizismus laut Mehdi Aminrazavi, aber auch stark auf den Koran und die islamische Lehre im Allgemeinen und seine Vertreter griffen dementsprechend bei der Ausbildung ihrer Theorien auch auf beide Quellen zurück. Dies soll auch bei as-Suhrawardī der Fall gewesen sein. Für eine einführende Darstellung zum Sufismus und islamischen Mystizismus siehe Aminrazavi, *Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy*.

⁵⁰⁹ Vgl. Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung*, Einleitung §§ 3f. Weitere Ausführungen finden sich bei Marcotte, *Suhrawardī*; Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, S. 255f. und Pourjavady, *The Concept of Sakīna in Suhrawardī*, S. 96f.

⁵¹⁰ Pourjavady, *The Concept of Sakīna in Suhrawardī*, S. 96.

⁵¹¹ Zur Illuminationslehre des as-Suhrawardī siehe Marcotte, *Suhrawardī*.

⁵¹² Hierzu Ziai, *Knowledge and Illumination*, S. 38. Das *Philosophie der Erleuchtung* unterteilt sich in zwei Hauptteile, wobei der erste sich der Dekonstruktion der Lehre Avicennas widmet und im zweiten die Illuminationslehre konstruiert wird, siehe hierzu Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der*

Als Vertreter der Illuminationslehre besteht Erkenntnis für as-Suhrawardī in einem Akt der Erleuchtung und dieser Vorgang hängt stark mit der menschlichen Intuition zusammen.⁵¹³ Mit dieser These grenzte er sich in gewisser Weise von Avicenna ab, der, wie gesehen, eher eine aristotelisch gefärbte Auffassung des Erkenntnisgewinns über verschiedenen Stufen der Intellektausprägung vertrat.⁵¹⁴ Dabei verstand as-Suhrawardī seine Aussage, dass Erkenntnis mit Erleuchtung zusammenhänge, durchaus wörtlich, denn für ihn werden wir immer, wenn wir etwas verstehen von einer Art göttlichem Lichteinfall getroffen.⁵¹⁵

Diese epistemologische Vorstellung passt indes auch zu seinen metaphysischen und ontologischen Ideen, denn für ihn besteht alles Seiende aus Licht, wobei Gott als Licht der Lichter bzw. hellste Lichtquelle über allen anderen Entitäten stehe.⁵¹⁶ Als notwendige Ursache allen Seins bringe er durch emanierende Lichtströme die kontingenten immateriellen und materiellen Dinge hervor.⁵¹⁷ Die anderen Entitäten unterscheiden sich laut des Philosophen von Gott durch den Grad ihrer Helligkeit bzw. der Stärke ihre Strahlkraft, wobei Materie den letzten Platz in dieser Hierarchie einnehme.⁵¹⁸ As-Suhrawardī ist somit ein Vertreter einer monistischen Ontologie, in der Licht die zentrale Rolle einnimmt.⁵¹⁹ Zu dieser Theorie verleitet wurde er laut Mehdi Aminrazavi unter anderem vermutlich durch den Koran, genauer gesagt durch den Lichtvers,⁵²⁰ in dem Gott ebenfalls mit Licht identifiziert oder zumindest stark in Verbindung gebracht wird.⁵²¹

Wir haben es bei as-Suhrawardī somit zwar nicht mit einem Philosophen zu tun, der eine Form der Intellektlehre vertrat, die besonders gut zu den Ausführungen der Sklavin Tawaddud passt, aber er entwarf eine epistemologische Theorie, die sich sehr stark auf theologische Elemente bezieht und stellt somit ein passendes Exempel für die Vermischung dieser

Erleuchtung, S. 277–297 und für eine knappe Darstellung zu den vier Werken im Einzelnen siehe Ziai, *Knowledge and Illumination*, S. 20–38.

⁵¹³ Vgl. Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, S. 259–265. Zum Stellenwert der Intuition bei as-Suhrawardī siehe Ziai, *Knowledge and Illumination*, S. 155. Zu verschiedenen Arten von Licht, die einem Erkennenden zukommen siehe ferner Pourjavady, *The Concept of Sakīna in Suhrawardī*, S. 96.

⁵¹⁴ Vgl. Marcotte, *Suhrawardī. Zur Nähe der Lichtlehre zur Intellektlehre* siehe Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, S. 285f. Zur Position as-Suhrawardīs zum Aktiven Intellekt siehe Ziai, *Knowledge and Illumination*, S. 153f.

⁵¹⁵ Hierzu Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 83.

⁵¹⁶ Vgl. *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, Teil 2 §§ 129–134 und Ziai, *Knowledge and Illumination*, S. 156f.

⁵¹⁷ Vgl. *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, Teil 2 §§ 149; Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, S. 283 und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 84.

⁵¹⁸ Zur hierarchischen Ordnung siehe *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, Teil 2 §§ 135–157.

⁵¹⁹ Für eine detailliertere Betrachtung der Lehre von as-Suhrawardī siehe Marcotte, *Suhrawardī*.

⁵²⁰ Vgl. Der Koran, 24:35. Zur Beeinflussung durch diesen Vers und durch die dazugehörigen Werke von al-Gazzālī siehe Sinai in seinem Kommentar: *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung*, S. 284f.

⁵²¹ Hierzu siehe Aminrazavi, *Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy*.

beiden Wissenschaften im Bereich der Erkenntnistheorie dar. Sein Beispiel untermauert daher in gewisser Weise die Vermutung von Hiltrud Heckh, dass die in der Geschichte von *Tausendundeine Nacht* zu findende Passage zum einen eine Reminiszenz an die Intellektlehre von Avicenna sein könnte, die zum anderen jedoch durch den Einbezug von theologische Elementen abgeändert wurde.

Neben dieser Argumentation für die These Heckhs gibt es noch eine weitere Möglichkeit, die Auffälligkeit in den Ausführungen der Sklavin zu erklären, und diese geht anders als die bisherigen von der Intellektlehre selbst aus. So wurde bereits bei der ersten überblicksartigen Darstellung dieser Theorie darauf verwiesen, dass viele Varianten dieser Lehre umgingen. Die verschiedenen Autoren, die sich mit ihr beschäftigten und dabei häufig auf ihre Vorgänger zurückgriffen, übernahmen deren Ansichten meist nicht ohne eigene Beigaben. Dies zeigt sich deutlich, wenn man die dazugehörigen Auffassungen von al-Fārābī, Avicenna und Averroes miteinander vergleicht.

Der erstgenannte kennt alle vier der oben vorgestellten Intellekte – also den potentiellen, den aktuellen, den erworbenen und den aktiven – und weist ihnen auch die gleichen Eigenschaften zu,⁵²² wie sie bereits beschrieben wurden. Ibn Sīnā kennt ebenfalls den potentiellen Intellekt, lässt auf diesen jedoch den sogenannten Intellekt *in habitu* folgen. Damit bilden der aktuelle und der erworbene Intellekt bei Avicenna die dritte und vierte Stufe der Erkenntnis. Der Intellekt *in habitu* ähnelt stark dem aktuellen Intellekt, denn er besitzt ebenfalls bereits eine bestimmte Anzahl an abstrakten Begriffen und universellen Prinzipien, aber im Unterschied zu diesem nutzt bzw. denkt er sie gerade nicht.⁵²³ Zu diesen vier Intellekten kennt auch Ibn Sīnā noch den aktiven Intellekt, der auch bei ihm, wie bei al-Fārābī, als leitendes Prinzip des erkenntnisgewinnenden Menschen angesehen wird.⁵²⁴

Averroes schließlich vertrat noch eine weitere Ansicht im Hinblick auf den Intellekt. Das hat bei ihm vermutlich folgenden Hintergrund: Seiner Meinung nach hatten seine Vorgänger den Weg zur philosophischen Wahrheit aus den Augen verloren und er versuchte nun, diesen wieder aufzunehmen, so wie es einst Aristoteles getan hatte.⁵²⁵ Dabei distanzierte er sich laut Rémi Brague bewusst von tradierten Überlegungen seiner arabischen Vorgänger und grenzte sich dementsprechend häufig deutlich von Avicenna ab.⁵²⁶ Durch seine intensive Auseinandersetzung mit den Schriften des Aristoteles kam er schließlich, wie Ulrich Rudolph

⁵²² Vgl. Al-Fārābī: On the Intellect, Abschnitt 10–27.

⁵²³ Vgl. Ibn Sīnā: The Cure, I.5, Abschnitt 14–16 und Siehe Davidson, Alfarabi, S. 10f. und Ivry, Arabic and Islamic Psychology.

⁵²⁴ Hierzu Ibn Sīnā: The Cure, V.5, Abschnitt 1–7 und Gutas, Ibn Sina.

⁵²⁵ Vgl. Hyman, Averroes' Theory of the Intellect, S.191.

⁵²⁶ Vgl. Brague, Das gegenseitige Verhältnis, S. 88 und Hyman, Averroes' Theory of the Intellect, S. 191.

urteilt, zu einigen Antworten und Ansichten, „die durchaus neu und originell in ihrer Konzeption sind.“⁵²⁷ Eins dieser Konzepte ist die Intellektlehre, der er in Teilen einen neuen Anstrich verlieh. Seine Ansichten hierzu sind komplex und unterliegen über die Zeit hinweg einigen Veränderungen, da ū sie immer wieder ausbaut und verfeinert.⁵²⁸

Zwar stimmt er mit seinen Vorgängern in vielen Aspekten innerhalb der Intellektlehre überein, doch unterscheidet er sich beispielsweise bei der Definition des potentiellen Intellekts⁵²⁹ deutlich von ihnen.⁵³⁰ Wie Alfred Ivry nämlich ausführlich beschreibt,⁵³¹ widmet sich Averroes in mehreren seiner Schriften diesem Intellekt. Dabei bezeichnet er den potentiellen Intellekt – also das primäre menschliche Erkenntnisvermögen⁵³² – in seinen späteren Werken als eine immaterielle Substanz, die außerhalb der menschlichen Seele angesiedelt sei.⁵³³ Anders als al-Fārābī und Avicenna geht er also nicht mehr davon aus, dass jeder Mensch diese Art des Intellekts besitzt, sondern er wird als separate, immaterielle Entität postuliert.⁵³⁴ Dabei steht der potentielle Intellekt in einer speziellen, für Averroes typischen Beziehung zum aktiven Intellekt und erklärt in der Zusammenschau mit diesem den Vorgang des Erkenntnisgewinns des Menschen.⁵³⁵ So identifiziert er in manchen seiner Schriften den potentiellen Intellekt mit dem aktiven Intellekt bzw. lässt es zu, dass ersterer im zweiten aufgeht. In anderen Werken beschreibt er beide als universelle, unvergängliche himmlische Entitäten.⁵³⁶ Für Averroes ist der aktive Intellekt damit „gleichzeitig unserer und über uns hinaus.“⁵³⁷

Die angesprochene Annahme eines einzigen, universellen potentiellen Intellekts ist unter den vorgestellten Intellektlehren der Theorie der Sklavin am ähnlichsten, schließlich geht auch sie davon aus, dass der potentielle Intellekt – oder der natürliche Intellekt, wie sie ihn

⁵²⁷ Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 75. Siehe ebenso Averroes: *Großer Kommentar*, Buch III Abschnitt 5, 3.1. und Hyman, *Averroes' Theory of the Intellect*, S.188.

⁵²⁸ Für eine knappe Darstellung der wichtigsten Werke von Averroes zum Intellekt und ihrer chronologischen Abfolge siehe Wirmer in seinem Nachwort: *Averroes: Großer Kommentar*, S. 325–329.

⁵²⁹ Bei Averroes findet sich eher der Ausdruck „materieller Intellekt“, siehe Averroes: *Großer Kommentar*, Buch III Abschnitt 5, 1 und Wirmer in seinem Nachwort: *Averroes: Großer Kommentar*, S. 326.

⁵³⁰ Siehe hierzu Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*.

⁵³¹ Für die Feinheiten der Intellektlehre von Averroes siehe Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*. Für eine Darstellung des Verhältnisses der drei Kommentare von Averroes zur aristotelischen Schrift *De anima* sowie für Erläuterungen zur dort jeweils vertretenen Sicht auf die Intellekte siehe Ivry, *Three Commentaries*, S. 199–216.

⁵³² Vgl. Wirmer in seinem Nachwort: *Averroes: Großer Kommentar*, S. 326.

⁵³³ Vgl. Averroes: *Großer Kommentar*, Buch III Abschnitt 5, 1; Abschnitt 5, 3.1 u. Abschnitt 5, 3.4.

⁵³⁴ Hierzu unter anderem Hyman, *Averroes' Theory of the Intellect*, S. 192f.; Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*; Ivry, *Three Commentaries*, S. 209f. und Wirmer, *Metaphysik und Intellektlehre*, S. 353f.

⁵³⁵ Siehe hierzu Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*; Ivry, *Three Commentaries*, S. 205–208; Hyman, *Averroes' Theory of the Intellect*, S. 196f. und Wirmer, *Metaphysik und Intellektlehre*, S. 353 u. 355f.

⁵³⁶ Siehe Averroes: *Großer Kommentar*, Buch III Abschnitt 36, 2; Wirmer in seinem Nachwort: *Averroes: Großer Kommentar*, S. 353; Ivry, *Arabic and Islamic Psychology*; Ivry, *Three Commentaries*, S. 210–212 und ferner Wirmer, *Metaphysik und Intellektlehre*, S. 357–359.

⁵³⁷ Wirmer in seinem Nachwort: *Averroes: Großer Kommentar*, S. 326. Siehe Averroes: *Großer Kommentar*, Buch III Abschnitt 5, 2.1.

nennt – nicht allen Menschen von Geburt an zukommt, wobei Averroes im Gegensatz zu Tawaddud nicht annimmt, dass Gott diesen Intellekt von ihm ausgewählten Menschen zuweist.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass zwar keines der drei besprochenen Konzepte exakt zu der Intellektlehre, so wie sie von Tawaddud präsentiert wird, passt, doch legt deren Vergleich die These nahe, dass durchaus noch andere Abwandlungen durch andere Denker hervorgebracht worden sein könnten. Nimmt man zu diesem Variantenreichtum noch die ab al-Ġazzālī immer stärker aufkommende wechselseitige Beeinflussung von Philosophie und Theologie hinzu, wird diese Annahme noch wahrscheinlicher.

Mit der Diskussion dieser Passage aus der Geschichte um die Sklavin Tawaddud findet die Besprechung medizin-philosophischer Aspekte in *Tausendundeine Nacht* an dieser Stelle ein Ende. Resümierend lässt sich festhalten, dass sich durchaus einige Elemente philosophischer Theorien und Ansichten in der Erzählung identifizieren lassen, die sich zugleich bei mehreren Philosophen wiederfinden. Dieser Umstand, zusammen mit der angeführten Charakterisierung der Geschichte durch die Autoren der *Arabian Nights Encyclopedia*, könnte einem zu dem Schluss veranlassen, dass es sich bei der Geschichte um ein Beispiel für die Breitenwirksamkeit medizin-philosophischer Elemente *par excellence* handele.

Zugleich muss aber gerade mit Blick auf die Masse an Informationen und wissenschaftlichen Details, die in der Geschichte vorzufinden sind und die Tawaddud ihren Examinatoren schildert, darüber nachgedacht werden, in welcher Form und auf welche Weise die Erzählung tradiert und rezipiert wurde. Denn je nachdem, welchen Fall man annimmt, könnte die Breitenwirksamkeit der philosophischen Aspekte auch stärker limitiert gewesen sein. Schließlich stellt sich schlicht die Frage, ob die Geschichte ihren Rezipienten immer in dieser ausufernden Form begegnete.

Betrachtet man zunächst die schriftliche Weitergabe der Geschichte, wie sie uns auch durch überlieferte Handschriften bezeugt ist, so unterlag der Inhalt, wie Enno Littmann und Dietrich Brandenburg⁵³⁸ aufzeigten, zwar einigen Veränderungen, aber dennoch kann angenommen werden, dass der geneigte Leser spätestens ab dem 14. Jahrhundert stets auf alle uns heute zur Verfügung stehenden Inhalte Zugriff hatte. In diesem Fall ist also nicht von einer Limitierung der Breitenwirksamkeit durch Weglassen von Details auszugehen.

Anders sieht es jedoch bei der mündlichen Darbietung der Geschichte durch Berufserzähler aus. Hier liegt die Vermutung nahe, dass diese Geschichte sich kaum dazu eignete, in ihrer vollständigen Version vor einer Zuhörerschaft vorgetragen zu werden. Man könnte an-

⁵³⁸ Genauere Ausführungen hierzu finden sich in der Arbeit im Kapitel 4, S. 55f.

nehmen, der Erzähler musste befürchten, dass seine Zuhörer ihm gelangweilt den Rücken kehrten, wenn er auf alle Details eingegangen wäre. Dies würde den Grad der anzunehmenden Rezeption natürlich schmälern.⁵³⁹ Diese Annahme birgt eine gewisse Plausibilität, aber sie ist kein zwingender Fakt. Denn ebenso besteht die Möglichkeit, dass eine solch detailreiche Erzählung Erstaunen und Begeisterung bei den Zuhörern erregte, die gerne verweilten, um den wissenschaftlichen Ausführungen zu lauschen, diese mit ihrem Wissen abzugleichen, sich vielleicht später darüber im engeren Kreis zu unterhalten und so eventuell etwas Neues zu lernen. Hierzu passend kann man sich leicht vorstellen, dass ein Geschichtenerzähler eine solche Geschichte auch mit einem gewissen Stolz in voller Gänze vortrug, um so sein Können und sein Wissen zu präsentieren und die Anerkennung seiner Zuhörerschaft zu erhalten. In solchen Fällen wäre der Grad der Breitenwirksamkeit der Geschichte natürlich deutlich erhöht gewesen.

Da es vermutlich starke Unterschiede zwischen den Erzählern und ihren Zuhörern gab, ist ein allgemeines Urteil hier letztlich nicht möglich. Es sei zum Schluss jedoch noch auf eine Auffälligkeit hingewiesen, die durchaus Beachtung verdient. Es zeigt sich nämlich, dass Ta-waddud ihre knappen Ausführungen zu den philosophischen Elementen nie durch weitere vereinfachende Erklärungen ergänzt. Viel eher verharrt sie stets auf der Stufe einer bloßen Aufzählung von Informationen. Ist man nun nicht gewillt, dem Verfasser der Geschichte zu unterstellen, dass er von der Materie, über die er sich über mehrere Seiten ausließ, keine Ahnung hatte, was nicht völlig auszuschließen ist, dann könnte man das Schweigen der Sklavin damit erklären, dass die damaligen Rezipienten keiner weiteren Erläuterungen bedurften, da ihnen die Theorien zumindest in Grundzügen bekannt waren.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Es steht außer Frage, dass die Geschichte natürlich auch gelesen werden konnte, doch hier liegt die Hürde für die Rezeption nochmals deutlich höher; so muss der potentielle Leser das Werk in irgendeiner Form erwerben und zugleich auch lesen können, inwieweit beide Bedingungen durch die breite Bevölkerung erfüllt werden konnten, kann hier nicht ermittelt werden.

⁵⁴⁰ Hier sei auf das zweite Kapitel dieser Arbeit verwiesen, in dem dargestellt wurde, dass Geschichtenerzähler meist nur solche Elemente in ihre Erzählungen aufnahmen, die ihrem Publikum auch bekannt waren, siehe hierzu in dieser Arbeit, S. 48f.

5. Beweisführungen, Streitigkeiten und Diskussionen – Anwendungen philosophischer Logik

Die besondere Verbindung von al-Fārābī und Avicenna mit der aristotelischen Logik und Syllogistik wurde bereits erwähnt, da jedoch in diesem Kapitel plausibel gemacht werden soll, dass unter anderem ihre Tätigkeiten auf diesem Feld der Philosophie zumindest indirekt Spuren in *Tausendundeine Nacht* hinterlassen haben, wird hier nochmals detaillierter auf einige ausgewählte Aspekte ihrer Einstellung und Lehre eingegangen. In einem ersten Schritt soll hierfür ein weiterer Passus aus dem bereits angeführten, al-Fārābī zugeschriebenen⁵⁴¹ Bericht *Über das Aufkommen der Philosophie*, wörtlich wiedergegeben werden:

[Die Christen] entschieden sich dahin, daß die Bücher der Logik [die Bücher des *Organon*] bis zu den Figuren des Wirklichen⁵⁴² (in der ersten Hälfte des ersten Buches der *Analytica priora*), aber nicht weiter, gelehrt werden dürfen, da sie der Ansicht waren, daß alles Weitere dem Christentum schade, während das freigegebene Material der Förderung ihrer Religion dienen könne. [...] [Diese Praktik wurde beibehalten], bis dann nach langer Zeit der Islam kam. [...] Von sich selber berichtet al-Fārābī,⁵⁴³ daß er die Logik bis zum Ende der *Analytica posteriora* bei Junḥannā b. Ḥailān studiert habe. Was nach den Figuren des Wirklichen kommt, pflegte der Teil genannt zu werden, den man nicht studiert. Schließlich wurde all das studiert, und es wurde dann bei islamischen Lehrern üblich, über die Figuren des Wirklichen hinauszugehen, soweit das für den Studenten menschenmöglich war.⁵⁴⁴

Dieser Auszug ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam: So wird berichtet, dass sich die Christen zwar einiger Werke des aristotelischen *Organon* bedienten, andere Inhalte jedoch von ihnen als gefährlich für ihr religiöses Verständnis angesehen wurden.⁵⁴⁵ Dabei handelte es sich, der Quelle nach zu urteilen, um diejenigen Kapitel im ersten Buch der *Analytica priora*, in denen Modalaussagen bzw. die Modalbegriffe „notwendig“ und „möglich“ im Mittelpunkt stehen.⁵⁴⁶

Eine mögliche Klärung dieses Sachverhalts findet sich bei Francis Peters. Er verweist neben den in der Quelle angeführten religiösen Gründen auf den Nutzen, welchen die ersten Bücher des *Organon* für exegetische Zwecke seiner Ansicht nach hatten. Dieser Nutzen habe die syrischen Christen stärker interessiert als die ab der *Analytica posteriora* vermehrt behan-

⁵⁴¹ Siehe hierzu in dieser Arbeit, Kapitel 2, S. 34.

⁵⁴² In den Figuren des Wirklichen kommen nur solche Aussagen zum Tragen, die keine Modalpartikel beinhalten, wie beispielsweise die Aussage „Die Sonne scheint.“ In der Modallogik werden hingegen auch Aussagen wie „Möglicherweise scheint die Sonne“ betrachtet.

⁵⁴³ Genauere Ausführungen zu dieser Formulierung finden sich in dieser Arbeit, Fußnote 242.

⁵⁴⁴ Zitiert nach Rosenthal, Fortleben, S. 75f. Für eine englische Übersetzung siehe Rescher, Studies, S. 23f.

⁵⁴⁵ Hierzu Rescher, Studies, S. 26f.

⁵⁴⁶ Hierzu ausführlicher Rescher, Studies, S. 24.

delten philosophischen Aspekte, weswegen die *Zweiten Analytiken* kaum rezipiert worden seien.⁵⁴⁷

Behält man zudem im Blick, dass die Abfolge, in der die Bücher des *Organon* gelesen wurden, festgelegt war, so eröffnet sich ein weiteres wichtiges Detail der Quelle. Wenn in dieser nämlich davon die Rede ist, dass die Bücher des *Organon* nur inklusive der anfänglichen Kapitel des ersten Buches der *Analytica priora* gelesen wurden, dann ist damit wohl auch gemeint, dass die in der Sammlung nachfolgenden Werke keine Beachtung fanden. Diese Darstellung deckt sich nach Dimitri Gutas zwar mit der generellen Überlieferungslage syrischer Übersetzungen des *Organon*,⁵⁴⁸ dennoch ist auch der Teil von al-Fārābīs Darstellung aus heutiger Sicht der Forschung in dieser rigiden Form nicht mehr haltbar. So weist beispielsweise Ulrich Rudolph darauf hin, dass die „curriculare Einschränkung“⁵⁴⁹ nicht erst im 10. Jahrhundert in Bagdad, sondern bereits im syrischen Sprachraum aufgehoben wurde, was wiederum bedeuten würde, dass jene angesprochene Einschränkung der Lektüre zwar einst unter den Christen bestanden hat, allerdings zur Zeit al-Fārābīs bereits überholt war. Zusätzlich vertreten Gerhard Endress und Cleophea Ferrari die Ansicht, dass die Einschränkung wohl nur für Theologen galt. Ihre Überzeugung begründen sie mit überlieferten syrischen Übersetzungshandschriften der eigentlich verbotenen Bücher des *Organon* aus dem 7. und 8. Jahrhundert, die ihnen als Nachweis dafür dienen, dass diese Bücher durchaus auch unter den Christen in dieser frühen Zeit Rezipienten fanden.⁵⁵⁰ Es stellt sich daher die Frage, welcher Antrieb al-Fārābī dazu verleitete, dennoch Gegenteiliges in seiner Abhandlung zu behaupten.

Eine Möglichkeit bestünde natürlich darin, dem Autor Unwissenheit zu attestieren. Nach dieser Deutung wäre ihm einfach nicht bekannt gewesen, dass sich die Ausbildungslage unter den Christen geändert hatte. Nimmt man allerdings den unterschwelligen Stolz hinzu, der aus al-Fārābīs Darstellung spricht, wenn er beschreibt, dass er endlich wieder die Möglichkeit gehabt habe, über das unter den Christen übliche Studienpensum hinauszugehen und auch die weiteren Werke des *Organon* zu studieren, dann scheint eine andere Interpretation der Quelle plausibler: Al-Fārābī wollte ganz unverhohlen seine philosophische Ausbildung und sein eigenes intellektuelles Schaffen über das seiner Vorgänger stellen.

Diese Auslegung deckt sich mit den Ausführungen von Tony Street, der ebenfalls zu bedenken gibt, dass man es hier mit einer propagandistischen Quelle zu tun haben könnte,⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Hierzu Peters, Aristotle, S. 58.

⁵⁴⁸ Siehe Gutas, Greek, S. 22.

⁵⁴⁹ Rudolph, Der spätantike Hintergrund, S. 28.

⁵⁵⁰ Siehe Endress/Ferrari, Bagdader Aristoteliker, S. 293.

⁵⁵¹ Siehe Street, Arabic Logic, S. 530.

auch wenn man dies eventuell nicht von einem rational denkenden Philosophen erwarten würde.

Al-Fārābī weist jedoch nicht nur auf sein Mehr an Studien hin, es ist ihm augenscheinlich auch von großer Wichtigkeit, zu betonen, dass er die *Analytica posteriora*⁵⁵² gelesen habe. Diese Auffälligkeit wird in der Zusammenschau mit einer weiteren Abhandlung von ihm erklärt: In der Schrift *Über die notwendigen Vorstudien der Philosophie*⁵⁵³ gibt er eine Auffassung der alexandrinischen Aristoteliker bezüglich der Schriften des *Organon* wieder, die heute unter dem Namen „Kontexttheorie“ bekannt ist.⁵⁵⁴ Gemäß dieser Theorie werden die Werke des *Organon* in zwei größere Gruppen eingeteilt. In der genannten Schrift äußert sich al-Fārābī hierzu wie folgt:

Von den Büchern [gemeint sind die Werke des *Organon*], aus denen man den in der Philosophie angewandten Beweis lernt, studirt [!] man die Einen vor der Lehre vom Beweis, aus Anderen dagegen lernt man den Beweis, noch andere muss man erst nach der Kenntnis vom Beweis lesen.⁵⁵⁵

Dreh- und Angelpunkt seiner Einleitung ist somit dasjenige Werk, in dem der wissenschaftliche Beweis bzw. der demonstrative Schluss durch Aristoteles behandelt wird und das geschieht eben gerade in der *Analytica posteriora*.⁵⁵⁶ Im Verlauf seiner weiteren Ausführungen stellt al-Fārābī diesem Werk drei weitere Bücher voran:

Vor der Erlernung des Beweises muss man aus einigen seiner [Aristoteles'] Werke die Teile des Schlusses, welche einen richtigen Beweis ergeben, kennen lernen; aus anderen seiner Bücher lernt man dann die Teile der im Beweis anzuwendenden Vordersätze kennen. Die den richtigen Beweis ergebenden Teile des Schlusses findet man in seinem Barminias [*De interpretatione*] [...]. Die Teile des Vordersatzes aber, welche beim Beweis angewandt werden, sind in seinem Buch von der Definition, welches die Kategorien heisst [!], enthalten. Der Beweis wird in seinem Buch über den

⁵⁵² Auch dieses Werk wurde nach Francis Peters von Ishāq ibn Ḥunayn und seinem Sohn zunächst ins Syrische, danach ins Arabische übertragen, siehe Peters, Aristoteles, S. 17.

⁵⁵³ Dieses Werk findet sich in deutscher Übersetzung bei Friedrich Dieterici, der diese Übertragung auf Grundlage seiner kritischen Edition des arabischen Textes erstellte, siehe Alfarābī: Vorstudien, S. 82–91 und Alfarābī: Philosophische Abhandlungen. Zur Übersetzung Dieterici in seiner Einleitung zu: Alfarābī's Philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt, S. V.

⁵⁵⁴ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 416f.

⁵⁵⁵ Alfarābī: Vorstudien, S. 86.

⁵⁵⁶ Eine etwas ausführlichere Darstellung zum Ziel dieses Werkes findet sich bei Welsch, Der Philosoph, S. 116–130.

Beweis gelehrt.⁵⁵⁷ Einige Teile dieses Buches lehren die Figur des Beweises [...]. Die Figur des Beweises lernt man aus [...] den sogenannten Analyticis [*Analytica priora*].⁵⁵⁸

Die ersten drei Werke des *Organon – Categoriae, De interpretatione* und *Analytica priora*⁵⁵⁹ – bilden also die erste Gruppe an Büchern, in die diese Sammlung eingeteilt wird. In ihnen untersucht Aristoteles in allgemeiner Weise den Begriff, darauffolgend die Aussage bzw. das Urteil und schließlich die allgemeinen Regeln des Syllogismus. Er legt somit in diesen Büchern den Grundstein für weitere Untersuchungen innerhalb der Logik.⁵⁶⁰

Laut der Kontexttheorie erfolgt in den fünf weiteren Schriften eine Untersuchung der Argumentationsformen, derer sich ein Mensch bedienen kann. Folgt man al-Fārābī, so ist deren detaillierte Betrachtung deshalb von Nöten, da diese Argumentationsformen zwar die gleiche zugrundeliegende Struktur, nämlich die des Syllogismus aus der *Analytica priora*, aufweisen, allerdings die verwendeten Prämissen⁵⁶¹ laut dem arabischen Gelehrten von unterschiedlichem epistemischen Gehalt sein können.⁵⁶² Bei al-Fārābī findet sich dazu folgende Passage:

Die Bücher aber, welche man nach der Lehre vom Beweis lesen muss, sind die, welche zwischen dem richtigen und falschen Beweis unterscheiden. Einige dieser Beweise sind gradezu falsch, andere gemischt (aus falsch und wahr). Den gradezu falschen Beweis lernt man aus seinem Werk über die Dichtkunst (Poëtik) kennen. Unter den gemischten Beweisen giebt [!] es dann solche, bei denen „richtig und falsch“ in gleichem Maass [!] möglich ist, bei anderen überwiegt das Falsch das Richtig, bei anderen aber das Richtig das Falsch. Die halb richtigen, halb falschen Beweise lernt man aus seinem Buch über die Redekunst (Rhetorik), die aber, in denen das Falsch dem Richtig unterliegt, aus seinem Buch über das Disputable (die Topik) kennen; die Beweise aber, bei denen das Falsch das Richtig überwiegt sind aus seinem Buch von der Kunst der Sophisten (Sophistik) zu ersehen.⁵⁶³

⁵⁵⁷ Al-Fārābī macht an dieser Stelle keine Unterscheidung zwischen der *Analytica priora* und der *Analytica posteriora*, sondern verweist auf sie als Gesamtwerk über den Beweis. Erst danach erfolgt eine inhaltliche Trennung, so führt er an, dass man in der *Analytica priora* die generelle Struktur des Syllogismus lerne sowie die syllogistischen Figuren.

⁵⁵⁸ Alāfrābī: Vorstudien, S. 86. Zur Besprechung der syllogistischen Figuren durch Aristoteles siehe Aristot. an. pr. I.4, 25b 26– I.6, 29a 18 und Welsch, *Der Philosoph*, S. 108–112.

⁵⁵⁹ Al-Fārābī geht an dieser Stelle nicht auf die eigentlich bereits zum *Organon* gehörige *Isagoge* von Porphyrios ein. Ein Grund dafür könnte sein, dass dieses Werk eine reine Einführungsschrift in das *Organon* darstellt.

⁵⁶⁰ Hierzu Rapp, *Aristoteles*, S. 95. Eine ausführliche Darstellung zu den Werken des *Organon* findet sich bei Welsch, *Der Philosoph*, S. 69–130. Weiter sei hier verwiesen auf Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 416; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 30; Kapp, *Ursprung*, S. 28 und Street, *Arabic Logic*, S. 538.

⁵⁶¹ Die Prämissen sind das, von woher argumentiert wird. Die Konklusion hingegen ist das, wofür argumentiert wird.

⁵⁶² Hierzu Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 416f.

⁵⁶³ Alāfrābī: Vorstudien, S. 87.

Folgt man dieser Darstellung, so entsteht eine Hierarchie, an deren Spitze der demonstrative Schluss steht, „der von gesicherten Prämissen zu einem unanfechtbaren Ergebnis führt“.⁵⁶⁴ Dieser wird gefolgt von dem dialektischen Schluss – behandelt in der *Topica* –, der häufig in Diskussionen Anwendung findet. Hier kommen wahrscheinlich wahre Prämissen zum Einsatz.⁵⁶⁵ In der nächsten Schrift – *De sophisticis elenchis* – wird der Trugschluss betrachtet, darauf folgt der rhetorische Schluss, behandelt in der *Rhetorik*, der von weitverbreiteten Vorstellungen ausgeht, da das Gegenüber gewissermaßen überredet werden soll, die vom Redenden vertretene Position anzuerkennen. Den Abschluss bildet der poetische Schluss, „der zum Ziel hat, in den Hörern bzw. Lesern eine bestimmte Vorstellung zu evozieren, um aus ihr anschließend die gewünschte Schlussfolgerung ziehen zu können [...]“.⁵⁶⁶

Besonders bedeutsam für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung sind jedoch die Neuerungen, die al-Fārābī in die Kontexttheorie einfließen ließ.⁵⁶⁷ Er nimmt nämlich nicht nur die eben dargestellte Hierarchie innerhalb der verschiedenen Schlüsse an, sondern ordnet diesen auch bestimmte Wissenschaften zu. So geht er davon aus, dass einzig Philosophen sich des demonstrativen Schlusses bedienen und die Philosophie daher eine apodiktische Wissenschaft darstelle.⁵⁶⁸ Daraus wird dann auch ersichtlich, warum er in seinem Bericht zum Aufkommen der Philosophie so deutlich auf sein Studium der *Analytica posteriora*, wo eben dieser Beweis gelehrt wird, hinweist. Theologen und Juristen verwenden seiner Ansicht nach hingegen den dialektischen Schluss und gelangen folglich weder zu unangreifbaren Aussagen, noch zu gesichertem Wissen.⁵⁶⁹ Des Weiteren finde der rhetorische bzw. poetische Schluss, mit denen man eher überreden anstatt beweiskräftig überzeugen könne, in der Religion Verwendung.⁵⁷⁰ Zur Verifizierung dieser Ansicht widmen al-Fārābī und einige Personen seines Umfeldes mehrere ihrer Schriften dem Versuch, die Argumentationsformen der Theologen und Juristen auf die Syllogismusstruktur zurückzuführen.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 30 und ferner Kapp, *Ursprung*, S. 8.

⁵⁶⁵ Hierzu Kapp, *Ursprung*, S. 8f.

⁵⁶⁶ Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 31. Zu den Schlussarten siehe auch Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 416 und Street, *Arabic Logic*, S. 538.

⁵⁶⁷ Hierzu Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 417.

⁵⁶⁸ Siehe Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 420.

⁵⁶⁹ Hierzu Reisman, *Al-Fārābī*, S. 67; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 31 und Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 418.

⁵⁷⁰ Hierzu al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 17.2–3 und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 31.

⁵⁷¹ Hierzu Street, *Logic*, S. 253; Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 420f. und Endress/Ferrari, *Bagdader Aristoteler*, S. 316.

Al-Ġazzālī, einer der intellektuellen Widersacher von Avicenna,⁵⁷² übernahm später eine abgewandelte Form dieser Sichtweise al-Fārābīs. Er selbst führte einige Argumente von Juristen auf eine syllogistische Struktur zurück und vertrat zugleich in seinen Schriften vehement die Auffassung, dass sich die Theologie, wie die Jurisprudenz, der philosophischen Logik bedienen müsse, um sich gegen Angriffe seitens der Philosophen besser absichern zu können.⁵⁷³

Folgt man Tony Street, leitete al-Ġazzālī durch sein Wirken eine langfristige Veränderung der islamischen Wissenschaften und ihrer Lehre ein. So erlebte die Logik nach ihm eine Blütezeit, und es wurde üblich, diese als Hilfswerkzeug der Theologie und Rechtswissenschaft anzusehen. Des Weiteren sieht Tony Street al-Ġazzālī als bedeutenden Initiator der sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts vollziehenden Aufnahme der Logik in das Curriculum der islamischen Hochschulen an.⁵⁷⁴ Laut Ulrich Rudolph, der sich Tony Streets Bewertung anschließt, war es eine direkte Folge, dass zur gleichen Zeit die Zahl der erscheinenden Abhandlungen zur Logik sprunghaft zunahm. Dabei entstanden Werke, die für mehrere Generationen von Schülern der Madrasa⁵⁷⁵ die Grundlage ihres Studiums bildeten.⁵⁷⁶ Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das Werk *Die Grundlagen der Logik für Schamsaddin*⁵⁷⁷ von al-Kātibī (gest. 1276 n. Chr.),⁵⁷⁸ das über mehrere Jahrhunderte als Lehrbuch fungierte

⁵⁷² Avicenna entwickelte ein eigenes, kohärentes Logiksystem, das in den kommenden Jahrhunderten dominierend wurde, hierzu Goodman, Avicenna, S. 184; Gutas, Avicenna, S. 293–296; Rescher, Studies, S. 16f.; Street, Arabic Logic, S. 583 und Street, Logic, S. 161f. Einige der Werke Ibn Sīnās zeugen davon, dass er seine Schüler zum Studium der Syllogistik anhielt und sie aufforderte, in Texten vorhandene Argumente als Syllogismen zu rekonstruieren, so wie er es selbst angeblich in seiner Jugend (siehe Gohlman, Life of Ibn Sina, S. 27–29) ausgiebig praktiziert hatte, siehe hierzu, Gutas, Avicenna, S. 27 u. 178–181. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kontext eine Passage aus der Schrift *Randbemerkungen zu De anima* von Avicenna, die Dimitri Gutas ausführlich zitiert und bespricht. Dort rekonstruiert Avicenna ein Argument von Aristoteles aus dessen Werk *De anima* und kritisiert seine Darstellungsform. Er greift Aristoteles dahingehend an, zum einen keinen eindeutigen Syllogismus zu formuliert und zum anderen eine dialektische statt eine gesicherte Prämisse verwendet zu haben, Gutas, Avicenna, S. 313–315.

⁵⁷³ Hierzu Street, Logic, S. 253; Street, Arabic Logic, S. 554 u. 558 und Rudolph, Islamische Philosophie, S. 57f. Die islamische Theologie sah sich schon seit dem 8. bzw. 9. Jahrhundert mit bestimmten durch die Rezeption der griechischen Philosophie erwachsenen Strömungen konfrontiert. Hervorzuheben ist hierbei vor allem die innertheologische Strömung der Mu'tazila, die im frühen 9. Jahrhundert durch Beziehungen an den Kalifenhof der Abbasiden ziemlich hohen Einfluss hatten. Ein recht bedeutender Vertreter war der zwischen 835 und 845 n. Chr. verstorbene an-Nazzām, siehe hierzu van Ess, s.v. Al-Nazzām, in: EI² 7 (1993), S. 1057 und Peters, Aristotle, S. 139f. Es formierten sich zwar recht schnell Gegenpositionen innerhalb der Theologie, die grundsätzliche Beeinflussung der islamischen Rechtswissenschaft durch die griechische Philosophie konnte jedoch nicht mehr revidiert werden, siehe hierzu Peters, Aristotle, S. 137–140 u. 147–154.

⁵⁷⁴ Siehe Street, Arabic Logic, S. 524.

⁵⁷⁵ Hierzu George Makdisi/J. Pedersen, s.v. Madrasa, in: EI² 5 (1986), S. 1123–1134.

⁵⁷⁶ Hierzu Rudolph, Islamische Philosophie, S. 87; Street, Logic, S. 249 u. 252 und Street, Arabic Logic, S. 579.

⁵⁷⁷ Das Werk *Die Grundlagen der Logik für Schamsaddin* wurde 1854 von Aloys Sprenger ins Englische übertragen. Es liegt in einer zweisprachigen Ausgabe vor. Aloys Sprenger macht jedoch keine detaillierten Angaben zur Textgrundlage seiner Übersetzung, er verweist einzig und allein darauf, dass es noch genügend gute arabische Fassungen gebe, aus denen eine Textgrundlage erstellt worden sei, siehe Sprenger in seiner Einleitung zu: First Appendix, S. If.

⁵⁷⁸ Zur Person siehe Mehdi Mohaghegh, s.v. Al-Kātibī, in: EI² 4 (1978), S. 762.

und in dem unter anderem in starker Anlehnung an die *Analytica priora* die Struktur des Syllogismus gelehrt wird.⁵⁷⁹

Die aristotelische Syllogistik und das damit einhergehende Formulieren von Argumenten als Syllogismen war also nach der Tätigkeit von al-Ġazzālī, spätestens aber ab dem Beginn des 13. Jahrhunderts, nicht mehr nur für die Philosophen reserviert, sondern hatte auch breiten Anklang in der islamischen Rechtswissenschaft und Theologie gefunden. Die Aufnahme in das Lehrrepertoire der Madrasa dürfte zudem ihre Verbreitung weiter vorangetrieben haben.

Unter dem Eindruck des zuvor Gesagten verwundert es nicht, dass einige Personen in den Geschichten von *Tausendundeiner Nacht* sich ihrer Logikkenntnisse rühmen oder als Kenner dieser Wissenschaft vorgestellt werden. In der Galland-Handschrift findet sich in diesem Zusammenhang ein ganz besonderer Mann. Diese sehr aufdringliche Persönlichkeit hat sowohl in der *Geschichte des Schneiders*⁵⁸⁰ als auch in der *Geschichte des Friseurs*,⁵⁸¹ die beide zum sogenannten Buckligen-Zyklus gehören,⁵⁸² einen Auftritt. Er ist von Beruf Barbier und ist sehr von sich selbst überzeugt. So wird er nicht müde, immer und immer wieder dem Leser seine Vorzüge kund zu tun. In einer dieser selbstverherrlichenden Beschreibungen sagt er von sich:

Du mußt wissen, Beherrscher der Gläubigen, daß ich der berühmte <Schweigsame> bin. Ich besitze verschiedene Vorzüge wie Weisheit, Wissen und philosophische Bildung. [...] Meine besonnenen Vernunft und meine Schweigsamkeit, die Schärfe meines Verstandes, meine Beherrschtheit sowie meine übergroße Tugend und Hochsinnigkeit sind etwas, das niemand jemals ganz verstehen wird und dessen Ende keiner sehen wird.⁵⁸³

Neben dem ironischen Lob seiner Schweigsamkeit und der recht übertrieben wirkenden Darstellung seiner Bildung und Weisheit ist diese Passage besonders bedeutsam, da der Friseur explizit von seiner philosophischen Bildung spricht. Sie wird an dieser Stelle zwar nicht genauer spezifiziert, allerdings gehört sie damit zu einer von nur vier Stellen in dieser Übersetzung von Claudia Ott, in der Philosophie direkt angesprochen wird. Dies ist zudem von hohem Interesse, da sich dieser Ausdruck in der Übersetzung von Enno Littmann, die auf einer

⁵⁷⁹ Siehe hierzu Sprenger in seiner Einleitung zu: First Appendix, S. I und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 87. Zum Inhalt des Werkes siehe Street, *Arabic Logic*, S. 581f.

⁵⁸⁰ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 354–380 und Li. Bd. I, S. 343–406.

⁵⁸¹ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 380–423 und Li. Bd. I, S. 363–402.

⁵⁸² *Die Geschichte des Buckligen* findet sich sowohl in der Galland-Handschrift und gehört damit zum Kern der Sammlung, als auch in der Ausgabe von Enno Littmann, siehe hierzu Li. Bd. I, S. 292–406 und Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 296–423. Ferner auch Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Hunchback's Tale, 23 The, in: ANE 1 (2004), S. 224f.

⁵⁸³ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 382.

jüngeren Textgrundlage fußt, nicht zu finden ist,⁵⁸⁴ was darauf hindeuten kann, dass das Merkmal im Laufe der Zeit an Bedeutung verlor und man philosophische Bildung nicht mehr unbedingt heranzog, um sich selbst zu loben.

Doch nicht nur aus diesem Grund verdient die Person des Friseurs eine genauere Betrachtung, denn es gibt noch einen weiteren Auszug, in dem der Schweigsame seine Talente preist und hier wird er auch konkreter, so sagt er zu einem Kunden:

Du hast einen Friseur bestellt, und Gott hat dir in Seiner Gnade einen Friseur gebracht und dazu einen Astrologen und einen Arzt und einen, der die Kunst der Alchimie und die Sterne kennt, außerdem Grammatik, Sprachwissenschaft, philosophische Logik, Theologie, Phraseologie und Rhetorik, die Wissenschaft der Algebra und die Rechenkunst im allgemeinen beherrscht, alle Geschichtsquellen gelesen hat, dazu die großen Werke der islamischen Tradition, Muslim und al-Buchari.⁵⁸⁵

Liest man diese Zeilen, so fällt auf, dass der Friseur augenscheinlich ein besondere Ausbildung im Hinblick auf Sprache und Sprechakte genossen hat, schließlich kennt er sich angeblich in der Grammatik, der Sprachwissenschaft, der Phraseologie, der philosophischen Logik und der (philosophischen) Rhetorik hervorragend aus.

Zwar nennt er nicht die Quellen seines Wissens und Könnens, doch ist unter Beachtung des bisher Gesagten mit hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass der Friseur mit der angesprochenen philosophischen Logik und Rhetorik auf die diesbezüglichen aristotelischen Werke verweist. Man denke dabei an das *Organon* und die dort eingegliederten Werke, wie beispielsweise die *Analytica priora*, die *Analytica posteriora* und die *Rhetorik* die alle, wie oben angeführt, bereits recht früh übersetzt worden sind und unter anderem durch das Schaffen von al-Fârâbî und Avicenna großes Ansehen und weite Verbreitung fanden. Im Übrigen unterscheiden sich auch hier die Darstellungen, die sich bei Claudia Ott und Enno Littmann finden, denn während bei ersterer von „philosophischer Logik“ die Rede ist, behauptet der Barbier bei Enno Littmann nur von sich, in Logik Kenntnisse zu besitzen,⁵⁸⁶ wobei beide Ausführungen im Grunde auf das Gleiche hinauslaufen und der explizite Bezug auf philosophische Logik eigentlich auch nicht nötig gewesen wäre und vermutlich mit der Selbstdarstellungsentention des Friseurs erklärt werden kann, die in der Galland-Handschrift offensichtlich noch etwas ausgeprägter dargeboten wird als in der Textgrundlage von Enno Littmann.

⁵⁸⁴ Vgl. Li. Bd. I, S. 364 und Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 218.

⁵⁸⁵ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 365f.

⁵⁸⁶ Vgl. Li. Bd. I, S. 348f. und Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 209 mit leichten Abweichungen in Art und Reihenfolge der Wissenschaften.

Ein ähnliches Beispiel stellt die bereits erwähnte Sklavin Nuzhat ez-Zamân aus dem arabischen Ritterroman *Die Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten* dar. Nebst den bereits zitierten medizinischen Kenntnissen⁵⁸⁷ verfügt sie nämlich nach eigener Aussage zugleich noch über folgende Fähigkeiten und Fertigkeiten:

[I]ch kann mit Gelehrten disputieren und über alle anderen Wissenschaften sprechen. Auch bin ich gewandt in der Logik und Rhetorik, der Arithmetik und der Astronomie; und ich kenne die Geheimwissenschaften und die Kunst der Berechnung der Gebetszeiten – alle diese Wissenschaften verstehe ich.⁵⁸⁸

In beiden Geschichten wird die Logik zusammen mit anderen Wissenschaften und Künsten demnach dazu verwendet, die eigene Bildung und den damit einhergehenden Wert der eigenen Person hervorzuheben. Zu einer Demonstration der Fähigkeiten kommt es aber in beiden Fällen nicht; allerdings wird ein gegenteiliges Verhalten auch nicht durch den weiteren Verlauf der Erzählung gefordert.

Anders verhält es sich bei dem Gelehrten an-Nazzâm, der bereits im Rahmen der mündlichen Befragung der äußerst klugen Sklavin Tawaddud angesprochen wurde. Er wird dem Leser bzw. Zuhörer in *Tausendundeine Nacht* auf folgende Weise vorgestellt: „[Er ist der Gelehrte], der unter allen seinen Zeitgenossen die Argumentation, die Beredsamkeit, die Dichtkunst und die Logik am vollkommensten beherrschte.“⁵⁸⁹ Aufgrund dieser Beschreibung und der weiteren Handlung der Geschichte würde man hier schon eher erwarten, dass sich der Gelehrte seiner Logik-Kenntnisse während der Disputation mit Tawaddud bedient. Doch das Gegenteil ist der Fall. Auch während der Diskussion zwischen der Sklavin und an-Nazzâm kommt es nicht zur Anwendung logischer Argumentationen.⁵⁹⁰

Zur Klärung dieser Auffälligkeit könnte man eventuell geneigt sein, auf die Ausführungen Enno Littmanns zu verweisen. Dieser führt an, wie bereits kurz angesprochen wurde, dass die Erzählung um Tawaddud vermutlich noch in Bagdad und zwar Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts entstanden sei, also in einer Zeit, in der die aristotelische Logik noch nicht so populär war. Dies gilt jedoch nur für die arabische Urform der Geschichte, denn, wie ebenfalls gezeigt wurde, gibt es auch Indizien innerhalb der Erzählung, die für eine spätere Überarbeitung in Ägypten sprechen.⁵⁹¹ Dort hätte dann auch die Logik einen stärkeren Einbe-

⁵⁸⁷ Erinnerung sei hier an die Ausführungen in dieser Arbeit, Kapitel 3, S. 52f.

⁵⁸⁸ Li. Bd. I, S. 594. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 364.

⁵⁸⁹ Li. Bd. III, S. 632. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 279.

⁵⁹⁰ Siehe Li. Bd. III, S. 686–692.

⁵⁹¹ Siehe hierzu in dieser Arbeit, Kapitel 3, S. 57f.

zug erfahren können, so wie es nach der hier vertretenen Ansicht bei einer weiteren Erzählung aus *Tausendundeine Nacht* geschah. Die Rede ist von der *Geschichte von dem Streit über die Vorzüge der Geschlechter*.⁵⁹²

Die dort geschilderten Ereignisse, so heißt es in der Erzählung, fanden im Jahr 1165/1166 n. Chr. statt. Diese Jahreszahl kann sicherlich als *terminus post quem* für die Entstehung der vorliegenden Version der Geschichte dienen, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass die Erzählung später noch Veränderungen erfuhr, ohne dass die Datierung angepasst wurde. Nimmt man jedoch jenes Datum als Referenzpunkt an, dann wäre die vorliegende Version frühestens ein halbes Jahrhundert nach al-Ġazzālī und gut zweihundert Jahre nach al-Fārābī entstanden. Es ist daher von diesem Gesichtspunkt aus nicht unmöglich, dass die Erzählung eine Reflexion auf das Schaffen der beiden Gelehrten darstellt, oder zumindest die von diesem Zeitpunkt an aufkommende stärkere Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Syllogistik widerspiegelt.

In der Erzählung wird dem Leser bzw. Zuhörer eine Frau namens Saijdat el-Maschājich vorgestellt, die aus Bagdad stammt und besonders gebildet sowie von scharfem Verstand ist.⁵⁹³ Aufgrund dieser Eigenschaften, so der von Schahrasad eingeführte Erzähler, kamen viele zu ihr, „die sich der Gottesgelehrtheit beflissen, ferner Jünger der Wissenschaft und der schönen Künste; und die unterhielten sich mit ihr über Fragen des geistigen Rechts und disputierten mit ihr über strittige Punkte.“⁵⁹⁴ Im bereits genannten Jahr soll es dann schließlich zu einem Streitgespräch zwischen dieser Frau und einem jungen Mann mit feiner Bildung gekommen sein.⁵⁹⁵

Die Diskussion beginnt mit der Aufforderung der Gelehrten an den Mann, ihr einen Beweis für die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau zu nennen.⁵⁹⁶ Dieser führt daraufhin sogar zwei Belege an, die aus seiner Sicht eine ausreichende Beweiskraft besitzen. Den ersten bezeichnet er als „Beweis der Überlieferung“⁵⁹⁷ und bezieht sich bei dessen Formulierung auf Aussagen des Propheten und den Koran. Der zweite hingegen sei ein „Beweis des Verstandes“⁵⁹⁸ und bestehe darin, „daß der Mann das Aktive, die Frau das Passive“⁵⁹⁹ sei. An dieser Stelle hakt schließlich Saijdat el-Maschājich ein und versucht die angeblichen Belege ihres Widersachers zu entkräften. Hierfür bedient sie sich eines Argumentes, das man,

⁵⁹² Li. Bd. III, S. 579–590.

⁵⁹³ Siehe Li. Bd. III, S. 579.

⁵⁹⁴ Li. Bd. III, S. 580. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 246.

⁵⁹⁵ Siehe Li. Bd. III, S. 579f.

⁵⁹⁶ Siehe Li. Bd. III, S. 581.

⁵⁹⁷ Li. Bd. III, S. 581. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 247.

⁵⁹⁸ Li. Bd. III, S. 581. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 247.

⁵⁹⁹ Li. Bd. III, S. 581. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 247.

wie gleich gezeigt werden soll, recht plausibel in der Form eines Syllogismus wiedergeben kann. Bevor jedoch ein Versuch der Rekonstruktion unternommen werden kann, müssen zunächst einige wichtige Grundlagen der aristotelischen Syllogistik und des Syllogismus vorgestellt werden:

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der Syllogistik um eine Theorie über die Gültigkeit von (syllogistischen) Schlüssen.⁶⁰⁰ Dabei ist hervorzuheben, dass Aristoteles unter „Syllogismen“ nur gültige Schlüsse⁶⁰¹ versteht, tatsächlich aber gibt es auch eine Reihe von ungültigen syllogistischen Schlüssen, die also die allgemeine Struktur eines Syllogismus aufweisen, bei denen aber aus wahren Prämissen nicht notwendig eine wahre Konklusion folgt. Ulrich Nortmann zu Folge spricht man daher allgemein besser von „syllogistischen Modi“ oder „syllogistischen Schlussformen“, wobei ein solcher Modus nicht notwendigerweise gültig sein muss.⁶⁰² So gesehen stellen die Syllogismen des Aristoteles eine Untergruppe der syllogistischen Modi dar, namentlich die der gültigen syllogistischen Schlussformen.

In der *Analytica priora*, auf die nachfolgend des Öfteren Bezug genommen wird, findet eine Betrachtung der syllogistischen Modi im Allgemeinen, des Syllogismus im Einzelnen und der sogenannten syllogistischen Figuren statt. In den ersten sieben Kapiteln dieser Schrift wird dabei die assertorische Syllogistik behandelt, in der Aussagen nicht-modaler Art im Fokus stehen.⁶⁰³

Gleich zu Beginn dieser Schrift definiert Aristoteles einen Syllogismus wie folgt: „Ein Syllogismus ist eine Rede, in der, wenn bestimmte (Sachverhalte) gesetzt sind, ein von den gesetzten (Sachverhalten) verschiedener (Sachverhalt) sich mit Notwendigkeit dadurch ergibt, daß die gesetzten (Sachverhalte) vorliegen.“⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Hierzu Rapp, Aristoteles, S. 95 sowie Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 97. Unter syllogistischen Schlüssen versteht man Argumente mit einer bestimmten, formalen Struktur, die im weiteren Verlauf näher beschrieben werden wird.

⁶⁰¹ Als „gültig“ bezeichnet man in der Logik ein Argument genau dann, wenn aufgrund der Argumentstruktur aus wahren Prämissen notwendig eine wahre Konklusion folgt. Sind die Prämissen eines Argumentes wahr und handelt es sich um ein logisch gültiges Argument, dann folgt aus den Prämissen notwendig eine wahre Konklusion.

⁶⁰² Vgl. Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 97.

⁶⁰³ Hierzu Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 11f.; Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 102 und Kapp, Ursprung, S. 9. Es handelt sich dabei also um diejenigen Kapitel, die laut al-Fārābī auch unter syrischen Christen ohne Einschränkung gelehrt werden durften.

⁶⁰⁴ Aristot. an. pr. I.1, 24b 18–20. Im angesprochenen Logikeinführungswerk *Die Grundlagen der Logik für Schamsaddin* von al-Kātibī wird der Syllogismus wie folgt definiert: „Der Syllogismus ist eine Rede bestehend aus Propositionen, (von solch einer Natur), dass wenn diese gesetzt werden, aus ihnen eine weitere Rede folgt“ (Sprenger, First Appendix, S. 26). Die Parallelen zur Originaldefinition sind deutlich, obwohl es auch auffällige Unterschiede gibt, so ist in al-Kātibīs Werk nicht mehr von „sich mit Notwendigkeit daraus ergibt“ die Rede, eine aus philosophischer Sicht recht bedeutende Abweichung, wird damit bei Aristoteles doch gerade darauf verwiesen, dass für ihn nur gültige Schlüsse Syllogismen sind, da bei diesen die wahren Konklusion notwendig aus wahren Prämissen folgt.

Anders ausgedrückt sind Syllogismen nach Aristoteles also gültige Schlüsse, die eine Folgebeziehung zwischen mehreren Prämissen und einer Konklusion⁶⁰⁵ zum Ausdruck bringen, wobei der Schluss von wahren Prämissen auf eine wahre Konklusion – da es sich um einen gültigen Schluss handelt – mit Notwendigkeit vonstattengeht.⁶⁰⁶

Im weiteren Verlauf dieser Schrift wird darüber hinaus deutlich, dass Aristoteles nur solche gültigen Schlüsse als Syllogismen bezeichnet, die aus genau zwei Prämissen und einer Konklusion bestehen.⁶⁰⁷ Diejenigen Aussagen, die als Prämissen oder Konklusion fungieren, müssen zudem nach Quantität (allgemein/partikulär) und Qualität (bejahend/verneinend) ausgewiesen werden.⁶⁰⁸ Es ergeben sich demnach vier Kombinationsmöglichkeiten, für die je ein knappes Beispiel angegeben werden soll:⁶⁰⁹ Der Satz „Alle Schwäne sind weiß“ stellt eine allgemein-bejahende Aussage dar, „Kein Schwan ist schwarz“ hingegen eine allgemein-verneinende. Beispiele für partikuläre Aussagen hingegen wären: „Irgendein Schwan ist schwarz“ sowie „Irgendein Schwan ist nicht weiß“.⁶¹⁰ Hierbei ist die erste Aussage bejahend, die zweite hingegen verneinend. Wichtig zum weiteren Verständnis ist desgleichen der Hinweis, dass Aristoteles eine etwas andere Wortstellung bevorzugt. Gemäß dieser müsste das erste Beispiel (und auch die anderen) wie folgt umformuliert werden: „Weiß-Sein kommt allen Schwänen zu.“⁶¹¹

Zusätzlich beinhaltet jeder syllogistische Modus drei sogenannte Termini.⁶¹² Als Terminus bezeichnet Aristoteles „das, worin sich eine Aussage zerlegen lässt, nämlich als das, was (als Prädikat) ausgesagt wird, und in das, wovon es (als von einem Subjekt) ausgesagt wird.“⁶¹³ In den oben angeführten Beispielen wurden demnach die drei Termini „Schwan“, „weiß“ und „schwarz“ verwendet, wobei hier dazu gesagt werden muss, dass es häufig nicht nur ein einzelnes Wort ist, das einem Terminus entspricht.⁶¹⁴

⁶⁰⁵ Siehe hierzu in dieser Arbeit, Kapitel 5, S. 92, Fußnote 601.

⁶⁰⁶ Hierzu Rapp, Aristoteles, S. 93 und Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 18.

⁶⁰⁷ Siehe Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 97 u. S. 287 und Albrecht /Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 12f. Zur Problematik der dadurch eigentlich zu weit gefassten Syllogismusdefinition, die in der Form, in der sie abgefasst wurde, keine numerische Einschränkung der Prämissen vorgibt, Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 226f.; Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 12f. u. 33–45 sowie Rapp, Aristoteles, S. 92–95.

⁶⁰⁸ Siehe Aristot. an. pr. I.1, 24a 16–22 und Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 13f.

⁶⁰⁹ Hierzu Rapp, Aristoteles, S. 95f.

⁶¹⁰ Hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 100. Diese Aussagen werden auch als „syllogistische Aussagen“ bezeichnet, siehe Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 97.

⁶¹¹ Siehe Aristot. an. pr. I.2, 25a 14–16; Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 98 und Rapp, Aristoteles, S. 95.

⁶¹² Hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 288.

⁶¹³ Aristot. an. pr. I.1, 24b 16–18.

⁶¹⁴ Hierzu ausführlicher Kapp, Ursprung, S. 31.

Ein besonderes Merkmal der aristotelischen Darstellungsweise besteht darin, dass ein Terminus auch durch einen Buchstaben des Alphabets symbolisiert werden kann („Kein A ist B“).⁶¹⁵ Dies ermöglicht eine allgemeinere Untersuchung der in einem syllogistischen Modus verwendeten Aussagen und ihrer Kombinationsmöglichkeiten, unabhängig von konkreten Einsetzungen für die Variablen.

Darüber hinaus ist auch der sogenannte Mittelterminus von besonderer Bedeutung. Dieser muss in beiden Prämissen vorhanden sein.⁶¹⁶ In der sich aus der Kombination der beiden Prämissen ergebenden Konklusion hingegen ist der Mittelterminus nicht mehr präsent.⁶¹⁷ Er ist unter anderem deshalb so wichtig, da Aristoteles, je nach dessen Stellung, in einem syllogistischen Modus drei syllogistische Figuren unterscheidet.⁶¹⁸ Seine Stellung hängt dabei davon ab, ob der Mittelterminus die Rolle des Subjekts oder des Prädikats in einer Prämisse innehat. Tatsächlich steht dieser Terminus nur in der ersten syllogistischen Figur in der „Mitte“, ist also das Subjekt der ersten Prämisse und das Prädikat der zweiten – nach der von Aristoteles bevorzugten Wortstellung.⁶¹⁹

Diese eher abstrakt dargestellten Grundlagen der aristotelischen Syllogistik seien abschließend noch an einem konkreten Beispiel unter Verwendung der Termini „Schwan“, „Vogel“ und „weiß“ erläutert:

<u>Prämisse₁</u> :	Vogel-Sein kommt allen Schwänen zu. (Alle Schwäne sind Vögel.)
<u>Prämisse₂</u> :	Schwan-Sein kommt irgendeinem Weißen zu. (Einige Schwäne sind weiß.)

⁶¹⁵ Siehe Aristot. an. pr. I.2, 25a 14–26 und Rapp, Aristoteles, S. 95.

⁶¹⁶ Auch die anderen beiden sogenannten Außentermini müssen jeweils in zwei der drei Aussagen vorkommen, siehe hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 98.

⁶¹⁷ Siehe Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 98 und Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 18.

⁶¹⁸ Zur Besprechung der drei syllogistischen Figuren durch Aristoteles siehe Aristot. an. pr. I.4, 25b 26– I.6, 29a 18. Eigentlich ergeben sich aus den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten vier unterschiedliche Figuren, von denen Aristoteles jedoch nur drei anführt, siehe hierzu Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 98f. In *Die Grundlagen der Logik für Schamsaddin* werden interessanterweise alle vier möglichen Figuren der assertorischen Syllogistik in sehr knapper Form mit ihren gültigen Modi besprochen, siehe Sprenger, *First Appendix*, S. 27–30.

⁶¹⁹ Hierzu Albrecht/Hanisch, Aristoteles' assertorische Syllogistik, S. 18f. Der Terminus der das Prädikat der Konklusion darstellt wird als „oberer Terminus“ bezeichnet. Derjenige der hingegen das Subjekt in der Konklusion bildet wird als „unterer Terminus“ gekennzeichnet, siehe Nortmann und Ebert in ihrer Einleitung zu: *Analytica priora*, S. 98.

Konklusion: [Also] Vogel-Sein kommt irgendeinem Weißen zu. (Einige Vögel sind weiß.)⁶²⁰

Es handelt sich hierbei um einen gültigen Schluss der ersten syllogistischen Figur, ersichtlich an der Mittelstellung des *terminus medius* „Schwan“, wobei die erste Prämisse eine allgemein-bejahende Aussage darstellt, die zweite hingegen eine partikulär-bejahende. Aus der Kombination dieser beiden wiederum folgt logisch notwendig die partikulär-bejahende Konklusion. Die Gültigkeit des Arguments bringt zudem den Umstand mit sich, dass wenn jemand die Prämissen als wahr akzeptiert, er auch die Konklusion als wahr annehmen muss.

Nach dieser knappen Zusammenfassung der wichtigsten Elemente der aristotelischen Syllogistik für das folgende Rekonstruktionsvorhaben kann sich nun der betreffenden Textpassage aus *Tausendundeiner Nacht* zugewandt werden. Dort wird das Argument der Frau, mit dem sie die zuvor angeführten Belege des jungen Mannes für die Überlegenheit des männlichen Geschlechts entkräften will, in folgende Worte gefasst:

Es steht doch so, daß Allah, der Hochgepriesene und Erhabene, einzig und allein in der Beschreibung allgemeiner männlicher Eigenschaften den Männern den Vorzug vor den Frauen gegeben hat [...]. Aber an dieser männlichen Eigenart nehmen das Kind, der Knabe, der Jüngling, der Mann und der Greis in *gleicher Weise* teil; darin unterscheiden sie sich nicht. *Wenn also* der Vorzug nur in dieser männlichen Eigenart besteht, so müßte dein Herz sich ebenso sehr dem Greise zuneigen, wie es sich dem Knaben zuneigt, [...] da ja, soweit es sich um die Männlichkeit handelt, kein Unterschied zwischen den beiden besteht. Aber der Streit zwischen uns bezieht sich doch auf die besonderen Eigenschaften, [...] und in dieser Frage hast du keinen Beweis für die Überlegenheit des Jünglings über das Mädchen beigebracht.⁶²¹

Die Gelehrte Saijidat el-Maschâjich versucht mit ihrem Argument also ihrem Gesprächspartner deutlich zu machen, dass er, solange er sich auf die allgemein männlichen Eigenschaften bezieht, die hier nicht näher definiert werden, eigentlich alle männlichen Menschen den

⁶²⁰ Anders formuliert lautet das Argument: „Wenn alle Schwäne Vögel sind und wenn einige Schwäne weiß sind, dann sind einige Vögel weiß.“

⁶²¹ Li. Bd. III, S. 581f. Eigene Hervorhebungen. Die englische Übertragung weist zwar kleinere Unterschiede auf, dennoch bleibt die generelle syllogistische Struktur des Arguments erhalten: „For Almighty God, glory be to Him, gave preference to the male over the female simply because of the quality of masculinity, and on this point I have no dispute with you. But as far as this quality is concerned, there is no difference between a baby, a boy, a young man, a mature man or an old one. If preference is to be established only because of masculinity, your nature should feel as pleasurable drawn to an old man as to a boy, as they are both males. Where we differ is in respect of the qualities to be looked for in the enjoyment of social intercourse, and here you have produced no proof that boys are better than females in this respect.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2. S. 247f.

Frauen vorziehen müsste und eben nicht nur, wie sie ihm unterstellt, die jungen Knaben. Ihr vorgetragenes Argument kann dabei wie folgt rekonstruiert werden:

<u>P₁</u> :	Alle Knaben, erwachsenen Männer und Greise sind männliche Wesen.
<u>P₂</u> :	Alle männlichen Wesen sind aufgrund der ihnen im gleichen Umfang zukommenden männlichen Eigenschaften den Frauen <i>gleichermaßen</i> vorzuziehen.
<u>C</u> :	[Also] Alle Knaben, erwachsenen Männer und Greise sind aufgrund der ihnen im gleichen Umfang zukommenden männlichen Eigenschaften den Frauen <i>gleichermaßen</i> vorzuziehen.

So dargestellt wird ersichtlich, dass die Frau sich eines gültigen Arguments der zuvor besprochenen Art bedient. Der vorgebrachte Syllogismus besteht dabei aus drei allgemeinbejahenden Aussagen und lässt sich des Weiteren auch noch im Zusammenhang mit der von al-Fārābī vertretenen Kontexttheorie betrachten: Berücksichtigt man nämlich den religiösen Hintergrund der Geschichte und die angeführte zweite Prämisse, die sicherlich nicht als „gesichert“, sondern eher als „wahrscheinlich wahr“ oder als „von allgemein herrschenden Vorstellungen ausgehend“ angesehen werden kann, so lässt sich der Schluss recht plausibel als rhetorisch klassifizieren. Er soll den Gegner folglich vom Standpunkt des Argumentierenden überzeugen. Die Konklusion kann jedoch nicht als unumstößlich angesehen werden.

Obendrein wird aus dem angeführten Zitat deutlich, dass die Gelehrte ihrem Kontrahenten unterstellt, sein angestrebtes Ziel, den Beweis für die Vorrangstellung des Knaben gegenüber dem Mädchen, verfehlt zu haben. Dabei ist jedoch auffällig, dass sie ihm zu Beginn des Streitgesprächs die Aufgabe stellt, ihr einen Beweis „für die Überlegenheit des Männlichen über das Weibliche“⁶²² zu liefern, von einer Spezifizierung mit Blick auf Mädchen und Jungen ist hier an dieser Stelle also noch gar nicht die Rede. Die durch den gebildeten jungen Mann angeführten Beweise für die allgemeine Überlegenheit der Männer⁶²³ als nicht-zielführend abzutun, erscheint folglich selbst als fehlgeleitet. Der Mann hat zwar keinen direkten Beweis für die Vorrangstellung des Jungen erbracht, wie er es im weiteren Verlauf

⁶²² Li. Bd. III, S. 581. Malcolm und Ursula Lyons übersetzen an dieser Stelle: „[S]he asked what proof there was of male superiority.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 247.

⁶²³ Siehe Li. Bd. III, S. 581.

noch versuchen wird, dennoch hat er die von seiner Kontrahentin vorgebrachte Aufforderung durch das Anführen zweier Belege im Grunde erfüllt.

Lässt man diese Problematik beiseite und geht davon aus, dass Saijidat el-Maschâjichs Argument tatsächlich einen wunden Punkt des Gegners träfe, so hätte der Mann aus Sicht eines Philosophen mehrere Möglichkeiten, auf das Argument der Gelehrten zu reagieren: Er könnte zum einen die angeführten Prämissen anzweifeln und versuchen, die Falschheit mindestens einer der beiden aufzuzeigen, da sich dann auch die Konklusion als falsch erweisen würde. Zum anderen könnte er auch ein Gegenargument anführen, das von besser abgesicherten Prämissen ausgeht und eine Konklusion beinhaltet, die seine Position stärkt. Indes geschieht in der Geschichte nichts dergleichen. Ganz im Gegenteil: Hiernach versuchen beide Parteien sich gegenseitig durch bloße Aufzählung von Aspekten von ihrem jeweiligen Standpunkt zu überzeugen, wobei sie oft auf Aussagen des Propheten oder die Autorität von Dichtern zurückgreifen.⁶²⁴ Mit angewandter Logik hat dies nichts mehr zu tun.

Dennoch lässt sich recht plausibel folgendes Fazit bezüglich der Geschichte vertreten: Zwar verwendet Saijidat el-Maschâjich nur an einer einzigen Stelle eine philosophische Argumentstruktur und stützt sich dabei auch nur zum Teil auf gesicherte Prämissen, wie dies in Anlehnung an al-Fārābī von al-Ġazzālī auch für weitere Wissenschaften gefordert worden war, gleichwohl bedient sie sich eines Syllogismus, um ihren Gegner zu widerlegen. Diese Passage ist somit die einzige Stelle in der von Enno Littmann vorgelegten Fassung von *Tausendundeine Nacht*, in der tatsächlich auf die aristotelische Logik nicht nur verwiesen, sondern die dort vorgestellte Syllogistik auch angewendet wird. Natürlich besteht durchaus die Möglichkeit, dass dieses Argument der Gelehrten bei der schriftlichen Abfassung der Erzählung nur zufällig in der Form eines Syllogismus formuliert worden ist. Berücksichtigt man allerdings die Entstehungszeit der Erzählung und die angeführten historischen Hintergründe, so kann dem Verfasser der Geschichte mit einiger Wahrscheinlichkeit unterstellt werden, zumindest grundlegende Kenntnisse in der Syllogistik besessen zu haben, die es ihm ermöglichen, absichtlich einen thematisch passenden Syllogismus zu formulieren und ihn an geeigneter Stelle seiner Protagonistin in den Mund zu legen.

Sicherlich kann nicht auf der Basis einer einzigen Erzählung auf die Syllogistik-Kenntnisse der Zuhörerschaft geschlossen, noch irgendetwas Gesichertes über diese ausgesagt werden. Gleichwohl ist es möglich zweierlei festzuhalten: Zum einen belegen die vielen Passagen in *Tausendundeine Nacht*, in denen auf die Logik ohne weitere Erläuterung verwie-

⁶²⁴ Siehe Li. Bd. III, S. 582–589.

sen wird, dass diese den Rezipienten in irgendeiner Form bekannt gewesen sein muss, und zum anderen erfuh die Art des Argumentierens mittels Syllogismen, wenn sie auch nicht explizit benannt wird, durch die Rezeption dieser Geschichte gewiss eine größere Verbreitung.

Zwei in diesem Zusammenhang ebenso interessante Geschichten finden sich allerdings noch in der Montague-Handschrift, die Felix Tauer ins Deutsche übersetzte. Dabei handelt es sich zum einen um *die Geschichte von den drei Sultansöhnen*⁶²⁵ und zum anderen um *die Geschichte von den drei Strolchen und dem König, der auf das Königtum verzichtete*.⁶²⁶ Beide stehen in direkter Folge im ersten Band der Übersetzung und sie finden sich zudem in eben dieser Reihenfolge auch in der zugrundeliegenden arabischen Handschrift wieder.⁶²⁷ Ihr Aufeinanderfolgen wurde demnach nicht nur durch Felix Tauer, sondern bereits durch den Autor der Handschrift intendiert. Da im Vergleich mit anderen Geschichten aus *Tausendundeine Nacht* besonders auffällig ist, dass in beiden Erzählungen immer wieder explizit Beweise für bestimmte Behauptungen eingefordert werden,⁶²⁸ wird hier die These vertreten, dass es Spuren von Logik waren, die den Autor dazu bewogen, beide Erzählungen direkt miteinander zu verbinden. Stimmt diese Annahme, so stellen beide Geschichten eine Art Lehrstück in der Anwendung sowie dem Nutzen logischer Schlussfolgerungen im alltäglichen Umgang dar.

Bei den angesprochenen Spuren handelt es sich – wie gleich noch ausführlich gezeigt wird – teilweise um überzeugende Begründungen und durchaus scharfsinnige Überlegungen, die aber im engeren Sinne nur wenig mit Syllogismen zu tun haben. Teilweise finden sich aber auch argumentative Beweise, die dem aristotelischen Argumentationsschema folgen und daher hier besondere Beachtung finden werden.

Dabei muss jedoch gleich zu Beginn vorweggenommen werden, dass nicht alle dort enthaltene Argumente dem klassischen Aufbau eines Syllogismus folgen und gleichzeitig einige von ihnen verschiedene strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen. Da in dieser Arbeit die philosophischen Elemente und nicht die erzählerischen Inhalte der Geschichten im Vordergrund stehen, werden daher die vorgefundenen Argumente nach ihren Auffälligkeiten kategorisiert und besprochen. Die inhaltliche Chronologie der Geschichten hingegen wird aufgebrochen und gegenüber der philosophischen Analyse hintangestellt. Aus diesem Grund wird hier auch als erstes ein Syllogismus besprochen, der sich in der Mitte der ersten Erzählungen findet.

⁶²⁵ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 13–20.

⁶²⁶ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 21–34.

⁶²⁷ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. II, S. 399.

⁶²⁸ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 17–20; 27 u. 32.

Dort ereignet es sich, dass die drei Söhne aus dem Titel der Erzählung auf ihrer Reise an einen fremden Königshof gelangen. Der dort regierende Sultan lädt sie zu sich ein und bietet ihnen eine Mahlzeit und eine Unterkunft an. Während des Mahls sagt „der älteste Junge, nachdem er einen Brotfladen ergriffen hatte: »Bei Gott, diejenige, die das Brot geknetet hat, wurde vom Blut befallen, sie hatte Monatsfluß.« Der mittlere sagte: »Und dieses Fleisch stammt von einem Tier, das von einer Hündin gesäugt wurde.« Und der jüngste sprach: »Und der Sultan ist ein Bastard.«⁶²⁹

Es verwundert kaum, dass der Gastgeber, der dieses Gespräch zufällig mithörte, vor Wut schäumte und von seinen Familienangehörigen, Untertanen und Gästen eine Erklärung für diese üblen Unterstellungen einforderte. Nachdem er sich bei seinen Haremsfrauen, einem Hirten und bei seiner Mutter vergewissert hatte, dass alle drei Behauptungen der Wahrheit entsprachen, trat er daher auch an seine Gäste heran und fragte, wie sie zu ihren Überzeugungen gekommen waren.⁶³⁰ Er fordert von allen dreien ganz explizit einen Beweis für ihre Aussage, und beachtenswerter Weise liefern ihm alle drei, wie es in der Geschichte heißt, eine verständliche, glaubwürdige und unbestreitbare Antwort.⁶³¹ Die im Zuge dessen erbrachten Ausführungen sind allesamt auch für die vorliegende Untersuchung gewinnbringend und sollen daher nachfolgend ausführlich analysiert und diskutiert werden. Allerdings wird der letzte Beweis für die Bastardschaft des Regenten wegen seiner strukturellen Besonderheiten erst zu einem späteren Zeitpunkt ausführlich in den Blick genommen.

Betrachtet man zunächst die Beweisführung desjenigen, der behauptete die Bäckerin des Brotes habe ihre Monatsblutung, so zeigt sich, dass sich der Beweisführende tatsächlich eines Syllogismus bedient. In seinen Worten klingt dies so:

Mein hoher Herr, ich ergriff den Brotfladen und brach von ihm ein wenig ab, da vielen Batzen heraus. Wäre sie [die Bäckerin] frei vom Blutfluß gewesen, so hätte sie in ihren Händen genügend Kraft gehabt, und das Brot wäre wie das von jemand, der die Adern in Ordnung hat. Als sie jedoch der Blutfluß befiel, war es um ihre Kraft geschehen. Die Kraft der Weiber befindet sich nämlich in ihren Händen; sobald sie nun der Blutfluß befällt, wird ihre Kraft zunichte. Denn sie haben in ihrem Leib dreihundertsechzig untereinander verbundene Adern, und weil in diesem Zustand das Blut aus sämtlichen Adern fließt, muß die Kraft des Weibes erlahmen. Dies ist das Merkmal des Weibes, das Blutfluß hat, und es zeigte sich mir am Brot.⁶³²

Diese Ausführungen können mit einigen den Inhalt nicht verändernden Umformulierungen folgendermaßen in die formale Struktur eines Syllogismus überführt werden:

⁶²⁹ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 17.

⁶³⁰ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 17–20.

⁶³¹ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 18f.

⁶³² Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 18.

<u>P₁</u> :	Alle Frauen die keine Kraft mehr in den Händen haben und Brotteig nicht mehr sachgemäß kneten können, haben ihre Monatsblutung.
<u>P₂</u> :	Die Bäckerin hat keine Kraft in den Händen und konnte den Brotteig nicht sachgemäß kneten.
<u>C</u> :	Die Bäckerin hat ihre Monatsblutung.

Der älteste Sultanssohn kommt somit der Aufforderung des Regenten einen Beweis für seine Behauptung zu erbringen in gewissem Maße nach. Dabei sei daran erinnert, dass die Konklusion notwendigerweise dann wahr ist, wenn man eine gültige Schlussfigur und wahre Prämissen für das Argument verwendet. Die Schlussfolgerung kann dann als bewiesen gelten. In dem hier vorliegenden Fall stellt die erste Prämisse eine Allaussage über alle Frauen mit zu wenig Kraft zum Kneten von Brotteig dar. Ihnen wird allesamt unterstellt, ihre Monatsblutung zu haben. Die zweite Prämisse führt die Bäckerin aus der Geschichte als eine Frau an, die eben unter diese Menge der kraftlosen Frauen fällt. Aus der Kombination von P_1 und P_2 folgt dann die Konklusion und somit der Beweis für die Behauptung, nämlich dass die Bäckerin menstruiert. Gegenüber der inneren Struktur des Argumentes ist also aus philosophischer Sicht nichts einzuwenden, aber dennoch bleibt die Konklusion anfechtbar. Das Problem von Allaussagen ist nämlich, dass bereits ein Gegenbeispiel genügt, um ihre Falschheit aufzuzeigen. Zugleich dürfte es ein Leichtes sein, andere Gründe für kraftlose Hände zu finden als die Monatsblutung. Eine Erkältung oder bereits ein harter, kraftraubender Arbeitstag dürften ebenfalls überzeugende Gründe liefern. Die Wahrheit von P_1 kann somit gerechtfertigt angezweifelt werden und folglich auch die Wahrheit der Konklusion.

Warum dieser Sachverhalt in der Erzählung nicht diskutiert wird, sondern ganz im Gegenteil der Sultan sich später von dem vorgebrachten Argument überzeugt zeigt,⁶³³ kann hier nicht abschließend aufgeklärt werden. Eventuell war der Verfasser der Geschichte sich selbst dieses Mangels nicht bewusst oder er hat solche Fehler bewusst im Sinne einer möglichst unterhaltsamen Geschichte außer Acht gelassen beziehungsweise absichtlich in seine Argumente eingebaut, um seine Rezipienten zum kritischen Nachdenken anzuregen.

⁶³³ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. 1, S. 20.

Zusätzlich drängen sich bei der genaueren Betrachtung des Argumentes zwei weitere Fragen auf. Die erste methodische Frage lautet dabei: Warum wurde das Argument in einer solchen Länge dargestellt, wenn doch offensichtlich drei Aussagen für einen Schluss genügen würden? Die zweite Frage beschäftigt sich stärker mit dem Inhalt des Beweises und stellt die Wahl der anrühigen Thematik zur Diskussion. Zur Beantwortung kann in beiden Fällen nur auf Spekulationen zurückgegriffen werden. So könnte die erste Auffälligkeit möglicherweise dem literarischen bzw. erzählerisch-erklärenden Charakter der Geschichtensammlung geschuldet sein. Eine Erzählung, wie sie in wie *Tausendundeine Nacht* vorkommt, lebt schließlich von ihren Ausführungen und wortreichen Ausschmückungen. Sie sind eben nicht in so präzise Worte gefasst wie philosophische Abhandlungen, wobei durchaus anzuführen ist, dass sich auch in heutigen philosophischen Werken neben den schematischen Darstellungen der Argumente meist ein erläuternder Passus findet, der in weit umfangreichere Worte gefasst ist, als dies für das dort enthaltene Argument nötig wäre. Zudem ist es auch im alltäglichen Umgang und Disput Usus ein Argument mit erklärenden, wenn auch nicht unbedingt für den Schluss notwendigen Aussagen auszuschnücken, um so den Zuhörer besser überzeugen zu können. Die umfangreiche Ausgestaltung des Abschnitts spricht daher noch nicht gegen das Vorhandensein eines Syllogismus.

Die Frage nach der Wahl der Thematik kann vermutlich mit Blick auf die Rezipienten beantwortet werden. Denn wie bereits mehrfach angesprochen, ist davon auszugehen, dass diese Geschichten auf Marktplätzen und in Kaffeehäusern gehört wurden. Die Unterhaltung und Belustigung der Zuhörer waren mit eines der Ziele des Autors. Die Geschichten sind folglich eine Mischung aus belehrenden und leicht zotigen Inhalten, die zum Schmunzeln und Verweilen anregen sollten.

Viele der eben erarbeiteten Ergebnisse besitzen indes auch im Hinblick auf den zweiten Beweis, der von dem mittleren Sultansohn für seine Behauptung vorgebracht wird, Gültigkeit. In der Geschichte selbst wird er wie folgt dargeboten:

[W]as mir gezeigt hat, daß das Fleisch, das uns gebracht wurde, von einem Tier stammt, welches von einer Hündin gesäugt wurde, war der Umstand, daß ich Fett an seinen Knochen fand. Da erkannte ich, daß es das Fleisch eines Hammels ist, der jedoch Hundemilch getrunken hat, da beim Hund das Fleisch außen, das Fett jedoch an den Knochen sitzt; was aber die Schafe anbelangt, so sitzt ihr Fett auf dem Fleisch. Dies war für mich der Beweis, über den weder Zweifel noch Bedenken bestehen.⁶³⁴

⁶³⁴ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 19.

<u>P</u> ₁ :	Bei allen Schafen/Tieren, die von einer Hündin gesäugt wurden, sitzt das Fett an den Knochen.
<u>P</u> ₂ :	Bei dem Hammel aus der Geschichte sitzt das Fett an den Knochen.
<u>C</u> :	Der Hammel aus der Geschichte wurde von einer Hündin gesäugt.

Auch hier haben wir es mit einem klassischen Syllogismus bestehend aus zwei Prämissen und einer Konklusion zu tun. Des Weiteren besteht auch dieses Argument aus einer allgemein bejahenden und einer partikulär bejahenden Aussage, die beide durch wenige, den Inhalt nicht verändernde Umformulierungen so dargestellt werden können, dass der Beweis in eine Prämissen-Konklusions-Struktur überführt werden kann. Ebenso haben wir es hier mit einer recht zweifelhaften Allaussage über die Fettverteilung bei Tieren zu tun, die sicherlich schnell entkräftet werden könnte, und zudem ist auch die Thematik zwar nicht unbedingt zotig und anrühlich, eignet sich aber sicherlich ebenso gut zur Unterhaltung eines Publikums.

Auch in der *Geschichte von den drei Strolchen und dem König, der auf das Königtum verzichtete* findet man ein Argument mit ähnlichen inhaltlichen und strukturellen Auffälligkeiten. Dort liest man von einem Herrscher, der von den Beweiskünsten eines Strolches in besonderem Maße beeindruckt ist. Der Grund hierfür wird hiernach noch genauer betrachtet werden. An dieser Stelle steht zunächst im Fokus, dass der Regent den Strolch bittet, seine Abstammung zu untersuchen. Der Strolch leistet dem Befehl Folge und kommt schlussendlich zu der Überzeugung, dass der Herrscher ein Bastard sei. Dieser ist natürlich außer sich vor Wut, wendet sich an seine Mutter und muss dort erfahren, dass der Menschenkundige Recht hatte.⁶³⁵ An dieses erhellende Gespräch zwischen Mutter und Sohn schließt sich folgende Passage an, in der der Strolch für sein Urteil ein stützendes Argument zum Besten gibt:

Er [der Herrscher] tritt darauf an den Strolch heran und fragt ihn: »Was überzeugte dich davon, daß ich ein Bastard bin?« »Mein hoher Herr«, antwortete er, »mein Beweis dafür ist: Immer wenn sich einer von uns [drei Strolchen] einen Erfolg zeigte, befehlest du, ihm einen Teller mit Braten und zwei Fladen Brot zu geben. Daraus schloß ich, daß du der Sohn eines Kochs bist; denn die Gewohnheit der Könige ist es, wertvolle Gabe und woran man sich labe, zu schenken, du aber belohnst nur mit Braten und Brot. Daran erkannte ich, daß du ein Bastard bist.«⁶³⁶

⁶³⁵ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 30–32.

⁶³⁶ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 32f.

In diesem Abschnitt findet sich ebenfalls ein Argument, welches sich wieder recht einfach in die klassische Form eines Syllogismus überführen lässt:

<u>P₁</u> :	Alle legitimen Könige geben wertvolle Gaben an ihre Gäste.
<u>P₂</u> :	Der König aus der Geschichte gibt keine wertvollen Gaben an seine Gäste.
<u>C</u> :	Der König der Geschichte ist kein legitimer König.

P₁ stellt dabei eine allgemein bejahende Aussage über alle legitimen Könige dar, wobei der Begriff „legitim“ zwar nicht explizit genannt, jedoch durch das angesprochene Bastardtum impliziert wird. Wie auch die bisherigen Allaussagen, ist natürlich auch diese wieder mit starken Zweifeln im Hinblick auf ihren Wahrheitsanspruch behaftet.

P₂ stellt hingegen eine partikulär verneinende Aussage dar, die aufgrund der Ereignisse innerhalb der Geschichte wohl wahr sein dürfte, da sie sich schließlich auf den dort beschriebenen Herrscher bezieht. Dennoch muss auch sie etwas umformuliert werden, sodass sie sich perfekt in die klassische Syllogismusstruktur einfügt. Nichtsdestoweniger ist sie in der zitierten Passage klar zu identifizieren, denn dass der angesprochene Herrscher keine wertvollen Gaben verschenkt wird eindeutig durch die Aussage „du *aber* belohnst *nur* mit Braten und Brot“⁶³⁷ angezeigt. Da sich zusätzlich noch die Konklusion in dem Passus findet, kann mit großer Wahrscheinlichkeit davon gesprochen werden, dass hier mehr oder weniger bewusst ein Syllogismus als Beweis für eine Behauptung angeführt wurde.

Für die bisher betrachteten Beweise kann daher festgehalten werden, dass aus allen drei zitierten Abschnitten ein Argument rekonstruiert werden konnte, das einem Syllogismus entspricht. Zwar können bei allen bezüglich der tatsächlichen Beweiskraft große Bedenken angeführt werden, da jeweils mindestens eine der verwendeten Prämissen fraglich erscheint, aber die Güte der Argumente ist für die hiesige Fragestellung auch nicht von Belang. Zugleich zeigt der Vergleich mit dem Argument, welches sich in der älteren Handschrift befindet, die von Enno Littmann übersetzt wurde, dass dieses sich zwar ebenfalls mit einer nicht ganz salonfähigen Thematik beschäftigt, zugleich aber deutlich komplexer und sprachlich gewandter formuliert wurde, als die doch eher simpel dargebotenen Argumente im Montague-Manuskript. Als Erklärung hierfür könnten mitunter der deutlich unterschiedliche Entste-

⁶³⁷ Eigene Hervorhebungen.

lungszeitraum, ein verändertes Publikum sowie unterschiedliche logische Kenntnisse und Fertigkeiten des Autors dienen.

Diese Erkenntnisse stellen allerdings nur ein Zwischenfazit für die Montague-Handschrift dar. Denn in beiden Geschichten finden sich noch einige andere Stellen, die Spuren von philosophischer Logik aufweisen. So bringen auch die beiden anderen Strolche, die in der *Geschichte von den drei Strolchen und dem König, der auf das Königtum verzichtet* vorkommen, Beweise für ihre Thesen vor. Der erste Strolch bedient sich dabei eines Beweises, der für die vorliegende Untersuchung kaum von Bedeutung ist, aber der Vollständigkeit wegen zumindest knapp angesprochen werden soll. Dreh- und Angelpunkt dabei ist ein Edelstein, den der Sultan als Geschenk aus dem Perserland erhält.⁶³⁸ Der erste Strolch, der von sich behauptet, in dieser Thematik geschult zu sein, soll diesen Stein begutachten. Nach einer kurzen Prüfung mit dem bloßen Auge fällt dieser dann sein Urteil und verkündet, dass sich im Inneren ein Wurm befinde. Nach einem kurzen Wutausbruch beruhigt sich der Regent und überprüft diese Behauptung, indem er den Edelstein aufbrechen lässt und tatsächlich befindet sich im Inneren ein Wurm. Völlig verblüfft fragt der Sultan: „Was bewies dir, daß darin ein Wurm ist?“ und der Strolch antwortet ihm ohne Umschweife „Meine Sehkraft“.⁶³⁹ Der Regent zeigt sich mit dieser sehr knappen Antwort völlig zufrieden und auch der Strolch macht keine Anstalten, weitere Ausführungen zu leisten.

Viel spannender ist da schon der zweite Strolch. Dieser stellt zwar ebenfalls keine Behauptungen über den Herrscher selbst auf, aber über dessen bestes Pferd, und zur Beweisführung bedient er sich auch wieder eines logischen Schlusses. Chronologisch betrachtet führt er somit dem König die Beweisfähigkeiten der drei Strolche als erstes besonders bravourös vor Augen und ebnet damit dem dritten Strolch den Weg. Dieser wiederum charakterisiert schließlich des Herrschers Frau als Abkömmling einer Zigeunerin und – wie bereits ausführlich besprochen – den Herrscher selbst als illegitim. Diese Reihung erklärt damit vermutlich, warum auch der dritte Strolch für seine Behauptungen ungestraft bleibt und Gehör bei dem Sultan findet. Der Beweis des zweiten Strolches ist daher nicht nur für die hier untersuchte Fragestellung, sondern auch für den Verlauf der Geschichte von besonderer Bedeutung und wird er nachfolgend ausführlich analysiert.

Zunächst bekommt der zweite Strolch, der sich angeblich mit Pferden auskennt, das wertvollste Fohlen des Sultans zur Begutachtung vorgeführt. Nach einer genaueren Beschreibung verkündet er daraufhin, dass es sich bei dem Tier um ein sehr schönes und lobenswertes

⁶³⁸ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 23.

⁶³⁹ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 24.

Tier handle, das allerdings einen kleinen Makel habe, seine Mutter sei nämlich eine Büffelkuh. Völlig entsetzt über dieses Urteil, holt sich der Herrscher genauere Auskunft über die Abstammungsverhältnisse seines Tieres ein und muss erkennen, dass der Strolch Recht hatte.⁶⁴⁰ Im Anschluss daran wendet er sich an seinen Gast und sagt zu ihm:

»[W]elchen Beweis hast du, wie bist du darauf gekommen, daß die Mutter jenes Fohlens eine Büffelkuh war?« »O größter König dieser Zeit«, erwiderte er, »mein Beweis dafür ist offenbar und bleibt niemandem verdeckt, der Einsicht, Verständnis und Kenntnis besitzt; da Pferdehufe rundlich, die Hufe der Büffel dagegen länglich und wie Entenfüße gespreizt sind, so erkannte ich, dass die Mutter jenes Fohlens eine Büffelkuh gewesen ist.«⁶⁴¹

Besonders hervorzuheben ist zunächst das Selbstbewusstsein, mit dem der junge Mann dem Sultan antwortet, und ihn auf die Offensichtlichkeit seines Schlusses hinweist. Zwar sagt er mit keinem Wort, in welche Sachverhalte man Einsicht und über welche Tatsachen man Kenntnis besitzen muss, aber mit etwas interpretatorischem Spielraum lässt sich leicht vorstellen, dass er damit die Pferdehaltung, aber auch die Wissenschaft der Logik meinen könnte. Schließlich führen ihn beide zu seiner anscheinend richtigen Überzeugung. Zugleich ist „die Wissenschaft der Logik“ hier das richtige Stichwort, denn betrachtet man dieses Argument genau und versucht seine Prämissen und seine Konklusion auf die gleiche Weise herauszuarbeiten, wie dies bisher geschah, dann wird deutlich, dass für einen klassischen Syllogismus eine Prämisse fehlt. Zwar wird eine allgemein bejahende Aussage über Tiere und ihre Hufform angeführt, allerdings fehlt eine weitere Prämisse, die explizit benennt, dass das begutachtete Fohlen eben diese Hufform hat. Viel eher muss sich der Leser bzw. der Zuhörer diese Prämisse hinzudenken, um dann – wie der zweite Strolch auch – auf die Konklusion zu schließen, die besagt, dass das junge Tier nicht reinrassig ist, sondern von einer Büffelkuh geboren wurde.

<u>P₁</u> :	Alle Tiere (von der Größe von Pferden), deren Hufe länglich und wie Entenfüße gespreizt sind, stammen von einer Büffelkuh ab.
(<u>P₂</u>):	Das Pferde-Fohlen hat längliche Hufe und diese sind wie Entenfüße gespreizt.
<u>C</u> :	Das Pferde-Fohlen stammt von einer Büffelkuh ab.

⁶⁴⁰ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 24–27.

⁶⁴¹ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 27.

Es drängt sich hier die Frage auf, wie es zu dieser Verkürzung des Argumentes gekommen ist. Wurde die Prämisse vom Autor schlicht vergessen? Oder war das erste logische Argument möglicherweise doch nur ein Zufallsprodukt und der Autor hatte gar keine Kenntnisse in diesem Bereich?

Diese skeptischen Fragen gewinnen an Vehemenz, betrachtet man zusätzlich noch den zweiten Beweis des dritten Strolches: Nachdem der Herrscher über die Herkunft seines Pferdes aufgeklärt wurde, wendet er sich nämlich an diesen, da er von sich behauptet, Menschenkenntnis zu haben.⁶⁴² Von ihm möchte der Regent seine Frau untersuchen lassen. Auch hier folgt die Geschichte einem ähnlichen Muster wie zuvor beim Fohlen. Zunächst erfolgt eine längere Begutachtung, dann die Bekanntgabe des lobenden Urteils bezüglich der hervorragenden äußeren und inneren Eigenschaften. Zum Schluss wird allerdings abermals angemerkt, dass auch sie nicht ganz perfekt sei, denn mütterlicherseits stamme sie von Zigeunern ab. Und auch hier fragt der Sultan, nach einem kurzen Wutausbruch, nach dem Beweis und zwar mit folgenden Worten:

»Du Schlaukopf, sag mir, wie bist du darauf gekommen, daß die Mutter meiner Gattin eine Zigeunerin war?« »O größter König dieser Zeit«, antwortete er, »beim Zigeunergeschlecht sind die Augen aufgerissen und die Augenbrauen nach oben gewendet, und bei denen die keine Zigeuner sind, ist es umgekehrt.«⁶⁴³

<u>P₁</u> :	Alle Menschen mit aufgerissenen Augen und nach oben gewendeten Augenbrauen stammen von Zigeunern ab.
<u>(P₂)</u> :	Die Frau des Sultans hat aufgerissene Augen und nach oben gewendete Augenbrauen.
<u>C</u> :	Die Frau des Sultans stammt von einer Zigeunerin ab.

Auch hier zeigt sich offensichtlich ein ähnliches Bild, wie beim letzten betrachteten Argument, denn P₂ wurde ebenfalls wieder ausgelassen und es obliegt in gewisser Weise dem Rezipienten sich diese hinzuzudenken, wobei zusätzlich festzuhalten ist, dass auch die Konklusion nicht mehr explizit vom Beweisführenden, sondern kurz zuvor vom Sultan selbst ausge-

⁶⁴² Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 27f.

⁶⁴³ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 29.

sprochen wird. Wichtiger als dieser vermutlich dem bewussten Vermeiden einer unnötigen Wiederholung geschuldeten Punkt ist jedoch die Klärung der Frage nach der fehlenden zweiten Prämisse.

Um diese verkürzten Syllogismen richtig einordnen zu können, muss man sich erneut der aristotelischen Logik zuwenden. Dabei ist vor allem die *Rhetorik* von maßgeblicher Wichtigkeit. Das Werk wurde bereits im Zusammenhang mit dem Syllogismus in der *Tausendund-eine-Nacht*-Ausgabe von Enno Littmann angeführt. Da es ebenfalls seit der Spätantike formal zum *Organon* gehörte, zählte es auch zu den zu lesenden Schriften des griechischen Philosophen.⁶⁴⁴

Mit hoher Wahrscheinlichkeit nahm es einen ähnlichen Tradierungsweg wie die anderen Werke des Griechen.⁶⁴⁵

Bei der Tradierung vom Syrischen ins Arabische entstand die sogenannte ältere Übersetzung. Diese stellte die Grundlage für die weiteren zahlreichen, teilweise selbstständigen Arbeiten von Avicenna und Averroes innerhalb dieser Thematik dar. Auch der früher lebende al-Fārābī hat sich mit hoher Wahrscheinlichkeit bei einigen seiner Werke zur Rhetorik auf diesen Text gestützt.⁶⁴⁶ Von seiner Beschäftigung mit dieser Schrift ist noch eine lateinische Übersetzung der Einleitung seines Kommentars erhalten. Aus Avicennas Oeuvre ist ein Traktat zum ersten Buch der *Rhetorik* sowie eine Paraphrase der ganzen *Rhetorik* überliefert und von Averroes ein knapper, eher eigenständiger Kommentar⁶⁴⁷ sowie der sogenannte *Mittlere Kommentar*.⁶⁴⁸ In späterer Zeit beschäftigte sich dann auch der einflussreiche Theologe al-Ġazzālī mit dieser Thematik und griff wiederum auf seine arabischen Vorgänger zurück.⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 1. Weitführende Informationen zur vor-aristotelischen Rhetorik finden sich bei Christof Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1.HB, S. 194–211. Eine einführende Darstellung der Inhalt dieser Schrift findet sich bei Welsch, Der Philosoph, S. 343–352.

⁶⁴⁵ Neben den angesprochenen philosophischen Schulen, beispielsweise in Alexandria, die für die Tradierung griechischer Philosophie in den Orient von Bedeutung waren, gab es laut Renate Würsch auch rhetorische Schulen, die nach heutigem Stand der Forschung ebenfalls einen hohen Einfluss auf die Übermittlung antiken Bildungsgutes an die arabischen Gelehrten hatten. Ähnlich wie bei anderen philosophischen Werken auch, wurde der ursprüngliche Text der *Rhetorik* im 7. Jahrhundert zunächst ins Syrische übertragen und anschließend weiter ins Arabische übersetzt. Siehe hierzu Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 5 und Ezzaher in seiner Einleitung zu: Three Arabic Treatises, S. 2f.

⁶⁴⁶ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 8f. u. 11f.

⁶⁴⁷ Laut Lahcen Elyazghi Ezzaher zeigt sich Averroes in diesem Werk deutlich unabhängiger vom Originaltext als in seinem *Mittleren Kommentar*, vgl. Ezzaher in seiner Einleitung zu: Three Arabic Treatises, S. 56f.

⁶⁴⁸ In diesem Mittleren Kommentar bleibt Averroes nahe am Original Text und zitiert Aristoteles recht ausführlich. Laut Lahcen Elyazghi Ezzaher ist es häufig nicht möglich zu unterscheiden, wer von beiden gerade zum Leser spricht. Zugleich fügt Averroes stets recht lange eigene Kommentare an, in denen er den Text von Aristoteles interpretiert. Das Werk von Ibn Rushd ist in zwei modernen Editionen zugänglich. Die Übersetzung von Lahcen Elyazghi Ezzaher stützt sich dabei auf die ältere von beiden, vgl. Ezzaher in seiner Einleitung zu: Three Arabic Treatises, S. 77 und Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 295.

⁶⁴⁹ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 46 u. 49.

In ihren Schriften ordneten Avicenna und Averroes die Rhetorik den logischen Wissenschaften zu und hielten sich damit an die Vorgaben der antiken Kommentatoren. Laut ihnen gehört sie zu den syllogistischen Wissenschaften, ähnlich wie die Apodeiktik und die Dialektik.⁶⁵⁰ Folgt man Chritof Rapp, so bestimmte diese Zuordnung „die leitenden Interessen, unter denen die Schrift interpretiert“⁶⁵¹ wurde. Mit anderen Worten übernahmen die arabischen Gelehrten viele der Interpretationen ihrer Vorgänger und entwickelten diese zum Teil unhinterfragt weiter – ein Umstand, der hauptsächlich für die nachfolgende Betrachtung der aristotelischen Darstellung des sogenannten rhetorischen Schlusses sowie für die Untersuchung der mittelalterlichen Interpretationen im Hinterkopf behalten werden muss.

Den rhetorischen Beweis,⁶⁵² der gerade angesprochen wurde, stellt Aristoteles in seiner Schrift *Rhetorik* sehr ausführlich vor. Er bezeichnet diesen als „Enthymem“⁶⁵³ und bringt ihn in Verbindung mit dem Syllogismus in der Dialektik.⁶⁵⁴ Besonders wichtig bei solchen Enthymemen ist, dass ihre Prämissen zwar von der Menge anerkannt, aber nicht notwendig wahr sind,⁶⁵⁵ da sie keine wissenschaftlichen Gegenstände behandeln. Prämissen, die dies tun, werden von ihm in seiner *Analytica posteriora* behandelt. Dort stellt uns der griechische Philosoph auch den apodiktischen Beweis bzw. den wissenschaftlichen Syllogismus vor.⁶⁵⁶ In seiner *Analytica priora* bezeichnet er das Enthymem hingegen bereits als Argument aus Wahrscheinlichem und Zeichen⁶⁵⁷ und bezieht sich damit vermutlich ebenfalls auf die Modalität der im Enthymem verwendeten Prämissen, die eben nicht als notwendig, sondern nur als wahrscheinlich gelten. So war auch den arabischen Gelehrten bewusst, dass die in einem Enthymem verarbeiteten Prämissen auf vorherrschender Meinung beruhen, wohingegen beim apodiktischen Syllogismus Aussagen Verwendung finden, die zweifellos wahr sind bzw. der Gewissheit nahe kommen.⁶⁵⁸ Diese Auffassung findet sich beispielsweise in folgender Formulierung bei Avicenna wieder:

⁶⁵⁰ Vgl. Averroes, Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica, 1.1.1 u. 1.1.11; Avicenna: Compendium, Kap 1.1–1.6 und Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 296.

⁶⁵¹ Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 296.

⁶⁵² Hierzu unter anderem Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 69. Der Ausdruck findet sich auch beispielsweise bei Averroes: Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica, 1.2.16.

⁶⁵³ Vgl. Aristot. Rhet. 1356b2–5.

⁶⁵⁴ Vgl. Aristot. Rhet. 1354a1–12 Zur Verbindung zwischen Rhetorik und Dialektik bei Aristoteles siehe Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 236–276 und Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 43–55.

⁶⁵⁵ Vgl. Aristot. Rhet. 1255a17 u. Aristot. Rhet. 1357a30–34.

⁶⁵⁶ Hierzu Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 69f.

⁶⁵⁷ Vgl. Aristot. an. pr. 27 70a2 u. 70a10f. und Aristot. Rhet. 1357a 32–33.

⁶⁵⁸ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 49.

Was nun die Ähnlichkeit der beiden [der Dialektik und der Rhetorik] betrifft, so liegt sie deshalb vor, weil die Prinzipien beider Disziplinen insgesamt die anerkannten Prämissen sind; freilich sind die der Dialektik wirklich anerkannt, die der Rhetorik dagegen sind es bloss nach Meinung.⁶⁵⁹

Die Rhetorik an sich wird in der aristotelischen Schrift als die Kunst des Überzeugens bestimmt. So schreibt der Gelehrte im ersten der drei Bücher zur Rhetorik:

Es sei also die Rhetorik die Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten. Dies ist nämlich die Aufgabe keiner anderen Kunst; denn jede andere belehrt und überzeugt von dem ihr zugrunde liegenden Gegenstand, wie zum Beispiel die Heilkunst vom Gesunden und Ungesunden [...]. Die Rhetorik aber scheint, sozusagen bei dem, was ihr vorgelegt wird, das Überzeugende untersuchen zu können. Deswegen sagen wir auch nicht von ihr, dass sie über irgendeine begrenzte eigentümliche Gattung Fachwissen habe.⁶⁶⁰

In Anlehnung daran findet sich in Avicennas *Kitāb al-Ḥiṭāba* folgende Definition:

Die Rhetorik sei die [Kunst], die dazu bereit macht, die Menge in all dem zu überzeugen, was ihr zusteht, dass sie es für wahr hält. Sie soll sich aber nicht einen Nutzen anmassen, der eher der Philosophie oder der Dialektik als ihr zukommt.⁶⁶¹

Eine sehr ähnliche Wesensbestimmung ist auch in seinem früher entstandenen *Kompendium* enthalten,⁶⁶² das er nach eigenen Angaben mit 21 Jahren verfasst hat.⁶⁶³ Auch sein Vorgänger al-Fārābī, der sich ebenfalls direkt zu Beginn seines Werkes *Kitāb al-Khaṭābah* zum Wesen der Rhetorik äußert, vertrat diese Meinung,⁶⁶⁴ und auch Averroes brach bei seiner Definition der Rhetorik nicht mit dieser Tradition,⁶⁶⁵ sodass ohne Zweifel festgehalten werden kann, dass auch diese Ansicht von den arabischen Gelehrten übernommen und weitergeführt wurde.⁶⁶⁶

Gleiches gilt auch für eine weitere Vorgabe des ersten Lehrers, der nämlich aufgrund der zitierten Definition die Kunst der Rhetorik mit der politischen Philosophie in Verbindung

⁶⁵⁹ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 144. Ebenso Avicenna: *Kompendium*, Kap. 1.1–1.6 und ferner Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.1.1; 1.2.22.

⁶⁶⁰ Aristot. *Rhet.* 1355b 26–35. Hierzu auch Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 349 und Sprute, *Die Enthymentheorie*, S. 32.

⁶⁶¹ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 141. vgl. Al-Fārābī: *Kitāb al-Khaṭābah*, 248b. Dieses Werk folgt in Großen und Ganzen den Ausführungen von Aristoteles. Der Arabische Text liegt in zwei Editionen aus den 1970ern vor, auf die sich Lahcen Elyazghi Ezzaher für seine Übersetzung ins Englische stützt. Siehe hierzu Ezzaher in seiner Einleitung zu: *Three Arabic Treatises*, S. 14 und ferner Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 9.

⁶⁶² Vgl. Avicenna: *Kompendium*, Kap. 1.1.

⁶⁶³ Vgl. Ezzaher in seiner Einleitung zu: *Three Arabic Treatises*, S. 52. Dieses Werk entstand im Zusammenhang mit einer Sammlung an Zusammenfassungen der aristotelischen Lehrwerke und ist großenteils eine Paraphrase des ersten Buchs der Rhetorik, geht aber auch auf Hauptpunkte des zweiten Buchs ein, siehe hierzu Ezzaher in seiner Einleitung zu: *Three Arabic Treatises*, S. 52 und Würsch, *Aristoteles Bearbeitung*, S. 11.

⁶⁶⁴ Vgl. Al-Fārābī: *Kitāb al-Khaṭābah*, 248b.

⁶⁶⁵ Vgl. Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.1.15–1.1.17; 1.1.23; 1.2.1–1.2.2 u. 1.2.21.

⁶⁶⁶ Vgl. Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 14f.; 17f. u. 25.

bringt.⁶⁶⁷ Schließlich eigne sich die Rhetorik, wie in den zitierten Zeilen zu lesen ist, dazu, die breite Masse von etwas zu überzeugen. Die Kunst der Rhetorik ist damit zusätzlich in besonderem Maße auf das gemeine Volk ausgerichtet – ein ihr innewohnendes Element, das später noch vertiefend betrachtet werden soll. Aristoteles scheint es jedoch ein großes Anliegen gewesen zu sein, sich von den Rhetoriklehrern seiner Zeit abzugrenzen, die mit den unterschiedlichsten Mitteln um die Aufmerksamkeit der Zuhörer buhlten und dabei eher anstrebten, diese abzulenken und zu verwirren, um so zu überzeugen.⁶⁶⁸ Für ihn stand hingegen stets die sachlogische Stringenz im Vordergrund.⁶⁶⁹

Die angesprochene Verknüpfung von Rhetorik und politischer Philosophie findet sich zudem auch bei Avicenna wieder. Dieser äußert sich hierzu mit folgenden Worten: „So ist die Rhetorik eine Fähigkeit, die von reichem Nutzen für die Erfordernisse der staatlichen Gemeinschaften ist, und durch sie lenkt man das gemeine Volk.“⁶⁷⁰ Sein Vorgänger al-Fārābī ging sogar noch einen Schritt weiter. So übernahm er diese Ansicht zusätzlich in seine eigenständigen Werke zur politischen Philosophie und führte dort die Fertigkeit des Überzeugens in der Liste der notwendigen Eigenschaften für einen guten Herrscher an.⁶⁷¹ Dabei bediente er sich, wie Renate Würsch aufzeigte, des gleichen Vokabulars, wie in seinen Kommentaren zur *Rhetorik*.⁶⁷² Dieses Beispiel verdeutlicht damit auf hervorragende Art und Weise, wie die arabischen Philosophen die überlieferten Lehrensätze nicht nur tradierten und kommentierten, sondern sie zudem in ihre eigenen Überlegungen mit einbezogen.⁶⁷³

Bei der Rhetorik geht es also hauptsächlich um das Überzeugen, unter anderem im politischen Rahmen, und das Enthymem ist laut Aristoteles eines der Mittel, das dazu befähigt, jemanden zu überzeugen.⁶⁷⁴ Damit gehört es gewissermaßen zu den Grundelementen der Rhetorik, oder bildet – wie Averroes sagte – eine der Säulen dieser Kunst.⁶⁷⁵ In gewisser Weise stellt somit das Enthymem die Basis der Glaubhaftmachung dar, eine Position, die auch von

⁶⁶⁷ Vgl. Aristot. Rhet. 1360a17–38 u. 1365b 22–1366a 22 und Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 345–349 und Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 33f. u. 41–43.

⁶⁶⁸ Vgl. Aristot. Rhet. 1354a 12–25. Siehe ebenso Piepenbrink, Die Rhetorik des Aristoteles, S. 17 und für eine ausführliche Darstellung der vor-aristotelischen Rhetorik siehe Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 173 u. 194–211.

⁶⁶⁹ Vgl. Piepenbrink, Die Rhetorik des Aristoteles, S. 22–24.

⁶⁷⁰ Avicenna: Kitāb al-Ḥiṭāba, S. 143.

⁶⁷¹ Genauere Ausführungen hierzu finden sich in dieser Arbeit, Kapitel 7, S. 166ff.

⁶⁷² Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 19f.

⁶⁷³ Avicenna und al-Fārābī scheinen zugleich – anders als Aristoteles – kein dringendes Bedürfnis verspürt zu haben, sich von der zu ihrer Zeit vorherrschenden Rhetorikpraxis abzugrenzen. Dies scheint eher ein Phänomen zu sein, das mit der historischen Situierung des aristotelischen Werkes zusammenhängt, siehe hierzu Piepenbrink, Die Rhetorik des Aristoteles, S. 17.

⁶⁷⁴ Siehe unter anderem Aristot. Rhet. 1356b 22–24.

⁶⁷⁵ Vgl. Averroes: Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica, 1.1.9.

Christof Rapp vertreten wird.⁶⁷⁶ In diesem Kontext liefert ein weiterer interessanter Auszug aus der *Rhetorik* zunächst einen zusätzlichen Ansatz zum Verständnis der intensiven Auseinandersetzung der arabischen Logiker mit eben diesem griechischen Werk. So heißt es bei Aristoteles:

Weil es die kunstgemäße Methode offensichtlich mit den Formen der Überzeugung zu tun hat, die Überzeugung aber eine Art von Beweis ist – wir sind nämlich dann am meisten überzeugt, wenn wir annehmen, dass etwas bewiesen wurde –, weil aber der rhetorische Beweis ein Enthymem ist, und dies ist, um es gerade herauszusagen, das wichtigste der Überzeugungsmittel, das Enthymem aber eine Art von Deduktion [*syllogismos*] ist – die Untersuchung von jeder Art von Deduktion aber obliegt ohne Unterschied der Dialektik, entweder ihr als ganzer oder einem Teil von ihr –, dann müsste offenbar derjenige, der am besten in der Lage ist zu betrachten, woraus und wie die Deduktion entsteht, auch am besten mit dem Enthymem vertraut sein [...].⁶⁷⁷

Wer sich also mit deduktiven Schlüssen auskennt, der ist laut Aristoteles auch mit dem in der *Rhetorik* verwendeten Überzeugungsmittel, dem rhetorischen Beweis bzw. dem Enthymem am besten vertraut. Genau diese Auffassung findet sich auch in Averroes' *Mittlerem Kommentar* wieder.⁶⁷⁸ Da die deduktiven Schlüsse, allen voraus der Syllogismus, zugleich das gängige Handwerkszeug der arabischen Philosophen bildeten, ist ihr Interesse für das Enthymem nur all zu verständlich. Die Beherrschung dieser Schlussform wurde von ihnen vermutlich als obligatorisch betrachtet und musste demnach studiert werden.

Zu guter Letzt ist von Bedeutung, wie Aristoteles das Enthymem im obigen Abschnitt charakterisiert. Er bezeichnet es nämlich als eine Art von *syllogismos*. Laut den Ausführungen von Christof Rapp, darf der Begriff „syllogismos“ hier allerdings nicht im engeren Sinne des aristotelischen Syllogismus verstanden werden, sondern muss mit dem weitergefassten Terminus „Deduktion“ übersetzt werden. Für ihn ist mit einem Enthymem somit lediglich ein deduktives Argument im weitesten Sinne gemeint und keines, das nach den strikten Vorgaben für einen gültigen Syllogismus konstruiert wurde. Rapp vertritt nämlich die Ansicht, dass die der *Rhetorik* zugrunde liegende Theorie von Aristoteles vor der Entwicklung seiner Syllogistik ausgearbeitet wurde und folglich noch nicht im maßgeblichen Umfang durch diese beein-

⁶⁷⁶ Vgl. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, 1. HB, S. 356f. Neben dem rhetorischen Syllogismus kennt Aristoteles noch das sogenannte Paradeigma, das in gleichem Maße zum Überzeugen geeignet sei. Vgl. Aristot. *Rhet.* 1356b22–24. Beim Paradeigma handelt es sich um eine Art Analogieschluss. Gemeint ist damit ein Schluss, der zunächst von mehreren Beispielen induktiv auf eine allgemeine Regel schließt und diese Regel direkt wieder auf einen neuen Einzelfall anwendet. Der Schluss bezieht sich dabei entweder auf Tatsachen und geschichtliche Ereignisse, um zu überzeugen, oder auf Fabeln und Gleichnisse. Hierzu Aristot. *an.pr.* 68b41–69a11; Aristot. *Reht.* 1393a27–29 und Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 72f. Das Paradeigma wurde auch von den arabischen Philosophen recht ausführlich behandelt, siehe Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 165. Ebenso Avicenna: *Compendium*, Kap. 1.24 und Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.2.16.

⁶⁷⁷ Aristot. *Rhet.* 1355a 4–12.

⁶⁷⁸ Vgl. Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.1.11.

flusst werden konnte.⁶⁷⁹ Die gegenteilige Meinung vertraten die spätantiken Kommentatoren. Für sie stand die *Analytica priora* mit ihrer Syllogistik am Anfang der aristotelischen Logikwerke,⁶⁸⁰ und folglich war ein Enthymem ein Syllogismus, also ein Argument, das aus genau zwei Prämissen, einer Konklusion und drei Termini besteht, wobei sich der Mittelterminus sowohl in der ersten als auch in der zweiten Prämisse, allerdings nicht in der Konklusion wieder findet. Die arabischen Kommentatoren folgten auch dieser vorherrschenden Kommentierungstradition.⁶⁸¹

Eine analoge Situation findet sich auch mit Blick auf eine weitere nähere Bestimmung des Enthymems, die ferner auch für die Interpretation der Syllogismus-ähnlichen Argumente in der Montague-Handschrift besonders bedeutsam ist. Aristoteles beschreibt diesen Schluss nämlich als einen verkürzten Beweis, bei dem eine Prämisse weggelassen wird. Allerdings war diese Festlegung bei Aristoteles noch keine ausdrückliche Regel. Bei ihm heißt es lediglich „Wenn nämlich eine von diesen [Prämissen] bekannt ist, braucht man nichts zu sagen, selbst nämlich ergänzt dies der Zuhörer [...]“.⁶⁸² Während Aristoteles also beim Wegfallenlassen einer Prämisse dem Leser noch einen gewissen Freiraum einräumt, wird dieses Vorgehen bei seinen späteren Rezipienten zu einer Notwendigkeit.⁶⁸³

Aus der Kombination dieser beiden Interpretationsansätze entwickelte sich laut Christof Rapp die sogenannte Syllogismus-truncatus-Lehre, die sich bis in die moderne Aristoteles-Rezeption hartnäckig gehalten hat, seiner Ansicht nach jedoch so durch den Autor nie intendiert war.⁶⁸⁴ Diese Lehre geht davon aus, dass ein Enthymem als ein Syllogismus im Sinne der Syllogistik aufgefasst und dass eine der beiden Prämissen notwendigerweise unterdrückt werden müsse, damit der Schluss seine Überzeugungskraft entfalten könne.⁶⁸⁵ Auch wenn diese Ansicht mittlerweile angezweifelt wird,⁶⁸⁶ so hatte sie unter den arabischen Rezipienten uneingeschränkten Bestand und folglich müssen ihre Werke unter dieser Voraussetzung gedeutet werden. Al-Fārābī betont beispielsweise in seinem überlieferten Werk zur Rhetorik, dass eine der beiden Prämissen ausgelassen werden solle, damit das Enthymem überzeugen

⁶⁷⁹ Vgl. Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 328f.; 351f. u. S. 359–361 und Rapp, Aristoteles Rhetorik, 2. HB, S. 57–60. Ein deduktiver Schluss muss nicht nach den strikten formalen Regeln gebildet werden, die Aristoteles in seiner *Analytica priora* für einen Syllogismus aufstellte.

⁶⁸⁰ Eine dritte chronologische Ordnung der Werke findet sich bei Jürgen Sprute, der davon ausgeht, dass die *Topik* vor den *Ersten Analytiken*, diese aber wiederum vor der *Rhetorik* verfasst worden sind, vgl. Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 52f. u. 68.

⁶⁸¹ Vgl. Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 296. Auch in der modernen Forschung wird diese Ansicht teilweise noch vertreten, siehe hierzu Sprute, Die Enthymemtheorie, S. 69 u. 131.

⁶⁸² Aristot. Rhet. 1357a18f.

⁶⁸³ Vgl. Würsch, Avicennas Bearbeitung, S. 26f.

⁶⁸⁴ Vgl. Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 358f.

⁶⁸⁵ Vgl. Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 358.

⁶⁸⁶ Vgl. Rapp, Aristoteles Rhetorik, 1. HB, S. 323–326 u. 351f.

könne.⁶⁸⁷ Er legt sich dabei aber nicht fest, welche der beiden dies ist. Averroes schließt sich dieser Position an.⁶⁸⁸ Für Avicenna hingegen muss die erste Prämisse bzw. der Obersatz weggelassen werden.⁶⁸⁹ Darüber hinaus macht er noch folgende Angaben zum Enthymem:

[Das eigentliche Werkzeug der Rhetorik ist das], was die Glaubhaftmachung zustandebringt, insofern es sie durch einen Syllogismus zustandebringt, dessen Obersatz ausgelassen ist, also das, was man „Enthymem“ nennt. Du weißt bereits, dass das Enthymem Teil eines Syllogismus ist, und zwar eines solchen, von dem man, wäre er vollständig, meinen könnte, dass er dialektisch sei. Der dialektische Syllogismus ist nämlich derjenige, der aus wirklich anerkannten Prämissen besteht, und der rhetorische ist derjenige, der aus gemäss der spontanen Meinung anerkannten Prämissen besteht.⁶⁹⁰ [...] Ein Beispiel für etwas, was bestehend aus anerkannten Prämissen, sich auf die notwendigen bezieht, ist das folgende: „Zayd ist gelehrt und hat eine lautere Seele; der Gelehrte mit lauterer Seele ist selig im Jenseits[; Zayd ist also selig im Jenseits]“ – diese [letztere] anerkannte Prämisse wird unterdrückt, und nur ihre Kraft wird angewandt; man äussert sie nur implizit, damit nicht das, was auf das Ganze ausgesagt wird, als solches offen ausgesprochen wird. Die Zusammenstellung von dergleichen erfolgt nach der Methode der ersten Figur [,wie sie Aristoteles in seiner *Analytica priora* vorstellt und lehrt].⁶⁹¹

Auch wenn Avicenna sich hier äußerst verständlich ausdrückt und sein Argument bereits in einer sehr klaren Form präsentiert, wird es der Vergleichbarkeit wegen noch in die hier eingeführte Prämissen-Konklusions-Form übertragen:

<u>P₁</u> :	Alle Gelehrten mit lauterer Seele sind selig im Jenseits.
<u>P₂</u> :	Zyad ist gelehrt und hat eine lautere Seele.
<u>C</u> :	Zayd ist selig im Jenseits.

Weitere Beispiele für Enthymeme aus den Werken von Avicenna und Averroes listet Renate Würsch in ihrer ausführlichen Untersuchung auf.⁶⁹² Diese zeigen eine deutliche strukturelle und zum Teil auch inhaltliche Nähe zu den Beweisen, die sich in *Tausendundeine Nacht* fin-

⁶⁸⁷ Vgl. Al-Fārābī: *Kitāb al-Khaṭābah*, 256b.

⁶⁸⁸ Vgl. Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.2.22.–1.2.23 und Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 26f.

⁶⁸⁹ Vgl. Avicenna: *Compendium*, Kap. 1.27 und Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 27.

⁶⁹⁰ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 153f.

⁶⁹¹ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 170.

⁶⁹² Vgl. Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 65–71, einige Enthymeme, die Averroes zur Verdeutlichung anführt, finden sich auch in seinem Mittleren Kommentar, siehe hierzu Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, 1.2.29–1.2.30.

den lassen. Exemplarisch seien hierfür die beiden folgenden Enthymeme aus Avicennas *Kitāb al-Ḥiṭāba* angeführt:

[J]emand sagt: „N. N. steht mit gezücktem Schwert zu Häupten des frisch getöteten Zayd; also ist er sein Mörder.“ [...] [Er] stützt sich auf eine meistgültige Prämisse, nämlich, dass einer, der mit blossen Schwert zu Häupten eines Getöteten steht, sein Mörder ist. Dies wird in den meisten Fällen für wahr gehalten und in den wenigsten für unwahr [...].⁶⁹³

<u>(P₁):</u>	Jeder, der mit gezücktem Schwert zu Häupten eines frisch Getöteten steht, ist dessen Mörder.
<u>P₂:</u>	Ein Jemand steht mit gezücktem Schwert zu Häupten des frisch getöteten Zayd.
<u>C:</u>	Der Jemand ist Zayds Mörder.

[Jemand sagt:] „Diese Frau hat geboren; also ist sie entjungfert“; das Gebären wird also zum Zeichen dafür gemacht, dass die Entjungferung bekannt ist. Dies ist ein sicheres Zeichen für eine unabdingbare Wahrheit. [...] Daher verfügt es [das Enthymem] über die Kraft der ersten Figur.⁶⁹⁴

<u>(P₁):</u>	Alle Frauen die geboren haben, sind entjungfert.
<u>P₂:</u>	Diese eine Frau hat geboren.
<u>C:</u>	Diese eine Frau ist entjungfert.

Für die hier betrachteten arabischen Philosophen war ein Enthymem also zweifellos ein Syllogismus, bei dem eine Prämisse absichtlich weggelassen und nur implizit angesprochen wurde. Die strukturelle Ähnlichkeit zu den betrachteten Argumenten aus der Montague-Handschrift dürfte an dieser Stelle offenkundig sein, nichtsdestoweniger müssen noch einige weitere Theorieelemente betrachtet werden, bevor wieder zur Analyse der Textpassagen aus *Tausendundeine Nacht* zurückgekehrt werden kann.

⁶⁹³ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 172.

⁶⁹⁴ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 170. In ähnlicher Form findet sich dieses Beispiel auch im *Compendium*, S. 59.

Das erste ist die Frage nach dem Grund für das geforderte Wegfallenlassen. Eine Antwort darauf findet man bereits in den Worten des Aristoteles angedeutet. Folgt man ihm so fällt nämlich die Prämisse weg, die besonders evident erscheint bzw. in besonderem Maße anerkannt ist und daher nicht mehr angesprochen werden muss.⁶⁹⁵ Weitere Antworten finden sich, wenn man sich dem Hauptziel der Rhetorik, dem Überzeugen, zuwendet. Will man jemanden in einem mündlichen Disput von einem Schluss überzeugen, so tut man recht gut daran, besonders angreifbare Aussagen, wie zum Beispiel Verallgemeinerungen, nicht explizit anzusprechen, sondern sie nur anzudeuten, so dass ihre Anfechtbarkeit nicht augenfällig wird. In ähnlicher Weise äußert sich auch Avicenna in seiner Bearbeitung der aristotelischen Logik:

In der Rhetorik aber werden die Obersätze nur unterlassen, weil wenn man sie offen ausspräche, die Überzeugungskraft schwände, da die Unwahrheit jener Urteile, wenn man sie sich in voller Form vergegenwärtige, bemerkt würde [...].⁶⁹⁶

Ibn Sīnā geht in seinen Ausführungen jedoch noch weiter und nennt zugleich auch einen zweiten Grund für das Wegfallen einer Prämisse:

Bisweilen werden die Obersätze auch unterdrückt, damit die Beweisführung nicht [zu] logisch sei. [Denn anders würden die Leute möglicherweise denken,] dass der die Oberhand gewänne, weil er viel von der Logik verstehe, nicht weil er das Richtige treffe. Das Geeignetste für den Rhetor ist, dass er eine Rede hält, die zum gemeinen Volk passt.⁶⁹⁷

Mit anderen Worten ist es für einen Redner günstig sich seinem Publikum und dessen Bildungsgrad anzupassen. Keinesfalls sollten diejenigen, die es zu überzeugen gilt, das Gefühl bekommen nur aufgrund von besonderen logischen Fähigkeiten überzeugt worden zu sein. Dieses Gefühl könnte nämlich zu einer gewissen Trotzhaltung führen, die das Überzeugtwerden verhindert. Und da für Avicenna und Averroes die Kunst der Rhetorik auf das gemeine Volk abgestimmt war, ähnlich wie die Dialektik auf die Gelehrten,⁶⁹⁸ muss bei ihrem Gebrauch eben auch auf die kognitiven Fähigkeiten und den Bildungsstand der Zuhörerschaft Rücksicht genommen werden. Im Kontext der hiesigen Forschungsfrage verknüpft diese Auffassung die Rhetorik in besonderem Maße mit *Tausendundeine Nacht* sowie mit dem hauptsächlichen Kreis der Rezipienten. Verstärkt wird diese Anbindung noch durch eine weitere Äußerung beider Philosophen. Sie behaupten nämlich, dass „die Tätigkeit dieser Kunst [...]

⁶⁹⁵ Vgl. Aristot. Rhet. 1357a18f.

⁶⁹⁶ Avicenna: Kitāb al-Ḥiṭāba, S. 165f. Eine ähnliche Formulierung findet sich auch bei Averroes: Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica, 1.2.223.

⁶⁹⁷ Avicenna: Kitāb al-Ḥiṭāba, S. 165f.

⁶⁹⁸ Vgl. Avicenna: Kitāb al-Ḥiṭāba, S. 141 u. 143.

[prinzipiell] jedermann ausüben“⁶⁹⁹ könne – folglich auch jeder mehr oder weniger in der Logik versierter Erzähler und Autor der Märchen und Geschichten von *Tausendundeine Nacht* – einzig der Grad der theoretischen und methodischen Durchdringung sei unterschiedlich ausgeprägt;⁷⁰⁰ ein Aspekt, der ebenfalls zum bisherigen Stand der Untersuchung passt, bedenkt man die unterschiedlich kunstfertig eingeflochtenen Syllogismen in den betrachteten Handschriften.

Unter dem Eindruck des zuvor Gesagten und mit dem erschlossenen theoretischen Handwerkszeug lassen sich nun nicht nur die beiden verkürzten Argumente der beiden Strolche als rhetorische Schlüsse identifizieren, sondern mittels der Enthymem-Theorie ist es jetzt auch möglich, die verbliebenen Argumente in der Montague-Handschrift angemessen zu interpretieren.

Eines davon findet sich in der *Geschichte von den drei Sultanssöhnen*. Dabei handelt es sich abermals um ein Argument, das die Illegitimität des Herrschers aufzeigen soll, da es sich auch bei ihm angeblich um den Sohn eines Kochs handelt. Inhaltlich ist das Argument aufgebaut wie das erste Bastard-Argument. Doch während dieses recht strikt dem Aufbau eines einzigen klassischen Syllogismus folgt, stellt sich das zweite Bastard-Argument als eher undurchsichtiger Beweis dar. Es findet sich in folgender Formulierung in der Montague-Handschrift:

[Z]um Beweis, daß du der Sohn eines Kochs und also ein Bastard bist, diene mir der Umstand, daß du dich nicht mit uns zum Essen niedergesetzt hast. Dies ist mein Beweis; denn der Mensch hat drei Eigenschaften, in denen es sich offenbart, bisweilen wer sein Vater, bisweilen wer sein Onkel mütterlicherseits, bisweilen wer seine Mutter war. Was nun von seinem Vater herrührt, ist entweder die Freigebigkeit oder der Geiz, was von seinem Oheim mütterlicherseits herrührt, ist entweder der Mut oder die Furchtsamkeit; und was von seiner Mutter herrührt, ist entweder die Schamhaftigkeit oder die Schamlosigkeit. Und dies erweist sich jedem Menschen.⁷⁰¹

Um den hier vorgebrachten Beweis auf eine syllogistische Grundlage zurückführen zu können, müsste angenommen werden, dass hier mindestens zwei⁷⁰² Syllogismen Verwendung fanden. Diese hätten dann möglicherweise folgende Gestalt:

⁶⁹⁹ Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 144. Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich bei Averroes: *Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica*, S. 1.1.2.

⁷⁰⁰ Vgl. Avicenna: *Kitāb al-Ḥiṭāba*, S. 144f.

⁷⁰¹ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 19f.

⁷⁰² Eventuell müsste noch ein drittes Argument angenommen werden, dessen Konklusion aussagt, dass ein Sultan, der von einem Koch abstammt, ein Bastard ist.

<u>(P₁):</u>	Alle Söhne von Sultanen sind freigebig und setzen sich zu ihren Gästen.
<u>P₂:</u>	Der Sultan der Geschichte ist nicht freigebig und setzt sich nicht zu seinen Gästen.
<u>C:</u>	Der Sultan der Geschichte ist kein Sohn eines Sultans.

<u>(P₁):</u>	Alle Söhne von Köchen sind nicht freigebig und setzen sich nicht zu ihren Gästen.
<u>P₂:</u>	Der Sultan der Geschichte ist nicht freigebig und setzt sich nicht zu seinen Gästen.
<u>C:</u>	Der Sultan der Geschichte ist der Sohn eines Kochs (und also ein Bastard).

Zugegebenermaßen ist damit die Überführung dieses zweiten Bastard-Arguments in eine syllogistische Struktur deutlich aufwendiger als bei den bisherigen Beweisen. Die Aufspaltung in zwei miteinander verbundene Syllogismen wird im Text nicht angedeutet und auch die vier angeführten Prämissen liegen nur in sehr verworrener Gestalt vor. Dafür finden sich Erläuterungen über die Vererbung von Eigenschaften, die für die eigentliche Konklusion kaum Relevanz besitzen, und von denen es fast den Anschein hat, sie seien eingebaut worden, um dem Beweis Gewicht zu verleihen, aber auch, um die Schwächen des Argumentes zu überdecken. Dessen ungeachtet kann eine gewisse strukturelle Nähe zu den anderen Passagen nicht von der Hand gewiesen werden und so scheint unter zusätzlicher Berücksichtigung der Enthymem-Theorie die vorgeschlagene Rekonstruktion zumindest eine gewisse Plausibilität zu besitzen.

Aus diesen Gründen lässt die Analyse dieses Arguments gleich zwei Urteile zu, die es abzuwägen gilt: Einerseits ist es möglich darauf zu verweisen, dass die Verwobenheit der beiden Syllogismen eventuell der hohen philosophischen Bildung und der spitzen Feder des Autors entspringt. Schließlich konnten an vielen anderen Stellen in diesen beiden Geschichten erfolgreich Syllogismen und Enthymeme nachgewiesen werden. Die komplexe Struktur dieses Arguments wäre so gesehen nur eine Steigerung der Darstellung der logischen Fähigkeiten des Autors. Andererseits kann angeführt werden, dass diese Verwobenheit sowie der inter-

pretatorische Aufwand, der betrieben werden muss, um beide Syllogismen zu identifizieren, ein Ausschlusskriterium dahingehend darstellt, dass man sinnvoll behaupten kann, man habe es hier mit einem intendierten Einarbeiten philosophischer Logik zu tun. Es könnte also vielmehr sein, dass sich an diesem Beispiel die Grenzen des logischen Vermögens des Autors zeigen, der an der methodischen Darstellung eines komplexeren Argumentes schlussendlich scheiterte. Nimmt man zusätzlich noch den Fakt hinzu, dass *Tausendundeine Nacht* keine kunstvoll aufgearbeitete philosophische Abhandlung, sondern Unterhaltungsliteratur ist, und dass die Montague-Handschrift im Ganzen gesehen vermutlich sehr hastig verschriftlicht wurde, so muss daher – bei allem Eifer beim Nachweis philosophischer Spuren – angenommen werden, dass sich hier keine bewusst eingearbeiteten, komplexen Argumente finden werden. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass das zweite Bastard-Argument sehr wahrscheinlich kein Beweis ist, der zu Unterrichtszwecken eingebaut wurde, sondern es sich, wenn überhaupt, um einen verunglückten Versuch der Konstruktion eines Enthymems handelt.

Besser gelungen sind da schon drei andere Argumente, die sich ebenfalls in der ersten Erzählung finden lassen. Dort wendet sich der Besitzer eines verschwundenen Kamels an einen Sultan und beschuldigt drei junge Männer des Diebstahls. Er tut dies auf der Grundlage eines belauschten Gesprächs zwischen den dreien. Diese haben nämlich das verschollene Tier und die von ihm getragene Last recht genau beschrieben. Es handelt sich um ein einäugiges, schwanzloses Kamel und die getragene Last besteht zur Hälfte aus Süßem und zur Hälfte aus Saurem. Die drei Männer beteuern ihre Unschuld und erklären dem Sultan ihrerseits, wie sie nur ausgehend von wahrgenommenen Hinweisen und Zeichen und ohne das Tier wirklich gesehen zu haben, auf das verschwundene Kamel und seine Last geschlossen haben.

[W]ir ließen uns nur an dem und dem Orte nieder in der Absicht, auszuruhen und etwas von unserer Wegzehrung zu uns zu nehmen; da fanden wir an einer Stelle das Gras abgefressen und sagten: »Dies hat ein Kamel verzehrt, und das war einäugig, da das Gras nur auf einer Seite abgefressen war. Und daß es schwanzlos sei, folgerten wir daraus, daß sein Mist in einem Haufen lag. Hätte es einen Schwanz gehabt, so wäre sein Mist auseinandergeworfen, da es zur Gewohnheit der Kamele gehört, in einem fort den Schwanz zu bewegen. Und was die Behauptung anbelangt, daß die eine Hälfte der Last des Kamels süß sei und die andere Hälfte sauer, so sahen wir auf der einen Seite der Stelle, wo das Kamel kniete, einen Fliegenschwarm, während auf der anderen keine Fliegen waren. Wir schlossen daraus auf die Last, weil die Fliegen sich nur auf etwas Süßes setzten.«⁷⁰³

Es zeigt sich, dass die drei jungen Männer für alle drei besonderen Eigenarten des Kamels eine dahinterstehende Schlussfolgerung vorlegen können, die in diesem kurzen Abschnitt sehr

⁷⁰³ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 16.

verdichtet wurden und dennoch können auch hier sogar mehrere philosophische Argumente identifiziert werden. Nach den bisherigen Erläuterungen dürfte ersichtlich sein, dass es sich bei den ersten beiden Beweisführungen um Syllogismen bzw. Enthymeme handelt. Sie lassen sich wie folgt rekonstruieren:

<u>(P₁):</u>	Alle Kamele, die das Gras nur auf einer Seite des Rastplatzes abfressen sind einäugig.
<u>P₂:</u>	Das gesuchte Kamel fraß das Gras am Rastplatz nur auf einer Seite ab.
<u>C:</u>	Das gesuchte Kamel ist einäugig.

<u>(P₁):</u>	Alle Kamele, deren Mist auf einem Haufen liegt und nicht auseinander- geworfen ist, sind schwanzlos.
<u>P₂:</u>	Der Mist des gesuchten Kamels liegt auf einem Haufen und ist nicht aus- einandergeworfen.
<u>C:</u>	Das gesuchte Kamel ist schwanzlos.

Bei beiden muss also die erste allgemein-bejahende Prämisse durch den Rezipienten hinzuge-dacht werden, wohingegen die zweite Annahme und die Konklusion sich in sehr ähnlicher Weise im oben angeführten Zitat finden. Das Hinzufügen der ersten Prämissen ist zulässig, da sie durch den aufmerksamen Leser fast schon von selbst hinzuge-dacht werden, wobei das nicht bedeuten soll, dass diese beiden ersten Prämissen an dieser Stelle für wahr gehalten werden, sie stellen einzig eine sehr sinnvolle und augenfällige Ergänzung des Argumentes dar.

Beim dritten Beweis ist die Sachlage etwas anders geartet. Zwar kann auch dieser als Enthymem rekonstruiert werden, allerdings ist es etwas schwieriger, die passende Formulierung der zweiten Prämisse zu finden, da sie im Text weniger klar dargelegt wird und man sich stärker von den wörtlichen Aussagen der jungen Männer lösen muss, um zu einer prägnanten Prämissenformulierung zu gelangen. Nichtsdestoweniger lässt sich der Beweis wie folgt darstellen:

<u>(P₁):</u>	Alle Kamele, die nur mit der Last auf einer Seite Fliegen anlocken, tragen auf der einen Seite saure und auf der anderen Seite süße Last.
<u>P₂:</u>	Das gesuchte Kamel hat nur mit der Last auf der einen Seite Fliegen ange-lockt.
<u>C:</u>	Das gesuchte Kamel trägt auf der einen Seite süße und auf der anderen Seite saure Last.

Bei den beiden anderen Beweisen hingegen sind die Annahmen einfacher gehalten und demzufolge auch leichter in zwei Aussagen festzuhalten. Ob das eventuell so durch den Autor intendiert wurde, oder ob ihm die Überführung dieses Arguments in die Erzählung einfach weniger gut gelungen ist, kann hier nicht abschließend geklärt werden.

Darüber hinaus sind mit diesem Argument die Auffälligkeiten, die sich diesem Passus entnehmen lassen, noch nicht erschöpft. Auch die Antwort des Sultans, die dieser den Männern und dem Ankläger gibt, ist nämlich bei genauerer Betrachtung recht interessant, so sagt er: „Du Mann [gemeint ist der Besitzer des Kamels], geh, such nach deinem Kamel, denn dies [die von den drei Männern dargelegten Ausführungen] sind Zeichen und Hinweise, die nichts beweisen [gemeint ist, dass sie das Tier wirklich gestohlen haben] und nur durch Scharfsinn erbracht worden sind.“⁷⁰⁴ Der Sultan schenkt also den drei Männern Glauben. Er geht nicht davon aus, dass diese am Verschwinden des Kamels beteiligt waren, ganz im Gegenteil er zeigt sich in gewisser Weise beeindruckt von den Überlegungen und den Schlussfolgerungen der drei Männer. Er lobt sie regelrecht mit dem Verweis auf ihren Scharfsinn und ihr Können im Bereich der Logik, die er beide augenscheinlich – eventuell auf Basis seiner eigenen Bildung – beurteilen kann, und lädt die Männer anschließend zum Essen ein.⁷⁰⁵

Zudem ist anzuführen, dass Aristoteles selbst – wie bereits kurz angesprochen – Enthymeme als Argumente aus Wahrscheinlichem und Zeichen definiert. Man könnte demnach dazu verleitet sein, dem Autor zu unterstellen, sich hier exakt an die Forderungen des ersten Lehrers zu halten. Da aber keine konkreteren Beweise vorliegen, die aufzeigen, dass der Autor der Erzählungen die *Rhetorik* des Aristoteles oder ein themengleiches Werk der arabischen Philosophen tatsächlich gelesen hat, sind solche Parallelen vermutlich dem Zufall zuzuschreiben. was zugleich jedoch nicht heißen soll, dass von der bisher vertretenen These einer indi-

⁷⁰⁴ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I S. 16f.

⁷⁰⁵ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I S. 17.

rekten Beeinflussung des Autors, die sich durch eine vielseitige Verbreitung der aristotelischen Logik ergab und einen mehr oder weniger bewussten Einbau von logischen Elementen zu Folge hatte, abgewichen werden soll. Ganz im Gegenteil soll dieser Standpunkt durch eine abschließende Zusammenfassung der wichtigsten Erkenntnisse nochmals untermauert werden. Vergleicht man nämlich alle angeführten Beweise aus beiden Geschichten, dann lassen sich resümierend einige Erkenntnisse festhalten: Zunächst ist im Hinblick auf den Inhalt auffällig, dass in vielen der Beweise augenscheinlich ein gewisser Grundkonsens darüber besteht, dass ganz bestimmte innere und äußere Attribute mit Sicherheit weitervererbt werden. Diese Vorstellungen schwingen in vielen der besprochenen Argumente mit und werden weder begründet noch in Frage gestellt. Zudem wird bei den beiden Argumenten bezüglich des Fohlens und der Sultansfrau auch mit keiner Silbe begründet, warum die makelbringenden Eigenschaften unbedingt von der Mutter stammen sollen. Schnell ist man hier gewillt, dem Autor eine negative Haltung gegenüber Frauen zu unterstellen. Das wäre aber auf Grundlage der hier vorliegenden Untersuchungsergebnisse etwas zu voreilig. Schließlich werden in zwei der vorgestellten Argumente auch vom Vater vererbte Eigenschaften behandelt. Beide Male wird dabei behauptet, dass es die geizige Haltung des Sultans sei, die vererbt wurde und nun darauf schließen lasse, dass sein Vater kein Herrscher gewesen sei. Des Weiteren handelt es sich bei vielen dieser Vererbungsvorstellungen, wie beispielsweise das Argument um die Zigeunerherkunft der Sultansfrau deutlich zeigt, um sehr toposbehaftete Auffassungen, die sicherlich keiner wissenschaftlichen Untersuchung standhalten würden, bei denen aber angenommen werden kann, dass es sich bei ihnen um allgemein anerkannte Überzeugungen handelte. Man kann sich geradezu bildlich vorstellen, welchen Anklang solche flachen Behauptungen in der breiten Bevölkerung fanden und wie sie in Kaffeehäusern zur Diskussionsgrundlage dienten, ähnlich wie es auch in heutigen feuchtfröhlichen Gesprächen öfter gang und gäbe ist, solche Behauptungen zu verbreiten. Folglich verstand man das Anführen solcher Prämissen womöglich ganz im Sinne der Lehre des Aristoteles, der ja selbst sagte, dass bei rhetorischen Beweisen hauptsächlich Prämissen zum Einsatz kommen sollten, die allgemeine Anerkennung finden.

Vergleicht man nun noch die als Enthymem identifizierten Syllogismen kritisch miteinander, so fällt auf, dass in einigen die erste Prämisse bzw. die benötigte Allaussage nicht in Worte gefasst wurde, bei anderen fehlt hingegen die zweite Prämisse bzw. die partikuläre Aussage. Diese Auffälligkeit lässt sich vermutlich damit hinreichend erklären, dass auch bei den arabischen Philosophen, die sich mit der Rhetorik des Aristoteles beschäftigten, keine Einigkeit darüber bestand, welche der Prämissen nun ausgelassen werden muss. Man könnte

nun ebenfalls wieder verleitet sein, dem Autor zu unterstellen, sich al-Fārābī und Averroes angeschlossen zu haben, da beide – anders als Avicenna – nicht vorgeben, welche Prämisse zu entfallen hat. Aber auch das würde wieder bedeuten, anzunehmen, dass der Autor tatsächlich eines der Werke dieser Philosophen gelesen habe. Die Faktenlage lässt diesen Schluss jedoch nicht zu. Viel eher ist davon auszugehen, dass er die allgemeine Regel des Weglassens einer Prämisse beim Abfassen der Geschichten im Hinterkopf hatte und sie so gut es ihm möglich war und wo es ihm gerade sinnvoll erschien umsetzte, sich dabei aber nicht nach irgendwelchen Regeln der Logik richtete.

Diese Vermutung wird zusätzlich verstärkt, schaut man sich die verschiedenen unterschlagenen Prämissen genauer an: So lässt der Urheber beispielsweise bei den Enthymemen, die sich inhaltlich mit dem Kamel und dessen Schwanzlosigkeit sowie Einäugigkeit beschäftigen, die erste Prämisse bzw. Allaussage weg. Dies tut er vermutlich, da die Falschheit dieser Aussage recht offensichtlich sein dürfte, schließlich gibt es die verschiedensten Gründe, weshalb ein Kamel nur die eine Seite des Grases auf einem Rastplatz abfrisst. Kamele die dies tun, müssen nicht zwangsläufig einäugig sein. Ähnliches gilt auch für die Aussage, dass alle Kamele, deren Mist auf einem Haufen liegt und nicht auseinandergeworfen ist, schwanzlos seien. Lässt der Autor hier also die das Argument schwächende Prämisse wegfallen, so hält er sich in einigen seiner anderen Beweise nicht an diese Maßgabe. Dies zeigt sich beispielsweise bei den Argumenten mit der menstruierenden Bäckerin und dem Hammel, der angeblich von einer Hündin gesäugt worden ist, bei denen er die beiden problematischen Allaussagen nicht wegfallen ließ. Er scheint daher weder bei der strukturellen noch bei der inhaltlichen Auswahl der auszulassenden Prämissen irgendeiner Regel zu folgen. Daher gilt auch hier entweder wieder die oben bereits knapp angeführte unwahrscheinlichere Vermutung, dass es sich bei den beiden Geschichten um eine Art Lehrerzählungen handelt und der Autor auch Mittels dieser Elemente den Rezipienten zum kritischen Mitdenken anregen wollte. Oder – und das scheint eher der Wahrheit zu entsprechen – der Autor ist zwar durchaus mit philosophischer Logik in Berührung gekommen und hat seine Kenntnisse in zwei bewusst aufeinander folgenden Geschichten darstellen wollen, jedoch sind ihm bestimmte Feinheiten bezüglich der Gültigkeit von Schlüssen und des Wahrheitsgehaltes von Prämissen einfach nicht bewusst gewesen.⁷⁰⁶

⁷⁰⁶ Ebenso besteht die Möglichkeit, dass der Beweis das Werk eines Kopisten darstellt, der bei der Aufnahme der Geschichte die argumentative Struktur selbst nicht immer durchblickte und folglich die Form des Arguments unbewusst ein Stück weit auflöste. Diese Deutung ist zwar nicht von der Hand zu weisen, zugleich stellt sie aber auch kein Ausschlusskriterium für die zuvor genannten Alternativen dar, da die Logikelemente dann einfach durch einen vorangegangenen Autor in die Geschichten eingebracht worden wären.

Diese letzte Annahme wird auch durch zwei weitere Auffälligkeiten gestützt, die bei der Zusammenschau der betrachteten Beweise zu Tage treten. So lässt sich nämlich bei der Abfolge von klassischen Syllogismen und Enthymemen keine Zunahme der Komplexität erkennen, wie es beispielsweise bei einem bewusst zusammengestellten methodisch und didaktisch aufbereiteten Lehrstück zu vermuten wäre. Zusätzlich sei hier nochmals an das zweite Bastard-Argument erinnert. Dessen Analyse ergab, dass es sich bei ihm eher um ein verunglücktes Enthymem handelt, als um ein bewusst komplexes Argument und damit kein uneingeschränkt positives Urteil im Hinblick auf die Logik-Fähigkeiten des Autors zulässt.

Nichtsdestoweniger bleibt der allgemeine Befund positiv, denn die schlichte Zahl an Elementen, die der aristotelischen Logik zuzuordnen sind, legt eine wie auch immer geartete Beeinflussung der Geschichtensammlung nahe und dies lässt darauf schließen, dass diese Elemente durch die intensive Beschäftigung der arabischen Philosophen mit ihnen und der Rezeption durch ihre Zeitgenossen in reduzierter Form Eingang in Alltagsdiskussionen gefunden hatten und damit zumindest in einem gewissen Rahmen zum Allgemeinwissen gehörten.

6. Körper machen Leute – Schönheit, Physiognomik und vollkommene Menschen

Plötzlich wurden die Knöpfe des Himmelbettes von innen geöffnet, und darunter tauchte ein Mädchen auf, von strahlender Erscheinung, entzückender Schönheit und philosophenhaftem Charakter. Eine Gestalt wie der Vollmond, mit zauberhaften Augen, die die Magie Babylons verrieten, und Augenbrauen wie gekrümmte Schießbogen. [...] Sie war wie einer der hoch leuchtenden Sterne oder wie eine fest gebaute Goldkuppel oder wie eine geschmückte Braut oder wie ein Nilfisch in einem Springbrunnen oder ein fettes Stückchen Fleisch in einer Sahnesauce.⁷⁰⁷

In dieser Passage wird ein Aspekt aufgegriffen, der symptomatisch für viele der Geschichten in *Tausendundeine Nacht* ist. Gemeint ist das Auftreten einer wunderschönen, fast perfekten Person, wobei diese häufig nicht nur als äußerlich schön, sondern auch als reich an inneren Vorzügen beschrieben wird. Das angeführte Beispiel aus der Geschichte *Der Träger und die drei Damen*⁷⁰⁸ zeigt dies mit besonderer Deutlichkeit. Man hat es dort laut der Beschreibung mit einer über die Maßen schönen Frau zu tun, die sich darüber hinaus noch durch eine besondere Persönlichkeit auszeichnet. Zwar ist nicht ganz klar, was der Autor unter einem philosophenhaften Charakter versteht, doch dass er sie damit loben und als besonders darstellen will, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen.

Bevor jedoch diese und auch weitere Stellen, in denen körperliche und seelische Merkmale in einem wie auch immer gearteten Zusammenhang stehen, tiefer betrachtet und als möglicherweise durch griechisch-arabische Philosophie beeinflusst interpretiert werden können, muss zunächst ein Blick in die philosophischen Schriften geworfen werden.

Hört man im Zusammenhang mit klassisch-griechischem Gedankengut von einer Person, die einen schönen Körper und einen tugendhaften Geist in sich vereint, so könnte man verleitet sein, an das griechische *Kalokagathia*⁷⁰⁹-Ideal zu denken. Zur Frage, was sich hinter diesem Ideal aus heutiger Sicht verbirgt, äußert sich Irena Martínková wie folgt: „In the most general terms, we usually define *kalokagathia* to be an ideal of ancient Greek education that relates to an understanding of the excellence of the human being.“⁷¹⁰ Zur Erreichung dieser angesprochenen menschlichen Exzellenz stand bei der Erziehung eine harmonische Bildung von Körper und Geist im Fokus der Griechen.⁷¹¹

⁷⁰⁷ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 102.

⁷⁰⁸ Vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 98–218.

⁷⁰⁹ Der Begriff ist aus drei Bestandteilen zusammengesetzt: *kalos kai agathos* und kann mit „schön und gut“ übersetzt werden. Des Weiteren kann *kalos* auch mit „brauchbar“, „tauglich“ und „moralisch schön“, *agathos* hingegen mit „geachtet“ sowie „adelig“ übersetzt werden, siehe hierzu Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 16.

⁷¹⁰ Martínková, *Three Interpretations*, S. 17.

⁷¹¹ Siehe hierzu Jüthner, *Kalokagathia*, S. 115.

Zugleich muss jedoch festgehalten werden, dass sich bei den beiden maßgeblich hier betrachteten griechischen Philosophen Platon und Aristoteles laut Hermann Wankel eine etwas andere Auffassung des Ideals wiederfindet. Bei keinem der beiden habe die ästhetische Komponente des Begriffspaars *kalos kagathos* im Vordergrund gestanden.⁷¹² In ihren Schriften zeige sich vielmehr eine Verschiebung auf die inneren Werte bzw. die Gesinnung eines Menschen. Unter *kaloï kagathoi* habe man sich bei ihnen also viel eher sittlich schöne und weniger körperlich schöne Menschen vorzustellen.⁷¹³ Zugleich sei es zu einer Annäherung der Bedeutungen der Termini *kalos* und *agathos* sowie zu einer Auffassung der Begriffe als Einheit gekommen.⁷¹⁴ Dieser Wandel sei unter anderem in einigen platonischen Dialogen nachzuvollziehen.⁷¹⁵

Ähnliches zeige sich auch bei Aristoteles, der dem Substantiv *kalokagathia* in seiner *Magna Moralia* und seiner *Eudemischen Ethik* – die beide später in einer arabischen Übersetzung zugänglich waren⁷¹⁶ – je ein Kapitel gewidmet hat.⁷¹⁷ So versteht er laut Jüthner in der *Eudemischen Ethik* das Begriffspaar *kalos kagathos* als eine Bezeichnung für einen moralisch vortrefflichen Menschen und das Substantiv bezeichnet für Aristoteles den Inbegriff der Tugend.⁷¹⁸

Zusammenfassend lässt sich dementsprechend festhalten, dass diese beiden griechischen Philosophen den Begriff zwar in ihren Werken verwendeten, ihn aber eher in einem ethischen Sinne verstanden haben wollten und ihn deshalb nicht zur Bezeichnung von körperlich schönen Menschen verwendeten. Viel eher verstanden sie den Terminus als „einheitlichen Gesamtbegriff, der sich auf [...] den Charakter bezieht.“⁷¹⁹ Unter Berücksichtigung der Überlieferungslage platonischer und aristotelischer Schriften ist es durchaus möglich, dass diese besondere Begriffsauffassung auch bei arabischen Philosophen bekannt war. Allerdings deckt sie sich eben nicht mit den körperlich schönen, gebildeten und tugendhaften Personen, die in *Tausendundeine Nacht* auftreten.

⁷¹² Vgl. Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 20 sowie Judith Omtzigt, *Die Beziehung*, S. 9 u. 48f.

⁷¹³ Vgl. Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 60.

⁷¹⁴ Siehe Jüthner, *Kalokagathia*, S. 115.

⁷¹⁵ Siehe Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 60f. und 77–79. Verwiesen sei hier auf eine Stelle aus Platons *Politeia*, in der es um die Erziehung der Wächter des Staates geht: „[W]er hierin [in der Musik], wie es sich gebührt, erzogen ist, am schärfsten bemerken und mit gerechtem Unwillen darüber das Schöne loben wird und freudig in der Seele es aufnehmend sich daran nähren und selbst gut und edel [*kalos te kagathos*] werden.“, Plat. rep. 3, 401e2–5, (Hervorhebungen des Verfassers). Siehe hierzu auch Jüthner, *Kalokagathia*, S. 105 sowie von Kutschera, *Platons Philosophie II*, S. 79.

⁷¹⁶ Beide Werke sollen bereits im 10. Jahrhundert in arabischer Sprache vorgelegen haben, siehe hierzu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 81; Fakhry, *History*, S. 109f sowie Nizar Samir Gara, *Die Rezeption*.

⁷¹⁷ Vgl. Jüthner, *Kalokagathia*, S. 107.

⁷¹⁸ Siehe hierzu Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 116–118. Arist. eth. Eud. 8, 3, 1248 b34–39 u. 8, 3, 1249 a16–17.

⁷¹⁹ Jüthner, *Kalokagathia*, S. 115.

Es gibt jedoch auch Passagen in den Dialogen Platons, in denen die beiden Teilbegriffe nicht im philosophischen Sinne verstanden werden sollen.⁷²⁰ Eine davon findet sich im Dialog *Timaios*,⁷²¹ in dem explizit auf die Wichtigkeit dieser besonderen Form der harmonischen Bildung von Körper und Geist hingewiesen wird. So legt Platon Sokrates folgende Worte in den Mund:

[W]er sonst eine andere Disziplin intensiv mit dem Verstand betreibt, muß zum Ausgleich, indem er sich daneben auch der Gymnastik widmet, die Bewegung des Körper pflegen; wer dagegen seinen Körper eifrig bildet, der muß zum Ausgleich, indem er sich zusätzlich mit der musischen Kunst und jeglicher Philosophie beschäftigt, die Bewegung der Seele pflegen, wenn er mit Fug und Recht sowohl schön als auch gut im rechten Sinne genannt werden will.⁷²²

Zusätzlich ist auch auf eine Stelle in Platons *Politeia* zu verweisen, ein Dialog, der recht große Beachtung bei arabischen Philosophen gefunden hat.⁷²³ Hier schildert Platon nämlich seinem Dialogpartner, wie seiner Ansicht nach die Ausbildung der Wächter seines Staates auszusehen hat: Sie solle sich sowohl aus seelischer Erziehung mittels Musik⁷²⁴ als auch aus körperlicher Erziehung durch Gymnastik zusammensetzen.⁷²⁵ An einer Stelle heißt es sogar, dass der Anblick eines schönen Körpers gepaart mit einer tugendhaften Seele das „schönste Schauspiel“⁷²⁶ sei.

Entsprechend dieser Darstellung liegen mindestens zwei Quellen des griechischen Philosophen in arabischer Übersetzung vor, in denen ein ganzheitliches Bildungsideal, das vollkommene Menschen hervorbringt, dargestellt wird. Folglich wäre es möglich, dass sich die Autoren von *Tausendundeine Nacht* bei der Beschreibung ihrer Figuren von dieser Idealvorstellung inspirieren ließen. Möglicherweise wurde es von ihnen in ähnlicher Weise verstanden, wie das Arzt-Philosophen-Ideal, das, wie gezeigt werden konnte, ebenfalls in einige Erzählungen von *Tausendundeine Nacht* übernommen wurde. Hinzu kommt noch, dass sich

⁷²⁰ Zum komplexen Bedeutungswandel, dem das Begriffspaar über die Zeit hinweg unterlag, siehe Félix Bourriot, *Kalos Kagathos* Bd. I & II.

⁷²¹ Zur recht guten Überlieferungslage des Dialoges im arabischen Raum des 8.–10. Jahrhunderts, siehe Walzer, *Greek into Arabic*, S. 238 und Gutas, *Gelehrte*, S. 85.

⁷²² Plat. *Tim.* 88 c1–7. Auffällig ist hier, dass *kalos* mit „schön“ bezogen auf den Körper übersetzt wurde, und wohl auch von Platon so intendiert gewesen ist. Jüthner vertritt die Ansicht, dass diese Ausnahme seinem generellen Ergebnis zur Begriffsauffassung von Platon nicht widerspricht, siehe Jüthner, *Kalokagathia*, S. 115.

⁷²³ Erinnert sei dabei an das Buch *Die Prinzipien der Ansichten der Bürger eines vorzüglichen Gemeinwesens* von al-Fārābī.

⁷²⁴ Plat. *Tim.* 88 c5.

⁷²⁵ Siehe hierzu Plat. *rep.* 2, 376 c4–e2; Plat. *rep.* 3, 403 c–d u. Plat. *rep.* 3, 411 e3–412 a8. Die Musik helfe dabei, die Seele für das Schöne zu öffnen und den Menschen gut und edel zu machen, Plat. *rep.* 3, 401 d4–e5. Bei den Leibesübungen stehen aber auch hier wieder ethische Aspekte im Vordergrund. Platon geht es weniger um körperliche Kraft und Fitness, sondern viel mehr um die Ausbildung von Tugenden, wie beispielsweise Mut, vgl. Plat. *rep.* 3, 410 b5–8. Zur Ausbildung der Wächter siehe auch Kutschera, *Platons Philosophie II*, S. 77–80; Jüthner, *Kalokagathia*, S. 105 und Wankel, *Kalos Kai Agathos*, S. 82f.

⁷²⁶ Plat. *rep.* 3, 402 d4.

augenscheinlich auch al-Fārābī bei der Konzeption seines Werkes *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* und dem dort vorgestellten perfekten Herrscher an die Vorgaben von Platon hielt, denn auch dieser Regent vereint sowohl körperliche als auch geistige Güter in sich.⁷²⁷ Demnach stellen auch die Werke dieses arabischen Philosophen eine mögliche Quelle bezüglich des angesprochenen Bildungs-Ideals für die Autoren von *Tausendundeine Nacht* dar.

Des Weiteren sind die beiden angesprochenen Dialoge nicht die einzigen Schriftstücke, in denen sich Platon mit Schönheit beschäftigt. In seinem Werk *Symposion* steht zwar nicht direkt die Verbindung von innerer und äußerer Schönheit im Mittelpunkt, nichtsdestoweniger ist der Dialog im hiesigen Kontext von Bedeutung, schließlich stellt der Philosoph dort den Aufstieg zur Schau der Idee des Schönen dar. Dabei handelt es sich um das Schöne selbst, das vollkommen und unabänderlich schön ist und an dem alle (nicht-vollkommen) schönen Dinge Anteil haben.⁷²⁸

Laut Dimitri Gutas hielt diese Schrift durch al-Kindī (ca. 801–866 n.Chr.) in die arabische Welt des 9. Jahrhunderts Einzug. Al-Kindī schrieb eine Abhandlung über Liebe, die vermutlich eine detailreiche Paraphrase des ursprünglichen Dialoges umfasste und von dem sich Auszüge in einem gnomologischen Werk aus dem 17. Jahrhundert finden lassen.⁷²⁹ Ausgehend von dieser Quelle fand mindestens ein Teil des Dialoges, bekannt als die Rede von Alkibiades,⁷³⁰ größere Beachtung in der islamischen Welt.

In dieser Passage macht Sokrates deutlich, dass körperliche Schönheit mit innerer Schönheit – hervorgebracht durch Einsicht und Tugend⁷³¹ – keinesfalls zu vergleichen sei. Platon gibt die Aussage von Sokrates folgendermaßen wieder:

O guter Alkibiades, du scheinst gar nicht dumm zu sein, wenn das wahr ist, was du von mir [Sokrates] sagst, und es eine Eigenschaft in mir gibt, durch die du besser werden könntest, und dann eine gar wunderbarere Schönheit an mir erblicktest, die deine Wohlgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit aus-

⁷²⁷ Für eine detaillierte Betrachtung der politischen Philosophie al-Fārābīs siehe Kapitel 7 der vorliegenden Arbeit.

⁷²⁸ Vgl. Plat. symp. 210e–211c. Zu möglichen Auffassungen der Ideenlehre von Platon, vgl. Kutschera, Platons Philosophie II, S. 55–57.

⁷²⁹ Siehe hierzu Gutas, Plato's Symposium, S. 38f.

⁷³⁰ Zur Rede siehe Plat. symp. 212 c4–223 b. Auch der sogenannte Aristophanes-Mythos (Plat. symp. 189 a–193 d6) wurde wohl vermehrt rezipiert, ist jedoch für die hiesige Betrachtung nicht von Belang. Zum Umfeld und den Teilnehmern des Symposions, siehe Kutschera, Platons Philosophie II, S. 45–47.

⁷³¹ Erkennbar wird dies beispielsweise an folgenden Stellen: Plat. symp. 216 d8–217 a2; 218 d1–3, dazu auch Kutschera, Platons Philosophie II, S. 60.

tauschen willst: so gedenkst du ja, mich nicht wenig zu übervorteilen und suchst für den bloßen Schein derselben das wahre Wesen der Schönheit zu gewinnen.⁷³²

Auch in dem von Domitri Gutas übersetzten Fragment der Alkibiades Rede aus dem 17. Jahrhundert wird diese Haltung von Sokrates deutlich, auch wenn ihm dort etwas andere Worte in den Mund gelegt werden:

He [Sokrates] then came closer and said, 'What do you expect from the wisdom of a person the extent of whose precious wisdom is this contemptible act? My son, he who advocates virtue but commits debauchery is not a wise man [or: philosopher]. Someone else is responsible for the beauty of your face but you are responsible for the beauty of your soul; so don't debase what you are responsible for lest you derive nothing from all your qualities'!⁷³³

Sokrates zeigt sich in beiden Versionen als abgewandt von körperlicher Schönheit, der er kaum Wert zuspricht. Er sieht eine selbstbeherrschte und tugendhafte Seele verglichen mit einem Körper als unverhältnismäßig schöner an.⁷³⁴ Damit deutet sich auch hier eine Verbindung von Ästhetik und Moral an und zugleich liegt eine weitere philosophische Quelle vor, die von lobenswerter innerer Schönheit spricht.

Auch in den Schriften des römischen Philosophen und Neoplatonikers Plotin (205–270 n. Chr.) ist eine Vorstellung der Dominanz der seelischen Schönheit vor der körperlichen verankert.⁷³⁵ Sein Werk war großteilig übertragen worden und fand bereits unter al-Kindî Beachtung.⁷³⁶ Zur Verdeutlichung seiner Position sei hier nur kurz auf eine Stelle verwiesen, wo es heißt:

[U]nd in Wahrheit ist es doch im Vergleich mit der [Schönheit] der Größe⁷³⁷ eine Schönheit im höherem Sinne, wenn man in jemandem richtiges Denken erblickt, und sich darüber entzückt, nicht im Hinblick auf sein Antlitz (denn das mag häßlich sein), sondern unter Absehen von aller äußeren Gestalt nur seine inneren Schönheit nachgeht.⁷³⁸

Anhand dieses Auszuges wird deutlich, dass auch bei Plotin die innere Schönheit höher eingestuft wird als die leibliche. Hildegard Schöndorf vertritt in ihrer Abhandlung die Ansicht, dass ein geistig-schöner Mensch für Plotin immer auch ein sinnlich schöner Mensch sei. Eine

⁷³² Plat. symp. 218 d8–e7.

⁷³³ Gutas, Plato's Symposium, S. 39.

⁷³⁴ Siehe hierzu Gigon in seiner Einleitung zu: Platon, Symposium, S. LVf. und Vogt in ihrer Einleitung zu Aristoteles, Physiognomonica, S. 79. Es handelt sich dabei um eine Auffassung, die sich ebenso in anderen platonischen Dialogen findet. So weist der Gesprächspartner des Sokrates diesen kurz nach der Darstellung des angesprochenen Erziehungsideals in der *Politeia* darauf hin, dass eine schöne Seele vor einem schönen Körper zu bevorzugen sei, Plat. rep. 3, 402 d10–12.

⁷³⁵ Siehe hierzu O'Meara, Plotinus, S. 3 sowie Omtzigt, Beziehung, S. 44f.

⁷³⁶ Siehe hierzu Gutas, Wiedergeburt, S. 85.

⁷³⁷ Die Schönheit der Größe wird hier exemplarisch als eine sinnliche Schönheit angeführt.

⁷³⁸ Plotins Schriften, (Plot. enn.) V, 8, 2, 38–41.

schöne Seele bringe für Plotin nämlich eine Art geistigen Glanz mit sich, der jedes Gesicht schön wirken lasse.⁷³⁹

In den hier betrachteten antiken Quellen findet sich also nicht nur die Vorstellung einer Verbindung von äußerer und innerer Schönheit, die in gewisser Weise einen perfekten Menschen auszeichnet, sondern ebenfalls die Ansicht, dass eine schöne Seele einen schönen Körper überragt und zu einem wirklich schönen Menschen dazugehört. Stark reduziert könnte man beide Ansichten auf folgende Behauptungen verdichten: körperliche Schönheit ist etwas Beachtenswertes; innere Schönheit, besteht sie nun aus Tugendhaftigkeit, moralischer Vortrefflichkeit oder philosophischer Weisheit, ist besser. Perfekt ist, wer beide Arten von Schönheit vereint. Das ist eine Auffassung von der in triftiger Weise behauptet werden kann, dass sie sich recht gut für die Aufnahme in pointierte Darstellungen und Erzählungen eignet. Dies stellt sich als nicht gerade unbedeutender Faktor dar, schließlich darf nicht vergessen werden, dass *Tausendundeine Nacht* der Unterhaltung dienen sollte.

Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Erzählungen, in denen explizit von der Vollkommenheit einer bestimmten beschriebenen Person die Rede ist. In diesen gehen häufig die Beschreibungen der äußeren und inneren Vorzüge Hand in Hand. So heißt es beispielsweise in der *Geschichte des dritten Bettelmönchs*⁷⁴⁰ von einem jungen Mann:

Er war so schön. So glänzend und vollkommen, daß jeder davor erschauern mußte. Seine Gestalt war die eines frischen Zweiges oder eines Gazellenjungen, das von seiner Mutter mit fetter Milch gesäugt wird. Mit seiner Schönheit bezauberte er jedes Herz, seine Vollkommenheit raubte jeden Verstand. Er war von seiner ganzen Gestalt perfekt gebildet und übertraf durch sein Äußeres wie durch sein inneres Wesen alle anderen Menschen.⁷⁴¹

Auch hier scheint es wieder die Tugendhaftigkeit zu sein, – ähnlich wie es in Platons *Politeia* und *Symposion* zu finden ist – die dafür sorgt, dass der Beschriebene ein so überragendes Inneres besitzt. Zusätzlich kommt bei dem jungen Mann noch ein schöner Körper hinzu und es zeigt sich ein vollkommen schöner Mensch.

Hierzu passt auch die Schilderung des Königs aus der Geschichte *Duschllanar vom Meer und ihr Sohn, König Badr*.⁷⁴² Dieser wird mehrfach als tugendhaft⁷⁴³ und zugleich als alt⁷⁴⁴ bezeichnet. Dennoch wird er von der Familie seiner Frau als im lobenswerten Maße

⁷³⁹ Vgl. Schöndorf, Plotins Umformung, S. 31f.

⁷⁴⁰ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 166–195.

⁷⁴¹ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 171.

⁷⁴² Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 551–616.

⁷⁴³ Vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 551; 564 u. 566.

⁷⁴⁴ Vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 552.

schön benannt.⁷⁴⁵ Diese Art und Weise der Präsentation erinnert stark an das Zitat aus Plotins *Enneaden* und die dort enthaltene Ansicht, dass innere Schönheit gewissermaßen nach außen strahlt und eventuelle körperliche Makel, die dem Alter geschuldet sein können, überdeckt.

Dass aber auch geistige Bildung zum Schönheitsideal der islamischen Geschichtenerzähler gehörte, davon zeugt exemplarisch folgender Textausschnitt, entnommen aus der Geschichte *Die Sklavin Anis al-Dschalis und Nuraddin Ibn Chakan*.⁷⁴⁶ Es geht dabei um einen König, der seinem Wesir den Auftrag erteilt, ihm eine Sklavin zu beschaffen, die folgende Kriterien erfüllt: „Sie soll vollkommen sein in ihrer Schönheit und ungetrübt in ihrer Vollkommenheit!“⁷⁴⁷ Einige Zeit später wird ihm dann eine Sklavin vorgestellt, und mit diesen Worten beschrieben: „[Sie war] fünf Spannen hoch gebaut, mit wohlgeformten, festen Brüsten, die Augen mit Kajal geschminkt, die Wangen glatt, die Taille schlank und rund und schwer die Hinterbacken.“ Doch im Bewusstsein, dass dies zur geforderten Vollkommenheit noch nicht genügt, wird ebenso hinzugefügt: „Sie hat Kalligraphie, Rhetorik, arabische Philologie, Koranauslegung, Grammatik, Medizin und Juristerei studiert und kann alle Musikinstrumente spielen.“⁷⁴⁸

In den Geschichten von *Tausendundeine Nacht* finden sich also beide griechisch-philosophische Ansichten: Ein Mensch ist schön, wenn er geistige Bildung und einen schönen Körper vereint oder eine tugendhafte Seele besitzt. Ein Unterschied zu den antiken Philosophen zeigt sich hingegen in dem Umstand, dass in den Erzählungen ein innerlich schöner Mensch meist noch einen wunderschönen Körper hat. Die zusätzliche Hervorhebung körperlicher Schönheit wäre nach Platon und Plotin vermutlich nicht nötig, jedoch verdeutlicht sie die Vollkommenheit der Protagonisten.

Es gibt auch einige Erzählungen in den Ausgaben von Claudia Ott und Enno Littmann, in denen beschriebene Personen körperliche Schönheit, Tugendhaftigkeit und Weisheit bzw. Bildung zugesprochen wird. In der Geschichte *Nuraddin Ibn Bakkr und die Sklavin Schamsannahar*⁷⁴⁹ wird nämlich folgendes über Nuraddin Ali ibn Bakkar ausgesagt: „In diesem Jüngling hatte Gott sämtliche guten Eigenschaften versammelt: höchste Anmut und strahlende Schönheit, eine beredte Zunge und eine vornehme Sprache, Klugheit, Großmut, Freigebigkeit, Güte, Großzügigkeit und Schamgefühl, Mut und Männlichkeit.“⁷⁵⁰ Hierbei kann man wohl davon ausgehen, dass mit „beredte Zunge“ und „vornehme Sprache“ auf seine

⁷⁴⁵ Vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 566.

⁷⁴⁶ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 495–551.

⁷⁴⁷ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 497.

⁷⁴⁸ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 498f.

⁷⁴⁹ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 424–495.

⁷⁵⁰ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 424.

Bildung referiert werden soll, wohingegen Güte, Mut und Großzügigkeit eindeutig Tugenden sind. Nach dieser Auflistung vereint er also alle drei Komponenten: körperliche Schönheit, geistige Bildung und seelische Tugendhaftigkeit. Übertroffen wird er nur von der hier bereits ausführlich besprochenen klugen Sklavin Tawaddud, die vom Autor in solch einer ausschweifenden Lobrede vorgestellt wird, dass man hier nicht umhinkommt, sie ausführlich zu zitieren:

Diese Sklavin aber hatte nicht ihresgleichen an Schönheit und Lieblichkeit, an strahlender Vollkommenheit und an des Wuchses Ebenmäßigkeit. Sie war Meisterin in den Künsten und der feinen Bildung zumal und besaß treffliche Eigenschaften ohne Zahl; sie war herrlicher als alle Menschen ihrer Zeit, und ihre Schönheit ragte stolzer empor als ein Banner, sichtbar weit und breit. Sie übertraf die Schönen im Wissen und Handeln und ihres Ganges sich wiegendem Wandeln. Ihr Wuchs betrug fünf Spannen der Hand, und sie war des Glückes Unterpfand. Ihre Stirn war wie der Neumond im verehrten Monat Scha'bân anzuschauen; sie hatte Gazellenaugen und schön gewölbte Brauen. Ihre Nase war wie des Schwertes Schneide; und ihre Wangen prangten im Anemonenkleide. Ihr Mund schien das Siegel Salomos zu sein; ihre Zähne waren Perlenreihn. Ihr Nabel konnte eine Unze Behennußöl fassen; ihr Rumpf war schlanker als dessen, den die Liebe verzehrt und heimliche Sehnsucht hatte dahinsiechen lassen; und ihre Hüften waren wie der Sandhügel Massen [...]. Sie war wie der Vollmond, der am Himmel steht, und wie die Gazelle, die auf der Weide geht; sie, ein Mägdelein, neun und fünf Jahre alt, beschämte Mond und Sonne bald [...]. Ihre Haut war rein, ihr Duft wie Zephir fein; es war, als sei sie, dem Feuer entsprossen oder aus Kristall gegossen; ihre Wangen waren rosenrot, während sich in ihrer Gestalt und ihrem Wuchse ein Bild des Ebenmaßes bot [...]. Sie nahm jeden, der sie sah, durch ihre herrliche Schönheit und ihr liebliches Lächeln gefangen; und sie entsandte auf ihn das Geschoß der Pfeile, die aus ihren Augen drangen. Zudem war sie redegewandt und durch ihre schönen Verse bekannt.⁷⁵¹

Später ergänzt Tawaddud selbst diese Beschreibung noch um eine weitere erstaunlich lange Liste, als sie sich beim Kalifen vorstellt. Da sie anschließend in einem ausführlichen mündlichen Examen bezüglich ihrer Behauptungen geprüft wird, scheint sie diese angeblichen Fähigkeiten und Fertigkeiten augenscheinlich auch wirklich zu besitzen:

„Mein Gebieter, ich kenne die Grammatik, die Dichtkunst, die Rechtswissenschaft, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Sprachkunde; ferner bin ich bewandert in der Tonkunst, der Pflichtenlehre, der Rechenkunst in allen ihren Zweigen, der Erdmessung und den Geschichten der Alten. Ich kenne auch den erhabenen Koran, und ich habe ihn nach den sieben, den zehn und den vierzehn Lesarten gelesen. Ich weiß die Zahl der Suren und der Verse und der Abschnitte, auch die seiner Halbtteile, Viertel, Achtel und Zehntel; und ebenso weiß ich, wie viele Niederwerfungen zum Gebet und wie viele Buchstaben in ihm vorkommen, welche Stellen aufgehoben werden und wodurch das geschieht, welche Suren in Mekka, welche in Medina offenbart wurden und welches

⁷⁵¹ Li. Bd. III, S. 628–630. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabin Nights*, Vol. 2, S. 277f.

die Anlässe der Offenbarung waren. Ferner kenne ich die heilige Tradition nach ihrem Inhalte und auch ihre Überlieferung durch die Gewährsmänner; ich weiß, was von ihr auf den Propheten zurückgeht und was nicht so sicher beglaubigt ist. Ich habe mich Umgesehen in den exakten Wissenschaften, in der Geometrie, in der Philosophie, der Heilkunde, der Logik, der Synonymik und der Metonymik, Ja, ich habe viel Wissen in mir aufgespeichert, und ich liebe die Dichtkunst leidenschaftlich. Ich schlage die Laute und weiß genau, wann zum Spielen gesungen wird, und wann die Saiten erklingen und ruhen müssen. Wenn ich singe und tanze, verführe ich die Herzen; doch bin ich geschmückt und mit Spezereien gesalbt, so bringe ich tödliche Liebesschmerzen. Kurz, ich habe einen solchen Gipfel der Vollkommenheit erreicht, daß nur die Meister der Wissenschaften ihn würdigen können.⁷⁵²

Gemäß dieser Darstellung dürfte Tawaddud damit nicht nur zu den gebildetsten Persönlichkeiten in *Alf Laila wa Laila* gehören, sondern ist – folgt man der vorliegenden Darstellung – wohl auch mit die schönste Person in den untersuchten Nächten.

Zuletzt soll nochmals auf die zu Beginn des Kapitels zitierte Passage aus der Erzählung *Der Träger und die drei Damen*, die den Anstoß für diese Untersuchung lieferte, zurückgegriffen werden, denn auch diese lässt sich nun mit dem theoretischen Hintergrundwissen analysieren und deuten. Die dort vorgestellte junge Frau besitzt laut der Beschreibung nicht nur einen schönen Körper, sondern zusätzlich auch einen philosophenhaften Charakter. Unter Berücksichtigung der tradierten Ansichten und der bereits interpretierten Auszüge aus *Tausendundeine Nacht* könnte diese Stelle nun dahingehend interpretiert werden, dass mit „philosophenhaft“ auf ihre Liebe zum Wissen bzw. ihre Bildung abgezielt werden sollte. Die Dame entspräche dann dem angeführten Schönheitsideal, da sie innere und äußere Schönheit vereint und wäre folglich die Trägerin vollkommener Schönheit. Ebenso könnte man den Begriff „philosophenhaft“ mit einiger Plausibilität auch durch „tugendhaft“ ersetzen. Die Dame hätte dann einen tugendhaften Charakter und man käme so ebenfalls zu einer außergewöhnlich schönen Frau,⁷⁵³ vor allem wenn man zugleich bedenkt, dass laut Platon und Plotin die innere Schönheit die äußere überragt.

Ungeachtet dieser Darstellungen bleibt der aufmerksame Leser des zitierten Passus auf einer bisher unbeachteten Wunderlichkeit sitzen. Gemeint ist der Moment, in dem der Autor vom philosophenhaften Charakter der Frau schwärmt. Es drängt sich nämlich die Frage auf, wie er von diesem überhaupt wissen kann. Schließlich ist die Dame zuvor in der Geschichte in keiner Weise aufgetreten oder gar zu Wort gekommen. Natürlich könnte man dies mit

⁷⁵² Li. Bd. III, S. 631f. siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 279f.

⁷⁵³ Auch die Tochter des Königs Schamandal aus der Geschichte *Duschllanar vom Meer und ihr Sohn, König Badr* (Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 551–616) wird als Trägerin eines schönen Charakters bezeichnet, wobei ebenfalls offen bleibt, ob dieser nun aufgrund von Bildung oder Tugend schön ist, vgl. Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 575.

Verweis auf das eben erläuterte Schönheitsideal oder notfalls mittels der künstlerischen Freiheit des Autors zu erklären versuchen. Nachfolgend soll jedoch gezeigt werden, dass sich auch hinter diesem Element eine philosophische Theorie verbirgt, die ebenfalls das oben genannte Kriterium der Eingängigkeit erfüllt und sich folglich auch für die Einbindung in Unterhaltungsliteratur eignet. Es handelt sich dabei um die sogenannte Physiognomik, die davon ausgeht, dass vom äußerlichen Erscheinungsbild und der körperlichen Beschaffenheit eines Menschen auf seinen Charakter oder zumindest bestimmte Charakterzüge geschlossen werden kann. Diese Vorstellung wurde und wird von Physiognomikern vertreten, die von einer starken Verknüpfung von körperlichen Eigenschaften mit Merkmalen des menschlichen Charakters ausgehen.⁷⁵⁴ Zwar wird die Physiognomik in heutiger Zeit, aufgrund der recht augenscheinlichen methodischen Schwächen, als pseudowissenschaftlich eingestuft, nichtsdestoweniger wurde sie in der Antike⁷⁵⁵ sowie im Mittelalter als ernstzunehmende Disziplin angesehen und dementsprechend unter anderem von Philosophen gelehrt.⁷⁵⁶ Ihre Wurzeln werden von der modernen Forschung in Babylonien vermutet.⁷⁵⁷ Aber auch die griechischen Gelehrten des 5. bzw. 4. vorchristlichen Jahrhunderts haben sich, wie Quellen anschaulich belegen, mit der Physiognomik recht ausführlich beschäftigt.⁷⁵⁸ Aus dieser Zeit stammt nach Sabine Vogt auch die pseudo-aristotelische *Physiognomonica*, in der die Grundlagen der Physiognomik systematisch dargestellt werden.⁷⁵⁹ Dies äußert sich hauptsächlich in einer recht umfangreichen theoretischen Einführung der Verfasser dieser zweiteiligen Schrift, in der auch die

⁷⁵⁴ Hierzu Alain Touwaide, s. v. Physiognomik, in: DNP 9 (2000), Sp. 997f., hier Sp. 997 und Barton, Power and Knowledge, S. 95.

⁷⁵⁵ Ingomar Weiler nach zu urteilen sind in der Antike häufiger körperliche Merkmale mit „ethischen Eigenschaften kombiniert“ worden, Weiler, Kalokagathia-Ideal S. 95. Dabei sei zwar selbst den frühesten griechischen Schreibern bewusst gewesen, dass ein tüchtiger und schöner Körper nicht immer ein Hinweis auf einen, unter ethischen Gesichtspunkten, vortrefflichen Menschen darstellt, dennoch habe diese Vorstellung bestanden, vgl. Weiler, Kalokagathia-Ideal, S. 102–104.

⁷⁵⁶ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 43f. und Megow, Antike Physiognomielehre, S. 216f. Die beiden hier hauptsächlich betrachteten Philosophen Avicenna und al-Fārābī haben keine Werke zur Physiognomik verfasst. Francis Peters ist in diesem Zusammenhang der Ansicht, dass die pseudo-aristotelischen Schriften (ausgenommen die *Theologie des Aristoteles*) kaum Einfluss auf diese Gelehrten hatten, hierzu Peters, Aristoteles Arabus, S. 55. Dies könnte ein Grund für ihr Schweigen auf diesem Gebiet sein.

⁷⁵⁷ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 117 und Barton, Power and Knowledge, S. 100.

⁷⁵⁸ Hierzu ausführlicher Barton, Power and Knowledge, S. 101. Zu Elementen in Platons Dialogen, die vermutlich mit Physiognomik in Verbindung stehen, siehe Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 90–92. Neben der Beschäftigung mit dieser Thematik in wissenschaftlichen und vor allem philosophischen Werken, geht die moderne Forschung auch davon aus, dass sich physiognomische Vorstellungen ebenso in antiker Kunst, Unterhaltungsliteratur und Theaterstücken niedergeschlagen haben, siehe Weiler, Physiognomik, S. 309–311; Weiler, Kalokagathia-Ideal, S. 101–104 u. 109f. und Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 45–107. Innerhalb der vorliegenden Untersuchung, in deren Mittelpunkt philosophische Theorien stehen, kann auf diese Aspekte allerdings nicht vertiefend eingegangen werden.

⁷⁵⁹ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 43; Tsouna, Doubts, S. 177 und Megow, Antike Physiognomielehre, S. 215.

philosophischen bzw. metaphysischen Annahmen, welche die Basis dieser wissenschaftlichen Disziplin bilden,⁷⁶⁰ deutlich werden. So heißt es gleich zu Beginn der Abhandlung:

Der Geist hängt vom Körper ab und besteht nicht für sich allein, unbeeinflusst von den körperlichen Vorgängen. [...] Und umgekehrt wird der Körper von den seelischen Vorgängen in Mitleidenschaft gezogen [...]. [Man kann also erkennen], daß Körper und Seele so eng miteinander verbunden sind, daß sie einander Ursache werden für die meisten Vorgänge in ihnen. [...] Sollte dies wahr sein – und es ist immer wahr –, dann ist es möglich, Physiognomik zu betreiben.⁷⁶¹

Der Ausgangspunkt der Physiognomik besteht also in einer angenommenen kausalen Verbindung zwischen Seele und Körper.⁷⁶² Hierbei wird nicht nur davon ausgegangen, dass diese Relation in eine Richtung besteht, sondern im Gegenteil wird explizit die um einiges stärkere These vertreten, dass sowohl der Körper Einfluss auf die Seele ausübte, als auch umgekehrt die Seele auf den Körper. Für die beiden Autoren der *Physiognomonica* scheint dabei vor allem die zweite Relation von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, wie aus dem weiteren Verlauf der Schrift deutlich wird. Sie sehen den Nutzen der von ihnen vorgestellten Wissenschaft nämlich darin, auf angeborene oder auch erworbene Charakterzüge schließen zu können, „die durch ihr Dazukommen eine Veränderung derjenigen [körperlichen] Kennzeichen bewirken, die in der Physiognomik betrachtet werden.“⁷⁶³ Laut den Urhebern kommen dabei allerdings nicht alle körperlichen Anzeichen in Frage. Sie äußern sich hierzu folgendermaßen:

Insofern die Kennzeichen also beständig sind, zeigen sie wohl auch etwas Beständiges an; sofern sie aber das eine mal auftreten und ein andermal wieder wegfallen – wie könnten sie da ein wahres Kennzeichen sein für etwas, das im Geist Bestand hat?⁷⁶⁴

Will man also – wie es in der Physiognomik der Fall ist⁷⁶⁵ – auf beständige Charakterzüge eines Menschen schließen, muss man auch von überdauernden äußeren Zeichen ausgehen. Ein wutverzerrtes Gesicht wäre demnach eher ein schlechtes Indiz für ein charakterliches Merkmal, da auch ein recht ausgeglichener Mensch unter bestimmten Bedingungen zur Weißglut gebracht werden kann. Weiches Haar, kurze Beine und große Hände hingegen sind laut den Verfassern, nebst vielen anderen Zeichen, besser dafür geeignet, Rückschlüsse auf

⁷⁶⁰ Zur Verbindung von Physiognomik und Philosophie siehe Tsouna, Doubts, S. 179.

⁷⁶¹ Aristot. phgn. Traktat A, 1, 805a 1–19. Eine ähnliche Formulierung findet sich auch gleich zu Beginn des zweiten Teils der Schrift, siehe Aristot. phgn. Traktat B, 4, 808b 10–14.

⁷⁶² Siehe hierzu auch Tsouna, Doubts, S. 177 und Weiler, Physiognomik, S. 310f.

⁷⁶³ Aristot. phgn. Traktat A, 2, 805a 24–26.

⁷⁶⁴ Aristot. phgn. Traktat A, 1, 806a 7–9.

⁷⁶⁵ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 37f.

die Persönlichkeit eines Menschen zu ziehen.⁷⁶⁶ Dies ist jedoch nicht die einzige Spezifizierung, die durch die Autoren mit Blick auf die körperlichen Merkmale genannt wird. So führen sie weiter aus:

In der ganzen Auswahl der Kennzeichen zeigen die einen Kennzeichen die zugrundeliegende Eigenschaft deutlicher an als die anderen. Deutlicher sind die, die an den geeignetsten Stellen (des Körpers) auftreten. Am besten geeignet sind der Bereich um die Augen, die Stirn, Kopf und Gesicht, an zweiter Stelle der um die Brust und Schultern, dann die Beine und Füße; der Bereich um den Bauch am wenigsten.⁷⁶⁷

Sie vertreten also die Ansicht, dass es eine strikte hierarchische Ordnung unter den körperlichen Anzeichen bezüglich ihrer jeweiligen Aussagekraft gibt. Es seien hauptsächlich Merkmale im Gesicht, vor allem die Partie um die Augen, welche die höchste Signifikanz besäßen und sich daher am besten für physiognomische Urteile eigneten.⁷⁶⁸ Des Weiteren geben sie an, solle man sich, um die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit der getroffenen Aussagen zu erhöhen, nicht nur auf ein einziges Anzeichen stützen, sondern wenn möglich „mehrere in einem Punkt übereinstimmende Kennzeichen“⁷⁶⁹ heranziehen; zusätzlich müsse man als Physiognomik-Betreibender ein hohes Maß an praktischer Erfahrung besitzen.⁷⁷⁰

Neben diesen recht ausgefeilten und systematisierten theoretischen Anmerkungen, die dem Leser zumindest die Grundlagen dieser Wissenschaft näher bringen sollen, sind dem Werk auch mehrere umfangreiche Kataloge mit körperlichen Merkmalen und ihren vermeintlich korrespondierenden Charakterzügen beigelegt, anhand derer man den Verfassern zufolge unter Berücksichtigung der angeführten Regeln Physiognomik betreiben könne.⁷⁷¹

Diese Grundlagen wurden in der Spätantike und anschließend unter den Arabern⁷⁷² durch weitere Denker ausgebaut und verfeinert. Dabei griffen letztere nachweislich teils auf die pseudo-aristotelische Schrift zurück und gingen dabei mit einiger Wahrscheinlichkeit davon aus, dass es sich bei dieser um ein originales Werk von Aristoteles handelte.⁷⁷³ Diese Überzeugung wurde wohl auch dadurch gestärkt, dass dieser sich tatsächlich in einigen seiner

⁷⁶⁶ Siehe Aristot. phgn. Traktat A, 3, 807b 5–9.

⁷⁶⁷ Aristot. phgn. Traktat B, 6, 814a 9–b7.

⁷⁶⁸ Hierzu auch Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 149 und Weiler, Negative Kalokagathie, S. 328.

⁷⁶⁹ Aristot. phgn. Traktat A, 2, 807a 1–2.

⁷⁷⁰ Siehe Aristot. phgn. Traktat B, 4, 809a 2–3. Hierzu auch Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 148–150.

⁷⁷¹ Siehe Aristot. phgn. Traktat A, 3, 807a 31–808b 10 u. Traktat B, 6, 810a 14–814a 5.

⁷⁷² Zu physiognomischen Schriften von arabischen Gelehrten, die im Rahmen dieser Arbeit, in der das Hauptaugenmerk auf dem arabischen *Geheimnis der Geheimnisse* liegt, nicht betrachtet werden können, siehe Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sirr al-asrār“, S. 223.

⁷⁷³ Hierzu im Detail Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 202–209 und Barton, Power and Knowledge, S. 101. Ferner auch Megow, Antike Physiognomielehre, 216.

Schriften recht ausführlich mit der Physiognomik beschäftigte. Exemplarisch sei hierfür auf das erste Buch seiner auch ins Arabische übersetzte⁷⁷⁴ *Historia animalium*⁷⁷⁵ verwiesen. In dieser finden sich mehrere Stellen, in denen Aristoteles von äußerlich erkennbaren Merkmalen von Tieren, aber auch von Menschen, auf deren Charakter schließt.⁷⁷⁶

Einer der bedeutendsten Gelehrten, der diese wissenschaftliche Disziplin aufgriff, war der noch unter den Arabern berühmte Rhetor Antonius Polemon von Laodikeia (ca. 90–146 n. Chr.).⁷⁷⁷ Auch aus dessen Feder stammt eine recht einflussreiche Schrift zur Physiognomik.⁷⁷⁸ Laut Sabine Vogt verweist Polemon in dieser zwar nicht direkt auf die *Physiognomonica* als Quelle, aber dennoch ist sie der Meinung, es gebe genügend inhaltliche Übereinstimmungen, die eine Bezugnahme nahe legen. Sie verweist zur Stützung dieser These auf die im ersten Teil der pseudo-aristotelischen Abhandlung besprochenen Charaktertypen.⁷⁷⁹ Diese stimmen laut der Autorin nämlich größtenteils mit denen, die von Polemon behandelt werden, überein.⁷⁸⁰ Neben diesem Aspekt lassen sich noch weitere Parallelen zur *Physiognomonica* finden, welche die Vermutung von Sabine Vogt untermauern: So mahnt auch Polemon den Physiognomiker bei seiner Tätigkeit mit äußerster Sorgfalt und Bedacht vorzugehen⁷⁸¹ und sein Urteil nicht nur auf ein Merkmal zu stützen; denn erst mehrere übereinstimmende Zeichen würden ihn zu einem gesicherten Schluss auf den Charakter eines Menschen berechtigen.⁷⁸² Des Weiteren sieht er, ähnlich wie sein Vorgänger, die Merkmale im Gesicht und mit besonderer Priorität die Anzeichen im Bereich der Augen, denen er auch den größten Teil seiner Untersu-

⁷⁷⁴ Hierzu Gutas, Wiedergeburt, S. 81.

⁷⁷⁵ Bei diesem Werk handelt es sich um eine neun Bücher umfassende zoologische Schrift von Aristoteles, in der die Lebensweise, Handlungen, Charaktere und Körperteile von verschiedenen Lebewesen erörtert werden. Insgesamt finden sich in dieser Enzyklopädie Informationen zu mehr als 500 Tieren. Der Schrift ging sehr wahrscheinlich eine mehrjährige Studie voraus, bevor deren Ergebnisse schließlich nach 345/342 v. Chr. niedergeschrieben wurden, siehe hierzu Zierlein in seiner Einleitung zu: Aristoteles: *Historia animalium*, S. 61–74.

⁷⁷⁶ Eine Liste dieser physiognomischen Schlüsse im ersten Buch der *Historia animalium* findet sich bei Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 134–137. Die Autorin geht davon aus, dass diese Schrift den Verfassern der *Physiognomonica* bekannt gewesen ist, auch wenn die Diskrepanzen zu zahlreich seien, um von einer direkten Übernahme ausgehen zu können, siehe Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 137 u. 144.

⁷⁷⁷ Zur Person siehe Ewen Bowie, s.v. Marcus Antonius Polemon, in: DNP 10 (2001), Sp. 9–10 und Weiler, Kalokagathia-Ideal, S. 113.

⁷⁷⁸ Hierzu Barton, Power and Knowledge, S. 96f. und Evans, Galen the Physician, S. 288.

⁷⁷⁹ Siehe Aristot. phgn. Traktat A, 3, 807a 31–808b 10.

⁷⁸⁰ Hierzu genauer Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 203. Rolf Megow behauptet in seinem Aufsatz, Polemon habe aus der *Physiognomonica* einige Passagen wörtlich übernommen, führt dafür jedoch keine Belege an, siehe Megow, Antike Physiognomielehre, S. 217.

⁷⁸¹ Polemon: *Physiognomonica*, S. 148. Hier wird auf die lateinische Übersetzung von Gregor Hoffmann zurückgegriffen, der das Werk Polemons aus dem Arabischen übertrug. Zu dieser Übersetzung siehe Megow, Antike Physiognomielehre, S. 217. Tamsyn Barton führt aus, dass sich in der arabischen Übersetzung durchaus Eingriffe nachweisen ließen, sie also nicht mehr der originalen Schrift Polemons entspreche, siehe hierzu Barton, Power and Knowledge, S. 102.

⁷⁸² Polemon: *Physiognomonica*, S. 166.

chung widmet,⁷⁸³ als die zuverlässigsten an.⁷⁸⁴ Polemons Schrift selbst wurde in den kommenden Jahrhunderten von weiteren Autoren als Quelle verwendet, die sich zum Teil explizit auf den Rhetor und die pseudo-aristotelische *Physiognomonica* berufen.⁷⁸⁵

Obendrein wurde das Werk, wie einige überlieferte Manuskripte belegen, ebenfalls von den Arabern im 9. Jahrhundert übersetzt und wohl in höherem Maße rezipiert.⁷⁸⁶ Regula Forster geht in ihrer diesbezüglichen Einschätzung sogar so weit zu behaupten, dass Polemon unter den Muslimen, neben Aristoteles, dessen *Physiognomonica* ebenfalls in Übersetzung vorlag,⁷⁸⁷ „als die grösste physiognomische Autorität“⁷⁸⁸ gegolten habe. Möglicherweise war es diese Popularität, die dazu führte, dass beide Werke nach der heutigen Forschungsmeinung als Vorlage für den ebenfalls Aristoteles zugeschriebenen arabischen Fürstenspiegel *Geheimnis der Geheimnisse* gedient haben.⁷⁸⁹ Das dort beinhaltete knappe und sehr theoriearme⁷⁹⁰ Kapitel zur Physiognomik, in dem diese Wissenschaft Alexander dem Großen durch den griechischen Philosophen vorgestellt wird,⁷⁹¹ ist Regula Forster zufolge in allen heute noch zugänglichen Fassungen des *Geheimnis der Geheimnisse* enthalten und war demnach unter den Muslimen schon früh verhältnismäßig weit verbreitet.⁷⁹²

Auch in der Fabelsammlung *Kalīla wa Dimna*, die im 8. Jahrhundert durch ‘Abdallāh ibn al-Muqaffa‘ ins Arabische übertragen wurde, findet sich im zweiten Buch *Untersuchung der Sache Dimnas*⁷⁹³ ein die Physiognomik grob behandelnder Abschnitt. Dieser umfasst einen recht knapp gehaltenen, kruden Katalog an in verbindungstehenden inneren und äußeren Eigenschaften. Vorgetragen wird der erste Teil des Katalogs in *Der unwissende Arzt*⁷⁹⁴ vom kühnen und stolzen Oberhaupt der Schweine,⁷⁹⁵ während der Gerichtsverhandlung des trügerischen Schakals Dimna. Dort steht zu lesen:

⁷⁸³ Hierzu Megow, Antike Physiognomielehre, S. 217.

⁷⁸⁴ Polemon: Physiognomonica, S. 166f.

⁷⁸⁵ Hierzu Megow, Antike Physiognomielehre, S. 218 und Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 205f. Zu einer ebenfalls im 4. Jahrhundert entstandenen Paraphrase der Schrift Polemons siehe Barton, Power and Knowledge, S. 98.

⁷⁸⁶ Hierzu Barton, Power and Knowledge, S. 102 und Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 202 u. Fußnote 56. Ferner auch Weiler, Kalokagathia-Ideal, S. 113 und Peters, Aristoteles Arabus, S. 63.

⁷⁸⁷ Siehe hierzu in dieser Arbeit, Kapitel 1, S. 22.

⁷⁸⁸ Forster, Geheimnis, S. 92.

⁷⁸⁹ Hierzu genauer Forster, Geheimnis, S. 92. Zur Verwendung der *Physiognomonica* für das Physiognomik-Kapitel im *Geheimnis der Geheimnisse* siehe auch Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al- asrār“, S. 221 und Hirth, Studien, S. 18.

⁷⁹⁰ Sie hierzu Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 221.

⁷⁹¹ Vgl. Secretum Secretorum, S. 219–224.

⁷⁹² Zur Beliebtheit des Physiognomik-Kapitels unter den Arabern siehe Forster, Geheimnis, S. 91.

⁷⁹³ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 84–116.

⁷⁹⁴ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 99–102.

⁷⁹⁵ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 100.

„Edle und Weise! Hört meine Rede, und vernehmt mit geneigtem Ohr meine Worte! Es haben nämlich die Weisen von den Rechtschaffenden gesagt, daß sie erkenntlich seien schon an ihrer äußeren Gestalt, [...] ihr könnt die Rechtschaffenen erkennen an ihrer äußeren Form [...]. Hier aber zeugen gar viele Dinge gegen diesen Elenden, den Dimna, und tun kund seine Schlechtigkeit; drum betrachtet nur aufmerksam die äußere Gestalt seines Körpers, damit ihr euch davon sicher überzeugen könnt. [...] „Die Weisen haben aufgeschrieben und bekannt gemacht, daß, wessen linkes Auge kleiner als sei als das rechte und sich ohne Aufhören bewege und wessen Nase nach der rechten Seite hin gebogen sei, daß der ein Elender sei, ein Niederträchtiger, daß bei dem Betrügerei und Gottlosigkeit vereint seien.“⁷⁹⁶

Zwar wird in dieser Passage explizit auf einen Zusammenhang von innerem Wesen und äußerer Gestalt verwiesen, dennoch ist bereits nach dem ersten Teil des Katalogs unschwer zu erkennen, dass auch bei diesem Fürstenspiegel die Physiognomik in keiner Weise so systematisch aufgebaut und dargelegt wurde, wie dies in der pseudo-aristotelischen Schrift der Fall ist. Ganz im Gegenteil es kann hier mit gutem Grund bezweifelt werden, ob jemand, nachdem er dieses Kapitel rezipiert hat, über den spezifischen Einzelfall hinaus in der Lage wäre, tatsächlich selbst physiognomische Schlüsse ziehen zu können. Schließlich bleiben die Ausführungen des Oberhauptes der Schweine mit Blick auf die äußerlichen Merkmale, die auf eine charakterliche Schlechtigkeit schließen lassen, sehr im Detail verhaftet und im Hinblick auf die Merkmale, die Rechtschaffenheit anzeigen, bleibt er dem Leser jegliche Ausführungen schuldig. Diese Beobachtungen gelten auch für den zweiten Teil des Katalogs in der Erzählung *Das zurechtgewiesene Weib*,⁷⁹⁷ in dem der beschuldigte Dimna seine Erwiderung in Worte fasst. Dort heißt es:

„Und dein Benehmen [...] o du Unreiner, an dem sich lauter schimpfliche und häßliche Kennzeichen finden, ist auffallend; dann ist auffallend die Kühnheit, die du hast, dem König die Speise zu reichen und vor ihn dich zu stellen, da doch an deinem Körper Schmutz ist und Häßlichkeit und da sowohl du selbst als auch andere die Fehler deiner Person kennen. [...] „Und nur die Wahrheit habe ich über dich gesagt, und dich meinte ich, dich Hinkenden, Dürrknochigen, der du den Fluß hast am Hintern, dich Krummbeinigen, dich Bauchgeschwollenen – dich Hodenschlottrigen, dich Lippengespaltenen, dich Schlechten von außen und von innen.“⁷⁹⁸

Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Verhör von Dimna findet sich eine weitere knappe Passage, die in Verbindung mit physiognomischen Vorstellungen zu stehen scheint. So wird in der Erzählung *Der Falkenträger und die Papageien*⁷⁹⁹ eine Frau erwähnt „die mit Schön-

⁷⁹⁶ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’, Kalila und Dimna, S. 100f.

⁷⁹⁷ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’, Kalila und Dimna, S. 102–110.

⁷⁹⁸ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’, Kalila und Dimna, S. 103f.

⁷⁹⁹ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’, Kalila und Dimna, S. 110–116.

heit begabt und unbescholtenen Rufes war“.⁸⁰⁰ Darüber hinaus heißt es wenig später von ihr sie sei keusch und schuldlos.⁸⁰¹ Nur kurz darauf findet sich dann gleich zu Beginn des dritten Buches *Die Ringeltaube*⁸⁰² ein Jäger „von hässlichem Aussehen und schlechtem Charakter“.⁸⁰³ Folglich werden beide Eigenschaftspaarungen – innere und äußere Schönheit sowie innere und äußere Hässlichkeit – nur wenige Seiten nach der Darlegung der Möglichkeit von physiognomischen Schlüssen nochmals angesprochen.

Diese Häufung recht simpler physiognomischer Anspielungen auf so wenigen Seiten ist auffällig, vor allem da in den vorherigen Erzählungen kaum auf die Beschreibung der äußeren Beschaffenheit eingegangen wurde. So findet sich beispielsweise im ersten Buch *Der Löwe und der Stier*⁸⁰⁴ in der Geschichte *Der Mönch und der Dieb*⁸⁰⁵ ein „dem Leichtsinne ergebenes Mädchen“⁸⁰⁶ und in der Geschichte *Der Betrüger und der ehrliche Mann*⁸⁰⁷ gehen „[e]in verschlagener Betrüger und ein ehrlicher Mann [...] mit einander in Handelsgeschäften auf eine Reise“.⁸⁰⁸ In beiden Fällen wird mit keinem Wort auf das äußere Erscheinungsbild der angesprochenen Personen eingegangen. Ähnliches gilt umgekehrt auch für Stellen, in denen die äußere Beschaffenheit der Protagonisten thematisiert wird. Denn auch das Aussehen wird meist nur sehr knapp beschrieben und ihre Darstellung lässt die vielen blumigen Worte, die in *Tausendundeine Nacht* gang und gäbe sind, vermissen. Exemplarisch sei hierfür auf die Erzählung *Die Kaufmannsfrau und der Maler*⁸⁰⁹ im zweiten Buch verwiesen, in der schlicht von „eine[r] schöne[n] reizbegabte[n] Frau“ die Rede ist.⁸¹⁰ Erklärt werden kann die Häufung der physiognomischen Elemente möglicherweise damit, dass das betreffende Physiognomik-Kapitel eine Ergänzung des arabischen Übersetzers al-Muqaffa‘ ist. Zumindest wird dies von der heutigen Forschung so angenommen.⁸¹¹ Woher er allerdings seine physiognomischen

⁸⁰⁰ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 110. Im zehnten Buch *Iladh, Schadram und Iracht* findet sich zusätzlich noch die Königin Iracht, deren Beschreibung ebenfalls wieder einen Zusammenhang von innerer und äußerer Schönheit aufweist, vgl. ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 250f.

⁸⁰¹ Vgl. ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 113.

⁸⁰² ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 117–144.

⁸⁰³ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 118.

⁸⁰⁴ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 5–83.

⁸⁰⁵ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 26–35.

⁸⁰⁶ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 27.

⁸⁰⁷ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 76–80.

⁸⁰⁸ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 76.

⁸⁰⁹ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 89–98.

⁸¹⁰ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 89. Für weitere derartige Beschreibungen siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa‘, Kalila und Dimna, S. 165; 172; 195 u. 198.

⁸¹¹ Vgl. Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 300.

Vorstellungen hat, ist bisher nicht gesichert zu sagen. Eventuell griff der Übersetzer auf bereits gelebtes Wissen zurück, das erst später durch philosophische Traktate verfeinert wurde.

Hierzu passt auch, dass das *Kalīla wa Dimna* deutlich früher ins Arabische übertragen wurde als das Werk von Polemon und die pseudo-aristotelische Schrift, die man beide erst im 9. Jahrhundert übersetzte. Das arabischsprachige *Kalīla wa Dimna* aus dem 8. Jahrhundert mit den Ergänzungen von al-Muqaffa‘ lag somit den arabischen Rezipienten schon mehrere Jahrzehnte früher vor als die philosophischen Schriften. Bei der Fabelsammlung handelt es sich also um eine weitere, augenscheinlich unabhängige Quelle für diese Vorstellungen, die durch die späteren philosophischen Abhandlungen und Fürstenspiegel mit theoretischen Überlegungen untermauert und durch detailliertere Listen ergänzt wurde.

Mit Blick auf diese vielseitigen Quellen, die alle im arabischen Raum kursierten, verwundert es kaum, dass sich ein Katalog zur Physiognomik auch in dem in dem von Claudia Ott erst kürzlich übersetzten Kayseri-Manuskript wiederfindet. Dort heißt es nämlich in den *Anekdoten von schlagfertigen Blinden, Schwerhörigen und anderen Versehrten*.⁸¹²

In einem Buch steht geschrieben, das Schwerhörige besonders großzügig sind, Blinde ein hervorragendes Gedächtnis haben, Schielende übermäßig freundlich, Einäugige dagegen oft anmaßend und Stumme auffallend intelligent sind. Die Torheit, so heißt es, wohnt bei den Großgewachsenen, der Scharfsinn dagegen bei den von kleinem Wuchs und die Reinlichkeit bei den Buckligen. Blinde sind oftmals ernste Menschen, während Schielende gerne Scherze machen.⁸¹³

Diese Quellenstelle stellt somit einen klaren Beweis dafür dar, dass einige theoretische Aspekte der Physiognomik direkten Einlass in die Geschichten von *Tausendundeine Nacht* gefunden haben. Dass dies in einem deutlich größeren Umfang auch für die praktischen Elemente dieser Pseudo-Wissenschaft gilt, soll im Nachfolgenden aufgezeigt werden:

Betrachtet man in den bereits angesprochenen Werken zur Physiognomik die Bewertung von blauäugigen Menschen so fällt auf, dass diese sich recht ähnlich sind. In ihnen werden diese Menschen nämlich durchgehend mit negativen Charakterzügen in Verbindung gebracht. In der *Physiognomonica* heißt es, sie seien feige,⁸¹⁴ Polemon und das *Geheimnis der Geheimnisse* hingegen sind sich darin einig, dass diesen Menschen nicht zu trauen sei,⁸¹⁵ wobei der Rhetor sogar so weit geht, sie allesamt als ziemlich gerissene Gauner und Diebe zu

⁸¹² Ott, Das glückliche Ende, S. 105–110.

⁸¹³ Ott, Das glückliche Ende, S. 109.

⁸¹⁴ Siehe Aristot. phgn. Traktat B, 812b 4–5.

⁸¹⁵ Siehe *Secretum Secretorum*, S. 220.

bezeichnen.⁸¹⁶ Dies ist bedeutsam, denn in *Tausendundeine Nacht* fand eben diese negative Charakterisierung von Personen mit blauen Augen in mehreren Erzählungen einen Widerhall.

Die erste ist *Die Geschichte von 'Alî Schâr und Zumurrud*,⁸¹⁷ die, obwohl sie in Persien spielt,⁸¹⁸ wohl ihren Ursprung in Ägypten hat.⁸¹⁹ In diesem Märchen⁸²⁰ begegnet dem Leser bzw. Zuhörer „[e]in alter Mann [...], des Namens Raschîd ed-Dîn, der blaue Augen hatte und häßlich anzusehen war“.⁸²¹ Dieser lässt die Protagonistin Zumurrud entführen und will sie gegen ihren Willen zum christlichen Glauben bekehren. Als die junge Frau sich weigert und ihn beschimpft, lässt Raschîd ed-Dîn sie von seinen Sklaven und Eunuchen auf den Boden werfen und beginnt sie mit brutalen Schlägen zu foltern.⁸²²

Stimmt in dieser Erzählung nur die allgemeine negative Auffassung blauer Augen mit den Lehren der physiognomischen Schriften überein, geht die Konformität im zweiten Beispiel sogar noch weiter: In der sehr wahrscheinlich ebenfalls aus Ägypten stammenden⁸²³ *Geschichte von dem Sandelholzhändler und den Spitzbuben*⁸²⁴ ist nämlich von einem Mann die Rede, der nur noch ein gesundes, blaues Auge besitzt. Er entpuppt sich im Verlauf der Handlung als Mitglied einer Gaunerbande und will den Sandelholzhändler aus dem Titel der Geschichte betrügen. Dafür heftet der Schelm sich mitten am Tag und auf belebter Straße an den Holzhändler und beschuldigt ihn lauthals, er sei am Verlust seines Auges schuld. Dies tut der Betrüger so lange, bis die umstehenden Leute auf den Streit aufmerksam werden. Da der Sandelholzhändler selbst blaue Augen hat und daher unter dem Verdacht der Unglaubwürdigkeit steht, werden seine Dementierungen nicht ernst genommen und ihm wird eine Frist gesetzt, binnen derer er den Gauner für sein verlorenes Auge finanziell entschädigen soll.⁸²⁵ In dieser Erzählung zeigen sich folglich recht deutliche Parallelen zu der bei Polemon vertretenen Lehre. Zwar kann nicht mit abschließender Sicherheit gesagt werden, ob dessen Schrift als Grundlage für die Beschreibung des Einäugigen diente, dennoch ist die Ähnlichkeit zwischen der Darstellung des Gauners und Raschîd ed-Dîns auf der einen Seite sowie der Beur-

⁸¹⁶ Siehe Polemon: *Physiognomonica*, S. 120.

⁸¹⁷ Li. Bd. III, S. 207–258.

⁸¹⁸ Siehe Li. Bd. III, S. 207 und Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 687.

⁸¹⁹ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 688 und Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. 'Alî Shâr and Zumurrud, 82, in: *ANE 1* (2004), S. 100f., hier S. 101.

⁸²⁰ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 688.

⁸²¹ Li. Bd. III, S. 213. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 38.

⁸²² Siehe Li. Bd. III, S. 224–226.

⁸²³ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 713.

⁸²⁴ Li. Bd. IV, S. 357–363.

⁸²⁵ Siehe Li. Bd. IV, S. 358–361 und Anmerkung 1 von Littmann, Bd. IV, S. 358. Ferner auch Forster, *Geheimnis*, S. 94.

teilung blauäugiger Menschen in den drei betrachteten physiognomischen Abhandlungen auf der anderen Seite nicht von der Hand zu weisen.

Eine weitere Passage aus *Alf Laila wa Laila*, die mit der Physiognomik in Verbindung steht und in der eine blauäugige Person charakterisiert wird, findet sich in der Erzählung *Der Weber als Arzt*,⁸²⁶ die in den Geschichten-Zyklus *von König Schadbacht und seinem Wesir*⁸²⁷ eingebettet ist. Im Verlauf der Handlung erfährt der Leser bzw. Zuhörer, dass die Gattin des besagten Webers mit dem niederen Beruf ihres Mannes nicht zufrieden war und ihn dazu überredete ein Straßendoktor zu werden. Daraufhin beginnt dieser, ohne wirkliche Ausbildung mit seiner Angetrauten von Stadt zu Stadt zu ziehen und auf der Straße als Arzt zu praktizieren. Dies tut er solange, „bis er eines Tages ins Land der Römer gelangt[...]“.⁸²⁸ Dort baut er, wie der Zufall es will, seinen Stand vor dem Haus von Galen auf und beginnt mit seiner Tätigkeit. Der Hauseigentümer wird auf den Weber aufmerksam und beobachtet ihn heimlich. Dabei wird Galen Zeuge, wie der Straßendoktor bei einer Frau mit nur einem kurzen Blick auf ihr Erscheinungsbild deren Leiden richtig diagnostiziert. Von Galen, auf diese Fähigkeit hin angesprochen,⁸²⁹ erwidert er:

[Ich erkläre es dir:] Das liegt daran, dass wir Perser einen Scharfblick für Physiognomie haben, leidenschaftlich sind und alle Begierden kennen sowie ein gutes Vorstellungsvermögen besitzen. Ich habe gesehen, dass die Frau blond, blauäugig und groß gewachsen war. Wenn diese Eigenschaften in einer Frau zusammentreffen, bedeutet das, dass sie einen Mann mit Leidenschaft erregt und ihrerseits nach seiner Liebe verlangt.⁸³⁰

An diesem Auszug ist vor dem Hintergrund der obigen Erörterungen zunächst besonders auffällig, dass hier die blauen Augen der Frau nicht als Kennzeichen des Bösen aufgefasst werden, sondern die Patientin in Verbindung mit ihrer Gestalt und den blonden Haaren als begehrenswert beschrieben wird. Dies ist durchaus überraschend, findet sich doch beispielsweise im *Geheimnis der Geheimnisse* ein fast konträres Schönheitsideal. Dort heißt es nämlich, ein Mensch sei von besonderer Schönheit, wenn er schwarze Haare und braune Augen besitze.⁸³¹ Da trotz der Nennung von Galen nicht davon auszugehen ist, dass die Geschichte in der vorliegenden Form bereits im 3. Jahrhundert existierte,⁸³² sondern viel eher, ähnlich wie andere Geschichten aus *Tausendundeine Nacht*, dem Zeitgeist immer wieder angepasst wurde, deutet

⁸²⁶ Siehe Ott, *Das glückliche Ende*, S. 214–220.

⁸²⁷ Siehe Ott, *Das glückliche Ende*, S. 125–282.

⁸²⁸ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 217.

⁸²⁹ Siehe Ott, *Das glückliche Ende*, S. 218f.

⁸³⁰ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 219.

⁸³¹ Siehe *Secretum Secretorum*, S. 220 und Forster, *Geheimnis*, S. 94f.

⁸³² Claudia Ott äußert sich in ihrem Werk nicht zur möglichen Entstehungszeit dieser Geschichte.

die angeführte Stelle auf eine Veränderung des Schönheitsideals hin, die sich eventuell zwischen der Abfassung des arabischen Fürstenspiegels und der schriftlichen Fixierung dieser Erzählung vollzogen hat.

Wichtiger als die Frage nach einem möglichen Wandel der Schönheitsvorstellungen der Araber ist jedoch für die Belange der vorliegenden Untersuchung, dass der Quacksalber nach eigenen Angaben in der Lage war durch die Physiognomie der Frau – also durch äußere Anzeichen und deren Kombination – zu erkennen, dass es sich bei ihr um eine Liebende handelte. Diese Geschichte bringt damit die Medizin sowie den berühmten Arzt und Philosophen Galen in Verbindung mit der Physiognomik. Tatsächlich ist der modernen Forschung längst bekannt, dass antike Mediziner, allen voran Galen, sich relativ ausführlich mit der Physiognomik beschäftigt haben.⁸³³ Jener war hauptsächlich bestrebt – ähnlich wie der Verfasser der *Physiognomonica* – diese Disziplin auf eine sichere theoretische Basis zu stellen.⁸³⁴ Beeinflusst wurde Galen dabei mit Sicherheit durch die Schriften des Hippokrates,⁸³⁵ der sich schon vor der Abfassung des pseudo-aristotelischen Werkes mit physiognomischen Vorstellungen und ihrer Nutzbarmachung für die Medizin beschäftigte. Tamsyn Barton und Sabine Vogt verweisen in diesem Zusammenhang auf die hippokratischen Epidemien-Bücher aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., in denen sich nach ihren Angaben erste physiognomische Urteile finden lassen.⁸³⁶ Galen selbst sah Hippokrates aufgrund dessen als den Begründer der Physiognomik an,⁸³⁷ kannte laut Sabine Vogt aber auch ein aristotelisches Werk zu dieser Thematik, wobei ihr zufolge nicht zweifelsfrei nachvollzogen werden kann, ob es sich dabei um die *Physiognomonica* oder einen anderen, heute verlorenen Text handelte.⁸³⁸

Seine Überlegungen zur Verbindung der Physiognomik mit der Medizin legte der spätantike Denker den Ausführungen von Elizabeth Evans nach zu urteilen hauptsächlich in seiner Schrift mit dem lateinischen Titel *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* nieder.⁸³⁹ Diese wurde ebenfalls von Ḥunayn ibn Isḥāq im 9. Jahrhundert ins Arabische über-

⁸³³ Hierzu Evans, Galen the Physician, S. 287.

⁸³⁴ Hierzu ausführlicher Tsouna, Doubts, S. 180 und Evans, Galen the Physician, S. 287 u. 290–292.

⁸³⁵ Peter Pormann und Emilie Savage-Smith vertreten die Ansicht, dass es Galen gewesen sei, dem Hippokrates sein Ansehen innerhalb der Medizin verdankte, siehe Pormann/Savage-Smith, Medieval Islamic medicine, S. 9f.

⁸³⁶ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 112 u. Fußnote 9 und Barton, Power and Knowledge, S. 101.

⁸³⁷ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 113. Für Porphyrios, der sich ebenfalls mit der Physiognomik beschäftigte, galt hingegen Pythagoras als der erste Physiognomiker, hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 118. Ferner auch Tsouna, Doubts, S. 177.

⁸³⁸ Hierzu Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: Physiognomonica, S. 208f.

⁸³⁹ Zu dieser Schrift siehe Evans, Galen the Physician, S. 294 u. Fußnote 36 u. 37. Zu dem Versuch von Galen, die sogenannte Vier-Säfte-Lehre mit der Physiognomik zu verbinden, siehe Evans, Galen the Physician, S. 289–298 und Tsouna, Doubts, S. 180. Zur Vier-Säfte-Lehre im Allgemeinen siehe unter anderem Pormann/Savage-Smith, Medieval Islamic medicine, S. 10 u. 43f.

tragen⁸⁴⁰ und könnte somit eine Erklärung dafür liefern, warum der Verfasser von *Der Weber als Arzt* gerade Galen als handlungstragende Figur für seine Erzählung ausgewählt hat.

Neben diesen Passagen finden sich in den verschiedenen Fassungen von *Tausendundeine Nacht*, die hier in die Untersuchung miteinbezogen wurden, viele weitere Stellen, in denen physiognomische Ansichten zum Tragen kommen. Doch anders als bisher lassen sich diese nicht direkt mit Werken von Physiognomikern wie Polemon oder historischen Begebenheiten wie der Auseinandersetzung Galens mit dieser Wissenschaft in Verbindung bringen. Ganz im Gegenteil handelt es sich zumeist um ziemlich vereinfachte und plakative physiognomische Vorstellungen, denen zufolge ein äußerlich hässlicher oder versehrter Mensch böse, eine schöne Person hingegen gut ist. Möglicherweise ist diese Simplifikation dem Unterhaltungscharakter der Geschichtensammlung geschuldet. Oder sie spiegelt die einfachen physiognomischen Zusammenhänge in Verbindung mit Vorurteilen positiver und negativer Art gegenüber besonders schönen bzw. missgestalteten Personen, die im Volk und unter den Zuhörern verbreitet waren, wider.

Ein auffälliges Beispiel hierfür liefert die aus Ägypten stammende⁸⁴¹ *Geschichte von Ibrahîm und Dschamîla*.⁸⁴² Dort erzählt der junge Sultanssohn Ibrahîm, der so schön gewesen sein soll, dass niemand auf Erden ihm glich,⁸⁴³ wie er fälschlicherweise eines Mordes bezichtigt wurde. Ebenfalls führt er aus, dass der zuständige Wachthauptmann ohne große Umschweife und ohne ihn zu befragen, seine Hinrichtung angeordnete habe.⁸⁴⁴ Weiter berichtet er: „[Als ich dies vernommen hatte] tat ich einen tiefen Seufzer und sank ohnmächtig zu Boden. Des Henkers Herz hatte Mitleid mit mir, und er sprach: ‚Bei Allah, dies ist nicht das Gesicht eines Mörders.‘“⁸⁴⁵ Der Henker schließt hier also von der äußeren Schönheit auf die innere Güte des jungen Mannes. Dabei ist er nicht der Einzige, der eine solche Beurteilung Ibrahîms äußert, denn auch ein weiterer in die Geschehnisse verwickelter Mann lässt verlauten: „Fürwahr, das Antlitz dieses Jünglings ist nicht das Antlitz eines Mörders.“⁸⁴⁶

Eben dieses Motiv taucht noch in einer weiteren Erzählung aus *Alf Laila wa Laila* auf. Gemeint ist *Die Geschichte des christlichen Maklers*,⁸⁴⁷ die in den Buckligen-Zyklus eingebunden ist. In ihr wird ebenfalls ein junger Mann durch einen Söldner einer Straftat, nämlich

⁸⁴⁰ Hierzu Evans, Galen the Physician, S. 294 Fußnote 36 und Gutas, Wiedergeburt, S. 82.

⁸⁴¹ Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Ibrâhîm and Jamîla, 258, in: 1 (2004), S. 227–229, hier S. 227.

⁸⁴² Li. Bd. VI, S. 379–408.

⁸⁴³ Siehe Li. Bd. VI, S. 399.

⁸⁴⁴ Siehe Li. Bd. VI, S. 404f.

⁸⁴⁵ Li. Bd. VI, S. 405. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 3, S. 592.

⁸⁴⁶ Li. Bd. III, S. 406. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 3, S. 593.

⁸⁴⁷ Li. Bd. I, S. 300–318.

Diebstahls, bezichtigt. Die umstehenden Leute schenken allerdings dem Ankläger keinen Glauben und erwidern: „Das ist ein schöner Jüngling, der hat nichts gestohlen.“⁸⁴⁸ Es erscheint den Menschen also auch hier schlichtweg nicht möglich, dass ein schön anzusehender Mensch eine schlechte Tat, die gewissermaßen auch einen makelbehafteten Charakter voraussetzt, vollbringen kann.

Die umgekehrte Verknüpfung findet sich beispielsweise in der Erzählung *Die drei Äpfel*,⁸⁴⁹ welche bereits im Galland-Manuskript enthalten ist. In ihr tritt ein Sklave auf, der durch seine Lügen und sein frevelhaftes Verhalten den Mord an einer jungen, unschuldigen Frau herbeiführt.⁸⁵⁰ Passend zu seinem schlechten Charakter heißt es bei seiner Beschreibung: „[Er war] so hoch wie der Schaft eines ausgewachsenen Schilfrohrs, so breit wie eine Steinbank und von häßlicher Gestalt.“⁸⁵¹

Auch die *Geschichte der zweiten Dame, der mit den Schlagspuren*⁸⁵² aus dem Zyklus *Der Träger und die drei Damen*⁸⁵³ legt Zeugnis von dieser Vorstellung ab. So heißt es dort:

Und was für ein altes Weib sie war! Ich sah sie mir an: Sie hatte ein fahles Gesicht, ihre Augenbrauen waren kahl geworden, ihre Augen sahen aus wie versteinert, und ihre Zähne waren abgebrochen und voller Lücken. Ihre Haut war mit Flecken übersät, ihr Blick war trübselig, ihr Kopf mit Schuppen bedeckt, ihr Haar grau und ihr ganzer Körper von Krätze befallen. Sie hinkte, schwer vornübergebeugt. Blaß war sie, und aus ihrer Nase triefte Schleim.⁸⁵⁴

Dem Leser – respektive dem Zuhörer – wird durch diese Darstellung ein Hinweis auf die spätere Rolle der Alten gegeben: Bedenkt man nämlich, dass die innere Beschaffenheit laut des Verfassers der *Physiognomonica* die äußeren Merkmale beeinflussen kann und geht man zusätzlich von einer etwas überspitzten Auslegung solcher Lehren in derartigen Geschichten aus, so kann eine Person mit diesen äußeren Attributen nicht moralisch gut sein und folglich stellt sich die Frau im Laufe der Geschichte auch als schlechte und unmoralische Beraterin heraus. Sie ermutigt nämlich eine verheiratete Frau dazu, ihr Eheversprechen zu brechen und mit einem anderen Mann zu reden. Dieser beißt ihr ein Stück Fleisch aus der Wange. Die Frau

⁸⁴⁸ Li. Bd. I, S. 312. Siehe hierzu auch Malcolm und Ursula Lyons, in deren Übersetzung der Mann als „handsome“ bezeichnet wird, Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 186 und die Übersetzung von Claudia Ott, die etwas von der Enno Littmanns abweicht und ihn stattdessen als „vornehmen jungen Mann“ beschreiben lässt, Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 321.

⁸⁴⁹ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 218–226.

⁸⁵⁰ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 223–226.

⁸⁵¹ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 223.

⁸⁵² Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 206–216.

⁸⁵³ Siehe Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 98–218.

⁸⁵⁴ Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 206.

wird daraufhin von ihrem Ehemann bestraft und verstoßen. Zwar hilft ihr die Alte am Ende der Geschichte, doch bleibt sie die Ursache des Übels.⁸⁵⁵

Ein weiteres Beispiel aus der Galland-Handschrift für die Anwendung physiognomischen Wissens findet sich in *Der Bucklige, der Freund des Kaisers von China*.⁸⁵⁶ Hier wird nämlich der Schluss vom Äußeren auf die innere Konstitution eines Menschen folgendermaßen in recht deutliche Worte gefasst:

Als der Kaiser von China diesen [Friseur] sah, stellte er fest, daß er ein alter Greis war, der die neunzig Jahre bereits überschritten hatte. Sein Bart und seine Augenbrauen waren weiß, die Ohren so klein, daß sie wie abgeschnitten wirkten, und die Nase lang. Seine ganze Erscheinung strahlte Einfachheit und Beschränktheit aus.⁸⁵⁷

Auch an anderer Stelle findet sich diese simple Verknüpfung von inneren und äußeren Attributen. In der *Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mân und seiner Söhne Scharkân und Dau-el Makân und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten*, in der sich bisher schon so viele philosophische Entlehnungen fanden, lässt sich die Verwendung dieser physiognomischen Korrelation nachweisen. Typisch für einen solchen Ritterroman, gibt es auch hier einen Antagonisten, der im Hintergrund die Fäden spinnt und dem sich die Helden schlussendlich stellen müssen. In der Erzählung um den König 'Omar ibn en-Nu'mân übernimmt diese Rolle die alte Dhât ed-Dawâhi,⁸⁵⁸ deren Name bereits zur Charakterisierung der Figur gehört, bedeutet er doch laut Enno Littmann „die Frau des Unheils“.⁸⁵⁹ Sie ist wohl der abscheulichste Charakter in ganz Tausendundeine Nacht, was sich auch gleich in der ersten Beschreibung von ihr niederschlägt. Dort heißt es nämlich, sie sehe aus „wie ein kahlköpfiges Teufelsweib oder eine Schlange mit fleckigem Leib“.⁸⁶⁰ Zwar wird an dieser Stelle noch nichts über ihr inneres Wesen ausgesagt, doch im Laufe der Handlung wird deutlich, dass ihr Charakter aus Sicht der Physiognomik mit ihrer äußeren Beschaffenheit in Einklang steht.⁸⁶¹ Man kann folglich davon ausgehen, dass der Verfasser dieser Erzählungen – bewusst oder unbewusst – bei der Konstruktion der Figur Dhât ed-Dawâhi auf phy-

⁸⁵⁵ Vgl. Ott, Tausendundeine Nacht, S. 206–214.

⁸⁵⁶ Siehe Ott, Tausendundeine Nacht, S. 296–423.

⁸⁵⁷ Ott, Tausendundeine Nacht, S. 421.

⁸⁵⁸ Zur Rolle alter Frauen in *Tausendundeine Nacht* siehe die Ausführungen von Helga Volkmann, auch wenn ihre Thesen teils zu generalisierend sind, hierzu Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 106–110.

⁸⁵⁹ Siehe Li. Bd. I, S. 512 Anmerkung 1.

⁸⁶⁰ Li. Bd. I, S. 513. Anstatt von einem Teufelsweib ist in der Übersetzung von Malcolm und Ursula Lyons von einem Ifrit bzw. Dschinnen die Rede, siehe Lyons/Lyons, Arabian Nights, Vol. 1, S. 312.

⁸⁶¹ So schmiedet die Alte beispielsweise Mordpläne gegen König 'Omar ibn en-Nu'mân und seine Söhne (siehe Li. Bd. I, S. 564–567) und später ersinnt sie eine Kriegslist gegen die Brüder Scharkân und Dau-el Makân, um ihre Heere zu vernichten, siehe Li. Bd. I, S. 684f.

siognomische Vorstellungen zurückgriff, um ein ganzheitliches Bild von ihr zu gestalten.⁸⁶² Später in der Geschichte findet sich dann auch noch eine ausführlichere Beschreibung der alten Frau, in der gleichzeitig auf ihren verdorbenen Charakter und ihr abstoßendes Äußeres hingewiesen wird:

Nun war aber jene Verfluchte eine schlimme Zauberin, im Hexen und Täuschen eine Meisterin; sie war eine liederliche Lügnerin, eine ausschweifende Betrügerin; sie roch aus dem Mund wie Kot; ihre Augenlieder waren rot; ihre Wange bleich wie der Tod; ihres Gesichtes Farbe war dumpf, ihr Leib war rüdig, ihr Haar war gräulich, ihr Rücken bucklig; welk sah ihre Haut sich an, und ihr Nasenschleim rann.⁸⁶³

Neben diesen Erzählungen enthält *Tausendundeine Nacht* auch einige Geschichten, bei deren Analyse man nicht umhinkommt anzunehmen, dass der Urheber mit der auf physiognomischen Ansichten beruhenden Erwartungshaltung der Leser bzw. Zuhörer spielte. Was genau damit gemeint ist zeigt sich beispielsweise in der *Geschichte von Kamar ez-Zamân*,⁸⁶⁴ der laut Enno Littmann ein persisches Zaubermärchen zugrunde liegt, das sehr wahrscheinlich in Bagdad und später auch in Ägypten überarbeitet wurde.⁸⁶⁵ In dieser lernt ein junger Prinz namens el-Amdschad⁸⁶⁶ eine Frau kennen, von der es heißt: „[Sie war] von großer Schönheit und Zierlichkeit; ihr Wuchs war von großer Ebenmäßigkeit, sie war ein Bild der Lieblichkeit und die größte Schönheit ihrer Zeit.“⁸⁶⁷ Doch anders als die bisherigen Handlungsverläufe annehmen lassen, entpuppt sich diese Frau nicht als freundlich und wohlgesinnt, sondern zum Entsetzen ihres Liebhabers und wohl auch zum Erstaunen des Lesers bzw. Zuhörers viel mehr als jähzornige und rachsüchtige Furie, die einen Mamluken des Prinzen wegen einer Lapalie mit heftigen Stockschlägen traktiert und ihn schließlich in ihrem Wutausch sogar enthaupten will.⁸⁶⁸ Der Verfasser sorgt mit diesem Konventionsbruch für eine unerwartete Wendung der Geschehnisse, was sicherlich auch seine Absicht war. Schließlich konnte er auf diese Weise mit der Erwartungshaltung seiner Zuhörerschaft spielen und für eine spannungserzeugende Wendung der Geschehnisse sorgen, die seine Geschichte nochmals etwas aufwertete und abermals zum Verweilen einlud.

⁸⁶² Zur Möglichkeit mittels Physiognomik Menschenbilder in der Kunst zu konstruieren siehe Vogt in ihrer Einleitung zu: Aristoteles: *Physiognomonica*, S. 45–50. Zur Verwendung physiognomischer Theorien für die Beschreibung von Figuren in moderner Romanliteratur, speziell bei Thomas Mann, siehe Megow, *Antike Physiognomielehre*, 213–215.

⁸⁶³ Li. Bd. I, S. 699f. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 433.

⁸⁶⁴ Li. Bd. II, S. 357–569.

⁸⁶⁵ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: *Erzählungen*, Bd. VI, S. 685f. Siehe auch den betreffenden Artikel in der *Arabian Nights Encyclopedia* in dem sich auch eine knappe Inhaltsangabe findet: Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Qamar al-Zamân and Budûr, 61 Tale of, in: ANE 1 (2004), S. 341–345.

⁸⁶⁶ Li. Bd. II, S. 506.

⁸⁶⁷ Li. Bd. II, S. 507. Siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 793.

⁸⁶⁸ Siehe Li. Bd. II, S. 515f.

Ähnliches findet sich in der *Geschichte des Juweliers Hasan von Basra*,⁸⁶⁹ die vermutlich bereits in Bagdad umlief.⁸⁷⁰ In diesem Zaubermärchen⁸⁷¹ nimmt eine alte Frau namens Schahwâhi mit dem Beinamen Umm ed Dawâhi, also Mutter des Unheils, eine gewichtige Rolle ein.⁸⁷² Ihre Beschreibung ist offenkundig an die der alten Hexe Dhât ed-Dawâhi angelehnt.⁸⁷³ So wird von ihr gesagt,

[...] daß sie eine grauhaarige Alte war mit blauen Augen und einer großen Nase, ein Schrecken der Schrecken, das häßlichste Geschöpf, das es nur geben konnte; ihr Gesicht war pockennarbig, sie hatte keine Augenbrauen, die Zähne waren ihr abgebrochen, die Wangen voller Runzeln, ihr Haar war grau, ihre Nase troff, und ihr Mund floß über von Geifer. [...] Sie war ein haarloses Teufelsweib gleich einer Schlange mit fleckigem Leib.⁸⁷⁴

Trotz dieser verheißungsvollen Darstellung präsentiert sich die alte Frau durchweg als hilfsbereit und dem Protagonisten zugetan.⁸⁷⁵ Sie hilft ihm sogar am Ende der Geschichte unter Zuhilfenahme von Zauberei zusammen mit seiner Frau aus den Händen einer grausamen Tyrannin zu entfliehen.⁸⁷⁶

All diese Untersuchungsergebnisse besitzen mit gewissen Einschränkungen ihre Geltung auch mit Blick auf die im 18. Jahrhundert entstandene Montague-Handschrift. Auch in ihr findet sich eine große Vielzahl an Beispielen für eine Verknüpfung von äußerer und innerer Beschaffenheit, die auf den angesprochenen antiken Vorstellungen und Theorien fußen könnten. Die Handschrift zeugt damit von der recht stabilen Tradierungslage dieser philosophischen Ansichten. In dem Manuskript findet sich dabei vor allem die gängige Verknüpfung von innerer und äußerer Schönheit, die auch hier wieder an das Bildungs- bzw. Schönheitsideal der antiken Denker und vor allem Platon und Plotin erinnert. Dabei findet diese, ähnlich wie in den übersetzten Vorlagen von Claudia Ott und Enno Littmann, auch in der von Felix Tauer übertragenen Handschrift sowohl bei Frauen als auch bei Männern Anwendung. Auffallend ist allerdings dabei, dass kaum eine sprachliche Differenzierung bei der Beschreibung des Äußeren vorgenommen wird, beide Geschlechter werden häufig annähernd gleich dargestellt. Ein erstes Beispiel hierfür findet sich in der *Geschichte von dem Gelehrten und seinem*

⁸⁶⁹ Li. Bd. V, S. 315–503. Für eine knappe Zusammenfassung des Inhalts siehe Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Hasan of Basra, 230, in: ANE 1 (2004), S. 207–211.

⁸⁷⁰ Hierzu Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 693.

⁸⁷¹ Siehe Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 692.

⁸⁷² Siehe Li. Bd. V, S. 422.

⁸⁷³ Siehe Li. Bd. V, S. 422 Anmerkung 1.

⁸⁷⁴ Li. Bd. V, S. 421 und siehe ebenso Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 210f.

⁸⁷⁵ Siehe hierzu Li. Bd. V, S. 423.

⁸⁷⁶ Siehe Li. Bd. V, S. 481f.

Schüler.⁸⁷⁷ Dort wird ein „anmutiger Junge“ beschrieben, „wie es zu seiner Zeit keinen anmutigeren gab.“⁸⁷⁸ Im Verlauf der Erzählung kommt dieser Junge zum Sultan und beide führen einen längeren Dialog über die verschiedensten Dinge des Lebens miteinander, unter anderem auch über die Wissenschaften und so heißt es weiter über den Jungen:

Und sie setzten das Gespräch fort, bis sie auf einige Wissenschaftliche Fragen kamen. Da übertraf der Junge den Sultan, wie der Dīnār den Dīrham übertrifft. Und sooft der Sultan ihm eine Frage stellte, erhielt er von ihm eine bessere Antwort, als viele Bücher zu geben vermochten. So geriet der Sultan in Verwirrung wegen der Beredsamkeit seiner Zunge, der Lieblichkeit seiner Sprache und der Schlagfertigkeit seiner Antworten bei so großer Jugend [...].⁸⁷⁹

In dieser Erzählung trifft der Rezipient also auf einen äußerlich ansehnlichen und zugleich sehr gebildeten jungen Mann, der aufgrund seiner Fähigkeiten sogar einen Sultan ins Staunen versetzt.

Ein passendes Beispiel für die Beschreibung einer weiblichen Protagonistin findet sich in der mehrere kleinere Erzählung umfassenden *Geschichte von den drei Strolchen und dem König, der auf sein Königtum verzichtete*.⁸⁸⁰ Dort wird eine junge Frau beschrieben, die dem Leser als die jüngste von drei Schwestern vorgestellt wird. Bei ihrem ersten kurzen Auftritt wird sie als anmutig und schön beschrieben⁸⁸¹ und später lobt man ihre „Schönheit und Lieblichkeit und ihrer Gestalt Ebenmäßigkeit[...].“⁸⁸²

Zusätzlich stellt sich heraus, dass sie äußert klug ist und ihre Handlungen gemäß der Vernunft versucht auszurichten, also in gewisser Weise bestrebt ist, rational zu handeln.⁸⁸³ Und schließlich besitzt sie die Fähigkeit zu reiten, „[kennt] verschiedene Kampfweisen“⁸⁸⁴ und zieht sogar in die Schlacht, als es erforderlich wird.⁸⁸⁵

Die junge Schwester stellt damit eine der besonderen Frauen in *Tausendundeine Nacht* dar. Den meisten anderen bleiben die schönen Künste vorbehalten und in gewisser Weise brechen beide Protagonisten mit den Erwartungen des (modernen) Lesers, der die Attributzuschreibungen vermutlich entgegengesetzt erwartet hätte. Des Weiteren dürfte bei einer genaueren Betrachtung der beiden angeführten Personenbeschreibungen auffallen, dass das Hauptaugenmerk jeweils auf den inneren Eigenschaften liegt, dort variiert der Autor seine Darstel-

⁸⁷⁷ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 65–84.

⁸⁷⁸ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 65.

⁸⁷⁹ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 72.

⁸⁸⁰ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, 21–149.

⁸⁸¹ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 81 u. 95.

⁸⁸² Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 117.

⁸⁸³ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 92 u. 95.

⁸⁸⁴ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, 119.

⁸⁸⁵ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 119f.

lungen und fügt situationsabhängige Elemente ein, die der Figur eine gewisse Tiefe und Echtheit zukommen lassen. Ganz anders zeigt sich die Beschreibung der äußeren Gestalt, diese wirkt austauschbar und toposbehaftet. Durch den Einbezug weiterer Darstellungen erhärtet sich dieses Urteil. So findet sich beispielsweise in der *Geschichte von der Gemahlin eines Sultans und ihren drei Töchtern* ein Mädchen,⁸⁸⁶ dessen Kenntnisse der Heilpflanzen recht ausführlich beschrieben wird und von der man später lesen kann, dass sie „Anmut und Lieblichkeit“⁸⁸⁷ und eine ebenmäßige Gestalt besitze.⁸⁸⁸ Auch in anderen Erzählungen wiederholt sich diese oberflächliche und bald nichtssagende Beschreibung unabhängig vom Geschlecht der vorgestellten Person.⁸⁸⁹ Als Grund kann hierfür sicherlich die bereits mehrfach genannte Eile angeführt werden, mit der das Montague-Manuskript verfasst worden sein soll, zugleich legen die meist ausführlicheren Beschreibungen der inneren Konstitution der Figuren den Schluss nahe, dass auch zu dieser Zeit den inneren Attributen und dabei vor allem der Bildung ein besonders hoher Wert zugemessen wurde, wenngleich auch nie, wie in älteren Ausgaben von *Alf Laila wa Laila*, explizit die Wissenschaft der Philosophie angesprochen wird.

In diesem Zusammenhang stechen einige Geschichten in der von Felix Tauer besorgten Übersetzung besonders heraus,⁸⁹⁰ wobei hier nur auf zwei ausführlich eingegangen werden soll, da die dortigen Aufzählungen besonders umfangreich und abwechslungsreich ausgefallen sind. So findet sich in der *Geschichte von der Kaufherrentochter, die der König von China heiratete*⁸⁹¹ folgende Beschreibung der Ausbildung eines sechsjährigen Königssohns:

Und er wuchs auf und wurde sechs Jahre alt. Dann berief der Sultan einen Erzieher, und der unterrichtete ihn im Lesen, brachte ihm Umgangsformen bei, die Schönschreibekunst und sämtliche Zweige der Wissenschaft. So wurde jener Knabe zum gewandten Schreiber, doch die größte Freude fand er am Reiten, am Schießen mit Pfeilen und Bleikugeln und am Erlernen von Reiterspielen, bis er zwölf Jahre alt wurde.⁸⁹²

Auch in der *Geschichte von der Kaufherrentochter und dem Sohn des Königs von 'Irāk*⁸⁹³ findet sich eine ähnliche ausführliche Beschreibung eines Königssohnes. Von ihm heißt es, er habe eine „vollkommene Gestalt [...] [und] war wie ein Splitter des Mondes“ und später wird

⁸⁸⁶ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S 97–149.

⁸⁸⁷ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 125.

⁸⁸⁸ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 123–125.

⁸⁸⁹ Siehe hierzu Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 152; 433 und Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 7; 12; 23; 29 u. 77.

⁸⁹⁰ Verwiesen sei hier auf *die Geschichte von al-Haifā' und dem Prinzen Jūsuf*, siehe Tauer, Neue Erzählungen Bd. I., S. 429–498, hier S. 433 und auf *die Geschichte von dem in eine Gazelle verzauberten Mädchen*, Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 368–374, hier S. 370f.

⁸⁹¹ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 376–387.

⁸⁹² Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 382. Eine sehr ähnliche Darstellung findet sich in der *Geschichte von den beiden Wesiren und ihren Kindern*, Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 187–269, hier S. 212f.

⁸⁹³ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 99–154.

noch ergänzt, er sei vollkommen in seiner Schönheit und Anmut.⁸⁹⁴ Zu seiner Bildung findet sich zudem folgende Passage:

[Der Vater besorgte ihm mit sechs Jahren] einen Lehrer, der vollkommen war in der Kenntnis sämtlicher Wissenschaften, sowohl der himmlischen als auch der weltlichen, sowie in der Schönschreibkunst. Der Knabe lernte von dem Lehrer, so lange, bis er seinen Lehrer in allen Wissenszweigen überragte und zum tüchtigen, geschickten Schreiber wurde [...]. Er erlernte das Reiten zu Pferde, bis er die Reitkunst beherrschte, und er erlernte auch die Jagd und Hetze, bis er aufs beste unterrichtet war.⁸⁹⁵

In der gleichen Erzählung findet sich noch eine Kaufmannstochter, von der bereits im Titel die Rede ist. Auch von ihr heißt es, sie sei ein „Abguß der Schönheit, der Anmut und der Lieblichkeit, von gerader Gestalt und Ebenmäßigkeit.“⁸⁹⁶ Und zu ihrer Bildung heißt es:

Als das Mädchen das Alter von fünf Jahren erreichte, brachte ihr Vater ihr einen Lehrer, der sie lesen und schreiben, den Koran vortragen lehrte und in der Schönschreibkunst unterwies. So ist jenes Mädchen durch ihre Schönheit gefährlich geworden [!]. Als sie zehn Jahre alt wurde, begann sie sich mit der Sternenkunde und Sterndeutung zu befassen.⁸⁹⁷

Natürlich ist neben der bloßen Nennung der ganzen Wissensgebiete im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit besonders die Behauptung interessant, dass die Kaufmannstochter durch ihre Schönheit gefährlich geworden sei. Es ist nicht ganz klar, ob der Autor damit ihre Bildung meint und folglich direkt behauptet, dass diese gleichbedeutend mit innerer Schönheit sei oder ob er auf die zuvor beschriebene äußere Schönheit Bezug nimmt und behauptet, dass die Kombination von Bildung und äußerer Schönheit das Mädchen gefährlich mache. Im Grunde ist es auch unerheblich, da beide Alternativen in den hier beschriebenen Zusammenhang passen. Leider erfährt der Leser auch nicht, wie sich diese Gefährlichkeit auswirkt, denn sie wird in der Geschichte nicht mehr angesprochen und auch von den Handlungen des Mädchens lässt sich kaum etwas ableiten. Eventuell meinte der Autor mit dieser Charakterisierung, dass jenes Mädchen in besonderem Maße sexuell anziehend sei, zumindest gibt es eine Stelle in der Geschichte, die diese Interpretation stützen würde, nämlich als der Königssohn und die Kaufmannstochter sich durch Zufall das erste Mal begegnen. Dort heißt es in der Erzählung: „Da bemächtigte sich [direkt nach dem ersten Ansehen] ihres Herzes die Liebe zu ihm, und ebenso erfaßte den Königssohn noch größere Liebe zu ihr.“⁸⁹⁸ Die Kombination aus innerer und äußerer Schönheit macht das Mädchen also unwiderstehlich und demnach auch

⁸⁹⁴ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, 105 u. 115.

⁸⁹⁵ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 105.

⁸⁹⁶ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 100.

⁸⁹⁷ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 102.

⁸⁹⁸ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 116.

gefährlich. Dies wird auch daran sichtbar, dass der liebestolle junge Mann nur wenige Stunden an sich halten kann, bevor er noch am gleichen Tag mit dem Mädchen, ohne vorherige Heirat, schläft und sie dabei schwängert.⁸⁹⁹ Natürlich entspringt dieser Zusammenkunft ein Junge „schön wie ein Mondsplitter“,⁹⁰⁰ der ebenfalls wieder in allen Wissenschaften sowie der Reit- und Schießkunst ausgebildet wird.⁹⁰¹

Symptomatisch für die Höherstellung der inneren Schönheit und gleichzeitiger Verknüpfung mit äußerer Schönheit ist auch ein Gedicht, das sich in einer Erzählung wiederfindet, die später im Zusammenhang mit philosophisch geprägten Herrschervorstellungen noch genauer untersucht werden wird, gemeint ist *die Geschichte von al-Haifā' und dem Prinzen Jūsuf*.⁹⁰² In ihr schreiben sich zwei Liebende Briefe und Gedichte und ein Auszug davon lautet wie folgt:

[...] Nur selten ist die Anmut [allein] in schönem Äußern drin,
Vereint mit edlem Wesen hat sie erst ihren Sinn.
Die Stirn wie Vollmond glänzend hat so manche Maid,
Doch reizlos ist ihr Herz, man meidet's ohne Neid.
In seinem Wesen liegt des Keuschen Zier allein,
In Worten mit Verstand und Treue im Verein.⁹⁰³

Auch ohne die Hinzufügung, die allein zur Verdeutlichung dienen soll, wird aus dem Gedicht leicht ersichtlich, dass hier von einem Zusammenspiel innerer und äußerer Merkmale gesprochen wird, die sich in harmonischer Weise ergänzen und im Verbund zu Vollkommenheit einer Person führen, wie dies auch in den anderen untersuchten Ausgaben von *Tausendundeine Nacht* öfter der Fall gewesen ist. Ebenso wird deutlich, dass dem Verfasser sowohl kognitive Fähigkeiten als auch Tugenden wichtig sind und beide zusammen die innere Güte einer Person bestimmen. Das Gedicht allein reicht im Grunde zur Bestätigung, dass das besprochene philosophisch geprägte Bildungs- und Schönheitsideal bis ins 18. Jahrhundert überdauerte und in diese recht junge Handschrift aufgenommen wurde, um von dort aus wiederum für eine weiter anhaltende Rezeption zu sorgen. Im Einklang mit den anderen gerade analysierten Stellen erhärtet sich dieses Urteil.

Zusätzlich zu diesen Passagen finden sich in der Montague-Handschrift auch einige Erzählungen, in denen physiognomische Schlüsse zwar nicht direkt dargestellt, aber zumindest dem Leser nahegelegt werden, sodass das eben gefällte Urteil auch auf diese Vorstellung aus-

⁸⁹⁹ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. II, S. 116 u. 132.

⁹⁰⁰ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. II, S. 139.

⁹⁰¹ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. II, S. 140.

⁹⁰² Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 429–498.

⁹⁰³ Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 480.

geweitet werden kann. Eine der erwähnten Erzählungen ist *die Geschichte vom Wahrsager und seinem Lehrling*.⁹⁰⁴ In ihr geht der besagte Wahrsager eines Tages „nach seiner Gewohnheit hinaus. Da traf er ein altes Weib, eine Greisin, die einen kleinen Knaben mit breiten Handflächen und rüstigen Schultern bei sich hatte.“⁹⁰⁵

Es stellt sich heraus, dass die alte Dame die Großmutter des Kindes ist, seine Eltern sind beide verstorben und sie alleine kann sich kaum ausreichend um den Jungen kümmern. Daher nimmt sich der Wahrsager des Jungen an und bildet ihn in seinem Handwerk aus.⁹⁰⁶ Dabei wird deutlich, dass sich der Knabe über die Maßen dazu eignet ein Hellseher zu werden und so heißt es über ihn:

In der Zeit, die verflossen war, wurde der Knabe der Sterndeuterei und der Horoskope kundig und erfahren, und er lernte die glücklichen sowie die unglücklichen Stunden erkennen. Und jener Knabe hatte einen wunderbaren Scharfsinn, er merkte sich alles, was er vom Papier las oder hörte, und behielt es im Gedächtnis, bis er bei seiner großen Auffassungsgabe in allen Wissensgebieten Bescheid wußte.⁹⁰⁷

Wie bereits erwähnt wird hier nicht explizit gesagt, dass der Junge aufgrund seiner äußerlichen Konstitution zum Erlernen dieser Fähigkeiten prädestiniert sei oder man daher davon ausgehen könne, dass er so große kognitiven Fähigkeiten besitze, doch zugleich ist die Geschichte eine der wenigen im ganzen Manuskript, in der in dieser individuellen Weise auf äußere Merkmale eingegangen wird. Zudem suggeriert der Verlauf, genauer gesagt die Passage, in der die Begegnung des Jungen mit dem Hellseher beschrieben wird, dass der Wahrsager von den breiten Handflächen und den rüstigen Schultern des Jungen auf dessen Befähigung für sein Handwerk schließt. Warum sollte er sonst die alte Dame auf das Kind ansprechen und wer, wenn nicht er, dürfte zu physiognomischen Schlüssen in der Lage sein? Schließlich ist es sein Beruf, Zeichen zu deuten. Darüber hinaus gibt es noch eine weitere Stelle in dieser Geschichte, in der direkt über auffällige äußerliche Merkmale gesprochen wird. Zwar steht auch hier, wie im Rest der Erzählung die Weissagung im eigentlichen Mittelpunkt, dennoch ist die Passage ebenso auffällig:

Nach einer gewissen Zeit der Ausbildung und aufgrund verschiedenster Umstände, die hier nicht näher erläutert werden müssen,⁹⁰⁸ verlässt der Junge den alten Hellseher und geht in der Nähe eines öffentlichen Bades seiner Arbeit nach. Dort sieht ihn die Frau des Sultans und

⁹⁰⁴ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 366–376.

⁹⁰⁵ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 366.

⁹⁰⁶ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 366f.

⁹⁰⁷ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 367.

⁹⁰⁸ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 367–369.

schickt eine Sklavin zu ihm, um sich die Zukunft vorhersagen zu lassen. Im Gespräch sagt der Junge folgende beachtenswerte Worte:

Deine Herrin ist schwanger. Und sage ihr, sie solle nicht lange im Bade verweilen [...]. Denn in dem Augenblick, da sie heimkommt, wird sie einen Knaben gebären, der ein Mal an der Wange haben und dessen Handfläche rötlich sein wird. Und ihm wird nach seinem Vater das Königtum zuteil werden.⁹⁰⁹

Tatsächlich geschieht all dies, was der Junge zur Sklavin sagte.⁹¹⁰ Auch hier liegt also wieder eine individualisierte Beschreibung vor und auch der Erzählzusammenhang lässt wieder eine Verbindung von der äußeren Beschaffenheit und der Fähigkeit, Nachfolger des Herrschers zu werden, vermuten und zugleich wird es nicht in Worte gefasst. Nichtsdestoweniger wird hier mit der aufgrund der Vagheit der Textstellen sicherlich nötigen Vorsicht davon ausgegangen, dass es sich um eine tiefverankerte physiognomische Vorstellungen handelt, die in dieser Geschichte zu Tage tritt. Gestützt wird diese Beurteilung durch den Erzählzusammenhang, den im Fokus stehenden Beruf der Wahrsagerei, den anderen expliziten Stellen in den Ausgaben von *Tausendundeine Nacht*, die gezeigt haben, dass diese Vorstellungen Einlass in die Sammlung gefunden haben und den vielen Quellen, auf deren Basis diese Pseudo-Wissenschaft in den arabischen Sprachraum gelangte und dort verbreitet wurde.

Zu guter Letzt und gewissermaßen als Höhepunkt dieses Kapitels soll an dieser Stelle ein letztes Beispiel für die Anwendung der Physiognomik in *Alf Laila wa Laila* angesprochen werden und zwar eines, das die eigentliche Hauptfigur dieses Werkes, Schahrasad, betrifft. Denn auch bei dieser Figur hat man das Gefühl, dass die Kompilatoren, die der Sammlung ihre endgültige Form gaben, bei der Gestaltung ihres Charakters physiognomische Theorien vor Augen hatten. Dies trifft zumindest auf die beiden von Claudia Ott übersetzten Teilsammlungen zu, die – daran sei erinnert – laut der Übersetzerin zwar nicht Teil „ein und desselben Exemplars von *Tausendundeine Nacht* gewesen sind“⁹¹¹ aber dennoch mit einiger Wahrscheinlichkeit in recht naher Verwandtschaft zueinander stehen.

In ihrer Übertragung der Galland-Handschrift liest man in der Rahmenerzählung, als die Wesirstochter dem Leser bzw. Zuhörer zum ersten Mal vorgestellt wird, folgendes:

Schahrasad, die ältere der beiden, hatte viele Bücher, Werke der Literatur und Weisheitsschriften gelesen, auch Werke der Medizin studiert. Sie wußte Gedichte auswendig herzusagen und las mit Vorliebe Überlieferungen zur Geschichte vergangener Zeiten. Alle berühmten Zitate waren ihr be-

⁹⁰⁹ Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 369.

⁹¹⁰ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. II, S. 370 u. 375f.

⁹¹¹ Ott in ihrem Nachwort zu: Das glückliche Ende, S. 394.

kannt, dazu die Sprüche weiser Richter und Könige, kurzum: Sie war klug, verständig, weise und gebildet, hatte gelesen und studiert.⁹¹²

Erstaunlich ist an dieser Beschreibung, dass gerade bei der Darstellung von Schahrasad der Autor einzig ihre inneren Vorzüge ausführlich beschreibt, sich aber mit keinem einzigen Wort zu ihrem Erscheinungsbild äußert. Doch muss er das überhaupt? Durch die Aufzählung einiger ihrer angeborenen und erworbenen Charakterzüge scheint nämlich aus Sicht eines Physiognomikers alles Notwendige gesagt.⁹¹³ Denn solch vorzügliche innere Eigenschaften können sich nur in positiver Weise auf den Körper auswirken, die Trägerin muss folglich auch äußerlich schön anzusehen sein. Diese möglicherweise auch in den Rezipienten evozierte Vorstellung von Schahrasad findet erst ganz am Ende der Geschichtensammlung tatsächlich Bestätigung:

Zunächst wird in *Des Königs eigener Geschichte*,⁹¹⁴ in der König Schahriyar kurz vor dem Ende der Sammlung und geschickt eingebettet in eine Erzählung seine eigenen Handlungen nochmals vor Augen geführt bekommt, ein weiteres Mal auf die innere Beschaffenheit der älteren Wesirstochter hingewiesen. Dort heißt es:

Die ältere hatte Bücher gelesen und Wissen erworben. Sie kannte die Schriften von Weisen und Medizinern und die Überlieferungen zur Geschichte vergangener Zeiten, besaß reichliche Intelligenz, einen blühenden Geist und scharfen Verstand.⁹¹⁵

Zwar wird die junge Frau nicht explizit beim Namen genannt, doch aus dem Kontext und aufgrund der Beschreibung ist zweifelsfrei klar, dass es sich bei ihr um Schahrasad handeln muss. Des Lesers bzw. Zuhörers Erinnerung an die inneren Vorzüge der Geschichtenerzählerin wird somit an dieser Stelle nochmals aufgefrischt und damit das Bild von ihr erneuert.

Nachdem Schahrasad dann ihre eintausendundeine Nacht umfassenden Erzählungen beendet hat, will König Schahriyar, der durch sie und ihr gutes inneres Wesen mittlerweile von

⁹¹² Ott, Tausendundeine Nacht, S. 20. Die Darstellung von Schahrasad in der Übersetzung von Enno Littmann gleicht dieser sehr. Doch anders als hier, wird nur auf ihre Bildung, nicht aber auf ihre weiteren inneren Vorzüge hingewiesen, siehe Li. Bd. I, S. 26. Ähnliches gilt auch für die Übertragung von Felix Tauer. Jedoch fiel die dortige Beschreibung bei weitem nicht so detailreich aus, wie jene, die in den anderen Ausgaben enthalten sind. Im Grunde geht es in dieser Beschreibung nur um ihr literarisches Wissen. So liefert die Darstellung nur eine Erklärung dafür, wieso die Wesirstochter überhaupt in der Lage ist, so viele Erzählungen vorzutragen, um mit ihnen eintausendundeine Nacht zu füllen. Auf weitere Aspekte ihrer Persönlichkeit, die in den anderen untersuchten Beschreibungen hervorgehoben werden, wird hier überhaupt nicht eingegangen, siehe Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 10.

⁹¹³ Polemon behauptet in seinem Werk, dass mittels körperlicher Kennzeichen auf wissenschaftsliebende Personen geschlossen werden kann. Nach der obigen Beschreibung Schahrasads ist es sicherlich nicht abwegig, sie zu diesem Typ Mensch zu zählen, siehe Polemon: Physiognomonica, S. 104 u. 272.

⁹¹⁴ Ott, Das glückliche Ende, S. 343–349.

⁹¹⁵ Ott, Das glückliche Ende, S. 346.

seinem mörderischen Treiben abgelassen hat und ihr vollends verfallen ist, sie ehelichen.⁹¹⁶ Sein Bruder Schahsaman, den er extra für die Feierlichkeiten anreisen lässt, ist so entzückt über das, was Schahriyar mit Schahrasad widerfahren ist, dass er deren Schwester Dinarasad ebenfalls heiraten will. Im Zuge der Hochzeitsfeier, die bald darauf stattfindet,⁹¹⁷ heißt es über die Bräute:

Jedes der beiden Mädchen strahlte heller als Sonne und Mond. [...] Ihre Augen blitzten schärfer als ein gezücktes Schwert und die Wimpern an ihren Augenlidern verzauberten sämtliche Herzen. [...] Die beiden Schwestern bewegten sich auf sie [ihre Gatten] zu und blieben vor ihnen stehen, und die Könige besahen sich ihre Schönheit und Anmut.⁹¹⁸

Hierbei handelt es sich um die erste Beschreibung des Äußeren von Schahrasad, die dem Leser bzw. Zuhörer präsentiert wird. Einige Zeilen später heißt es dann:

[S]ie [Schahrasad] bewegte sich [...] so anmutig wie eine durstige Gazelle oder der Zweig einer ägyptischen Weide. Sie war vollkommen in ihren Eigenschaften und von betörender Schönheit [...].⁹¹⁹

Schahrasad ist somit selbst ein Exempel für die letztlich auf der philosophischen Annahme einer wechselseitigen Verbindung zwischen Körper und Geist beruhenden Vorstellung der notwendigen Verknüpfung eines schönen bzw. hässlichen Körpers mit einem gleichartigen Charakter. Aufgrund dieses und der anderen besprochenen Beispiele für Physiognomik in *Tausendundeine Nacht* lässt sich, anders als für die bisherigen philosophischen Elemente, festhalten, dass physiognomische Vorstellungen zahlreich⁹²⁰ in teils sehr detaillierter aber auch teils sehr simplifizierender Form in dieser Geschichtensammlung enthalten sind.

⁹¹⁶ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 361.

⁹¹⁷ Zur Doppelhochzeit siehe Ott, *Das glückliche Ende*, S. 362–368.

⁹¹⁸ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 363f.

⁹¹⁹ Ott, *Das glückliche Ende*, S. 365. Bei Enno Littmann findet sich eine derartige Beschreibung nicht, siehe Li. Bd. VI, S. 645. Dies erscheint jedoch nur konsistent, wird dort ja auch zu Beginn nicht auf Schahrasads Charakterzüge hingewiesen.

⁹²⁰ Robert Irwin geht ebenfalls davon aus, dass Physiognomik in manchen Erzählungen zur Anwendung kommt. Für einige weitere Geschichten, die hier aufgrund des Vorhandenseins geeigneterer Beispiele nicht betrachtet wurden siehe Irwin, *Welt*, S. 237f.

7. Zwei fast perfekte Regenten – Herrschercharakterisierungen unter dem Einfluss politischer Philosophie

Die Zahl der Prinzen und Herrscher, die einem beim Lesen der Geschichten von *Tausendundeine Nacht* begegnen, ist Legion. Teils sind es reale Regenten des Orients, die in die Geschichten eingewoben wurden, teils handelt es sich um fiktive, manchmal sogar namenlose Machthaber, die eine Hauptrolle einnehmen.

So unterschiedlich die von ihnen erlebten Ereignisse dabei auch sind, die meisten gleichen sich doch zumindest darin, dass sie als hervorragende, gerechte, mächtige und ihren Untertanen glückbringende Regenten dargestellt werden. Dabei handelt es sich häufig um recht knappe, stereotype Charakterisierungen, für die der namenlose Sultan aus *Der Geschichte der Wesire Nûr ed-Dîn und Schems ed-Dîn*⁹²¹ ein recht treffendes Beispiel darstellt. Von diesem Herrscher aus Ägypten wird folgendes ausgesagt:

„[Er] ist ein echtes Vorbild der Gerechtigkeit; den Armen war er ein Vater, die Gelehrten waren seine Berater; er hatte einen Wesir, verständig und klug, der für die Regierung weise Fürsorge trug.“⁹²²

Nur wenigen Regenten wird eine etwas individualisierte Beschreibung zuteil. Einer von diesen ist ein Perser aus der *Geschichte von König Mohammed ibn Sabâik und dem Kaufmann Hasan*,⁹²³ den Schahrasad mit diesen Worten dem Zuhörer bzw. Leser vorstellt:

Er war ein König der Gerechtigkeit und Tapferkeit, des Edelmut und der Großherzigkeit; und er liebte es, im trauten Beieinandersein den Überlieferungen sein Ohr zu leihn, den Gedichten und Berichten und Geschichten und Legenden der Alten, die den Hörer unterhalten. Wer eine seltsame Geschichte wußte und ihm erzählte, dem verlieh er eine Gnade.⁹²⁴

Auch hier wird zwar zunächst der Topos des gerechten und tapferen Herrschers bedient, es folgt dann aber ein Hinweis auf die Schwäche des Regenten für Anekdoten und unterhaltsame Geschichten. Er erinnert damit ein wenig an den König Schahriyar aus der Rahmengeschichte von *Tausendundeine Nacht*, der ganz den Ausführungen Schahrasads verfallen ist. Auch Mu'āwiya (661–680 n. Chr.), der erste Kalif der Umayyaden-Dynastie, wird in der Geschich-

⁹²¹ Li. Bd. I, S. 224–291.

⁹²² Li. Bd. I, S. 224. Siehe hierzu auch die sehr ähnliche Übersetzung von Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 1, S. 129 und Ott, *Tausendundeine Nacht*, S. 227 deren Übertragung inhaltlich identisch ist.

⁹²³ Li. Bd. V, S. 219–315.

⁹²⁴ Li. Bd. V, S. 219. Hierzu auch die inhaltlich identische Übersetzung von Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 91.

tensammlung auf besondere Weise gewürdigt.⁹²⁵ Ihm wird in der *Geschichte von dem Beduinen und seiner treuen Frau*⁹²⁶ ein Gedicht gewidmet:

Mu'āwija, du guter, du milder, edler Herrscher,
Du Mann des Gebens, Wissens, der Huld und Redlichkeit,
Ich nah' dir, da auf Erden mein Weg mir eng geworden,
O nimm mir nicht die Hoffnung auf Recht, sei hilfsbereit!
Verschaffe mir in Güte mein Recht an dem Tyrannen,
Der mich durch Unrecht quälte, noch schlimmer als der Tod. [...] ⁹²⁷

Es werden indessen nicht nur amtierende Könige in der Sammlung mit solchen Charakterisierungen bedacht, sondern auch ihre Thronfolger, wobei vor allem deren Ausbildung Beachtung findet. So heißt es beispielsweise von dem Prinzen Zain el-Asnām, von dem eine gleichnamige Erzählung handelt,⁹²⁸ er sei früh in den verschiedenen Wissenschaften und in der Philosophie – die als einzige explizit genannt wird – unterrichtet worden, bis er alle Gelehrten des Landes übertroffen habe.⁹²⁹

Dieses Untersuchungsergebnis gilt sowohl für die Handschriften, die von Claudia Ott übersetzt wurden, als auch für die von Enno Littmann herangezogene Ausgabe und in gleichem Maße auch für die deutlich später entstandene Montague-Handschrift, die Felix Tauer übertragen hat.

Aufgrund dieser besonderen Stellung, die Herrscher und ihre Thronfolger in *Tausendundeine Nacht* einnehmen, und den vielen hervorragenden Charaktereigenschaften und Tugenden, die ihnen dabei zugesprochen werden, erscheint es naheliegend, dass in einer Arbeit, in der die Breitenwirksamkeit griechisch-arabischer Philosophie untersucht werden soll, auch die politische Philosophie miteinbezogen werden muss. Dies geschieht mit dem Ziel, bestimmte Beschreibungen und Darstellungen, die in den Erzählungen vorkommen, zu analysieren, um so möglicherweise feststellen zu können, ob diese einen Wiederhall philosophischer Theorien darstellen.

Eine herausragende Rolle nimmt auch hier al-Fārābī ein. Er ist nämlich nicht nur bekannt für seine Werke zur Logik, sondern gilt ebenso als der Begründer der politischen Philo-

⁹²⁵ Zur Person siehe Martin Hinds, s.v. Mu'āwiya I, in: EI² 7 (1993), S. 263–268.

⁹²⁶ Li. Bd. IV, S. 660–666.

⁹²⁷ Li. Bd. IV, S. 661. Bei Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 2, S. 785 heißt es: „Mu'āwiya, generous, forbearing, excellent, / Liberal, learned, rightly guided, the giver of favours, / I have come to you because my means are straitened: / I look for help; do not disappoint my hopes of justice. / Grant me justice against an oppressor, / Whose ill-treatment was harder for me to bear than death.“

⁹²⁸ Vgl. Li. Bd. VI, S. 216–240.

⁹²⁹ Vgl. Li. Bd. VI, S. 217f.

sophie im arabischsprachigen Raum.⁹³⁰ Besonders hervorzuheben ist dabei sein Werk *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*.⁹³¹ Denn das Hauptaugenmerk des Philosophen liegt dort auf der Struktur eines Gemeinwesens, den dort geltenden Prinzipien und dem verantwortlichen Herrscher. Diese Elemente sind nämlich seiner Ansicht nach grundlegend dafür, dass die dort lebenden Menschen ein glückliches Leben führen können.⁹³² Ausgehend von den gerade angeführten Beispielen, erscheinen diese Aspekte auch für einige Erzählungen von *Tausendundeine Nacht* von besonderem Interesse zu sein. Schließlich stehen auch dort die Eigenschaften des Herrschers und das Glück der Untertanen in einer engen Beziehung zueinander.

Al-Fārābīs philosophisch-politische Ansichten sind untrennbar mit seinen metaphysischen Vorstellungen verwoben. Um daher seinen Standpunkt in der politischen Philosophie nachvollziehen zu können, ist es in einem ersten Schritt nötig, Teile seiner Metaphysik und Kosmologie zumindest in Grundzügen anzuführen.⁹³³

In seiner Schrift *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* präsentiert der Denker ein Sphärenmodell. In diesem steht aus seiner neoplatonisch gefärbten Sicht an der Spitze der Existenz die Erste Ursache bzw. Gott. Hierzu äußert er sich folgendermaßen:

Das erste Seiende ist die erste Ursache aller übrigen existierenden Dinge. Es ist frei von jeder Art von Unvollkommenheit, während alles außer ihm nicht frei sein kann von Unvollkommenheit, sei es von einer einzigen oder von mehreren; das erste Seiende aber ist frei von allen, und so ist seine Existenz die beste und die erste. [...]

Da das erste Seiende nicht Materie ist und in keiner Weise Materie besitzt, ist es in seiner Substanz aktueller Intellekt. Denn das, was die Form daran hindert, Intellekt zu sein und aktuell zu denken, ist die Materie, in der eine Sache existiert. Wenn aber eine Sache, um zu existieren, keine Materie braucht, dann ist seine Substanz aktueller Intellekt, und das ist der Status des Ersten. [...] Man muss wissen, dass es für das Erste selbst nicht schwierig ist, sich zu erfassen, da es ganz vollkommen ist. Wir können es jedoch mit unseren schwachen Verstandeskräften nur schwer erfassen und es uns vorstellen, da wir mit der Materie und dem Nichtsein behaftet sind.⁹³⁴

⁹³⁰ Hierzu Butterworth, *Ethical and political philosophy*, S. 266f. und Dunlop in seiner Einführung zu: Al-Fārābī: *Fuṣūl al-Madānī*, S. 5.

⁹³¹ Zu anderen politischen und ethischen Werken von al-Fārābī siehe Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 367 u. 395–402.

⁹³² Hierzu Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: *Prinzipien*, S. 152 und Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 84 u. 128.

⁹³³ Hierzu Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 58; Butterworth, *Ethical and political philosophy*, S. 280 und Walzer, *Greek*, S. 20.

⁹³⁴ Al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt I, Kap. 1.1;1.6 und 1.11. Ferner auch Abschnitt I, Kap. 21. – 2.5.

In diesem Abschnitt sticht die Abwertung des Materiellen gegenüber dem Immateriellen deutlich hervor. Die Materie ist laut dem Philosophen nämlich dasjenige, was unter anderem dazu führt, dass der Menschen unvollkommen und makelbehaftet ist. Ebenso wird illustriert, welche erhöhte Stellung die Erste Ursache in al-Fārābī's Kosmologie einnimmt. Es ist die einzige Entität, die vollkommen ohne Mängel ist und über allem anderen steht, was neben ihr existiert. Folgerichtig beschreibt al-Fārābī die Erste Ursache auch als etwas, das vollständig unabhängig von Materie existieren kann und daher, wie er es nennt, aktueller Intellekt ist.

Des Weiteren gibt es neben dieser Ersten Ursache zehn sogenannte himmlische Intellekte, wobei sie – so die Auffassung des Philosophen – jeweils durch Emanation⁹³⁵ aus dem übergeordneten Intellekt hervorgehen.⁹³⁶ Bei diesen Intellekten handelt es sich laut al-Fārābī um Entitäten, die einen hohen Grad an Vollkommenheit besitzen und abgelöst von jeglicher Materie existieren können,⁹³⁷ aber im Gegensatz zur Ersten Ursache von etwas anderem in ihrer Existenz abhängen, nämlich gerade von diesem höchsten Prinzip selbst.⁹³⁸

Jeder dieser himmlischen Intellekte, so die Theorie, erkennt bzw. denkt sich und Gott. Durch das Erkennen / Denken Gottes folgt nach al-Fārābī notwendig aus jedem Intellekt ein neuer, in der Rangfolge darunter stehender, himmlischer Intellekt.⁹³⁹ Durch den gleichen Denkakt entstehe zudem jeweils eine Himmelssphäre, in denen der Gelehrte je einen der bekannten Planeten bzw. die Fixsterne verortet.⁹⁴⁰ Al-Fārābī beschreibt diese metaphysische Annahme mit folgenden Worten:

Aus dem Ersten geht die Existenz des Zweiten hervor. Auch das Zweite ist eine vollkommen unkörperliche Substanz und ist nicht in der Materie. Es denkt seine eigene Existenz und es denkt das Erste. Das, was es von seinem eigenen Wesen denkt, ist nichts anderes als sein Wesen. Aus dem,

⁹³⁵ Unter Emanation versteht man die Vorstellung des quellartigen Ausfließens der imperfekten Entitäten aus der vollkommenen Gottheit bzw. der ersten Ursache. Diese verharrt bei diesem Vorgang, zumindest laut den Neoplatonikern, in „absoluter *Selbstidentität* und *Einfachheit*“, Klaus Kremer, s.v. Emanation, in: Hist. Wb. Philos. 2 (1972), Sp. 445–448, hier Sp. 446. Zur neoplatonischen Emanationslehre bei al-Fārābī, siehe Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 432f., Fakhry, History, S. 136f. und Hammond, Philosophy, S. XIII u. 30.

⁹³⁶ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt I, Kap. 2.2 u. Abschnitt II, Kap. 3.1–3.10.

⁹³⁷ Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt II, Kap. 3.2. und Abschnitt III, Kap. 6.5.

⁹³⁸ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 427–429.

⁹³⁹ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt I, Kap. 2.2; Abschnitt II, Kap. 3.1f. u. Abschnitt III, Kap. 6.2.

⁹⁴⁰ Zu den Himmelssphären und Körpern, ihrer spezifischen Rangordnung, ihrem Verhältnis zu den zehn Intellekten und der Ersten Ursache siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt III, Kap. 7.1–7.11. Auch im Examen der Tawaddud kommt diese Vorstellung zur Sprache. Doch anders als al-Fārābī unterscheidet sie nur sieben Sphären, da sie weder eine gestirnlose, noch eine Sphäre für die Fixsterne kennt. Die weitere Aufzählung stimmt jedoch mit der des Philosophen überein, sie lautet in absteigender Rangfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond, siehe Li. Bd. III, S. 681. Diese Vorstellung findet sich sogar bereits in den Dialogen Platons, wenn auch nicht in solch ausführlicher Form. Er verortet dabei den Mond in die erste Sphäre und die Sonne, in Abweichung zu al-Fārābī und Tawaddud, in die zweite; auf weitere Ausführungen verzichtet er an dieser Stelle, siehe Plat. Tim. 38c 2–e 2. Für eine umfassendere Darstellung der antiken und arabischen Kosmologie siehe Edson/Savage-Smith/von den Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, S. 9–28 und Orthmann, Philosophie, S. 512–517.

was es vom Ersten denkt, folgt notwendig eine dritte Existenz. Mit der Substanzwerdung durch sein spezifisches Wesen entsteht notwendig die Existenz des ersten Himmels.

Auch die dritte Existenz ist nicht in der Materie, ihre Substanz ist Intellekt, und sie denkt ihr eigenes Wesen und das Erste. Mit ihrer Substanzwerdung durch ihr eigenes spezifisches Wesen folgt notwendig das Sein der Sphäre der Fixsterne, und aus dem, dass sie das Erste denkt, folgt notwendig eine vierte Existenz [und so geht es fort bis zum zehnten himmlischen Intellekt].⁹⁴¹

Dieser zehnte Intellekt, der zugleich die unmittelbare Ursache der sublunaren, materiellen Welt ist, wird von al-Fārābī als der aktive Intellekt identifiziert,⁹⁴² der bereits in der Intellektlehre in allgemeiner Form angeführt wurde und laut dem Gelehrten dafür sorgt, dass die potentielle Vernunft des Menschen aktuell wird.⁹⁴³

Folgt man al-Fārābī, so nimmt mit diesem aktiven Intellekt die Reihe der Wesen ein Ende, die von Beginn an den höchsten Grad an Vollkommenheit, der ihnen möglich ist, innehaben. Die anderen, sublunaren Dinge, wie beispielsweise Pflanzen, Tiere und Menschen, besitzen seiner Ansicht nach am Anfang nämlich einen geringeren Vollkommenheitsgrad, als sie theoretisch haben könnten. Sie sind nach al-Fārābī jedoch in der Lage, Schritt für Schritt ihre gattungsspezifische Perfektion zu erreichen.⁹⁴⁴ Unter diesen Dingen sind seiner Meinung nach die Menschen noch die makellosesten. Hierzu schreibt al-Fārābī:

Die Ordnung dieser seienden [sublunaren] Dinge ist dergestalt, dass das Niedrigste von ihnen vorangeht, sodann folgen die anderen Dinge in einer aufsteigenden Ordnung der Vortrefflichkeit bis zum Vollkommenen, über dem es nichts Vollkommeneres mehr gibt. [An oberster Spitze dieser mit Materie behafteten Entitäten stehen die vernunftbegabten Lebewesen]. Etwas Vollkommeneres als das vernunftbegabte Lebewesen gibt es [unter den sublunaren Wesen] nicht.⁹⁴⁵

Die Menschen besitzen laut al-Fārābī – wie bereits erläutert wurde – anders als die anderen Lebewesen ein rationales Seelenvermögen.⁹⁴⁶ Dieses Vermögen verleihe ihnen die Fähigkeit zum vernünftigen Denken und stehe im Rang über den anderen Seelenkräften.⁹⁴⁷ Dies deckt sich auch mit der Auffassung, dass die Erste Ursache aktueller Intellekt sei, denn auch hier tritt deutlich zu Tage, wie bedeutsam Kognition bzw. kognitive Fähigkeiten für das philoso-

⁹⁴¹ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt II, Kap. 3.1–3.2.

⁹⁴² Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt II, Kap. 3.10 u. Abschnitt IV, Kap. 13.2. Ferner auch Rudolph, Islamische Philosophie, S. 35.

⁹⁴³ Hierzu Dunlop in seiner Einführung zu: Āl-Fārābī: Fuṣūl al-Madanī, S. 8.

⁹⁴⁴ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt III, Kap. 4.1–4.2.

⁹⁴⁵ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt III, Kap. 6.1.

⁹⁴⁶ Genauere Ausführungen hierzu finden sich in dieser Arbeit im Kapitel 4, S. 68f.

⁹⁴⁷ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt IV, Kap. 10.5.

phische Gedankengebäude al-Fārābīs sind. Beim Menschen seien es daher auch eben der Ausbau und die Förderung dieses Vermögens, worin für ihn das Ziel des Lebens bestehe.⁹⁴⁸

Diese Überlegungen bezüglich der Vernunftbegabung des Menschen erinnern an Aristoteles' Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik*, von der bekannt ist, dass sie ins Arabische übertragen wurde und dass al-Fārābī sich mit ihr intensiv auseinandersetzte.⁹⁴⁹ Aristoteles beschäftigt sich in diesem Werk unter anderem mit der Frage, was für den Menschen das Beste sei bzw. worin das Ziel des Lebens bestehe.⁹⁵⁰ Ihm ist es wichtig, diese Frage zu klären, um so dem Menschen die Möglichkeit zu geben, dieses höchste Gut auch tatsächlich zu erreichen. Im weiteren Verlauf identifiziert Aristoteles das angesprochene Gut als Glückseligkeit bzw. *eudaimonia*⁹⁵¹ und widmet sich dann der Frage, worin diese Glückseligkeit für den Menschen begründet sei.⁹⁵² Für den Philosophen ist klar, sie muss etwas damit zu tun haben, was das Menschsein ausmacht bzw. worin die Funktion (*ergon*)⁹⁵³ des Menschen besteht.⁹⁵⁴ Dabei greift er ebenfalls auf seine Seelenkonzeption und das rationale Seelenvermögen zurück, welches allein dem Menschen essentiell zukomme. Die eigentümliche Funktion bzw. Aufgabe des Menschen besteht für Aristoteles also in der Nutzung des rationalen Vermögens.⁹⁵⁵ Die Rationalität gibt uns laut ihm die Möglichkeit, ein besseres Leben zu führen, und wenn wir unsere Vernunft gut gebrauchen, dann führen wir ein gutes menschliches Leben.⁹⁵⁶

Bei al-Fārābī wird die angesprochene Förderung des rationalen Vermögens dadurch erreicht, dass – ähnlich wie im Kosmos – der hervorragendste Teil der Seele eine regierende Stellung einnimmt.⁹⁵⁷ Mit anderen Worten: Der Mensch sollte versuchen, seine körperlichen Lüste seinem rationalen Seelenvermögen bzw. seinem Intellekt unterzuordnen und diesen auf die höchstmögliche Erkenntnisstufe zu führen. Ist diese erreicht, so al-Fārābīs Ansicht, ist es wenigstens diesem Seelenteil nach dem Tod des Körpers möglich, sich von der Materie zu lösen und sich dem zehnten himmlischen Intellekt anzunähern.⁹⁵⁸ In dieser Angleichung an

⁹⁴⁸ Siehe al-Fārābī, Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.6. Avicenna vertrat eine ganz ähnliche Vorstellung, siehe Landauer, *Psychologie*, S. 417.

⁹⁴⁹ Vgl. D'Ancona, Cristina, *Greek Sources*; Steinschneider, *Al-Farabi*, S. 60f. und Butterworth, *Ethical and political philosophy*, S. 275f.

⁹⁵⁰ Vgl. Aristot. *eth. Nic.* 1094a1–1094b11

⁹⁵¹ Vgl. Aristot. *eth. Nic.* 1095a17–22 und Frede, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, 2. HB, S. 329.

⁹⁵² Siehe Kraut, *Aristotle's Ethics*.

⁹⁵³ Hierzu ausführlicher Frede, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, 2. HB, S. 354f.

⁹⁵⁴ Siehe Kraut, *Aristotle's Ethics*.

⁹⁵⁵ Vgl. Aristot. *eth. Nic.* 1097b22–1098a17.

⁹⁵⁶ Siehe Kraut, *Aristotle's Ethics* und Rapp, *Aristoteles*, S. 21–23.

⁹⁵⁷ Hierzu Fakhry, *History*, S. 138; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 34f. und Walzer, *Greek*, S. 208f.

⁹⁵⁸ Siehe al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 16.2 u. 16.7. Diese Ansicht findet sich auch in einem weiteren Werk von al-Fārābī mit dem Titel *Ausgewählte Abschnitte*. Diese Schrift liegt sowohl in einer älteren Edition von Douglas Morton Dunlop, *Āl-Fārābī: Fuṣūl al-Madani*, als auch in einer neueren englischen Übertragung von Charles E. Butterworth, *Alfarabi: Selected Aphorisms* vor. Da sich letzterer für seine Übersetzung auf eine neue-

den umfassendes Wissen besitzenden, Gott erkennenden, aktiven Intellekt sieht al-Fārābī das höchste menschliche Glück und die menschliche Perfektion:

Das Vorhandensein der ersten Denkjobjekte beim Menschen bildet seine erste Vollkommenheitsstufe [Und diese Denkjobjekte werden ihm vom aktiven Intellekt per Emanation gegeben].⁹⁵⁹ Aber diese Denkjobjekte sind ihm nur aus dem Grund gegeben, damit er sie dazu verwende, um die letzte Vervollkommnung, nämlich das Glück, zu erreichen. Denn Glück bedeutet, dass die menschliche Seele in ihrer Existenz solch einen Grad an Vollkommenheit erreicht, dass sie für ihr Fortbestehen keine Materie benötigt, da sie eines der unkörperlichen Dinge und eine der immateriellen Substanzen wird und für immer fortwährend in diesem Zustand bleibt. Aber ihr Rang bleibt unter dem Rang des aktiven Intellekts.⁹⁶⁰

Dieser Abschnitt wiederum erinnert an Platons *Timaios*. Dieser Dialog des Griechen wurde stark von Neoplatonikern als Quelle herangezogen. Auch dort heißt es, dass der Mensch sich durch den Ausbau seiner Verstandestätigkeiten dem Göttlichen annähern könne und mittels dessen sein Glück erreiche.⁹⁶¹ Der obige Auszug aus den *Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* lässt vermuten, dass al-Fārābī die beiden Theorien von Aristoteles und Platon zu einer philosophischen Idee synthetisierte.⁹⁶²

An diese Vorstellung bezüglich des Ziels des menschlichen Lebens ist nun auch al-Fārābīs politische Philosophie geknüpft. Er ist nämlich der Auffassung, dass die Mehrzahl der Menschen diese Glückseligkeit nur erreichen könne, wenn sie in einer besonders gearteten Gemeinschaft lebe:

Jeder Mensch ist so geschaffen, dass er für seine weitere Existenz und für das Erreichen der größtmöglichen Vollkommenheit verschiedene Dinge benötigt, die er nicht alle allein sich beschaffen kann. Er braucht Menschen, von denen jeder Einzelne ihn mit den nötigen Dingen versorgt. [...]

Die Stadt also, in der sich die Gemeinschaft zum Ziel setzt, zusammenzuarbeiten, um damit die Dinge zu erreichen, durch die man zur Glückseligkeit kommt, ist die vortrefflichste Stadt. [...] Die vortreffliche Stadt ähnelt dem vollkommenen und gesunden Körper, dessen Organe alle zusammenarbeiten, um die Existenz des Lebewesens vollkommen zu machen und es zu erhalten. Die

re Edition aus dem Jahr 1971 von Fauzi M. Najjar stützt, in die auch neu entdeckte Manuskripte einbezogen wurden, wird diese Übertragung hier Verwendung finden, siehe hierzu Butterworth in seiner Einleitung zu: Al-farabi: Selected Aphorisms, S. 3–5 und Al-Fārābī: Fuṣūl Muntaza‘ah. Zur angesprochenen Textstelle siehe Al-farabi: Selected Aphorisms, S. 52, Abschn. 81 und Fakhry, History, S. 146f. Verwiesen sei auch hier auf die neoplatonische Lehre, die eindeutige Spuren in al-Fārābīs Philosophie hinterlassen hat, siehe hierzu in dieser Arbeit Kapitel 2 und Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 429.

⁹⁵⁹ Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.10.

⁹⁶⁰ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt IV, Kap. 13.5; Alfarabi: Selected Aphorisms, S. 62f, Abschn. 94 und Rudolph, Islamische Philosophie, S. 35.

⁹⁶¹ Siehe Plat. Tim. 89d 3–90d 9.

⁹⁶² Hierzu ferner Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 148–152.

Glieder des Körpers sind unterschiedlich und in ihrer Beschaffenheit verschieden im Rang und in ihren Fähigkeiten [...].⁹⁶³

Die von al-Fārābī in diesem Passus zunächst hervorgehobene Sozialität des Menschen ähnelt der aristotelischen These bezüglich des Menschen als *zoon politikon*. Sie besagt, dass der Mensch von Natur aus darauf angelegt sei, in einer Gemeinschaft zu leben⁹⁶⁴ und nur in einer solchen mit der richtigen Verfassung seine Glückseligkeit erreichen könne.⁹⁶⁵ Allerdings beschrieb Aristoteles diese Überlegungen ausführlich in seinem Werk *Politik*,⁹⁶⁶ welches al-Fārābī laut Cleophea Ferrari nur in Auszügen vorlag und Therese-Anne Druart zufolge nicht von ihm genutzt wurde.⁹⁶⁷ Eine umfassendere Beeinflussung al-Fārābīs politischer Philosophie durch Aristoteles scheint daher zunächst nicht zu bestehen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass sich einige diesbezügliche Andeutungen auch in der *Nikomachischen Ethik* finden lassen,⁹⁶⁸ und mit diesem Werk hat sich al-Fārābī nachweislich intensiv beschäftigt.⁹⁶⁹ In der *Nikomachischen Ethik* greift Aristoteles gleich zu Beginn die Frage nach dem menschlichen Glück auf und bringt diese in Verbindung mit der Wissenschaft vom Staat,⁹⁷⁰ und auch am Ende des Werkes kommt er nochmals auf die Wichtigkeit der Staatsverfassung für die menschliche Glückseligkeit zurück und merkt an, diese in kommenden Werken intensiv untersuchen zu wollen.⁹⁷¹ Die angesprochenen Textstellen lassen demnach durchaus eine Beeinflussung der politischen Philosophie al-Fārābīs durch Aristoteles' Thesen zu.

⁹⁶³ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.1 und 15.3–15.4. Diese Auffassung findet sich auch noch in einem weiteren Werk al-Fārābīs zur politischen Philosophie. Dieses trägt den Titel *Die Erlangung des Glücks* und besteht laut Muhsin Mahdi aus drei Teilen. Im ersten äußert sich al-Fārābī selbst zur Aufgabe der Philosophie. Im zweiten und dritten Teil hingegen werden die Ansichten von Platon und Aristoteles zu dieser Thematik dargestellt, hierzu auch Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 400f. Der Text wurde von Muhsin Mahdi 1962 erstmals ins Englische übertragen. Dabei stützt sich diese Übersetzung jedoch nicht auf eine kritische Edition des Textes, sondern auf eine bloße Zusammenschau mehrerer überlieferter Handschriften, siehe hierzu Mahdi in seinem Nachwort zu: Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle, S. 151f. Auch für die neuen, überarbeiteten Auflagen wurden zwar nach Angaben des Übersetzers mehrere zuvor unbekannte Handschriften gesichtet und der Text der Übersetzung teilweise korrigiert, dennoch liegt der Übertragung keine kritische Edition zu Grunde, siehe Mahdi in seinem Vorwort zu: Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle, S. vi. Zur angesprochenen Textstelle siehe Alfarabi: Attainment of Happiness, S. 22f., Abschn. 18. Für Parallelen bei Platon siehe Demandt, Idealstaat, S. 77.

⁹⁶⁴ Vgl. Aristot. pol. 1253a1–11 und Shields, Aristotle.

⁹⁶⁵ Hierzu Aristot. pol. 1252b29f.; 1253a31–37; 1323a14–22 u. 1324a23–25 und Shields, Aristotle sowie Knoll, Die Verfassungslehre, S. 136.

⁹⁶⁶ Siehe Shields, Aristotle.

⁹⁶⁷ Siehe Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 152; Druart, Therese-Anne, al-Farabi und siehe Orwin, Redefining, S. 37f.

⁹⁶⁸ Siehe Shields, Aristotle.

⁹⁶⁹ Vgl. D'Ancona, Cristina, Greek Sources; Steinschneider, Al-Farabi, S. 60f. und Butterworth, Ethical and political philosophy, S. 275f.

⁹⁷⁰ Vgl. Aristot. eth. Nic. 1094a1–1094a17 und Shields, Aristotle.

⁹⁷¹ Vgl. Aristot. eth. Nic. 1181b1–1181b23 und Frede, Aristoteles Nikomachische Ethik, 2. HB, S. 977f.; Schütrumpf, Aristoteles Politik, Teil 1, S. 71–102 sowie Shields, Aristotle.

In dem angeführten Abschnitt klingt zudem an, dass sich die Ordnung, die sich al-Fārābī für den Kosmos und für die sublunaren Entitäten vorstellt, auch in einer Gemeinschaft wiederfindet, sofern es sich bei dieser um eine vortreffliche Gemeinschaft handelt, in der die Vervollkommnung des menschlichen Daseins im Mittelpunkt des Handelns steht. In dieser vortrefflichen Stadt werden die grundlegenden, strukturierenden Prinzipien durch die richtige Führungsperson etabliert.⁹⁷² Dieser notwendige Regent wird von al-Fārābī folgendermaßen beschrieben:

Es ist ein Mensch, der die Vollkommenheit erreicht hat [...] [Er hat alle Denköbekte aufgenommen. Sein Intellekt] wird „erworbener Intellekt“ genannt und besetzt eine Position zwischen dem passiven und dem aktiven Intellekt, wobei zwischen ihm und dem aktiven Intellekt nichts mehr ist. [...]

Dieser Mensch ist auf der vollkommensten Stufe des Menschseins und hat den höchsten Grad an Glückseligkeit erreicht. Seine Seele ist derartig vereint mit dem aktiven Intellekt, wie wir es beschrieben haben. Er ist der Mensch, der jede Handlung kennt, durch die Glückseligkeit erlangt werden kann. Das ist die erste Bedingung für einen Herrscher. Darüber hinaus soll er ein guter Redner sein und er sollte fähig sein, die Vorstellungskraft zu vermehren mit allem, was er weiß. Er soll dazu fähig sein, die Leute auf dem rechten Pfad zur Glückseligkeit zu den Taten zu führen, durch die man die Glückseligkeit erlangt. Außerdem sollte er eine gute physische Konstitution haben, um auch die Anforderungen des Krieges zu meistern.⁹⁷³

Nur ein Mensch also, der selbst bereits die höchste Stufe des menschlichen Daseins erreicht hat, kann nach al-Fārābī die Grundlagen für ein vortreffliches Gemeinwesen legen. Er habe zuvor durch philosophische Betätigung seinen Intellekt vervollkommnet und befinde sich daher in der nahsten Verbindung zum aktiven Intellekt, die einem lebenden Menschen möglich ist.⁹⁷⁴ Dadurch, dass er diesen Weg selbst beschritten habe, qualifiziere er sich nun als Führer,⁹⁷⁵ da er wisse, was genau zu tun sei, um das höchste Glück bzw. die menschliche Perfektion zu erlangen. Er nehme unter den Menschen den höchsten Rang ein und sei daher diejenige Person, die im Gemeinwesen, ähnlich wie die Erste Ursache im Kosmos und der rationale Seelenteil im Menschen, regieren solle.⁹⁷⁶ Darüber hinaus besitze er die Fähigkeit, sich Gehör zu verschaffen sowie anschaulich zu artikulieren und so seinen Mitmenschen den richtigen Weg zur Erreichung des Glücks zu erläutern.

⁹⁷² Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.5.

⁹⁷³ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.8 u. 15.11.

⁹⁷⁴ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt IV, Kap. 13.5 und Davidson, Alfarabi, S. 12. Ferner auch Alfarabi: Attainment of Happiness, S. 23f., Abschn. 19.

⁹⁷⁵ Hierzu Alfarabi: Selected Aphorisms, S. 27, Abschn. 30 und Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 132.

⁹⁷⁶ Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.5 u. 15.8. Zur hierarchischen Ordnung im Kosmos, die sowohl im menschlichen Körper als auch im Gemeinwesen widergespiegelt wird, siehe Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 121f. u. 130 und Rudolph, Islamische Philosophie, S. 34.

Da jedoch nicht alle Menschen die naturgegebenen Anlagen für philosophische Einsicht haben, zugleich ein gewisser Wissensfundus auf dem Weg zur Glückseligkeit notwendig sei, müsse der Herrscher auch ein religiöser Führer sein, um der breiten Bevölkerung sein Wissen durch illustrative Symbolik und Gleichnisse verständlich machen zu können. Dabei stellt al-Fārābī in seiner Abhandlung eine Liste an Kenntnissen vor, die alle Bürger der Stadt besitzen sollten. Es handelt sich im Grunde um seine metaphysischen und kosmologischen Annahmen sowie seine Ausführungen zum Gemeinwesen. Dabei vertritt er die Ansicht, dass diese Aspekte auf zwei Weisen zur Kenntnis genommen werden können. Zum einen auf dem Weg des Philosophen, der die Dinge so erkennt wie sie sind, also ihren Kern erfasst und damit echtes, unbestreitbares Wissen erlangt, zum anderen – wenn der erste Weg aufgrund mangelnder kognitiver Fähigkeiten einem nicht offensteht – durch religiöse Gleichnisse und Symbole, die aber verschieden ausgelegt werden können und somit anfechtbar sind.⁹⁷⁷

Neben der gerade angesprochenen Berufung als religiöser Führer müsse sich der Herrscher auch durch die Gabe der Prophetie auszeichnen, mittels derer er dann in der Lage sei, Voraussagen zu treffen, die ihm von Gott über den aktiven Intellekt eingegeben würden.⁹⁷⁸ Al-Fārābī geht somit über die Forderung in der *Politeia* hinaus⁹⁷⁹ und verlangt nach einem Herrscher, der zugleich Philosoph – „wie es Platon gefordert hatte“⁹⁸⁰ – und Prophet – „wie es die islamische Welt erlebt hatte“⁹⁸¹ – ist.⁹⁸²

Der arabische Gelehrte macht aber auch deutlich, dass diese absolute Perfektion, die dieser zum Herrschen prädestinierte Mensch erworben habe, nicht durch jeden erlangt werden könne. Hierfür muss man nach al-Fārābī von Geburt an mit zwölf inneren und äußeren Eigenschaften ausgestattet sein,⁹⁸³ die einem diese Möglichkeit eröffnen. Diese umfassen einen gesunden und kräftigen Körper, Verständigkeit, ein gutes Erinnerungsvermögen, Scharfsinn,

⁹⁷⁷ Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 17.1–17.3. Ferner auch Mahdi in seiner Einleitung zu: Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle, S. 7 und Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 107 u. 135.

⁹⁷⁸ Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.10.

⁹⁷⁹ Für eine ausführliche Diskussion, warum und ob der Herrscher ein Philosoph sein sollte, siehe Plat. pol. VI, 484a 1–504a 4. Für die explizite These siehe Plat. pol. VI, 503b 4–7. Hierzu auch Demandt, Idealstaat, S. 85 und von Kutschera, Platons Philosophie II, S. 114–116. Platons *Politeia* gehört zu den mittleren Dialogen Platons. In ihm geht es hauptsächlich um das Thema Gerechtigkeit und wie diese zum glücklichen Leben des Menschen führt. Darüber hinaus wird aber auch, wie der Titel schon verrät, der Idealstaat durch den Philosophen in den Blick genommen und ausführlich besprochen, wie dieser gestaltet sein müsste. Diese Schrift Platons ist zudem eine der wenigen, von denen den arabischen Gelehrten der Titel bekannt gewesen ist, ein Aspekt der für die Bekanntheit des Dialoges sprechen dürfte, siehe hierzu von Kutschera, Platons Philosophie II, S. 63 u. 65f. und Gutas, Wiedergeburt, S. 85.

⁹⁸⁰ Rudolph, Islamische Philosophie, S. 36.

⁹⁸¹ Rudolph, Islamische Philosophie, S. 36.

⁹⁸² Zum Herrscher und seiner Stellung in der Gesellschaft siehe Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 135f.; Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 436f. und ferner auch Steinschneider, Al-Farabi, S. 65 sowie Daiber, Semitische Sprache, S. 311.

⁹⁸³ Erinnerung sei hier an die Ausführungen zum philosophischen Schönheitsideal im Kapitel 6 dieser Arbeit.

Eloquenz, Lerneifer, Wahrheitsliebe, Mäßigkeit in und Abkehr von körperlichen Genüssen, eine große Seele bzw. Ehrliebe, Interessenlosigkeit an Geld, Gerechtigkeitsliebe und Entschlossenheit bzw. Tapferkeit.⁹⁸⁴

Eine ähnliche Liste findet sich auch in al-Fārābī's *Die Erlangung des Glücks*.⁹⁸⁵ Dort sind es jedoch nur zehn Charaktermerkmale, die von ihm Philosophen angeführt werden. Neun von diesen können mit der Liste aus den *Prinzipien der Ansichten der Bürger der vortrefflichen Stadt* gleichgesetzt werden. Das zehnte, Frömmigkeit und Religiosität, findet sich hingegen nur in *Die Erlangung des Glücks*. Zugleich geht al-Fārābī in dieser zweiten Liste mit keinem Wort auf Tapferkeit, sprachliche Ausdrucksweise oder auf die körperliche Beschaffenheit ein.⁹⁸⁶ Es scheint daher so, als sei al-Fārābī in seiner eigenen Darstellung nicht ganz konsistent. Bei genauerer Betrachtung kann aber zumindest die Abweichung bezüglich der benötigten Körpermerkmale plausibel erklärt werden: So steht zwar auch in *Die Erlangung des Glücks* der perfekte Herrscher im Mittelpunkt der Diskussion,⁹⁸⁷ doch die Merkmalsliste wird hier im Zusammenhang mit der Philosophie genannt. Die dort aufgeführten Eigenschaften sind laut al-Fārābī die benötigten Naturanlagen für das Studium dieser theoretischen Wissenschaft,⁹⁸⁸ für die man nicht notwendigerweise über Tapferkeit oder über einen kräftigen Körper⁹⁸⁹ verfügen muss. Warum die Person, die sich mit der Philosophie beschäftigen will, aber auch fromm und der Religion zugetan sein soll, kann hiermit nicht erklärt werden. Eventuell hängt dies mit der auch in diesem Werk vertretenen Ansicht von al-Fārābī zusammen, dass der spätere Herrscher Philosoph und Prophet zugleich sein müsse.⁹⁹⁰

Bemerkenswert ist in diesem Kontext noch, dass al-Fārābī in *Die Erlangung des Glücks* behauptet, er habe diese Liste von Platon aus dessen *Politeia* übernommen⁹⁹¹ und tatsächlich beschreibt dieser dort mit ähnlichen Charaktermerkmalen seinen Philosophenherrscher.⁹⁹² Derartige Bezüge machen deutlich, wie genau al-Fārābī und wohl auch andere arabische Phi-

⁹⁸⁴ Siehe al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.12.

⁹⁸⁵ Siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 48, Abschn. 60.

⁹⁸⁶ Für einen Vergleich der verschiedenen Listen siehe den Anhang dieser Arbeit.

⁹⁸⁷ Siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 42–47, Abschn. 52–58.

⁹⁸⁸ Siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 48, Abschn. 60.

⁹⁸⁹ Über den perfekten Herrscher schreibt al-Fārābī auch in diesem Werk, allerdings in einem anderen Zusammenhang, dass dieser für den Krieg geeignet sein soll, siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 37, Abschn. 43.

⁹⁹⁰ Siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 47, Abschn. 58 und Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 36.

⁹⁹¹ Siehe Alfarabi: *Attainment of Happiness*, S. 48, Abschn. 60. Hierzu auch Fakhry, *History*, S. 143.

⁹⁹² Siehe Plat. pol. VI, 485a 10–487a 8. Für eine Gegenüberstellung der Aufzählungen von Platon und al-Fārābī siehe den Anhang dieser Arbeit. Zur Liste von Platon siehe auch Manzalaoui, *Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sirr al-asrār“*, S. 198. Auch Platon geht in seinem Dialog davon aus, dass zumindest einige dieser Eigenschaften von Geburt an im späteren Herrscher angelegt sein müssen, siehe Plat. pol. VI, 486b 10–d 1.

losophen sich zumindest mit einigen Bestandteilen der Philosophie Platons auskannten⁹⁹³ und dies trotz der bereits angedeuteten schlechten Überlieferungslage der platonischen Dialoge im arabischsprachigen Raum.⁹⁹⁴

Al-Fārābī ist sich in den *Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* bewusst, dass die von ihm geforderte Kombination von Merkmalen nur sehr selten bei einem Menschen vorzufinden ist,⁹⁹⁵ „und deshalb wird es Menschen, die mit dieser Naturanlage begabt sind, nur jeweils einmal in einer bestimmten Zeit geben [...].“⁹⁹⁶ Es besteht daher nicht allzu häufig die Chance zur Bildung eines vortrefflichen Gemeinwesens.⁹⁹⁷

Der arabische Gelehrte beschreibt jedoch nicht nur die Bedingungen des Zustandekommens dieser Stadt, sondern legt zugleich auch seine Vorstellungen bezüglich des Fortbestehens derselben in seinem Werk nieder. So befasst er sich auch ausgiebig mit dem Nachfolger seines Gründers und beschreibt ihn mit diesen Worten: „Der nächste Herrscher, der auf den ersten folgt, ist jemand, der [...] wenn er das Erwachsenenalter erreicht hat, sich durch [...] sechs Eigenschaften auszeichnen [muss].“⁹⁹⁸ Al-Fārābī geht also auch beim Nachfolger von einer notwendig zu erfüllenden Eigenschaftsliste aus. Er muss nämlich ebenfalls weise bzw. ein Philosoph sein. Zugleich wird es ihm obliegen, die Bräuche und Gesetze, derer die vor ihm herrschten, zu kennen und zu bewahren. Ebenso muss er „Hervorragendes leisten beim Ableiten eines neuen Gesetzes“,⁹⁹⁹ er muss gut sein in der Reflexion und schlussendlich soll er Eloquenz, körperliche Gesundheit sowie Kraft in sich vereinen.¹⁰⁰⁰

Es ist auffällig, dass bei dieser Darstellung nicht mehr die Forderung erhoben wird, der Nachfolger solle über die Gabe der Prophetie verfügen. Ulrich Rudolph und Muhsin Mahdi erklären dies damit, dass diese Eigenschaft nur zur Gründung des Gemeinwesens wirklich

⁹⁹³ Hierzu Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 56; Fakhry, *History*, S. 128 und Walzer, *Greek*, S. 244.

⁹⁹⁴ Laut Dimitri Gutas kannten die Araber zwar die Titel der Dialoge *Politeia* und *Nomoi*, ihre Inhalte waren ihnen aber nur durch ausführliche Paraphrasen und die Epitome Galens zugänglich, hierzu Gutas, *Wiedergeburt*, S. 83–85. Zur Forschungsdebatte um platonische Elemente in al-Fārābīs politischen Werken und seiner Bezugsquellen siehe Butterworth, *Ethical and political philosophy*, S. 275f.; Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 125f.; Dunlop in seiner Einleitung zu: *Āl-Fārābī: Fuṣūl al-Madānī*, S. 17f. und Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 442–444.

⁹⁹⁵ Auch in dieser Ansicht stimmt al-Fārābī mit Platon überein, siehe *Plat. pol.* VI, 491a 7–b 2.

⁹⁹⁶ Al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.13.

⁹⁹⁷ Richard Walzer stellt vor diesem Hintergrund die These auf, dass für al-Fārābī der Prophet Mohammed als der erste Gründer eines perfekten Gemeinwesens gegolten habe, Walzer, *Greek*, S. 22 u. 247.

⁹⁹⁸ Al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.13.

⁹⁹⁹ Al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.13.

¹⁰⁰⁰ Siehe Al-Fārābī: *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.13.

notwendig sei, da es dort hauptsächlich um die Etablierung und die verständliche Formulierung der Prinzipien gehe, die später nur noch bewahrt werden müssten.¹⁰⁰¹

Da dem Gelehrten aber bewusst war, dass auch dieser verkürzte Eigenschaftenkatalog nur von wenigen Menschen erfüllt wird, räumte er die Möglichkeit ein, dass auch eine Gruppe von Menschen, die zusammen diese sechs Eigenschaften haben, eine Regierung übernehmen dürfte.¹⁰⁰² Dass es sich bei einem von diesen aber um einen Philosophen handelt, ist für al-Fārābī weiterhin unverzichtbar. Dies wird vor allem in folgendem Passus deutlich:

Sollte es jedoch zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen, dass die Weisheit nicht Teil der Regierung ist, obwohl jedoch jede andere Bedingung präsent ist, dann wird die vortreffliche Stadt ohne König bleiben, der aktuelle Herrscher wird kein König sein und die Stadt wird auf ihren Untergang zugehen. Sollte es geschehen, dass kein Weiser gefunden werden kann, der mit dem Herrscher verbunden ist, dann wird die Stadt nach einer Weile unzweifelhaft untergehen.¹⁰⁰³

Wendet man nach dieser zusammenfassenden Betrachtung der politischen Philosophie al-Fārābīs den Blick wieder auf die Erzählungen in *Tausendundeine Nacht*, so lässt sich bereits jetzt ein Untersuchungsergebnis festhalten: Es genügt ein kurzer Blick auf die zu Beginn des Kapitels angeführten Könige und Prinzen, um zu sehen, dass sich keiner von diesen als Gründer oder als Nachfolger im Sinne al-Fārābīs eignet. Zwar wird einer als in der Philosophie ausgebildet beschrieben, andere als verständig und gerecht, doch keiner – selbst der Sultan aus Ägypten in Kombination mit seinem weisen Wesir – genügt den umfangreichen Eigenschaftskatalogen des Gelehrten.

Doch ein König, der bisher noch nicht angesprochen wurde und von Helga Volkmann als „ein durch und durch idealer Herrscher“¹⁰⁰⁴ bezeichnet wird, sticht aus der Masse an Regenten, die in der Geschichtensammlung angeführt werden, heraus, sodass ein Abgleich der ihm und seinem Wesir zugeschriebenen Eigenschaften mit den Listen al-Fārābīs lohnend erscheint. Bei diesen beiden handelt es sich um den Herrscher Dschali'ād und den Wesir Schimās aus der *Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chān*.¹⁰⁰⁵ Laut

¹⁰⁰¹ Hierzu Rudolph, Abū Naṣr al-Fārābī, S. 438f. und Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 136f. Zugleich zeigt sich al-Fārābī hier im Einklang mit der Lehre des Islams, nach der Mohammed als Siegel der Propheten gilt und es keine weiteren Propheten mehr geben kann, sondern nur noch Nachfolger, die sein Werk weiterführen.

¹⁰⁰² Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.14. Al-Fārābī übergeht an dieser Stelle stillschweigend ein Problem, das sich durch die Zulassung einer Gruppe von Menschen zur Regierung ergibt. Ist es bei einer Person nicht möglich, dass sie gegensätzliche Eigenschaften in sich vereinigt (kein Ding kann zugleich a und nicht-a sein), so ist dies bei mehreren Menschen durchaus möglich. Der Gelehrte äußert sich jedoch nicht dazu, wie zu verfahren sei, wenn beispielsweise eine Person die Gesetze und Bräuche der Vorfahren achtet und bewahrt, eine andere hingegen dies nicht tut, sich aber durch eine der übrigen Merkmale dazu qualifiziert, in die Gruppe der Regierenden aufgenommen zu werden.

¹⁰⁰³ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.14. Hierzu auch Mahdi, Alfarabi and the Foundation, S. 138.

¹⁰⁰⁴ Volkmann, Mit goldenen Lettern, S. 114.

¹⁰⁰⁵ Li. Bd. VI, S. 7–144.

Enno Littmann war diese zunächst ein unabhängiges Werk, das erst später in das Korpus von *Tausendundeine Nacht* aufgenommen wurde. Er geht davon aus, dass es eine indische Vorlage gegeben habe, die im Zuge der Übersetzungsbewegung unter den Abbasiden ins Arabische übertragen und über die Zeit hinweg immer wieder – wie andere Geschichten auch – mit neuen Elementen angereichert wurde.¹⁰⁰⁶ Aufgrund der behandelten Thematik und Inhalte bezeichnet er die Erzählung als einen „indisch-persisch-christlich-muslimischen Fürstenspiegel“.¹⁰⁰⁷

Gleich zu Beginn der Handlung werden der König und sein Wesir mit einer ungewöhnlich langen und personalisierten Vorstellung eingeführt, dort heißt es:

Einst lebte [...] ein mächtiger König, von hohem Wuchs, schön von Gestalt und schön von innerem Wesen, voller edler Eigenschaften, wohlthätig gegen die Armen und liebevoll gegen die Untertanen und gegen alles Volk seines Reiches. [...] Der höchste Wesir aber war ein Mann, namens Schimâs; [...] ein Mann von schönem Aussehen und Wesen, freundlich in seiner Rede, klug in seiner Antwort, erfahren in allen seinen Geschäften, ein weiser geschickter Führer [...] kundig in aller Wissenschaft und feiner Bildung. Der König liebte ihn herzlich und war ihm zugetan wegen seiner Erfahrenheit in der Kunst der feinen Rede und in den Geschäften des Staates, zumal auch wegen der Barmherzigkeit und der Leutseligkeit gegen das Volk [...]. Jener König war gerecht in seiner Herrschaft, ein Schirmherr seiner Untertanen, der groß und klein mit seiner Wohltat umfaßte und ihnen zukommen ließ was ihnen gebührte, Schutz und Gaben, Sicherheit und Ruhe und der allem Volk die Abgaben leicht machte.¹⁰⁰⁸

Später erfährt der Leser zusätzlich noch, dass es unter diesem König keinem Feind je gelungen sei, das von ihm regierte Land zu betreten.¹⁰⁰⁹ Zudem wird behauptet, dass der Regent den körperlichen Lastern abgeneigt¹⁰¹⁰ und gottesfürchtig sei,¹⁰¹¹ dass er „die Tore der Weisheit, des Urteilens und der Staatskunst kennt, [...] Milde mit Macht vereint [...]“¹⁰¹² sowie

¹⁰⁰⁶ Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 723. Robert Irwin geht hingegen von einem persischen Ursprung der Geschichte aus, siehe Irwin, Welt, S. 97. Die Verfasser der *Arabian Nights Encyclopedia* gehen des Weiteren von einem Zwischenglied im Mittelpersischen, dem Syrischen oder dem Griechischen aus, siehe, Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Jalf'âd of Hind and His Vizier Shimâs, 236 King, in: ANE I (2004), S. 237f., hier S. 238.

¹⁰⁰⁷ Littmann in seinem Anhang zu: Erzählungen, Bd. VI, S. 724.

¹⁰⁰⁸ Li. Bd. VI, S. 7. Siehe ebenfalls die Übersetzung von Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 439, in welcher der König fast identisch beschrieben wird, die einzige Abweichung zu Enno Littmanns Übertragung besteht darin, dass in der englischen Übersetzung der König nicht als „mächtig“ sondern „great“ bezeichnet wird.

¹⁰⁰⁹ Siehe Li. Bd. VI, S. 20 und ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 446.

¹⁰¹⁰ Diese Charakterisierung wird durch die negative Beschreibung des Sohnes, der vom Pfad des Vaters abweicht, impliziert, hierzu Li. Bd. VI, S. 81 u. 85 sowie Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 483 u. 485.

¹⁰¹¹ Siehe Li. Bd. VI, S. 33 sowie ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 454.

¹⁰¹² Li. Bd. VI, S. 29. Zwar wird an dieser Stelle allgemein von einem Herrscher gesprochen, doch später heißt es explizit, dass diese Eigenschaften auch auf Dschali'âd zuträfen, siehe Li. Bd. VI, S. 33. Bei Malcolm und Ursula Lyons finden sich leichte Abweichungen in der Übersetzung: „A king should be [...] a master of all branches of learning, the rules of governance and administration [...] when he is in a position of power, he should display clemency where it is necessary.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 452.

„die Satzungen und Vorschriften, die unter den Menschen gelten, aufrecht erhält [...]“.¹⁰¹³ Auch Schimâs wird noch detaillierter beschrieben: So heißt es von ihm, er gebe stets guten Rat und spreche immer die Wahrheit.¹⁰¹⁴ Des Weiteren wird er als „weiser Philosoph und erfahrener Meister“¹⁰¹⁵ bezeichnet, der augenfällig in der Lage ist, mit dem Sohn des Regenten im Verlauf der Erzählung eine ausführliche Prüfung durchzuführen, die dem Examen von Tawaddud in ihrer Komplexität in nichts nachsteht.¹⁰¹⁶

Nimmt man all diese angeführten Merkmale zusammen, lässt sich recht schnell erkennen, dass zumindest der König, der innere und äußere Werte miteinander vereint wiederum dem bereits besprochenen philosophischen Schönheitsideal entspricht. Darüber hinaus zeigt sich, dass der König gemeinsam mit Schimâs fast alle von al-Fārābī geforderten Eigenschaften explizit mitbringt. Einige wenige hingegen müssen aus dem Gesagten erschlossen werden, wie beispielsweise das Charakteristikum des guten Gedächtnisses und der Verständigkeit, die man dem Wesir aber spätestens nach der Befragung des Prinzen zusprechen kann.¹⁰¹⁷ Die beiden decken somit sowohl die zwölf Charakterzüge, die ein perfekter Herrscher von Geburt aus haben muss, als auch die sechs Merkmale, die ein geeigneter Nachfolger des Stadtgründers im Erwachsenenalter aufzuweisen hat, ab. Laut al-Fārābī wären der König und sein Wesir daher zwar nicht dazu geeignet, ein vortreffliches Gemeinwesen zu gründen, da keiner von ihnen ein Prophet ist¹⁰¹⁸ und sie auch nur gemeinsam alle Eigenschaften mit sich bringen, aber sie wären wohl zumindest in der Lage, die Nachfolge eines solchen perfekten Regenten anzutreten. Schließlich sei daran erinnert, dass laut al-Fārābī die notwendigen Eigenschaften für die Nachfolge eines perfekten Herrschers auch von einer Gruppe von Menschen geteilt werden dürfen, sofern es sich bei einem von ihnen um einen Philosophen handelt. Daher lässt sich die These vertreten, dass die Merkmalskataloge al-Fārābīs möglicherweise als Schablone

¹⁰¹³ Li. Bd. VI, S. 23. Auch an dieser Stelle werden die genannten Merkmale zunächst Königen im Allgemeinen zugesprochen, doch auf der Folgeseite wird der explizite Bezug auf Dschali'ād hergestellt. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 448f.

¹⁰¹⁴ Siehe Li. Bd. VI, S. 18 und ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 445.

¹⁰¹⁵ Li. Bd. VI, S. 97. Bei Malcolm und Ursula Lyons findet sich hier eine Abweichung, so wird Schimâs nicht als Philosoph charakterisiert, es wird lediglich von ihm behauptet er besitze „perfect wisdom“, siehe Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 488. Diese Abweichung erscheint aber als irrelevant, da auch al-Fārābī beide Varianten zulässt.

¹⁰¹⁶ Diese Prüfung ist in zwei Teile gegliedert. Zuerst befragt Schimâs den Prinzen, siehe Li. Bd. VI, S. 47–64. Danach bittet Wird Chân den Wesir um einige Antworten, siehe Li. Bd. VI, S. 65–78.

¹⁰¹⁷ Zwar werden den beiden im Verlauf der Geschichte mehr Eigenschaften zugesprochen, als von al-Fārābī gefordert werden, aber es ist recht plausibel möglich, viele von diesen unter einen Oberbegriff zu subsumieren. Für eine bessere Zusammenschau der von al-Fārābī geforderten Eigenschaften für den perfekten Herrscher und der Merkmale, die dem König und seinem Wesir in *Tausendundeine Nacht* zugesprochen werden, siehe den Anhang dieser Arbeit.

¹⁰¹⁸ Zwar hat der König Dschali'ād einen Traum bezüglich seines noch ungeborenen Sohnes, der ihm durch Schimâs ausgelegt wird und ihn über den schlechten Lebenswandel von Wird Chân aufklärt, doch kann dies kaum als prophetischer Akt bezeichnet werden, siehe Li. Bd. VI, S. 8–10.

für die Charakterdarstellung des Königs und seines Wesirs verwendet wurden. Die erwähnten Unstimmigkeiten können damit erklärt werden, dass es sich bei der Erzählung immer noch um Unterhaltungsliteratur und nicht um eine konzis formulierte philosophische Untersuchung handelt. Zusätzlich besteht die Möglichkeit, dass spätere Bearbeiter unterschiedlicher Güte ihre Spuren an einer vormals noch exakter an al-Fārābīs Theorie orientierter Version der Erzählung hinterlassen haben, schließlich stand die Geschichtensammlung, wie aufgezeigt, unter häufigen Eingriffen und damit einhergehenden Überarbeitungen.

Bei einer solch starken Behauptung besteht natürlich die Gefahr, dass einer Quelle die bevorzugte Deutung durch den Interpreten aufgezwängt wird. Schließlich ist es durchaus im Bereich des Möglichen, dass die Merkmalslisten nur zufällig eine gewisse Übereinstimmung aufweisen, besonders da mit keinem Wort in der Geschichte von Dschli'ād auf al-Fārābī und seine Theorie hingewiesen wird. Dass die These aber nicht völlig auf tönernen Füßen steht, zeigt die nachweisbare Verbreitung der zehn bzw. zwölf Merkmale umfassenden Liste al-Fārābīs in populär-philosophischen Werken sowie anderen arabischen Fürstenspiegeln.

Zunächst sei hierfür auf das *Kitāb Sirr al-asrār* oder auch *Geheimnis der Geheimnisse* verwiesen. In diesem Aristoteles zugeschriebenen, recht weit verbreiteten¹⁰¹⁹ neoplatonisch gefärbten¹⁰²⁰ Fürstenspiegel aus dem 10. Jahrhundert findet sich nämlich ebenfalls eine Liste an Eigenschaften, die der von al-Fārābī sehr ähnlich ist.¹⁰²¹ Hier werden zwar, im Unterschied zur Schrift des Philosophen, fünfzehn Eigenschaften aufgezählt, darunter auch Enthaltbarkeit von Wein, Wissen über die Staatsfinanzen und Abneigung gegenüber Geschwätzigkeit sowie Frivolität,¹⁰²² die sich in dieser Gestalt nicht bei al-Fārābī finden lassen. Nichtsdestoweniger können die anderen Merkmale mit denen al-Fārābīs in Deckung gebracht werden.¹⁰²³

Regula Forster und Mahmoud Manzalaoui gehen daher davon aus, dass der Katalog des Philosophen entweder direkt oder von einem weiteren, dazwischenliegenden populär-

¹⁰¹⁹ Hierzu Forster, *Geheimnis*, S. 30–33 u. 47.

¹⁰²⁰ Auch in dieser Schrift findet sich eine verkürzte Darstellung der neoplatonischen Emanationslehre, die in einigen Punkten mit der ausgefeilten Theorie al-Fārābīs vergleichbar ist, siehe *Secretum Secretorum*, S. 228f. Hierzu auch Mahmoud Manzalaoui, der davon ausgeht, dass diese Lehre in das Werk deshalb inkorporiert wurde, da unter den Arabern die Ansicht bestanden habe, dass es sich bei der Emanationslehre um eine Theorie handle, die auch von Aristoteles so vertreten worden sei. Diese Ansicht wurde schließlich auch durch die Schrift *Theologie des Aristoteles* nahegelegt, siehe Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „*Kitāb Sirr al-asrār*“, S. 180f. u. 184; ferner auch Regula Forster, die anmerkt, das *Geheimnis der Geheimnisse* erwecke an dieser Stelle den Eindruck, eine „populärphilosophischen Einführungsschrift“ zu sein, Forster, *Geheimnis*, S. 74.

¹⁰²¹ Siehe Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „*Kitāb Sirr al-asrār*“, S. 196f.; Forster, *Geheimnis*, S. 18f. u. Fußnote 78 sowie Peters, *Aristoteles Arabus*, S. 70.

¹⁰²² Siehe *Secretum Secretorum*, S. 237f.

¹⁰²³ Siehe den Anhang dieser Arbeit.

philosophischen Werk in den Fürstenspiegel übernommen wurde.¹⁰²⁴ Als Quelle für diese Merkmalsliste kämen somit nicht nur Platons paraphrasierter Dialog und al-Fārābīs Werke in Frage, sondern zusätzlich zwei weitere Schriften, die aufgrund ihres popularisierenden Inhalts sogar noch mehr dazu geeignet waren, eine größere Verbreitung zu erlangen.¹⁰²⁵

Eine für die vorliegende Arbeit interessante Auffälligkeit beim *Geheimnis der Geheimnisse* besteht darin, dass die notwendigen Eigenschaften dem Wesir und nicht dem Regenten zugeschrieben werden;¹⁰²⁶ dies könnte eine Erklärung dafür liefern, warum in der Geschichte von Dschali'ād gerade der Wesir so viele Charakterzüge zugesprochen bekommt. Aber auch hier besteht das Problem, dass bisher keine direkte Beeinflussung der im Fokus stehenden Erzählung an sich, noch der Sammlung *Tausendundeine Nacht* im Ganzen durch diesen pseudo-aristotelischen Fürstenspiegel nachgewiesen werden konnte.¹⁰²⁷ Was bisher allerdings gelungen sein dürfte, ist das Aufzeigen eines möglichen Einwirkens der Ideen al-Fārābīs, wobei diese Möglichkeit getragen wird, durch auffällige Parallelen innerhalb der angeführten philosophischen und populär-philosophischen Werke und der Geschichte von Dschali'ād aus *Tausendundeine Nacht*.

Betrachtet man zudem ein Werk des bereits angeführten Theologen und Philosophen al-Ġazzālī, so erhält diese Annahme der Beeinflussung weiteres Gewicht: Dieser verfasste nämlich neben seinen wissenschaftlichen Abhandlungen auch einen Fürstenspiegel mit dem Titel *Naṣīḥat al-Mulūk*, was im Deutschen so viel heißt wie *Goldbarren des Ratschlages für Könige*. Von diesem Werk sind heute noch mehrere persische und arabische Manuskripte aus dem 15. und 16. Jahrhundert erhalten, ein Umstand, der von der weiten Verbreitung und der recht erheblichen Rezeption des Werkes zeugt.¹⁰²⁸

¹⁰²⁴ Siehe Manzalaoui, Pseudo- Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 196f. Ferner auch Forster, *Geheimnis*, S. 18f.

¹⁰²⁵ Ein Schaubild zu den vermuteten Abstammungsverhältnissen findet sich bei Manzalaoui, Pseudo- Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 199.

¹⁰²⁶ Siehe Secretum Secretorum, S. 237f. und Manzalaoui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 199.

¹⁰²⁷ Zwar finden sich in einigen Geschichten von *Tausendundeiner Nacht* ähnliche Elemente oder Ansichten zu Herrschern oder der Staatsführung wie im *Geheimnis der Geheimnisse*, doch es ist nicht möglich, zweifelsfrei zu zeigen, dass diese direkt übernommen wurden. Beispielsweise werden von der Prinzessin Nuzhat ez-Zamān in der *Geschichte des Königs 'Omar ibn en-Nu'mān und seiner Söhne Scharkān und Dau-el Makān und dessen was ihnen widerfuhr an Merkwürdigkeiten und seltsamen Begebenheiten* drei Arten von Herrschern unterschieden, siehe Li. Bd. I, S. 602. Eine ähnliche Differenzierung findet sich auch im angesprochenen Fürstenspiegel, siehe Secretum Secretorum, S. 180.

¹⁰²⁸ Laut Frank Bagley, auf dessen englische Übersetzung hier zurückgegriffen wird, verfasste al-Ġazzālī diese Schrift wenige Jahre vor seinem Tod 1111 n. Chr. Das Werk sei auch unter den Mamluken und Osmanen recht weit verbreitet gewesen. Die erhaltenen Handschriften aus dem 15. und 16. Jahrhundert wurden jeweils in eigene Editionen aufgenommen, die wiederum Grundlage für die Übertragung Frank Bagleys sind. Für eine detaillierte Darstellung der Überlieferungslage siehe Bagley in seiner Einleitung zu: Ghazālī: *Book of Counsel*, S. xvii–xxiv u. lxxv. Ferner auch Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf, s.v. Al-Ghaz(z)ālī, in: ANE 2 (2004), S. 573–574, hier 573.

In der Schrift finden sich laut Mahmoud Manzaloui nachweislich Übernahmen aus populär-philosophischen Werken sowie Elemente, die im Rahmen der politischen Philosophie im arabischen Raum diskutiert wurden.¹⁰²⁹ Darunter sind auch mehrere Listen an Merkmalen, ähnlich mit denen von al-Fārābī bzw. Platon, die auch hier dazu verwendet werden, den perfekten Herrscher zu charakterisieren.¹⁰³⁰ Diese Kataloge unterscheiden sich dabei teilweise stark von den Listen al-Fārābīs, was womöglich damit begründet werden kann, dass al-Ġazzālī, wie Mahmoud Manzaloui vermutet, sich nicht auf dessen Schriften, sondern auf das *Geheimnis der Geheimnisse* bezog und dort schon eine etwas abweichende Aufzählung vorfand.¹⁰³¹

Die Kataloge werden von al-Ġazzālī den drei großen griechischen Philosophen Sokrates, Platon¹⁰³² und Aristoteles in den Mund gelegt. Dabei werden Aristoteles sogar zwei solcher Listen zugeschrieben,¹⁰³³ wobei die längere von beiden den Listen von al-Fārābī noch am nächsten kommt.¹⁰³⁴ Obendrein konnte durch die moderne Forschung aufgezeigt werden, dass sich mehrere von al-Ġazzālīs Anekdoten in *Tausendundeiner Nacht* wiederfinden.¹⁰³⁵ Diese gehen zwar stärker auf religiöse Aspekte, denn auf philosophische Themen ein,¹⁰³⁶ dennoch zeigt sich hier eine direkte Beeinflussung der Sammlung durch eine Schrift, die jene Merkmalslisten beinhaltet.

Auch wenn mit diesen Ausführungen immer noch keine direkte Übernahme des Eigenschaftenkataloges in die Sammlung *Tausendundeine Nacht* nachgewiesen werden konnte, so kann doch dem Einwand einer bloß zufälligen Übereinstimmung mindestens entgegengehalten werden, dass diese Liste zum einen nachweislich im arabischen Raum recht weit verbrei-

¹⁰²⁹ Hierzu Manzaloui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 199f.

¹⁰³⁰ Siehe Ghazālī: *Book of Counsel*, S. 73f. u. 91 und Manzaloui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 199f.

¹⁰³¹ Siehe Manzaloui, Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sīr al-asrār“, S. 199 u. 239f.

¹⁰³² Siehe Ghazālī: *Book of Counsel*, S. 91.

¹⁰³³ Siehe Ghazālī: *Book of Counsel*, S. 73f.

¹⁰³⁴ Siehe Ghazālī: *Book of Counsel*, S. 74.

¹⁰³⁵ Hierzu Marzolph/van Leeuwen/Wassouf, s.v. Al-Ghaz(z)ālī, in: ANE 2 (2004), S. 573f. Diese finden sich bei Enno Littmann alle im dritten Band seiner Übersetzung: *Die Geschichte von der Großmut des Barmekiden Jahja ibn Chālid gegen Mansūr*, S. 195–199; *Die Geschichte von der Großmut Jahjas gegen den Brieffällscher*, S. 199–204; *Die Geschichte von dem Kalifen el-Mamûn und dem fremden Gelehrten*, S. 204–207; *Die Geschichte von König Kisra Anuscharwân und der jungen Bäuerin*, S. 489–491; *Die Geschichte vom Wasserträger und der Frau des Goldschmiedes*, S. 492–494; *Die Geschichte von Mohammed el-Amîn und Dscha'far ibn Mûsa*, S. 497–499; *Die Geschichte von dem Engel des Todes vor dem reichen König und vor dem frommen Manne*, S. 697–699; *Die Geschichte vom Engel des Todes vor dem reichen König*, S. 699–702; *Die Geschichte vom Engel des Todes und dem König der Kinder Israel*, S. 70f.; *Die Geschichte von Iskandar Dhû el-Karnain und dem genügsamen König*, S. 704–706; *Die Geschichte von dem gerechten König Anuscharwân*, S. 706f.

¹⁰³⁶ Besonders in der *Geschichte vom Wasserträger und der Frau des Goldschmiedes* zeigt sich al-Ġazzālīs theologische Ausbildung, da sie stärker als sonst üblich in *Tausendundeine Nacht* mit religiösen Bezügen angereichert ist, siehe Li. Bd. III, S. 494. In der *Geschichte von dem Kalifen el-Mamûn und dem fremden Gelehrten* hingegen wird sein wissenschaftlicher Hintergrund deutlich, verweist er dort doch lobend auf die Förderung der Wissenschaften unter den Abbasiden, siehe Li. Bd. III, S. 204f.

tet war, und zum anderen auch in populärer Literatur auftauchte, wobei sich darunter wiederum Werke befanden – wie das *Naṣīḥat al-Mulūk* eindrücklich beweist – dessen Geschichten zum Ausbau der Sammlung herangezogen wurden. Dies dürfte die angeführte Behauptung um einiges plausibler erscheinen lassen.

Darüber hinaus erschöpfen sich die auffälligen Parallelen zwischen der theoretischen Abhandlung al-Fārābīs und der Geschichte von Dschali’ād noch nicht in der bloßen Übereinstimmung der geforderten bzw. zugeschriebenen Charakterzüge. Dem König Dschali’ād wird nach langem Warten nämlich ein Sohn namens Wird Chân geboren.¹⁰³⁷ Diesem kommt in der Erzählung zwar keine so umfangreiche Charakterisierung zu wie seinem Vater, dafür liegt bei ihm ein besonderer Fokus auf seiner umfassenden Ausbildung in allen Wissenschaften.¹⁰³⁸ Nachdem er diese absolviert hat, wird er als besonders verständig und weise bezeichnet. Es wird sogar behauptet, er vereine mehr Wissen in sich als alle Gelehrten des Landes.¹⁰³⁹ Ähnlich wie bei al-Fārābī steht also auch hier die theoretische Ausbildung des Herrschers im Vordergrund. Besonders eindrücklich ist dabei die bereits angesprochene abschließende Prüfung des Prinzen durch den gebildeten Wesir Schimâs. Diese erstreckt sich in der Ausgabe von Enno Littmann über etwas mehr als dreißig Seiten und der Prüfling wird dabei hauptsächlich über theologische und politische Themen geprüft.¹⁰⁴⁰ Hier tritt dann auch am deutlichsten der Fürstenspiegelcharakter der Erzählung zu Tage, wenn der Prinz ausführlich darlegt, wie der Regent sich gegenüber seinem Volk und sein Wesir sich gegenüber ihm verhalten solle.¹⁰⁴¹

Für die Belange der vorliegenden Untersuchung ist dabei besonders interessant, dass Wird Chân deutlich darauf verweist, wie ein guter Herrscher sein sollte und wie das menschliche Glück erzielt werden könne. Dazu brauche es nämlich eine Abkehr von den körperlichen Lüsten und eine Hinwendung zu den Verstandestätigkeiten.¹⁰⁴² Seiner Meinung nach ist derjenige, der Verstand, Urteilskraft und Wissen besitzt, vollkommen, wobei Lust und Begierde diese Eigenschaften hingegen trüben würden.¹⁰⁴³ Der Verstand, so der Prinz weiter, solle im Streben nach dem Jenseits und nicht zur Erlangung weltlicher Güter verwendet werden, da das Glück eben nicht in der vergänglichen Welt zu finden sei.¹⁰⁴⁴ Dies erinnert, neben den

¹⁰³⁷ Siehe Li. Bd. VI, S. 19.

¹⁰³⁸ Siehe Li. Bd. VI, S. 45.

¹⁰³⁹ Siehe Li. Bd. VI, S. 45.

¹⁰⁴⁰ Siehe Li. Bd. VI, S. 47–78.

¹⁰⁴¹ Der Wesir soll gegenüber dem König keinesfalls anmaßend sein, ihm eifrig dienen, ihm immer guten Rat erteilen und beim König keine Ungerechtigkeit aufkommen lassen. Die Bürger müssen im Grunde dem Regenten gehorchen und sich seinen Regeln beugen, während er ihnen ein Schutzherr sein sollte, siehe Li. Bd. VI, S. 58–61.

¹⁰⁴² Siehe Li. Bd. VI, S. 52 u. 56.

¹⁰⁴³ Siehe Li. Bd. VI, S. 55.

¹⁰⁴⁴ Siehe Li. Bd. VI, S. 56.

offenkundigen religiösen Bezügen, auch stark an die Erläuterungen al-Fārābīs und wie dessen Meinung nach durch die Vervollkommnung des menschlichen Intellekts das Ziel des Lebens erreicht werden kann.

Ungeachtet dieses Wissens verfällt Wird Chân schon kurze Zeit nach dem Tode seines Vaters den leiblichen Trieben und ihm tritt „die Welt in den Weg.“¹⁰⁴⁵ Er kümmert sich nicht mehr um die Regierungsgeschäfte und wendet sich vollkommen seinen Frauen zu. Er kehrt sich folglich von dem einst eingeschlagenen Weg seines Vaters ab und nutzt sein potentiell vorhandenes Wissen nicht zum Wohle seiner Untertanen. Noch dazu lässt er, dem Ratschlag seiner Gespielinnen folgend, alle Weisen und Wesire, darunter auch Schimâs, hinrichten.¹⁰⁴⁶ Durch diese Tat und seine Abkehr gibt es nun keinen mehr, der an der Regierung beteiligt ist und Weisheit besitzt. Daraufhin formieren sich die Feinde des Landes und drohen mit der Eroberung.¹⁰⁴⁷

Auch dies entspricht wieder stark den Ausführungen al-Fārābīs bezüglich des Niedergangs der Stadt, sobald kein Philosoph mehr an der Spitze steht oder zumindest an der Regierung beteiligt ist. Doch auch hiermit enden die Ähnlichkeiten zwischen der Theorie al-Fārābīs und der Geschichte des Königs Dschali`ād noch nicht. Al-Fārābī beschäftigt sich in seinem Werk nämlich auch mit Städten, die im „Gegensatz zur vortrefflichen Stadt stehen“.¹⁰⁴⁸ Er unterscheidet dabei zwischen ignoranten, amoralischen, irrenden und solchen Städten, die ihren Charakter geändert haben¹⁰⁴⁹ und behauptet über sie: „Die Könige dieser Städte sind das Gegenteil der Könige der vortrefflichen Städte. Ihre Art zu regieren ist der besten Art zu regieren entgegengesetzt.“¹⁰⁵⁰ Die Regenten und Bewohner all dieser Städte haben gewissermaßen ein verfälschtes Bild vom menschlichen Glück, sie identifizieren es meist nämlich¹⁰⁵¹ mit weltlichen und daher auch vergänglichen Dingen, wie Reichtümern, Ehre und der Befriedigung fleischlicher Gelüste.¹⁰⁵² Auch hier ist die Anlehnung des Philosophen an Platon offenkundig, denn dieser diskutiert in seiner *Politeia* ebenfalls verschiedene schlechte Verfas-

¹⁰⁴⁵ Li. Bd. VI, S. 81. Bei Malcolm und Ursula Lyons heißt es etwas abgewandelt: „[B]ut then the lure of the world and its lusts led him astray.“ Lyons/Lyons, *Arabian Nights*, Vol. 3, S. 483.

¹⁰⁴⁶ Siehe Li. Bd. VI, S. 109f.

¹⁰⁴⁷ Siehe Li. Bd. VI, S. 110f.

¹⁰⁴⁸ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.15.

¹⁰⁴⁹ Hierzu al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.15. Für weitere Betrachtungen des Schicksals dieser Städte und ihrer Bewohner, siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 16. Zu anderen nicht-vortrefflichen Städten, die al-Fārābī in weiteren Werken bespricht, siehe Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, S. 439 und Mahdi, *Alfarabi and the Foundation*, S. 130f.

¹⁰⁵⁰ Al-Fārābī, Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.20.

¹⁰⁵¹ Eine Ausnahme stellt hier die irrende Stadt dar, von der al-Fārābī nur berichtet, sie habe eine falsche Vorstellung von Gott, da ihr Begründer nur vorgab, eine göttliche Eingebung gehabt zu haben, siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.19.

¹⁰⁵² Siehe al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.16–15.19.

sungen. Er unterscheidet dabei die Timokratie, die Oligarchie, die Demokratie und den tyrannisch beherrschten Staat.¹⁰⁵³ Zwar findet sich eine ähnlich geartete Diskussion von verschiedenen Verfassungstypen auch bei Aristoteles, doch diese schrieb jener hauptsächlich im vierten Buch seines Werkes *Politik* nieder,¹⁰⁵⁴ das nur fragmentarisch ins Arabische übersetzt worden war und von al-Fārābī nicht für seine Überlegungen herangezogen wurde.¹⁰⁵⁵

Für die vorliegende Untersuchung ist hauptsächlich die Stadt von Interesse, die laut al-Fārābī ihren Charakter geändert hat. Über sie wird nämlich berichtet, dass sie bereits auf dem richtigen Weg gewesen sei, um das Ziel des menschlichen Lebens zu erreichen. Sie war eine Stadt, „deren Ansichten und Handlungen einst den Ansichten und Handlungen der vortrefflichen Stadt entsprochen haben. Aber sie haben sich verändert, und andere Ansichten haben ihren Platz eingenommen und ihre Handlungen sind andere geworden“.¹⁰⁵⁶ Es fällt nicht schwer, auch hier wieder gewisse Parallelen zur Geschichte von Dschali’ād und seinem Sohn Wird Chân zu erkennen.

Die Herrschaft des jungen abtrünnigen Regenten scheint folglich dem Untergang geweiht zu sein. Allerdings kann die drohende Vernichtung des Reiches abgewendet werden, da dem Prinzen – durch verschiedene Züge des Schicksals – der Sohn von Schimâs begegnet, der ebenso weise und verständig ist wie einst sein Vater.¹⁰⁵⁷

Durch ihn erkennt Wird Chân die Falschheit seines Lebenswandels und als es dem Sohn von Schimâs sogar gelingt, durch seine Weisheit die Feinde zur Aufgabe zu bewegen,¹⁰⁵⁸ macht er ihn zu seinem Wesir und sagt zu ihm:

Von jetzt an sollst du der Lenker meines Reiches sein, und ich will nur dadurch höher geehrt sein, daß ich auf dem Throne sitze; alles was du tust, soll mir Gesetz sein, und ich will deinem Worte

¹⁰⁵³ Siehe Plat. pol. VIII, 545b 6–c 6. Für eine knappe Darstellung der von Platon kritisierten Stadttypen siehe Brown, *Plato’s Ethics*.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Schütrumpf, *Aristoteles Politik*, Teil 1, S. 37. Zur Verfassungslehre des Aristoteles siehe Knoll, *Die Verfassungslehre*, S. 126–143.

¹⁰⁵⁵ In dieser Arbeit Kapitel 7, S. 164. Ebenso auffällig ist, dass al-Fārābī seine politische Philosophie in einer Stadt und nicht in einem Staat situiert. Auch hier könnte man verleitet sein, einen Bezug zu Platon und Aristoteles herzustellen, die aufgrund ihres historischen Hintergrundes in ihren Schriften stets von *poleis* als Orientierungsgröße ausgehen, hierzu unter anderem Shields, *Aristotle*. Allerdings verweist Therese-Anne Druart darauf, dass al-Fārābī anders als die beiden attischen Philosophen sich in der Gesamtschau seiner politischen Philosophie nicht auf einen monolingualen und monoethnischen Stadtstaat beziehe, sondern ein multilinguales, multi-kulturelles und multireligiöses Reich skizziere, hierzu Druart, *al-Farabi*. Für eine ausführliche Betrachtung zum Begriff der Nation und zur Abhängigkeit al-Fārābīs von Platons und Aristoteles’ Polis-Philosophie siehe Orwin, *Redefining*.

¹⁰⁵⁶ *Al-Fārābī: Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.19.

¹⁰⁵⁷ Siehe Li. Bd. VI, S. 117f. u. 120.

¹⁰⁵⁸ Siehe Li. Bd. VI, S. 126–130.

nicht widersprechen, auch wenn du noch jung an Jahren bist; denn du bist alt an Verstand und reich an Wissen.¹⁰⁵⁹

Später ordnet der Regent sogar an, dass sein Wesir – wenn er selbst ohne Nachfolger bleibe – den Thron übernehmen solle, da er der passendste Anwärter sei.¹⁰⁶⁰ In den Grenzen des für einen arabischen Herrscher Machbaren weist Wird Chân somit am Ende doch dem Wissen und der Vernunft den höchsten Rang in seinem Reich zu. Es wäre kaum vorstellbar gewesen, nicht einmal in einer Erzählung von *Tausendundeiner Nacht*, dass ein amtierender, körperlich und geistig gesunder Regent seine Position aufgibt oder seine Nachkommen von der Regierung ausschließt.¹⁰⁶¹ Nichtsdestoweniger wird hier in gewisser Weise philosophische Bildung über die Blutlinie gestellt. Diese Passage führt damit auf besondere Art die hohe Stellung, die der Philosophie zumindest durch den Autor der Geschichte zugeschrieben wurde, dem Rezipienten vor Augen.

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten, dass in der untersuchten Version der Erzählung um den König Dschali'ād einige Elemente identifiziert werden können, die sich so oder in sehr ähnlicher Form auch in anderen Schriften finden lassen. In der vorliegenden Arbeit wurde dies am Beispiel des *Geheimnisses der Geheimnisse*, des *Naṣṭḥat al-Mulūk* von al-Ġazzālī und am ausführlichsten an al-Fārābī's *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* dargestellt. Mit letzterem konnte die größte inhaltliche Übereinstimmung nachgewiesen werden. Dies legt eine Beeinflussung der Erzählung durch diese philosophische Abhandlung nahe, auch wenn nicht direkt auf den Philosophen al-Fārābī, geschweige denn auf seine Schrift verwiesen wird. Es scheint daher eine plausible Annahme zu sein, dass die hier betrachtete Geschichte, ähnlich wie das *Geheimnis der Geheimnisse* und der Fürstenspiegel von al-Ġazzālī dazu verwendet wurde, um bestimmte, in diesem Fall philosophische Vorstellungen gezielt weiter zu verbreiten.

Zugleich erbringt ein Blick über die von Littmann herangezogene Ausgabe hinaus weitere interessante Ergebnisse. Gemeint ist damit hauptsächlich *die Geschichte von al-Haiḫā' und dem Prinzen Jūsuf*,¹⁰⁶² die sich in der Montague-Handschrift findet. In ihr geht es, wie der Titel schon anzeigt, hauptsächlich um den Prinzen Jūsuf und seine spätere Liebe, Prinzessin

¹⁰⁵⁹ Li. Bd. VI, S. 138. Siehe ebenfalls Lyons/Lyons, *Arabian Nights* Vol. 3, S. 515, wo sich eine fast identische Übersetzung findet.

¹⁰⁶⁰ Siehe Li. Bd. VI, S. 139.

¹⁰⁶¹ Frank Bagley führt hierzu passend an, dass, anders als in philosophischen Abhandlungen, in Fürstenspiegeln die herrschende Regierungsform nicht hinterfragt wurde, siehe Bagley in seiner Einleitung zu: Ghazālī: *Book of Counsel*, S. xi u. xvi.

¹⁰⁶² Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 429–498.

al-Haifā', sowie die Irrungen und Wirrungen, die beide durchleiden müssen, bis sie schließlich glücklich vereint miteinander leben und herrschen.

Nach der hier vertretenen These handelt es sich bei dieser Erzählung ebenfalls um eine Reminiszenz an die philosophischen Überlegungen von al-Fārābī, wobei Jūsuf einen weiteren Herrscher darstellt, der zwar kein Philosoph und kein Prophet und folglich kein perfekter Herrscher im Sinne al-Fārābīs ist, aber der zumindest alle notwendigen Naturanlagen besitzt, die ein Gründer einer vortrefflichen Gemeinschaft haben muss.

Allerdings sei an dieser Stelle und im Sinne einer argumentativen Transparenz gleich vorweggenommen, dass diese These zwei größere Schwächen aufweist. So muss zum einen die genannte Hauptgeschichte durch eine zweite, kürzere Geschichte mit dem Titel *Die Geschichte von den zehn Sängerinnen*¹⁰⁶³ um Jūsuf ergänzt werden, um den Eigenschaftenkatalog al-Fārābīs erfüllen zu können. Zum anderen müssen Jūsuf – ähnlich wie Dschali'ād und seinem Wesir – einige Charakterzüge indirekt zugeschrieben werden, da auch in dieser Geschichte dem Protagonisten nicht alle notwendigen Eigenschaften unmittelbar attestiert werden. Dies gelingt jedoch recht überzeugend, wie gleich ausführlicher gezeigt werden soll, durch den Verweis auf seine Interaktion mit al-Haifā'. Und auch der Kunstgriff des Zusammenfassens zweier Geschichten erscheint legitim, da beide in der Montague-Handschrift direkt aufeinanderfolgen, die zweite Geschichte eine plausible Anschluss Erzählung darstellt, sich der Großteil der benötigten Eigenschaften in der Hauptgeschichte findet und Jūsuf in beiden Geschichten eine dominierende Rolle einnimmt.¹⁰⁶⁴

Geht es in dieser zweiten Geschichte eher um die Art und Weise, wie Jūsuf regiert und wie er seine Herrschaft nach deren kriegerischen Erlangung gestaltet und auslebt, so liegt der Fokus der ersten Erzählung vor allem auf der Vorgeschichte und auf der aufkommenden Liebe zwischen dem Prinzenpaar. Da diese aufgrund ihres Umfangs die Hauptgeschichte über Jūsuf bildet, wird sie auch als erstes Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein.

Dabei ist vorwegzunehmen, dass, obwohl das Hauptaugenmerk der folgenden Argumentation auf Jūsuf liegt, für die hier vertretene Interpretation der Geschichte wie angedeutet auch die Darstellung der Prinzessin al-Haifā' von größerer Bedeutung ist. Diese macht den übrigen Königstöchtern in *Tausendundeine Nacht* alle Ehre und überzeugt zunächst durch ihre körperliche Schönheit, so heißt es über sie in lyrischen Worten: „Ihre Augen waren süß anzuschauen, miteinander verbunden waren ihre Brauen, ihre Glieder schmiegsam und weich,

¹⁰⁶³ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S. 498–515.

¹⁰⁶⁴ Für eine Übersicht, in der Jūsufs Eigenschaften und al-Fārābīs Vorstellungen einander zugeordnet werden siehe den Anhang dieser Arbeit. Der Tabelle ist ebenfalls zu entnehmen, welche Eigenschaften sich in welcher der beiden herangezogenen Geschichten finden und welche Jūsuf direkt bzw. indirekt zugeschrieben werden.

ihre Wangen den Rosen gleich, ebenmäßig war sie an Gestalt und ohne Fehl ihres Körpers Halt.“¹⁰⁶⁵ Al-Haifā’ ist jedoch nicht nur schön, sie ist auch klug und die Darstellung ihrer umfassenden Bildung stellt eine der wenigen nicht-plattitüdenhaften Charakterbeschreibungen in dieser Handschrift dar. Der Autor scheint regelrecht darum bemüht zu sein, al-Haifā’ Individualität beifügen zu wollen und so schreibt er weiter über sie:

Sie lernte Kopieren und Interpretieren und wuchs zu einem klugen, scharfsinnigen Mädchen heran, redengewandter Zunge, beredsamer Sprache und süßen Ausdrucks. [...] [Sie studierte] Wissenschaften, las Geschichtsberichte, lernte die Astrologie und die Geomantie, eignete sich die Schönschreibekunst an, wurde in den Versmaßen der Gedichte bewandert, und die Trefflichkeit ihrer Ausdrücke mehrte sich immerdar.¹⁰⁶⁶

Dieser wundervollen Frau ist durch göttliche Vorsehung und durch den Orakelspruch der königlichen Traumdeuter vorherbestimmt, einen Königssohn zu treffen, der „reizend ist gewachsen und gewinnend reden kann.“¹⁰⁶⁷ Im Verlauf der Geschichte zeigt sich, dass es sich bei diesem um Jūsuf handelt, einem jungen Mann, „der an Schönheit und Vollkommenheit über allen Zeitgenossen stand, unerschrockenen Herzens und gefürchtet war er, dazu redengewandt, sein liebliches Angesicht übertraf des Vollmonds Licht, doch war er dem Weintrinken ergeben und liebte lustiges und heiteres Leben [...]“¹⁰⁶⁸ Bei diesem Prinzen handelt es sich folglich ganz im Sinne al-Fārābīs um einen hübschen, körperlich fitten, tapferen, jungen Mann mit klarer und gewählter Ausdrucksweise. Allerdings, und das wird ebenfalls bereits in dem angeführten Zitat deutlich, trägt Jūsuf auch den Makel eines Lebemanns, der dem Alkohol angetan ist. Hierzu passend wird dem Leser deutlich vor Augen geführt, dass der junge Regent im betrunkenen Zustand keinerlei Affektkontrolle besitzt, vergewaltigt er doch gleich am Anfang der Geschichte im alkoholisierten Zustand eine Favoritin seines Vaters und flieht daraufhin vor dessen befürchteten Zorn.¹⁰⁶⁹ Dieses Handeln scheint Jūsuf für die Auszeichnung „Anwärter auf den Titel des perfekten Herrschers“ zu disqualifizieren, schließlich spricht sich al-Fārābī unmissverständlich dafür aus, dass ein solcher Regent nicht gierig nach fleischlichen Gelüsten sein solle und eine Abneigung gegen seichte Unterhaltung haben müsse.

Aber die Problematik kann ausgeräumt werden, wenn man zulässt, dass der künftige perfekte Herrscher eine Entwicklung durchmachen darf und ihm moralisch verwerfliche Ta-

¹⁰⁶⁵ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 432f.

¹⁰⁶⁶ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 433.

¹⁰⁶⁷ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 435.

¹⁰⁶⁸ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 444.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 445.

ten vergeben werden, sofern er sie bereut. So ergibt es sich nämlich, dass Jūsuf im Verlauf der Hauptgeschichte dem Alkohol al-Haifā' zuliebe entsagt,¹⁰⁷⁰ ihr wahrheitsliebend – wie von al-Fārābī verlangt – sein Vergehen an der Favoritin beichtet und reumütig zu seinem Vater zurückkehrt.¹⁰⁷¹ Al-Haifā' und sein Vater gehen ihrerseits kaum auf die vergangenen Taten ein¹⁰⁷² und suggerieren so dem Leser, dass diese entweder vollständig vergeben wurden oder ihnen keine große Bedeutung mehr zugemessen wird. Zudem wird durch den Autor deutlich darauf hingewiesen, dass Jūsuf sein aufkommendes körperliches Verlangen bei den ersten stürmischen Begegnungen mit der Prinzessin zügelt.¹⁰⁷³ Der Prinz scheint also, auch im Moment direkter Begierde, nun in erhöhtem Maße Herr seiner Gelüste zu sein und ist daher doch wieder ein möglicher Kandidat für den Titel „perfekter Machthaber“.

Des Weiteren beschreibt al-Haifā' ihren Geliebten als „bewährt in allen Dingen, dessen Ausdrücke und Worte wohlklingend klingen, dessen Lächeln ist wunderbar und dessen Wesen erhaben und klar.“¹⁰⁷⁴ Somit wird an dieser Stelle nicht nur des Prinzens wiederhergestellte moralische Integrität deutlich hervorgehoben, sondern ihm wird durch die äußerst gebildete al-Haifā' auch eine gewisse Gelehrigkeit und ein nicht unerheblicher Wissensfundus attestiert.

Ihre gegenseitige Liebe bringen beide in vielen Liebesgedichten zum Ausdruck, die sie sich gegenseitig erzählen und sich dabei am jeweils anderen ergötzen.¹⁰⁷⁵ Diese romantische Phase wird gefolgt von einer der Dramaturgie der Geschichte geschuldeten räumlichen Trennung und einem von Eifersucht und Liebeskummer durchtränkten Briefwechsel, in dem Jūsuf seiner Geliebten Treulosigkeit unterstellt und diese ihn von ihrer Ehrbarkeit und einer Rückkehr zu ihr überzeugen will.¹⁰⁷⁶

Dabei zeigen diese Passagen zum einen deutlich, dass der Königssohn über ein hervorragendes Gedächtnis verfügt, welches ihm ermöglicht, so viele auf die Situation passende Gedichte rezitieren zu können. Zum anderen scheinen Verständigkeit und eine schnelle Auffassungsgabe zu den Naturanlagen des jungen Prinzen zu gehören. Schließlich wird der Urheber der schriftlichen Form dieser Erzählung nicht müde, darauf zu verweisen, wie zügig der

¹⁰⁷⁰ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 459.

¹⁰⁷¹ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 456; 461f.

¹⁰⁷² Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 456f. u. 462.

¹⁰⁷³ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 451 u. 453.

¹⁰⁷⁴ Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 454.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 454–463.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 469 u. 472–488.

Prinz die Briefe der Prinzessin liest, versteht und eine schlagfertige und spitzzüngige Antwort verfasst.¹⁰⁷⁷

Nach vielerlei Streitigkeiten und seitenlangem Gezänk schlägt jedoch auch an dieser Stelle die Vorsehung zu und beide finden wieder zueinander. Die Unterstellungen der Untreue scheinen vergeben und schlussendlich kommt es zur Hochzeit. Hierbei ist hervorzuheben, dass Jūsuf in diesem Zusammenhang sein Rückkehrversprechen gegenüber al-Haifā' einhält und sich somit auch hier als ehrlich und wahrheitsliebend entpuppt.¹⁰⁷⁸

Am Ende der Geschichte kommt es zum Kampf zwischen Jūsuf und dem Vater seiner Frau. Auch dies geschieht ganz getreu der schon am Anfang der Erzählung angeführten Prophezeiung. Hierbei wird ausdrücklich nochmals Schönheit und Tapferkeit des jungen Regenten vor und während des Kampfgeschehens hervorgehoben.¹⁰⁷⁹ Nach den Kampfhandlungen zeigt sich der künftige Machthaber gnädig und stellt so seine Ehrliebe und seine große Seele,¹⁰⁸⁰ die ein perfekter Herrscher ebenfalls innehaben muss, unter Beweis. In gewisser Weise demonstriert er im Zuge der Festivitäten bezüglich seines Triumphes auch seine Interessenlosigkeit an persönlichem Reichtum, da er seine neuen Emire mit Wohltaten bedenkt. Ebenso wird durch den Autor nicht vergessen zu betonen, dass auch das gemeine Volk ihn liebt.¹⁰⁸¹ Eine Anspielung, die in diesem Kontext wohl nur bedeuten kann, dass er sich auch gegenüber seinen Untertanen großzügig erweist. An dieser Stelle der Erzählungen sind folglich bereits nahezu alle Naturanlagen eines perfekten Herrschers dem jungen Prinzen zugesprochen worden. Die letzte noch fehlende Eigenschaft wird ihm nun in direkter Weise und zudem gleich mehrfach in der zweiten Erzählung zugeschrieben, gemeint ist die Gerechtigkeit bzw. die Gerechtigkeitsliebe. Somit komplettiert *die Geschichte von den zehn Sängerinnen* al-Fārābīs Liste.¹⁰⁸²

Die Erzählung ist aber auch deshalb interessant, da sie bereits zuerkannte Attribute nochmals nennt und damit die Charakterisierung der ersten Erzählung untermauert und bekräftigt. So wird Jūsuf auch hier als großmütig, spendabel und freundlich gegenüber Fremden, anmutig, vollkommen, großmütig¹⁰⁸³ und edelmütig¹⁰⁸⁴ bezeichnet. Zugleich wird auch hier seine Beredsamkeit gelobt.¹⁰⁸⁵ Wir haben es also augenscheinlich mit einer gleichbleibenden

¹⁰⁷⁷ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 469 u. 472–488.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 461.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 496.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 496.

¹⁰⁸¹ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 497.

¹⁰⁸² Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 500 u. 511.

¹⁰⁸³ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 511.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 513.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 513.

Aufzählung von Charakterzügen zu tun. Das ist ein weiteres Argument dafür, dass das gemeinsame Interpretieren beider Geschichten nicht nur erfolgsversprechend im Sinne der hier vertretenen Position, sondern auch legitim ist. Wir können also mit Blick auf die erste Liste al-Fārābīs, in der es um die Naturanlagen eines Gründers geht, ein durchaus positives Ergebnis festhalten.

Um weitere mögliche Kritik an der vorgestellten Argumentation vorwegzunehmen, soll kurz ein wichtiges Detail *der Geschichte von den zehn Sängerinnen* angesprochen werden: In ihrem Fokus steht nämlich die Lobpreisung des Weins. Dabei übernehmen die zehn Sklavinnen die Rolle der Lobredner und besingen den Wein mit Gedichten und Liedern. Der König ist dem reichlichen Genuss dieses betörenden Getränks ebenfalls bei weitem nicht abgeneigt.¹⁰⁸⁶

In diesem Punkt scheint er folglich wieder von seinem tugendhaften Weg abgekommen zu sein und so wird am Ende der Erzählungen das Bild des neuen Königs etwas getrübt. Zu Gute halten kann man dem jungen Regenten aber, dass sich bei al-Fārābī streng genommen kein direktes Verbot des Weingenussses findet, es ist allein die Gier nach leiblichen Genüssen, die bei ihm im Zentrum der Ablehnung steht. Zudem ist darauf zu verweisen, dass der König den Wein nur innerhalb eines feierlichen Rahmens zu sich nimmt und dieser nicht wieder zur Ursache moralisch verwerflicher Handlungen wird, wie es in der ersten Geschichte noch der Fall gewesen ist.

Wir können also mit Blick auf die erste Liste al-Fārābīs, in der es um die Naturanlagen eines Gründers geht, ein durchaus positives Ergebnis festhalten. Ein anderes Bild ergibt sich jedoch für die zweite Eigenschaftsliste, die sich mit dem geeigneten Nachfolger des Gründers einer vortrefflichen Stadt beschäftigt. Jūsuf werden in beiden Geschichten nämlich nur zwei der benötigten sechs Charakterzüge bzw. Eigenschaften zugesprochen, die laut al-Fārābī für einen Thronfolger von Nöten wären. So wäre er sicherlich in der Lage mittels seiner Beredsamkeit seine Untertanen dahin zu führen, dass sie sowohl die Gesetze der Vorgänger als auch diejenigen, die er in Übereinstimmung mit ihnen abgeleitet hat, befolgen. Und ebenso weist ihn sein Erfolg in der Schlacht um die Herrschaft als jemanden aus, der eine gefestigte Konstitution hat und damit die Anforderungen des Krieges meistern kann. Hingegen wird kein Wort darüber verloren, ob er über die notwendige Weisheit verfügt, ob er die kognitiven bzw. reflexiven Fähigkeiten besitzt, die Gesetze und Bräuche derer, die vor ihm über die Stadt geherrscht haben, zu kennen, zu bewahren sowie neue Gesetze abzuleiten.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁶ Vgl. Tauer, *Neue Erzählungen* Bd. I, S 500–508.

¹⁰⁸⁷ Siehe Al-Fārābī, *Prinzipien*, Abschnitt V, Kap. 15.13.

Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass ein direkter Vergleich der Geschichten um Jūsuf und der Erzählung um Dschali'ād und dessen Sohn Wird Chān offen legt, dass die erstgenannte inhaltlich bei weitem nicht in dem Ausmaße den politischen Konsequenzen al-Fārābīs folgt, die durch ein Fernbleiben oder ein Wegfallen bestimmter notwendiger Elemente angeblich folgen müssten, wie dies noch in der Geschichte Dschali'āds der Fall gewesen ist. Vielmehr wurde bei Jūsuf eigentlich nur der Eigenschaftenkatalog in die Geschichten eingewoben, während alle anderen Elemente al-Fārābīs keinerlei Beachtung finden.

Mit dem Wegfallen dieser Aspekte steigt nun allerdings auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Autor der Geschichte Jūsufs Charakterzüge aus einer anderen Liste entnommen haben könnte, wie sie beispielsweise im *Geheimnis der Geheimnisse* oder dem *Naṣīḥat al-Mulūk* umliefen. Auch wenn sich beim direkten Vergleich mit diesen einige Unstimmigkeiten ergeben.¹⁰⁸⁸

Eine Erklärung für all das könnte indes ein genauerer Blick auf die Entstehungszeit liefern. Führt man sich nämlich erst einmal die Zeitspannen zwischen der Verschriftlichung der Ideen al-Fārābīs (10. Jhd.),¹⁰⁸⁹ der Entstehung des *Geheimnis der Geheimnisse* (10. Jhd.), des *Naṣīḥat al-Mulūk* (12. Jhd.) und der Montague-Handschrift (18. Jhd.) vor Augen, so ist es wohl mehr als vorstellbar, dass über diese lange Zeit hinweg in der breiteren Bevölkerung gewisse autorspezifische Details verloren gingen – trotz der weitergehenden Rezeption der Originalwerke – und nur eine Eigenschaftensliste tradiert wurde, deren Urhebererschaft nicht mehr nachzuvollziehen ist.

Nebst diesem negativen Urteil muss jedoch auch angeführt werden, dass die Geschichten um Jūsuf aus der Menge, der in der Montague-Handschrift enthaltenen Erzählungen, herausstechen. Wo die meisten anderen Geschichten eine Unmenge an eingeschobenen Topoi sowie farblose und stereotype Beschreibungen der Charaktere aufweisen, zeichnen sie sich nämlich durch ihre abwechslungsreichen Charakterisierungen und die in die Geschichte eingewobenen und aufeinander abgestimmten Gedichte aus. Somit ist es durchaus im Bereich des Möglichen, dass sich der Autor dieser Handschrift trotz seiner sonstigen Eile, die ihm durch Felix Tauer attestiert wird,¹⁰⁹⁰ beim Abfassen der Erzählung um den jungen Regenten etwas mehr Zeit gelassen hat. Vielleicht hat er sie sogar bewusst stärker ausschmückt, inhaltlich besser komponiert und eben auch absichtlich die Eigenschaftensliste aus al-Fārābīs oder einem anderen populär-philosophischen Werkes eingeflochten und zwar weil sie eventuell

¹⁰⁸⁸ Siehe den Anhang dieser Arbeit.

¹⁰⁸⁹ Das Werk entstand Anfang des 10. Jahrhunderts n. Chr., siehe Ferrari in ihrem Nachwort zu: Al-Fārābī: Prinzipien, S. 146–148.

¹⁰⁹⁰ Hierzu Tauer in seinem Anhang zu: Neue Erzählungen, Bd. II, S. 396.

mittlerweile zum *Common Sense* gehörten und er sie weiter verbreiten wollte. In diesem Zusammenhang ist es auch vorstellbar, dass der Autor die Geschichte gezielt theorieärmer gestaltet hat, da er sie eventuell einem geringeren Bildungsniveau der intendierten Zuhörerschaft anpassen wollte. Das könnte eine Erklärung für die inhaltlichen Unterschiede zur Geschichte um Dschali'âd und der politischen Philosophie al-Fārābīs sein.

Damit sind Jūsuf, Dschali'âd, sein Wesir Schimâs und sein Sohn Wird Chân die vier einzigen Herrscher in den untersuchten Geschichten von *Tausendundeine Nacht*, die in gewissen Grenzen den Vorstellungen von al-Fārābī entsprechen. Dennoch soll die Analyse populärarabischer Literatur an dieser Stelle noch nicht beendet werden.

Denn auch die Geschichte um *Kalila und Dimna* erscheint als vielversprechendes Werk. Als weit verbreiteter arabischer Fürstenspiegel, der einen großen Kreis an Rezipienten erreichte und noch dazu eine sehr ähnliche Entstehungs- und Übersetzungsgeschichte wie *Tausendundeine Nacht* aufweist, ist es geradezu prädestiniert für eine Erforschung unter der vorliegenden Fragestellung und soll daher abschließend in noch einmal eingehender untersucht werden.

Und schon gleich zu Beginn scheinen die Erwartungen durch das Werk erfüllt zu werden. Denn die Rahmenhandlung wird damit eröffnet, dass sich ein Herrscher namens Dabschalim an einen Philosophen wendet und ihn um Rat bei der Ausübung seiner Herrschaft bittet.¹⁰⁹¹ Dieses Handlungsmuster wiederholt sich zu Beginn jedes Großkapitels und ähnelt auch hier stark den Erzählungen von Schahasad, die ebenfalls jede Nacht eine neue Geschichte beginnt oder eine alte Erzählung abschließt.¹⁰⁹² Augenscheinlich hält sich somit *Kalīla wa Dimna* an die Vorgabe al-Fārābīs, dass an der Nachfolgeregierung zumindest ein Philosoph beteiligt sein muss, wenn es sich beim Herrscher selbst schon nicht um einen Weisen handelt.

Darüber hinaus wendet sich nicht nur König Dabschalim in der Rahmengeschichte an einen Philosophen, sondern es finden sich auch in den anderen Erzählungen Beispiele für diese Handlungsweise. So wird beispielsweise in der Fabel *Ildah, Schadram und Iracht*¹⁰⁹³ der König von seiner Ehefrau¹⁰⁹⁴ dazu aufgefordert, sich an einen Weisen namens Kabarijun zu

¹⁰⁹¹ Siehe 'Abdalla ibn al-Muqaffa': *Kalila und Dimna*, S. 5.

¹⁰⁹² Auf die Frage-Antwort-Konstellation zwischen Gelehrtem und Regenten macht bereits das arabische Vorwort aufmerksam. Dort heißt es nämlich, dass der Philosoph Bidpai den König Dabschalim zu einem gerechten König machen will, und ebenso wird deutlich hervorgehoben, dass Bidpai in der Belehrung von Regenten die Pflicht eines Philosophen sieht. Hierzu Bürgel in seinem Nachwort zu: *Kalila und Dimna*, S. 294.

¹⁰⁹³ Siehe 'Abdalla ibn al-Muqaffa': *Kalila und Dimna*, S. 236–259. Ein anderes Beispiel findet sich auch in der Geschichte *Der Löwe und der Stier*, siehe 'Abdalla ibn al-Muqaffa': *Kalila und Dimna* S.83.

¹⁰⁹⁴ Siehe 'Abdalla ibn al-Muqaffa': *Kalila und Dimna*, S. 237 u. 244f.

wenden, um von diesem Rat zu erhalten, „denn er ist voll Einsicht und Scharfsichtigkeit“¹⁰⁹⁵ und diesem solle er alles erzählen, was er „im Traum gesehen“ habe und ihn „nach dessen Bedeutung und Erklärung“¹⁰⁹⁶ fragen. Im weiteren Verlauf der Geschichte hört der Regent auf seine Frau und lässt nach dem Weisen schicken. Dieser deutet ihm seinen Traum sowie die verschiedenen dort enthaltenen Elemente. Am Ende erweisen sich seine Interpretationen als wahr. Es stellt sich heraus, dass er den König richtig beraten hat und dieser über den erhaltenen Rat auch sehr glücklich ist.¹⁰⁹⁷

Ähnliches findet sich auch in der Geschichte *Die Uhus und die Raben*.¹⁰⁹⁸ In ihr wird ebenso auf die Wichtigkeit eines philosophisch gebildeten Wesirs hingewiesen, der in der Lage ist, seinen Herrscher mit gutem, wohlüberlegtem Rat zu unterstützen. So heißt es dort über einen der Uhu-Wesire in lobenden Worten: „Denn dieser war weise, verschlagen, ein Philosoph, vorsichtig und einsichtsvoll – dieser besaß Willensfestigkeit und Klugheit und verstand guten Rat zu geben, wie man’s nur selten findet.“¹⁰⁹⁹ Dabei ist die dortige Aufzählung von Charaktereigenschaften aus zweierlei Gründen bemerkenswert. Zum einen fällt auf, dass der Wesir neben den ganzen guten Eigenschaften auch als verschlagen bezeichnet wird. Dies ist ein Charakterzug der meist eher negativ konnotiert ist, sich hier jedoch in einem positiven Zusammenhang wiederfindet. Möglicherweise lässt sich diese Auffälligkeit mit der Handlung der Geschichte erklären. Der angesprochene Wesir ist nämlich der einzige unter den Uhus, der die schlechten Absichten eines Raben erkennt und seinen Herrscher davor warnt und es ist vermutlich gerade seine Verschlagenheit, die ihm diese Einsicht in die Verdorbenheit des Widersachers gewährt.¹¹⁰⁰ Zum anderen werden dem Wesir viele Eigenschaften zugesprochen, die an al-Fārābīs Liste erinnern. Unweigerlich muss man daher beim Lesen dieser Erzählung an die *Geschichte des Königs Dschali’ād und seines Sohnes Wird Chān* denken, in der ebenfalls der Wesir eine besondere Rolle einnimmt.

Dieser Eindruck wird noch durch das Negativbeispiel des Uhu-Königs bestärkt. Der Herrscher und seine geistesschwachen anderen Wesire hören nämlich nicht auf den Philosophen unter ihnen und diese Haltung wird ihnen schließlich zum Verhängnis. Denn so erhält der feindliche Rabe die Gelegenheit, die Uhus auszuspionieren, einen tödlichen Plan auszuhe-

¹⁰⁹⁵ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 245.

¹⁰⁹⁶ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 245.

¹⁰⁹⁷ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 246–248.

¹⁰⁹⁸ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 145–184.

¹⁰⁹⁹ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 183.

¹¹⁰⁰ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna S. 170–171 u. S. 182–184.

cken und diesen mit seinen Gefolgsleuten auch in die Tat umzusetzen.¹¹⁰¹ Der König der Uhus und seine restlichen Wesire werden daraufhin von dem Raben mit folgenden Worten beschrieben: „[Das] Benehmen [des Königs der Uhus] verriet Sorglosigkeit, auch Mutwillen, Anmaßung und Schwachheit und dazu Übermut, und alle seine Genossen und Wesire glichen ihm, ausgenommen jener Wesir, der ihm [vergeblich] geraten, mich umbringen zu lassen.“¹¹⁰²

Auch dieser Auszug erinnert in gewisser Weise an die philosophischen Überlegungen al-Fārābīs und den Weg der verschiedenen Städte, an deren Spitze die falsche Regierung etabliert wurde.

Diese ersten positiven Ergebnisse der Analyse dieser Fabel zeichnen ein Bild, das sich leider mit Blick auf die gesamte Geschichte nicht weiter bestätigen lässt. Denn obgleich es in einigen Punkten eine Übereinstimmung mit den Geschichten aus *Tausendundeine Nacht* und den Überlegungen al-Fārābīs gibt, überwiegen letztlich die Abweichungen. So findet sich in *Die Uhus und die Raben* selbst dann keine vollständige Überlappung mit den Eigenschaftskatalogen des arabischen Philosophen, wenn man die zitierten Eigenschaften des Uhu-Königs ins Positive verkehren und ihn als Negativbeispiel auffassen würde.¹¹⁰³ Außerdem weicht auch der Handlungsverlauf der Erzählung in einem Maß von den Vorstellungen al-Fārābīs ab, das es nicht als gerechtfertigt erscheinen lässt, hier eine Verbindung zwischen philosophischer Theorie und Unterhaltungsliteratur anzunehmen.

Auch ein Hinwenden zu anderen Geschichten erbringt kein zufriedenstellendes Ergebnis. Rückt man beispielsweise das Ende der Rahmenerzählung in den Fokus, so heißt es dort aus dem Mund von Bidpai über den König Dabschalim: „Denn in dir ist vollendete Einsicht und das Wissen, und es strahlt von dir die Klugheit und die Wachsamkeit, und vollkommen ist in dir der Heldenmut und die Güte, und eins ist bei dir die Tat und das Wort durch den Beistand des anbetungswürdigen Königs.“¹¹⁰⁴ Der Regent hat sich somit durch das Hören der Lehren Bidpais selbst zu einem philosophisch gebildeten Herrscher entwickelt und zeichnet sich zudem durch Klugheit, Wachsamkeit, Heldenmut und Güte aus. Aber trotz dieser vielen Tugenden, die Dabschalim anscheinend in sich vereint, genügt er noch nicht den Ansprüchen von al-Fārābī und könnte daher weder eine perfekte Gemeinschaft gründen, noch dort die rechtmäßige Nachfolgeregentschaft antreten.

¹¹⁰¹ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: *Kalila und Dimna*, S. 171–175.

¹¹⁰² ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: *Kalila und Dimna*, S. 183.

¹¹⁰³ Unter anderem fehlen dem König und dem Wesir das gute Gedächtnis, die gute körperliche Konstitution, die präzise Ausdrucksweise, die Liebe zum Wissen und zum Lernen, die Wahrheitsliebe sowie die Gerechtigkeitsliebe.

¹¹⁰⁴ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: *Kalila und Dimna*, S. 286.

Ähnliches gilt auch für die Erzählung *Der Affe und der Zimmermann*.¹¹⁰⁵ Dort kommt es zwischen den beiden namensgebenden Protagonisten Kalīla und Dimna zu einem Gespräch, in dem Dimna seinen Bruder Kalīla¹¹⁰⁶ mit folgenden Worten belehrt: „Und wer Güter besitzt und sich auszeichnet und sich um sein Volk und seine Genossen verdient macht, der lebt lange, wenngleich sein Leben nur kurze Zeit dauern sollte.“¹¹⁰⁷ Auch hier wird also ein Regent angesprochen, der in seinen Grundzügen den Idealen al-Fārābīs zu genügen scheint. Aber auch an dieser Stelle werden diese Ansätze nicht weiter ausgebaut und so muss auch hier ein negativer Befund festgestellt werden.

Das Ergebnis wird auch nicht dadurch geändert, dass man – ähnlich wie dies bei den Erzählungen um den König Jūsuf vorgenommen wurde – mehrere aufeinanderfolgende Fabeln gemeinsam interpretiert. Hierfür stellen die Geschichte *Der Löwe und der fromme Schakal*¹¹⁰⁸ und die unmittelbar anknüpfende Fabel *Iladh, Schasram und Iracht*¹¹⁰⁹ ein passendes Beispiel dar. In der erstgenannten herrscht ein Löwe als König¹¹¹⁰ und bekommt folgende Lehre von seiner Mutter vorgetragen:

Siehe! Das Weib besteht durch den Gatten [...], die Untertanen durch die Könige, die Könige aber durch die Gottesfurcht, die Gottesfurcht durch die Klugheit, die Klugheit durch Standhaftigkeit und Zögerung, und das Haupt von allem ist vorsichtiges Handeln, das Haupt des vorsichtigen Handelns aber ist für einen König Kenntnis seiner Diener und daß er denselben ihre gebührende Stelle anweise [...].¹¹¹¹

Somit wird auch hier die idealisierte Vorstellung eines gottesfürchtigen, klugen, standhaften, vorsichtigen und menschenkenntnishabenden Königs proklamiert. Diese Liste wird dann in der Fabel *Iladh, Schasram und Iracht* um die Tugend der Milde erweitert, denn dort erwidert Bidpai dem König auf die Frage, was die beste Eigenschaft eines Herrschers sei, mit folgenden Worten: „Das Beste, womit ein König seine Regierung stützt, ist die Milde, und durch sie wird seine Herrschaft befestigt. Die Milde ist das Erste und Oberste und das Beste, was Könige haben können.“¹¹¹² Doch anders als bei den Erzählungen um den König Jūsuf gibt es hier kein verbindendes Glied zwischen den Geschichten, das eine gemeinsame Interpretation der

¹¹⁰⁵ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 10–21.

¹¹⁰⁶ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 10.

¹¹⁰⁷ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 12.

¹¹⁰⁸ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 231–235.

¹¹⁰⁹ Siehe ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 236–259.

¹¹¹⁰ Vgl. ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 223.

¹¹¹¹ ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 231.

¹¹¹² ‘Abdalla ibn al-Muqaffa’: Kalila und Dimna, S. 236.

Erzählungen legitimieren würde. So fügen sich die Handlungsstränge weder passend aneinander, noch finden sich dort dieselben Protagonisten wieder.

Als Resultat kann daher abschließend festgehalten werden, dass man zwar in all diesen Erzählungen und Fabeln bestimmte Eigenschaften aus dem Katalog von al-Fārābī den Protagonisten zuspricht und dadurch kurzzeitig den Eindruck erweckt, die Geschichten könnten sich an die Theorie des Philosophen anlehnen, aber letztlich bleibt es nach einem genaueren Hinsehen immer bei diesem anfänglichen Eindruck. Selbst wenn man die im Werk angeführten Konstellationen aus Regenten, Wesiren und sonstigen Beratern in die Untersuchung miteinbezieht, bleibt dieses negative Fazit bestehen. Denn es schafft auch keine der Kombinationen aus Herrscher und Wesir eine der Listen al-Fārābīs zu erfüllen. Es scheint daher nicht der Fall gewesen zu sein, dass der Autor des Werkes im Sinn hatte, einen der hier betrachteten Eigenschaftskataloge als Bedingungsliste für einen Herrscher in seine Geschichten einzuweben.

Eine Erklärung hierfür liefern eventuell die Ausführungen Christoph Bürgels zur Entwicklung des Werkes im arabischen Raum. Er schreibt nämlich in seinem Nachwort, dass zwar im Zuge der Übersetzung im 8. Jahrhundert einige neue Elemente in das Werk miteinbezogen wurden,¹¹¹³ das Textkorpus der al-Muqaffa‘ Version unter den Arabern aber dann vermutlich recht beständig gewesen ist,¹¹¹⁴ das heißt, dass in späterer Zeit, anders als bei *Tausendundeine Nacht*, kaum neue Elemente bzw. Geschichten in die Sammlung inkorporiert wurden. Bedenkt man nun noch, dass al-Fārābī erst Ende des 9. Jahrhunderts mit seinem philosophischen Arbeiten begann, so ist klar, warum sich keine Übereinstimmungen finden lassen. Auch ein möglicher Einbezug der Liste, die sich bei Platon findet, wurde vermutlich aus ähnlichen Gründen verhindert. Schließlich befand sich Mitte des 8. Jahrhunderts die arabische Übersetzungsbewegung griechisch-philosophischer Werke noch in den Kinderschuhen. Somit wäre nur möglich gewesen, dass Platons Katalog seinen Weg in den Fürstenspiegel fand, bevor dieser ins Arabische übertragen wurde. Aber auch dies war augenscheinlich nicht der Fall.

¹¹¹³ Vgl. Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 290.

¹¹¹⁴ Siehe Bürgel in seinem Nachwort zu: Kalila und Dimna, S. 310.

8. Resümee – „Herr, deine Kinder ... sind wohlbewandert in der Philosophie“

Das Schattendasein, das die breiten Bevölkerungsschichten spätmittelalterlicher arabischer Städte in der bisherigen Rezeptionsforschung zur griechisch-arabischen Philosophie fristeten, war Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Die bisherige Forschung nahm hier meist nur die Angehörigen der arabischen Elite in den Blick und äußerte sich kaum zu den anderen Teilen der städtischen Bevölkerung. Ziel war es daher nachzuweisen, dass philosophische Theorien, Konzepte und Elemente durch ihre Aufnahme in Werke der Populärliteratur wie *Tausendundeine Nacht* eine Breitenwirksamkeit erzielten und somit auch von Markt- und Kaffeehausbesuchern, Händlern und Kaufleuten sowie anderen Stadtbewohnern rezipiert wurden. Denn sie lauschten den Geschichten der Berufserzähler, die unter anderem Geschichten aus *Alf Laila wa Laila* zum Besten gaben.

Für den Beweisgang war es daher zunächst nötig, Entlehnungen griechisch-arabischer Philosophie in *Alf Laila wa Laila* nachzuweisen. Die Ergebnisse dieses Bestrebens seien hier nochmals kurz zusammengefasst:

Besonders zahlreich und auffällig waren die Übernahmen aus dem Bereich der Philosophie, in der äußere und innere Eigenschaften einer Person in Verbindung stehen. Denn in *Tausendundeine Nacht* wimmelt es von Personen, die beispielsweise hübsch und tugendhaft, aber auch hässlich und von verdorbenem Charakter sind. Ebenso finden sich gebildete, äußerst schöne Menschen, aber auch solche, deren Inneres nicht mit dem äußeren Erscheinungsbild übereinstimmt. Die Kombinationen sind so mannigfaltig, dass eine Kategorisierung nur schwer einzuführen ist. Nichtsdestoweniger konnten mögliche Quellen aus der griechisch-arabischen Philosophie identifiziert werden. Darunter sind einige Dialoge Platons, wie zum Beispiel *Timaios*, *Politeia* und *Symposion*, die allesamt in Teilen ins Arabische übersetzt wurden. Aber auch Plotins *Enneaden* und al-Fārābīs *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* könnten das Idealbild einer vollkommenen Person, die äußere mit innerer Schönheit vereint, transportiert haben.

Zudem waren den Verfassern der Geschichten von *Alf Laila wa Laila* offenbar einige Werke bekannt, die sich mit der Pseudowissenschaft Physiognomik und den dort vertretenen metaphysischen Vorstellungen befassten. Gemeint sind dabei unter anderem die pseudoaristotelische *Physiognomonica* und eine Schrift von Polemon von Laodikeia. Ebenso konnten die Autoren auf den Fürstenspiegel *Geheimnis der Geheimnisse* und das Werk *Kalīla wa Dimna* zurückgreifen, in denen sich auch kurze Passagen zur Anwendung der Physiognomik finden.

Die physiognomischen Ideen waren also durch wissenschaftliche Schriften, aber auch durch populär-philosophische Werke im arabischsprachigen Raum recht weit verbreitet. Es verwundert daher kaum, dass diese, nebst dem oben angeführten Vollkommenheits-Ideal, auch in vielen Erzählungen und allen untersuchten Ausgaben von *Tausendundeine Nacht*, teils stark vereinfacht, teils in hoher Übereinstimmung mit gängigen philosophischen Ansichten, nachgewiesen werden konnten. Dieser Sachverhalt zeugt deutlich von der zeitlichen Beständigkeit dieser philosophischen Elemente. Zugleich lassen die erbrachten Untersuchungsergebnisse einen besonderen Schluss mit Blick auf die Breitenwirksamkeit der Ideen zu, denn wie dargestellt wurde, lässt die Häufigkeit ihrer Einbindung in die Geschichten darauf schließen, dass die Verfasser und Berufserzähler sie gezielt einbauten. Ähnlich wie sie dies auch mit Namen von bekannten Kalifen, Sprichwörtern oder Aberglauben taten, um ihre Leser und Zuhörer mittels bekannter sowie weithin verbreiteter Aspekte für die Geschichten zu interessieren und eventuell einer gewissen Erwartungshaltung seitens der Rezipienten Rechnung zu tragen.

Für diese speziellen Entlehnungen lässt sich damit die These vertreten, dass sie nicht nur durch *Tausendundeine Nacht* verbreitet wurden, sondern dass die Erzählungen gewissermaßen ein Indikator dafür sind, dass diese Vorstellungen recht weit in der arabischen Bevölkerung verbreitet waren und eventuell sogar im Alltag Anwendung fanden.

Ein etwas verändertes Bild ergibt sich mit Blick auf die anderen hier betrachteten philosophischen Elemente, also das Ideal des Arzt-Philosophen, die von Aristoteles begründete und durch die Bagdader Aristoteliker weiter ausgebauten Syllogistik, die griechisch-arabische Seelenvorstellung und Epistemologie sowie al-Fārābīs perfekten Herrscher. Diese wurden zwar auch rege durch arabische Philosophen und teils sogar durch Gelehrte anderer Disziplinen¹¹¹⁵ in mehreren diesbezüglichen Abhandlungen diskutiert, dennoch konnten Übernahmen aus diesen Bereichen jeweils nur in wenigen Geschichten von *Alf Laila wa Laila* nachgewiesen werden.

Aufgrund dieser eher dürftigen Basis ist es kaum möglich, einen ähnlichen Schluss wie für die Physiognomik zu ziehen, also zu sagen, dass diese Elemente aufgrund ihres starken Bekanntheitsgrades in der Bevölkerung in die Erzählungen eingebaut wurden. Dennoch sind diese Ergebnisse für die behandelte Fragestellung von Bedeutung, schließlich wurde gezeigt, dass *Alf Laila wa Laila* hauptsächlich von der breiten städtischen Bevölkerung rezipiert worden ist. Diese Personengruppe kam folglich mit hoher Wahrscheinlichkeit gerade durch *Tau-*

¹¹¹⁵ Erinnert sei an die Auseinandersetzung der islamischen Theologie mit der Logik und der Metaphysik sowie an die Verbindung zwischen der Medizin und der Philosophie des Geistes.

sendundeine Nacht in Kontakt mit den in den Geschichten enthaltenen philosophischen Vorstellungen und Elementen, wobei durchaus kleinere Unterschiede festgestellt werden konnten.

Für das Leitbild des in der Philosophie bewanderten Arztes kann abschließend festgehalten werden, dass es sich in einigen Geschichten der Littmann'schen und Ott'schen Ausgaben wiederfinden lässt und dass sogar zwei seiner berühmtesten Vertreter – nämlich Avicenna und Galen – es schafften, namentlich in einem mehr oder minder philosophischen Kontext Einlass in die Erzählungen zu finden. Zugleich legt die Auswertung der Montague-Handschrift mit ihren Geschichten aus dem 18. Jahrhundert den Schluss nahe, dass dieses Ideal verblasst sein muss, da sich keine Beispiele, ja nicht einmal Anspielungen dafür in diesem Manuskript finden ließen.

Die Untersuchung der *Geschichte von der Sklavin Tawaddud* zeigte zudem, dass auch drei weitere philosophische Vorstellungen aus dem Bereich der Metaphysik und der Epistemologie ihren Weg in *Tausendundeine Nacht* gefunden haben. Dabei handelt es um die aristotelische Seelenvorstellung und die Annahme von verschiedenen Seelenvermögen, die den Pflanzen, Tieren und Menschen in unterschiedlicher Weise zukommen und so eine Hierarchie unter diesen hervorbringen. Die Theorie wird zwar nur angeschnitten, dennoch zeigte ein detaillierter Vergleich mit Werken von Aristoteles und Avicenna, dass jene Vorstellung seit der Antike unter den Philosophen rege diskutiert und weiterentwickelt wurde.

Hierzu passt auch die zweite Entlehnung, die in der Geschichte über die Sklavin Tawaddud angesprochen wird. Dabei handelt es sich um Avicennas Konzeption zu den inneren Sinnen, also beispielsweise der Einbildungs- und Urteilskraft, die er, wie die Besprechung der Seelenvermögen, in seinem Erstlingswerk, dem *Kompendium zur Seele*, behandelt. Auch hier ließen sich hohe Parallelen zwischen den Ausführungen der Protagonistin Tawaddud und den philosophischen Überlegungen Avicennas nachweisen.

Ausgehend von den Untersuchungen von Hiltrud Heckh konnte zudem eine Aussage Tawadduds über den Intellekt des Menschen als eine verkürzte Fassung der sehr variantenreichen Intellektlehre identifiziert werden. Diese wurde von vielen Größen innerhalb der arabischen Philosophie immer wieder aufgegriffen und fand augenscheinlich in einer stark mit theologischen Elementen angereicherten Form schließlich Eingang in *Alf Laila wa Laila*.

Die *Geschichte von der Sklavin Tawaddud* ist also für die vorliegende Forschungsfrage von besonderer Relevanz, denn in ihr treten die philosophischen Entlehnungen am deutlichsten zu Tage und werden dort den Rezipienten in einem offensichtlich wissenschaftlichen Kontext explizit präsentiert. Zugleich bleibt die Frage der Art und Weise des Vortragens und damit die Frage nach dem Grad der Rezeption dieser philosophischen Entlehnung allerdings

offen. Geht man davon aus, dass die Geschichte überhaupt vermehrt rezipiert wurde, so deutet die Knappheit der Darstellung Tawadduds darauf hin, dass vielen Lesern und Zuhörern die behandelten Aspekte bekannt gewesen sind und sie daher keiner weiteren Erläuterung bedurften, um den Ausführungen der Sklavin folgen zu können.

Zusätzlich ist anzunehmen, dass ein Berufserzähler recht stolz war, so eine komplexe Geschichte in seinem Repertoire zu haben und diese auch in Gänze und unter Einbezug aller wissenschaftlichen Details vorzutragen. Ebenso kann man sich gerade in den arabischen Großstädten, in denen, bemessen an der immensen Übersetzungsbewegung, augenscheinlich ein großes Interesse an wissenschaftlichen Erkenntnissen bestand, gut vorstellen, wie auch breitere Bevölkerungsschichten bereitwillig solchen theorielastigen Geschichten lauschten. Vor allem, wenn die Geschichte und die darin vorkommende Kompromittierung zuvor gelobter Gelehrter durch eine Sklavin, mitreissend vorgetragen wurde.

Zugleich kann aber auch nicht ausgeschlossen werden, dass die Erzählung aufgrund ihres Detail- und Theoriereichtums von einigen Erzählern bewusst gekürzt wurde, um ihr Publikum nicht zu langweilen und nicht zu überfordern

Anders verhält es sich jedoch mit den meisten der Geschichten, in denen sich die anderen identifizierten philosophischen Elemente befinden. Sie sind deutlich kurzweiliger, zum Teil mit humorvollen bis obszönen Inhalten und von deutlich geringerer Komplexität. Damit eignen sie sich natürlich deutlich besser für ein breiteres Publikum, dass vermutlich wegen des Inhalts auch dann verweilte, wenn es nicht alle philosophischen und argumentativen Feinheiten verstand.

Dies gilt in besonderem Maße für *Geschichte von dem Streit über die Vorzüge der Geschlechter*, denn bei ihr kann man sich geradezu bildlich vorstellen, wie diese die Zuhörerschaft amüsierte und zum Verweilen motivierte. Sie entstand vermutlich in einer Zeit in der die Beschäftigung mit der aristotelischen Logik in der Theologie und Philosophie einen Höhepunkt erreichte und somit verwundert es kaum, dass in ihr auch ein philosophisches Argument mit syllogistischer Struktur nachgewiesen werden konnte. Es handelt sich dabei sehr wahrscheinlich um eine Anlehnung an die Lehren von al-Fārābī, Avicenna, Averroes und al-Ġazzālī.

Darüber hinaus finden sich in der Montague-Handschrift auch Spuren von angewandter Logik. Auch sie sind dabei wieder in belustigende Erzählungen mit seichten Inhalten eingebettet, ähnlich wie dies bei der von Enno Littmann übersetzten Ausgabe der Fall gewesen ist. In den zwei analysierten Geschichten konnten insgesamt drei Argumente identifiziert werden, die eine klare syllogistische Struktur aufweisen. Indes zeigte ein Vergleich mit dem Argument

aus der *Geschichte von dem Streit über die Vorzüge der Geschlechter*, dass das dort enthaltene Argument deutlich komplexer und sprachlich gewandter formuliert wurde. Dieser Fakt könnte mit der zeitlichen Distanz zwischen der Entstehung der beiden Handschriften, einer unterschiedlichen Bildung des Autors oder einem veränderten Publikum erklärt werden.

Neben diesen drei Syllogismen konnten noch mehrere Enthymeme in den beiden Erzählungen nachgewiesen werden. Ihr Vorhandensein zeugt davon, dass auch die Rhetoriklehre des Aristoteles, die ebenfalls ausgiebig durch die arabischen Gelehrten behandelt wurde, Eingang in die Erzählsammlung gefunden hat.

Ob die beiden Geschichten als eine Art Logiklehrstück für die breite Masse verfasst wurden, kann nicht beantwortet werden. Für diese Annahme spricht, dass beide Geschichten, in denen sich philosophische Argumente finden ließen, direkt aufeinander folgen und die Argumente zusätzlich noch einen unterschiedlichen Grad an Komplexität aufweisen. Zugleich lässt die Abfolge der verschiedenen Argumente jedoch eine didaktische Aufbereitung vermissen. So werden beispielsweise komplexe Argumente von eher einfach zu verstehenden Beweisen gefolgt und es findet sich auch ein Argument, das eher wie ein verunglücktes Ergebnis eines Konstruktionsversuches wirkt. Die Beweise scheinen demnach nicht für Unterrichtszwecke konzipiert worden zu sein.

Gleichwohl bleibt am Ende eine nicht von der Hand zuweisende Fülle an Belegen aus verschiedenen Ausgaben und Handschriften, die den diachronen Einfluss der Logik auf die Populärliteratur belegen und damit zumindest bezeugen, dass die Autoren der Erzählungen in irgendeiner Form über Logikkenntnisse verfügten. Darüber hinaus lässt die Anzahl der Geschichten, der identifizierten Syllogismen und der Nennung des Wortes „Logik“ den vorsichtigen Schluss zu, dass auch die Zuhörerschaft in höherem Maße mit dieser Entlehnung in Kontakt gekommen ist, als dies bei den Elementen aus der *Gesichte von der Sklavin Tawaddud* der Fall war.

Ähnliches gilt auch für *Die Geschichte des Königs Dschali'ad und seines Sohnes Wird Chân*. So handelt es sich auch bei dieser um eine unterhaltsame, einfach verständliche und folglich wohl auch sehr breitenwirksame Erzählung. In ihr findet sich, wie ausführlich dargestellt wurde, mit einiger Plausibilität die politische Philosophie al-Fārābīs verarbeitet, die hier augenscheinlich in einer literarischen, nachvollziehbaren Form einem breiten Publikum nahegebracht werden soll.

Die Analyse der Geschichte zeigte dabei, dass offenkundig zwei zentrale Elemente der politischen Philosophie al-Fārābīs, die er unter anderem in seinem Werk *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* niederschrieb, als Blaupause für die Ge-

schichte herangezogen wurden. Beim ersten handelt es sich um al-Fārābīs Idealvorstellung eines Herrschers. Diese hält er in Merkmalskatalogen für einen perfekten Regenten und dessen Nachfolger fest. Entnommen hat er diese Idee vermutlich Platons Dialog *Politeia*. Zugleich haben sich mit hoher Wahrscheinlichkeit einige andere populär-philosophische Werke und Fürstenspiegel wiederum an seinen Katalogen angelehnt. Somit war diese Vorstellung zur Zeit der Entstehung *der Geschichte des Königs Dschali'âd und seines Sohnes Wird Chân* recht weit verbreitet. Das kann natürlich auch bedeuten, dass die Charakterbeschreibung, die sich in der Erzählung findet, auch aus anderen Quellen stammen könnte. Dagegen spricht jedoch, dass auch ein zweites zentrales Element al-Fārābīs in der Geschichte nachgewiesen werden konnte und dieses ist unter den betrachteten Schriften ein Alleinstellungsmerkmal des arabischen Philosophen. Gemeint ist seine Theorie zur Entwicklung eines Gemeinwesens unter verschiedenen Herrschertypen. Sie kommt zum Tragen, als Wird Chân nach dem Tod seines Vaters Dschali'âd den Thron besteigt. Er schlägt nämlich alsbald einen neuen Regierungsweg ein und versucht, ohne philosophische Beratung auszukommen. Ab diesem Zeitpunkt geht die vorher florierende Stadt, deren Bewohner sich auf dem Weg zur Erreichung des menschlichen Glücks befanden, nämlich immer mehr ihrem Untergang entgegen und wird erst gerettet, als sich der Thronerbe der alten Ideale erinnert. Diese Werdegänge entsprechen, wie gezeigt wurde, denjenigen, die al-Fārābī für sein vortreffliches Gemeinwesen und seine Stadt, „die ihren Charakter geändert hat“,¹¹¹⁶ vorsah.

Auch ein Blick in die jüngere Montague-Handschrift zeigte, dass die politisch-philosophischen Ideen al-Fārābīs bis ins 18. Jahrhundert in der breiten Bevölkerung weiterwirkten. So konnte in der Zusammenschau der beiden direkt aufeinanderfolgenden Erzählungen mit den Titeln *Die Geschichte von al-Haiḫā' und dem Prinzen Jūsuf* und *Die Geschichte von den zehn Sängerinnen* ebenso eine Übereinstimmung zwischen der Beschreibung des Thronfolgers Jūsuf und einer der Eigenschaftslisten al-Fārābīs nachgewiesen werden. Denn der spätere Regent vereint alle zwölf Charaktermerkmale, die ein Gründer eines vortrefflichen Gemeinwesens laut des Philosophen haben muss. Vergleicht man aber die Erzählungen um Jūsuf mit der Geschichte um Dschali'âd, so müssen leider einige einschränkende Unterschiede mit Blick auf die erstgenannte festgestellt werden: Anders als in der älteren Geschichte hat der junge Jūsuf einige moralische Mängel und muss erst eine Entwicklung durchlaufen, bis er diese mehr oder weniger ablegen kann. Dschali'âd und seinem Wesir hingegen werden keinerlei moralisch schlechte Eigenschaften zugeschrieben. Zudem konnten die Eigenschaften

¹¹¹⁶ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.19.

der Nachfolger-Liste bei Jūsuf nicht entdeckt werden und es fehlt al-Fārābīs Theorie zur Entwicklung eines Gemeinwesens, die in den der Ausgabe Calcutta II zugrundeliegenden Texten noch enthalten war. Ob also al-Fārābīs Schrift auch für die Montague-Handschrift Pate stand, kann in diesem Fall nicht mehr eindeutig beantwortet werden. Möglich wäre auch, dass sich der Autor einer anderen populär-philosophischen Schrift bediente oder dass die Theorie al-Fārābīs in stark reduzierter Form mittlerweile zu einer Art Gemeingut geworden war, das sich nun in der jüngeren Erzählung um Jūsuf niederschlug.

Ungeachtet der unterschiedlichen Komplexität und Ausprägungen der einzelnen philosophischen Entlehnungen, dürften die erbrachten Ergebnisse zweierlei deutlich zeigen: Zum einen kann die Erzählsammlung *Alf Laila wa Laila*, anders als ihr häufig nach gesagt wurde und wird, nicht als bloße Trivilliteratur angesehen werden. Denn die Geschichtensammlung beinhaltet auch Erzählungen, die eine beträchtliche Vielschichtigkeit und inhaltlichen Tiefgang aufweisen. Zum anderen zeigte die eingehende Analyse mehrerer Erzählungen aus dieser Geschichtensammlung, dass Elemente aus diversen Teilbereichen der arabischen Philosophie, nämlich der Metaphysik, der Epistemologie, der Anthropologie, der politischen Philosophie und der Logik darin Eingang gefunden haben. Folglich kamen die Leser und Zuhörer von *Tausendundeine Nacht* mit philosophischen Elementen und Vorstellungen in Kontakt. Da es sich bei diesen Rezipienten laut der durch die moderne Forschung vertretenen These nun eben gerade um Händler, Kaufleute sowie die Besucher der städtischen Märkte und Kaffeehäuser handelte, kann also folglich festgestellt werden, dass griechisch-arabische Philosophie auch von breiteren Bevölkerungsschichten rezipiert wurde. Sie war demnach kein Vorrecht der arabischen Elite. Um es mit den Worten der bereits zu Beginn der Arbeit zitierten Gelehrten aus der Geschichte um den König 'Omar ibn en-Nu'mân zu sagen, auch die Bewohner spätmittelalterlicher arabischer Städte waren „wohlbewandert in der Philosophie“.

9. Abkürzungsverzeichnis

ANE	The Arabian Nights Encyclopedia
Aristot. an.	Aristoteles: De anima
Aristot. an. pr.	Aristoteles: Analytica priora
Aristot. eth. Nic.	Aristoteles: Nikomachische Ethik
Aristot. phgn.	Aristoteles: Physiognomonica
Aristot. Rhet.	Aristoteles: Rhetorik
CQ	The Classical Quarterly
DNP	Der Neue Pauli
EI ²	The Encyclopedia of Islam. New Edition
Hist. Wb. Philos.	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JAOS	Journal of the American Oriental Society
LexMa	Lexikon des Mittelalters
Li.	Littmann, Enno, Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 übertragen, Wiesbaden 1953.
Plat. pol.	Platon: Politeia
Plat. symp.	Platon:
Plat. Tim.	Platon: Timaios
Plot. enn.	Plotin: Enneaden
SEP	The Stanford Encyclopedia of Philosophy
TPAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

10. Literaturverzeichnis

Quellen

- ‘Abdallah ibn al-Muqaffa’: **Kalila und Dimna**. Die Fabeln des Bidpai, Übersetzung aus dem Arabischen von Philipp Wolff, Nachwort von J. Christoph Bürgel, Zürich 1995.
- Alfarabi: **The Attainment of Happiness**, in: Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle. Translated, with an Introduction by Muhsin Mahdi. Revised Edition with a Foreword by Charles E. Butterworth and Thomas L. Pangle, Ithaca/New York 2001, S. 13–50.
- Alfārābī: Die **Harmonie** zwischen Plato und Aristoteles, in: Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Leiden 1892, S. 1–53.
- Alfarabi: **The Harmonization** of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle, in: Alfarabi: The Political Writings. Selected Aphorisms and Other Texts, translated and annotated by Charles E. Butterworth, London 2001, S. 125–167.
- Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen**, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben von Friedrich Dieterici, Leiden 1890.
- Alfarabi: **Selected Aphorisms**, in: Alfarabi. The Political Writings. Selected Aphorisms and Other Texts, translated and annotated by Charles E. Butterworth, London 2001, S. 11–67.
- Alfārābī: Die **Vorstudien** zur Philosophie, in: Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Leiden 1892, S. 82–91.
- Alfārābī: **Über die Bedeutung** des Worts „Intellect“ („Vernunft“), in: Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Lden 1892, S. 61–81.
- Alf Laila wa Laila**, Bd. 1–4, Calcutta (II) 1839.
- Aristoteles: **Analytica priora**. Buch 1, übersetzt und kommentiert von Theodor Ebert und Ulrich Nortmann (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 3 I), Berlin 2007.
- Aristoteles: **Eudemische Ethik**, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 7), Berlin ⁴1984.
- Aristoteles: **Historia Animalium**. Buch I und II, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Stephan Zierlein (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 16), Berlin 2013.
- Aristoteles: **Nikomachische Ethik**, übersetzt und kommentiert von Dorothea Frede, erster Halbband (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 6), Berlin 2020.
- Aristoteles: **Nikomachische Ethik**, übersetzt und kommentiert von Dorothea Frede, zweiter Halbband (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 6), Berlin 2020.
- Aristoteles: Politik, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Teil I (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 9), Berlin 1991.

- Aristoteles: **Politik**, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Teil IV (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 9), Berlin 2005.
- Aristoteles: **Physiognomica**, in: Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borusscia, Editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen Alterum, Berlin 1831 (Nachdruck 1960), S. 805–814.
- Aristoteles: **Pysiognomonica**, übersetzt und kommentiert von Sabine Vogt (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 18 VI), Berlin 1999.
- Aristoteles: **Rhetorik**, übersetzt und erläutert von Christof Rapp, erster Halbband (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 4), Berlin 2002.
- Aristoteles: **Rhetorik**, übersetzt und erläutert von Christof Rapp, zweiter Halbband (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 4), Berlin 2002.
- Aristoteles: **Über die Seele**, Mit Einleitung, Übersetzung (nach Willy Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt, Hamburg 1995.
- Aristoteles: **Über die Seele**, übersetzt von Willy Theiler (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 13), Berlin ⁷1994.
- Avicenna (Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā): The **Canon of Medicine** (al-Qānūn fī’l-ṭibb), adapted by Laleh Bakhtiar, from Translations of Volume I by Oskar Cameron Gruner and Mazar H. Shah, correlated with the Arabic by Jay R. Crook with notes by Oskar Cameron Gruner, Chicago 1999.
- Avicenna: **Compendium**; or, Al-‘Arūḏī’s Philosophical Treatise on the Meanings of the Book of Rhetoric, in: Three Arabic Treatises on Aristotle’s *Rhetoric*; The Commentaries of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, Translated, with Introduction and Notes, by Lahcen Elyazghi Ezzaher, Carbondale 2015, S. 54–71.
- Avicenna: **Kitāb al-Ḥiṭāba**, in: Renate Würsch, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 146), Berlin 1991, S. 140–174.
- Averroes: **Exposition of the Meanings of Book I of Rhetorica**, which is Aristotle’s Book on Rhetoric, in: Three Arabic Treatises on Aristotle’s *Rhetoric*; The Commentaries of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, Translated, with Introduction and Notes, by Lahcen Elyazghi Ezzaher, Carbondale 2015, S. 80–181.
- Averroes: **Großer Kommentar**, in Averroes, Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ De anima, arabisch/lateinisch/deutsch, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von David Wirmer, Freiburg/Basel/Wien 2008, S. 159–285.
- Āl-Fārābī: **Fuṣūl al-Madanī**. Aphorisms of the Statesman, edited with an English Translation, Introduction and Notes by Douglas Morton Dunlop (Oriental Publications 5), Cambridge 1961.

- Al-Fārābī: **Kitāb al-Khaṭābah** (The Book of Rhetorik), in: Three Arabic Treatises on Aristotle's *Rhetoric*; The Commentaries of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, Translated, with an introduction and notes, by Lahcen Elyazghi Ezzaher Carbondale 2015, S. 16–49.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr: **L'harmonie entre les opinions** de Platon et d'Aristote, Texte arabe et traduction Fawzi Mitri Najjar et Dominique Mallet, Damaskus 1999.
- Al-Fārābī: **On the Intellect**, in: Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources, translated with Introduction Notes, and Glossary by John McGinnis and David C. Reisman, Indianapolis/Cambridge 2007, S. 68–78.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr: **On the Perfect State** (Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila), a revised text with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Chicago 1998.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr: Die **Prinzipien** der Bewohner der vortrefflichen Stadt. Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Cleophea Ferrari, Stuttgart 2009.
- Der Koran**, aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010.
- Ghazālī's Book of Counsel** for Kings (Naṣīḥat al-Mulūk), translated by Frank Roland Charles Bagley from the Persian text edited by Jalāl Humā'ī and the Bodleian Arabic text edited by H. D. Isaacs with Introduction, Notes, and Biographical Index, London 1964.
- Al-Ghazālī: The **Incoherence** of the Philosophers. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo 2000.
- Gohlman, William E., The **Life of Ibn Sina**, a critical Edition and annotated Translation, Albany 1974.
- Landauer, Samuel, Die **Psychologie** des Ibn Sina, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 29 (1875), S. 335–418.
- Littmann, Enno, Die **Erzählungen** aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 übertragen, Wiesbaden 1953.
- Lyons, Malcolm/Lyons, Ursula (Übers.), The **Arabian Nights**. Tales of 1001 Nights, 3 Bde., Introduced and annotated by Robert Irwin, London 2010.
- Mahdi, Muhsin (Hrsg.), The **Thousand and one Nights** (*Alf Layla wa-Layla*). From the Earliest Known Sources. Arabic Text Edited with Introduction and Notes, 3 Bde., Leiden/New York/Köln 1984–1994.
- Ott, Claudia, **Tausendundeine Nacht**. Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen und mit einem Anhang versehen, München 42012.
- Ott, Claudia, Tausendundeine Nacht. **Das glückliche Ende**. Nach der Handschrift der Raṣīf-Efendi-Bibliothek Kayseri erstmals ins Deutsche übertragen, München 2016.

- Platon: Πολιτεία – **Der Staat**, bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (= Platon, Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch 4), Darmstadt ⁶2011.
- Platon: Συμπόσιον – **Das Gastmahl**, bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (= Platon, Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch 3), Darmstadt ⁶2011.
- Platon: **Symposion**. Platon Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2.400. Geburtstag Bd. 3, Meisterdialoge. Phaidon, Symposion, Phaidros, eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener, Zürich/München 1974.
- Platon: Τίμαιος – **Timaios**, in: Platon, Τίμαιος · Κριτίας Φίληβος – Timaios · Kritias Philebos, bearbeitet von Klaus Widdra, griechischer Text von Albert Rivaud und Auguste Diès, deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher (= Platon, Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch 7), Darmstadt ⁶2011, S. 1–209.
- Plotins Schriften**. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Bd. III, Die Schriften 30–38 der chronologischen Reihenfolge, a) Text und Übersetzung, Hamburg 1964.
- Polemonis de Physiognomonica** Liber Arabice et Latine, ed. von Georg Hoffmann, in: Richard Foerster (Hrsg.), *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, Bd. 1: *Physiognomonica Pseudaristotelis, Graece et Latine, Adamantii cum Epitomis Graece, Polemonis e Recensione Georgii Hoffmanni Arabice et Latine continens*, Leipzig 1893, S. 93–294.
- Ross, William David (Ed.), **Aristotelis analytica priora** et posteriora, preafatione et appendice auxit Lorenzo Minio-Paluello, Oxford 1964.
- Ross, William David (Ed.), **Aristotelis de anima**, Oxford 1956.
- Secretum Secretorum** cum glossis et notulis, Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta Fratris Rogeri, ed. von Robert Steele, accedunt versio anglicana ex arabico edita per A. S. Fulton, versio vestuta anglo-normanica nunc primum edita (= Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 5), Oxford 1920.
- Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: **Philosophie der Erleuchtung**. Ḥikmat al-Ishrāq, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai, Berlin 2011.
- Ibn Sīnā: Selections on Psychology from **The Cure**, „The Soul“, in: *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, translated with Introduction Notes, and Glossary by John McGinnis and David C. Reisman, Indianapolis/Cambridge 2007, S. 175–209.
- Sprenger, Aloys, **First Appendix** to the dictionary of the technical terms used in the sciences of the mussalmans, containing the logic of the Arabians, in the original arabic, with an english translation (= Bibliotheca Indica, A Collection of Oriental Works 88), Calcutta 1854.

Tauer, Felix (Übers.), **Neue Erzählungen** aus den Tausendundein Nächten, 2 Bde., Die in anderen Versionen von „1001 Nacht“ nicht enthaltenen Geschichten der Wortley-Montague-Handschrift der Oxforder Bodleian Library, aus dem arabischen Urtext vollständig übertragen und erläutert, Leipzig 1989.

Sekundärliteratur

- Adrados, Francisco Rodríguez, **Greek Wisdom** Literature and the Middle Ages. The Lost Greek Models and Their Arabic and Castilian Translations, Bern 2009.
- Adamson, Peter, **Al-Kindī** and the reception of Greek philosophy, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 32–51.
- Adamson, Peter/Taylor, Richard C., **Introduction**, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 1–9.
- Albrecht, Wolfgang/Hanisch, Angelika, **Aristoteles' assertorische Syllogistik**, Berlin 1970.
- D'Ancona Costa, Cristina, **Commenting on Aristotle**. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism, in: Wilhelm Geerlings/Christian Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung (= Clavis Commentariorum Antiquitatis etd Medii Aevi 2)*, Leiden/Köln 2002, S. 201–252.
- D'Ancona, Cristina, **Greek** into Arabic: Neoplatonism in translation, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 10–32.
- D'Ancona, Cristina, „**Greek Sources** in Arabic and Islamic Philosophy“, in: SEP (Fall 2017 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Babai, Amir, **Zur Psychologie** und Psychotherapie Ibn Sinas, Berlin 1999.
- Barton, Tamsyn S., **Power and Knowledge**. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire, Michigan 1994.
- Black, Deborah L., **Psychology**. Soul and Intellect, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 308–326.
- Bourriot, Félix, **Kalos Kagathos** – Kalokagathia. D'un Terme de Propagande de Sophistes à une Notion Sociale et Philosophique Bd. I Texte & Bd. II Notes, Hildesheim/Zürich 1995.
- Brown, Eric, „**Plato's Ethics** and Politics in *The Republic*“, in: SEP (Fall 2017 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Brague, Rémi, **Das gegenseitige Verhältnis** von Philosophie und Islam, in: Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer, *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Darmstadt 2013, S. 67–95.
- Brandenburg, Dietrich, **Medizinisches** in Tausendundeiner Nacht. Ein literaturgeschichtlicher Beitrag zur islamischen Heilkunde, Stuttgart 1973.

- Butterworth, Charles E., **Ethical and political philosophy**, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 266–286.
- Bürgel, Johann Christoph, **Der Topos** der Liebeskrankheit in der klassischen Dichtung des Islam, in: Theo Stemmler (Hrsg.), *Liebe als Krankheit* (3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters), Mannheim 1990, S. 75–103.
- Daiber, Hans, **Abū Bakr ar-Rāzī**, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 261–289.
- Daiber, Hans, **Die syrische Tradition** in frühislamischer Zeit, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 40–54.
- Daiber, Hans, **Semitische Sprache** als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung, in: *ZDMG* 136 (1986), 292–313.
- Davidson, Herbert A., **Alfarabi**, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect, New York/Oxford 1992.
- Demandt, Alexander, **Der Idealstaat**. Die politischen Theorien der Antike, Köln/Weimar/Wien ³2000.
- Der Neue Pauli. Enzyklopädie der Antike, 16 Bde., Stuttgart/Weimar 1996–2003.
- Druart, Therese-Anne, „**al-Farabi**“, in: SEP (Fall 2020 Edition), hrsg. Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/al-farabi/>, (zuletzt eingesehen am 02.04.2021).
- Hans-Jörg Döhla, **El libro** de Calila e Dimna (1251). Nueva edición y estudio de los dos manuscritos castellanos, Zaragoza 2009.
- Edson, Evelyn/Savage-Smith, Emilie/von den Brincken, Anna-Dorothee, **Der mittelalterliche Kosmos**. Karten der christlichen und islamischen Welt, Darmstadt 2005.
- The Encyclopedia of Islam. New Edition, 12 Bde., Leiden ²1960–2004.
- Endress, Gerhard/Ferrari, Cleophea, Die **Bagdader Aristoteliker**, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 290–362.
- Endress, Gerhard, Die **Integration philosophischer Traditionen** in der islamischen Gesellschaft des 4./10. Jahrhunderts: at-Tauhidi und as-Sigistani, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt*. Band I: 8.–10. Jahrhundert (= Grundriss der Geschichte der Philosophie), Basel 2012, S. 185–209.
- Evans, Elizabeth C., **Galen the Physician** as Physiognomist, in: *TPAPA* 76 (1945), S. 287–298.
- Ezzaher, Lahcen Elyazghi (Übers.), **Three Arabic Treatises** on Aristotle's *Rhetoric*. The Commentaries of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, with Introduction and Notes Carbondale 2015.

- Fakhry, Majid, A **History** of Islamic Philosophy, New York/London 1970.
- Forster, Regula, Das **Geheimnis** der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-asrār* / *Secretum secretorum* (= Wissensliteratur im Mittelalter 43), Wiesbaden 2006.
- Freely, John, **Platon** in Bagdad. Wie das Wissen der Antike zurück nach Europa kam, Stuttgart 2012.
- Gara, Nizar Samir, Die **Rezeption** der Philosophie des Aristoteles im Islam. Als Beispiel die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnās Buch (*‘Ilm al-nafs: Die Wissenschaft der Seele*), Heidelberg 2003, online unter: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5522/1/nazar_samir_gara.pdf (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Gerson, Lloyd, „**Plotinus**“, in: SEP (Fall 2018 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Goodman, Lenn E., **Avicenna**, London/New York 1992.
- Griffel, Frank, Al-Ghazālī’s **Philosophical Theology**, New York 2009.
- Grotzfeld, Heinz, The **Manuscript Tradition** of the Arabian Nights, in: Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf (Hrsg.), ANE 1 (2004), S. 17–21.
- Grotzfeld, Heinz, **Dreihundert Jahre** 1001 Nacht in Europa. 1001 Nacht in geteiltem Besitz von Orient und Okzident, in: Anke Osigus (Hrsg.), Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha (= Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster 4), Münster 2005, S. 9–30.
- von Grunebaum, Gustav Edmund, Der **Islam** im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963.
- Gutas, Dimitri, **Avicenna** and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works (= Islamic Philosophy and Theology 4), New York/Leiden/Kopenhagen/Köln 1988.
- Gutas, Dimitri, **Avicennas Erbe**. Das ‚Goldene Zeitalter‘ der arabischen Philosophie (1000 – ca. 1350), in: Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer, Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch, Darmstadt 2013, S. 96–111.
- Gutas, Dimitri, Die **Wiedergeburt** der Philosophie und die Übersetzungen ins Arabische, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 55–91.
- Gutas, Dimitri, **Gelehrte** als Vermittler philosophischen Denkens, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 480–511.
- Gutas, Dimitri, **Greek Thought**, Arabic Culture. The Greco-Arabic Translation Movement in Bagdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries), London/New York 1999.

- Gutas, Dimitri, „**Ibn Sina** [Avicenna]“, in: SEP (Fall 2016 Edition), hrsg. Von Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ibn-sina/> (zuletzt eingesehen 29.07.2020).
- Gutas, Dimitri, **Philosophy in the Twelfth Century**: one View from Bagdad, or the Repudiation of al-Ghazālī, in: Peter Adamson (Hrsg.), *In the Age of Averroes: arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, London/Turin 2011, S. 9–26.
- Gutas, Dimitri, **Plato's Symposium** in the Arabic Tradition, in: Dimitri Gutas (Hrsg.), *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot/Burlington/Singapore/ Sydney 2000, (IV) S. 36–60.
- Gutas, Dimitri, **Populäre Ethik** und praktische Politik, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt. Band 1: 8.–10. Jahrhundert*, Basel 2012, S. 458–479.
- Haage, Bernhard D., ‚**Amor heroes**‘ als medizinischer Terminus technicus in der Antike und im Mittelalter, in: Theo Stemmler (Hrsg.), *Liebe als Krankheit (3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters)*, Mannheim 1990, S. 31–55.
- Hadot, Iseltraut, Der fortlaufende philosophische **Kommentar** in der Antike, in: Wilhelm Geerlings/Christian Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung (= Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 2)*, Leiden/Köln 2002, S. 183–200.
- Hammond, Robert, *The **Philosophy** of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York 1947.
- Heckh, Hiltrud, **Medizinisches** aus Tausendundeiner Nacht, Heidelberg 1967.
- Hirth, Wolfgang, **Studien** zu den Gesundheitslehren des sogenannten „Secretum Secretorum“. Unter besonderer Berücksichtigung der Prosaüberlieferung, Heidelberg 1969.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, 13 Bde., Basel 1971–2007.
- Hyman, Arthur, **Averroes' Theory of the Intellect** and the ancient Commentators, in: Gerhard Endress/Jan A. Aertsen (Hrsg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden/Boston/ Köln 1999, S. 188–198.
- Irwin, Robert, *Die **Welt** von Tausendundeiner Nacht*, Frankfurt am Main/Leipzig 2004.
- Ivry, Alfred L., „**Arabic and Islamic Psychology** and Philosophy of Mind“, in: SEP (Summer 2012 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Ivry, Alfred L., Averroes' **Three Commentaries** on De Anima, in: Gerhard Endress/Jan A. Aertsen (Hrsg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 199–216.

- Janos, Damien, Al-Fārābī, **Creatio ex nihilo**, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam‘ and Jawābāt, in: JAOS 129 (2009), S. 1–17.
- Jansen, Daria Norma, **Melancholie im Mittelalter** – Eine antike Tradition als Vorentwurf der Moderne, online unter: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/79500/Daria%20Norma%20Jansen%2C%20Melancholie%20im%20Mittelalter%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, (zuletzt eingesehen am 02.04.2021).
- Johansen, Thomas Kjeller, **The Powers of Aristotle’s Soul**, Oxford 2012. Kapp, Ernst, **Der Ursprung der Logik bei den Griechen**, Göttingen 1965.
- Jüthner, Julius, **Kalokagathia**, in: Charisteria, Alois Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht, Reichenberg 1930, S. 99–119.
- Kapp, Ernst, **Der Ursprung der Logik bei den Griechen**, Göttingen 1965.
- Knoll, Manuel, **Die Verfassungslehre des Aristoteles**, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.), **Die „Politik“ des Aristoteles**, Baden-Baden 2012, S. 126–143.
- Kraut, Richard, **„Aristotle’s Ethics“**, in: SEP (Summer 2018 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/> (zuletzt eingesehen am 02.04.2021.)
- von Kutschera, Franz, **Platons Philosophie II**. Die mittleren Dialoge, Paderborn 2002.
- von Kutschera, Franz, **Platons Philosophie III**. Die späten Dialoge, Paderborn 2002.
- Lammer, Andreas, **The Elements of Avicenna’s Physics**. Greek Sources and Arabic Innovations (Scientia Graeco-Arabica Bd. 20), Berlin/Boston 2018.
- Langermann, Yitzhak Tzvi, **Avicenna and his Legacy**. A Golden Age of Science and Philosophy (= Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 8), Turnhout 2009.
- Lexikon des Mittelalters, 9 Bde. und Registerbd., München/Zürich 1980–1999.
- Littmann, Enno, **Tausendundeine Nacht** in der arabischen Literatur (= Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte 2), Tübingen 1923.
- Mahdi, Muhsin S., **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, Chicago/London 2001.
- Mangold, Ijoma, **„Tausendundeine Nacht“**. **Immer neue Nächte**, in: Die Zeit Nr. 24 (vom 10.06.2010), online unter: <https://www.zeit.de/2010/24/Handschrift-Tausendundeine-Nacht> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Manzalaoui, Mahmoud A., **The Pseudo-Aristotelian „Kitāb Sirr al-asrār“**. Facts and Problems, in: Oriens 23/24 (1974), S. 147–257.
- Manzalaoui, Mahmoud A., **Secretum Secretorum**. Nine English Versions, Bd. 1: Text (= Early English Text Society 276), Oxford 1977.

- Marcotte, Roxanne, „**Suhrawardī**“, in: SEP (Summer 2019 Edition), hrsg. Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/> (zuletzt eingesehen am 29.07.2020).
- Martínková, Irena, **Three Interpretations** of Kalokagathia, in: Peter Mauritsch (Hrsg.), *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper*, Graz 2010, S. 17–28.
- Megow, Rolf, **Antike Physiognomielehre**, in: *Das Altertum* 9 (1963), S. 213–221.
- Meyerhof, Max, *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, Berlin 1930 (zuvor ebenfalls erschienen in: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse* (1930), S. 389–429).
- O’Meara, Dominic J., **Plotinus**. An Introduction to the Enneads, New York 1993.
- Omtzigt, Judith, **Die Beziehung** zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins, Göttingen 2012.
- Orthmann, Eva, **Philosophie** und Wissenschaft von der Natur, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert*, Basel 2012, S. 512–517.
- Orwin, Alexander, **Redefining** the Muslim Community, Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi, Philadelphia 2007.
- Perho, Irmeli, **The Arabian Nights** as a Source of Daily Life in the Mamluk Period, in: *Studia Orientalia* 85 (1999), S. 139–162.
- Peters, Francis Edward, **Aristoteles Arabus**. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus, Leiden 1968.
- Peters, Francis Edward, **Aristotle** and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam (= *Studies in Near Eastern Civilization* 1), New York/London 1968.
- Piepenbrink, Karen, **Die Rhetorik des Aristoteles** und ihr Verhältnis zum historischen Kontext, Stuttgart 2020.
- Pormann, Peter E., **Al-Fārābī**, the Melancholic Thinker and Philosopher Poet, in: *JAOS* 135 (2015), S. 209–224.
- Pormann, Peter E./Savage-Smith, Emilie, **Medieval Islamic medicine**, Edinburgh 2007.
- Pourjavady, Nasrollah, **The Concept of Sakīna in Suhrawardī**, in: Ali Gheissari/John Walbridge/Ahmed Alwishah (Hrsg.), *Illuminationist Texts and Textual Studies. Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden/Boston 2018, S. 96–112.
- Rapp, Christof, **Aristoteles** zur Einführung, Hamburg³2007.
- Rescher, Nicholas, **Studies** in the History of Arabic Logic, Pittsburgh 1963.
- Reisman, David C., **Al-Fārābī** and the philosophical curriculum, in: Peter Adamson/ Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 52–71.

- Rosenthal, Franz, Das **Fortleben** der Antike im Islam, Stuttgart/Zürich 1965.
- Rudolph, Ulrich (Hrsg.), **Philosophie** in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012.
- Rudolph, Ulrich, **Abū Naṣr al-Fārābī**, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 363–457.
- Rudolph, Ulrich, **Der spätantike Hintergrund**, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, S. 3–39.
- Rudolph, Ulrich, **Islamische Philosophie**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München³2013.
- Schipperges, Heinrich, Eine „**Summa Medicinae**“ bei Avicenna. Zur Krankheitslehre und Heilkunde bei Ibn Sīnā (980–1037) (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse, 1. Abhandlung), New York/London u. a., 1987.
- Schmidtke, Sabine, **Theologie, Philosophie und Mystik** im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsāʿī (um 838 / 1434–35 – nach 906/1501), Leiden/Boston/Köln 2000.
- Schöndorf, Hildegard, **Plotins Umformung** der platonischen Lehre vom Schönen, Bonn 1974.
- Shields, Christopher, „**Aristotle**“, in: SEP (Fall 2020 Edition), hrsg. Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle/>, (zuletzt eingesehen am: 02.04.2021).
- Shields, Christopher, „**Aristotle’s Psychology**“, in: SEP (Winter 2016 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).
- Shoshan, Boaz, **Social Life** and Popular Culture in the Arabian Nights, in: Ulrich Marzolph/Richard van Leeuwen/Hassan Wassouf (Hrsg.), ANE 1 (2004), S. 50–54.
- Silnizki, Michael, Die **Entstehung** und Entwicklung der Syllogistik bei Aristoteles, Köln 1988.
- Sprute, Jürgen, **Die Enthymemtheorie** der aristotelischen Rhetorik (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 124), Göttingen 1982.
- Steinschneider, Moritz, **Al-Farabi** (Alpharabius). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Griechischen Wissenschaft unter den Arabern, St. Petersburg 1869 (Nachdruck Amsterdam 1966).
- Street, Tony, **Arabic Logic**, in: Dov M. Gabby/John Woods (Hrsg.), Handbook of the History of Logic, Bd. 1: Greek, Indian and Arabic Logic, Amsterdam/Boston/ Heidelberg 2004, S. 523–596.

- Street, Tony, **Logic**, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 247–265.
- Strohmaier, Gotthard, **Galen** als Hippokrateskommentator. Der griechische und arabische Befund, in: Wilhelm Geerlings/Christian Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung (= Clavis Commentariorum Antiquitatis etd Medii Aevi 2)*, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 253–274.
- Trompeter, Julia, **Psychologische und physiologische Aspekte** der Tripartition der Seele bei Platon und Galen, online unter: <https://d-nb.info/1079843337/34> (zuletzt eingesehen am 02.04.2021).
- Tsouana, Voula, **Doubts** about Other Minds and the Science of Physiognomics, in: CQ 48 (1998), S. 175–186.
- Volkman, Helga, **Mit goldenen Lettern**. Leben und Lieben in „1001 Nacht“, Göttingen 2004.
- Walther, Wiebke, **Tausendundeine Nacht**. Eine Einführung, München/Zürich 1987.
- Walzer, Richard, **Greek** into Arabic. Essays on Islamic Philosophy (= Oriental Studies 1), London/Oxford²1963.
- Wankel, Hermann, **Kalos Kai Agathos**, Frankfurt a. Main 1961.
- Watts, Edward Jay, **City and School** in Late Antique Athens and Alexandria, Berkeley/Los Angeles/London 2006.
- Weiler, Ingomar, Das **Kalokagathia-Ideal** und der ‚hässliche‘ Athletenkörper, in: Peter Mauritsch (Hrsg.), *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper (= Nummi et Litterae 3)*, Graz 2010, S. 95–119.
- Weiler, Ingomar, **Physiognomik** und Kulturanthropologie. Überlegungen zu ‚behinderten‘ Gauklern, in: Peter Mauritsch, Werner Petermandl, Barbara Mauritsch-Bein (Hrsg.), *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zur Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*, Darmstadt 2004, S. 303–323.
- Weiler, Ingomar, **Negative Kalokagathie**, in: Peter Mauritsch, Werner Petermandl, Barbara Mauritsch-Bein (Hrsg.), *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zur Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*, Darmstadt 2004, S. 325–348.
- Welsch, Wolfgang, **Der Philosoph**. Die Gedankenwelt des Aristoteles, München 2012.
- Westerink, Leendert Gerrit, **Philosophy and Medicine** in Late Antiquity, in: Leendert Gerrit Westerink (Hrsg.), *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. Westerink*, Amsterdam 1980, S. 83–92 [zuvor ebenfalls erschienen in: *Janus* 51 (1964), S. 169–177].
- Wildberg, Christian, „**Neoplatonism**“, in: SEP (Summer 2019 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, online unter: <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/> (zuletzt eingesehen am 27.07.2020).

- Wirmer, David, **Metaphysik und Intellektlehre**. Philosophische Hauptthemen des Ibn Rušd, in: Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer, *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Darmstadt 2013, S. 340–364.
- Wisnovsky, Robert, **Avicenna** and the Avicennian Tradition, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, S. 92–136.
- Würsch, Renate, **Avicennas Bearbeitung** der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt (= *Islamkundliche Untersuchungen* Bd. 146), Berlin 1991.
- Ziai, Hossein, **Knowledge and Illumination**. A Study of Suhrawardī's *Ḥikmat al-Ishrāq*, Los Angeles 1990.

11. Anhang

Vergleich der Eigenschaftslisten für einen perfekten Herrscher

Platon: <i>Politeia</i> ¹¹¹⁷	Al-Fārābī: <i>Die Erlangung des Glücks</i> ¹¹¹⁸	Al-Fārābī: <i>Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt</i> ¹¹¹⁹ Die Naturanlagen des Gründers	<i>Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chān</i> ¹¹²⁰	<i>Die Geschichte von al-Haifā' und dem Prinzen Jūsuf</i> ¹¹²¹	<i>Geheimnis der Geheimnisse</i> ¹¹²²	Al-Ġazzālī: <i>Naṣīḥat al-Mulūk</i> Aristoteles' zweiter Katalog ¹¹²³
für den Krieg geeignet ¹¹²⁴		Er sollte Glieder und Organe haben, die frei von Mängeln und genügend stark sind.	<u>Wesir:</u> schönes Aussehen S. 7.	<u>Jūsuf (HG):</u> Schönheit S. 444. anmutig S. 511. zieht erfolgreich in den Krieg S. 494f.	gute körperliche Konstitution	körperliche Unversehrtheit
gelehrig	Verständigkeit	Er sollte von Natur aus dazu veranlagt sein, das zu verstehen, was man ihm sagt.	<u>König:</u> Verständigkeit S. 29.	<u>Jūsuf (HG):</u> Versteht lyrische Briefe direkt S. 469; 472–488.	schnelles Verständnis	Verständigkeit und Intelligenz
gutes Gedächtnis	gutes Gedächtnis	gutes Gedächtnis	<u>Wesir:</u> Prüfung von Wird Chān S. 47–78.	<u>Jūsuf (HG):</u> Rezitiert seitweise Gedichte S. 454–463.	gutes Erinnerungsvermögen	
	schnelle Auffassungsgabe	Er sollte mit einem scharfen Geist versehen sein.	<u>Wesir:</u> klug in der Antwort S. 7.	<u>Jūsuf (HG):</u> schlagfertiges Gespräch mit al-Haifā' S. 469; 472–488.	schnelle Auffassungsgabe	Schärfe des Verstandes

¹¹¹⁷ Die angeführten Eigenschaften finden sich hauptsächlich im 6. Buch des Dialoges, siehe Plat. pol. VI, 485 a10–487 a8. Abweichungen werden gesondert angegeben.

¹¹¹⁸ Alfarabi: Attainment of Happiness, S. 48, Abschn. 60.

¹¹¹⁹ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.12.

¹¹²⁰ Li. Bd. VI, S. 7–144.

¹¹²¹ Wie angesprochen müssen zwei Geschichten als inhaltliche Einheit aufgefasst werden, um Jūsuf als perfekten Herrscher bezeichnen zu können. Die Hauptgeschichte (HG) *Die Geschichte von al-Haifā' und dem Prinzen Jūsuf* findet sich bei Tauer, Neue Erzählungen Bd. I, S. 429–498. Die Nebengeschichte (NG) *Die Geschichte von den zehn Sängern* findet sich bei Tauer Neue Erzählungen, Bd. I, S. 498–515.

¹¹²² Secretum Secretorum, S. 237f.

¹¹²³ Ghazālī: Book of Counsel, S. 74. Einige der in der Quelle genannten Eigenschaften wurden für eine bessere Vergleichbarkeit mit den anderen Listen zusammengefasst. Dieses Vorgehen wird auch durch den Übersetzer der Quelle als legitim angesehen, da es in dieser zwar heißt, Aristoteles kenne sechzehn Charakterzüge des guten Herrschers, ihm dann aber deutlich mehr als sechzehn Merkmale in den Mund gelegt werden, siehe hierzu Bagley in einer Fußnote zu: Ghazālī's Book of Counsel, S. 74 Anmerkung 2.

¹¹²⁴ Plat. pol. VIII, 543a 1–6.

Platon: Politeia	Al-Fārābī: Die Erlan- gung des Glücks	Al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt Die Naturanla- gen des Grün- ders	Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chân	Die Geschich- te von al- Haifā' und dem Prinzen Jūsuf	Geheimnis der Geheim- nisse	Al-Ġazzālī: Naṣīḥat al- Mulūk Aristoteles' zweiter Katalog
		Er sollte eine gewählte und klare Ausdrucksweise haben.	<u>Wesir</u> : Er ist freundlich in seiner Rede; erfahren in der feinen Rede. S. 7.	<u>Jūsuf (HG+NG)</u> : redegewandt S. 444 Beredsamkeit der Zunge S. 513.	präzise Ausdrucksweise	
kennnis- liebend	Lerneifer	Er sollte gerne lernen und sein Wissen vermehren.	<u>Wesir</u> : kundig in allen Wissenschaften S. 7. <u>König</u> : reiches Wissen und treffliche Einsicht S. 40 u. 45.	<u>Jūsuf (HG)</u> : Er ist bewährt in allen Dingen (Urteil der gebildeten al-Haifā') S. 454.	ausgebildet in allen Wissenschaften	Wissen/ Beharrlich- keit und Ausdauer
wahrheits- liebend	wahrheits- liebend	Er sollte wahrheitsliebend sein und die ehrlichen Menschen lieben.	<u>Wesir</u> : rät zum Guten und spricht die Wahrheit S. 18. <u>König</u> : liebt den Wesir aufgrund seiner Eigenschaften S. 7.	<u>Jūsuf (HG)</u> : Bereit sein Vergehen und stellt sich seinem Vater S. 456. Hält sein Rückkehrversprechen gegenüber al-Haifā' S. 461.	wahrheits- liebend	
Abkehr von körperlichen Lüsten	körperlichen Lüsten abgeneigt	Er sollte von Natur aus nicht gierig nach Essen, Trinken und sexuellem Verkehr sein und eine Abneigung gegen seichte Unterhaltung haben.	<u>König</u> : Diese Eigenschaft wird ihm indirekt über das negative Beispiel seines Sohnes zugeschrieben. S. 81 u. 85.	<u>Jūsuf (HG+NG)</u> : entsagt dem Wein S. 459. feines Benehmen S. 513. Zügelt sich bei al-Haifā' S. 451 u. 453.	Indifferenz gegenüber körperlichen Gelüsten	gezügelter Charakter, Zuneigung zur guten Literatur

Platon: Politeia	Al-Fārābī: Die Erlan- gung des Glücks	Al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt Die Naturanla- gen des Grün- ders	Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chân	Die Geschich- te von al- Haifā' und dem Prinzen Jūsuf	Geheimnis der Geheim- nisse	Al-Ġazzālī: Naṣīḥat al- Mulūk Aristoteles' zweiter Katalog
edle Natur/ edelmütig/ ebenmäßig und anmu- tig muss das Gemüt sein	Seelengröße	Er sollte eine große Seele haben und ehrliebend sein.	<u>König</u> : von schönem innerem Wesen S. 7. gütig S. 23. vereint Milde mit Macht S. 29. <u>Wesir</u> : von schönem innerem Wesen und milde S. 7.	<u>Jūsuf</u> <u>(HG+NG)</u> : ist gnädig S. 497. erhabenes Wesen S. 454. äußerst freundlich gegenüber Fremden S. 511. Edelmut S. 513.	großmütig	Seelengröße
gerecht	Gerechtig- keitsliebe	Gerechtigkeits- liebe	<u>König</u> : ge- recht und Recht schaf- fend S. 7 u. 20.	<u>Jūsuf (NG)</u> : gerechter König S. 500 u. 511.	Gerechtig- keitsliebe	Unpartei- lichkeit
Interessen- losigkeit an Geld bzw. persönli- chem Reichtum	Interessenlo- sigkeit an Geld bzw. persönlichem Reichtum	Interessenlosig- keit an Geld bzw. persönlichem Reichtum	<u>König</u> : macht dem Volk die Abgaben leicht Li. Bd. VI, S. 7. wohltätig gegenüber den Armen Li. Bd. VI, S. 7; 20 u. 23. <u>Wesir</u> : wohl- tätig gegen- über den Armen Li. Bd. VI, S. 7.	<u>Jūsuf</u> <u>(HG+NG)</u> : wohltätig gegenüber den Emiren und auch das Volk liebt ihn S. 497. großmütig S. 511.	Abkehr vom Geld	gezügelter Charakter
tapfer		Entschlossenheit/ Mut/Tapferkeit	<u>König</u> : Er schützt seine Untertanen gegen die Feinde. S. 20.	<u>Jūsuf (HG)</u> : Tapferkeit S. 444. zieht auf einem Pferd in den Krieg S. 495.	Tapferkeit und Durchsetz- ungsfähigkeit	Mut und Tapferkeit
	fromm und der Religion zugetan		<u>König</u> : gottes- fürchtig S. 33.			

Platon: Politeia	Al-Fārābī: Die Erlan- gung des Glücks	Al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt Die Naturanla- gen des Grün- ders	Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chân	Die Geschich- te von al- Haifā' und dem Prinzen Jūsuf	Geheimnis der Geheim- nisse	Al-Ġazzālī: Naṣīḥat al- Mulūk Aristoteles' zweiter Katalog
				Jūsuf (HG+NG): entsagt zeit- weise (!) dem Wein S. 459 u. 501–504.	nicht dem Wein zugetan	
					Wissen über die Staatsfi- nanzen	
					nicht geschwätzig und frivol	
				Jūsuf (HG): zieht auf einem Pferd in den Krieg S. 495.		begabt in der Reitkunst
						Voraussicht
						nachsichtig
						freundlich zu den Untertanen
						Wissen über die Geschichte
						Bedächtigkeit

Eigenschaften für die Nachfolgerschaft eines perfekten Herrschers

Al-Fārābī: <i>Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt</i> ¹¹²⁵ Eigenschaften des Nachfolgers im Erwachsenenalter	<i>Geschichte des Königs Dschali'ād und seines Sohnes Wird Chān</i>	<i>Die Geschichte von al-Haifā' und dem Prinzen Jūsuf</i>
Er wird weise sein.	<u>König</u> : Er wird als weise bezeichnet. S. 29; 40 u. 45. <u>Wesir</u> : Er wird als Philosoph bezeichnet und als kundig in allen Wissenschaften. S. 7 u. 97.	<u>Jūsuf</u> : -
Er wird die Gesetze und Bräuche derer, die vor ihm über die Stadt geherrscht haben, kennen und bewahren.	<u>König</u> : „[...] indem er die Satzungen und Vorschriften, die unter den Menschen gelten, aufrecht erhält“ S. 23.	<u>Jūsuf</u> : -
Er wird Hervorragendes leisten bei der Ableitung neuer Gesetze.	<u>König</u> : Der König beherrscht „die Tore [...] des Urteilens und der Staatskunst“. S. 29.	<u>Jūsuf</u> : -
Er wird gut sein beim Überlegen in der Reflexion und stark im Ableiten in neuen Situationen.	<u>Wesir</u> : Er ist klug in seinen Antworten. S. 7.	<u>Jūsuf</u> : -
Er wird gut darin sein, die Menschen durch seine Rede dahin zu führen, dass sie sowohl die Gesetze der Vorgänger als auch diejenigen, die er nach ihnen in Übereinstimmung mit ihnen abgeleitet hat, befolgen.	<u>Wesir</u> : Er ist freundlich in seiner Rede; und erfahren in der Kunst der feinen Rede. S. 7.	<u>Jūsuf</u> : Er verfasst mehrere lyrische Briefe, S. 469–488. rezitiert Gedichte, S. 446; 454–463. hat eine beredsame Zunge. S. 513.
Er sollte eine gefestigte Konstitution haben, damit er die Anforderungen des Krieges meistern kann.	<u>König</u> : Er ist „von hohem Wuchs, schön von Gestalt“. S. 7. Er schützt seine Untertanen gegen die Feinde. S. 20. Er ist mächtig. S. 7.	<u>Jūsuf</u> : Er besitzt Schönheit. S. 444. Er ist anmutig und vollkommen. S. 511. Zieht siegreich in die Schlacht S. 494f.

¹¹²⁵ Al-Fārābī: Prinzipien, Abschnitt V, Kap. 15.13.