

HANS PETER PÖKEL

Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur

Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept am Beispiel von al-Ġāhiz (gest. 869)

Lachen kann als ein anthropologisches Grundphänomen begriffen werden, das dem Zwang des Körpers unterliegt und seinen Ausdruck nur durch diesen findet. Diese Aussage ist zunächst unspektakulär, jedoch kann aus ihr nicht geschlussfolgert werden, dass Lachen in historischer und kulturell vergleichender Perspektive konstant sei. In welcher Situation und in welcher Intensität Lachen akzeptabel oder inakzeptabel, geboten oder als Ausdruck der Pietätlosigkeit angesehen werden muss, ist immer kontextuell bedingt.¹ Unterschiedliche Gefühlsregungen können mit einem Lachen ausgedrückt werden, das – abhängig von Gefühlsregung und von sozialer Wirkung – in einem Spannungsfeld zwischen dem Komischen und dem Lächerlichen steht und hierin unterschiedliche Gebrauchsformen und Funktionszusammenhänge erfährt.² Die humorvolle Belustigung, als dessen privilegierte Ausdrucksbewegung das Lachen begriffen werden kann, ist dabei eine Gefühlsregung, die zunächst soziale Akzeptanz erfahren kann.³

Dass Humor seinen Ausdruck auch in zahlreichen Werken der arabischen Literatur findet, war Thema einer im Jahre 2007 am Seminar für Semitistik und Arabi-

1 Vgl. Georges TAMER, Introduction, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. IX–XX, hier S. X.

2 Vgl. hierzu Otto ROMMEL, Die wissenschaftlichen Bemühungen um die Analyse des Komischen, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVj)*, 21, 1943, S. 161–195.

3 TAMER, Introduction (vgl. Anm. 1), S. IX. Das humorvolle Lachen muss von anderen Gefühlsregungen destruktiver, aggressiver, sarkastischer oder ironischer Art getrennt werden.

stik der Freien Universität Berlin abgehaltenen Tagung unter dem Titel 'Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture'.⁴ Die in dem gleichnamigen Sammelband vereinten Beiträge bieten einen aussagekräftigen Überblick über Humor in der klassischen und modernen arabischen Literatur. Humorvolle Sentenzen lassen sich im Koran, in der Liebesdichtung der Umayyadenzeit (661–750)⁵ und in der Abbasidenzeit 750–1258)⁶ nachweisen und finden schließlich einen ihrer fulminantesten Höhepunkte in den Maqāmen des Badi' az-Zamān al-Hamaḍānī (st. 1007) und al-Ḥarīrī (st. 1122), die in karnevalesker Manier soziale Normen überschreiten und den Werken eines François Rabelais (gest. 1553) in keiner Weise nachstehen.⁷

Die Frage, welche Aussagekraft literarische Quellen für das Gefühls- und Ausdrucksleben früherer Epochen haben können, ist eine Herausforderung. Dabei ist es prinzipiell unerheblich, ob man sich mit einer anderen Kultur oder einer anderen Epoche auseinandersetzt. Die Problematik ist in beiden Fällen die gleiche, denn hier wie dort ist eine Einordnung des entsprechenden Phänomens in Sinnstrukturen notwendig.⁸

4 Vgl. hierzu den Sammelband *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture* hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009. Des Weiteren sind zu nennen: Ulrich MARZOLPH, *Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Klostermann 1992 und Kathrin MÜLLER, *Und der Kalif lachte, bis er auf den Rücken fiel. Ein Beitrag zur Phraseologie des klassischen Arabisch* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, 1993, 2; Beiträge zur Lexikographie des klassischen Arabisch, 10), 2 Bde., München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1993.

5 Vgl. hierzu Renate JACOBI, *Die Sonne auf dem Maultier. 'Umar ibn Abī Rabi'a als Humorist*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 167–184.

6 Vgl. hierzu Wolfhart HEINRICH, *Die Produktion von hazl „Scherz“ in der Dichtung aṣ-Ṣanawbarīs*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 185–208.

7 Vgl. hierzu Angelika NEUWIRTH, *Ayyu ḥarajin 'alā man ansha'a mulāḥan? Al-Ḥarīrī's Plea for the Legitimacy of Playful Transgressions of Social Norms*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 241–254; zu Rabelais vgl. Lucien FEBVRE, *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais*, mit einem Nachwort von Kurt Flasch, Stuttgart: Klett-Cotta 2002; zum Begriff des Karnevalesken in der Literaturtheorie vgl. Michail M. BACHTIN, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (Fischer Wissenschaft, 7434), Frankfurt am Main: Fischer 1996.

8 Die Problematik wird von Lucien FEBVRE in seinem Aufsatz *Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen*, in: M. BLOCH, F. BRAUDEL, L. FEBVRE u. a. *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. von Claudia HONEGGER, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 313–334 behandelt.

In der klassischen arabischen Kultur nimmt die Regelung des Lachens einen breiten Raum ein, wie Ludwig Ammann in seiner eindrücklichen Monographie gezeigt hat.⁹ In den Diskussionen, die zwischen Medizinerinnen, Theologen, Philosophen und Literaten seit dem neunten Jahrhundert geführt wurden, stand die Frage im Vordergrund, in welchen Situationen und in welcher Intensität Lachen als Ausdrucksbewegung des Körpers akzeptabel sei.¹⁰ Erklärt wurde das Lachen als eine kontrollierte oder unkontrollierte Reaktion auf etwas, das außerhalb des Normativen lag und dadurch einen Tabubruch darstellte.¹¹

Prinzipiell unterschieden wird das kontrollierte vom unkontrollierten Lachen: Das Komische wird vom Gelächter, das den Verächten verletzt oder ein Ausdruck des peinlichen ist, differenziert. Die Grenzziehung zwischen dem Komischen und dem Lächerlichen ist problematisch, da eine Überstrapazierung des Komischen immer von der Gefahr begleitet ist, ins Lächerliche umzuschwenken.¹²

Auch aus theologischer Sicht ist das Lachen nicht unproblematisch. Die spätantiken Kirchenväter interpretierten das Lachen als eine Anmaßung der Gottähnlichkeit des Menschen und als eine Pietätlosigkeit im Angesicht der Leiden Christi. Diese ablehnende Haltung ist in dieser Form im arabisch-islamischen Kontext nicht greifbar.¹³ Gott ist nach Q 53, 43 der Schöpfer von Lachen und Weinen, die als menschliche Ausdrucksbewegungen begriffen werden:

9 Ludwig AMMANN, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von Lachen und Scherzen im mittelalterlichen Islam*, (Arabistische Texte und Studien, 5), Hildesheim: Olms 1993.

10 Wie Birgit Krawietz in ihrem Beitrag zum Lachen im islamischen Recht nachgewiesen hat, finden sich keine gesonderten Abhandlungen über das Lachen; dieses wird eher im Kontext der Affektkontrolle abgehandelt, sofern es als Störfaktor beispielsweise in der Ausübung ritueller Pflichten empfunden wird; s. Birgit KRAWIETZ, *Verstehen Sie Spaß? Ernsthafte Anmerkungen zur schariatrechtlichen Dimension des Scherzens*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 29–47.

11 Vgl. hierzu TAMER, *Introduction* (vgl. Anm. 1), S. IXf.

12 Vgl. hierzu: Hans Robert JAUSS, *Zum Problem der Grenzziehung zwischen dem Lächerlichen und dem Komischen*, in: *Das Komische*, hrsg. von Wolfgang PREISENDANZ/Rainer WARNING (Poetik und Hermeneutik, 7), München: Fink 1976, S. 361–371.

13 Die Problematisierung des Lachens gründeten die Kirchenväter u. a. darauf, dass das Neue Testament keine Angabe dazu mache, dass Jesus gelacht habe. Genau genommen findet sich aber auch keine Angabe darüber, dass Jesus nicht gelacht habe; vgl. hierzu Georges TAMER, *The Qur'an and Humor*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges Tamer, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 3–28, hier S. 4. Zum Lachen im Neuen Testament und in der christlichen Tradition s. auch Earl F. PALMER, *The Humor of Jesus. Sources of Laughter in the Bible*, Vancouver 2001; J. William WHEDBEE, *The Bible and the Comic Vision*, Cambridge 1998; Jakob JONSSON,

„Und daß er es ist, der (die Menschen) zum Lachen und zum Weinen bringt“¹⁴

Der Vers ist in den Kontext einer Offenbarungspolemik situiert, die sich an denjenigen richtet, der sich vom Inhalt der göttlichen Botschaft abwendet.¹⁵ Im unmittelbar darauf folgenden Vers wird in Q 53, 44 Gott hymnisch auch als der Verursacher von Tod und Leben angerufen:

„und der sterben läßt und lebendig macht“¹⁶

Vergleicht man die semantische Struktur beider Verse, die zusammen eine syntaktische Einheit bilden, so wird das Lachen mit dem Tod, das Weinen mit dem Leben assoziiert. Hingegen kennt der Koran in Q 49, 11 das Verbot des Spottens und des Scherzens, das als ein Ausdruck der Überlegenheit gegenüber Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft begriffen wird:

„Ihr Gläubigen! Mannsleute sollen nicht über (andere) Mannsleute spotten. Vielleicht sind diese [...] besser als sie (selber). Und Frauen (sollen) nicht über (andere) Frauen (spotten). Vielleicht sind diese [...] besser als sie (selber). Und bekrittelt euch nicht (gegenseitig) und gebt euch keine Schimpfnamen! (Das ist ein sündhaftes Verhalten. Und) wie schlimm ist (es, sich) die Bezeichnung der Sündhaftigkeit (zuzuziehen), nachdem man den (wahren) Glauben angenommen hat [...]! Diejenigen, die nicht umkehren (und Buße tun), sind die (wahren) Frevler.“¹⁷

Die Problematisierung des Lachens als Ausdruck der Überlegenheit nimmt auf die sozialen Interaktionen innerhalb der Gemeinde Bezug, denn hier würde ein gesellschaftlich anerkanntes Individuum, indem es Objekt des Spottes wird, in seinem Ansehen geschädigt und gefährdet werden.¹⁸

Humor and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 28), Leiden 1985

14 Q 53, 43f.; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET. Zum Lachen im Koran vgl. auch TAMER Qurʾān (vgl. Anm. 13).

15 Vgl. hierzu Angelika NEUWIRTH, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität? 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“, N. F., 10), Berlin u. a.: de Gruyter 2007, S. 183f. und 207–209.

16 Q 53, 44; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET.

17 Q 49, 11; zitiert nach der Übersetzung von Rudi PARET.

18 Vgl. Ammann (vgl. Anm. 9), S. 36f.

Zahlreiche Belegstellen zum Lachen im Koran reflektieren Schlüsselerfahrungen der Propheten im Kontext der Feindschaft, des Spottes und der Ungläubigkeit ihrer Umwelt in Bezug auf die von den Propheten verkündete monotheistische Botschaft.¹⁹ Hier konstituiert sich eine mit dem Lachen verbundene Grenzziehung und Gruppenbildung, denn das gemeinsame Lachen über etwas oder über jemanden kann auf der einen Seite zu einer geschlossenen Gruppe der Auslachenden verbinden und auf der anderen Seite die Position eines Außenseiters markieren.²⁰ Der Koran berichtet auch vom umgekehrten Fall, dass am Ende der Zeiten die Gruppe der gläubigen Paradiesbewohner die Gruppe der Fehlgeleiteten in der Hölle verlacht und ihrer Schadenfreude über ihre Verfehlungen Ausdruck verleiht.²¹

In meinem Beitrag werde ich allerdings weniger auf die islamisch-theologischen Verhandlungen über die Wertigkeiten des Lachens eingehen, sondern vielmehr ein Konzept behandeln, das in der klassisch-arabischen Literatur verhandelt wird. Es handelt sich hierbei um das antithetische Konzept des „al-ğidd wa l-Hazl“, also die Gegenüberstellung von Ernst und Scherz, und die damit zusammenhängende Fragestellung, welches quantitative Verhältnis beide innerhalb der schöngeistigen Adab-Literatur²² einzunehmen haben.²³ Dieses antithetische Konzept ist „described as the alternation of jest and earnest in a text of some length: serious passages followed or interrupted by unserious passages and fragment, for

19 Vgl. AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 35; weitere Koranverse, die im Kontext des Unglaubens an Gott und/oder seine Gesandten stehen sind Q 43, 47; 53, 60.

20 Gudrun Perko spricht in ihrem Aufsatz von den Mitlachenden und den Ausgeschlossenen; vgl. www.perko-profundus.de/pub/witz_perko.pdf (14.04.2010).

21 Vgl. AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 35f.

22 Zur Adab-Literatur vgl. Hartmut FÄHNDRICH, Der Begriff adab und sein literarischer Niederschlag, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5: Orientalisches Mittelalter von Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden: AULA-Verlag 1990, S. 326–345.

23 Zum Konzept des al-ğidd wa l-Hazl vgl. die Studie von Charles PELLAT, Seriousness and Humour in Early Islam, in: *Islamic Studies* 2/3, 1963, S. 353–362; vgl. auch Geert Jan VAN GELDER, Arabic Debates of Jest and Earnest, in: *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East*, ed. by G. J. REININK and H. J. L. VANSTIPHOUT, Leuven 1991, S. 199–212; Ernst und Scherz fungieren als deskriptive Termini und als relative Qualitäten, deren Zuordnung vom Standpunkt des Beobachters abhängig sind; vgl. Geert Jan VAN GELDER, Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature. Part I, in: *Journal of Arabic Literature*, 23/2, 1992, S. 83–108 [=Gelder I] und Part II, in: *Journal of Arabic Literature*, 23/3, 1992, S. 169–190 [=Gelder II]. Trotz seiner Prominenz in der klassischen arabischen Literatur wird dieses Konzept in der traditionellen arabischen Literaturtheorie nur am Rande diskutiert; vgl. GELDER I, S. 95.

the sake of diverting the mind of the reader and avoiding tedium, or for the sake of the beneficial cooperation of the utile and the dulce.“²⁴

Einer der frühesten Literaten, die diesem Konzept Aufmerksamkeit gewidmet haben, ist ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (gest. 869)²⁵, auf den ich mich hier beschränken möchte. Durchforstet man das reichhaltige Werk von al-Ġāḥiẓ, so stößt man unweigerlich auf eine seiner zahlreichen Episteln, die sich zumindest dem Titel nach mit dem Konzept des „al-Ġidd wa l-Hazl“ auseinandersetzt („Risāla fi l-Ġidd wa l-Hazl“).²⁶ Eine nähere Betrachtung des Werks zur Fragestellung ist jedoch enttäuschend, da al-Ġāḥiẓ sich hier kaum über Ernst und Scherz äußert, sondern eine ihm von Ibn az-Zayyāt (gest. 847) zur Last gelegte Anschuldigung geschickt widerlegt.²⁷ Die erklärungsbedürftige Diskrepanz zwischen Inhalt und Titel hat James Montgomery auf editionsgeschichtliche Unklarheiten zurückgeführt, die hier nicht vertieft werden sollen.²⁸ In seiner „Mufāḥara baina l-ġawāri wa l-ġilmān“ (Der Wettstreit zwischen den Jünglingen und den Mädchen)²⁹ äußert al-Ġāḥiẓ seine Sorge um die Wirkung seines Werkes auf den Leser und versucht, eine Ausgewogenheit zwischen Ernst und Scherz zu finden:

„Für jede Art von Wissen gibt es Leute, die es suchen und die es bevorzugen. Die Gebiete des Wissens sind unzählbar. Einige sind stilrein und andere blöd. Wenn das Thema des Diskurses lustig und amüsant ist und an die Grenze des Scherzhafte n reicht und wenn Verstandesschärfe mit Schwachsinnigkeit vertauscht wird,

24 GELDER I (vgl. Anm. 26), 85; eine Trennung von Ġidd und Hazl ist kaum möglich; ebenso gebe es nach Gelder keine zufriedenstellende Definition dieses Konzepts: „[...] hazl is not easily defined and clearly distinguished from jidd. It is not identical with ‚humour‘, ‚joking‘, or ‚the comical‘, nor with ‚nonsense‘, ‚folly‘, or ‚playfulness‘, even though there is a considerable overlap with all these. Hazl is a concept with fuzzy edges, and any attempt to define it is doomed to fail.“, ebd.

25 Zu al-Ġāḥiẓ vgl. Charles PELLAT, *Al-Jāḥiẓ*, in: ‘Abbasid Belles Lettres, (Cambridge History of Arabic Literature), ed. by Julia ASHTIANY e. a. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press 2008, S. 78–95.

26 *Risāla fi l-Ġidd wa l-Hazl*, in: *Rasā’il al-Ġāḥiẓ*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Bd. 1, 1964, S. 227–278 und Bd. 4, 1979, S. 81–91; vgl. hierzu auch GELDER I (vgl. Anm. 23), S. 95; eine englische Übersetzung der *Risāla* hat William M. Hutchins angefertigt, in: *Nine Essays of al-Jāḥiẓ*, translated by William M. HUTCHINS, New York 1989, S. 93–121; eine franz. Übersetzung liegt vor von Charles VIAL, *Quatre essais*, Le Caire 1976, S. 99–148.

27 Zur Diskussion dieser *Risāla* s. James Edward MONTGOMERY, *Al-Jāḥiẓ on Jest and Earnest*, in: *Humor in der arabischen Kultur. Humor in Arabic Culture*, hrsg. von Georges TAMER, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, S. 209–239.

28 S. hierzu Montgomery (vgl. Anm. 27), S. 221–224.

29 *Mufāḥara baina l-ġawāri wa l-ġilmān*, in: *Rasā’il al-Ġāḥiẓ*, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Bd. 2, 1964, S. 87–137 [= Muf.]; eine Übersetzung und Bearbeitung liegt in französischer Sprache vor: Maati KABBAL/Malek CHEBEL, *Éphebes et Courtisanes*, Paris: Ed. Payot & Rivages 1997.

so ändert sich sein Effekt. Der Diskurs, der niedergeschrieben wurde, damit er die Seelen erfreue, wird sie (dann) bedrücken und mit Kummer erfüllen.“³⁰

Die Kunst, das Maß zwischen Ernst- und Scherz einzuhalten, ist für al-Ġāḥiẓ eine Notwendigkeit, die der Autor eines Werks berücksichtigen müsse, um den Leser nicht zu langweilen. Dem reflektierenden und gebildeten Leser schade zwar weder ein Übermaß des einen noch des anderen, da seine Intention der Vermehrung seiner Bildung und seines Wissens gelte; doch selbst der Gebildete benötige Abwechslung, und sein körperliches und seelisches Wohlergehen unterliege nach al-Ġāḥiẓ letztlich der Wirkungsfunktion von Ernst und Scherz auf den Körper:

„Wer ein geübter und erprobter Wissender ist, ein Freund des Denkens, des Forschens und des Studierens, ein Anhänger von kritischem Darlegen, (kurz: jemand), dessen Gewohnheit jenes (also) ist, dem schadet keine Betrachtung jedweder Kunst – weder des Ernsthaften noch des Scherzhaften, damit er von (Wissens)gebiet zu (Wissens)gebiet ausgebildet wird. Denn das Gehör wird gelangweilt durch die in Entzücken versetzende Laute, dem Klang klarer Saiten und durch schöne Lieder, wenn sie zu lange auf es einwirken.“³¹

Die Einheit von Ernst und Scherz und die Sorge des Autors um die angestrebte Ausgewogenheit findet ihre Parallele in der antiken Rhetoriktheorie, die der Figur des Redners, der sowohl mit seinem Auftreten als auch mit seiner Rede seine persönliche Glaubwürdigkeit beim Zuhörer zur Disposition stellt, besondere Aufmerksamkeit widmet.³² Die Maßhaltung von Ernst und Scherz kann mit der Notwendigkeit der Affektkontrolle parallelisiert werden, die die antike Rhetoriktheorie von Aristoteles bis Quintilian prägte.³³ So behandelte Aristoteles unter anderem in seiner Ethik die Tugenden des geselligen Umgangs mit Betonung einer „moderate[n] Weise des scherzhaften Verhaltens.“³⁴ Das Konzept der Mesotes, das Aristoteles als Möglichkeit einer

30 Muf., (vgl. Anm. 29), S. 91, Z. 2–5.

31 ebd. Z. 6–9.

32 Gert UEDING, Rhetorik des Lächerlichen, in: Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, hrsg. von Lothar Fietz, Joerg O. Fichte, Hans-Werner Ludwig, Tübingen: Niemeyer 1996, S. 21–36, hier S. 25f.

33 Zur antiken Rhetoriktheorie s. Manfred FUHRMANN, Die antike Rhetorik. Eine Einführung, München: Artemis 1990; s. auch Wilfried STROH, Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom, Berlin: Ullstein 2009; s. auch Laurent PERNOT, Rhetoric in Antiquity, Washington, D. C.: Catholic Univ. of America Press 2005.

34 UEDING (vgl. Anm. 32), S. 23f.

ethischen Handlungsmöglichkeit begriff, bezeichnete keine festgesetzte Mitte zwischen einem Übermaß und einem Mangel, sondern ein je individuell verschiedenes Maß.³⁵ Die Notwendigkeit der Maßhaltung ergab sich für Aristoteles daraus, dass ethische Tugenden gesellschaftliche Wertung erfahren. Sowohl dem Ernst als auch dem Scherz komme als ethischen Tugenden eine Wirkungsfunktion zu, die vom Redner berücksichtigt und geschickt von ihm eingesetzt werden müsse, um beim Publikum überzeugend zu wirken. Die scherzhafte Rede wirke ermunternd bei Ermüdung und wenn sie „der Erwartung des Hörers widerspricht“.³⁶

Dem Ethos des Redners kommt in der antiken Rhetoriktheorie besondere Bedeutung zu, da es nicht nur seine persönliche Glaubwürdigkeit beim Publikum bedingt, sondern hierauf basierend auch die Überzeugungskraft der von ihm benutzten Argumente beeinflusst:

„Das *ethos*, das in Person und Charakter des Redners erscheint und seine Glaubwürdigkeit begründet, bewirkt nach rhetorischer Theorie 'eine gelassene Gemütsemotion des Wohlwollens, der Freundlichkeit und Geneigtheit. Sie geht aus von der 'Eigenart menschlichen Verhaltens', in seiner bloßen, gewöhnlichen Natürlichkeit, von *vita et mores* in ihrer menschlich-geselligen Erscheinung sowie von der Tugend der *comitas* (Leutseligkeit) und ist damit eine Wirkung der *humanitas*.“³⁷

Die auf den Körper des Zuhörers zielende Wirkung des rednerischen Ethos und die Beeinflussung seiner Emotionalität durch gezielten Einsatz der Stimme weisen Parallelen zum Konzept der therapeutischen Diätetik und ihrer Wirkung auf den Körper auf, die nicht nur auf das Rednerische beschränkt, sondern auch auf Literatur übertragbar scheinen.³⁸ Burghart Wachinger hat bemerkt, dass im europäischen

35 Zur aristotelischen Mesotes-Lehre s. Harald SCHILLING, *Das Ethos des Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22), Tübingen: Mohr 1930; s. auch Markos VARDAKIS, *Die Mesoteslehre des Aristoteles*, Heidelberg: Univ.-Diss., 1984.

36 Ueding (vgl. Anm. 32), S. 26f.

37 Ebd. S. 31.

38 Eine theoretische Ausarbeitung in Anlehnung an Aristoteles', *De Anima*' und Galens *De Voce*' hat besonders die therapeutische Wirkung von Musik erfahren, wie sie in der arabisch-islamischen Diätetik und Medizin ausgearbeitet wurde. Die Schriften sind während des neunten Jahrhunderts im Zuge der Übersetzungsbewegung ins Arabische übersetzt worden und prägten insbesondere die musiktheoretischen Abhandlungen von al-Kindi (gest. 873). Im zehnten und elften Jahrhundert erfährt die Musiktheorie ebenso wie die Musiktherapie mit al-Fārābī und Ibn Sīnā weitere Ausarbeitungen; s. hierzu Henry George FARMER, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, New

Mittelalter in Anlehnung an die antike und spätantike Humoralpathologie nicht nur die Musik, sondern auch die Literatur therapeutische Verwendung in der Diätetik gefunden habe. Literatur habe zum emotionalen Wohlbefinden des Lesers beigetragen und konnte „der Seele erwünschtes emotionales Gleichgewicht verschaffen.“³⁹ Die wohltuende Wirkung von Literatur erklärte sich aus den in der galenischen Humoralpathologie standardisierten *sex res non naturales* (Luft, Speise und Trank, Bewegung und Ruhe, Schlafen und Wachen, Hygiene und Füllung, emotionales Wohlbefinden), deren Ausgeglichenheit das Wohlergehen des Körpers bedingten.⁴⁰

Die Reflektierung der Wirkfunktion des geschriebenen Wortes auf das körperliche Wohlergehen des Lesers und seine hieran geknüpfte Aufnahmefähigkeit verwundert nicht in einer Gesellschaft, die als „learning society“ das schriftlich Dokumentierte als Basis des Wissens und als Medium der Wissensvermittlung betrachtete.⁴¹ Die innovativen Ansichten der Adab-Autoren über das geschriebene

Delhi 2001 [Nachdr. d. Ausg. London 1929]; s. auch Eckhard NEUBAUER, Arabische Musiktheorie von den Anfängen bis zum 6./12. Jahrhundert. Studien, Übersetzungen und Texte in Faksimile (Publications of the Institute of Arabic-Islamic Science, The Science of Music in Islam 3), Frankfurt am Main 1998; zu al-Kindi vgl. ebd. S. 127f.; zu al-Fārābī vgl. ebd. S. 175f., zu Ibn Sīnā vgl. ebd. S. 218f. Zu Galens ‚De Voce‘, die ebenfalls im neunten Jahrhundert ins Arabische übersetzt wurde s. GALEN, Über die Stimme. Testimonien der verlorenen Schrift „Peri phonēs“. Pseudo-Galen „De voce et anhelitu“. Kommentar, vorgelegt von Hans BAUMGARTEN, Göttingen: Univ.-Diss. 1962.

39 Burghart WACHINGER, Erzählen für die Gesundheit. Diätetik und Literatur im Mittelalter, (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 23), Heidelberg: Winter 2001, S. 6. Die Diätetik und das Konzept der Mäßigung wurden auch als Geheimlehren angesehen, wie im Falle des *Secretum Secretorum*; vgl. hierzu: Regula FORSTER, Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-Asrār*, *Secretum Secretorum* (Wissensliteratur im Mittelalter 43), Wiesbaden: Reichert 2006.

40 Zum Begriff der *sex res non naturales* vgl. Melitta Weiss ADAMSON, Medieval Dietetics. Food and Drink in Regimen Sanitatis Literature from 800 to 1400 (German Studies in Canada 5), Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1995, S. 10f.; vgl. auch WACHINGER (vgl. Anm. 39), S. 6. Die *sex res non naturales* standen im Mittelpunkt der Gesundheitsschriften, die bereits im *Corpus Hippocraticum* erwähnt, in der hellenistischen Medizin – besonders von Galen – ausgearbeitet und in der arabischen Medizin standardisiert wurden. Die *sex res non naturales* stellen jene Vorgänge dar, die entweder die Grundtätigkeiten des Menschen umschreiben oder aber über die Umwelt auf ihn einwirken und die die im menschlichen Körper ablaufenden Prozesse zusammenfassen. Sie wirken verändernd auf den Mischzustand der Säfte, denen je nach Mischungsverhältnis verschiedene Krankheitsdispositionen zugeordnet sind. Die Krankheitsdispositionen sind nur durch ein harmonisches Gleichgewicht der Körpersäfte, der Elemente und der physikalischen Qualitäten zu kontrollieren, wo hingegen eine Verschiebung des Säfte- und Qualitätengleichgewichts die Ursache für Gesundheitsstörungen ist.

41 Sebastian GÜNTHER, Praise to the Book! Al-Jāhīz and Ibn Qutayba on the Excellence of the Written Word in Medieval Islam, in JSAI, 32, 2006, S. 125–143, hier S. 126.

Wort „must not only be seen as a lasting testimony to these scholars' great knowledge, literary skills, and passion for reading and writing, but also as a stimulus for the evolution and enlightenment of the medieval Muslim reader.“⁴² Die Einbeziehung des Lesers, die Sorge um seine Bildung und um sein Wohlergehen, ist demnach auch im Kontext einer sich im städtischen Kontext neu entwickelnden Gruppe von Lesern begründet, die „for various reasons, to be met in private reading rather than through taking part in study sessions.“⁴³ Die ‚Privatisierung‘ des Lesers und das individuelle Lesen, die nach Sebastian Günther eine Innovation in der abbasidischen Gesellschaft des neunten Jahrhunderts darstellen und welche die öffentlich zugänglichen Mağālis ergänzten, machen die Reflexion über die emotionale Wirkung des Gelesenen bzw. des Geschriebenen beim Leser für den Autor so wichtig, der sich in die Situation des Lesers versetzt.⁴⁴

Zu Beginn seines umfangreichen „Kitāb al-Ḥayawān“ (Das Buch der Lebewesen)⁴⁵ wendet sich al-Ġāḥiẓ an den Leser und umschreibt die behelrende und didaktische Intention seines Werks, die den kritischen Leser von vornherein einbezieht:

„Dieses Buch ist eine Mahnrede, eine Unterweisung, eine Aufklärung und eine Belehrung. Ich sehe dich (i. e. den Leser), wie du es kritisiert hast, bevor du dich mit seinen Bestandteilen beschäftigt, über seine Kapitel nachgedacht, seinen Anfang analog zu seinem Ende und seine Quelle in Bezug auf seine Mündung in Betracht gezogen hast. Fehl geleitet hat dich einiges von dem, was du [währenddessen] als Scherzen angesehen hast, dessen Bedeutung du nicht gekannt hast; und [fehl geleitet hat dich einiges] von einer Narretei, deren Tiefsinnigkeit du nicht erblickt hast. Du weißt weder, weshalb [der Scherz] angeführt noch aus welchem Grund er aufgewendet wurde, (noch), was damit intendiert war, für welchen Ernst dieser Scherz ertragen und für welche erzieherische Übung jene Narretei erduldet wurde. Du hast nicht gewusst, dass Scherzen Ernst ist, wenn er angeführt wird, um ein Grund für den Ernst zu sein und dass die Narretei eine

42 GÜNTHER (vgl. Anm. 41), S. 138.

43 Ebd. S. 139.

44 Als Mağlis werden im Arabischen Veranstaltungen oder Zusammenkünfte bezeichnet, die „im Sitzen“ abgehalten werden. Im abbasidischen Bagdad des neunten Jahrhunderts bezeichnet der Mağlis nicht nur öffentliche intellektuelle Veranstaltungen, sondern umfasst auch die „Teilnahme sämtlicher bildungsbeflissener Leute an in Privathäusern abgehaltenen Lehrveranstaltungen“; Gottard Strohmaier, Griechische Philosophen bei den arabischen Autoren des Mittelalters, in: DERS., Antike Naturwissenschaft in orientalischem Gewand (Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption. AKAN-Einzelschriften 6), Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2007, S. 64–82, hier S. 69f.

45 Al-Ġāḥiẓ, K. al-Ḥayawān, ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Bairūt: Dār al-Ġil, Bd. 1 1996 [=Ḥayawān 1].

würdige Haltung und eine Gelassenheit ist, wenn sie für [das Erreichen] jenes Ergebnisses aufgewendet wird.“⁴⁶

Al-Ġāḥiẓ spricht hier nicht nur einen nicht genannten Kritiker⁴⁷, sondern überhaupt den Leser seines Buches an, in dessen Lage er sich versetzt und aus dessen Blickwinkel er sein eigenes Werk betrachtet. Der Leser und seine eventuelle kritische Reaktion auf das Gelesene wird von al-Ġāḥiẓ bereits während des Schreibprozesses reflektiert. Der Leser könne Einiges von dem, was scherzhaft intendiert war, für Ernst halten oder umgekehrt. Erst die Lektüre des ganzen Buches, die Reflexion über seine Inhalte und seine Systematik sowie das Nachdenken über seine ernsthaften und scherzhaften Elemente und ihr Verhältnis zueinander vermögen dem Leser ein Verständnis des gesamten Buches und seiner Intention zu vermitteln. Dem Scherzen sowie der bereits die Grenze des Scherzhaften überschreitenden Narretei komme nach al-Ġāḥiẓ eine didaktische Funktion zu, denn sie bereite auf den notwendig folgenden Ernst vor. Das Scherzen sei somit eine ernsthafte Angelegenheit ebenso wie die Narretei eine gewisse Würde erhalte, wenn sie mit ernsthafter Intention betrieben werde. Die Maßhaltung von Ernst und Scherz sei insofern eine Notwendigkeit, um den Ernst zu fördern und erträglich zu machen.

Würde der Ernst oder der Scherz überwiegen, so ginge die didaktische Funktion des auf eine goldene Mitte bedachten Konzeptes des „al-Ġidd wa l-Haẓl“ verloren und damit auch die angestrebte Funktion des gesamten Buches, wie al-Ġāḥiẓ bemerkt:

„Und so verhält es sich mit diesem unserem Buch, denn wenn ich jeden veranlassen würde, sich der Mühe zu unterziehen, dieses Buch zu lesen, es in Beziehung zu setzen zur bitteren Wahrheit, zur Schwerfälligkeit des Ernstes, zur Last der Mühe und zum Schmuck der Würde, dann würde [der Leser] keine Ausdauer haben außer derjenige, der sich ausschließlich dem Wissen widmet, der seine Bedeutung versteht, der von seinen Früchten kostet, der sein Herz durch die Kraft [des Buches] fühlt und der seine Freude erlangt entsprechend dem, was [den Eindruck] der Länge durch die [beim Lesen aufzuwendende] Mühe verursacht [...]“⁴⁸

Nach al-Ġāḥiẓ sind die allgemeinen Leser nicht gewillt, sich über längere Passagen einer ernsthaften Sache zu widmen; diese Bereitschaft weisen vielmehr nur die

⁴⁶ Vgl. Ḥayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 37, Z. 16; zur Übersetzung vgl. auch GELDER I (vgl. Anm. 23), S. 102.

⁴⁷ Gelder I (vgl. Anm. 23), S. 102.

⁴⁸ Ḥayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 38, 2–7.

Gelehrten auf.⁴⁹ Der allgemeine Leser, der das Werk zur Unterhaltung und zur Zerstreuung lese, benötige die scherzhafte Abwechslung, wenn er sein Interesse am Buch nicht verlieren solle. Dem Autor komme hier die Aufgabe zu, den Leser durch sein Werk zu führen, um seine Ausdauer zu fördern, damit er die Reichhaltigkeit des Werkes in seiner Gesamtheit erkennen könne:

„Doch wie viele gibt es, die zu ihrem Glück geführt werden [müssen] mit Hilfe einer an ihrem Hals anliegenden Leine, durch strenge Anleitung und [durch] starken Antrieb.“⁵⁰

Al-Ġāhiz problematisiert die Maßhaltung von Ernst und Scherz nicht nur im geschriebenen Wort mit Hinblick auf ihre Wirkung auf den Leser. Vielmehr behandelt er auch Weinen und Lachen antithetisch als menschliche Ausdrucksbewegungen von Ernst und Scherz. Begreift al-Ġāhiz das Lachen als eine Ausdrucksform des Scherzes, so versteht er das Weinen als eine Ausdrucksform der Askese, die in Scherz und Lachen ein Symbol für die Hinfalligkeit alles Irdischen und eine Ablenkung des Gläubigen von seinen religiösen Pflichten erblickte. Von einer prinzipiellen Ablehnung des Scherzes und des Lachens ist bei al-Ġāhiz indes wenig zu spüren. Seine Verhandlung des maßvollen Verhältnisses zwischen Ernst und Scherz kann vielmehr als eine „Antipode zu den asketischen Bedenken“ angesehen werden.⁵¹

Lachen und Weinen sind nach al-Ġāhiz nicht nur Ausdrucksformen des Körpers. Ihnen kommt eine diätetische Wirkung zu, die bei der Ökonomisierung nützlich, im Exzess jedoch schädliche Folgen haben kann. Die Ernsthaftigkeit der Asketen, die sich im Weinen äußere, kann nach al-Ġāhiz eine den Körper reinigende und die Gesundheit fördernde Wirkung besitzen, wenn das Weinen zur passenden Gelegenheit und in einem erträglichen Maß geschehe:

„Ich behaupte, dass das Weinen gesund für die Gemütsarten und von zu preisen-der Wirkung ist, wenn es zu den Anlässen passt, das Maß nicht überschritten und [wenn es] nicht vom Effekt abweicht.“⁵²

Das Weinen ist für al-Ġāhiz akzeptabel, da ihm eine reinigende Funktion zukomme. Das Weinen könne jedoch nur dann eine wohltuende Wirkung haben, wenn auf-

49 Hayawān 1 (vgl. Anm. 45), S. 37, 17–38, Z. 2.

50 Ebd. S. 38, Z. 7f.

51 AMMANN (vgl. Anm. 9), S. 132.

52 Al-Ġāhiz, Al-Buḥalā', ed. Muḥammad at-Tūnġi, Beirut: Dār al-ġil 1993 [=Buḥalā'], S. 29, Z. 13–16.

grund einer spezifischen Situation eine entsprechende Emotion vorliege, die die Ausdrucksbewegung des Weinens als eine natürliche Folge nach sich ziehe und abebbe, sobald die Wirkung eingetreten sei. Das Weinen wird für al-Ġāḥiẓ allerdings in dem Moment problematisch, in dem der Betreffende vollends seine körperliche Selbstkontrolle verliert und im Weinen verharret. Der Körper befinde sich dann in einem Krankheitszustand, der weitere Leiden wie Blindheit zur Folge haben kann:

„Und zu Ṣafwān b. Muḥriz sprach man während seines langen Weinens, als er sich mit seiner Trauer befasste: ‚Langes Weinen verursacht Blindheit.‘ Er entgegnete: ‚Wegen der Bekümmernisse ist es ein Martyrium.‘ Er weinte, bis er blind wurde. Viele Leute lobten das Weinen, darunter Yaḥyā, der Weinende (al-Bakkāʾ) und Haiṭam, der Weinende (al-Bakkāʾ), und Ṣafwān b. Muḥriz wurde der Weinende genannt.“⁵³

Das verharrende Weinen wird von al-Ġāḥiẓ als eine von Gott auferlegte Prüfung des Gläubigen begriffen, die nicht nur seinen Körper in einen leidenden Zustand versetze, sondern ihn auch dem Wahnsinnigen annähere:

„Wenn das Weinen [das] ist, worin der Mensch verweilt, so handelt es sich um eine göttliche Prüfung. Vielleicht [lässt] es den Blick schwinden, verdirbt das Gehirn, führt zu Schwachsinn, versetzt den Betreffenden in Unruhe[...]“⁵⁴

Im Gegensatz dazu versetze das Lachen den Menschen bei angemessener Gelegenheit und in angemessener Intensität in einen Zustand der Freude, wodurch es jenem Lachen gleiche, das seinen Ursprung in Gott habe:

„Und was glaubst du über das Lachen, das den Menschen [so lange] im Zustand der Freude belässt, bis die Veranlassung [zum Lachen] gewichen ist? Wenn das Lachen des Lachenden hässlich und die Sache, über die gelacht wird, hässlich ist, dann wird über die Blume, den Seidenüberwurf, den Schmuck und das erbaute Schloss nicht gesagt, dass es einem gewaltigen Lachen gleiche. So sprach Gott – erhaben ist seine Rede: ‚Er ist es, der Lachen und Weinen verursacht und Er ist es, der Tod und Leben verursacht.‘“⁵⁵

Ebenso wie dem Weinen komme auch dem Lachen eine reinigende Funktion zu, sofern es seinen Ausdruck in einer Situation erfahre, die es notwendig macht und

53 Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, 2 – S. 30, 5.

54 Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, 2–30, Z. 5.

55 Ergänzung des Editors; s. Buḥalāʾ (vgl. Anm. 52), S. 30, Z. 6 und ebd. Anm. 5.

das Lachen nicht über die unmittelbare Veranlassung hinausgeht. Das Lachen ist dann nach al-Ġāhiz unmittelbar mit dem Guten und dem Lebendigen in der Schöpfung Gottes verbunden:

„Er setzte das Lachen dem Leben gegenüber und das Weinen dem Tod. Gott schreibt sich selbst nichts Hässliches zu und er gestattet in seiner Schöpfung keinen Mangel. Denn das Lachen ist das erste Gute, das vom Säugling in Erscheinung tritt; [es]⁵⁶ tut seiner Seele gut und deshalb wächst sein Fett, vermehrt sich sein Blut, das ein Mangel seiner Freude und Material seiner Ernährung ist.“⁵⁷

Al-Ġāhiz bezieht sich hier auf die bereits erwähnte Thematisierung von Lachen und Weinen in Q 53, 43f. und assoziiert, indem er nicht der semantischen Struktur beider Verse folgt, sondern sie vielmehr einander gegenüberstellt, das Lachen mit dem Leben und das Weinen mit dem Tod. Diese Deutung ergibt sich für al-Ġāhiz daraus, dass Lachen als Ausdruck von Freude in der Seele auf die vollkommene und gute Schöpfung Gottes verweise und die erste gute Ausdrucksbewegung des Menschen überhaupt in der Welt sei. Streng genommen sind aber auch Weinen und Tod ein Teil von Gottes Schöpfung und müssten ebenso mit dem Guten und Vollkommenen assoziiert werden. Diese Konsequenz wird von al-Ġāhiz jedoch nicht gezogen.

Abschließend sei bemerkt, dass al-Ġāhiz auch die sozialen Implikationen des Lachens und des Scherzens berücksichtigt. Ernst und Scherz sowie ihre Ausdrucksformen Weinen und Lachen besitzen nicht nur eine diätetische Wirkung, sondern sie werden von ihm auch in ihrer sozialen Wirkung problematisiert:

„Für das Lachen gibt es einen Ort und ein Maß und für den Scherz gibt es einen Ort und ein Maß, in dem sie einem erlaubt sind und [in denen] ihre Verfehlung das Übermaß dumm und die Enthaltung mangelhaft wirken lässt. Die Leute tadeln das Lachen und den Scherz nur ab einem [bestimmten] Ausmaß. Doch wenn mit dem Scherz der Nutzen intendiert ist und mit dem Lachen die Sache, die das Lachen verursacht, dann wird der Scherz ernst und das Lachen würdevoll.“⁵⁸

Der übermäßige Ernst und das Weinen können nach al-Ġāhiz dann als ein Mangel wahrgenommen werden, wenn das rechte Maß zwischen beiden nicht mehr ein-

⁵⁶ Buḥalā' (vgl. Anm. 52), S. 30, Z. 6–8.

⁵⁷ Ebd. Z. 8–12. Al-Ġāhiz zitiert hier die bereits erwähnten Koranverse Q 53, 43f.: Nach der Übersetzung von Rudi PARET: „Und daß er es ist, der (die Menschen) zum Lachen und zum Weinen bringt, und der sterben läßt und lebendig macht?“

⁵⁸ Ergänzung des Editors, s. Buḥalā' (vgl. Anm. 52) S. 21, Z. 4, Anm. 1.

gehalten wird. Dies ist der Fall, wenn ein angemessenes Lachen bei akzeptablem Anlass zurück gehalten oder wenn in unpassenden Situationen oder im Übermaß gelacht werde.

Ernst und Scherz bilden für al-Ġāḥiẓ ein einheitliches Konzept, das immer mit der Notwendigkeit eines anzustrebenden Mittelmaßes beider Extreme verknüpft ist. Diese Notwendigkeit findet ihre Parallele in der antiken Rhetoriktheorie und in der aristotelischen Ethik, welche die Maßhaltung von zwei Extremen als Möglichkeit ethischen Handelns begriff. Die Einheit von Ernst und Scherz bilden für al-Ġāḥiẓ ein pädagogisches Konzept: Ernst allein sieht al-Ġāḥiẓ als pädagogisch unzureichend an und rechtfertigt den Scherz, da er auch für ernste Zwecke verwendbar sei. Darüber hinaus rückt die Reflexion über die Wirkfunktionen von Ernst und Scherz das Konzept des „al-Ġidd wa l-Haẓl“ auch in die Nähe der Diätetik, deren therapeutischer Zweig die Lehre von den *sex res non naturales* besonders betont.

Bibliographische Angabe: Hans Peter PÖKEL, Ernst und Scherz in der klassischen arabischen Literatur. Überlegungen zu einem wirkmächtigen Konzept am Beispiel von al-Ġāḥiẓ (gest. 869), in: Valenzen des Lachens in der Vormoderne (1250–1750) (Bamberger Historische Studien 8), hrsg. v. Stefan Bießenecker/Christian Kuhn, Bamberg 2012, S. 269–283.