

Ibn Sabʿīn

Die Sizilianischen Fragen

**Herders Bibliothek  
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von  
Matthias Lutz-Bachmann,  
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 2

Ibn Sabʿīn  
Die Sizilianischen Fragen

Arabisch  
Deutsch

**Ibn Sabʿīn**

Die Sizilianischen Fragen

Arabisch

Deutsch

übersetzt und eingeleitet von  
Anna Akasoy

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Druckvorlage durch die Übersetzerin

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,

Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

ISBN 978-3-451-28505-9

# Inhalt

Einleitung .....	7
Der Autor: Ibn Sabʿīn aus Murcia .....	10
Von Murcia nach Ceuta .....	11
Von Ceuta nach Mekka .....	12
Die Almohadenherrschaft in Andalusien .....	14
Der „Almohadismus“ und Ibn Sabʿīn als almohadischer Autor .....	17
Das Ende der Almohadenherrschaft in der andalusischen Levante .....	18
Die Authentizität der Fragen .....	20
Friedrich II. und die arabischen Wissenschaften .....	22
Zum Inhalt des Textes .....	23
Themenwahl und Aufbau der <i>Sizilianischen Fragen</i> .....	44
Die Quellen der <i>Sizilianischen Fragen</i> .....	48
Die Rezeption Ibn Sabʿīns .....	52
Schlussbemerkungen .....	55
Der arabische Text .....	55
 Text und Übersetzung .....	 57
Die erste Frage über die Ewigkeit der Welt .....	58
Die zweite Frage nach der göttlichen Wissenschaft .....	108
Die dritte Frage nach den Kategorien .....	158
Die vierte Frage über die Unsterblichkeit der Seele .....	196
 Bibliographie .....	 245
 Register antiker und mittelalterlicher Personen ...	 251



## Einleitung\*

In seinem biographischen Werk über die Heiligen des Rif-Gebirges, *al-Maḡṣad aš-šarīf*, führte ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ismā‘īl al-Bādisī 1322 die verschiedenen Übel auf, die das vergangene Jahrhundert gebeutelt hätten: die Mongolen, die Verbreitung des Haschisch, das mit den Sufis gekommen sei, und die Schule des Ibn Sab‘īn.<sup>1</sup> Der Autor des *al-Maḡṣad aš-šarīf* stammt, wie aus seinem Namen hervorgeht, aus dem an der marokkanischen Mittelmeerküste gelegenen Ort Badis. Dorthin hatte sich Ibn Sab‘īn, vermutlich um 1245, aus Ceuta kommend begeben. Ähnlich wie Bādisī lassen auch viele andere arabische Quellen kaum ein gutes Haar an dem Autor der *Sizilianischen Fragen*. Er sei arrogant und anmaßend gewesen, habe wirres Zeug geredet, sich selbst prophetische Qualitäten zugeschrieben und Gott gelästert. Als Unruhestifter tritt er uns in diesen Quellen entgegen: der Mystiker und Philosoph stammte ursprünglich aus dem andalusischen Murcia,<sup>2</sup> zog aber schon in jungen Jahren nach Ceuta und setzte seinen Weg in den Osten über Bougie, Tunis und Alexandria fort, bis er sich schließlich in Mekka niederließ, wo er 1270 unter mysteriösen Umständen verstarb.<sup>3</sup> Hintergründe und

---

\* Diese Einleitung basiert auf den Ergebnissen einer Studie, die unter dem Titel „Die *Sizilianischen Fragen* des Ibn Sab‘īn. Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit“ als Dissertation an der Universität Frankfurt verfasst wurde und eine ausführliche Kontextualisierung und Kommentierung des Textes und seiner Quellen beinhaltet.

<sup>1</sup> ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ismā‘īl al-Bādisī, *al-Maḡṣad aš-šarīf fī dīkr ṣulahā’ ar-Rif*, ed. Sa‘īd Aḥmad I’rāb, Rabat 1402/1982. Französische Teilübersetzung von Georges S. Colin, *Vies des Saints du Rif*, Paris 1926.

<sup>2</sup> Die geographischen Begriffe beziehen sich auf die islamisch-arabische Welt des 13. Jahrhunderts. Andalusien oder Spanien meint daher die islamischen Gebiete auf der Iberischen Halbinsel, bei Andalusiern handelt es sich um Bewohner dieser Gebiete ungeachtet der Konfession. Der Westen umfasst den islamisch regierten Teil der Iberischen Halbinsel und den Maghreb, der Osten die islamisch regierten Gebiete östlich des heutigen Libyen.

<sup>3</sup> Ausführliche Darstellungen der Biographie Ibn Sab‘īns sind u.a. in folgenden Publikationen enthalten: August Ferdinand Mehren, „Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab‘īn Abd oul-Haqq avec l’empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d’après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne, contenant l’analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l’immortalité de l’âme“, in: *Journal Asiatique* 7. sér., 14 (1879), S. 341–454; Esteban Lator, „Ibn Sab‘īn de Murcia y su *Budd al-‘ārīf*“,

Motive für diese ständigen Ortswechsel werden in den Quellen allenfalls angedeutet. Immer wieder, so scheint es, hat Ibn Sabʿīn sich in Schwierigkeiten gebracht, in Ceuta beispielsweise Arme versammelt und heterodoxe Lehren propagiert, so dass ihn nicht selten die Verbannung zur Reise in die nächste Stadt zwang.

Dieses Bild Ibn Sabʿīns, wie es sich aus jenen mittelalterlichen arabischen Quellen ergibt, steht in klarem Widerspruch zu den Umständen, die ihn in der westlichen Welt der Gegenwart bekannt gemacht haben. Der italienische Orientalist Michele Amari schrieb erstmals 1853<sup>4</sup> über eine Handschrift in der Bodleian Library (Oxford), welche einen einzigartigen Text enthält, nämlich die Antworten des spanischen Gelehrten Ibn Sabʿīn auf philosophische Fragen, die von niemand anderem als Kaiser Friedrich II., dem König Siziliens, stammten. Dies erklärt auch den Titel des Textes: *al-Masāʾil aṣ-Ṣiqillīya* (*Die Sizilianischen Fragen*) – eine Beziehung Ibn Sabʿīns zu Sizilien besteht ansonsten nicht. Seit diesem Artikel Amaris sind die *Sizilianischen Fragen* immer wieder als Beispiel interreligiöser intellektueller Kontakte im Mittelalter zitiert worden. Orientalisten betrachteten den Fall als außergewöhnlich direkte Wertschätzung des christlichen Westens für einen arabischen Autor, von dessen Werk keine lateinischen Übersetzungen bekannt sind,<sup>5</sup> und zudem als Zeugnis peripatetischer Philosophie in der arabischen Welt nach dem Tod des großen Aristoteleskommentatoren Ibn Ruṣd (Averroes) 1198. Mediävisten sahen in dieser „philosophischen Korrespondenz“<sup>6</sup> einen weiteren Beweis für die ebenfalls außergewöhn-

---

in: *al-Andalus* 9 (1944), S. 371–417; Georges Kattoura, *Das mystische und philosophische System des Ibn Sabʿīn. Ein Mystiker aus Murcia*, Diss. Tübingen 1977; Ibn Sabʿīn, *Le Questioni Siciliani, Federico II e l'universo filosofico*, introduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Spallino, presentazione di Bakri Aladdin, Palermo 2002.

<sup>4</sup> Michele Amari, „Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II“, in: *Journal Asiatique* 5. sér., 1 (1853), S. 240–274.

<sup>5</sup> So z.B. Darío Cabanelas, „Federico II de Sicilia e Ibn Sabʿīn de Murcia. Las Cuestiones Sicilianas“, in: *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* 4 (1955), S. 31–64.

<sup>6</sup> So der französische Paralleltitel der Edition des arabischen Textes: Ibn Sabʿīn, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, texte arabe publié par Şerefeddin Yaltkaya, avant propos par Henry Corbin, Paris 1941.



liche Aufgeschlossenheit Friedrichs und eine Wissbegierde, die den Kaiser immer wieder religiöse Grenzen überschreiten ließ.<sup>7</sup> Bemerkenswert sind Ibn Sabʿīn und seine *Sizilianischen Fragen* also in mehrfacher Hinsicht: als Dokument interkultureller Kontakte wie als philosophisches Werk, in dem der Autor, ein überzeugter Mystiker, in den aristotelischen Lehren Antworten auf Fragen zu finden versuchte, die den Zeitgenossen in Orient und Okzident gleichermaßen drängend erschienen.

Seit dem Artikel Amaris sind die *Sizilianischen Fragen* mehrfach Gegenstand der Forschung geworden. August Ferdinand Mehren legte 1879 eine französische Übersetzung der Antwort zur Unsterblichkeit der Seele mit einer Zusammenfassung des restlichen Textes vor.<sup>8</sup> Şerefeddin Yaltkaya übersetzte 1935 den gesamten Text ins Türkische<sup>9</sup> und edierte 1941 den Wortlaut der Oxford Handschrift.<sup>10</sup> Die Frage zur göttlichen Wissenschaft wurde 1955 von Mario Grignaschi ins Italienische übersetzt.<sup>11</sup> Eine vollständige italienische Übersetzung legte Patrizia Spallino 2002 vor.<sup>12</sup>

Unter den Autoren, die das Werk Ibn Sabʿīns interpretierend erschlossen haben, sind Louis Massignon (Mystik), Esteban Lator (Logik), Abū ʿl-Wafā at-Taftazānī (Philosophie und Mystik), Mohamed Serguini und Michel Chodkiewicz (beide Mystik) hervorzuheben.

---

<sup>7</sup> Charles Burnett, „The ‚Sons of Averroes with the Emperor Frederick‘ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd“, in: Gerhard Endress / Jan A. Aertsen (Hg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Leiden 1999, S. 259–299; Wolfgang Stürmer, *Friedrich II.*, 2 Bde., Darmstadt 2000, S. 390ff.

<sup>8</sup> S.o., Fußnote 3.

<sup>9</sup> Ibn Sabʿīn, *Sicilya cevapları İbni Sebin'in Sicilya Kralı 2inci Fredrikin felsefi sorgu-larına verdiği cevapların tercemesidir*, Istanbul 1934. Die Qualität der Übersetzung leidet darunter, dass die dunklen Passagen bei Ibn Sabʿīn entweder stillschweigend ignoriert oder paraphrasiert werden.

<sup>10</sup> S.o., Fußnote 6.

<sup>11</sup> Mario Grignaschi, „Ibnu Sabʿīn, Al Kalāmu ʿalā ʾl-masāʾili -ç-çiqiliyyati, Trattato sulle domande siciliane, Domanda II, Traduzione e commento“, in: *Archivio Storico Siciliano* 3. ser., 7 (1955), S. 7–91.

<sup>12</sup> Ibn Sabʿīn, *Le Questioni Siciliani*, op. cit.

## Der Autor: Ibn Sabʿīn aus Murcia

Über Leben und Werk Ibn Sabʿīns besteht nur in groben Zügen Klarheit. Die biographischen Werke setzen sein Geburtsjahr in der Regel zwischen 612 und 614 islamischer Zeitrechnung an, d.h. zwischen 1214 und 1217 christlicher Zeitrechnung. Als Geburtsort Ibn Sabʿīns wird Ricote (arab. Raqūṭa) in der Nähe Murcias genannt, das zu dem Gebiet der so genannten „andalusischen Levante“ (arab. *Šarq al-Andalus*) gehört. Über seinen familiären Hintergrund stehen nur wenige Informationen zur Verfügung. Erhalten ist beispielsweise eine Aussage in einer Quelle aus dem 14. Jahrhundert, Ibn al-Ḥaṭīb's Geschichte Granadas (*al-Iḥāta fī taʾrīḥ Ġarnāṭa*), die sich auf einen Bruder Ibn Sabʿīns bezieht.<sup>13</sup> Abū Ṭālib ibn Sabʿīn soll vom Herrscher Murcias, Abū ʿAbdallāh ibn Hūd, nach Rom geschickt worden sein, um beim Papst gegen den Friedensbruch durch einen christlichen König zu protestieren. Am Papsthof soll er sogleich als Bruder des wohl bekannten Gelehrten identifiziert worden sein – „unter den Muslimen wusste niemand mehr über Gott als er“. Das diesem Bericht zu Grunde liegende Ereignis war bislang mit der Verbannung des arabischen Vasallen Kastiliens in Murcia durch Alfons, den Sohn Ferdinands III., identifiziert worden; der zum entsprechenden Zeitpunkt (ab Juni 1243) regierende Papst wäre Innozenz IV. gewesen.<sup>14</sup> Dadurch ergibt sich aber eine erhebliche Unstimmigkeit mit der Quelle, da der erwähnte Herrscher Ibn Hūd bereits 1238 zu Tode gekommen war. Nicht nur das überzeichnete Lob für Ibn Sabʿīn, sondern auch die Chronologie wecken also Zweifel an der Authentizität dieser Überlieferung.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ibn al-Ḥaṭīb, *al-Iḥāta fī taʾrīḥ Ġarnāṭa*, ed. Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān, 4 Bde., Kairo 1978, hier Bd. IV, S. 31–38.

<sup>14</sup> So Amari, der von Gregor IX. ausgeht („Questions philosophiques“, S. 251f.) und Cabanelas („Federico II de Sicilia e Ibn Sabʿīn de Murcia“, S. 47f.).

<sup>15</sup> Es steht eher zu vermuten, dass auf ein anderes Ereignis angespielt wird, das sich zwischen 1233 und 1234 abgespielt haben dürfte (vgl. Mariano Gaspar Remiro, *Historia de Murcia musulmana*, Zaragoza 1905, S. 284), oder auf die Umstände der Eroberung Córdoba im Juni 1236. Ibn Sabʿīn war zum damaligen Zeitpunkt allerdings noch nicht einmal zwanzig Jahre alt, was es als noch unwahrscheinlicher erscheinen lässt, dass der Papst Kenntnis seiner Person hatte.

Wenn die genauen Umstände auch im Dunkeln bleiben, wird eine solche Verbindung allerdings nicht ohne Grund erwähnt worden sein. Die *Sizilianischen Fragen* selbst geben immerhin insofern Aufschluss über den sozialen Hintergrund Ibn Sabʿīns, als dieser eine relativ umfassende wissenschaftliche Bildung erfahren zu haben scheint und auch Zugang zu einem gewissen Grundstock an philosophischen Büchern gehabt haben muss.

### Von Murcia nach Ceuta

Wann genau und unter welchen Umständen Ibn Sabʿīn Murcia in Richtung Nordafrika verließ, geht aus den biographischen Quellen nicht eindeutig hervor. Die *Sizilianischen Fragen* bieten die einzige Möglichkeit, überhaupt ein spätestes Datum für die Ankunft in Ceuta festzuhalten, da im Prolog auf den almohadischen Kalifen ar-Rašīd und den Statthalter von Ceuta, Ibn Ḥalās, Bezug genommen wird. Letzterer trat sein Amt 1238 an, ar-Rašīds Regierungszeit endete mit seinem Tod 1242, so dass Ibn Sabʿīn spätestens irgendwann zwischen diesen Jahren in die Hafenstadt gekommen sein muss. Den Einzug der christlichen Heere in Murcia 1243 hat er damit nicht in seiner andalusischen Heimat selbst miterlebt, es ist aber denkbar, dass die mit den Erfolgen der Reconquista ansteigenden Fluchtbewegungen aus Spanien auch Ibn Sabʿīn mit dazu motiviert haben, die Iberische Halbinsel zu verlassen. Zudem wurde Murcia seit dem erfolgreichen Aufstand eben jenes Abū ʿAbdallāh ibn Hūd 1228, der den Bruder Ibn Sabʿīns an den Papsthof geschickt haben soll, immer wieder von inneren Umwälzungen erschüttert. Vor allem nach dem Tod Abū ʿAbdallāhs 1238 kam es zu mehreren kurzfristig aufeinander folgenden Herrscherwechseln, die in der mit den politischen und administrativen Kreisen eng verbundenen intellektuellen Elite der Stadt zu einer verstärkten Emigration führten.<sup>16</sup>

Andererseits begaben sich viele Gelehrte Andalusiens auf eine solche, durchaus freiwillige Reise in den Osten oder, wie dies im Arabischen umschrieben wird, eine „Reise auf der Suche nach

---

<sup>16</sup> Diese Periode in der Geschichte und der andalusischen Levante ist von Emilio Molina López in zahlreichen Publikationen untersucht worden, von denen einige in der Bibliographie aufgeführt sind.

Wissen“ (arab. *riḥla fī ṭalab al-‘ilm*). Neben der Pilgerfahrt nach Mekka zog es die Intellektuellen in die großen Zentren der islamischen Wissenschaften wie Kairo, Damaskus oder Bagdad. Mystiker wie Ibn Sab‘īn begaben sich neben der spirituellen Reise zu Gott auf diese reale Reise, die sie in Kontakt mit anderen Sufimeistern im Osten brachte und ihnen Gelegenheit gab, ihre eigenen Ideen zu lehren.<sup>17</sup> So nutzte auch Ibn Sab‘īn den Aufenthalt in Ceuta, um Anhänger zu sammeln. Angeblich, so al-Bādisī im bereits zitierten *Maqṣad aš-šarīf*, soll ihm dies durch die Heirat mit einer reichen Frau erleichtert worden sein, die es Ibn Sab‘īn ermöglichte, eine *zāwiya* (w. ‚Ecke‘), d.h. einen Ort für mystische Versammlungen, einzurichten.

### Von Ceuta nach Mekka

Ibn Sab‘īn verließ Ceuta nach nur wenigen Jahren, vermutlich um 1245, und zog weiter in Richtung Westen. Einige Quellen berichten, er habe die Stadt verlassen müssen, nachdem dem Gouverneur Ibn Ḥalāṣ aufgefallen sei, welche Lehren der Mann aus Murcia in seinem *Budd al-‘ārīf* verbreitete.<sup>18</sup> Dies steht in offenkundigem Widerspruch zur Darstellung des Prologs der *Sizilianischen Fragen*, wo es heißt, Ibn Ḥalāṣ habe Ibn Sab‘īn damit beauftragt, Antworten auf die Fragen Friedrichs II. zu finden: der *Budd al-‘ārīf* enthält gegenüber jenen Antworten keine Inhalte, die den Gouverneur allzu sehr überrascht haben sollten. Möglicherweise waren es die mystischen Schriften Ibn Sab‘īns, die das Missfallen des Gouverneurs erregten, da sich hier in der Tat

---

<sup>17</sup> Das prominenteste Beispiel ist vermutlich Ibn ‘Arabī, ein Zeitgenosse Ibn Sab‘īns, der zudem aus derselben Region stammte. Für einen weiteren gut dokumentierten Fall: Ibn Abī ‘l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣaḥī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣūr Ibn Zāfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle*, introduction, édition et traduction par Denis Gril, Kairo 1986.

<sup>18</sup> Die Übersetzung des Titels, *Budd al-‘ārīf*, eventuell „Götze des Wissenden“, bereitet seit dem Mittelalter Schwierigkeiten. Behandelt werden z.T. ähnliche Fragen wie in den *Sizilianischen Fragen* (die Kategorien und die Seele), weitere beschäftigen sich mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Traditionen. Insgesamt handelt es sich aber um ein wesentlich systematischeres Werk mit stringenterer Komposition und Argumentation.

viel eher radikale Ansichten finden lassen, die in den beiden Texten mit philosophischer Tendenz, den *Sizilianischen Fragen* und dem *Budd al-ʿarīf*, allenfalls angedeutet werden.<sup>19</sup>

Die letzte Station der Reise Ibn Sabʿīns, die ihn nach Bougie über Tunis und Kairo führte, war Mekka. Hier soll es ihm gelungen zu sein, das Vertrauen des Scherifen zu gewinnen – manche Autoren sprechen von einer wundersamen Heilung. Bei den Details des Aufenthalts in der heiligen Stadt finden sich große Ungereimtheiten. In einigen Quellen wird erwähnt, Ibn Sabʿīn habe versucht, den Propheten zu imitieren, indem er wie dieser in einer Höhle auf die Offenbarung gewartet habe. In diesen Darstellungen hat das Verhalten des Andalusiers jedoch lächerliche, bisweilen bizarre Züge – so wird berichtet, er habe bei dem Versuch, Medina zu besuchen, angefangen zu bluten wie eine Frau während der Menstruation. Andere Berichte legen nahe, dass Ibn Sabʿīn in politische Aktivitäten involviert war. Ein Historiker des 13./14. Jahrhunderts, Ḍahabī, deutet etwa eine Auseinandersetzung mit dem Wesir des Jemen an.<sup>20</sup> Als einigermaßen zuverlässig dürfte die Information gelten, dass Ibn Sabʿīn das Anerkennungsschreiben des Scherifen von Mekka für den Hafsidenherrscher in Tunis verfasste, von dem neben Ibn Ḥaldūn auch hafsidische Chroniken berichten.<sup>21</sup>

Neben der Korrespondenz mit dem fränkischen Herrscher ist es schließlich vor allem der Tod des Ibn Sabʿīn, der diesen bekannt machte. Nach einigen Quellen soll er sich die Pulsadern geöffnet haben, um Gott nahe zu sein. Auch eine Imitation des Sokrates ist darin erkannt worden. Möglicherweise handelt es sich um eine Erfindung, um den häretischen und psychotischen Charakter Ibn Sabʿīns zu demonstrieren – schließlich ist der Selbstmord in der islamischen Religion mit einem strikten Verbot belegt. Das Todesjahr wird in den meisten Quellen mit 669/1270 angesetzt.

<sup>19</sup> Die mystischen Schriften wurden von ʿAbd ar-Raḥmān Badawī ediert (Ibn Sabʿīn, *Rasāʾil*, Kairo 1966).

<sup>20</sup> *Tārīḥ al-Islām*, ed. ʿUmar ʿAbd as-Salām Tadmurī, 53 Bde., Beirut 1987–2004, hier Bd. II, S. 283–287.

<sup>21</sup> *Chronique des Almohades & des Hafsides attribuées a Zerkechi*, traduction française d'après l'édition de Tunis et trois manuscrits par E. Fagnan, Constantine 1895, S. 44 und 51.

## Die Almohadenherrschaft in Andalusien

Als Ibn Sab'īn die *Sizilianischen Fragen* verfasste, d.h. um 1240, neigte sich die Epoche der Almohaden nach einem Jahrhundert ihrer Herrschaft über Andalusien und Nordafrika unabwendbar ihrem Ende zu, und der Bruch der politischen Einheit des islamischen Westens wurde definitiv. Die Almohaden hatten sich 1147 (Eroberung Marrakeschs) als zweite Berberdynastie im arabischen Spanien und dem Maghreb durchgesetzt. Sie lösten damit die Almoraviden ab, eine andere Berberdynastie, die das in die Taifenreiche zerteilte Andalusien angesichts der immer drängender werdenden Bedrohung einer christlichen Eroberung geeint und die Gefahr bei der entscheidenden Schlacht von az-Zallāqa (1086) erfolgreich abgewendet hatte. Mit der Zeit war jedoch eine Opposition gegen die Herrschaft der Almoraviden entstanden. Den Andalusiern erschienen die Sitten der Berber fremd und unzivilisiert, und vor allem der Rechtsrigorismus der neuen Herrscher stand im Gegensatz zu der feinen, hoch entwickelten Kultur des maurischen Spanien. Einen solchen Eindruck erwecken zumindest die almohadischen Quellen, die mit dieser Propaganda freilich ihre eigenen Ziele verfolgten und es auch heute noch schwer machen, die Politik und Kultur der Almoravidenzeit angemessen zu rekonstruieren. Einer der signifikantesten Vorwürfe, den die Almohaden den Almoraviden machten, war der des in der islamischen Religion äußerst schwer wiegenden Anthropomorphismus. Obwohl beide Dynastien Anhänger der malikitischen Rechtsschule waren und damit den Ansichten des Schulgründers Mālik ibn Anas (gest. 796) ein besonderes Gewicht bei Rechtsfindungsprozessen gaben, machten die Almohaden es den Almoraviden zum Vorwurf, sich in ihrer blinden Autoritätshörigkeit in absurder Kasuistik zu verirren und das göttliche Gesetz *ad absurdum* zu führen. Stattdessen propagierten die Almohaden eine Rückkehr zu Koran und prophetischer Tradition als Quellen des Rechts. Auch die abnormen Sitten der Almoraviden werden oft als Beispiel für die almohadische Propaganda zitiert, insbesondere die Tatsache, dass die Männer ihre Gesichter verhüllten, während die Frauen sich nicht verschleierten. An beiden Punkten, dem Rechtsverständnis wie den Sitten, setzte der Initiator der almohadischen Bewegung, Ibn

Tūmart, an.<sup>22</sup> Dieser wurde in den 1080er Jahren im Sūs-Gebirge (ein Ausläufer des Hohen Atlas) geboren und begab sich nach seiner Ausbildung im Arabischen, der Rechtswissenschaft und der Theologie auf eine Reise „auf der Suche nach Wissen“ in den Osten. Dabei soll sich eine folgenreiche Begegnung abgespielt haben, nämlich die mit dem großen Reformator der islamischen Theologie, al-Ġazālī (1059–1111).<sup>23</sup> Dieser soll den Mann aus dem Westen nach der Rezeption seines mystischen Monumentalwerkes *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* (*Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*) in Andalusien gefragt haben, worauf Ibn Tūmart nach einigem Zögern erklärt haben soll, das Buch würde durch die Almoraviden verbrannt. Daraufhin habe al-Ġazālī Gott gebeten, Ibn Tūmart zum Instrument seiner Rache zu machen.

Obwohl diese Gründungslegende der Almohaden sich als historisch unbegründet erwiesen hat, da ihre beiden Protagonisten, Ibn Tūmart und al-Ġazālī, sich nicht zur selben Zeit am selben Ort aufgehalten haben, spielte sie doch eine zentrale Rolle in der almohadischen Propaganda.<sup>24</sup> Die Legitimierung durch al-Ġazālī war der almohadischen Bewegung in mehrfacher Hinsicht zweckdienlich. Zum einen prädestinierte ihn seine Biographie geradezu dazu, als Integrationsfigur der anti-almoravidischen Opposition zu fungieren, konnten sich doch auf ihn nicht nur die Sufis berufen, sondern auch die Almohaden mit ihrer eigenen Ideologie. In diesem Zusammenhang eignete sich al-Ġazālī ins-

---

<sup>22</sup> Für eine neue Interpretation des Mahdī der almohadischen Bewegung Tilman Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilsusage des sunnitischen Islams*, Göttingen 2002.

<sup>23</sup> Durch seine Widerlegung einiger Lehren Ibn Sīnās im *Tahāfut al-falāsifa* (*Zerstörung der Philosophen*) gilt al-Ġazālī oftmals als derjenige, der der Philosophie in der islamischen Kultur ein Ende bereitet hat. Seine Lehre zeichnet sich aber gerade durch eine Integration der griechischen Logik in die islamische Theologie und Rechtswissenschaft aus. Kennzeichnend sind auch die persönliche Krise und anschließende Konversion zur Mystik, die al-Ġazālī in seinem *Munqid min ad-dallāl* (*Erretter aus dem Irrtum*) darlegt. Vgl. die entsprechenden Einträge in Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 Bde., Leiden/Boston/Köln 1999.

<sup>24</sup> Eine Zusammenstellung der unterschiedlichen narrativen Elemente der almohadischen Propaganda findet sich in Ambrosio Huici Miranda, „La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade“, in: *al-Andalus* 14 (1949), S. 339–376.

besondere deswegen, weil er sich u.a. in seinem *Munqid min ad-dallāl* ausdrücklich gegen eine Tendenz seiner Zeit richtete, die mit den Ismaʿīliten<sup>25</sup> in Verbindung gebracht wird und sich durch – wie al-Ġazālī es darstellt – eine blinde Autoritätshörigkeit (*taqlīd*) auszeichnete.<sup>26</sup> Diese Vorwürfe konnte sich Ibn Tūmart ebenso zu Nutze machen wie die Alternative, die al-Ġazālī propagierte, nämlich das Streben nach sicherem Wissen unter Verwendung klarer Vorschriften.

Nach seinem Aufenthalt im arabischen Osten und der angeblichen Begegnung mit al-Ġazālī kehrte Ibn Tūmart in den Westen zurück und ließ auf dem Weg dorthin erste Züge der neuen Lehre erkennen, die sich in Andalusien für ein Jahrhundert durchsetzen sollte. Mit seiner harten Kritik an der mangelnden Einhaltung des islamischen Gesetzes zog er große Aufmerksamkeit auf sich. 1120/1121 wurde er aus der Hauptstadt Marrakesch vertrieben, nachdem er sich dort einer Prinzessin in den Weg gestellt hatte, die nach almoravidischer Sitte unverschleiert war. Ibn Tūmart zog sich daraufhin in die Berge zurück, rief sich zum Mahdī aus und führte einen zähen Krieg gegen die Almoraviden. Dabei wurden weder die lokale Bevölkerung noch die eigenen Anhänger von radikalen „Säuberungsmaßnahmen“ verschont. 1129 erlitt die Bewegung eine vernichtende Niederlage bei der Schlacht von Buḥaira vor Marrakesch. Kurz darauf starb Ibn Tūmart, aber erst 1134 setzte ʿAbd al-Muʾmin den Kampf fort. Ibn Tūmart hatte diesen 1118 in Bougie getroffen und in ihm die Zeichen des Endzeitherrschers erkannt. Nach schnellen Eroberungen in den 1140er und 1150er Jahren rief ʿAbd al-Muʾmin sich zum Kalifen aus und begründete damit die eigentliche Dynastie der Almohaden, die für ein knappes Jahrhundert über Andalusien regieren sollten.

---

<sup>25</sup> Eine Abspaltung der Schiiten, die von 909 bis 1171 mit der Dynastie der Fatimiden die Herrscher Ägyptens stellten. Vgl. Michael Brett, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leiden 2001.

<sup>26</sup> Hava Lazarus-Yafeh, „Some Notes on the Term *taqlīd* in the Writings of Al-Ghazzālī“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1971), S. 249–256; Richard M. Frank, „Al-Ġazālī on *taqlīd*. Scholars, Theologians and Philosophers“, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991–1992), S. 207–252.