

## Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und die islamische Mystik

Roland Pietsch<sup>1</sup>

ويقال أن الامبراطور كان مسلما في الباطن  
والله أعلم بحاله وما كان عليه

Man sagt, dass der Kaiser insgeheim ein Muslim war. Aber Gott kennt seinen Zustand und seinen Glauben besser.

Nāṣir ad-Dīn ibn al-Furāt<sup>2</sup>

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen – Imperator Fridericus Secundus Romanorum Caesar Semper Augustus Italicus Siculus Hierosolymitanus Arelatensis Felix Victor Ac Triumphator - ist eine der bedeutendsten Herrschergestalten des hohen Mittelalters, der, wie kein anderer, enge und freundschaftliche Beziehungen zu den islamischen Ländern pflegte<sup>3</sup>. Diese Verbundenheit mit dem Islam und der islamischen Kultur ist in seiner Kindheit und Jugend begründet worden, die er im damals islamisch geprägten Palermo<sup>4</sup> verbrachte, wo auf den Straßen noch Arabisch gesprochen wurde. Später als Herrscher umgab er sich mit einer

---

1 Maximilian Universität München, E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

2 Nāṣir ad-Dīn ibn al-Furāt (1334-1405) ägyptischer Chronist, sein Hauptwerk: Ta`rīḥ ad duwal wa-l-mulūk (Geschichte der Dynastien und Königreiche). Englische Übersetzung: Ayyubids, Mamlukes and Crusaders. Selections from the Tārīkh al-Duwal wa`l-Mulūk of Ibn al-Furāt in two vol., Text and Translations by U. and M. C. Lyons, Cambridge 1971, hier Bd. 1, S. 48.

3 Vgl. Eberhard Horst, Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam, Freiburg i. Br., 1997; Georg Goldmann, Deutscher Kaiser und Muslim? Über die Beziehungen Friedrich II. von Hohenstaufen zum Islam, Norderstedt 2006; Marcello Pacifico, Federico II e Gerusalemme al tempo delle crociate. Relazioni tra cristianità e islam nello spazio euro-mediterraneo medievale 1215-1250, Caltanissetta-Roma 2012.

4 Vgl. Michele Amari, Storia die Musulmani di Sicilia, Bd. I-III, Florenz 1854/72.

sarazenischen Leibgarde und an seinem Hof wirkten neben christlichen und jüdischen Gelehrten auch zahlreiche muslimische Gelehrte. Darüber hinaus richtet er in seinem Streben nach Erkenntnis, das sich auf nahezu alle Bereiche des Wissens erstreckten, zahlreiche Fragen an Gelehrte in der islamischen Welt. Unter anderem wurden von ihm eine Reihe von vorwiegend philosophischen Fragen durch Vermittlung des Almohadenkalifen ʿAbd al-Wahīd al-Rašīd und des Gouverneurs Ibn Ḥalaṣ von Ceuta an den andalusischen Mystiker ʿAbd al-Ḥaqq ibn Sabʿīn zur Beantwortung übergeben, der seine Antworten in den „Sizilianischen Fragen (al-masāʾil al-ṣiqilliyya)“ zusammengefasst hat. In diesen „Fragen“, die eigentlich seine Antworten an den Kaiser sind, unterscheidet er zwischen Philosophie und Mystik. Bevor im Folgenden die mystischen Antworten Ibn Sabʿīns ausführlich betrachtet werden, wird zunächst ein kurzer Überblick über Leben und Herrschaft Kaiser Friedrichs II. von Hohenstaufen sowie über das Leben und die Schriften des andalusischen Mystikers Ibn Sabʿīn vorangestellt.

### 1. Lebensweg und Herrschaft von Friedrich II<sup>5</sup>

Am 26. Dezember 1194 wurde Friedrich als Sohn des Stauferkaisers Heinrich VI. und seiner Gattin Konstanze, Tochter des Normannenkönigs Roger II. in Jesi, Provinz Ancona, geboren. Drei Monate später übergab Konstanze den Säugling der Herzogin von Spoleto. Nach dem Tod von Kaiser Heinrich VI. im Jahr 1197 ließ Konstanze den kleinen Friedrich nach Palermo bringen, wo er am 17. Mai 1198 zum König von Sizilien gekrönt wurde. Ein Jahr später starb Konstanze. Sie hatte vorher Papst Innozenz III zum Staatsverweser von Sizilien und zum Vormund für Friedrich bestellt. Der Papst konnte aber seine Rechte lange nicht durchsetzen, weil sich verschiedene Gruppierung von im Lande verbliebenen Anhängern von Heinrich VI um die Herrschaft stritten. 1201 eroberte Markward von Antweiler Palermo und nahm den jungen König gefangen. Über die folgenden schwierigen Jahre ist nicht viel bekannt. Dennoch wurde

---

5 Vgl. Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II.*, Berlin 1927; Neuausgabe: Stuttgart 1998; Carl A. Willemsen, *Bibliographie zur Geschichte Kaiser Friedrich II. und der letzten Staufer*, München 1986; Eberhard Horst, *Friedrich der Staufer. Eine Biographie*, Hildesheim 1992; Wolfgang Stürmer, *Friedrich II.*, Teil 1, *Die Königsherrschaft in Sizilien und Deutschland*, Darmstadt 1992; Ders., *Friedrich II.*, Teil 2, *Der Kaiser*, Darmstadt 2000; Oleg Voskoboynikov, *Duša mira: nauka, isskustvo i politika pri dvore Fridricha II; 1200-1250*, Moskau 2008.

Friedrich eine vielseitige Bildung zuteil; er lernte Latein, Griechisch und andere Sprachen, darunter auch Arabisch, und übte sich in den ritterlichen Kampfkünsten. 1208 endete die Vormundschaft des Papstes, weil Friedrich das vierzehnte Lebensjahr erreicht hatte. 1209 heiratete er auf Vorschlag des Papstes Konstanze von Aragon, die Witwe des ungarischen Königs Emmerich. Im selben Jahr begann er seinen Herrschaftsanspruch auf das Königreich Sizilien zu festigen. Diese Herrschaft wurde aber durch den Welfen Otto IV bedroht, der vom Papst im Oktober 1209 zum Kaiser gekrönt worden war. Weil sich Otto aber nicht an die Vereinbarungen mit dem Papst hielt, wollte dieser Friedrich zum deutschen König wählen lassen. Daraufhin brach Otto seinen Feldzug gegen Sizilien ab. Daraufhin ließ Friedrich seinen Sohn Heinrich zum König von Sizilien krönen und zog 1212 mit einer kleinen Schar nach Deutschland. Am 25. Juli 1215 wurde er in Aachen zum deutschen König gekrönt und legte dort das Kreuzzuggelübde ab. Im Jahr 1220 übertrug Friedrich seine deutsche Königswürde an seinen Sohn Heinrich, der in Frankfurt zum deutschen König gewählt wird. Im August desselben Jahres zog Friedrich nach Rom, wo er von Papst Honorius zum Kaiser gekrönt wurde. Im Dezember kehrte er nach achtjähriger Abwesenheit in sein Königreich Sizilien zurück. Bei Papst Honorius III erreichte er 1222 einen Aufschub des Kreuzzugstermins. Im selben Jahr starb Kaiserin Konstanze. 1224 siedelt er die Inselsarazenen nach Lucera um. Ein Jahr später heiratete er Isabella von Brienne, die Erbin des Königreichs Jerusalem. Nach eindringlicher Mahnung durch Papst Gregor IX. trat Friedrich 1227 den Kreuzzug an, erkrankte, kehrte deshalb zurück und wurde vom Papst mit dem Bann belegt. Als Gebannter brach Friedrich 1228 erneut zum Kreuzzug auf und kam am 7. September in Akkon an. Nach langen Verhandlungen mit dem befreundeten Sultan Malik al-Kāmil<sup>6</sup> erreicht der Kaiser den freien Zugang von christlichen Pilgern zu den heiligen Stätten. Am 18. März 1229 krönte sich Friedrich in der Grabeskirche selbst zum König von Jerusalem und kehrte anschließend nach Sizilien zurück, wo er die päpstlichen Soldaten vertrieb und 1230 in San Germano mit dem Papst Frieden schloss, der ihn dann auch vom Bann löste. In den folgenden Jahren widmete er sich der Neuordnung des sizilianischen Staates, die in den „Konstitutionen von Melfi“ 1231 von ihm

---

<sup>6</sup> Vgl. Hans Ludwig Gottschalk, *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1956; Pino Blasone / Franco Cardini / Carlo Ruta: *Francesco d'Assisi, al-Malik al-Kāmil, Federico II di Svevia - Eredità e dialoghi del XIII secolo*, Ragusa 2010.

verkündet wurde. 1234 schloss sein Sohn Heinrich VII. mit den lombardischen Städten ein Bündnis gegen den Kaiser seinen Vater, der mit aller Macht die alte Reichshoheit wiederherstellen wollte. Diese Städte verbündeten sich aber mit dem Papst gegen ihn, der im März 1239 Friedrich erneut bannte. 1244 scheiterte der Versuch eines Friedensvertrags mit dem neuen Papst Innozenz IV., der sich einem Treffen mit dem Kaiser durch Flucht nach Lyon entzog. Auf dem Konzil in Lyon erklärte der Papst den Kaiser für abgesetzt. Schließlich rief der Papst sogar zum Kreuzzug gegen den Kaiser auf. Mitten in diesen harten Kämpfen starb Friedrich II. am 13. Dezember 1250 im apulischen Castel Fiorentino. Wie der bedeutende englische Benediktinermönch und Chronist Matthäus von Paris (1200-1259) schrieb, starb „unter der Welt Fürsten der Größte, Friedrich, auch das Staunen der Welt und wundersamer Veränderer (stupor mundi et immutator mirabilis), losgesprochen von dem Banne, der auf ihm gelastet, nachdem er, wie man sagt, das Kleid der Zisterzienser angezogen, Buße getan und sich gedemütigt hatte. Er starb aber am Tage der heiligen Lucia (13. Dezember 1250), so daß man nicht sagen kann, das Erdbeben jenes Tages sei ohne Bedeutung und nichtssagend gewesen ... Er hatte aber ein herrliches Testament errichtet (am 10. Dezember), nach dem die durch ihn geschädigten Kirchen Ersatz erhalten sollen. Sein Tod wurde einige Tage verheimlicht, damit seine Feinde nicht zu bald darüber frohlockten; aber am Tag des heiligen Stephan (26. Dezember) wurde er allgemein bekanntgemacht und dem Volke verkündet“<sup>7</sup>. Seine sterblichen Überreste wurden von seiner sarazenischen Leibgarde von Apulien bis nach Palermo getragen, wo er im Dom am 25. Februar 1251 beigesetzt wurde.

## 2. Leben und Werke von Ibn Sabʿīn<sup>8</sup>

Ibn Sabʿīn, dessen vollständiger Namen ʿAbd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm. b. Muḥammad. b. Naṣr al-ʿAkkī al-Mursī, Abū Muḥammad Quṭb ad-Dīn ibn

---

7 Klaus J. Heinisch (Hrsg. und Übers.), Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit, Darmstadt 1968, S. 635 f.

8 Vgl. Georges Kattoura, Das mystische und philosophische System des Ibn Sabʿīn. Ein Mystiker aus Murcia, Diss. phil., Tübingen 1977, S. 29-41. Im Folgenden abgekürzt: Georges Kattoura, *Mystik*; Anna Ayse Akasoy, Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn, Leiden 2006, S. 3-35. Im Folgenden abgekürzt: Akasoy, *Philosophie und Mystik*; Muammar Iskenderoglu, Ibn Sabʿīn, in: *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, hrsg. Oliver Leaman, Bd. 1, London 2005, S. 301-304; Patrizia Spallino, Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, hrsg. von Henrik Lagerlund, Bd. 1, Dordrecht 2020, S. 507-514.

Sab'īn lautet, wurde zwischen 1216 oder 1217 in Valle de Ricote in der Nähe von Murcia in Andalusien in einer angesehenen und wohlhabenden Familie geboren. In Murcia wurde 1165 auch Ibn 'Arabī, der größte Meister (al-šaiḥ al-akbar) der islamischen Mystik, geboren. In dieser Stadt studierte Ibn Sab'īn verschiedene theologische Wissenschaften, arabische Literatur, Logik, Philosophie, Medizin und Geheimwissenschaften. Sein Lehrer und Meister im Sufitum war Abū Ishāq ibn Dahhāq (gest. 1214), der ein Schüler von Abū 'Abdallah aš-Šuḍī war, der den sufischen Šuḍīya-Orden gegründet hatte. Nachdem Ibn Sab'īn als Gelehrter in Granada viel Anerkennung gefunden hatte, wanderte er mit den Anhängern des von ihm gegründeten Sab'īniya-Ordens nach Nordafrika aus, wo er sich in Ceuta niederließ. Sein Schüler und Freund Šuštārī hat später für den Sab'īniya-Orden folgende sehr ungewöhnliche Überlieferungskette (isnād) zusammengestellt: Hermes, Sokrates, Platon, Aristoteles, Ḥallāğ, Šuḍī, Ibn Qasī, Ibn Masarra, Ibn Sīnā, al-Ġazālī, Ibn Rušd und andere Philosophen und Sufis<sup>9</sup>. Ceuta war voll von Emigranten aus Andalusien, was mit der einheimischen Bevölkerung zu erheblichen Spannungen führte. Hier heiratete Ibn Sab'īn eine reiche Frau, die ihm die Einrichtung einer zawiya ermöglichte, wo er seine Schüler versammeln und unterweisen konnte. Vom Gouverneur Ibn Ḥalāš wurden ihm hier die Fragen des Kaisers Friedrich II. von Hohenstaufen zur Beantwortung übergeben. Hier verfasste er auch sein Hauptwerk Budd al-'arīf (Das Los oder der Anteil des Gnostikers)<sup>10</sup>. Von den örtlichen Rechtsgelehrten verfolgt, musste er Ceuta im Jahr 1245 verlassen und kam nach Bādīs und dann nach Bougie, wo sich ihm Abū al-Hasan aš-Šuštārī<sup>11</sup>, sein bedeutendster Schüler, anschloß. Er wanderte wahrscheinlich in Begleitung von Šuštārī weiter nach Tunis. Weil er auch hier wegen seiner sufischen Lehre und seinen schiitisch-fatimidischen Ansichten verfolgt wurde, wanderte er 1250 nach Ägypten. Es ist nicht bekannt, ob und wie lange er sich in Kairo oder Alexandria aufhielt, wohin auch viele Andalusier emigriert waren. Auch hier wurde er von Rechtsgelehrten verfolgt. So wanderte er 1250 schließlich nach Mekka, wo er offensichtlich nicht verfolgt wurde und sogar mit dem fatimidischen Scherifen Abū Numaiy Muḥammad I. (er regierte von 1254-1301) Freundschaft schließen konnte. Weil sich aber im Lauf der Zeit sein

---

<sup>9</sup> Vgl. Anna Akasoy, Philosophie und Mystik, S. 177.

<sup>10</sup> Beirut 1978 und 2018.

<sup>11</sup> Vgl. Louis Massignon, Recherches sur Shushtārī, poète andalou enterré à Damiette, in: Louis Massignon, Opera Minora, Bd. 2, Beirut 1963, 406-427.

Verhältnis zu den Rechtsgelehrten in Mekka zusehends verschlechterte, soll er die Absicht geäußert haben nach Indien auszuwandern. Es kam aber nicht dazu, denn Ibn Sab'īn starb in Mekka nach einem Leben voller Verfolgungen und Verleumdungen unter ungeklärten Umständen im Jahr 1268 oder 1270.

**Weitere Werke Ibn Sab'īns:**

*Rasā'il (Briefe)*, hrsg. von 'Abd Al-Rahmān Badawi, Kairo 1966.

*Du'ā' ḥarf al-qāf (Das Gebet des Buchstaben qāf)*, Handschrift, Staatsbibliothek Berlin.

*Kitāb al-darağ (Das Buch von der Stufe [des geistigen Weges])*, Handschrift im Dār al-Kutub, Kairo.

*Al-durra al-muḍī'a wa'l-ḥafiya al-šamsiyya (Die strahlende Perle und was nicht vor der Sonne verborgen ist)*, Handschrift in der Staatsbibliothek in Rabat.

*Lisān al-falak al-nātiq 'an wağh al-ḥaqā'iq (Die Sprache der rationalen Sphäre, abgelenkt von den wahrheitsgemäßen Wesenheiten)*, Handschrift Istanbul, Aya Sofia.

*Risāla fīasrār al-kawākib (Brief über die Geheimnisse der Sterne)*, Handschrift, Nationalbibliothek Alexandria.

Bevor im Folgenden die mystischen Elemente in den „Sizilianischen Fragen“ aufgezeigt werden, wird ein allgemeiner Überblick über diese Fragen gegeben.

**3. Die Sizilianischen Fragen**

Die Handschrift der „Sizilianischen Fragen“ hat der italienische Orientalist Michele Amari (1806-1889) in der Bodleian Library in Oxford, Hunt. 534 entdeckt; 1853 hat er davon eine französische Teilübersetzung veröffentlicht<sup>12</sup>. Der vollständige arabische Text der Handschrift wurde zum ersten Mal im Jahr 1941 von dem türkischen Gelehrten Serefettin Yaltkaya in Beirut<sup>13</sup> und im selben Jahr mit einem Vorwort von Henry Corbin in Paris veröffentlicht<sup>14</sup>.

---

12 Siehe M. Amari, Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II, in: Journal Asiatique, 5ème série, I (1853), S. 240-274.

13 Ibn Sab'īn, al-Kalām 'alā-l-Masā'il al-Şiqilliyya, Beirut 1941.

14 Ibn Sab'īn, Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, Texte Arabe publié par Serefettin Yaltkaya. Avant Propos par Henry

Serefettin Yaltkaya hat 1934 eine vollständige türkische Übersetzung<sup>15</sup> vorlegt. 2002 wurde eine vollständige italienische Übersetzung<sup>16</sup> und 2009 eine vollständige spanische Übersetzung<sup>17</sup> veröffentlicht. 2005<sup>18</sup> und 2006<sup>19</sup> erschien eine deutsche Übersetzung der ersten vier Fragen.

Auf der ersten Seite der in Oxford befindlichen Handschrift findet man folgende ausführliche Überschrift: Kitāb ṣiqiliyyāt Ibn Sabʿīn ʿalayhi al-Rahma fī mabāḥiṭ al-nafs wa al-aḡwiba ʿan al-aswila (Das Buch der sizilianischen [Fragen] Ibn Sabʿīns, auf ihn die Barmherzigkeit, auf ihn die Beweisgründe der Seele und die Antworten auf die Fragen). Die ursprünglichen Fragen von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen sind nicht bekannt; sie werden aber in den Antworten Ibn Sabʿīns, die dieser zwischen 1237 und 1243 verfasst hat, im Wortlaut wiederholt. Es handelt sich um folgende fünf Fragen:

- Die erste Frage über die Ewigkeit der Welt
- Die zweite Frage nach der göttlichen Wissenschaft
- Die dritte Frage nach den Kategorien
- Die vierte Frage über die Unsterblichkeit
- Die fünfte Frage: Deutung der Überlieferung (ḥadīṭ) „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“.

Martin Grabmann (1875-1949), der bedeutende Erforscher der mittelalterlichen scholastischen Philosophie, hat zu den „Sizilianischen Fragen“ von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen vom christlichen Standpunkt aus festgestellt, dass man diese Fragen in den geschichtlichen Entwicklungsgang der scholastischen Philosophie hineinstellen muss, „um

---

Corbin, Paris 1941, Nachdruck: Frankfurt am Main 1999. Im Folgenden abgekürzt: Ibn Sabʿīn, Correspondance.

15 Serefettin Yaltkaya, Sicilya cevaplari Ibni Sabinin Sicilya Krali ikinci Frederikin felsefi sorgularina verdigi cevaplarin tercemesidir, Istanbul 1934.

16 Ibn Sabʿīn, Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico, Intrduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Spallino. Presentazione di Bakri Aladdin, Palermo 2009.

17 Ibn Sabʿīn, Las Cuestiones Sicilianas, Introducción, traducción y notas por Luisa María Arvide Cambra, Granada 2009.

18 Ibn Sabʿīn, Die Sizilianischen Fragen: Arabisch Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy, Freiburg i. Br., 2005.

19 Ibn Sabʿīn, DieSizilianischen Fragen. Arabischer und deutscher Text, in: Anna Ayse Akasoy, Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit, Leiden 2006, S. 339-563. In dieser Übersetzung, die in diesem Aufsatz mit einigen kleineren Veränderungen herangezogen wird, fehlt die fünften Frage. Im Folgenden abgekürzt: Ibn Sabʿīn. Siz. Fragen Akasoy.

ihren Sinn und auch ihre Tragweite für die Beurteilung der inneren Stellung des Kaisers zur aristotelischen und arabischen Philosophie zu verstehen. Es kommen nur die beiden Fragen über die Ewigkeit und die persönliche Unsterblichkeit der Seele in Betracht“<sup>20</sup>. Friedrich II. hat mit seinen Fragen aber ohne jeden Zweifel die Grenzen der scholastischen Philosophie weit überschritten. Diese Fragen sind vor allem ein Zeugnis der engen Verbundenheit des Kaisers mit der islamischen Welt. Das wird durch eine gründliche und erweiterte Untersuchung der zahlreichen griechischen und arabischen Philosophen deutlich, die von Ibn Sabʿīn in den inzwischen vollständig herausgegebenen sizilianischen Fragen genannt und zum Teil auch kritisch beurteilt werden<sup>21</sup>. Ibn Sabʿīns philosophische, theologische und mystisch-metaphysische Quellen sind vor allem: Platon (428-348 v. Chr.), Aristoteles (384-322 v. Chr.), Alexander von Aphrodisias (um 200), al-Fārābī (872-950), al-Ġazālī (1059-1111), Ibn ʿArabī (1165-1240), Ibn Bāḡḡa (1126-1198), Ibn Rušd (1126-1198)<sup>22</sup>, Ibn as-Sīd al-Baṭalyausī (1052-1127), Ibn Sīnā (980-1037), Ibn Ṭufail (gest. 1185), die Rasāʾil der Iḥwān aṣ-ṣaḡāfā` (Briefe der Lauteren Brüder) und das Kitāb fī Ḥair al-Maḥḍ (Das Buch über das Gute)<sup>23</sup>. Darüber hinaus müssen jene Ausführungen näher betrachtet werden, in denen sich Ibn Sabʿīn auf die islamische Mystik beruft. Bevor diese Zusammenhänge aufgezeigt werden, wird zunächst ein Überblick über die Gliederungen und Untergliederungen der sizilianischen Fragen gegeben.

### 3. 1. Übersicht über die Gliederung der „Sizilianischen Fragen“:

Vorwort

Erste Frage: Über die Ewigkeit der Welt

1. 1. Über die Formulierung der Frage

1. 2. Die Begriffe der Frage

1. 2. 1. Welt

1. 2. 2. Ewigkeit

---

20 Martin Grabmann, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, in: Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen, hrsg. von Gunther Wolf, Darmstadt 1966, S. 171.

21 Vgl. Akasoy, Philosophie und Mystik, S. 177-335.

22 Charles Burnett, The „Sons of Averroes with the Emperor Frederick“ and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd, in: Averroes and the Aristotelian Tradition, hrsg. von Gerhard Endress und Jan A. Aertsen, Leiden 1999, S. 259-299.

23 Vgl. Akasoy, Philosophie und Mystik, S. 177-335.



1. 2. 3. Erzeugung
1. 2. 4. Schöpfung
1. 2. 5. Neuschöpfung
1. 3. Die Verschiedenheit der Meinungen
1. 4. Der philosophische Weg von Aristoteles
1. 5. Aristotelische Beweise über die Ewigkeit der Welt
1. 6. Verschiedene Theorien über die Ewigkeit der Welt
1. 7. Ibn Sab'īn über die Erneuerung der Welt
1. 8. Nachwort zur Frage
- Zweite Frage: Über die göttliche Wissenschaft
2. 1. Das Ziel der göttlichen Wissenschaft
2. 1. 2. Die Alten
2. 1. 3. Die Sufis
2. 1. 4. Die Griechen
2. 2. Die Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft
2. 2. 1. Über die Gestaltung der Frage
2. 2. 2. Die Voraussetzungen entsprechend den Alten
2. 2. 3. Logik
2. 2. 3. 1. Teile der Logik
2. 2. 3. 2. Arten der Voraussetzungen
2. 2. 3. 3. Fünf Syllogismen
2. 3. Seele
2. 4. Intellekt
2. 5. Einteilung der Philosophie
2. 6. Die Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft
2. 6. 1. Die notwendigen Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaften bei den Alten
2. 6. 2. Die notwendigen Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft bei den Sufis
2. 7. Der Weg des Wanderers
2. 8. Einige Betrachtungen über die notwendigen Voraussetzungen entsprechend dem Gegenstand
2. 9. Das Ende der göttlichen Wissenschaft
- Dritte Frage: Nach den Kategorien
3. 1. Über die Gestaltung der Frage
3. 2. Die Kategorien

### 3. 3. Unterteilung der Kategorien

Vierte Frage über die Unsterblichkeit der Seele

4. 1. Über die Formulierung der Frage

4. 2. Über die Arten der Seele

4. 2. 1. Die vegetative Seele

4. 2. 2. Die animalische Seele

4. 2. 3. Die aristotelische Definition der Seele

4. 2. 4. Verschiedene Meinungen über die Seele: die Meinung der Alten, die Meinung eines Brahmanen, die Meinung der Anhänger der Seelenwanderung, die Meinung Ibn Sab'īns und andere

4. 2. 5. Die rationale Seele

4. 2. 5. 1. Die Unsterblichkeit der rationalen Seele

4. 2. 5. 2. Beweise für die Unsterblichkeit der rationalen Seele

4. 2. 5. 3. Kommentar zu den Beweisen

4. 2. 5. 4. Einige Meinungen über den Intellekt

Fünfte Frage: Deutung der Überlieferung (ḥadīṭ) „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“

5. 1. Deutung des Ausdrucks „die Rechte“

5. 2. Deutung des Ausdrucks „Auge“.

5. 3. Über den Ausdruck „Auge“ und „Hand“.

5. 4. Deutung des Ausdrucks „Hand“. Erklärung der Überlieferung (ḥadīṭ): „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“

5. 5. Überblick über die Auseinandersetzung zwischen Alexander von Aphrodisias und Aristoteles

Abschluss

### 3. 2. Anmerkungen zur Mystik Ibn Sab'īns<sup>24</sup>

Um den mystischen Gehalt in den Antworten Sab'īns besser verstehen zu können, wird zunächst kurz erklärt, was islamische Mystik bedeutet. Die islamische Mystik oder das Sufitum (taṣawwuf oder 'irfān) bildet – im Unterschied zur äußeren und gesetzlichen Form des Islam – gleichsam dessen Mitte und seine innere Wahrheit. Das Sufitum umfasst die geistige Lehre und den mystischen Weg, der unter der Führung eines geistigen

---

24 Vgl. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, S. 366 f. Im Folgenden abgekürzt: Henry Corbin, *Histoire*; Georges Kattoura, *Das philosophische System des Ibn Sab'īn. Ein Mystiker aus Murcia*, Diss. phil., Tübingen 1977. Im Folgenden abgekürzt: Georges Kattoura, *Mystik*.

Meisters zur Verwirklichung dieser Lehre führt. Die äußere, gesetzliche Form des Islam (šarī'a) kann als Kreis dargestellt werden. Die Linie, die sich vom Kreis zur Mitte schwingt, stellt den geistigen oder mystischen Weg (ṭarīqa) dar, und der Mittelpunkt im Kreis weist auf die innere mystische Wahrheit (ḥaqīqa) des Islam hin:



Der Kern von Ibn Sab'ins geistiger Lehre ist die Lehre von der absoluten Einheit (waḥdat al-muṭlaq). Sie ergibt sich unmittelbar aus dem ersten Teil des Bekenntnisses der Einheit Gottes (šahāda) in dem Sinn, dass es keine Wirklichkeit außer der einen Wirklichkeit Gottes gibt. Ein Name Gottes für diese eine Wahrheit der absoluten Wirklichkeit ist al-ḥaqq. Im Unterschied zum absoluten Sein haben alle verhältnismäßigen Dinge nur ein eingeschränktes Dasein. Sie haben ihre Wirklichkeit nur im absoluten Sein, das heißt alles Endliche und Verhältnismäßige ist nur in der Unendlichkeit des absoluten Seins wirklich. Die einzelnen Dinge, die für sich kein Sein haben, existieren nur als Teile des Ganzen. Die einzelnen Dinge, die ihr Dasein von Gott haben, haben von ihm auch ihre Form, und Gott ist in dieser Beziehung die Form selbst. „Gott ist die Ursache aller Dinge und zugleich ihr Erschaffer, ihr Ziel und ihre Form. Wir meinen damit nicht die Form, die einer Figur, einer Gestalt gleicht, auch nicht die Form, die eine ‚Idee (nau‘)‘ in sich birgt<sup>25</sup>. Somit ist Gott, weil das Dasein anderer Dinge von seinem Sein abhängt, gleich wie die Form dieser Seienden. Gott kann in diesem Zusammenhang als Formursache bezeichnet werden. Gott „ist der Ursprung, die verursachende Form (aṣ-ṣūra al-muqawwima), die vollendete Form (aṣ-ṣūra al-mutammima) und die Wirkursache (al-‘illa al-fā‘ila)... Die Dinge haben ohne ihn kein Wesen. Der Bekenner der Einheit Gottes sieht,

---

25 Georges Kattoura, *Mystik*, S. 67.

während er nur Ihn (Gott) sieht, in Ihm alles“<sup>26</sup>. Die Wissenschaft, die zur Erkenntnis der Einheit von Gott und Mensch führt, nennt Ibn Sabʿīn al-ʿilm al-ilāhi, das Wissen von Gott oder die göttliche Wissenschaft. Das Ziel dieser Wissenschaft ist die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes (tauḥīd); sie besteht darin, dass der Gegensatz von Gott und Mensch aufgehoben wird. Oder mit den Worten Ibn Sabʿīns selbst: „Du musst wissen, dass es am angemessensten ist, dass die göttliche Wissenschaft die Erkenntnis der Einheit (waḥda) bezeichnet und dass das damit Beabsichtigte der tawaḥḥud ist. Wer Gott als Einen erklärt (muwaḥid), besitzt das Ergebnis, dass alles über Ihn Gewusste außer der reinen Einheit auslöscht und (ebenso) jedes Wissen (über Ihn), das auf einen hinweist, der in Beziehung gesetzt wird (mansūb) und der auf einen ersten mušār<sup>27</sup> hinweist“<sup>28</sup>. Die Vollkommenheit, auf die sich Ibn Sabʿīn in diesem Zusammenhang bezieht, kann nur auf dem Weg der Mystik erlangt werden, denn sie besteht in der Teilhabe an den göttlichen Vollkommenheiten, was alles philosophische und theologische Wissen ausschließt. Die Voraussetzungen für die mystische Erkenntnis der Einheit Gottes liegen in der Seele des Menschen. Der Mensch hat nach Ibn Sabʿīn keine Ahnung von diesen Voraussetzungen, „die in ihm verankert liegen. Mit anderen Worten, der Mensch weiß nichts von seiner himmlischen, ja göttlichen Herkunft. Nur der Wille Gottes sorgt dafür, daß der Mensch dieses Wissen wiederentdecken kann. Ibn Sabʿīn sagt weiter: „Solange der Mensch denkt, wird er sein eigenes Wesen nicht finden; hätte er dieses aber finden können, so würde das bedeuten, dass das Wissen und das Gewusste (in ihm) eins sind. Denken ist Suchen, und die Seele ist, solange sie (nur) potentiell wissend ist, nicht vollkommen“<sup>29</sup>. Dennoch gilt, dass die Seele zur Erkenntnis Gottes fähig ist. Diese Fähigkeit zur Erkenntnis, die, wie gesagt, in der Seele als Möglichkeit gegeben ist, kann allein durch die Absicht Gottes (al-qaṣd al-qadīm) verwirklicht werden. Voraussetzung und Grundlage dafür ist die ursprüngliche Natur (fiṭra) des Menschen. Gott erkennen bedeutet, von Gott erwählt zu werden. Ibn Sabʿīn stellt dazu fest: „Jedes Wissen des Göttlichen ist in der Seele, und jede Seele ist im ewigen Wollen (al-mašīʿa al-qadīma). Daher ist jedes Wissen des Göttlichen im ewigen

---

26 Georges Kattoura, *Mystik*, S. 67 f.

27 Anna Akasoy übersetzt dieses Wort mit „etwas, auf das hingewiesen wird“. Anm. 17, S. 455

28 Ibn Sabʿīns, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 455.

29 Georges Kattoura, *Mystik*, S. 108.

Wollen. (Wir sagen) auch: Jede Prämisse bei (ʿalā) Gott ist von Ihm, und alles, was von Ihm ist, ist durch und für Ihn, so ist jede Prämisse durch und für Ihn. (Wir sagen) auch: Das Lebendige ist das, von dem die Handlungen (afʿāl) ausgehen. Es gibt kein wirkliches Leben außer dem Absoluten, und das absolute Leben ist ewig. Die Ewigkeit entspricht dem bestimmten Ding, und das bestimmte Ding ist Einer, und so ist der Handelnde Einer<sup>30</sup>. Gott als Erster und Wahrer umfasst alles, das Ganze und seine Teile; und auch die Voraussetzungen für die Gotteserkenntnis werden von Gott umfasst und erschaffen, aber als solche haben sie kein eigenes Sein. Dementsprechend gilt, dass, wie gesagt, die Gotteserkenntnis in der von Gott umfassten und durchdrungenen Seele möglich ist. Die mystische Erkenntnis Gottes in der Seele beginnt somit auf dem Weg in das Innerste des Menschen. Ibn Sabʿīn führt in diesem Zusammenhang die Überlieferung (ḥadīṭ) des Propheten Muḥammad an: „Wer sich erkennt, erkennt seinen Herrn“. Das bedeutet, dass das Selbst im Innersten des Menschen mit Gott unlösbar verbunden ist.

Die Hinwendung zu Gott als ein Weg nach Innen erfolgt durch die Anrufung des höchsten Namens Gottes, wodurch die Aneignung der Eigenschaften Gottes erreicht werden kann. Ibn Sabʿīn beruft sich in diesem Zusammenhang auf den Koranvers „Gedenke meiner bei deinem Herrn“<sup>31</sup>, der seiner Meinung nach aber als eine Vermittlung angesehen werden könnte. Die Hinwendung zu Gott schließt aber jede Vermittlung aus. Ibn Sabʿīn sieht in dem Vers „Preise den Namen deines Herr, des Höchsten“<sup>32</sup> einen eindeutigen Hinweis auf die Anrufung des höchsten Namens Gottes, der zu den schönsten Namen gehört, von denen der Koran spricht. Der höchste Name ist „Allāh“. Für Ibn Sabʿīn, dessen Lehre der Mystik und Metaphysik Ibn ʿArabī ähnelt, ist derjenige der wahre Mystiker, der sich aus der Anrufung der schönsten Namen formt und diese in sich findet. Die Aneignung der göttlichen Namen und der mystische Weg sind ein und dasselbe. „Gott zu erreichen gelingt nur, wenn man sich mit den schönsten Namen und mit den Eigenschaften Gottes formt... Dies erfolgt aber durch das Wissen und gelingt nur durch die Absicht Gottes. Diese Absicht bringt den Seligen (as-saʿīd) in die Anwesenheit Gottes“<sup>33</sup>. Der mystische Weg ist aber ohne den Propheten Muḥammad nicht möglich; insofern ist „der

---

30 Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 497.

31 Koran 12, 42.

32 Koran 87, 1.

33 Vgl. Georges Kattoura, *Mystik*, S. 117.

Prophet das Ziel des Strebens und der Wegweiser zu Seligkeit und Güte. Das Wesen der Prophetie, ihre Erhabenheit und ihre Vollkommenheit, können aber nur durch den Wārīt (Vermittler), d. i. den Muḥaqqiq<sup>34</sup>, vermittelt werden. Der Mystiker ist der Vermittler, der zum Propheten führt. Daher kommt dem Muḥaqqiq eine große Bedeutung zu, die ihn in die Nähe des Propheten rückt. Deshalb ist die Stufe des Muḥaqqiq ein von der Menschheit erstrebtes Ziel. Ohne seine Hilfe ist das mystische Wissen unvorstellbar“<sup>35</sup>.

Für Ibn Sabʿīn ist die wichtigste Übung auf dem mystischen Weg zu Gott die Anrufung des göttlichen Namens oder das Gottgedenken (ḍikr)<sup>36</sup>, worauf bereits hingewiesen wurde. Aus dem Koran führt Ibn Sabʿīn viele Verse an, in denen vom ḍikr die Rede ist: „So gedenkt meiner, damit auch ich euer gedenke“<sup>37</sup>. Und gedenke des Namens deines Herrn und weihe dich ihm in ganzer Weihe“<sup>38</sup>. „Gedenke Gottes in häufigem Gedenken“<sup>39</sup>. Siehe, das Gebet hütet vor Schandbarem und schwerer Sünde; aber wirklich das Gottesgedenken ist größer“<sup>40</sup>. „Wahrlich die Herzen finden Ruhe im Gottesgedenken“<sup>41</sup>. „Gedenket Meiner und Ich werde euch gedenken“<sup>42</sup>. Ibn Sabʿīn spricht in diesem Zusammenhang davon, dass es auch bei den Indern, Afrikanern und Christen Anrufungen gibt.

Der ḍikr ist also eine Übung, die den Mystiker zu Gott führt und ihn „aus dem Zustand der Abwesenheit (ḡaiba) in den Zustand der Anwesenheit (ḥuḍūr) und des Anblicks (mušāhada) versetzt. Vom Propheten wurde überliefert: Gott habe ihm gesagt: ‚ich bin der Genosse desjenigen, der meiner gedenkt‘. Diesen Ḥadīṭ pflegte Ibn Sabʿīn folgendermassen zu erläutern: Gottes gedenken heißt ihm alles überlassen, seine Worte hören, von ihm beraten und durch ihn geführt werden, genau wie der Sklave in der Anwesenheit seines Herrn nichts zu sagen hat. Auch andere Propheten heben die besondere Bedeutung des Ḍikr hervor. So soll

---

34 Ein muḥuqqāqīq ist jemand, den Gott zur Verkörperung seiner Namen und Eigenschaft erwählt hat, wobei er dessen persönliche Eigenschaften auslöscht.

35 Vgl. Georges Kattoura, *Mystik*, S. 120.

36 ʿAbdurrahmān Badawī, *Ibn Sabʿīn y la Oracion mental*, in: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Bd. 4, Madrid 1956, S. 131-135.

37 Koran 2, 142.

38 Koran 6, 73, 8.

39 Koran 33, 41.

40 Koran 29, 45.

41 Koran 13, 28.

42 Koran 2, 152.

auch Moses seinen Herrn gefragt haben, wo er wohne, Gott gab ihm zu verstehen, daß er im Herzen des Gläubigen wohne, d. i. nach der Deutung Ibn Sab'ins im Herzen desjenigen, der Gottes dauernd gedenkt... Man erzählt auch von 'Alī, daß er, als er beim Dīkr war, gefragt wurde: gedenkst du dessen, den du nicht siehst oder von dem du nichts weißt?', worauf er antwortete, ‚ich verehere nicht einen Gott, den ich nicht sehe‘. Als man ihn fragte: ‚wie siehst du ihn?‘, antwortete er : ‚ich habe ihn nicht mit den Augen gesehen, sondern mit dem Herzen, als ein wahres Erlebnis“<sup>43</sup>. Durch die Anrufung des göttlichen Namens befreit sich der Gottsucher von allen Bindungen an die Welt und auch von seiner eigenen Ichhaftigkeit, um schließlich mit seinem ganzen Dasein in Gott aufzugehen. In Wirklichkeit ist es immer Gott selbst, der anruft und angerufen wird. Diese Anrufung geht durch das Herz des Menschen und macht ihn frei zu Gott.

#### 4. Die islamische Mystik in den fünf Fragen des Kaisers

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen hat seine fünf Fragen vor dem Jahr 1237 an muslimische Gelehrte nach Ägypten, Syrien, Irak, Kleinasien und in den Jemen geschickt, aber von ihnen keine oder doch nur unzureichende Antworten erhalten. Erst Ibn Sab'in hat dem Kaiser seine umfangreichen Antworten geschickt, die von ihm als „Fragen“ bezeichnet werden. Die ursprünglichen Fragen des Kaisers sind nicht bekannt; sie werden aber in den Antworten Ibn Sab'ins, die dieser zwischen 1237 und 1243 verfasst hat, wörtlich wiedergegeben. Bei den ersten vier Fragen handelt es sich um vorwiegend philosophische Fragen; die fünfte Frage bezieht sich auf die Koran- und Ḥadīṭ-Wissenschaften. Ibn Sab'in beantwortet die philosophischen Fragen insofern kritisch, weil für ihn die Philosophie als solche begrenzt ist und nicht Antworten auf die letzten Fragen zu geben vermag. Seine Antworten vom Standpunkt der Mystik weisen auf die geistige Lehre von höchster Wahrheit des absoluten Seins hin, soweit es in diesem Zusammenhang für ihn möglich erscheint.

##### 4. 1. Erste Frage

Ibn Sab'in leitet seine Antwort auf die erste Frage mit dem Wunsch ein, dass Gott mit seinem Licht dem Kaiser „den Pfad der Wahrheit zeigen“<sup>44</sup> möge. Diese Worte weisen auf den mystischen Weg hin, und Ibn Sab'in begegnet dem Kaiser gleichsam als geistiger Meister, der ihn im Rahmen

---

<sup>43</sup> Georges Kattoura, *Mystik*, S. 142.

<sup>44</sup> Ibn Sab'in, *Siz. Fragen*, Akasoy, S.413.

der gestellten Fragen antwortet und darüber hinaus unterweist. Dann führt er die erste Frage des Kaisers im Wortlaut an: „Du hast gesagt: ‚Der Weise (Aristoteles) drückt sich in allen seinen Äußerungen über die Ewigkeit der Welt klar aus. Es besteht kein Zweifel, dass dies seine Meinung ist. Wenn er die Ewigkeit der Welt aber bewiesen hat – was ist dann der Beweis? Und wenn er (sie) nicht bewiesen hat, woher kommen dann seine Aussagen darüber?“<sup>4546</sup>. Die Frage, ob die Welt ewig ist oder ob sie von Gott erschaffen wurde, beantwortet Ibn Sabʿīn klar und deutlich. Die Welt kann nicht ewig sein, weil sie von Gott erschaffen wurde. Er erklärt ihr Erschaffensein in der Art des Aristoteles, wobei er sich aber vor allem auf den „Liber de causis ((Kalām fī maḥd al-ḥayr)“<sup>47</sup> stützt. Ibn Sabʿīn bleibt mit seiner Darstellung und Untersuchung der Frage nach der Ewigkeit der Welt weitgehend auf der philosophischen Ebene. Vom Standpunkt seiner mystischen Lehre ist die Welt, die von Gott geschaffen wurde, nicht ewig. Sie ist im Unterschied zum absoluten Sein der Wirklichkeit Gottes nur ein begrenzt Seiendes, das aber im Ganzen des absoluten Seines existiert und ohne diese Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit würde die Welt und alle anderen einzelnen Dinge nicht sein.

#### 4. 2. Zweite Frage

In der Einleitung zu dieser Frage, wiederholt Ibn Sabʿīn den Wortlaut der Frage des Kaisers: „König – möge Gott der Erhabene dich zu Seiner richtigen Religion führen -, du hast nach der göttlichen Wissenschaft gefragt, was (nämlich) damit beabsichtigt ist und was ihre notwendigen Prämissen sind, wenn sie denn Prämissen hat. Dies ist der Wortlaut deiner Frage“<sup>48</sup>. In seiner Antwort auf die erste Teilfrage gibt Ibn Sabʿīn eine erste allgemeine Definition der Alten über die göttliche Wissenschaft wieder: die

---

45 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 415.

46 Einen Überblick über die Frage der Ewigkeit der Welt gibt Ernst Behler, Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München 1965; Ders., Ewigkeit der Welt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, S. 844-848; Herbert A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York 1987.

47 Vgl. Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift - Über das reine Gute, Freiburg i. Br. 1882. Dieses Werk enthält den arabischen Text mit deutscher Übersetzung. Vgl. auch Cristina D'Ancona Costa, Recherches sur le Liber de causis, Paris 1995.

48 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 451.



göttliche Wissenschaft untersucht das Unkörperliche und die letzten Ursachen. Das Ziel dieser Wissenschaft ist „die Vollkommenheit des Menschen und das Erreichen des menschlichen Glücks und die Substantialität im Intellekt, durch welche der Mensch gebildet wurde“<sup>49</sup>. Dann erklärt er, dass für die Alten das reine Gute allein bei Gott liegt und „dass das Glück durch Seine Erkenntnis zustande kommt“<sup>50</sup>. Am angemessensten ist es, die göttliche Wissenschaft als Erkenntnis der Einheit (waḥda) zu bezeichnen. „Wer Gott als Einen erklärt (muwaḥḥid), besitzt das Ergebnis, das alles über Ihn Gewusste außer der reinen Einheit auslöscht und (ebenso) jedes Wissen (über Ihn), das auf einen hinweist, der in Beziehung gesetzt wird (mansūb) und der auf einen ersten muṣār (etwas, auf das hingewiesen wird) hinweist“<sup>51</sup>. Dieser Hinweis bezieht sich auf die Bestimmung der göttlichen Wissenschaft durch die Mystiker. Ibn Sabʿīn sagt darüber: „Wenn es die Absicht des muḥaqqiq und des Liebenden (muḥibb) ist, das zu erreichen, nach dessen Wahrheit er strebt (ḥaqaqa) bzw. das er liebt, und (wenn) zwischen ihm und dem, was er liebt, eine gemeinschaftliche Trennung (faṣl muṣtarik) bestehen bleibt, dann hat er (sein Ziel) nicht erreicht. Wenn du die Liebe nämlich verwirklicht hast (ḥaqaqa), besteht eine Einheit (ittiḥād) mit dem Geliebten. Dies sehen die Sufis so. Sie glauben, dass der Zweck der göttlichen Wissenschaft das Entwerden (fanāʾ) ist. Nach ihrer Lehre ist die Unfähigkeit zum Erlangen des Erfassens Erfassen. Das absolute Sein (al-wuḡūd al-muṭlaq) ist (bei ihnen) die Wahrheit (al-ḥaqq), und wenn der Gefesselte (muqaiyad) sie erkennt, verschwindet und vergeht er. (Die Sufis) unterteilten das Sein in ein absolutes, ein gefesseltes und ein vorherbestimmtes (muqaddir), und (nach ihrer Meinung) ist das Genießen erst nach der Verbindung (ittiṣāl) möglich. Sie haben darüber lange Darstellungen (verfasst), wobei sie der Wahrheit näher gekommen sind als die Alten. Wenn die Prämissen der Alten theoretisch (ʿilmīya) sind, so sind die Prämissen der Sufis praktisch (ḥulqīya). Der Zweck, nach dem du gefragt hast, ist bei den aufrichtigsten Sufis – möge Gott Wohlgefallen an ihnen finden – Ekstase und Entwerden. Das Glück des Menschen hängt bei ihnen davon ab, wie sehr sich dieses bei ihm festsetzt und wie er es findet. Die göttliche Wissenschaft ist bei ihnen der Gedanke, die Anrufung Gottes, das andauernde Hauchen (der Formel) ar-raḥma ar-raḥmanīya ar-raḥīmīya, der Stillstand der Sinne und die

---

49 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 452.

50 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 453.

51 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 455.

Tätigkeit dessen, was dem Herzen entspricht, die Klärung und Reinigung der geistigen Kräfte durch Seine – des Erhabenen, Er ist mächtig und groß – Erwähnung und den Ernst in der Tätigkeit. Dies ist die Meinung der Sufis über den Zweck [310d] der göttlichen Wissenschaft“<sup>52</sup>. Nach diesen Ausführungen Ibn Sabʿīns über den geistigen Weg spricht er noch einmal mit den Worten al-Ġazālī über die eine Wirklichkeit Gottes: „Al-Ġazālī sagt, möge Gott sich seiner erbarmen: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ ist das Einheitsbekenntnis der Allgemeinheit, und ‚Es gibt keinen außer Ihm‘ ist das Einheitsbekenntnis der Elite. Darüber sagt al-Ḥallāğ, möge Gott ihm Wohlgefallen schenken: ‚Ich bin das Wahre‘ in dem Sinn ‚Es gibt nur eine annīya (Absicht)‘. Als er diese Beschreibung aussprach und (diese Äußerung) kundtat, kam darin eine Bedeutung vor, die für die Allgemeinheit zweifelhaft war. Der wurde getötet, der es gesagt hat, wobei das, was ihn dazu bewegt hatte, die reine Isolation und Lauterkeit waren. Einer der Sufis (Ibn ʿArabī) – möge Gott ihnen Wohlgefallen schenken [318a] dichtete sogar darüber:

Durch die Erwähnung Gottes werden die Herzen geöffnet  
Und die Kenntnisse und die verborgenen Dinge zeigen sich  
Am besten aber ist es, die Erwähnung zu unterlassen,  
Denn der Wahre hat keine Abwesenheit.

Dies ist einmal für die Leute die Einzelheit (daqīqa), und sie ist ein anderes Mal die Wahrheit (ḥaqīqa). Wer sie entsprechend ihrer Wahrheit als solche ausspricht, dessen Kopf fällt in der Welt des Sichtbaren, und er wird in der Welt des Seins getötet.

Darüber sagte der Wahrheitsliebende (=Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq) – möge Gott ihm Wohlgefallen schenken: ‚Die Unfähigkeit, das Verständnis zu erreichen, ist Verständnis‘.

Darüber sagt einer der Sufis – möge Gott ihnen Wohlgefallen schenken – zu seinen Schülern: ‚Ihr müsst die Macht und die Kraft in eurer Überzeugung und in eurer Gesamtheit (ğumla) und die Unfähigkeit in allem aufgeben. Wenn ihr weiter fortgeschritten seid, müsst ihr davon überzeugt sein, dass der Tod immer jedes geschaffene Ding trifft. Wenn ihr (noch weiter) fortgeschritten seid, müsst ihr davon überzeugt sei, dass der Mangel allem Seienden zukommt außer Gott – gepriesen sei Er‘.

---

52 Akasoy, s. 456 ff.

Als ein Schüler einen der Sufis nach der Wahrheit des Bekenntnisses ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ fragte, antwortete er ihm: ‚Sag ‚Es gibt keinen Gott außer Gott und sei dort nicht du‘. Der andere sagte, als er gefragt wurde, wie der äußere Sinn verstanden werden soll, und was es bei den Arabern bedeutet: ‚Wenn du ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ sagst und dort warst, bedeutet das, dass du in der Teilhaberschaft (širk) verblieben bist‘<sup>53</sup>.

#### 4. 3. Dritte Frage

Gleich zu Beginn dieser Frage gibt Ibn Sabʿīn den Wortlaut der dritten Frage des Kaisers wieder: „O Herrscher, der nach dem rechten Weg fragt, du hast gefragt: ‚Was für ein Ding sind die Kategorien? Wie wird mit ihnen in den Wissenschaften (*ağnās al-al-ʿulūm*) umgegangen, bis ihre Zahl vollständig ist, wobei ihre Zahl zehn ist? Was ist ihre Anzahl? Ist es möglich, dass sie mehr sind? Und was der Beweis dafür?‘ Das ist der Wortlaut deiner Aussage“<sup>54</sup>.

Ibn Sabʿīn beantwortet diese Frage sehr ausführlich, indem er die philosophische Kategorienlehre des Aristoteles und ihre Interpretationen durch Ibn Rušd, al-Fārābī und den Briefen der Iḥwān aṣ Ṣafāʿ darstellt und erklärt. „Die existenten Dinge, (die unter die Kategorien fallen,) sind: Die Substanz, die die Voraussetzungen für die anderen neun Gattungen schafft, darauf folgend die Quantität, dann die Relation, dann die Qualität, dann das Wann, dann Wo, dann die Lage–also der Wegweiser –, dann das Erworbene, dann die Handlung, dann das Leiden“<sup>55</sup>. Diese Dinge können vom Standpunkt der Logik, der Materie und des Intellekts betrachtet werden. Vom Standpunkt des Intellekts handelt es sich um eine metaphysische Betrachtung, die Ibn Sabʿīn als eine göttliche Betrachtung bezeichnet. Zusammenfassend stellt er fest: „Wir sagen: Die zehn Kategorien sind die Welt im Ganzen, und die Welt ist das, worauf hingewiesen wurde. Es [323b] trifft auch zu, dass die Kategorien im Menschen versammelt sind. Die sind ihm zugehörig und werden auf ihn bezogen. Er ist sie. Dies ist durch die Notwendigkeit verständlich, durch die Vorstellung und die Zustimmung. Der Mensch ist in der Welt, und die ganze Welt ist homogen. Das Homogene ist eins mit seinem Gleichen, und so sind der Mensch und die Welt eins“<sup>56</sup>. Ibn Sabʿīn hat schon bei der Behandlung der ersten Frage

---

53 Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 488 ff.

54 Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 499.

55 Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 505.

56 Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 507 f.

darauf hingewiesen, dass die Welt und der Mensch von Gott erschaffen wurden und ohne ihre Eingebundenheit in das absolute Sein nicht existieren könnten. Dies führt Ibn Sab'īn hier aber nicht weiter aus.

#### 4. 4. Vierte Frage

In der Einleitung zitiert Ibn Sab'īn die Frage des Kaisers und kritisiert die Art und Weise seiner Fragestellung: „Wir sagen: O Herrscher, der um Auskunft bittet, du hast nach der Seele gefragt. (Dabei) hast du (aber) nicht spezifiziert, welche Seele es ist, nach der du fragst. Du hast etwas vernachlässigt, was nicht vernachlässigt werden darf, und du hast etwas zusammengefasst, was nicht zusammengefasst werden darf. Was dich dazu bewogen hat, war dein mangelhaftes Erfassen der theoretischen Dinge und der kunstgerechten Erörterungen. Wenn du nämlich wüsstest, wie viele Gattungen der partikularen Seelen es gibt und welche Auseinandersetzungen (darüber) bestehen, und wenn du das Losgelöste (*muṭlaq*) und das Gebundene (*muqaiyad*) kennen würdest, das Vernachlässigte und das Hervorgehobene, und die Ausdrücke mit mehreren, mit mehreren verwandten und mit übertragenen Bedeutungen, dann hättest du die Frage ‚Was ist der Beweis dafür, dass die Seele unsterblich ist?‘ nicht so gestellt wie du es getan hast“<sup>57</sup>.

Nach dieser ohne Zweifel scharfen Kritik an der Art der Fragestellung des Kaisers stellt Ibn Sab'īn eine erste Einteilung der Seelen vor: „Wir sagen: Es gibt fünf Seelen: Eine vegetative, eine animalische und eine rationale Seele. Dies sind die Gattungen der Partikulareseelen, nur dass die rationale Seele durch Vollendung zu einer philosophischen und zu einer prophetischen Seele werden kann“<sup>58</sup>. Die vegetative Seele ist die triebhafte Seele, die nach Ernährung und Genuss strebt. Die animalische Seele, die auch als zornige Seele bezeichnet wird, verlangt nach Beischlaf, Essen, Trinken und ist rachsüchtig und ehrgeizig. In der rationalen oder vernunftbegabten Seele, die unsterblich ist, „befinden sich das Denken, die Überlegung und die Liebe zum Wissen und zur Erkenntnis... Sie ist diejenige, die philosophisch und weise ist und mit den theoretischen Wissenschaften forscht, die sie die Wahrheiten der Dinge erreichen lassen und die Vermutung über die Dinge und ihre Ursachen“<sup>59</sup>. Dann erklärt Ibn

---

57 Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 525.

58 Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 530.

59 Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 542 f.

Sab'īn, dass die Seele erkennt, „wie das Äußere der Dinge auf ihr Inneres weist und die Stufen der existenten Dinge im Sein erkennt und wie sie aus dem Ersten Wahren, dem Erhabenen, entstehen“<sup>60</sup>. Damit steigt Ibn Sab'īn bei seiner Betrachtung der Seele von der philosophischen Ebene auf die mystische Ebene; und in ihr „erscheinen die erhabene Form [334b] und die erhabene göttliche prophetische Kraft... Bei allem, wozu die weise Seele nicht imstande ist, erhält diese prophetische Seele den Befehl vom Ersten Wahren – Er ist mächtig, groß und heilig – (und sie erhält) das prächtige Wort und das hohe reine Wesen, ohne Vermittler und ohne Zusammensetzung“<sup>61</sup>.

Ibn Sab'īn kommt später noch einmal zusammenfassend auf die Frage des Kaisers nach der Unsterblichkeit der Seele zu sprechen: „Du hast mich nämlich nach ihr (der Seele) auf allgemeine Weise gefragt und wolltest, dass wir dir die Arten der partikularen Seelen aufführen und dir ihre Wesen erklären, damit du die Wahrheit erkennst. Die Antwort auf diese Frage ist, dass die Seele in drei Stufen unterschieden wird, von denen einen die Stufe der rationalen Seele ist, die zweite die Stufe der animalischen und die dritte die Stufe der vegetativen Seele“<sup>62</sup>. Die rationale, vernunftbegabte Seele ist nach dem Tod unsterblich. „Sie vergeht nicht, sondern der Tod macht sie schöner und prächtiger, weil er ihre Geburt ist. Da es sich als richtig erwiesen hat, dass der Tod die Zusammensetzung auflöst und die Dinge an ihren (ursprünglichen) Platz zurückschickt, so bringt er (auch) das Geistige zum Geistigen zurück und das Körperliche zum Körperlichen. Das Geistige vergeht nicht, da es unkörperlich und lauter ist, so wie Gott der Erhabene es geschaffen hat“<sup>63</sup>. Abschließend erklärt Ibn Sab'īn, dass es über die Unsterblichkeit der Seele unter den Propheten, Gesandten, den großen Philosophen wie Platon und Sokrates keinerlei Meinungsverschiedenheiten gebe. Darüber hinaus legt er entsprechende Belege aus dem Koran, der Thora, den Evangelien und dem Buch der Psalmen vor.

#### 4. 5. Fünfte Frage<sup>64</sup>

---

60 Ibn Sab'īn, *siz. Fragen*, Akasoy, S. 543.

61 Ibn Sab'īn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 543.

62 Ibn Sab'īn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 545.

63 Ibn Sab'īn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 545 f.

64 Der dänische Orientalist Mehren hielt die fünfte Frage für nicht authentisch. Vgl. 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

Bevor Ibn Sab'īn auf die Überlieferung des Propheten über das Herz zwischen den zwei Fingern Gottes eingeht, legt er seine Deutungen von folgenden anthropomorphen Ausdrücken vor, die sich im Koran finden: „die Rechte (Gottes)“, „das Auge“, „Hand und Auge“ und „die Hand (Gottes)“. Dann leitet er auf die obengenannte Überlieferung über, führt aber vorher noch die Frage des Kaisers an: „Du hast mich nach einer Deutung seines (das heißt des Propheten Muḥammad) – der Friede sei auf ihm – Ausspruchs ‚Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen‘ gefragt<sup>65</sup>. Ibn Sab'īn gibt keine unmittelbare Antwort auf diese Frage, sondern führt zunächst eine weitere Überlieferung des Propheten an, in welcher dieser über das Meer gefragt wurde, ob sein Wasser rein oder unrein sei. Der Prophet antwortet: Das Meer hat reines Wasser und seine toten Tiere können gegessen werden<sup>66</sup>. Der Prophet hat in seiner Antwort deutlich mehr gesagt, als von ihm verlangt wurde. Und das ist für Ibn Sab'īn das Beispiel eines weisen Gesprächs, in dem das Überflüssige, der Mangel und die Enthaltensamkeit von Dialektik verabscheut werden, denn es handelt sich um eine Frage, die nur mit Hilfe einer Analogie beantwortet werden kann. Dann kommt Ibn Sab'īn auf die geistige Lehre zu sprechen, die der Frage des Kaisers zugrunde liegt. Die Grundlage des Fragens ist *tanzīh*, das heißt die Transzendenz Gottes, das heißt die Unvergleichbarkeit von Gott zugeschriebenen Eigenschaften wie „Hand“ oder „Auge“ mit der göttlichen Transzendenz. *Tanzīh* ist auch die Grundlage jener Wissenschaft, die das Sein Gottes und seine Einzigkeit (*waḥdāniyya*) verwirklicht. Dementsprechend gründen sich Vollkommenheit und Selbstsein auf die Negation der Ähnlichkeit Gottes mit seiner Schöpfung oder Immanenz (*tašbīh*), die der göttlichen Transzendenz (*tanzīh*) entgegengesetzt ist<sup>67</sup>. *Tanzīh* und *tašbīh* bilden auf

---

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*, XIV (1879), S. 341 f. Einen stichhalten Beweis für seine Behauptung hat Mehren aber nicht vorgelegt.

65 Arent Jan. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 1, Leiden 1936, S. 64 und Bd. 5 (Leiden 1965), S. 456. Außerdem in: Kulaini, *Al-kāfi fī 'ilm ad-dīn*, Bd.2, Teheran 1945/46, S. 353. Vgl. Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, Paris 1997, S. 220-224; Vgl. auch Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, S. 29 f.

66 Vgl. Ibn Sab'īn, *Correspondance* S. 92.

67 Vgl. Murata, Sachiko; William C. Chittick, *The Vision of Islam*, London 1996, S. 70-74; Josef van Ess, *Tashbīh wa Tanzīh*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 10, Leiden 2000, S. 341-344.

diese Weise die beiden Pole von *ṭauhīd*, das heißt der göttlichen Einheit. Grundsätzlich gilt, dass die göttliche Betrachtungsweise, die allein wahrhaftig ist, die geschöpfliche Betrachtungsweise und ihre Inhalte aufhebt. Das Bekenntnis, dass es „keinen Gott ausser Gott gibt“ oder dass es „keine Wirklichkeit ausser der einen absoluten Wirklichkeit gibt“, „stellt die einschneidendste aller Unterscheidungen dar, denn sie scheidet zwischem Ewigem und Vergänglichem, Unbedingtem und Bedingtem, An-sich-Bestehendem und Abhängigem, Ursprung und Mittelbarem. Zugleich aber verbürgt dasselbe Zeugnis die Einung, denn eben dadurch, daß das Vergängliche, das Bedingte und Abhängige diesen seinen Rang innehat, das Ewige, Unbedingte und an sich Bestehende aber von allen ihm irrtümlich zgedachten Schranken frei ist, eint sich das Erste dem Zweiten... Die sufischen Meister (unter ihnen vor allem Ibn 'Arabī mit seinen Schülern) nennen die unteilbare Einheit *al-Ahadiyah*, von *ahad*, ‚eins‘, die Erscheinung der Einheit in iren allheitlichen Anblicken aber *al-Wāhidiyah*, von *wāhid*, ‚einzig‘; wir bezeichnen dieses zweite Antlitz der Einheit dementsprechend als ‚Einzigkeit‘. Die höchste Einheit ist unvergleichbar und ohne ‚Anblicke‘; sie kann nicht gleichzeitig mit der Welt erkannt werden, was bedeutet, daß sie nur Gegenstand der unmittelbaren und ungeschiedenen göttlichen Erkenntnis ist. Die Einzigkeit (*al-Wāhidiyah*) dagegen setzt gewissermaßen das All voraussetzt. Das All erscheint in ihr auf göttliche Weise; zugleich erscheint Gott in jeglichem der unzähligen Anblicke des Alls in jeweils einziger Weise, und alle Anblicke des Alls sind im einzigen Wesen Gottes inbegriffen.

Die göttlichen Eigenschaften, deren jede einzig und unvertauschbar ist, sind in ihrer Vielfalt unbegrenzt. Die göttlichen Namen aber sind notwendigerweise in begrenzter Zahl, insofern sie nämlich die Eigenschaften in gewissen grundlegenden Typen zusammenfassen, die von der Heiligen Schrift verkündet wurden, und die auch ‚Gnadenmittel‘ sind, weil Gott mit ihnen ‚angerufen‘ wird. Allein, die sufischen Meiste meinen oft mit den göttlichen ‚Namen‘ alle in der göttlichen Wesenheit enthaltenen, allheitlichen Möglichkeiten. Es ist das nichts anderes als eine Erweiterung der koranischen Sinnbildlichkeit: Im Koran offenbart sich Gott durch Seine Namen, so wie Er Sich im All durch Seine vollkommene Eigenschaften kundgibt“<sup>68</sup>. Die Anrufung des höchsten Namens Gottes ist der gerade und

---

68 Titus Burckhardt, *Vom Sufitum – Einführung in die Mystik des Islam*, München-Planegg 1953, S. 59-63.

und unmittelbare Weg oder die Methode (von μέθοδος = auf dem Weg zu etwas hin), die zugleich die Verwirklichung der geistigen Lehre Ibn Sabʿīns vom absoluten Sein ist.

### **5. Kaiser Friedrich II. und die Idee vom „Vollkommenen Menschen“**

Kaiser Friedrich II. und Ibn Sabʿīn sind sich in ihrem irdischen Leben nicht persönlich begegnet. Sie sind sich aber in den „Sizilianischen Fragen“ im Wechselspiel von Frage und Antwort auf eine höchst geistige Weise viel eindringlicher begegnet. Es ist aber nicht bekannt, wie der Kaiser die Antworten von Ibn Sabʿīn aufgenommen hat. Trotzdem stellt sich die Frage, ob es eine innere geistige Verbindung zwischen dem Kaiser gab, der ohne Zweifel nach der Erkenntnis der Wahrheit suchte, und dem andalusischen Mystiker, dem eine mystisch-metaphysische Erkenntnis der höchsten göttlichen Wahrheit zuteilgeworden ist. Um diese Frage wenigstens annähernd beantworten zu können, muss zunächst die Kaiseridee Friedrichs II. betrachtet werden. Mit Recht ist gesagt worden, dass diese Idee nur verständlich wird, wenn man sie „als eine der letzten und großartigsten Ausformungen uralter Weltherrschafts- und Gottkönigsideen“<sup>69</sup> aufzufassen versucht. Diese Ideen erscheinen zuerst im Alten Orient, in den Großreichen von Babylon, Assyrien und Ägypten<sup>70</sup>; was vor ihnen liegt, ist historisch nicht zu erfassen, sondern in uralten Mythen überliefert. Die Ideen wanderten und wirkten unter verschiedenen Formen durch die Jahrtausende bis in das spätantike römische Kaisertum, das germanische Sakralkönigtum und weiter bis in die Zeit von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und darüber hinaus. Die Kaiseridee Friedrichs II. kann in folgenden zwölf Kapiteln zusammengefasst werden:

1. Der Kaiser ist Stellvertreter und Abbild Gottes auf Erden.
2. Der Kaiser ist Herr der Welt, Herr der Elemente, Sonne, mehr als ein gewöhnlicher Mensch, potentiell allgegenwärtig.
3. Das Kaisertum ist universale Herrschaft; insbesondere beansprucht es die Herrschaft nicht nur über Deutschland und das Arelat, sondern auch über Rom und Italien mit Sizilien. Der Kaiser steht im Rang über allen anderen Herrschern; er allein kann Fürsten zu Königen erheben.
4. Der Kaiser

---

69 Hans Martin Schaller, Die Kaiseridee Friedrichs II., in: Probleme um Friedrich II., hrsg. von Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1974, S. 131. Im Folgenden abgekürzt: Schaller, Die Kaiseridee Friedrichs II.

70 Einen ausführlichen Überblick gibt Franz-Reiner Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006. Zur Bedeutung von sacralitas und sacer siehe Nicola Dell'Aquila, Il Sacro -Genesi dell'Esistenza, Rom 2013.



## Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und die islamische Mystik

ist oberster Gesetzgeber, das beseelte Gesetz auf Erden (*lex animata*) und neuer Justinian. 5. Der Kaiser ist Schirmherr der römischen Kirche. 6. Der Kaiser ist Heidenbekämpfer, Führer der Christenheit im Kreuzzug und neuer Konstantin. 7. Der Kaiser ist legitimer Nachfolger der römischen Cäsaren, denen das römische Volk durch die *lex regia* alle Macht übertragen hat. 8. Der Kaiser ist legitimer Nachfolger des heiligen Kaisers Karl des Großen. 9. Das Kaisertum stammt unmittelbar von Gott, die deutschen Fürsten als die Nachfolger der römischen Senatoren vollziehen in der Wahl nur den Willen Gottes, der Papst hat dem Gewählten nur die Weihe und den Titel zu geben. 10. Das Kaisertum ist im Hause der Staufer, in der *stirps cesarea*, erblich. 11. Der Kaiser führt das goldene Zeitalter herauf. 12. Das staufische Haus ist das letzte Kaiserhaus der menschlichen Geschichte und wird herrschen bis zum Jüngsten Gericht<sup>71</sup>. Ein wichtiger Punkt in dieser Zusammenfassung ist die Frage nach dem Verhältnis von Kaiser und Papst. Friedrich hat immer die Gleichberechtigung zwischen Kaiser und Papst betont; niemals hat er versucht, einen Papst abzusetzen oder einen Gegenpapst aufzustellen. Er aber auch immer die Unmittelbarkeit des Kaisertums von Gott hervorgehoben und sich 1231 in seiner Einleitung zu den Konstitutionen für das Königreich Sizilien auf den Mythos vom Urkönig und ersten Menschen Adam berufen: „Gott sah nach Erschaffung der Welt und nachdem er den Urstoff der Natur zur Bildung eines besseren Standes in die Gestalten der Dinge verteilt hatte, das noch zu Schaffende voraus, betrachtete das Geschaffene, lobte es und beschloß den unterhalb des Kreislaufs der Mondscheibe geschaffenen Menschen zur würdigsten Kreatur nach seinem eigenen, göttlichen Bilde zu gestalten und ihn, den er nur wenig niedriger als die Engel gestellt hatte, den übrigen Geschöpfen vorzusetzen. Darum belebte er den aus dem Lehm der Erde Hervorgerufenen zum Geist, krönte ihn mit dem Diadem der Ehre und des Ruhms (*ac eidem honoris et glorie diadematē coronato*) und gab ihm als Gattin und Gefährtin einen Teil seines Leibes. Die beiden aber stattete er mit dem hohen Vorrecht der Unsterblichkeit aus“<sup>72</sup>. Nach dem Sündenfall haben beide die Unsterblichkeit verloren und es entstand Streit und Feindschaft unter den Menschen. Um dies zu verhindern, hat Gott die Fürsten für die Völker geschaffen, damit sie den göttlichen Willen durchsetzen und Ordnung schaffen. Von ihnen verlangt Gott, der König der Könige, dann Rechenschaft. Auf dieser Grundlage folgert Friedrich II., dass er allein durch die Hand Gottes auf den Thron des Imperiums und der

---

71 Schaller, die Kaiseridee Friedrichs II., S. 130 f.

72 Friderici II. Constitutiones regni Siciliae, Prooemium, in: *Historia diplomatica Friderici Secundi*, hrsg. Huillard, Bréholles, Tom IV, 1, Paris 1854, S. 3. Deutsche Übersetzung: Konrad Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Bd. 2, Berlin 1913, S.297 f. Im Folgenden abgekürzt: Burdach, Mittelalter.

übrigen Königreiche erhoben wurde. „Was Friedrich II. mit geschichtsphilosophischer Konstruktion aus der mythischen Urzeit, aus dem Anfang der Welt herausliest im Anschluß an die patristische Auslegung der biblischen Geschichte vom Sündenfall, das findet er übereinstimmend auch in historischer Zeit“<sup>73</sup>. Es handelt sich dabei vor allem um die altrömische Rechtslehre, die in das Gesetzbuch Justinians aufgenommen war. In all den Begründungen, die Friedrich für Heiligkeit seiner imperialen Herrschaft aufgestellt hat, ist der Mythos von Adam, dem ersten Menschen, von grundlegender Bedeutung, denn in diesem Mythos, der auch in zahlreichen anderen orientalischen Mythen<sup>74</sup> überliefert ist, war Adam „der erste König. Das wahre Königtum ist ein Abglanz des idealen Menschen, des Urmenschen nach dem Bilde Gottes... Adam, das Abbild Gottes aus Erde, das beseelt von göttlichem Geist dennoch dem Verbot Gottes trotzt und von dem Baum der Erkenntnis Früchte pflückt und so die Unschuld und Unsterblichkeit der Natur verliert, erscheint in der Vorstellung Friedrichs II. als Urphänomen des Herrschers über das All. Er trägt als *E r s t e r d a s i m p e r i a l e D i a d e m d e s K o s m o k r a t o r s*“<sup>75</sup>. In diesen kurzen Auszügen aus den *Constitutiones* Friedrichs II., die auch als Elemente für eine Metaphysik des Imperiums verstanden werden können, wird deutlich, was Henry Corbin in den „Sizilianischen Fragen“ im Blick auf den Kaiser und sein Streben nach Erkenntnis gesehen hat, nämlich „seinen Traum von einer ‚imperialen Theologie‘, die auf die Idee des Vollkommenen Menschen als Mitte der Welt und als Weltherrscher gerichtet ist“<sup>76</sup>. Wie bereits deutlich geworden ist, war Adam für Friedrich II. Urbild oder Archetyp des vollkommenen Menschen, der als Bild und Gleichnis Gottes zugleich auch erster König war. In der griechisch-arabischen Philosophie, mit der Friedrich II. ohne Zweifel vertraut war, ist klar und deutlich von der Vollkommenheit und vom Glück des Menschen die Rede<sup>77</sup>. Ibn Sab’in greift in der Antwort auf die zweite Frage des Kaiser nach der göttlichen Wissenschaft zunächst die griechische Auffassung vom Ziel dieser Wissenschaft auf und stellt fest: Das Ziel dieser Wissenschaft „sind die Vollkommenheit des Menschen und das Erreichen des menschlichen Glücks und dass der Mensch durch den Intellekt, dessentwegen er gebildet wurde, zur

---

73 Burdach, *Mittelalter*, S. 303.

74 Vgl. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, besonders S. 160-223; Franz Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig und Berlin 1924, S. 31 ff.

75 Burdach, *Mittelalter*, S. 314 f.

76 Corbin, *Histoire*, S. 367.

77 Über die verschiedenen Bedeutungen von Vollkommenheit in der Geschichte der Philosophie siehe: Thomas Sören Hoffmann, *Vollkommenheit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 2001, S. 1115-1132.

Substanz wird“<sup>78</sup>. Er kritisiert diese Definition, weil sie sich nur auf die Vervollkommnung des Intellekts und nicht des ganzen Menschen bezieht. In der Erweiterung dieses Vervollkommnungsvorgangs auf die Einheit und Einzigkeit Gottes (tauḥīd) erklärt er dem Kaiser, dass die göttliche Wissenschaft „die Erkenntnis der Einheit (waḥda) bezeichnet“<sup>79</sup>, das heißt die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes. Ibn Sabʿīn kommt dann auf die unmittelbare mystisch-metaphysische Erkenntnis zu sprechen, die zur Vereinigung des Menschen mit der höchsten Wirklichkeit Gottes führt. Diesen Gott-Erkennenden (ʿārif) nennt Ibn Sabʿīn auf seiner höchsten Stufe auch muḥaqqiq, das heißt einen Menschen, den Gott zur Verkörperung seiner heiligen Namen und Eigenschaften erwählt hat, wobei seine persönlichen Eigenschaften ausgelöscht sind, denn in ihm ist die absolute Wirklichkeit Gottes verwirklicht worden (mutaḥaqqiq bi-al-ḥaqq) – soweit dies für einen Menschen möglich ist. Der muḥaqqiq ist der Vermittlung zwischen Himmel und Erde und führt zum Propheten, der auch zwischen Gott und Mensch vermittelt. Er ist gewissermaßen der „Vollkommene Mensch“, der eine weiterhaltende kosmische Aufgabe zu erfüllen hat. Ibn Sabʿīn, dessen Lehre in diesem Punkt eine große Nähe zur Mystik und Metaphysik Ibn ʿArabī<sup>80</sup> aufweist, hat in seinen Antworten an Friedrich II. diese Zusammenhänge vor allem in der zweiten Frage ausgesprochen<sup>81</sup>.

### 6. Zum Abschluss

Die „Sizilianischen Fragen“ sind ohne Zweifel das Zeugnis einer einzigartigen ost-westlichen Begegnung in der Geschichte des Mittelalters. In dieser Begegnung stehen sich zwei Persönlichkeiten gegenüber, die auf den ersten Blick nicht unterschiedlicher sein könnten: der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches und ein Sufi-Meister, dessen mystischer Weg zur höchsten Wirklichkeit Gottes führt. Was aber Beiden gemeinsam war, ist die unbedingte Suche nach Wahrheit. Ibn Sabʿīn, der den Kaiser wegen seiner Fragestellungen bisweilen sehr scharf kritisiert, sieht in ihm einen

---

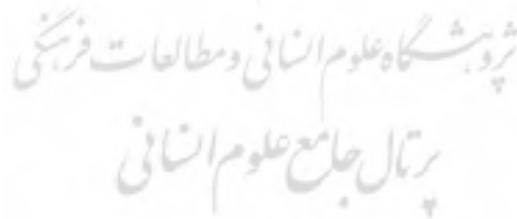
78 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 452.

79 Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 455

80 Vgl. die Lehre vom vollkommenen Menschen bei Ibn ʿArabī in: Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley, 1983, besonders S. 218-287. Hans-Heinrich Schaeder, Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 79, 1925, S. 192-268; Masataka Takeshita, Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought, Tokio 1987; Hinrich Biesterfeldt, al-insān al-kāmil. Zur Idee des Vollkommenen Menschen im klassischen Islam, in: Vollkommenheit, München 2010, S. 157-184.

81 Vgl. Ibn Sabʿīn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 456 f.

Menschen, der nach dem rechten Weg sucht (mustaršid), und wünscht ihm: „Möge Gott dich das Gute erfolgreich erreichen lassen. Möge Er dir den Weg bereiten, Ihn anzunehmen. Möge er dir mit Seinem Licht den Pfad der Wahrheit zeigen“<sup>82</sup>. Der Kaiser hat diesen gnostischen Weg zur Wahrheit entsprechend seinem Vermögen zu gehen versucht und dabei auch die äußeren Begrenzungen der eigenen Religion überschritten. Dies zeigt sich unter anderem auch darin, dass er ein abendländisch-morgenländisches Weltreich - bei gleichzeitiger Anerkennung der Eigenständigkeit der islamischen Welt - zu schaffen versucht hat. Dementsprechend hat er auch nach einer umfassenden universalen Überlieferung gesucht. Der Mythos vom Urkönig Adam als König der Welt weist in diese Richtung. Ob und auf welche Weise Friedrich den von Ibn Sab'īn angedeuteten Weg zur mystisch-metaphysischen vollkommenen Menschen beschritten hat, ist nicht bekannt und bleibt ein Geheimnis. Ein Geheimnis bleibt auch, ob der Kaiser insgeheim ein Muslim war, wie manche arabischen Zeitgenossen vermutet hatten. Deshalb gilt auch heute noch, was der bedeutende ägyptische Chronist Nāṣir ad-Dīn ibn al-Furāt ungefähr hundert Jahre nach dem Tod Friedrichs II. von Hohenstaufen geschrieben hat: „Man sagt, dass der Kaiser insgeheim ein Muslim war, aber Gott kennt seinen Zustand und seinen Glauben besser“<sup>83</sup>.



---

82 Vgl. Ibn Sab'īn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 413.

83 Siehe Anm. 1.