

2. KAPITEL

DER EINFLUSS DER NEUEN PHILOSOPHISCHEN BEWEGUNG INNERHALB DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE AUF DAS GEISTESLEBEN NORDAFRIKAS UND AL-ANDALUS AM BEGINN DES 6./12. JAHRHUNDERTS

Im Westen der islamischen Welt nahm die Geschichte der peripatetischen Philosophie einen anderen Verlauf. Während aus der Zeit vor dem 6./12. Jahrhundert keine Philosophen aus dem Maghreb oder aus al-Andalus bekannt sind, begann in diesem Jahrhundert eine philosophische Blüte, die mit Averroes einhundertfünfzig Jahre nach dem Tod Avicennas einen Höhepunkt erreichte. Dabei wurde der Maghreb und al-Andalus in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts ebenso wie Persien und Mesopotamien von einem Einfall nomadischer Krieger heimgesucht, die die Geschichte dieser Länder während des 5./11. und 6./12. Jahrhunderts bestimmt haben. 447/1055, als der Seldschuke ʿŪğrīl beg erstmals in Bagdad erschien, die Stadt plünderte und den letzten būyidischen Statthalter festnahm,¹ tauchte im Süden Marokkos eine Armee von nomadischen Wüstenbewohnern der Ṣanhāğa-Berber auf. Anders als die türkischen Seldschuken im Osten brachen die Ṣanhāğa mit einer politischen und religiösen Herrschaftsideologie zur Eroberung auf, und anders als Iran und Mesopotamien war der Maghreb im 5./11. Jahrhundert keine Jahrtausende alte Kulturregion.

Nordafrika westlich von Tunesien war in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts in weit geringerem Maß islamisiert als der Osten. Es gab nur wenige urbane Zentren und unter der rein berbersprachigen Landbevölkerung herrschte oft ein unvollständiges Verständnis der muslimischen Religion. An vielen Orten praktizierte man einen offenen Synkretismus, der einige Riten des Islams mit der überlieferten vorislamischen Religion verband.² Zwei islamische Gelehrte,

¹ Ibn al-Ğauzī, *al-Muntazam*, viii, 163–166.

² Lagardère, *Les Almoravides*, 29–43; Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 36–56.

die unter der Landbevölkerung aufgewachsen waren und den Islam in den Städten al-Andalus bzw. im Osten der islamischen Welt kennengelernt hatten, begründeten religiöse Erneuerungsbewegungen, die vor dem Hintergrund jahrhundertalter Stammeskonflikte die zwei Berberreiche der Almoraviden und Almohaden schufen.

Der erste dieser beiden Gelehrten war 'Abdallāh b. Yāsīn, ein Ṣanhāḡa-Berber unbekannter Herkunft, der als Schüler in einer religiösen Ausbildungsstätte im Sus-Tal zwischem dem Hohen Atlas und dem Anti-Atlas das mālikitische Recht gelernt hatte und einige Jahre in al-Andalus verbracht haben soll.³ Er zog um 430/1039 mit einigen von der Pilgerfahrt heimkehrenden Wüstennomaden zu ihren Ṣanhāḡa-Stämmen in die Westsahara und predigte dort den traditionalistischen Islam der mālikitischen Richtung. Unter den Nomadenstämmen gewann seine Mission vor allem bei den Lamtūna im heutigen Mauretanien an Einfluß. Mit Hilfe einer neuen Kriegstaktik gelang es den von den Lamtūna angeführten Ṣanhāḡa-Nomaden zwischen 445/1053 und 487/1094 Marokko und al-Andalus militärisch zu erobern.⁴

Getragen wurde diese Bewegung der Almoraviden⁵ sowohl von durch Stammeskonflikte beeinflusste Herrschaftsmotive wie von einem Bestreben nach religiöser Erneuerung. Das religiöse Element ging von der traditionellen mālikitischen Rechtsgelehrsamkeit aus. Die mālikitische Rechtsschule, die ursprünglich die Rechtspraxis in der Prophetenstadt Medina repräsentierte, verbreitete sich früh in Tunesien und al-Andalus, aber auch im Irak und in Ägypten. Der Erfolg der Rechtstradition von Medina gegenüber ihrer frühen Konkurrentin aus Kufa wurde u.a. mit der Entschlossenheit erklärt, mit der die mālikitische Schule religiöse Abweichungen verfolgte.⁶

Im frühen mālikitischen Recht kam der Ermessensentscheidung und der herrschenden Rechtspraxis eine größere Bedeutung zu als dem Wortlaut des *ḥadīṭ*-Korpus.⁷ Selbst nachdem aš-Šāfi'ī in seinen methodologischen Werken über das islamische Recht die Rolle der

³ Dieses islamische Zentrum im Sus-Tal war der in späteren Legenden weit in den Süden verlegte *dār al-murābiṭīn*. Vgl. Morea-Farias, *The Almoravids*, 805f., 813 und Meier, *Almoraviden und Marabute*, 115f.

⁴ Lagardère, *Les Almoravides*, 45–60; Morea-Farias, *The Almoravids*, 812 und Harry T. Norris in Art. „al-Murābiṭūn“ in EI², vi, 584f.

⁵ Die europäische Wiedergabe für arab. *al-murābiṭūn* im Sinne von „die Glaukenskriegler“ (zu dieser Übersetzung vgl. Meier, *Almoraviden und Marabute*, 140).

⁶ Nicole Cottart in Art. „Mālikīyya“ in EI², v, 279.

⁷ Vgl. S. 70f.

Prophetenüberlieferung gestärkt hatte, blieb in der mālikitischen Schule der Rückgriff auf vorhergehende Entscheidungen bestimmend. Der Mālikismus war stets Ausdruck eines Traditionalismus, der sich weniger auf das Leben und Handeln des Propheten, sondern mehr auf die Sitten und Gebräuche der frühen Muslime im Ḥiğāz gründete. Dementsprechend stand das Studium des von den Alten praktizierten Rechts, der sogenannten *furūʿ*, wörtl. „Ableitungen“ i.S.v. angewandten Rechtsentscheidungen, im Vordergrund. Werke über die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*), d.h. über die Methode der Urteilsfindung, den Sinn der einzelnen Bestimmungen oder den theologischen Inhalt einzelner Vorschriften, sind aus der mālikitischen Rechtsschule vor dem 6./12. Jahrhundert kaum bekannt.⁸

Obwohl eine Untersuchung und Analyse zur Religionspolitik der Almoraviden aufgrund der problematischen Quellenlage nach wie vor fehlt,⁹ wird gemeinhin davon ausgegangen, daß die Almoraviden nach ihrer Machtübernahme in Marokko die traditionelle *furūʿ*-Gelehrsamkeit der mālikitischen Schule gestärkt haben und damit faktisch ein Bündnis mit den Rechtsgelehrten des Maghrebs und al-Andalus eingingen.¹⁰ ʿAbdallāh b. Yāsīn war direkt von dieser Art Gelehrsamkeit beeinflusst, inwieweit jedoch seine Nachfolger nach seinem Tod 451/1059 das religiöse Momentum aufrechterhalten haben, ist nicht ganz klar. Zehn Jahre nach dem Tod von ʿAbdallāh kam mit Yūsuf b. Tašfīn (reg. 463/1071–500/1107) die bedeutendste politische Persönlichkeit der Almoraviden-Dynastie an die Macht.

Yūsuf b. Tašfīn war ein Zeitgenosse al-Ġazālīs, und nachdem Yūsuf 483/1090 begonnen hatte, die in viele Kleinkönigreiche zerfallene muslimische Pyrenäenhalbinsel zu erobern, soll al-Ġazālī aufgrund von Nachrichten über die Gerechtigkeit Yūsufs den Beschluß gefaßt haben, zu ihm in den Maghreb zu reisen. Der Tod Yūsufs habe diesen Plan aber zunichte gemacht.¹¹ Dies Ereignis wird von den Biographen al-Ġazālīs in das Jahr 489/1096 verlegt, Yūsuf b. Tašfīn starb aber erst zehn Jahre später.

Dieser anachronistische Bericht mag eine nachträgliche Bemühung gewesen sein, den theologischen Widerspruch zwischen zwei der

⁸ Miklos Muranyi in *Grundriß der arabischen Philologie*, ii, 316f.; Vgl. dazu auch Goldziher, *Mohammed ibn Tournert et la theologie*, 22–27.

⁹ Vgl. darüber S. 389.

¹⁰ Vgl. Harry T. Norris in Art. „Mālikiyya“ in EI², v, 281; Abun-Nasr, *A History of the Maghreb*, 98; Laroui, *L'histoire du Maghreb*, 157f.

¹¹ as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 199.

bekanntesten islamischen Persönlichkeiten ihrer Generation zu überdecken. Sollte al-Ġazālī wirklich eine Reise zu Yūsuf in den Maghreb geplant haben, so hing der Abbruch dieses Unternehmens nicht mit dem Tod des Herrschers, sondern mit einer Ernüchterung über dessen traditionalistische Religionspolitik zusammen. Yūsuf b. Tāšfīn war ein Repräsentant der traditionellen Rechtsgelehrsamkeit, deren Grenzen al-Ġazālī in einer Reihe von Schriften aufgezeigt hat. Vor allem im ersten Buch seines Hauptwerks „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ (*Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*) führt al-Ġazālī aus, daß sinnvolles Wissen nur solches sei, das zum Jenseits führt. In diesen stark von mystischen Ideen beeinflussten Ausführungen wird der Sinn von Religionsgelehrsamkeit in der Vorbereitung auf einen Lebensstil beschrieben, der das Individuum für das Jenseits rüstet. Die bloße Gelehrsamkeit ohne eine innere religiöse Disposition hatte für al-Ġazālī keine Berechtigung. Die ausschließliche Beschäftigung mit den *furūʿ* bringe allein diesseitigen Nutzen und werde von „diesseitigen Gelehrten“ betrieben.¹² Wie könne man sich vorstellen, daß eine Wissenschaft, die sich mit der gegenseitigen Verfluchung zweier Ehepartner bei unklarer Vaterschaft eines Kindes, mit der Vorauszahlung für Waren, mit Miet- und Lohnzahlungen oder dem Wechseln von Münzen beschäftigt, ein Wissen bereitstellen könne, das auf das Jenseits vorbereite? Wer glaube, sich mit diesem Wissen Gott nähern zu können, sei verrückt.¹³

Auch in seinen weniger mystischen Schriften hat sich al-Ġazālī im Fall der Gelehrten stets gegen das bloße Wiederholen von Lehrmeinungen der Vorväter und für eine eigenständige Verstandeserkenntnis religiöser Zusammenhänge ausgesprochen. Ein wichtiges Motiv in allen seinen Schriften ist die Ablehnung von *taqlīd*. Unter *taqlīd* wurde ursprünglich die Ableitung religionsrechtlicher Urteile von den Entscheidungen vorhergehender Gelehrter verstanden. Al-Ġazālī verwendet den Begriff *taqlīd* jedoch für jegliche Art von „Nachahmung“, in der eine religiöse oder weltanschauliche Position von einer anderen Person übernommen wird, ohne ihre Stärken und Schwächen durch kritische Verstandeserkenntnis eigenständig zu ermitteln. Nach seiner Meinung haben selbst die Philosophen *taqlīd* betrieben, weil sie seit Generationen die Meinung weitertrugen, ihre Methode sei

¹² Arab.: *ʿulamāʾ ad-dunyā*; al-Ġazālī, *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn*, i, 29 (I. 2).

¹³ Ebd., i, 33. Vgl. Goldziher, *Mohammed ibn Tūmert et la théologie*, 28–35, 65.

wahrhaft apodiktisch.¹⁴ Wer wahre Gelehrsamkeit anstrebe und ein Stadium erreicht habe, das über den *vulgus* hinausgeht, müsse erkennen, daß die Wahrheit nicht auf die Position eines vorhergehenden Gelehrten beschränkt sei. Im Fall der einfachen Gläubigen sei es angemessen und wünschenwert, daß sie ihre religiösen Positionen von Gelehrten übernehmen.¹⁵ Für den spekulativen Theologen sei es jedoch Pflicht, selbstständig zu forschen. Nachahmung sei ihm – außer von den Propheten¹⁶ – nur in der Glaubensrichtung erlaubt, nicht aber in der Beweisführung oder der Anerkennung, was wahr ist.¹⁷ Al-Ġazālī's Betonung selbstständiger Vernunftkenntnis ist in dieser Schärfe ein Novum in der islamischen Theologie.¹⁸ Sie folgt sowohl aus einer engen Interpretation dessen, was als „Wissen“ (*‘ilm*) innerhalb der aš‘aritischen Schule Anerkennung fand, als auch aus einem Vertrauen in die Kraft einer quasi-apodiktischen Methode (*burhān*) und ist von der philosophischen Position einer Überlegenheit von Apodiktik vor jeglicher nicht-apodiktischen Erkenntnis beeinflusst.

Trotz dieser theologischen Gegensätze gab es Kontakte zwischen al-Ġazālī und Yūsuf b. Tašfīn, und al-Ġazālī stand den Almoraviden zumindest eine zeitlang freundlich gegenüber. Yūsuf b. Tašfīn hatte Abū Bakr b. al-‘Arabī (gest. 543/1148) aus Sevilla 485/1092 mit seinem Vater in den Osten geschickt, um vom Kalifen die Einsetzung als rechtmäßigen Herrscher über den Maghreb und al-Andalus zu erwirken.¹⁹ Die beiden begegneten al-Ġazālī 488/1095 in Damaskus und studierten bei ihm im darauffolgenden Jahr in Bagdad, als er kurz vor seiner Heimkehr nach Chorasan aus der „Wiederbelebung“ (*Ihyā’*) las. Obwohl auch Abū Bakr b. al-‘Arabī zu den

¹⁴ al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 73, Ed. Bouyges, 4; engl. Übers. Mar-mura, 1; engl. Übers. Kamālī, 1f. Vgl. dazu Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 247f.

¹⁵ al-Ġazālī, *Iḡām al-‘awāmm*, 63f., 109f.

¹⁶ Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 211.

¹⁷ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīq*, 133; dt. Übers., 58f.

¹⁸ Frank, *al-Ghazālī on Taqlīd*, 208.

¹⁹ ‘Abbās, *al-Ġānīb as-siyāsī min riḥlat Ibn al-‘Arabī ilā l-mašriq*, 217–221; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, iv, 296; Ibn Ḥaldūn, *al-Ibār*, vi, 386; franz. Übers., ii, 82; van Ess, *Neuere Literatur zu Gazzālī*, 302f. Ihsan ‘Abbās führt in seinem späteren Aufsatz *Riḥlat Ibn al-‘Arabī ilā l-Mašriq*, 61 Belege dafür an, daß die Reise tatsächlich eine Flucht war. Über das Leben Abū Bakrs vgl. die detailreiche Studie von Ṭalībī, *Arā’ Abī Bakr b. al-‘Arabī al-kalāmiya*, i, 25–65 und Lagardère, *A propos d’un chapitre*, 119f. Dieser Ibn al-‘Arabī ist nicht mit dem berühmten Sufi Ibn (al-)‘Arabī aus Murcia (gest. 638/1240) zu verwechseln.

traditionalistischen mālikitischen Gelehrten zu zählen ist, war er einer der ersten unter ihnen, der sich nicht allein mit den *furūʿ* beschäftigt hat, sondern ein Interesse für die von al-Ġazālī für einen Rechtsgelehrten unerlässlich geforderten Diskussionen in theologischen Grundfragen hatte.²⁰ Die beiden inoffiziellen Gesandten der Almoraviden im Osten haben al-Ġazālī dazu bewegt, ein Rechtsgutachten (*fatwā*) auszustellen, in dem er sich für die Übertragung der Macht von den andalusischen Kleinkönigen auf Yūsuf b. Tašfīn ausspricht, u.a. weil Yūsuf die Gelehrten mit Hochachtung behandle.²¹ In diesem Gutachten fordert al-Ġazālī die Muslime im Westen auf, dem darin als gerechten Herrscher und Glaubenskämpfer bezeichneten Yūsuf b. Tašfīn als Oberhaupt anzuerkennen und ihm zu gehorchen. Die *fatwā* fand in Marokko und al-Andalus große Beachtung.²² Eine Quelle erwähnt außerdem einen Brief al-Ġazālīs an Yūsuf b. Tašfīn, in dem er ihn als Herrscher über hunderttausend Krieger, tausend Kanzeln und Ländereien würdigt, die „von dem Land der Franken, von Saragossa in Aragon“ bis nach Schwarzafrika reichen.²³

Nach der Rückkehr Abū Bakr b. al-ʿArabī 493/1100 nach Sevilla machte er die Werke al-Ġuwaynīs und al-Ġazālīs in al-Andalus bekannt.²⁴ Das wiederholt vorgetragene harsche Urteil al-Ġazālīs gegen das ausschließliche Studium der *furūʿ* führte zu einer heftigen Opposition gegen seine Schriften. Der Widerstand gegen al-Ġazālī wurde von den einflußreichsten Rechtsgelehrten unter den Almoraviden angeführt.²⁵ Die mālikitische Rechtsgelehrsamkeit soll damals die Meinung vertreten haben, daß jegliche Beschäftigung mit Kalām Unglaube sei.²⁶ Einige Gelehrte, die die Bücher al-Ġazālīs aufmerksam studierten – unter ihnen auch Abū Bakr b. al-ʿArabī –, bemerkten den philosophischen Einfluß und kritisierten, daß al-Ġazālī in einigen Passagen seines Werkes z.B. die unbegrenzte Schöpferkraft

²⁰ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 820; engl. Übers., iii, 32; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, iv, 296f.

²¹ Ein langer Auszug aus dieser *fatwā* ist bei ʿInān, *ʿAsr al-murābiḥīn wa-l-muwahḥidīn*, i, 42f. und bei al-Maʿmūrī, *al-Ġazālī wa-ʿulamāʾ al-Maġrib*, 9f. abgedruckt. Der Text ist in der Hs. 1275 *kāf*, fol. 128f. (Sammlung ʿAbdalḥayy al-Kattānī) der Bibliothèque Générale in Rabat enthalten. Ibn Ḥaldūn, *al-ʿIbār*, vi, 386; franz. Übers., ii, 82 referiert einige Positionen dieser *fatwā*.

²² Ebd., vi, 384; franz. Übers., ii, 80.

²³ So der Textauszug in der anonymen Berberchronik *Kūṭab Maḥāḥir al-barbar*, 2. ²⁴ Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabī al-kalāmīya*, i, 64f.; Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 820; engl. Übers., iii, 32; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, iv, 297.

²⁵ Urvoy, *Le monde des ulémas andalous*, 129–131.

²⁶ al-Marrākūšī, *al-Muʿāḍib*, 236f; franz. Übers., 148.

Gottes einschränkt.²⁷ Die Widerstände unter den Gelehrten in al-Andalus und im Maghreb soll al-Ġazālī zum Anlaß genommen haben, einen erklärenden Kommentar zu seinem Hauptwerk verfaßt zu haben.²⁸ Unter der Herrschaft von Yūsufs Sohn und Nachfolger ‘Alī (reg. 500–537/1107–1143) hat der Kadi Ibn Ḥamdīn in Cordoba heftig gegen die Schriften al-Ġazālīs polemisiert und sie in einer verlorenen Erwiderungsschrift als Unglauben bezeichnet.²⁹ Er hat schließlich auf den Herrscher eingewirkt, der die Rechtsgelehrten Cordobas um ein Gutachten in dieser Sache bat. Nachdem die Gelehrten mit Berufung auf den *consensus unanims* (iğmā‘) das Verbrennen der Bücher empfohlen hatten, ließ ‘Alī 503/1109 im Innenhof der großen Moschee von Cordoba die Bücher al-Ġazālīs vor den versammelten Honoratioren der Stadt verbrennen und gab den Befehl aus, seine Schriften im ganzen Land zu zerstören. Als er von dieser Tat erfuhr, soll al-Ġazālī das baldige Ende der Almoravidenherrschaft herbeigesehnt haben.³⁰

Die spätere Gründungslegende des Almohadenreiches berichtet, al-Ġazālī hätte diesen Wunsch in Anwesenheit des jungen Studenten Ibn Tūmart ausgesprochen, der daraufhin den Entschluß faßte, die Almoraviden von ihrer Herrschaft zu vertreiben.³¹ Ibn Tūmart, der

²⁷ Kritisiert wurde vor allem al-Ġazālīs Behauptung, dies sei die beste aller Welten, und Gott könne auch in Möglichkeit keine bessere Welt als diese schaffen. Vgl. al-Ġazālī, *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, v, 2517f. (XXXV, 1, 2); dt. Übers. in Gramlich, *Muhammad al-Gazzālīs Lehre*, 548–551. Über diese Lehre al-Ġazālīs vgl. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 38–61; Massignon, *La passion*, iii, 83f. und Baneth, *Jehuda Hellewi und Gazali*, 35 (Neudruck 379, hebr. Version, 319f.) Über die Kritik der Gelehrten im Westen vgl. Ormsby, *Theodicy*, 97–102; Goldziher, *Mohammed ibn Tūmert et la théologie*, 37f. und as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 240–258.

²⁸ Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, i, 181. Gemeint ist *al-Imlā’ fī iškālāt al-ihyā’*, „Diktat über das, was in der ‚Wiederbelebung‘ unklar ist“. Zum Theodizeeprobem vgl. darin S. 3083–3085.

²⁹ Über Abū ‘Abadallāh Muḥammad b. ‘Alī Ibn Ḥamdīn (gest. 508/1115) vgl. Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus*, 170; al-Ma’mūrī, *al-Ġazālī wa ‘ulamā’ al-Maġrib*, 21; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ġumān*, 18f.

³⁰ Die ausführlichste Quelle für dieses Ereignis ist Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ġumān*, 14–16. Weitere Nachrichten darüber bei Anonymus, *al-Hulal al-maušīya*, 85f.; al-Marrākūšī, *al-Muḡīb*, 237; franz. Übers., 149; Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 264. Die Verbrennung der *Ihyā’* war selbst noch im 13./19. Jahrhundert im arabischen Bewußtsein präsent vgl. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 133 und al-Ālūsī, *Ġilā’ al-‘ainain*, 141. Die al-Ġazālī-freundliche Quelle as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 258–260 erwähnt nicht ausgeführte Pläne einer Verbrennung. Zu dem Ereignis vgl. auch Urvoy, *The ‘Ulamā’ of al-Andalus*, 866f. und al-Ma’mūrī, *al-Ġazālī wa-‘ulamā’ al-Maġrib*, 21–24.

³¹ Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ġumān*, 16–18; Anonymus, *al-Hulal al-maušīya*, 86; al-

spätere Begründer der Almohadenbewegung, war jedoch nie ein Student al-Ġazālīs.³² Ibn Tūmart hat seine Heimat erst 500/1107 verlassen, als al-Ġazālī schon seit zehn Jahren wieder in Chorasān war. Ibn Tūmart war ein Mašmūda-Berber aus dem Sus-Tal im Süden von Marokko. Die Mašmūda waren sesshafte Ṣanhāġa und deshalb nicht Teil der nomadischen Almoravidenbewegung gewesen. Ibn Tūmart ist für seine Studien zuerst nach Cordoba gegangen und gelangte dann über Alexandria nach Bagdad, wo er bei al-Ġazālīs Nachfolger al-Kiyā al-Harrāsī an der Niẓāmīya-Medrese studiert hat.³³ Um 510/1116 war er wieder im Maghreb und fiel dort durch Gelehrsamkeit und durch rigide Forderungen nach Sitte und Moral auf. Nachdem er 517/1123 in seine Heimatregion zurückgekehrt war, gelang es ihm, eine militärische Koalition von Berberstämmen zu schaffen, die ausgestattet mit einer religiösen Ideologie zwischen 524/1130 und 554/1159 ganz Nordafrika von Tunesien bis zum Atlantik erobert hat.³⁴

Die Bewegung gründete sich auf die Mašmūda-Berber des zentralen und südlichen Atlas, wo Ibn Tūmart in den Jahren vor seinem Tod 524/1130 in Tinmal den Nukleus eines Staatswesens schuf. Von hier aus wurden die theologischen Ideen Ibn Tūmarts unter den Mašmūda-Berbern verbreitet. In seiner Theologie setzte sich Ibn Tūmart deutlich von der *furūʿ*-Gelehrsamkeit der Almoraviden ab. Ibn Tūmart war bestrebt, einen moralstrengen und rationalistischen städtischen Islam in die ländlichen Regionen des Magreb zu tragen und bediente sich dazu bewußt der berberischen Volkssprachen. Die von Tinmal ausgehende, streng hierarchisch organisierte Bewegung nannte sich in Opposition zum Anthropomorphismus der mālikitischen *furūʿ*-Gelehrten und der Almoraviden die „Bekenner der göttlichen Einheit“, *al-muwahḥidūn*, woraus über die hispano-lateinischen Quellen der europäische Name „Almohaden“ wurde.

Die früheste europäische Forschung über die Almohaden war der Selbstdarstellung der Bewegung gefolgt und hat in ihnen eine direkt

Marrākuṣī, *al-Muʿǧib*, 245f.; franz. Übers., 155; Ibn Haldūn, *al-ʿIbār*, vi, 466; franz. Übers., ii, 163f. Über Ibn Tūmart vgl. EI², iii, 958–960 (John Francis P. Hopkins); *GAL*, i, 400f; *Suppl.*, i, 697.

³² Ibn Aṭīr, *al-Kāmil*, x, 401; Goldziher, *Mohammed ibn Tūmert et la théologie*, 8–10.

³³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, x, 400; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 109. Vgl. van Ess, *Neuere Literatur zu Ḡazzālī*, 303.

³⁴ le Touneau, *The Almohad Movement*, 3–60; Art. „al-Muwahḥidūn“ in EI², vii, 801–807 (Maya Shatzmiller).

von al-Ġazālī inspirierte Erneuerungsbewegung gesehen.³⁵ Mit zunehmender Kenntnis der Theologie Ibn Tūmarts und der al-Ġazālīs mußte dieses Urteil dahingehend revidiert werden, daß Ibn Tūmart Denken eine ganze Reihe von Einflüssen aufgenommen hat, unter denen die ašʿaritische Theologie das stärkste Element war.³⁶ Arabische Historiker des 8./14. Jahrhunderts haben in der Theologie Ibn Tūmarts ein undurchsichtiges Konglomerat aus der ašʿaritischen Lehre über die allegorische Interpretation (*taʿwīl*), der schiitischen Lehre über den unfehlbaren Imam und den Lehren der Muʿtaziliten über die Attribute Gottes gesehen.³⁷ Von Seiten der Traditionalisten wurde in diesem Jahrhundert der Vorwurf geäußert, Ibn Tūmart habe mit seiner negativen Theologie der Leugnung anthropomorpher Eigenschaften Gottes Lehren der *al-muʿaṭṭila*, der Ġahmiten, der Pseudo-Philosophen und der Philosophen übernommen. Er habe in einem seiner Bücher behauptet, Gott sei „absolutes Sein“ (*wuġūd muṭlaq*) genauso, wie es Avicenna formuliert habe.³⁸

Im Zentrum der Theologie Ibn Tūmarts stand das Bekenntnis zum *tauḥīd*, der „Einheit und Einzigkeit Gottes“, das in seinem Verständnis sowohl die Negation aller anthropomorphen Attribute wie auch den Ursprung aller möglichen Existenz in Gott beinhaltet.³⁹ Ibn Tūmart hatte erkannt, daß dieses abstrakte Gottesbild der einfachen Bevölkerung in Marokko nur durch Bildung nahegebracht werden konnte. Er forderte von seinen Anhängern nicht nur die Befolgung der offenbarten Vorschriften, sondern auch ein Bewußtsein und eine Kenntnis des religiösen Gesetzes. Die Ausübung der Gesetze werde erst durch Kenntnis derselben voll gültig. Ibn Tūmart lehrte, daß gottesfürchtige Taten, die in Unwissenheit über das religiöse Gesetz

³⁵ Vgl. z.B. das schon in der Einleitung dieser Arbeit zitierte Urteil von Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 31f.

³⁶ Weitere wichtige Einflüsse kamen aus der zāhiritischen Rechtsschule (vgl. Goldziher, *Mohammed ibn Tūmert at la theologie*, 51–55) und den ḥāriġitischen Bewegungen Nordafrikas (Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 21–31).

³⁷ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 406; engl. Übers., ii, 471; ders., *al-ʿIbār*, vi, 466, 471f.; franz. Übers., ii, 164, 173; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 117. Vgl. auch al-Marrākušī, *al-Muġīb*, 255; franz. Übers., 163.

³⁸ So Ibn Taimīya (gest. 728/1328) in einem Rechtsurteil (Laoust, *Une fetwā d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, 166f., 177–179). Ibn Taimīya bezieht sich auf einen der beiden als „Leitfaden“ (*al-Muršīda*) bekannten Texte. Der als „Glaubensbekenntnis“ (*al-ʿAqīda*) bekannte, noch philosophischere Text war ihm offenbar nicht zugänglich.

³⁹ Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 67–75; Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 29f.

vollbracht werden, wie Aas seien und bei Gott nicht willkommen.⁴⁰ Mit dem Glaubensbekenntnis der Almohaden ging ein Anspruch auf allgemeine Bildung einher.

Ibn Tūmart hat mehrere Texte hinterlassen, in denen seine abstrakte Vorstellung von *tauḥīd* auf verschiedenen Ebenen für jeweils verschiedene geistigen Vermögen gelehrt wird. Zwei als „Leitfaden“ bekannte Texte richteten sich an die einfachen Gläubigen. Beide Schriften sind als religiöse Anweisungen formuliert und überschreiten nicht den Umfang von zwei Seiten. In ihnen gibt es keine Hinweise, die die Gläubigen dazu verleiten könnten, religiöse Spekulation aufzunehmen. Dennoch wird selbst in einem dieser beiden kurzen und sprachlich wenig anspruchsvollen Texte einem äußerst rationalistischem Gottesbild Ausdruck gegeben. Im ersten „Leitfaden“ (*al-Muršīda I*) bezeugt Ibn Tūmart, daß die Existenz Gottes nur mittelbar durch seine Geschöpfe erfahrbar sei, und daß „ihm die Notwendigkeit des Existierens in absoluter Weise zukommt“.⁴¹ Die Existenz Gottes könne man durch Gedanken aber nicht erfassen. Man könne sich von Gott weder in der Vorstellungskraft ein Bild machen, noch ihn durch den Verstand begreifen:

Einzig ist er in seiner Ewigkeit, neben ihm existiert kein Ding, das nicht er ist, kein Wesen außer ihm, weder Erde, noch Himmel, weder Wasser noch Luft, weder Leere noch Fülle, weder Licht noch Finsternis, weder Nacht noch Tag, nichts Wesenhaftes und Tönendes, kein Schall und kein Tod, nur das Einzige, Allgewaltige.⁴²

Der zweite „Leitfaden“ (*al-Muršīda II*) ist im Stil sehr verschieden, in ihm sind in der Art einer Liste die Dogmen des Islams und die religiösen Pflichten der erwachsene Muslime festgehalten. Dieser Text

⁴⁰ Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 221, 225–228. Die als *Le livre de Mohammed Ibn Toumert* 1903 publizierte Sammlung von Texten trägt ursprünglich den Titel „Sifr fīhi ḡamī‘ ta‘ālīq al-Imām al-ma‘šūm al-Mahdī (. . .) mim mā amlāhū Sayyidunā al-Imām al-Ḥalīfa ‘Abdalmu‘min“ („Buch in dem die gesamten Anmerkungen des unfehlbaren Imāms und Mahdis enthalten sind, (. . .) wie er sie unserem Herrn, dem Imām und Nachfolger ‘Abdalmu‘min diktiert hat“). Zu diesem Werk und seinem Inhalt vgl. de Slane, *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits arabe*, 278 und *GAL*, i, 400f.

⁴¹ Arab.: *waḡaba lahū al-wuḡūd ‘alā l-iṭlāq*; Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 240.

⁴² Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, 240f.; die dt. Übersetzung ist von Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 73 übernommen, wo der ganze Text der *Muršīda I* (dort fälschlich: *al-‘Aqīda*) übersetzt ist. Franz. Übers. der *Muršīda I* bei Massé, *La profession de foi*, 118f.

vermeidet alle abstrakten Termini und wirkt wie eine Aneinanderreihung ausgewählter Koranzitate.⁴³ Eine dritte, längere Schrift, das sogenannte „Glaubensbekenntnis“ (*al-ʿAqīda*) ist wiederum von ganz anderem Charakter und hat sich an ein gebildetes oder eingeweihtes Publikum gewandt.⁴⁴ In seinen Aussagen geht dieser Text nicht über den ersten Leitfaden (*al-Muršīda I*) hinaus, doch anders als in dem kurzen Text argumentiert Ibn Tūmart im „Glaubensbekenntnis“ für die einzelnen Punkte seiner Lehre. Das „Glaubensbekenntnis“ beginnt mit der Existenz Gottes als Schöpfer, die jedem mit Rationalität (*ʿaql*) ausgestattetem Wesen auf notwendige Weise einsichtig sei. Jeder Mensch könne mit seiner Vernunft auf Gott schließen, da er wisse, daß jedes Ereignis eine Ursache habe. Vermittels einer Kette von Ursachen ließe sich die Existenz Gottes, „des Verursachers der ersten Bewegung“, beweisen. Hieraus ließe sich auf Gottes Allmacht, seine Ewigkeit und seine „Existenz auf absolute Weise“ schließen.⁴⁵ Mehr könne man von Gott aber nicht wissen, denn mit dem kausalen Gottesbeweis sei die Grenze der menschlichen Erkenntnis über die Natur Gottes erreicht. Der Text des „Glaubensbekenntnis“ führt seine Leser Schritt für Schritt in die Glaubensartikel Ibn Tūmarts ein und erläutert an vielen Stellen die Bedeutung einzelner Koranverse. Philosophische Konzepte wie z.B. den für die Ontologie Avicennas bedeutsamen Unterschied zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit oder der Begriff des Nicht-Existenten (*al-maʿdūm*) werden mit Hilfe einfacher Beispiele erklärt.

Die Information über Ibn Tūmarts Studienaufenthalt bei al-Kiyā al-Harrāsī gibt möglicherweise einen Schlüssel für Ibn Tūmarts bisher als uneinheitlich eingeschätzte Theologie. Wie al-Ġazālī hatte al-Kiyā al-Harrāsī in den Lehrveranstaltungen al-Ġuwainīs die Schriften der Philosophen studiert. Bisher ist nur wenig über seine Theologie bekannt, doch in seinem Hauptwerk zeigt er eine detaillierte Kenntnis philosophischer Systeme.⁴⁶ Seine Lehre an der Nizāmīya-Medrese

⁴³ Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Tournert*, 241f.; dt. Übers. von Heinrich Speyer abgedruckt bei Heinemann, *Maimuni und die arabische Einheitslehre*, 122f.; franz. Übers. in Massé, *La profession de foi*, 119f.

⁴⁴ Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Tournert*, 229–239; franz. Übers. bei Massé, *La profession de foi*, 105–117.

⁴⁵ Arab.: *wuġūd Allāh ʿalā l-iṭlāq*; Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Tournert*, 225; franz. Übers., 111.

⁴⁶ al-Kiyā al-Harrāsī, *Uṣūl ad-dīn*, foll. 27r–62v.

führte ihn selber in den Verdacht des Unglaubens.⁴⁷ Obwohl al-Kiyā al-Ḥarrāsī der ašʿaritischen Theologie treu blieb,⁴⁸ mag Ibn Tūmart in seiner Umgebung mit philosophischer Literatur in Berührung gekommen sein, die auf sein Einheitsbekenntnis gewirkt hat. Ibn Tūmarts Unterscheidung in Texte, die eine hoch in der Hierarchie der Bewegung stehende Elite zu religiöser Spekulation anregen sollten, und solchen, die den einfachen Muslimen die Glaubensinhalte und Pflichten aufzählen, wurde entweder von philosophischer Literatur oder von al-Ġazālīs Lehren angeregt.

Bisher wurde das Urteil Ibn Ḥaldūns über Ibn Tūmarts Theologie übernommen, und die „pantheistische Nuance“⁴⁹ in seinem Gottesbild wurde als Ausdruck eines muʿtazilitischen Einflusses gedeutet. Der muʿtazilitische Einfluß auf das islamische Geistesleben am Beginn des 6./12. Jahrhunderts war aber gering. Selbst gutinformierte Historiker wie Ibn Ḥaldūn haben die Wirkung philosophischer Literatur auf die Schülergeneration von al-Ġuwainī unterschätzt.⁵⁰ Das Einheitsbekenntnis Ibn Tūmarts scheint viel mehr ein Versuch gewesen zu sein, Elemente der ašʿaritischen Theologie mit einer gewissen Kenntnis über die Ontologie Avicennas zu vereinen.⁵¹ Ein solcher Hintergrund würde erklären, warum Averroes später einen Kommentar zum „Glaubensbekenntnis“ (*al-ʿAqīda*) Ibn Tūmarts verfaßt hat, der leider verloren gegangen ist.⁵² Averroes hat der almohadischen Bewegung Lob dafür ausgesprochen, daß sie den einfachen Gläubigen einen Mittelweg für die Kenntnis Gottes gewiesen hat, der zwischen dem blinden Wiederholen (*taqlīd*) der Lehrmeinungen von Theologen und der Teilnahme an ihren Disputen liegt. Auf der anderen Seite seien die Gelehrten durch die Almohaden aufgefordert worden, die einzelnen Grundsätze des Religionsgesetzes (*uṣūl aš-šarīʿa*) neu zu überdenken.⁵³ Das philosophische Interesse an dem

⁴⁷ Er wurde angeklagt, ein Ismāʿīlīt zu sein, und möglicherweise hat die Nähe von philosophischen zu ismāʿīlitischen Lehren zu diesem Verdacht geführt. Vgl. dazu die Fußnote 7 auf S. 267 und Fußnote 7 auf S. 294.

⁴⁸ Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 29.

⁴⁹ So Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, 73, 83.

⁵⁰ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 836; engl. Übers., ii, 52.

⁵¹ Über einen philosophischen Einfluß auf Ibn Tūmart vgl. bisher einzig Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, 29f. und ders., *Ibn Rushd (Averroes)*, 15f., 18.

⁵² Vgl. die Liste (*bamāmiġ*) von Averroes Werken in einer Handschrift der Escorial-Bibliothek (Casiri 879/Derenbourg 884, fol. 82v) abgedruckt bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 464.4f. Vgl. auch al-ʿAlawī, *al-Matn ar-ruṣdī*, 30.

⁵³ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 40; Ed. ʿAmāra, 67; engl. Übers., 70f.

Programm der Almohaden wird anhand einer 1213 entstandene lateinische Übersetzung der drei Texte von Ibn Tūmart deutlich. Im Vorwort zum „Tractatus Habentometi de unitate dei“ weist der Übersetzer Marcus Toletanus (gest. nach 1216) auf Ibn Tūmarts Betonung der Einheit Gottes als Ursprung allen Wissens und Wollens hin und wiederholt Ibn Tūmarts Lehre wonach das Sein Gottes nur durch seine Schöpfung verstanden werden könne. Marcus Toletanus hebt die (vorgebliche) Verbindung des Autors zum „philosophus Algazel“ hervor.⁵⁴

⁵⁴ d'Alverny/Vajda, *Marc de Tolède*, 269. Vgl. d'Alverny, *Algazel dans l'occident latin*, 125. Die oben zitierte Passage aus *al-Muršida I* ist in der lateinischen Übersetzung S. 280 abgedruckt. Al-Gazālī war außerhalb der Übersetzerzirkel in Europa nicht als Theologe, sondern nur als Philosoph und als Schüler Avicennas bekannt, vgl. Salman, *Algazel et les latins*.