

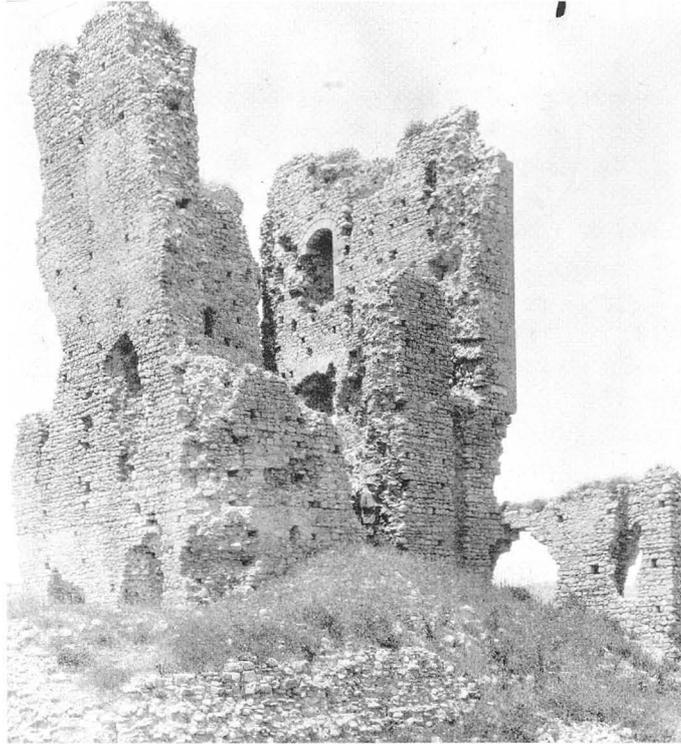
Interdisziplinärer Dialog
zwischen Archäologie und Geschichte

Band 4

Herausgegeben von

Lukas Clemens

Christen und Muslime in der Capitanata im 13. Jahrhundert



Archäologie und Geschichte

Herausgegeben von

Lukas Clemens und Michael Matheus

Redaktion

Hanna Schäfer

Kliomedia • Trier 2018

Umschlagbild: Münze des Muhammad ibn Abbad, Inv. M 366; Italo M. Muntoni, Foggia; Lukas Clemens, Trier; Wolf-Rüdiger Teegen, München; in diesem Band, S. 82, 223, 268, 271.
Titelbild (S. 3): Kunsthistorisches Institut der Universität Kiel, Bildarchiv Haseloff, Nr. 5890; in diesem Band, S. 129.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://www.ddb.de> abrufbar

© Kliomedia GmbH, Trier
<http://www.kliomedia.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung, Einspeicherung bzw. Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

ISBN 978-3-89890-214-4 ISSN 1869-7763

INHALT

LUKAS CLEMENS & MICHAEL MATHEUS	Einleitung	9
1 CHRISTLICH-MUSLIMISCHE KONTAKTE IM MITTELMEERRAUM		
DANIEL G. KÖNIG	Eine Phase experimenteller Diplomatie? <i>Direkte päpstliche Kontakte mit der arabisch-islamischen Welt (12.–15. Jahrhundert)</i>	15
MATTHIAS MASER	Convivencia in der Krise <i>Reconquista und Repoblación im kastilischen Königreich Murcia unter Alfons X.</i>	43
REUVEN AMITAI	Christen und Muslime in der südlichen Levante nach dem Ende der Frankenherrschaft	63
2 CHRISTLICH-MUSLIMISCHE KONTAKTE IM KÖNIGREICH SIZILIEN		
MARCO DI BRANCO	Dai Bizantini agli Svevi <i>L'Italia e i suoi padroni nei racconti dei geografi arabi tra genealogie e ideologia (IX–XIII secolo)</i>	73
HANS PETER ISLER	Die Siedlung auf dem Monte Iato (Sizilien) zur Zeit Friedrichs II.	79
HUBERT HOUBEN	„Warum liebt der Christ den Muslim nicht und umgekehrt?“ <i>Friedrich II. als Fragensteller im Liber phisionomie des Michael Scotus?</i>	95
3 CHRISTEN UND MUSLIME IN DER CAPITANATA		
MICHAEL MATHEUS	Lucera, Tertiveri; Bischofsstadt und Bischofssitz <i>Muslimische Stadt und muslimische Adelsresidenz. Genesis eines interdisziplinären Forschungsprojektes zur Geschichte Süditaliens</i>	109
JEAN MARIE MARTIN	La Capitanata nel secolo XIII e all'inizio del XIV	131
STEFAN LEDER	Bedeutung und Ende der Muslime unter christlicher Herrschaft in Italien aus Sicht muslimischer Autoren	141

PASQUALE FAVIA	Castelli, silos e pantani <i>Una visuale archeologica sui paesaggi e i poteri in Capitanata nel XIII secolo</i>	153
4 BEISPIELE CHRISTLICH-MUSLIMISCHEN ZUSAMMENLEBENS I: LUCERA		
ITALO M. MUNTONI, GIUSEPPINA CALIANDRO, LUCIANO PIEPOLI & PAOLA SPAGNOLETTA	Die Grabungskampagne 2011 in der Festung von Lucera	209
RICHARD ENGL	'Abd al-'Azīz von Lucera (gest. 1301) <i>Aufstieg und Fall eines muslimischen Ritters im Königreich Sizilien</i>	231
MARCO DI BRANCO	Musulmani in Capitanata dopo il 1300: il caso dell'iscrizione scomparsa <i>Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, XVI, nr. 6072</i>	251
5 BEISPIELE CHRISTLICH-MUSLIMISCHEN ZUSAMMENLEBENS II: TERTIVERI		
LUKAS CLEMENS & HEIKE PÖSCHE	Eine Bischofsgruft aus Tertiveri (Prov. Foggia)	259
WOLF-RÜDIGER TEEGEN	Die Toten aus der Bischofsgruft von Tertiveri (Prov. Foggia, Apulien), Ausgrabung 2011 <i>Vorbericht über die anthropologisch-paläopathologischen Untersuchungen</i>	275
MANUELA GIANANDREA	<i>Signa Christiana</i> a Tertiveri: un inedito riccio di pastorale	287
	Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	297

Bedeutung und Ende der Muslime unter christlicher Herrschaft in Italien aus Sicht muslimischer Autoren

VON STEFAN LEDER

Die arabischen Zeugnisse zu Muslimen im Königreich Sizilien und auf dem italienischen Festland, und das heißt insbesondere zu Lucera, dem Zentralort der Muslime in der Capitanata, stammen überwiegend aus dem 13. Jahrhundert, teilweise aus dem 14. Jahrhundert. Die wechselnden Herrschaftsverhältnisse, vom normannischen zum staufischen, schließlich angiovinischen Königreich Sizilien werden dabei in Umrissen deutlich, wenngleich der Verlust der Insel Sizilien an Aragon hier keine Rolle spielt. Unterschiedliche Perspektiven betreffen die Beziehungen zwischen Nordafrika und Europa bzw. der Levante und Europa sowie das Verhältnis von Christen und Muslimen in der Kontaktzone Süditaliens. Die Wahrnehmung politischer Konstellationen bestimmt dabei Einstellungen gegenüber den christlichen Anderen. Der Blickwinkel im Westen der islamischen Welt ist von der Expansion der europäischen Mächte im Mittelmeerraum bestimmt und stellt das Leben von Muslimen unter der Herrschaft christlicher Fürsten als eine Gefährdung ihrer Religion und – modern gesprochen – Identität dar. Anders gesagt: Es bedeutet, aus dieser Sicht, für Muslime den Untergang. Dabei werden die Berührungspunkte, die sich aus dem Zusammenleben von Muslimen und Christen ergeben, und die Regularien, die es ermöglichen und in feste Bahnen fassen, nicht unbedingt verkannt. Die zunehmende Präsenz von europäischen Handelskolonien in Nordafrika und Handelsverträgen mit den Ländern nördlich des Mittelmeers scheint diese Haltung gar nicht (jedenfalls nicht positiv) beeinflusst zu haben. Aus der Sicht der Levante dagegen erscheint Lucera im Licht der staufisch-aiyubidischen Entente. Neben der politischen kommt dabei auch deren kulturelle Dimension zur Geltung. Diese Haltung ist eine eher kurzlebige historische Besonderheit und, wie es scheint, eine lokale historiographische Tradition. In der weiteren Entwicklung wird die Tendenz vorherrschend, die Feindseligkeit der europäischen Christen zu betonen und literarisch zu überhöhen.

Das Lucera der Muslime entstand mit der Deportation der muslimischen Bevölkerung aus Westsizilien durch Friedrich II., die sich seit 1223 über etwa zwei Jahrzehnte hinzog.¹ Im Hinblick auf die Berufe und Tätigkeiten seiner muslimischen Bevölkerung knüpfte Lucera an die Verhältnisse in Sizilien an, unterschied sich aber durch städtischen Zuschnitt und institutionelle Ausgestaltung wie zum Beispiel durch das behördliche Wirken von Kadis und später Stadtkapitänen von der Herkunftsregion seiner Bewohner.² Die Integration muslimischer Eliten in das angiovinische Herrschaftssystem durch Lehenvergabe, Steuerprivilegien und weitreichende Macht über ihre Glaubensgenossen erscheint geradezu einzigartig.³ Muslime waren in Sizilien bereits als Schutzbefohlene (*ḍimmī*) der normannischen Herrschaft unterstellt, die sich seit 1061 etabliert hatte. Sie hatten eine zusätzliche Steuer (*ḡizya*) für den Königsschutz zu entrichten und einen Status inne, der dem von Christen unter der Herrschaft von Muslimen und damit den – nun invertiert zu denkenden – Regularien des islamischen Rechts

¹ Julie Anne TAYLOR, *Muslims in Medieval Italy. The Colony of Lucera*, Lanham u. a. 2003, S. 11, 14.

² Alex METCALFE, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh 2009, S. 288; Benjamin SCHELLER, *Assimilation und Untergang. Das muslimische Lucera in Apulien und sein gewaltsames Ende im Jahre 1300 als Problem der Globalgeschichte*, in: Tillmann LOHSE u. Benjamin SCHELLER (Hrsg.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Colloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin 2014, S. 141–162, hier S. 148–153.

³ Richard ENGL, *Das Ende muslimischen Lebens im mittelalterlichen Süditalien. Netzwerkanalytische Überlegungen zu einer hundertjährigen Forschungsfrage*, in: Daniel BAUERFELD u. Lukas CLEMENS (Hrsg.), *Gesellschaftliche Umbrüche und religiöse Netzwerke. Analysen von der Antike bis zur Gegenwart*, Bielefeld 2014, S. 119–154.

ähnelte.⁴ Die Zwangsumsiedlung folgte dem Aufstand von Muslimen unter Führung von Ibn ‘Abbād und richtete sich auch gegen die Ausbildung autonomer muslimischer Siedlungstaschen, die sich der Aufsicht und Steuerhoheit der Bischofskirchen Monreale und Agrigent über die als abhängige Bauern (villani) lebenden Muslime entzogen hatten.⁵ Die Beziehungen Friedrichs II. zu Muslimen waren vielfältig und lassen unterschiedliche Interpretationen zu. Sein Auftreten in der Levante während des Kreuzzugs 1228/29, das zu einer friedlichen Einigung mit dem aiyubidischen Sultan al-Malik al-Kāmil (reg. 1218–1238) führte, begründete seine Wahrnehmung als Freund der Muslime.⁶ Das Geschehen in Sizilien wurde dem Sultan offenbar auch zu Kenntnis gebracht.⁷ Ein gewisser Aḥmad ibn Abī l-Qāsim ar-Rummān berichtete ihm davon. Ibn Naẓīf al-Ḥamawī, einem Historiker des 13. Jahrhunderts zufolge,⁸ traf ar-Rummān al-Malik al-Kāmil in Harran, wohl im Frühjahr 1230.⁹ Er stammte aus Gallo (Ġ-l-w), einem befestigten Ort in den sizilianischen Bergen,¹⁰ der wie Entello, Iato (Ġāṭū) und Cinisi (Ġ-n-š?) zu dem Gebiet gehörte, in das sich die aufständischen Muslime zurückgezogen hatten. Der Scheich gibt an, der Kaiser habe eine große Zahl von Rebellen (ṣuṭṭār) getötet, 170.000 Menschen nach Italien verbracht und sich ihr Eigentum angeeignet.¹¹ Das Gebirge sei entvölkert. Er bat den Sultan, diese Menschen wieder in ihre Heimat zurückzubringen oder, wenn dies nicht möglich sei, ihre Emigration nach Ägypten zu ermöglichen. Der Sultan soll in Reaktion darauf einen Brief an den Kaiser geschrieben haben.

Für Ibn Naẓīf steht diese Episode nicht vordringlich im Zusammenhang des Kampfes der aufständischen Muslime in Sizilien um ihre Autonomie. Aus dem Umstand, dass er einen von nur zwei arabischen Berichten über dieses Geschehen bietet,¹² kann man, obgleich das nahe zu liegen scheint, nicht eine besondere Aufmerksamkeit für die Bedeutung dieser Ereignisse für die Muslime in Sizilien ableiten. Eher steht für ihn die Verbindung zwischen al-Malik al-Kāmil und Friedrich II. im Vordergrund. Schließlich berichtet er für dasselbe Jahr 1229/30 vom Eintreffen eines Boten an den Sultan in Harran, der zwei wohl unmittelbar nach der Rückkehr des Kaisers vom Kreuzzug verfasste Schreiben an Faḥr ad-Dīn Ibn Šaiḥ aš-Šuyūḥ überbrachte.¹³

Doch gibt das Ansinnen von Aḥmad ar-Rummān, wie es Ibn Naẓīf wiedergibt, einer Wahrnehmung Ausdruck, die im Westen der islamischen Welt vorherrschte: Die Expansion der europäischen Mächte ist eine Bedrohung, und das Leben von Muslimen unter christlicher Herrschaft bietet keine zukunftsichernde Perspektive, sondern bedeutet, dass Muslime, physisch oder durch Konversion, verdrängt werden. Diese Auffassung ist schon dem Reisebericht von Ibn Dschubair zu entnehmen, der von

⁴ TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 4, 83–86; SCHELLER, *Assimilation* (wie Anm. 2), S. 147.

⁵ TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 7 f.; METCALFE, *Muslims* (wie Anm. 2), S. 277–283.

⁶ Stefan LEDER, *Der Kaiser als Freund der Muslime*, in: Mamoun FANSA u. Karen ERMETE: *Friedrich II. (1194–1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, Oldenburg u. Mainz 2008 (Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch 55), S. 82–91. Zu Friedrichs II. Position „zwischen“ den Kulturen vgl. auch ebd. Klaus VAN EICKELS, *Friedrich II. – Herrscher zwischen den Kulturen?*, S. 66–81.

⁷ METCALFE, *Muslims* (wie Anm. 2), S. 284.

⁸ Ibn Naẓīf al-Ḥamawī Muḥammad ibn ‘Alī, *at-Ta’rīḥ al-Manṣūrī: talḥiṣ a-l-kašf wa-l-bayān fi ḥawādiṯ az-zamān*, hrsg. von Abū l-‘Aid DŪDŪ, durchgesehen von ‘Adnān DARWĪŠ, Damaskus 1981, S. 194 f. Der Verfasser starb nach 1239, siehe ebd., S. 13.

⁹ Ibn Naẓīf gibt an, dies habe sich im Jahr 627 H. (began im November 1229) zugetragen, und der Sultan habe nach dieser Begebenheit die Rückreise (nach Ägypten) angetreten. (S. 195). Al-Kāmil traf im Mai 1230 von seinem Aufenthalt in Obermesopotamien wieder in Kairo ein.

¹⁰ Im Inland, wie der Text betont, insgesamt elf Berge umfassend.

¹¹ TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 13. Schätzungen liegen weit unter dieser Zahl bei 20.000–30.000 Menschen.

¹² Ibn Naẓīf, *at-Ta’rīḥ al-Manṣūrī* (wie Anm. 8), S. 99–101; vgl. METCALFE, *Muslims* (wie Anm. 2), S. 281–283.

¹³ Ibn Naẓīf, *at-Ta’rīḥ al-Manṣūrī* (wie Anm. 8), S. 191–194; Wolfgang STÜRNER, *Friedrich II.*, 2 Bde., Darmstadt 2000, Bd. 2: *Der Kaiser 1220–1250*, S. 151; Hans L. GOTTSCHALK, *Die Aulad šaykh al-šuyūkh*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53, 1956, S. 57–87.

Dezember 1184 bis März 1185 Sizilien besuchte.¹⁴ Er befand sich auf dem Rückweg von einer ausgedehnten Pilgerreise, die ihn durch weite Teile des Vorderen Orients führte, wo er bereits Gelegenheit hatte, das Leben von Muslimen unter der Herrschaft von Franken zu beobachten. Sein in Bezug auf diesen Aspekt nicht durchweg negatives Urteil, das auch einmal Anlass gibt zu einem empörten Vergleich der geordneten Lebensverhältnisse von Muslimen unter fränkischer Herrschaft mit der beklagenswerten Situation von Muslimen unter muslimischer Herrschaft,¹⁵ erfährt in Sizilien insofern eine Revision, als bei ihm der Eindruck des Niedergangs überwiegt.¹⁶ Ibn Dschubair zollt den zivilisatorischen Errungenschaften der normannischen Herrscher Anerkennung. Er bewundert zum Beispiel die reiche Ausgestaltung der Kirche La Martorana („Kirche [Georgs] des Antiochiers“).¹⁷ Wenn er hervorhebt, dass König Wilhelm II. von muslimischem Dienstpersonal und Würdenträgern umgeben ist, christliche Damen den modischen Aufzug samt Schleier von Musliminnen übernommen haben, Muslime zum Fest des Fastenbrechens eine Prozession veranstalten und dies geduldet wird, und Klöster in ihrer Funktion mit islamischen Krankenhäusern vergleichbar seien, kehrt er die Besonderheiten der muslimisch-christlichen Kohabitation hervor.¹⁸ Die Kompatibilität gesellschaftlicher Verhältnisse bei Muslimen und Christen, die er vorfindet und darlegt, steht in einem Spannungsverhältnis zu der von ihm wahrgenommenen Gefährdung islamischer Identität. Er sieht den Islam im Niedergang und stellt fest, dass Muslime keine Sicherheit für ihren Besitz, die Frauen unter ihrem Schutz und ihre Kinder genießen.¹⁹ Er gibt Klagen über die Behinderung der Religionsausübung für Muslime wieder, empfindet die Höflichkeit der Christen den Muslimen gegenüber als trügerisch, spricht von der Verführung von Muslimen, vom Glauben abzufallen, die auch dadurch gegeben ist, dass durch eine schnell zu erhaltende Taufe Muslime sich aller Autorität der muslimischen Oberen entziehen können.²⁰

Vier Jahrzehnte nach dem Besuch Ibn Dschubairs begann der Exodus der muslimischen Bevölkerung Siziliens nach Lucera. Die Ereignisse scheinen seiner skeptischen Einschätzung im Nachhinein Recht zu geben, doch war diese Entwicklung nicht der Erosion des Islams geschuldet, wie er fürchtete, sondern war eine politische Entscheidung in Reaktion auf den Aufstand, mit dem Ziel, die Muslime der Insel direkt unter die Aufsicht und unter den Schutz des Kaisers zu stellen. Ihr Status als Kammerknechte Friedrichs, *servi camerae regis*, ähnlich dem Status von Juden unter Friedrichs Herrschaft, verbesserte die Situation der Muslime, die zu den treuesten Anhängern der staufischen Dynastie wurden.²¹ Die muslimischen Einwohner von Lucera waren sowohl im Ackerbau als auch im Handel, ausgestattet mit Steuerprivilegien, und sehr vielfältig im Handwerk tätig,²² und sie hatten als Unfreie Kriegsdienst zu leisten. Sie siedelten auch außerhalb von Lucera in Apulien und bildeten

¹⁴ Ibn Dschubair, Tagebuch eines Mekkapilgers, übers. u. bearb. von Regina GÜNTHER, Lenningen 2004, S. 239–257; Ibn Ğubair, Riĥla. The Travels of Ibn Jubayr ed. from a Ms. in the Univ. Library of Leyden, hrsg. von William WRIGHT u. durchgesehen von Michael J. DE GOEJE, Leiden ²1907, S. 323–346.

¹⁵ Ibn Dschubair, Tagebuch (wie Anm. 14), S. 222; Ibn Ğubair, Riĥla (wie Anm. 14), S. 301 f.

¹⁶ David ABULAFIA, The Kingdom of Sicily: From Arab-Norman Kingdom to Latin Kingdom, in: Stefan LEDER, Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Centuries), Würzburg 2011 (Istanbuler Texte und Studien 24), S. 15–40, hier S. 31–36.

¹⁷ Roland BROADHURST, The Travels of Ibn Jubayr, London 1952 (Nachdruck: Goodword 2013), S. 349, Anm. 164.

¹⁸ Ibn Dschubair, Tagebuch (wie Anm. 14), S. 241 f., 245, 248 f., 251; Ibn Ğubair, Riĥla (wie Anm. 14), S. 326, 330, 332 f., 336.

¹⁹ Ibn Dschubair, Tagebuch (wie Anm. 14), S. 247 f.; Ibn Ğubair, Riĥla (wie Anm. 14), S. 332.

²⁰ Ibn Dschubair, Tagebuch (wie Anm. 14), S. 242, 245, 247 f., 256 f.; Ibn Ğubair, Riĥla (wie Anm. 14), S. 327, 329, 340 f.

²¹ SCHELLER, Assimilation (wie Anm. 2), S. 147 f.

²² TAYLOR, Muslims (wie Anm. 1), S. 113–115.

eine adlige Elite aus.²³ Ihre Situation verbesserte sich anscheinend sogar, nachdem Karl I. von Anjou ihre Rebellion zugunsten von Konradin, Enkel Friedrichs II., 1268 niedergeschlagen hatte.²⁴ Die muslimische Bevölkerung Luceras wurde 1300 von Karl II. von Anjou in die Sklaverei verschleppt, der sie allenfalls durch Konversion entgehen konnte.

Für arabische Autoren aus dem Westen der islamischen Welt, Andalusien und Nordafrika, erscheint Lucera im Zusammenhang des feindlichen Eingriffs europäischer Herrscher in die von Muslimen bevölkerte Welt. Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī’s geographisches Lexikon mit dem Titel „Das wohlpräparierte Feld zur Kunde aller Teile der Welt“ enthält einen Abschnitt zu Lucera.²⁵ Vom Autor des populären Werks war lange Zeit wenig bekannt, erst das Vorwort zur modernen Ausgabe brachte mehr Licht in das Dunkel.²⁶ Demnach dürfte der aus Nordafrika stammende Autor 1327 in Ceuta (Sabta) gestorben sein. Ältere – und bis heute fortgeschriebene – Begründungen, warum der Verweis auf Lucera sich in einem Werk befindet, das im 13. Jahrhundert verfasst sein müsste, finden damit eine überzeugende Alternative.²⁷

„Lūġāra ist eine Stadt auf dem langen Festland [Italien]. Der Gewaltherrscher Siziliens²⁸ hat die verbleibenden Muslime von Sizilien dorthin verbracht, da er sie für militärische Dienste und Zurüstung (ġundan wa-‘uddatan) gegen seine Feinde für nützlich befand. Er brachte sie in diese Stadt, die sie schützte, da er sie benötigte, und die sie kontrollierte, da er sie gleichzeitig fürchten musste, wenn sie in großer Zahl zusammen waren. Sie bauten den Ort auf und gestalteten ihn zu einer blühenden Stadt (‘ammarūhā wa-maddanūhā), so dass es ihnen dort sehr gut ging. Sie waren Hilfstruppen (anġād) und blieben lange dort, bis zu dem Zeitpunkt, da sie in Zwist verfielen, Parteien bildeten und nicht mehr mit einer Stimme sprachen. Ihre Angelegenheit führte vor einiger Zeit dazu, dass sie vom Herrscher über Sizilien aus der Stadt vertrieben wurden. So gewannen Unglücksschläge die Oberhand über sie, und alles was ihnen gehörte, wurde verstreut. Sie wurden herausgeworfen, und zerstreuten sich; einige gingen in den arabischen Osten, andere nach Nordafrika, wo sie sich verteilten. Lūġāra wurde zu einer christlichen Stadt, in der keiner von ihnen mehr lebt.“

Der Verfasser verleiht in seinem Werk durchweg seiner Frömmigkeit Ausdruck. Die Notiz zu Lucera trifft die wesentlichen Charakteristika der Stadt, aber genauere Kunde über die Umstände der Auflösung der muslimischen Bevölkerung dürfte er nicht gehabt haben, denn sonst wäre zu erwarten gewesen, dass er die Verschleppung der muslimischen Einwohner in die Sklaverei kommentiert hätte. Seine Erklärung, dass Konflikte zwischen den muslimischen Einwohnern ihr Ende heraufbeschworen, könnte als harmloser und naheliegender Topos verstanden werden. Möglicherweise verhält es sich auch so. Einen Hang zur Verbindung von Geschichte und literarisch geprägter Erzählung, die eine eigene metaphorische Bedeutung entfaltet, lässt auch seine Erzählung von der Rebellion des Ibn ‘Abbād in Sizilien erkennen, die in seiner Version dessen Tochter als Heldin in den Mittelpunkt stellt.²⁹ Allerdings verweist die historische Entwicklung darauf, dass Karl II. von Anjou tatsächlich

²³ SCHELLER, *Assimilation* (wie Anm. 2), S. 152–155. Einzelheiten zu dieser Entwicklung stellen die Beiträge von Michael MATHEUS und Richard ENGL in diesem Band dar.

²⁴ TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 144–150.

²⁵ al-Ḥimyarī, *ar-Rauḍ al-mi‘ṭār fi ḥabar al-aqtār*, hrsg. von Iḥsān ‘ABBĀS, Beirut 1975, S. 514

²⁶ al-Ḥimyarī, *ar-Rauḍ al-mi‘ṭār fi ḥabar al-aqtār* (wie Anm. 25), Vorwort S. 4–9.

²⁷ Tadeusz LEWICKI, Art. Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī, in: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 675; TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 10.

²⁸ Ṭāġiyat Ṣiqillīya ist eine verbreitete Bezeichnung für Friedrich II. in der Literatur des islamischen Westens.

²⁹ al-Ḥimyarī, *ar-Rauḍ* (wie Anm. 25), S. 40 f.; METCALFE, *Muslims* (wie Anm. 2), S. 283 f.

wegen der Unruhen in der Bevölkerung eingreifen musste, einen neuen Stadtkapitän ernannte und sich dann wenig später zur Vertreibung der muslimischen Bevölkerung aus Apulien entschloss.³⁰

Ein weiterer Eintrag in einem geographischen Werk des 13. Jahrhunderts belegt, dass Lucera (hier Lušīra oder Lūšaira) Autoren aus dem Westen der islamischen Welt bekannt war.³¹ ‘Alī b. Mūsā Ibn Sa‘īd, der seine Ausbildung in Sevilla erfahren hatte, redigierte das monumentale Werk, das von Familienmitgliedern mehr als einhundert Jahre zuvor begonnen wurde, Anfang der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts in Kairo. Der kurze und neutrale Eintrag zu Lucera, das zu dieser Zeit noch im Aufbau war, stammt wahrscheinlich von ihm selbst. Zu dem Geschehen bezieht er keine Stellung. Friedrich wird hier als Imperator bezeichnet.

Auch Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) geht auf Lucera ein,³² bringt das Geschehen aber mit dem Tod des Begründers der Dynastie der Hafsiden, Emir Abū Zakariyā (gest. 1249), in Verbindung. Die Vereinbarung zwischen dem Hafsiden-Sultan mit den Muslimen von Palermo (Balarm) bzw. ihrem Repräsentanten³³ habe dann nicht mehr gegolten. Tatsächlich bestanden Handelsverträge zwischen den Hafsiden und Sizilien,³⁴ aber es ist nicht klar, worauf Ibn Ḥaldūn, der mit den Verhältnissen in Nordafrika hervorragend vertraut war, sich hier beziehen möchte. Seine kurze Darstellung des Aufstands der Muslime Siziliens und ihres Rückzugs in befestigte Orte, ihre Belagerung durch die Truppen des „Gewaltherrschers von Sizilien“, also Friedrichs II., sowie ihre Verbringung nach Lucera ist aber, abgesehen von der unhaltbaren Datierung 1249, richtig. Korrekt erscheint auch die Angabe, dass Friedrich II. im Jahr 1249 Muslime aus Malta – das er 1224 unter seine Herrschaft gestellt hatte – nach Lucera verbrachte.

Lucera erscheint bei den bislang vorgestellten Autoren eingebettet in die Expansion europäischer Mächte im Mittelmeerraum und die daraus resultierende Bedrängnis der Muslime. Ibn Ḥaldūns möglicherweise irrtümlicher Hinweis auf ein – nicht verifizierbares – Vertragsverhältnis kann aber auch mit dem weiteren Kontext dieser Entwicklung in Verbindung gebracht werden. Handelsbeziehungen zwischen Nordafrika und Europa intensivierten sich.³⁵ Getreideexport nach Nordafrika wurde ein Wirtschaftsfaktor.³⁶ Die Präsenz von Christen im Herrschaftsgebiet der Hafsiden wird auch durch Schutzverträge belegt, die selbst weitgehende Konzessionen zur Ausübung ihrer kultischen Bräuche einschließen konnten.³⁷

³⁰ Vgl. den Beitrag von Richard ENGL in diesem Band.

³¹ Ibn Sa‘īd al-Maghribī u. Nūr ad-Dīn ‘Alī b. Mūsā (gest. 1286), *Kitāb Mukhtaṣar Ḡuḡrāfiyā*, hrsg. von Ismā‘īl AL-‘ARABĪ, Beirut 1970, S. 182. Er wird zitiert von Abū l-Fidā’ (gest. 1331), *Taqwīm al-Buldān*, Kairo 2007, S. 251. Joseph Toussaint REINAUD, *Géographie d’Aboulféda: Allgemeine Einleitung und französische Übersetzung des Taqwīm al-buldān von Abū l-Fidā*, Paris 1848 und 1883 (Nachdruck: hrsg. von Fuat SEZGIN, Frankfurt 1985), Bd. 2, S. 312; Michele AMARI, *Biblioteca Arabo-Sicula*, Turin u. Rom 1880, S. 58, 64.

³² Ibn-Ḥaldūn, *Kitāb al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wal-ḥabar fī aiyām al-‘arab wa-l-‘aḡam wa-l-barbar wa-man ‘āṣarahum min dawī as-sultān al-akbar*, Beirut 1959, Bd. 6, S. 625 f.; AMARI, *Biblioteca* (wie Anm. 31), S. 199.

³³ „Šāḥib al-ḡazīra“.

³⁴ Ana AKASÖY, Zu den arabischen Vorlagen des Moamin, in: Gundula GREBNER u. Johannes FRIED (Hrsg.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Berlin 2008, S. 147–156, hier S. 153 f.

³⁵ Atallah DHINA, *Les états de l’occident Musulmane aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Institutions gouvernementales et administratives*, Algier 1984, S. 372–380.

³⁶ SCHELLER, *Assimilation* (wie Anm. 2), S. 151, 157.

³⁷ Olivia Remie CONSTABLE, *Ringling Bells in Ḥafṣid Tunis: Religious Concessions to Christian Fondacos in the Later Thirteenth Century*, in: Roxani Eleni MARGARITI, Adam SABRA u. Petra M. SĪJPESTEIJN (Hrsg.), *Histories of the Middle East: Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch*, Leiden u. a. 2011 (*Islamic History and Civilization* 79), S. 53–72; Olivia Remie CONSTABLE, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge u. a. 2003.

Eine ganz andere Perspektive bietet das wichtigste arabische Zeugnis zu Lucera, das von dem im August 1261 entsandten Diplomaten und Gelehrten Ibn Wāṣil (1208–1298) stammt.³⁸ Er kam nach Lucera, als Manfred sich fast auf dem Höhepunkt seiner Macht befand,³⁹ und er sympathisiert mit dem Staufer. Ibn Wāṣil vertritt den Geist einer aiyubidisch-staufischen Entente, die zum Zeitpunkt seiner Reise allerdings bereits hinter die Vordringlichkeit einer wirkungsvollen Abwehr der anstürmenden Mongolen zurückgetreten war. Der mamlukische Sultan Baibars (1260–1277) war im September des Vorjahrs maßgeblich daran beteiligt, die Mongolen vorerst vernichtend zu schlagen (bei 'Ain Ġālūt) und hatte anschließend die Macht errungen. In den Folgejahren ging es den mamlukischen Sultanen darum, die Präsenz der Franken in der Levante zu zerschlagen, auch um den Rücken gegen die anhaltende Mongolengefahr frei zu haben. Diese Ereignisse, bzw. der Beginn dieser Entwicklung, hatten die Position Ibn Wāṣils und die Politik der Waffenstillstände und Friedensverträge mit den Franken also bereits überholt. Nach seiner Rückkehr aus Italien zog sich Ibn Wāṣil in seiner Heimatstadt Hama in Syrien dann auch von der Politik und Ämtern zurück, um sich der Gelehrsamkeit zu widmen. Von seinem Besuch bei Manfred, dem Sohn Friedrichs II., berichtet er in seinem Geschichtswerk „Befreier von allen Misere in Bezug auf die Geschichte der Aiyubiden“.⁴⁰ Dieses Werk bezeugt seine zu zeitgenössischen Historikern deutlich unterschiedliche Haltung, da er am Dschihad und an der Mobilisierung der sunnitischen Religiosität und Gelehrsamkeit⁴¹ kein besonderes Interesse zeigt.

Obgleich in den religiösen Wissenschaften bewandert und selbst gelegentlich als Kadi tätig, setzte ihn seine wissenschaftliche Orientierung etwas ab vom Milieu der Religionsgelehrten und den zahlreichen Institutionen (Stiftungs-Medresen) der vorwiegend religiösen Gelehrsamkeit, deren Präsenz die urbanen Zentren vor allem mit der Aiyubidenzeit ab Mitte des 12. Jahrhunderts zunehmend und nachhaltig zu prägen begann. Sein Wirken vollzog sich überwiegend in der direkten Förderung durch die Fürsten, die er abseits von den großen Zentren der Gelehrsamkeit in Syrien in den aiyubidischen Residenzstätten Kerak und in Hama erfuhr. Seine Einlassungen zu Lucera stehen im Zusammenhang seiner Darstellung der Person Friedrichs II. und dessen Kreuzzugs, der im Februar 1229 zur friedlichen Einigung mit Sultan al-Kāmil (reg. 1218–1238) führte, der zufolge das unbewehrte Jerusalem mit Ausnahme des muslimischen Heiligtums und einem Korridor nach Jaffa den Franken unterstellt wurde. Das aufsehenerregende Abkommen wird von Ibn Wāṣil, im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Historikern, explizit gerechtfertigt.⁴² Zum einen begründet er die Politik des Sultans, die er im Kontext der Konflikte, Zwänge und Interessen darstellt, welche sein Handeln als Haupt der instabilen aiyubidischen Konföderation bestimmten. In seiner Darstellung erscheint das Abkommen von taktischen Gesichtspunkten geleitet. Zum anderen macht er das Handeln des Sultans verständlich, weil er seinen Gegenpart, Friedrich II., in einem freundlichen Licht erscheinen lässt. Ihn zeichnen Besonderheiten aus, die eine besondere Nähe zu den Muslimen und zum Berichterstatter selbst begründen. Obgleich er Friedrich II. selbst nicht getroffen hat, besteht zwischen Ibn Wāṣil und den

³⁸ Konrad HIRSCHLER, Ibn Wāṣil. An Ayyubid Perspective on Frankish Lordships and Crusades, in: Alex MALLETT (Hrsg.), *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, Leiden u. a. 2014 (*The Muslim World in the Age of the Crusades* 2), S. 136–160.

³⁹ TAYLOR, *Muslims* (wie Anm. 1), S. 132.

⁴⁰ Ibn Wāṣil Ġamāl ad-Dīn Muḥammad ibn Sālim, *Mufarriġ al-kurūb*, Bd. 4, hrsg. von Ḥusein Muḥammad RABĪ, Kairo 1982, S. 234–245; Francesco GABRIELI, *Storici Arabi Delle Crociate*, Turin 1973, S. 273–275; Francesco GABRIELI (Hrsg.), *Arab Historians of the Crusades. Selected and Translated from the Arabic Sources*, London 1969, S. 277–279; Hubert HOUBEN, Manfred, ein italienischer Staufer und sein kulturelles Umfeld, in: Karl-Heinz RUESS (Red.), *Manfred – König von Sizilien (1258–1266)*, Göttingen 2015 (*Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst* 34), S. 32–73.

⁴¹ Stefan LEDER, *Sunni Resurgence, Jihād Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East*, in: DERS., *Crossroads between Latin Europe and the Near East*, Würzburg 2011 (*Istanbuler Schriften und Studien* 24), S. 81–101.

⁴² LEDER, *Kaiser* (wie Anm. 6), S. 88.

Staufern eine Verbindung. Wenn er Friedrich als Herrn über Sizilien, Apulien und die Lombardei (al-Anbardīya) vorstellt, merkt er an: „Ich habe diese Gebiete gesehen und mich als Bote des Sultans al-Malik az-Zāhir Baibars – Gott hab ihn selig – dorthin begeben, nämlich zum Sohn des Kaisers Friedrich, genannt Manfred.“⁴³ Hinzu kommt die Gelehrsamkeit des Kaisers, die für ihn eine geistige Verbindung herstellt, denn Ibn Wāṣil ist selbst Verfasser von Werken zur Logik, neben Historiographie, Literatur und Prosodie.

„Der Kaiser zeichnete sich aus unter den fränkischen Königen durch seine Liebe zur Philosophie, Logik und Medizin. Er war den Muslimen gewogen, denn er stammte aus Sizilien, in dem sein Vater und schon Großvater Könige gewesen waren, und die Mehrheit der Bevölkerung dieser Insel ist muslimisch.“⁴⁴

Der irrige Verweis auf Friedrich I. als König von Sizilien dürfte sich auf dessen Italienpolitik beziehen. Über die Deportation der Muslime aus Sizilien berichtet er nicht. Vielmehr stellen die besonderen Beziehungen der Staufer zu Muslimen Leit motive seiner Darstellung der Ereignisse dar, die er im Zusammenhang der Beziehungen zwischen Sultan Kamil und Friedrich II., wie auch mit seinen Erklärungen zum Konflikt zwischen Papst und den Staufern ausgestaltet. Dieselben Gesichtspunkte finden auch in der Darstellung seines Aufenthalts in der Capitanata Berücksichtigung.⁴⁵

Der erste Teil seines Berichts betrifft die Person Manfreds und seine Beziehung zu diesem.

„Ich habe mich als Gesandter zu Manfred begeben im Auftrag von Malik az-Zāhir Rukn ad-Din Baibars – Gott sei ihm gnädig – im Ramadan des Jahres 659/August 1261, und ich blieb bei ihm als Ehrengast in einer der Städte Apuliens in Italien, das in der Nähe von Andalusien liegt. Ich habe ihn mehrfach persönlich getroffen, und fand ihn sehr distinguiert, ein Liebhaber der rationalen Wissenschaften, der selbst zehn Abhandlungen aus dem Werk Euklids [zur Geometrie] auswendig wusste.“

Sein Besuch in Lucera dürfte nicht lange gewährt haben und fördert nur sehr allgemeine Umriss der islamischen Lebensverhältnisse zutage. Herausstechendes Merkmal von Lucera ist demnach, dass es sich um eine islamische Stadt handelt, in welcher der Freitagsgottesdienst abgehalten werden kann und in der die Äußerungsformen des islamischen Glaubens keinen Restriktionen unterliegen. Die Freiheit, welche die Muslime genossen, basierte in der Wahrnehmung Ibn Wāṣils auf der besonderen Verbindung zwischen Manfred und den Einwohnern, welche er zu Militärdiensten heranzog. So bezeugt er im Heerlager Manfreds ähnliche Freiheiten für die Muslime, wie sie in Lucera galten.

„In der Nähe des Ortes, an dem ich mich aufhielt [Foggia?], befand sich eine Stadt, Lūġāra mit Namen, deren Einwohner alle Muslime von der Insel Sizilien waren. In der Stadt wird das Freitagsgebet regelgerecht abgehalten und alle islamischen Redewendungen, Segensformeln etc. werden ganz offen vorgetragen. Dies ist dort so seit den Tagen des Kaisers [Friedrich]. Manfred hat verfügt, dort ein Haus der Wissenschaften zu bauen, in der alle Arten der theoretischen Wissenschaften betrieben werden sollten. Ich konnte bemerken, dass die meisten Menschen seiner Umgebung, welche er mit Aufgaben seine Person betreffend betraute, Muslime waren. In seinem Lager (mu'askar) werden der Gebetsruf und das rituelle Gebet verrichtet.“

⁴³ Ibn Wāṣil, Mufarriġ al-kurūb (wie Anm. 40), Bd. 4, S. 234.

⁴⁴ Ibn Wāṣil, Mufarriġ al-kurūb (wie Anm. 40), Bd. 4, S. 234.

⁴⁵ Ibn Wāṣil, Mufarriġ al-kurūb (wie Anm. 40), Bd. 4, S. 248–250.

Zur Erklärung für die ungewöhnlichen Freiheiten der Muslime bedient sich Ibn Wāṣil desselben Musters, das er für die Darstellung der Sonderposition Friedrichs II. angewendet hat, und das dort dazu diente, die von Sultan al-Kāmil gemachten Zugeständnisse an Friedrich verständlich zu machen: die Vertrautheit des Herrschers mit dem muslimischen Milieu und seine daraus resultierende Schirmherrschaft über Muslime, die diese nicht diskriminierte. Dazu würde auch die Gründung einer Ausbildungsstätte in Lucera passen: Eine von einem Christen – wahrscheinlich Friedrich II. – gegründete Schule, in der Muslime (vielleicht sogar gemeinsam mit Christen) in den rationalen Wissenschaften ausgebildet wurden. So aufsehenerregend die Existenz einer solchen Einrichtung in diesem Zusammenhang sein mag, muss Ibn Wāṣil das erhebliche Gefälle zu den Städten des Nahen Ostens, die er kannte, im Hinblick auf Ausbildungsstätten und Stiftungen, die sie finanzierten, vor Augen gestanden haben.

Zu Ibn Wāṣils Einschätzung der Bedeutung dieser Stadt und ihres Beschützer gehört der Konflikt zwischen Staufern und Papsttum.

„Gerade als ich vom Besuch dieses Ortes zurückkam, traf die Kunde ein, dass der Papst, der Herr über Rom, das nur fünf Tagesreisen von dem Ort entfernt lag, wo wir waren, und der Bruder von Ludwig IX. (gemeint ist Karl von Anjou) es auf Manfred abgesehen hatten. Es verhielt sich so, dass der Papst Manfred bereits mit einem Bann belegt hatte, weil dieser zu den Muslimen hielt und das christliche Gesetz (nāmūs šarīhim) gebrochen hatte. Ebenso stand es um Konrad, seinen Bruder, und den Kaiser; sie alle traf der Bann des Papstes von Rom.“⁴⁶

Die Angaben lassen sich historisch größtenteils einordnen und bestätigen das von Ibn Wāṣil genannte Datum seiner Reise. Tatsächlich hatte Papst Innozenz IV. Friedrich II. bereits 1245 die Kaiserwürde aberkannt und ihn exkommuniziert. Der Verweis auf den Bruder Manfreds bezieht sich auf Konrad IV., den 1251 der Bann des Papstes traf. Ergänzend könnte man hier noch den Verweis auf dessen Sohn Konradin, den Neffen Manfreds, erwarten, gegen den sich Papst Alexander IV. im Jahr 1255 stellte.

Man könnte aber gegen Ibn Wāṣils Darstellung einwenden, dass der Papst 1259 Manfred nicht aus dem Grunde mit dem Bann belegte, weil dieser zu den Muslimen hielt, sondern weil er dessen Herrschaft über Sizilien, errungen mit Hilfe von Truppen aus Lucera, nicht anerkannte. Doch ist zu berücksichtigen, dass zuvor während des Konzils von Lyon die Exkommunikation Friedrichs wohl tatsächlich unter anderem damit begründet wurde, dass der Kaiser Freundschaft zu Sultan Kamil und anderen Fürsten der Sarazenen unterhalte.⁴⁷ Insofern ist der von Ibn Wāṣil ins Feld geführte Zusammenhang, wenngleich etwas ungenau, nicht gänzlich aus der Luft gegriffen und könnte auch auf zeitgenössische Aussagen seiner Informanten bezüglich der päpstlichen Vorgehensweise zurückgehen. Man kann sich vorstellen, dass diese aus der Umgebung von Manfred stammten. Dem Feldlager Manfreds gehörten auch arabischsprachige Muslime an, mit denen Ibn Wāṣil Kontakt gehabt haben dürfte.

Die von Ibn Wāṣil erwähnte Nachricht schließlich, der Papst habe mit Karl von Anjou vereinbart, gegen Manfred vorzugehen, um sich damit gegen dessen drohende Vorherrschaft zu wenden, bezieht sich konkret auf Papst Urban IV., der im August 1261 sein Pontifikat antrat und hartnäckig ein Bündnis mit Karl von Anjou anstrebte, für das er die Zustimmung von Ludwig IX. erbat. Auch der Verweis darauf, dass diese Nachricht den Autor an einem Ort erreichte, der nur fünf Tagesreisen von Rom entfernt lag, dürfte sich auf Manfreds Aufenthaltsort beziehen.

⁴⁶ Ibn Wāṣil, *Mufarriğ al-kurūb* (wie Anm. 40), Bd. 4, S. 248–250.

⁴⁷ STÜRNER, *Friedrich II.* (wie Anm. 13), S. 535–538.

Der Verweis auf die Politik Papst Urbans IV. wird an späterer Stelle wieder aufgenommen, wenn Ibn Wāṣil auf das Ende Manfreds eingeht:

„Und als der Papst und der Bruder von Ludwig dem Heiligen gegen Manfred, den Sohn des Kaisers voringen, töteten sie ihn schließlich und besiegten seine Armee und nahmen sie in Besitz. Der Papst drängte darauf, ihn zu schlachten, und so wurde er geschlachtet. Der Bruder von Ludwig IX. nahm das ganze Land in Besitz, das der Sohn des Kaisers gehalten hatte, und wurde darüber als König eingesetzt. Das war im Jahr 663/1265 [also 4 Jahre nach seinem Aufenthalt bei Manfred], so nehme ich an.“⁴⁸

Der Umstand, dass das von ihm vermutete Datum nur um ein Jahr fehlgeht – Manfred verstarb auf dem Schlachtfeld 1266 – und die Angabe vom Autor mit einiger Vorsicht eingeführt wird, unterstreicht den Wert von Ibn Wāṣils Angaben zu Lucera. Auch die Historizität der Angaben zum Konflikt zwischen Manfred und dem Papst, der Manfreds Herrschaft über das Königreich nicht anerkennen konnte, wie auch die überwiegend korrekten Angaben zum Konflikt zwischen Papst und Staufern belegen, dass auch hinter den Angaben zu Lucera Kenntnisse stehen, die auf Augenschein beruhen. Vermutlich hat Ibn Wāṣil hier einiges wiedergegeben, von dem was er wusste und erfahren hatte. Jedenfalls haben wir es hier mit einer zumindest sehr pointierten Interpretation, wenn nicht Überinterpretation zu tun. Der Papst erscheint blutrünstig und die Namenlosigkeit Karls, der nur als Bruder des verhassten Kreuzfahrerkönigs erscheint, unterstreicht die Verbindung zwischen den Ereignissen von Lucera und den Kreuzzügen in den Augen Ibn Wāṣils.

Der Bericht wird von dem Historiker und Geographen Abū l-Fidā' wiedergegeben, der auch Ibn Wāṣils Schüler war.⁴⁹ Abū l-Fidā', Spross der Aiyubiden, war zunächst Gouverneur, dann vom mamelukischen Sultan eingesetzter unabhängiger Sultan von Hama. Er hatte ein waches Auge darauf, die historischen Werke seiner Landleute aus Hama, Ibn Naẓīf und Ibn Wāṣil, zu zitieren. Die Darstellung des Konflikts zwischen den Päpsten und den Staufern fand sein besonderes Interesse.

Ibn Wāṣil hat mehr aus Lucera zurückgebracht, als er selbst in seiner Chronik berichtete. Manfreds Interesse an den rationalen Wissenschaften und seine Wertschätzung des Gesandten Ibn Wāṣil wird mehr als in der vorliegenden Notiz zu Lucera in der biographischen Literatur erläutert. Grundlegend dafür ist ein Autor aus dem 14. Jahrhundert: Khalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī (gest. 1373) geht in drei biographischen Werken auf Ibn Wāṣil ein. Von Ṣafadī werden zwei Episoden in die Welt gesetzt, von denen eine den Aufenthalt des Gesandten bei König Manfred in das Licht von Austausch und Verständigung stellt und die andere das Ringen um Geltung und Anerkennung verdeutlicht.

In einer vornehmlich Zeitgenossen gewidmeten Sammlung von Biographien bezieht er sich auf die Gesandtschaftsreise:

„Er wurde vom Herrn Ägyptens als Gesandter zum Kaiser (al-anbarūr) bestellt und begab sich dorthin und wurde in allen Ehren empfangen. Dieser (der König) legte ihm Fragen vor zu den theoretischen Wissenschaften (‘ilm al-manāẓir) und anderem, die er über Nacht mitnahm. Am Morgen hatte er dann schon einen kleinen Band von Antworten diktiert. Er stieg damit sehr im Ansehen des Kaisers, der sagte: ‚Oh Kadi wir haben Dich doch nicht nach dem gefragt, was verboten und erlaubt ist in deiner Religion, in der du Richter bist, sondern haben dich gefragt nach Dingen, die nur Philosophen und mit den antiken

⁴⁸ STÜRNER, Friedrich II. (wie Anm. 13), S. 250 f.

⁴⁹ Abū l-Fidā' (gest. 1331), *Kitāb al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-baṣar*, Bd. 2, Teil 7, Beirut 1959, S. 47–49; AMARI, *Biblioteca* (wie Anm. 31), S. 171; Peter Malcolm HOLT, *The Memoirs of a Syrian Prince: Abu'l-Fida', Sultan of Hamah (672–732/1273–1331)*, Wiesbaden 1983 (Freiburger Islamstudien 9), S. 31 f.

Wissenschaften Vertraute (aqdamūn) kennen. Dabei hast du keine Bücher dabei, die du zurate ziehen könntest. Und so einer wie du ist ein Geistlicher (qassis)! Und er benedete die Muslime dafür.⁵⁰

aṣ-Ṣafadī's Verweis auf ein Manfred gewidmetes Werk, bekannt als „Emperorische Sendschrift“ (ar-Risāla al-imbarūriya) wird aus anderen Quellen bestätigt. Die Schrift wurde von Ibn Wāṣil später ausgearbeitet.⁵¹ Deutlich wird im Bericht des Biographen die bei Ibn Wāṣil selbst so nicht angelegte kompetitive Komponente der Begegnung, welche hier nun zum eigentlichen Kern der Erzählung wird. Die schon bei Ibn Wāṣil angelegte Tendenz, den Konflikt zwischen den Staufern und dem Papst zu entpolitisieren und auf die Unvereinbarkeit der religiös-politischen Zugehörigkeiten zu reduzieren, tritt hier verstärkt hervor. Der Neid Manfreds bezeichnet das Eingeständnis, dass die Vertreter der Kirche keine gleichwertigen Qualitäten besitzen. Die Episode ist polemisch gemeint.

Der Verfasser gibt seine Quelle nicht zu erkennen. Gewiss war es nicht das Werk Ibn Wāṣils selbst, denn Ṣafadī, wie er in einem anderen biographischen Werk vermerkt, welches Blinden und Kurzsichtigen gewidmet ist, war sich nicht im Klaren, wann und durch wen Ibn Wāṣil entsendet wurde.

„Es heißt auch, dass ihn die Herrscher von Ägypten (ich glaube Ṣāliḥ [gemeint ist al-Malik aṣ-Ṣāliḥ Nağm ad-Dīn Ayyūb, der 1249 gestorbene Sohn von Sultan al-Kāmil, dem Ibn Wāṣil sein Werk ar-Tārīḥ aṣ-Ṣāliḥi gewidmet hatte]) zum König der Franken in einer Gesandtschaft entsendete.“⁵²

Der Bezug auf al-Malik aṣ-Ṣāliḥ ist aus chronologischen Gründen irrig. Hier hat der Autor wohl etwas verwechselt, das aus dem Geschichtswerk al-Yunīnī's (gest. 1326) stammt. Dieser gibt einen kurzen Abriss der muslimischen Gesandten wieder, welche mit den Staufern Kontakt hatten, und erwähnt dabei auch eine von al-Malik aṣ-Ṣāliḥ bestellte Gesandtschaft an Friedrich II.⁵³

In der Biographie von Ibn Wāṣil bei Ṣafadī findet sich auch eine andere Episode ausgestaltet, welche den Widerstreit der Religionen und Kulturen in den Mittelpunkt stellt:

„Er (Manfred) ließ für ihn eines Tages eine Orgel bringen (arğul), ein Musikinstrument, das sie nur zu den Festtagen benutzen. Er ließ das Instrument vor ihm spielen, um ihn seine Macht spüren zu lassen. Es heißt, dass er sich dazu nicht geregt und nicht bewegt habe, wobei bei diesem Instrument sonst keiner, der es hört, unbewegt bleibt, und keine Schwäche offenbar werden ließ und sich nichts habe anmerken lassen. Erst als er aufstand, konnte man Blutstropfen sehen, wo er gesessen hatte. Weil er, wie es heißt, seine Fersen auf dem Teppich gerieben hatte, so dass sie ganz blutig wurden. Diese [Selbstbeherrschung] bewunderte der Kaiser und verhalf ihm zu noch mehr Ansehen.“⁵⁴

⁵⁰ aṣ-Ṣafadī Ḥalīl ibn Aibak, A'yān al-ʿaṣr wa-ʿwān an-naṣr, hrsg. von ʿAlī Abi ZAID, Beirut 1998, Bd. 4, Nr. 1572, S. 447.

⁵¹ HIRSCHLER, Ibn Wāṣil (wie Anm. 38), S. 138.

⁵² aṣ-Ṣafadī, Nakt al-himyān fī nukat al-ʿumyān, hrsg. von Aḥmad Zakī BEK, Kairo 1911, S. 250.

⁵³ AL-YŪNĪNĪ, Dail Mir'āt az-zamān, hrsg. von ʿABBĀS HĀNĪ ʿAL-ĠARRĀḤ, Bd. 2 (das ist Bd. 17 der Ausgabe zusammen mit dem Mir'āt az-zamān von Sibṭ Ibn al-Ġauzī), Beirut 2013, S. 182 f. Der hier als Botschafter von al-Malik aṣ-Ṣāliḥ genannte Sirāğ ad-Dīn al-Urmawī (gest. 1283) soll des Längeren bei Friedrich II. verweilt haben und ist als Autor von Werken zur Logik bekannt. Er soll später (1266) als Gesandter an den Hof des Mongolenherrschers Hülegü gekommen sein (ebd., S. 413 f.).

⁵⁴ Die Übersetzung emendiert den Text aus zwei Belegen: aṣ-Ṣafadī, Nakt (wie Anm. 52), S. 251; DERS., A'yān (wie Anm. 50), S. 447.

Die Orgel-Legende wird in einer anderen zeitgenössischen Quelle in nahezu derselben Form auf eine andere Gesandtschaft bezogen, und es gibt keine eindeutigen Kriterien, die eine Entscheidung der Frage zuließen, welche der beiden Wiedergaben ursprünglicher ist.⁵⁵ Die Kenntnis der Orgel als ein von den Byzantinern verwendetes Instrument von erstaunlicher akustischer Wirkung ist schon im 10. Jahrhundert belegt.⁵⁶ Hier, im Zusammenhang der Darstellung von Ibn Wāṣils Begegnung mit Manfred, stellt die Orgel-Legende dar, dass die Begegnung nicht harmlos, sondern von einem Kräftemessen mit vorhersagbarem Ergebnis begleitet war. Die Orgel-Legende versinnbildlicht also die apologetische Unterstellung und holt Ibn Wāṣils Lucera zurück in das vertraute Bezugssystem des Widerstreits der Religionen.

⁵⁵ aḏ-Ḍahabī, *Siyar a'lām-nubalā'*, Bde. 1–25, Beirut 1981–1988, hier Bd. 17, S. 506.

⁵⁶ al-Mas'ūdī, *Murūğ aḏ-ḏahab wa-ma'ādin al-ğauhar*, hrsg. von Charles PELLAT, Bde. 1–7, Beirut 1965–1979, hier Bd. 5, § 3216.