

Ibn Halduns „Buch der Beispiele“ oder Jeder kulturelle Hintergrund ist in der Lage, Großes hervorzubringen

von ANDREAS EXENBERGER, Innsbruck

Verdrängt und vergessen

Im europäischen Kulturraum ist der Islam als Kulturvermittler nicht nur vielfach in Vergessenheit geraten, sondern auch bewußt verdrängt worden¹. Es erschien notwendig, die Eigenständigkeit und Originalität der europäischen Kultur zu betonen und sie durch Rückgriff auf (ausschließlich) die griechisch-römische Antike zugleich erst zu konstruieren². Dies geschah nicht selten in bewußter Feindseligkeit gegen den als Erzfeind empfundenen Islam³.

Dennoch haben eine Vielzahl von islamischen Denkern und Wissenschaftlern ganz entscheidend zu dem Erbe beigetragen, auf das sich noch heute die Völker und Nationen Europas und ebenso die Gemeinschaft der Europäer beruft. Ibn Sina oder Ibn Ruschd sind zwei Beispiele, auch wenn man sie als Avicenna und Averroes in der Geistesgeschichte Europas sogar ihrer islamischen Herkunft beraubt hat. Ja selbst die großen Werke der Griechen, der ersten „Europäer“ dieser als solcher konstruierten Tradition, sie wären ohne Vermittlung durch die islamische Welt dem christlichen wie dem modernen Europa wohl größtenteils verloren gegangen. „Bis zum 12. Jahrhundert, als Europa sich aus seinem selbst so bezeichneten ‚dunklen Zeitalter‘ heraus kämpfte, hatten die Araber viel von den bis dahin von der Menschheit angesammelten intellektuellen Errungenschaften zusammengestellt, kommentiert und ihrerseits stark bereichert. [...] Es waren diese Quellen, an die sich Europäer für die meisten ersten akademischen Materialien in jeder wichtigen Disziplin wenden mußten.“⁴

¹ Siehe dazu exemplarisch E. CHILDERS (1997). Zitate aus anderssprachigen Quellen wurden vom Autor ins Deutsche übersetzt. Die teilweise unterschiedlichen Transkriptionen in Zitaten wurden belassen.

² Wieviel Europa in Philosophie und Naturwissenschaft islamischen Wissenschaftlern verdankt (vor allem in den Grundlagen), beschreibt recht lesenswert etwa M. WATT (1988) vor allem S. 37-48 und S. 61-72.

³ Exemplarisch für diese Strömung kann Christoph Columbus stehen, dessen Lebenswerk auf arabischen Quellen fußte, der aber zugleich seine wahrhaftige „Mission“ in der Rückgewinnung der Heiligen Stätten für die Christenheit sah. Vgl. dazu A. SCHLICHT (1999).

⁴ E. CHILDERS (1997), S. 133f.

Erskin Childers betont diese gezielte Verdrängung besonders klar und er faßt zusammen: „In Summe finden wir in jeder wichtigen wissenschaftlichen Disziplin und Kunstfertigkeit, die vom Westen dazu benutzt wurde, seinen Fortschritt voranzutreiben, die selbe Evidenz von deren Herkunft aus der ‚Dritten Welt‘ über die Araber und den Islam, als diese noch wahrlich die ‚Erste Welt‘ war. Aber in der westlichen Geschichtsschreibung, der öffentlichen Bildung und der Masseninformati on findet sich über all das nur Schweigen.“⁵

Ein Beispiel dieser Verdrängung ist Ibn Haldun (auch Ibn Khaldun oder Ibn Chaldun), einer der bemerkenswertesten islamischen Wissenschaftler zugleich des Maghreb wie der Spätphase der islamischen Blütezeit. Seine Studien waren auf Geschichtswissenschaft und Geschichte konzentriert, jedoch nehmen ihn viele moderne Disziplinen als Vorläufer in Anspruch. Er gilt „selbstverständlich“ als Historiker, aber auch als Philosoph⁶, Soziologe⁷ und Ökonom⁸. Zudem beschäftigte er sich seiner traditionellen Ausbildung folgend mit islamischer Theologie und islamischem Recht (was man als untrennbar zusammengehörig denken muß), ein wenig mit Lyrik und intensiv mit theoretischer und praktischer Politik.

Sein Werk wird nicht nur in Europa im allgemeinen, sondern vor allem im deutschen Sprachraum jedoch kaum wahrgenommen, wo es in Jahrhunderten nur wenige Arbeiten über diesen großen Denker gegeben hat⁹. Dem steht zwar auch der französische und der englische Sprachraum mit einer größeren Zahl an Beiträgen auch neueren Datums entgegen, vor allem aber der arabische und der türkische¹⁰. Vollständige Übersetzungen aber dennoch rar. Neben einer frühen Ü-

⁵ E. CHILDERS (1997), S. 135f.

⁶ Er wird in die Routledge History of Islamic Philosophy ganz selbstverständlich aufgenommen. Vgl. A. LAKHSASSI (1996).

⁷ Siehe dazu etwa L. GUMLOWICZ (1928), der dies schon 1898 konstatierte.

⁸ Siehe dazu J. BOULAKIA (1991), B. SCHEFOLD (2000), hier unter weiterführende Literatur, oder J. SPENGLER (1991).

⁹ Es beginnt zwar schon 1812 mit Joseph von Hammer-Purgstall (der 1822 auch die ersten fünf Teile der Muqaddima kommentiert hat), findet aber nur wenige, verstreute Nachfolger. In dieser Hinsicht erfreulich ist freilich, daß im Jahr 2000 Ibn Haldun sogar Aufnahme in die Serie „Klassiker der Nationalökonomie“ gefunden hat. Vgl. dazu H. DAIBER/B. SCHEFOLD (2000) für ein auszugsweises Faksimile einer Haldun-Handschrift bzw. B. SCHEFOLD (2000) für einen ausführlichen inhaltlichen Kommentar, beides hier unter weiterführende Literatur.

¹⁰ Eine Bibliographie aus dem Jahre 1981 nennt immerhin 854 Werke zu Ibn Haldun; vgl. A. AL-AZMA (1981), hier unter weiterführende Literatur. Zu diesen ist seither gerade in Türkisch und Arabisch einiges hinzugekommen. Siehe für einige der wichtigeren englischen und französischen Werke auch die weiterführende Literatur am Ende dieser Arbeit.

bersetzung ins Türkische (1749) wurden nur Teile seiner Werke im 19. Jahrhundert durch die kommentierende Edition Quatremère (1858) und die kommentierenden Übersetzungen von de Slane (1862-68) vor allem im französischen Sprachraum rezipiert. Die für die anglo-amerikanische Forschung wichtigste Übersetzung der Muqaddima datiert aus dem Jahr 1958 und stammt von Franz Rosenthal¹¹. Die einzige einigermaßen komplette Übersetzung ins Deutsche, die aber ebenfalls teils nur kommentierend übersetzt und auf ein knappes Drittel des Textes völlig verzichtet, verfaßte Annemarie Schimmel (1951)¹².

Aufgrund dieser langen Zeit der Vernachlässigung möchte ich auch der Zusammenfassung seiner wichtigsten Grundgedanken etwas mehr Raum widmen. Ich möchte zuerst die Stationen seines unsteten Lebens näher beleuchten, anschließend zeigen, worauf angesichts der Muqaddima der Bezug moderner Soziologen, Historiker, Politologen und Ökonomen basiert und schließlich Schlußfolgerungen für den Stellenwert seines Gesamtwerkes und die aktuelle Leistungsfähigkeit seiner Methode auch im Kontext mit der modernen Rezeption ziehen.

Sein Leben

Die Zeit, in die Abdelrahman Ibn Haldun¹³ am 27. Mai 1332 in Tunis geboren wurde, war eine des Niedergangs der islamischen Weltmacht. Was einst ein Reich gewesen war, das sich von den Pyrenäen bis zum Himalaya spannte, war zu Lebzeiten Ibn Halduns ein Flickwerk regionaler Machtbereiche mit Zentren in Granada, Fez, Tunis, Kairo und anderen Städten¹⁴. Zusätzlich zersetzten der Mongolensturm den islamischen Osten und die Reconquista das moslemische

¹¹ Vgl. dazu auch N.J. DAWOOD (1989), die aktuellste (leicht gekürzte) Neuauflage dieser Übersetzung.

¹² Vgl. A. SCHIMMEL (1951); ihre Arbeit fußt auch auf der Edition Quatremère. Meine Ausführungen beziehen sich vor allem auf sie und auf eine Neuübersetzung des fünften Teils von W. HEIN (1988); dessen Buch enthält auch die arabische Version des Textes in einem Nachdruck von 1900. Größere Teile der Muqaddima hat M. PÄTZOLD (1992), hier unter weiterführende Literatur, neu übersetzt.

¹³ Die folgenden Angaben stammen vor allem aus M. TALBI (1986), F. HAMMERSCHMIDT (1995), vor allem S. 27-42, und A. LAKHSASSI (1996), S. 350-352, die ihrerseits auf einer Vielzahl anderer Quellen fußen, sowie F. WÜSTENFELD (1882).

¹⁴ Vgl. zum Islam exemplarisch A. HOURANI (1992), der Ibn Haldun einen Prolog gewidmet hat, P. FELDBAUER (1995), der sich mit ähnlichen Themen wie Ibn Haldun beschäftigt oder spezifisch zur Wirtschaftsgeschichte auch A. DURI (1979).

Spanien – freilich war es mit Einigkeit im christlichen Europa damals auch nicht weit her.

Seine Familie war erst im 13. Jahrhundert aus Sevilla eingewandert und gehörte daher einer „ausländischen“ Elite an. Ibn Halduns Urgroßvater und Großvater waren in Tunis in hohen Funktionen politisch aktiv, erstere wurde deswegen sogar umgebracht. Sein Vater hingegen war Rechtsgelehrter und hielt sich aus so gefährlichen Ränkespielen weitestgehend heraus. Der junge Ibn Haldun genoss in Tunis eine standesgemäße Erziehung in den islamischen Wissenschaften durch den früh verstorbenen Vater und zahlreiche namhafte Gelehrte, wie er in seiner Autobiographie ausführlich darlegt. Er bildete sich sowohl „theologisch“ (in Tafsir, Hadith, Fikh¹⁵, Dialektik, Mystik, Traumdeutung und arabischer Philologie) als auch „philosophisch“ (in Logik, Physik, Mathematik, Geometrie, Astronomie, Metaphysik, Magie und Musik). Nach Abschluß dieser Ausbildung kam er als Kaligraph an den Hof von Tunis. Als der Emir von Constantine 1352 in der Stadt einfiel, flüchtete Ibn Haldun nach Biskra und gelangte nach einigen Verwicklungen von dort 1354 nach Fez an den Hof des Meriniden Abu ‘Inan. Ibn Haldun hatte sich ihm angeboten, kam aber vorerst nur in den Rang eines Sekretärs, ein Posten „nicht in der Tradition der Familie“ und also zu gering für seine Ambitionen¹⁶.

Abwechselnd erfreut sich Ibn Haldun, der in Fez gute Bedingungen vorfand, um seine Studien voranzutreiben, der Gunst und Mißgunst der Mächtigen, war Opfer von Intrigen und spinn selbst welche. So wurde er 1357-59 inhaftiert, danach wieder in seine Ämter eingesetzt und 1362 von Muhammad V. und seinem Wesir Ibn al-Hatib, die er während ihres Exils in Fez 1359-62 kennengelernt hatte, an den Hof von Grenada berufen, wo er auch in diplomatischer Mission das einzige Mal in seinem Leben in direkten Kontakt zu den Ländern der Christenheit kam. Doch schon 1365 trat Ibn Haldun als Hadjib (Reichsverweser, die höchste Stellung im Staat nach dem Sultan) im nordafrikanischen Bugeja in den Dienst von Abu Abdallah, mit dem er schon in Fez konspiriert haben soll. Doch trotz dieser Position übte er auch an ihm „Verrat“, indem er im folgenden Jahr nach dem Tod seines Herren am Schlachtfeld die Stadt an dessen Vetter Abu ‘l-Abbas (zugleich Emir von Constantine) übergab, anstatt sie für den Sohn seines Herren

¹⁵ Tafsir bezeichnet die Exegese des Koran, Hadith die Auslegung der Aussprüche und Handlungen des Propheten und Fikh das Studium der verschiedenen islamischen Rechtstraditionen.

¹⁶ M. TALBI (1986), S. 826. Diese Bemerkung fußt auf Ibn Halduns Autobiographie. Vgl. für eine französische Ausgabe derselben A. CHEDDADI (1995), hier unter weiterführende Literatur.

zu halten. Ibn Haldun begab sich in die Dienste des Siegers, da ihm dieser aber mit Mißtrauen begegnete, zog er sich zurück und führte in den folgenden Jahren ein unstetes Leben zwischen Gunst und Verdammnis und pendelte auch physisch zwischen Spanien und Afrika.

Einen Vermittlungsauftrag des Sultans von Tlemcen mit einem berberischen Herrscher nutzte Ibn Haldun 1374 zur „Flucht“ vor der Politik in die Festung Ibn Salama, wo er für vier Jahre blieb und sich intensiv seinen Studien widmete. Dabei entstand der Grundstock zur Muqaddima. 1378 kehrte er in seine Heimatstadt Tunis zurück, um mittels der dortigen Bibliothek sein Werk nochmals zu überarbeiten und fertigzustellen. Er erwarb zwar in Tunis wieder die Gunst des nunmehrigen Sultans Abul ‘l-Abbas, doch war sie ihm nie wirklich sicher. Daher zog er sich erneut zurück, diesmal auf die Hijra nach Mekka, wozu er erst nach einigen Verzögerungen die Erlaubnis erhielt. 1382 verließ er Tunis mit dem Zielhafen Alexandria. Es sollte ein Abschied für immer sein. „Er entschied sich, den moslemischen Westen zu verlassen, wo seine schwierige Vergangenheit ihm folgte, wohin auch immer er ging.“¹⁷ Und er kam auf diese Weise in das Zentrum des damaligen Islam, in das Ägypten und Syrien umfassende Reich der Mamelukken und die Weltstadt Kairo¹⁸.

Sein Ruf als Gelehrter war ihm vorausgeeilt und er wurde bald nach seiner Ankunft geradezu in öffentliche Ämter gedrängt. 1382 wurde er Universitätslehrer, 1384 erstmals Oberkadi der (sunnitischen) Malikiten. Aus dem Richteramt wurde er insgesamt zumindest fünfmal entfernt und wieder eingesetzt, er behielt es selten länger als ein Jahr. Schuld daran waren angeblich sein kompromißloses und am Gesetz orientiertes Vorgehen, das manchen Mächtigen nicht behagte, höfische Intrigen und seine „ausländische“ Herkunft aus dem Maghreb. 1387 machte er schließlich die lang vorbereitete Pilgerreise und in den Jahren danach widmete er sich vor allem seinen Studien und dem Unterricht.

Ibn Haldun fiel nie mehr ganz in Ungnade, auch wenn er zwischen 1390 und 1399 nie zum Richter berufen wurde, angeblich weil er an einem mißglückten Umsturz gegen den Sultan beteiligt war. Daher mußte er dessen Nachfolger 1400 auf dem Feldzug gegen Timur-leng zum Schutz von Damaskus begleiten, zu ge-

¹⁷ M. TALBI (1986), S 827.

¹⁸ Vgl. zu den Zuständen im damaligen Mamelukken-Staat F. HAMMERSCHMIDT (1995), vor allem S. 9-13. In Ägypten fand Ibn Haldun reichlich Anschauungsmaterial für der Verfall einer einst großen Zivilisation.

fährlich schien es, ihn in Kairo zurückzulassen. Diese Chance nutzen andere zur Revolte, und nachdem der Sultan deshalb überstürzt nach Ägypten zurück reiste, zerfiel das Heer und der Feldzug geriet zum Desaster. Ibn Haldun begab sich daraufhin für einige Zeit ins Lager des Mongolenherrschers und verfaßte für Timur-leng eine Beschreibung des Maghreb, mußte aber auch die Plünderung von Damaskus mit ansehen. So kehrte er bald nach Kairo zurück, wo sich ungeachtet seiner „Fahnenflucht“ sein bisheriges Leben fortsetzte, bis er schließlich Mitte März 1406 starb. In seiner Zeit in Ägypten waren die Kontakte in den Maghreb nie ganz abgerissen und er bemühte sich um eine Verständigung der verschiedenen islamischen Reiche. Seine Autobiographie reicht bis ins Jahr 1405¹⁹.

Privat hatte er noch weit weniger Glück als in seinem politischen Leben: seine Eltern starben beide an der großen Pestepidemie 1349, als er erst 17 Jahre alt war; sein Freund Ibn al-Hatib wurde 1374/75 hingerichtet; sein Bruder Yahya wurde 1378/79 von einem eifersüchtigen Thronfolger in Tlemcen ermordet (beides war ihm wohl auch eine Warnung vor allzu intensiver politischer Betätigung); schließlich starben auch seine Frau und seine Tochter lange vor ihm: sie kamen 1384 auf der Seereise von Tunis nach Ägypten kurz vor dem Ziel bei einem Unglück zu Tode.

Ibn Halduns Leben war zwar nicht das eines Patrioten, doch das konnte er nicht sein, weil der Begriff zu dieser Zeit noch keine Bedeutung hatte. Er nutzte aus und wurde ausgenutzt, man pardonierte ihn, wenn man seine Fähigkeiten brauchte, er verriet seinen Herren, sobald sich ein besserer zeigte. All das war im achten islamischen Jahrhundert nicht unüblich, worauf auch seine eigenen theoretischen Arbeiten hindeuten, wo die Frage der Loyalität durchaus ambivalent diskutiert wird. „Ungeachtet seiner Versicherung, dass er lieber den Studien obliege, als an öffentlichen Geschäften Theil nehme, hatte Ibn Chaldun ohne Zweifel eine entschiedene Neigung sich in politische Händel zu mischen, er besass dazu Kenntnisse und Schlaueit und liess sich immer wieder bereit finden demjenigen Fürsten zu dienen, welcher die Oberhand hatte.“²⁰

¹⁹ M. TALBI (1986), S. 828; A. SCHIMMEL (1951) und F. WÜSTENFELD (1882) lassen die Autobiographie bereits 1394 enden. Vgl. nochmals A. CHEDDADI (1995), hier unter weiterführende Literatur, für eine französische Ausgabe derselben.

²⁰ F. WÜSTENFELD (1882), S. 196.

Seine Werke und seine Wissenschaft

Neben der für diese Arbeit zentralen Muqaddima, die methodische Vorbemerkungen und allgemeine Regeln menschlicher Gesellschaften enthält, verfaßte Ibn Haldun eine „Universalgeschichte“ (Kitab al-'ibar), die die Geschichte der Araber, der antiken Kulturvölker und des Maghreb behandelt. Dazu kommt eine Autobiographie (Ta'rif), eine Abhandlung über Mystik (Schifa' al-sa'il), deren Urheberschaft aber nicht gesichert ist, und zahlreiche andere Werke über islamische Philosophie und Logik sowie einige Gedichte und Lobreden²¹. In seiner Autobiographie erwähnt Ibn Haldun viele seiner Schriften gar nicht und nur sein Hauptwerk ausführlich, es lag ihm offenbar wenig daran, wegen anderer als der ihm wichtigsten Arbeit geschätzt zu werden. Und tatsächlich ist Kitab al-'ibar, obwohl nach heutigen Maßstäben eher ungenau, widersprüchlich und fehlerhaft, immer noch gleichermaßen als Theorie wie auch als historische Quelle wichtig und interessant.

Ibn Halduns wissenschaftliches Leben teilt sich sicher in die Zeit vor und die Zeit nach der Grundlegung zur Muqaddima 1375-78 (die er bis zu seinem Tode beständig überarbeitet und verbessert hat). Vorher war er Rechtsgelehrter, der sich der Politik und religiösen Ämtern widmete. Danach war er Wissenschaftler, der zwar weiterhin religiöse Ämter bekleidete, der aber in erster Linie die Wissenschaft und ihre Methodik weiter entwickelte. Er selbst meint zu der „neuen Wissenschaft“, die er zu begründen beabsichtigte: „Es ist dies gleichsam eine in sich selbständige Wissenschaft, denn sie hat ein Objekt, und das ist die menschliche Kultur und die menschliche Gesellung; sie hat Frage(stellungen), und sie erklärt die Zustände, die mit dem Wesen (dieser Kultur) zusammenhängen, einen nach dem anderen. So ist es mit jeder Wissenschaft, die sich auf eine Autorität oder den Verstand gründet. Wissen, daß die Abhandlung über dieses Objekt ganz neu erschaffen, von unbekannter Art und von sehr großem Nutzen ist [...]“²². Diese Terminologie klingt nicht nur deshalb ziemlich „modern“, weil sie einer Übersetzung aus dem 20. Jahrhundert entspringt, sie war es auch für damalige

²¹ Ein Briefwechsel mit Ibn al-Hatib aus den Jahren nach 1368 liefert wertvolle Aufschlüsse über sein Leben und seine Zeit, ebenso wie dessen Schrift Ihata, der zufolge Ibn Haldun in seiner Zeit in Fez und Granada noch weitere wissenschaftliche Werke geschrieben hat: einen Kommentar zur Burda von al-Busiri, eine Schrift über Logik, eine Schrift über Arithmetik, einen Kommentar zu Werken von Ibn Ruschd und einen Kommentar zu einem Gedicht von Ibn al-Hatib selbst. Vgl. dazu M. TALBI (1986), S. 828.

²² A. SCHIMMEL (1951), S. 11-12.

Verhältnisse. Ibn Haldun erkannte außerdem, „daß die grundlegenden Ursachen geschichtlicher Entwicklung tatsächlich in den wirtschaftlichen und sozialen Strukturen gesucht werden müssen“²³. Und nicht zuletzt deshalb erkannte er auch, daß er in einer Zeit des Niedergangs einer großen Kultur lebte.

Die eigentliche Muqaddima, das erste Buch des siebenbändigen Kitab al-'ibar, besteht aus einer methodologischen Vorrede und sechs Teilen, deren erster fünf weitere Vorreden enthält. Sie ist streckenweise wie ein Lehrbuch geschrieben. Ibn Haldun geht am Anfang streng methodisch vor und bestimmt, was Geschichte ist und nach welchen Methoden sie erforscht werden kann. Äußerlich mag sie im Nacherzählen von ungewissen Nachrichten bestehen, meint er, „[in] ihrem Inneren aber liegt Beachtung, Untersuchung, genaue Erforschung der Ursachen der geschaffenen Dinge und ihrer Ausgangspunkte, tiefe Kenntnis der Wesensarten der Ereignisse und ihrer Gründe. Deshalb ist sie eine Hauptwurzel der Philosophie, würdig und geeignet, zu ihren Wissenszweigen gerechnet zu werden.“²⁴

Die islamische Geschichtsschreibung seiner Zeit geht seiner Ansicht nach nicht in die Tiefe. Sie beschränkt sich auf Nacherzählen, garniert das Erzählte mit frei Erfundenem, ist viel zu wenig quellenkritisch und verabsäumt es, das Entdeckte zu einer Theorie zu verdichten²⁵. Man muß aber die Natur der Dinge kennen, muß über Zusammenhänge Bescheid wissen, muß das Beobachtete begründen können, muß Übereinstimmungen und Verschiedenheiten durch Vergleich aufzeigen und ihre Ursachen erforschen, um Geschichtswissenschaft zu betreiben. Und Ibn Haldun kommt aus der Geschichte des Islam und der islamischen Reiche und Staaten zu Beobachtungen, aus denen er allgemeine Regeln ableitet. Ibn Haldun legt auch Regeln für Kritik fest und Kriterien, denen eine „richtige“ Theorie genügen muß – deren wichtigste ihre Übereinstimmung mit der beobachtbaren Realität ist. Er war nicht nur deshalb überzeugter Empiriker: was beobachtbar ist, gibt Rückschlüsse auf den Wahrheitsgehalt der Überlieferung und was mit der Empirie nicht übereinstimmt, muß verworfen werden²⁶. Er kannte

²³ M. TALBI (1986), S. 830.

²⁴ A. SCHIMMEL (1951), S. 1.

²⁵ Vgl. ob der sprechenden Metapher exemplarisch seine Kritik am Buch „Leuchte der Könige“ von at-Tortuschi (1059-1126): „Aber er hat darin die Jagdbeute nicht getroffen und ihre Flanke nicht erreicht; er hat die Probleme nicht erschöpfend behandelt und keine klaren Beweise gebracht. Er richtet nur das Kapitel für das Problem ein; dann bringt er viele Erzählungen und Nachrichten und überliefert verstreute Worte [...]“ A. SCHIMMEL (1951), S. 15.

²⁶ Unwahrheit ist das größte Problem der Geschichtswissenschaft, die Quellen dieser Unwahrheit sind Parteinahme, falsches Vertrauen in den Überlieferer, Vorurteile, Arroganz, Unkennt-

zwar auch die Möglichkeiten der Logik, lehnte aber Spekulation als wissenschaftliche Methode ab, damit auch teilweise die Philosophie und besonders vehement die Astrologie – nicht aber die Traumdeutung, die er sogar zu den religiösen Wissenschaften zählte²⁷, und die Magie.

Ibn Haldun beschäftigt sich in der Muqaddima mit allgemeinen Einflüssen (Klima, Lebensumstände), die zu unterschiedlichen Anpassungen an die Umwelt und daher verschiedenen Menschentypen führen (Darwin läßt grüßen²⁸), mit ländlicher nomadischer Zivilisation, mit Herrschaft und Regierung, mit fortgeschrittener städtischer Zivilisation, mit der Wirtschaft und dem Handwerk und schließlich mit Wissenschaft und Literatur. Auf dieser Basis arbeitete er nach heutigem Verständnis disziplinenübergreifend. Trotzdem betrachten ihn heutige Disziplinen als Vorläufer. Betrachten wir uns näher, worauf dies beruht.

Der Soziologe

Bereits der Soziologe Ludwig Gumplowicz (1838-1909) würdigt Ibn Haldun wie folgt: „Zu den Höhen soziologischer Erkenntnis erhebt sich Ibn Chaldun da, wo er uns seine Beobachtungen über die Wechselwirkung sozialer Gruppen aufeinander und diese Gruppen zugleich als Produkte ihrer Umwelten darstellt.“²⁹

Seine soziologischen Kernkonzepte sind die Asabijja und verschiedene Ausformungen von Zyklen. Asabijja entspringt aus Blutsverwandtschaft oder mythisch fiktiver gemeinsamer Abstammung, während Klienten, die sich einem „Patron“ aus einem anderen Stamm oder einer anderen Familie anschließen, sie nur ableiten können und sich daher immer in nachrangiger Stellung in Bezug auf Asabijja befinden. Sie ist aus der Notwendigkeit gegenseitiger Hilfeleistung in der Wüste entstanden, beruht auf sozialen und materiellen Abhängigkeiten und bringt die Menschen dazu, füreinander einzustehen. „‘Asabiyya ist kein Wort, das Ibn Khaldun in die politische Terminologie des Arabischen neueingeführt oder gar

nis über frühere Manipulationen und Verzerrung durch Lobhudelei. Vgl. für den Wortlaut der Kritik A. SCHIMMEL (1951), S. 9-10. Und eine siebte Quelle schickt er dem noch voraus: die Unkenntnis über die Kulturzustände, durch deren Kenntnis erst das Unterscheiden zwischen Wahrheit und Lüge möglich wird.

²⁷ Vgl. A. HOURANI (1992), S. 258 bzw. N.J. DAWOOD (1989), S. 367-371.

²⁸ Der Monist Ibn Haldun leitet den Menschen (über Mineralien, Pflanzen und Tiere) sogar explizit als „denkenden Affen“ her; vgl. dazu ausführlicher F. HAMMERSCHMIDT (1995), S. 57.

²⁹ L. GUMFLOWICZ (1928), S. 101.

erfunden hätte. Ursprünglich bezeichnete es nur das Stammesverhalten der heidnischen Araber, deren tribalen Humanismus. Darunter ist die unabdingbare Treue des Einzelnen zu seinem Stamm zu verstehen, die auf seiner totalen Abhängigkeit von diesem Sozialverband beruht.³⁰

Die Asabijja ist außerdem der „Wesenskern“ der Ehre. Dabei umfaßt das Ansehen in einer Linie vier Generationen. Der „Vater“ erbaut Ansehen und Ehre, der „Sohn“ bewahrt sie (indem er noch aus zweiter Hand um ihr Entstehen weiß), der „Enkel“ hingegen ahmt nur noch nach und der „Urenkel“ verliert die Eigenschaften, auf denen Ansehen und Ehre fußen, weil er in seinem Vergessen und Unwissen glaubt, sie beruhten allein auf der Abstammung³¹. Dieses Motiv der Gewöhnung taucht bei Ibn Haldun oft auf und daher gerät auch Unordnung in staatliche Hierarchien, wenn man die legitimen Gründe ihres Zustandekommens vergessen hat.

Die Städte besitzen Asabijja meist nur noch im übertragenen Sinne, denn in der Stadt verschwindet sie, weil sich dort der Schwurverband und die Familienbande im Laufe der Zeit zersetzen und auflösen. Sie muß aber gepflegt und gezeigt werden, weil man sie ansonsten verliert. Durch eine große Idee wie eine gemeinsame Religion wird die Asabijja noch weiter gesteigert (spielt nicht „die Nation“ in der Moderne und bis heute eine ähnliche Rolle?).

Für Ibn Haldun ist die Asabijja die treibende Kraft aller Gesellschaften. Er stellt daher fest, „daß Sieg und Verteidigung nur mit Hilfe der ‘asabijja möglich sind, weil in ihr die Hilfsbereitschaft liegt, die gegenseitige Anspornung und die Bereitschaft eines jeden, für seinen Gefährten sein Leben zu lassen.“³² Wenn eine Gruppe eine andere überwindet, so liegt dies ganz wesentlich an der stärkeren Asabijja, denn eine andere Eigenschaft der Asabijja ist ihr Streben nach Herrschaft und die Herrschaft ist immer dann besonders stark, wenn auch die Asabijja stark ist. Da sie aber mit steigender Kultur schwindet, schwindet auch die quasi natürliche Stärke der Herrschaft mit steigender Kultur³³. Selbst Gehorsam oder

³⁰ F. HAMMERSCHMIDT (1995), S. 70.

³¹ A. SCHIMMEL (1951), S. 47-50 oder auch L. GUMPLOWICZ (1928), S. 99-100.

³² A. SCHIMMEL (1951), S. 72.

³³ Ibn Haldun kommt auf diesen Kreislauf oft zu sprechen. Eine Stelle sei exemplarisch herausgegriffen: „Ihre Kinder und Nachkommen wachsen ähnlich auf, indem sie zu hochmütig sind, sich selbst zu bedienen und für ihre Bedürfnisse zu sorgen, und sie sind zu stolz, die übrigen Dinge zu tun, die in der ‘asabijja unerlässlich notwendig sind, bis dies bei ihnen schließlich zu einer Charaktereigenschaft und Naturanlage wird. [...] Sie lassen den Zusammenbruch [der

Tributpflicht anderen gegenüber begründen eine solche Schwächung. Eine Dynastie kann sich auch nur so weit ausdehnen, wie die Zahl ihrer engsten Anhänger genügt, um durch sie die neu eroberten Provinzen zu verwalten, auszubeuten und zu sichern. Diese empirische Theorie entspringt direkt aus dem Asabijja-Konzept, das negativ formuliert impliziert, daß alle Gefolgsleute, die nicht die ursprüngliche Asabijja des Herrschers teilen (also alle bloßen Klienten), letztlich unzuverlässig sind.

Der Hauptunterschied zwischen den Menschen besteht aber außerdem in der Art, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. „Ihr Zusammenschluß erfolgt lediglich zur gegenseitigen Hilfe bei seiner Beschaffung. Man beginnt mit dem, was lebensnotwendig und einfach ist, vor dem (nur) Erwünschten und dem Luxus.“³⁴ Das negative Menschenbild, das daraus spricht, wird bei Ibn Haldun mehrfach deutlich, daß zudem das „Notwendige“ (der Erwerb) stets dem „Ergänzenden“ (der Kultur) vorangeht, ist einer der grundlegenden Zyklen in Ibn Halduns Denkbäude. Der Mensch beschäftigt sich anfangs mit Landwirtschaft, sein eigentliches Ziel ist aber die Bequemlichkeit des Stadtlebens. Die Folge davon ist, daß er sich sobald möglich dem „Ergänzenden“ zuwendet. Zugleich verweichlicht er aber dadurch, daß er in Luxus schwelgt und sich von den Tugenden entfernt. Im Laufe der Zeit schlägt diese Verweichlichung in Verderben um und die Kultur geht wieder zugrunde. Die Menschen folgen immer stärker ihren Gelüsten und nehmen „schlechte Gewohnheiten“ an, die sie nicht mehr loswerden. Sie geraten dadurch religiös wie weltlich in Unausgeglichenheit. Einerseits halten ihre Gelüste sie vom wahren Glauben ab, andererseits übersteigen ihre Ausgaben zuerst das Normalmaß und dann die Einnahmen, Verschwendung und schließlich sogar Verarmung greifen um sich. Die Folge davon ist, daß die Märkte zusammenbrechen. Kurz gesagt: „Zu alledem führt das Übermaß der Zivilisation und des Luxus, und das bringt der Stadt im allgemeinen hinsichtlich der Märkte und der Bevölkerung Verderben.“³⁵

Gut ist für Ibn Haldun daher immer ein Mittelmaß, alles Extreme hingegen ist schlecht. Das gilt schon für das Klima als Grundlage aller Zivilisation³⁶. Eine

Asabijja] geschehen und im Maß ihres Luxus und Wohllebens nähern sie sich dem Untergang. [...] Damit ist klar, daß das Wohlleben zu den Dingen gehört, die für (die Erlangung der) Herrschaft hinderlich sind.“ A. SCHIMMEL (1951), S. 53-54.

³⁴ A. SCHIMMEL (1951), S. 28.

³⁵ A. SCHIMMEL (1951), S. 181.

³⁶ In der von Ibn Haldun propagierten Klimalehre von Idrisi werden in griechischer Tradition sieben Klimata unterschieden, deren gemäßigstes und daher bestes das in der Mitte liegende

Mittelmaß an Zivilisation wäre also das richtige, nur ist es nicht aufrechtzuerhalten, weil jede Zivilisation zwingend den Weg hin zur höheren Kultur und damit in den Untergang beschreitet, da der Luxus den Charakter der Menschen schädigt und die Kultur untergräbt. Er zieht hierzu den Schluß: „Extreme sind bei allen menschlichen Eigenschaften tadelnswert; lobenswert ist das Mittelmaß: wie die Großmut die Mitte hält zwischen Verschwendung und Geiz, die Tapferkeit zwischen Tollkühnheit und Feigheit, und andere menschliche Eigenschaften.“³⁷

Für den Pessimisten Ibn Haldun ist Kultur erstrebenswert, ihre Blüte ein Zeichen für Fortschritt und Entwicklung, zugleich aber geht sie mit ihrem Untergang schwanger. Und das unausweichlich, denn die Landkultur geht der Stadtkultur notwendig voraus und mündet zugleich zwingend in diese (sofern irgendwann Überschüsse über das „Notwendige“ geschaffen werden), die in den zivilisatorischen Untergang führt. Er hat auch ein eindeutig negatives Menschenbild: nur die Herrschaft hält die Menschen davon ab, sich gegenseitig umzubringen³⁸. Daher hat der Mensch ein Bedürfnis nach Regierung, was selbst für die Ungläubigen gilt und daher auf der menschlichen Natur fußt und nicht auf der Befolgung des göttlichen Gesetzes, wie es sie nur im Islam gibt.

Der Historiker und Politologe

Eine Dynastie hat wie eine Zivilisation eine Lebensdauer (von drei mal vierzig Jahren), sie wächst und vergeht³⁹. Während dieser Lebensdauer entwickelt sich die Dynastie vom Land- zum Stadtleben, von der Tugendhaftigkeit zum Luxus, von der Tapferkeit zur Kraftlosigkeit und von der kollektiven Führung zur Tyrannei und sie vergißt ihre Wurzeln, wie der „Urenkel“ den Ursprung der Ehre

vierte ist (von Persien bis zum Maghreb). Die Ernährung ist dort ausgewogen, die Menschen sind ausgeglichen, alle Kulturleistungen wohl ausgebildet (am besten dabei wiederum ist das inmitten des vierten Klimas gelegene Mesopotamien, während es auch begründete Ausnahmen gibt – für den Jemen etwa wegen des Meereseinflusses). Das dritte und fünfte Klima sind bereits nicht mehr vollkommen, das erste und siebte kaum noch menschlich. Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 23-25.

³⁷ A. SCHIMMEL (1951), S. 107.

³⁸ Das sagt schon der Koran (2,252): „Wenn Gott nicht die Menschen einen vom anderen zurückhielte, ginge die Erde zugrunde.“ Zitiert nach A. SCHIMMEL (1951), S. 51.

³⁹ Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 87-89 oder L. GUMLOWICZ (1928), S. 100-101. „Diese Lebensdauer kommt einer Dynastie ganz analog der Lebensdauer eines Einzelnen zu, indem auch sie bis zum Alter des Stillstandes im Zunehmen begriffen ist und dann zurückgeht.“ A. SCHIMMEL (1951), S. 89.

des „Vaters“ vergessen hat. Diese Abfolge „[...] ist das Herzstück der Geschichtstheorie Ibn Khalduns [...]. Sie weist ihn als Historiker wie auch als Politologen aus, der über das wissenschaftliche Paradigma seiner Zeit weit hinaus denken konnte.“⁴⁰

Um Herrschaft gut ausüben zu können, braucht es Gerechtigkeit und Charakter, der durch Großmut, Milde, Beständigkeit, Freundlichkeit, (Gesetzes-) Treue und Geduld zum Ausdruck kommt⁴¹. In den Endphasen einer Herrschaft mangelt es oft an diesen beiden Eigenschaften, damit ein Königtum aber nicht mangelhaft ist, muß der Herrscher unbedingt diese Tugenden aufweisen sowie seine Finanzen und die öffentliche Sicherheit in Ordnung halten. Vollkommen kann das Königtum wegen des Widerspruchs zwischen göttlichem Gesetz und weltlicher Macht hingegen niemals werden, das gelang nur während der kurzen Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen (632-661). Denn auch das (geistliche und weltliche) Kalifat folgt diesem Zyklus: anfangs dominiert geistliche Rechtleitung, dann vermischt sie sich mit weltlichem Machtstreben, bis schließlich nur noch das Weltliche übrig ist. Das (nur weltliche) Sultanat entkommt dem Widerspruch freilich ebenso wenig, den Politik ohne Gesetz ist undenkbar.

Auch der Staat durchläuft fünf Phasen: gemeinschaftlicher Sieg, Konsolidierung der Macht durch einen Einzelnen, größter Ruhm, Zufriedenheit und Nachahmen und schließlich Vergeudung und Verschwendung⁴². In der ersten Phase erringt eine Gruppe mit starker Asabijja die Macht, in der zweiten Phase spielt die Aufnahme von Klienten eine große Rolle: sie dient dazu, die ursprünglichen Mitregenten zu schwächen und von der Herrschaft zu entfernen. Auf diese Weise festigt die führende Familie zwar die eigene Herrschaft, zugleich aber schwächt

⁴⁰ F. HAMMERSCHMIDT (1995), S. 90.

⁴¹ Asabijja, Herrschaft und diese guten Charaktereigenschaften gehören unbedingt zusammen. Denn so wie nur durch Gerechtigkeit Herrschaft auf Dauer aufrechterhalten werden kann, so gehört das Gute notwendig zur Asabijja und wird von ihren Trägern erwartet. Auch ist Gottes Statthalterschaft nur ausführbar, wenn man sich zum Guten bekennt. Kommen nun Asabijja und gute Charaktereigenschaften zusammen, dann (und nur dann) ist neben dem Drang auch die Fähigkeit zur Herrschaft vorhanden. Durch die guten Charaktereigenschaften verdienen sich die Träger einer Asabijja das Recht, Führer zu sein. Wer sich hingegen zum Schlechten wendet, dessen Herrschaft ist im Niedergang und steht vor dem Zusammenbruch (Ibn Haldun benennt insbesondere die Ehrung der Gelehrten, der Nachkommen des Propheten, der Edlen, der Kaufleute und der Fremden als gute Eigenschaften, in denen die Familien mit starker Asabijja wetteifern; wer diese Leute nicht mehr ehrt, der zeigt sich Gott fern und hat die erste Voraussetzung für die Herrschaft schon verloren). Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 56-60.

⁴² A. SCHIMMEL (1951), S. 92-94.

sie die Kraft der Asabijja und schafft sich Feinde. Für die Festigung der Macht ist der Übergang zur Führung durch einen Einzelnen aber zwingend erforderlich und ganz natürlich, „weil durch die Gegensätze zwischen mehreren Herrschern alles verdirbt“⁴³. Das zeigt erneut, wie verwurzelt bei Ibn Haldun der Gedanke des zivilisatorischen Teufelskreises ist: anstelle der staatstragenden Asabijja tritt zwingend schrittweise blendender Prunk, der zwar eine ähnliche Wirkung auf Untertanen und Feinde hat, aber keine Substanz; daher wird die Herrschaft weitaus anfälliger für Anfeindungen. Die Herrschaft ist also nie dauerhaft, und zwar aus drei Gründen: sobald die ursprünglich kollektive Führung auf einen Einzelnen übergeht, schwindet die Loyalität seiner Gefolgsleute; das Luxusleben lenkt die Herrscher von ihren Pflichten ab und schwächt sie; und man gewöhnt sich an die Ruhe und Beschaulichkeit der Herrschaft und verlernt die alten Kampftugenden. Diese drei unausweichlichen Prozesse bedingen, daß sich im Staat langsam die Altersschwäche festsetzt. „Das Gebäude der Herrschaft ruht auf zwei Grundlagen, die unumgänglich notwendig sind. Die erste ist die Kraft und die ‘asabijja, diese bezeichnet man als ‚das Heer‘; die zweite ist das Geld, das jenes Heer erhält und für das aufkommt, was die Herrschaft braucht. Wenn Unordnung den Staat trifft, so in diesen beiden Grundlagen.“⁴⁴

Aber auf den Niedergang und Zusammenbruch folgt nach Ibn Haldun immer der Aufstieg einer neuen Dynastie, weil ja Herrschaft für den Menschen unbedingt notwendig ist. Neben den Auf- und Abschwüngen verschiedener Dynastien ereignen sich auch immer wieder Umbrüche, wie es etwa das Erscheinen des Islam gewesen ist. Nach einem solchen Umbruch beginnt das Spiel der Zyklen erneut, das die politischen und historischen Theorien Ibn Halduns ganz klar beherrscht.

Der Ökonom

Ausgangspunkt der ökonomischen Überlegungen von Ibn Haldun ist die Arbeitsteilung. Sie ist nötig, weil der Mensch seinen Lebensunterhalt nicht allein bestreiten kann. Sie liefert ihm verschiedenste Werkzeuge, bringt ihm Effizienzvorteile und ermöglicht Überschußproduktion. Daher kann der Mensch nur durch

⁴³ A. SCHIMMEL (1951), S. 82. Dieser Gedanke ist zugleich eine Basis für den islamischen Monotheismus.

⁴⁴ A. SCHIMMEL (1951), S. 144.

Arbeitsteilung dem göttlichen Plan ganz gehorchen, der ihn zur Statthalter-schaft auf Erden ausersehen hat (dieses Muster einer Letztbegründung weltlicher Zustände im göttlichen Richtschluß ist für Ibn Haldun trotz mancher Ansätze zu säkularem Rationalismus leider nicht untypisch)⁴⁵.

Ibn Haldun unterscheidet auch unter den Gütern das „Lebensnotwendige“ vom „nur Erwünschten“ (Ergänzenden) und teilweise auch noch das „Zusätzliche“ (besonderer Luxus), wobei das Erwünschte immer erst produziert werden kann, wenn das Lebensnotwendige abgedeckt ist. Da in reich bevölkerten Gebieten große Überschüsse an notwendigen Gütern produziert werden, ist dort die Verlagerung der menschlichen Arbeit auf Handel und Luxusproduktion möglich. Je größer eine Stadt, desto stärker sind diese Tendenzen und desto diversifizierter sind daher die Handwerke⁴⁶, was den Luxus und den Reichtum sukzessive vervielfacht. Es gibt zudem natürliche und unnatürliche Arten des Lebensunterhalts. „Natürlich“ sind Landwirtschaft (einschließlich Jagd und Fischerei), Handwerk und Handel. „Unnatürlich“ ist der Lebensunterhalt durch „Obmacht“ (also über Steuern und Tribute) oder als Diener, auch in hoher Stellung. Beides ist aber trotzdem legitim, wenngleich dies für das Dienen nur eingeschränkt gilt. Diese Einteilungen führen Ibn Haldun zu einer impliziten Teilung der Wirtschaft in drei Sektoren (Produktion, Handel und Staat) die durch Löhne, Profite und Steuern entlohnt werden⁴⁷.

Die Landwirtschaft ist die Basis allen Lebens, grundlegend, einfach und quasi angeboren. Sie erfordert keine besonderen Fähigkeiten. Die Handwerke hingegen, zu denen auch die Wissenschaften und die geistlichen Ämter grundsätzlich gezählt werden, verlangen Ausbildung und Talent. Das gilt auch für den Handel, der zudem List erfordert. Das macht ihn aber zugleich problematisch, weil die mit ihm verbundene Unehrllichkeit den Charakter des Händlers schädigt⁴⁸. So ist auch die Hortung von Waren zum teureren Verkauf in Notzeiten zwar wirtschaftlich klug, aber moralisch bedenklich. Der Profit im Handel, die Differenz zwischen

⁴⁵ Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 18-20 und S. 28-29. Dort ist die Notwendigkeit des „Zusammenschlusses“ von Menschen ganz allgemein begründet, für den ihm die Arbeitsteilung ein vorzügliches Beispiel ist.

⁴⁶ Ausführliche Beschreibungen verschiedener Handwerke finden sich bei W. HEIN (1988), S. 71-87 (einige Beispiele für „notwendige“ Handwerke) und S. 89-115 (Beispiele für „durch ihre Stellung angesehene“). Im Text finden sich öfter Aufzählungen verschiedener Arten und Ränge von Handwerken.

⁴⁷ Vgl. dazu J. BOULAKIA (1991), S. 199-205.

⁴⁸ Vgl. W. HEIN (1988), S. 57.

billigem Einkauf und teurem Verkauf, erwächst letztlich aber immer aus einer Wertsteigerung der Waren durch List, Transport oder Lagerung.

Ibn Haldun ist sich der wirtschaftlichen Bedeutung des Staates und auch der Rolle des Geldes bewußt. Einerseits ist der Staat der bei weitem kaufkräftigste und damit wichtigste ökonomische Akteur. Andererseits erzeugt verausgabtes Geld Nachfrage, damit Produktion und letztlich Erwerb für die Untertanen und Steuern für den Herrscher. Läßt dieser aber weniger Geld in sein Reich fließen, so flaut das Wirtschaftsleben ab und auch die Steuern gehen zurück. Es liegt daher im Eigeninteresse des Herrschers, den Großteil seiner Einnahmen (aber nicht mehr als diese) auszugeben. „Denn das Reich ist [...] der größte Markt, Ursprung und Grundlage aller Märkte, (der ihnen) ihr Material für Einnahmen und Ausgaben (liefert). Wenn (dieser Markt) nun abflaut und seine Aufwendungen geringer werden, so ist es klar, daß Ähnliches und Schlimmeres die Märkte trifft, die von ihm abhängen. Auch läuft das Geld hin und her zwischen den Untertanen und dem Sultan, [...] und wenn der Sultan es bei sich zurückhält, so entbehren es die Untertanen.“⁴⁹ Allgemeine Inflationsbetrachtung sind Ibn Haldun aber noch fremd. Denn die beiden „guten“ Münzmetalle Gold und Silber werden als wertstabil angenommen und fungieren daher als Anker des Geldsystems.

Ibn Haldun entwickelte aus seiner langjährigen Beobachtung der islamischen Märkte eine umfassende empirische Theorie von Angebot und Nachfrage, die auf einem einfachen Grundsatz beruht: nur was Nachfrage auslöst, wird dauerhaft angeboten. Dieser Mechanismus steuert nicht nur Werte und Preise, sondern auch Produktion und Konsum. Wenn etwa der Preis eines Gutes lange Zeit niedrig ist, dann sinkt der Anreiz, es zu produzieren, was auch gesamtwirtschaftlich negative Auswirkungen hat. Ebenso sind lange Teuerungsphasen schlecht, das Optimum ist auch hier das Mittelmaß.

Quelle des Wertes ist zwar letztlich Gott selbst, der den Erwerb „schenkt“, in zweiter Linie aber kommt der Wert durch die menschliche Arbeitskraft in eine Sache: „Wisse, daß Erwerb nur durch Anstrengungen, ihn zu erlangen, und Streben, ihn zu bekommen, zustandekommt. Auch für den Gewinn muß man sich unbedingt anstrengen und bemühen [...]“⁵⁰ Nur Arbeit erzeugt Erwerb, nur Ar-

⁴⁹ A. SCHIMMEL (1951), S. 136f. Zur Bedeutung des Staates für Produktion und Beschäftigung vgl. auch A. SCHIMMEL (1951), S. 213 oder zum Vergleich dieselbe Stelle bei W. HEIN (1988), S. 65.

⁵⁰ A. SCHIMMEL (1951), S. 193. Zum Vergleich auch W. HEIN (1988), S. 21.

beit schöpft Wert, wenngleich auch der „Rang“ eines Gutes und die Nachfrage danach eine gewisse Rolle spielen. „Bei jedem Verdienst und bei jeder Bereicherung wird also menschliche Arbeit geleistet. Wenn es sich nur um Arbeit handelte, wie bei den Künsten, so würde sie doch sichtbar sein. Wenn die Erwerbung aus Tieren, Pflanzen und Mineralien besteht, dann muß begreiflicherweise auch dafür menschliche Arbeit geleistet werden. Wenn nicht, ergibt sich kein Ertrag und kein Nutzen.“⁵¹

Letztlich nimmt Ibn Haldun zumindest implizit den Preis als objektives Wertäquivalent an, wobei seine Preistheorie ganz auf dem Boden der Marktträumung durch Ausgleich von Angebot und Nachfrage steht. In Städten zeigt sich demnach folgender Mechanismus: „Wenn sich nun eine Stadt ausdehnt und ihre Bevölkerungszahl zunimmt, so sind die Preise des Lebensnotwendigen an Nahrung und dergleichen niedrig, und die Preise der Luxusgegenstände, wie Gewürze, Obst und was dazugehört, sind hoch. Wenn aber die Einwohnerschaft der Stadt gering ist und ihr Kulturleben schwach, so ist es umgekehrt.“⁵² In kleinen Städten sind Nahrungsmittel also relativ teurer und in großen Städten Luxusgüter. Weitere Einflußfaktoren auf den Preis sind die Schwierigkeit der Produktion und die auf den Gütern liegende Abgabenlast, die in Städten stets höher ist als am Land, die mit der Stadtgröße zunimmt und die in der Endphase einer Dynastie immer höher ist als am Anfang. Deshalb sind die Preise in Städten in der Regel absolut höher als am Land.

Seine wissenschaftlichen Leistungen Ibn Haldun im Urteil der Nachwelt

Ibn Halduns Leben und Werk hängen eng miteinander zusammen. Seine Erkenntnisse speisen sich ganz wesentlich aus seinen Lebenserfahrungen⁵³. Ibn Haldun erlebte den Verfall der islamischen Zivilisation, der schon Jahrhunderte

⁵¹ W. HEIN (1988), S. 21.

⁵² A. SCHIMMEL (1951), S. 171. Für die ausführliche Begründung vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 170-173. Es geht in erster Linie darum, daß das Angebot an Nahrungsmitteln in kleinen Städten eher knapp ist, während die Nachfrage nach Luxusgütern in großen Städten überdimensional groß ist. Da die jeweiligen Marktgegenkräfte in beiden Fällen gleichmäßig mit der Stadtgröße zunehmen, zeigen sich die beschriebenen Preiseffekte.

⁵³ Bemerkenswert erscheint der Umstand, daß man diese Beeinflussung für verstorbene Gelehrte meist ohne großen Widerstand akzeptiert, daß man sie aber zugleich für lebende Wissenschaftler vielmehr hinter dem Schleier der Objektivität und Wertfreiheit verbirgt ...

dauerte, und wurde wohl nicht zuletzt deshalb zum Propheten des Untergangs. Seine politischen Aktivitäten andererseits waren oft davon getragen, diejenige Herrschaft zu unterstützen, die durch eine starke Asabijja Stabilität versprach, und sei es die eines „Fremden“ wie Timur-leng. Als Empiriker fußte seine Theorie geradezu zwingend auf seinem Leben, weil er Thesen und Berichte am jetzt und ihm Beobachtbaren maß. Die Zustände, die er an den vielen Fürstenhöfen beobachtete, an denen er gedient hat, haben seine Theorie nicht nur bestimmt, sondern sicher auch sein Menschenbild entscheidend beeinflußt.

Ibn Halduns Gedankengänge zeigen viele zufällige oder indirekte Ähnlichkeiten mit denen späterer Wissenschaftler von Macchiavelli über Newton bis Keynes (zu zahlreich sind die Namen, um sie alle nennen zu können). Sein direkter Einfluß auf spätere Werke war aber sehr gering, selbst in seinem engsten Wirkungskreis fand er kaum Gefolgsleute. Ibn Halduns Schriften wurden zu und nach seinen Lebzeiten nur in Ägypten rezipiert, und das nur wenig und nicht lange. Erst um 1700 entdeckten ihn türkischen Wissenschaftler wieder (der Historiker Na‘ima als erster), in Europa wurde man erst im 19. Jahrhundert auf ihn aufmerksam – zu diesem Zeitpunkt war das Interesse aber bereits dogmenhistorisch und nicht mehr theoretisch. Auf der anderen Seite hat auch die Genealogie seiner Ideen keine allzu lange Geschichte: natürlich kannte er Aristoteles und Platon; selbstverständlich hat er die im achten islamischen Jahrhundert üblichen Standardwerke gelesen (vor allem al-Ghazzali und al-Razi) und sind seine Gedanken von ihnen beeinflußt, positiv als Vorbild wie negativ als Antithese. Doch die Muqaddima steht auch hier relativ allein und stellt als „neue Wissenschaft“ eine von Vorläufern bewußt relativ unbeeinflußte Arbeit dar. Freilich haben „Nachahmer“ viele seiner Erkenntnisse später und ohne (bewußten) Rückgriff auf ihn nachvollzogen. Doch zeigt dies einmal mehr, daß dem Ideenreichtum des Menschen offenbar weder zeitlich noch geographisch einfache Grenzen gesetzt werden können, indem man die Außenstehenden zu Barbaren (wie in der Antike) oder zu Unterentwickelten (wie heute) erklärt. Viele dieser Nachahmer kannten Ibn Haldun schlicht nicht, weil seine Gedanken die enger werdenden Grenzen seines Kulturraumes schon kaum mehr verlassen konnten und die islamische Wissenschaft von Europa bereits gering geschätzt war⁵⁴. Auch Ibn Halduns Methodik

⁵⁴ Handel (Genua und Venedig) und durchaus wechselvolle Kriege (in Spanien und Südosteuropa) stellten die vorherrschende Form des Kontaktes zwischen diesen beiden Welten dar. Der wissenschaftliche Austausch hingegen war gerade zu dieser Zeit praktisch völlig zum Erliegen gekommen. Selbst die von arabischen Erkenntnissen begünstigte Überseeexpansion der Portugiesen speist sich wesentlich aus dem Motiv des Glaubenskrieges gegen die Moslime.

verdient Beachtung, denn sie war stärker systematisiert als zu dieser Zeit üblich, sie war empirisch und nicht spekulativ und suchte einen breiten Zugang zum Forschungsfeld. In vielerlei Hinsicht nimmt er damit das vorweg, was in der Renaissance erblühen und sich im 19. Jahrhundert voll entwickeln sollte. Freilich relativieren sich seine Erkenntnisse manchmal angesichts der großen Bedeutung der Religion in der islamischen Kultur und damit auch in seinem Leben. Kurz gesagt, sein Wissenschaftsverständnis war einerseits ziemlich modern, andererseits als das eines Universalgelehrten aber unbedingt seiner Zeit verhaftet und außerdem von seinem islamischen Umfeld stark geprägt.

Moderne Wissenschaftler schwelgen trotzdem oft in Superlativen, wenn sie auf Ibn Haldun zu sprechen kommen. Ein Beispiel dafür ist der Historiker Arnold J. Toynbee (1935), der vom Philosophen Abderrahmane Lakhsassi wohlwollend zitiert wird: „In diesem methodologischen Werk [der Muqaddima] ,erdachte und formulierte er [Ibn Haldun] eine Geschichtsphilosophie, die unzweifelhaft das größte Werk dieser Art ist, das jemals von irgendeinem Kopf zu irgendeiner Zeit an irgendeinem Ort geschaffen wurde.“⁵⁵ Ähnlich überschwenglich resümiert Jean David Boulakia (1971) auf ökonomischem Gebiet, wobei seine Arbeit manchmal in anachronistische Vergleiche verfällt⁵⁶. Eine recht typische Einschätzung liefert auch der Soziologe Ludwig Gumplowicz (1898), wenn er Ibn Haldun als seiner Zeit weit voraus beschreibt⁵⁷. Die Begründung einer „neuen Wissenschaft“, ja einer neuen Art, wissenschaftlich zu denken, wird ihm häufig attestiert, so schon von Robert Flint (1893) und Hamilton A. Gibb (1935): „Die wahre Originalität von Ibn Chalduns Werk findet sich in seiner eingehenden und objektiven Analyse der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren, die der Gründung von politischen Gebilden und der Entwicklung des Staates zugrunde liegen; und es sind die Resultate dieser detaillierten Analyse, welche die ‚Neue Wissenschaft‘ bilden, die er gegründet zu haben behauptet [...]“⁵⁸ Auf die Integration dieser politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren kommt es bei Ibn Haldun zweifellos ganz wesentlich an.

⁵⁵ A. LAKHSASSI (1996), S. 354.

⁵⁶ Vgl. J. BOULAKIA (1991), S. 205-206; Ibn Haldun faktisch zum Frühkaynesianer zu machen, weil er auch auf den Einfluß des Staates auf die Wirtschaft Bezug nahm, wäre ein solcher Anachronismus.

⁵⁷ „Häufig wiederkehrende Koransprüche“ macht er ihm allerdings zum Vorwurf; vgl. L. GUMLOWICZ (1928), S. 93.

⁵⁸ Hamilton A. Gibb, zitiert in A. SCHIMMEL (1951), S. XVII. Auch Robert Flint ist dort ausführlich erwähnt, vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. XIII.

Muhammad Talbi (1986) thematisiert seine herausragende Stellung und zugleich seine empirische Arbeitsweise, betont aber auch Ibn Halduns geistesgeschichtliche Isolation. Seiner Ansicht nach repräsentiert Ibn Halduns Denken „einen radikalen Wandel“⁵⁹. In ähnlicher Weise resümiert auch Felix Hammerschmidt (1995), der beklagt, daß das brillante und einsichtige Werk dieses Genies keine Gefolgsleute gefunden hat, die den aufgezeigten Weg weiter beschritten hätten⁶⁰. Ibn Haldun hat seine „neuen Wissenschaft“ letztlich nicht begründet, sondern „nur“ betrieben, da sein Werk auf die moderne Ausbreitung dieser Art des wissenschaftlichen Arbeitens bestenfalls indirekten Einfluß ausgeübt hat. Immer noch positiv, aber bereits mit deutlichen Einschränkungen bilanzieren Annemarie Schimmel (1951)⁶¹ und auch Ferdinand Wüstenfeld (1882): „Ibn Chaldun ist unstreitig einer der hervorragendsten Historiker der Araber, er entwickelte auch in seinen Prolegomenen [der Muqaddima] recht gute Grundsätze über Geschichtsschreibung, nur schade, dass er sie selbst nicht befolgt hat.“⁶² Gerade diese Einschränkung ist oft nachvollzogen worden und bezieht sich auf die weiteren sechs Bücher des Kitab al-'ibar, in denen Ibn Haldun teilweise in die kritisierten Fehler seiner Zeitgenossen verfallen ist.

Ansonsten findet sich wenig Kontroverse über diesen Denker. Wenn, dann bezieht sie sich meistens auf seinen aus heutiger Sicht zweifelhaften Charakter. Aber Loyalität hing an der Macht und mehr Macht bedeutete daher mehr Loyalität, so auch Ibn Halduns wissenschaftliche Meinung dazu. Die meisten Überblickswerke aber gehen auf ihn erst gar nicht ein, weil er infolge seiner isolierten Stellung für die Ableitung der modernen Wissenschaft, die oft einzig hinter solchen Werken steht, zu unbedeutend scheint. Das freilich ist kein Einzelschicksal, gerade nicht für Wissenschaftler außereuropäischer Herkunft.

Ein weiterer Vorwurf gegen ihn ist der mangelnder Modernität im aufgeklärten Sinn. Er stand ganz in islamischer Tradition und führte viele seiner Erkenntnisse auf den Willen Gottes zurück. Doch Religion, Recht und Politik, das Geistliche und das Weltliche, gehörten und gehören im Islam zusammen und auch die christlichen Philosophen jener Zeit argumentierten ja auf derselben Basis. Für einen Moslem des 14. christlichen Jahrhunderts, der zudem hoher politischer und

⁵⁹ Vgl. M. TALBI (1986), S. 830-831.

⁶⁰ Vgl. F. HAMMERSCHMIDT (1995), S. 122.

⁶¹ Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. XIII und S. XX.

⁶² F. WÜSTENFELD (1882), S. 198.

religiöser Würdenträger war, war dieser Standpunkt also normal⁶³, Ibn Haldun war aber in gewisser Weise radikaler als manche seiner Zeitgenossen. Er war „Fundamentalist“, indem er zu jener Zeit, als in der islamischen Welt die Entscheidung fiel, daß die Religion zentral bleiben und weltliche Philosophie keinen Stellenwert erhalten sollte, klar zugunsten der Religion und insbesondere der malikitischen Rechtstradition Partei ergriff⁶⁴. Auch im Abschlußteil der Muqaddima tritt dies hervor, „er bewertet [dort] die islamischen Wissenschaften und deren Klassifikation eindeutig aus einem ausschließlich theologischen Blickwinkel, und läßt dabei – erstaunlich genug – seine eigene Erkenntnistheorie, die er zu Beginn seines Meisterstücks entwickelt hat, beiseite.“⁶⁵ Das Leben und all seine Bereiche sind dem Glauben untergeordnet und unterzuordnen, das war trotz Ansätzen zu kritischem Rationalismus – was ihm die Kritik heutiger Fundamentalisten einträgt – Ibn Halduns unerschütterliche Meinung.

Die Forschungsweise eines Grenzgängers Die genealogische Gier der Disziplinen

Lassen sich noch weitere radikale Brüche oder Neuheiten in der Arbeit und Arbeitsweise Ibn Halduns finden? Betrachten wir uns dazu näher, inwieweit er auf dem Boden der Disziplinen stand. Er war offensichtlich überzeugter Theologe und seine Methodik „diszipliniert“ (empirisch, systematisch, kritisch, rational), dies äußert sich aber nicht in „disziplinärer“ Arbeitsweise im Sinne heutiger Fachrichtungen, selbst wenn deren genealogischer Zugriff nicht ausgeblieben ist. „Wie die meisten Autoren des 14. Jahrhunderts vermengte Ibn Khaldun in seinen Schriften philosophische, soziologische, ethische und ökonomische Betrachtungen. Von Zeit zu Zeit erhellt ein Gedicht den Text. Jedenfalls ist Ibn Khaldun bemerkenswert gut organisiert und folgt immer einem logischen Muster. [... Und er] versucht, den Einfluß des physischen, nichtphysischen, sozialen, institutionel-

⁶³ Doch sollte diese Haltung auch dem modernen Wissenschaftler einleuchten, der seine Gesetze oft auf eine imaginäre Natur zurückführt, um der säkularen Tradition gerecht zu werden und dem Wort „Gott“ auf diese Weise zu entgehen.

⁶⁴ „Der Rechtsgelehrte in Ibn Haldun verliert den Geschichtsphilosophen nie aus den Augen, für den es [daher] unmöglich ist, aus dem vorherbestimmten Willen Allahs auszubrechen.“ A. LAKHSASSI (1996), S. 355.

⁶⁵ A. LAKHSASSI (1996), S. 360f. Vgl. zu diesem sowohl von der Herangehensweise als auch vom Inhalt stark theologisch beeinflussten Abschlußteil (in englischer Übersetzung) N.J. DAWOOD (1989), S. 333-459.

len und ökonomischen Umfeldes auf die Geschichte aufzuzeigen.⁶⁶ Er war breit gebildet und entwickelte mit der Geschichtswissenschaft eine integrierte empirische Kulturwissenschaft (man könnte auch „Sozialwissenschaft“ schreiben). Wird diese Bezeichnung aber seiner Zeit gerecht? Konnte er, und auf diese Frage kommen wir gleich, überhaupt eine „integrierte“ Kultur- oder Sozialwissenschaft erschaffen, oder war dies gar nicht möglich, weil niemand die disziplinäre Trennung verschiedener solcher Wissenschaften vollzogen hätte?

Heutige Disziplinen jedenfalls (Philosophie, Soziologie, Ökonomie, Politologie u.a.) beziehen sich auf Ibn Haldun als zwar wenig einflußreichen, aber genialen frühen Vorläufer. Solche Parallelen sind schnell und leicht gezogen. Ibn Haldun schuf aber solche disziplinären Forschungsstränge bloß implizit, denn: „Was er schrieb, das nennen wir heute Soziologie“⁶⁷, was er betrieb, das wurde später zu modernen Wissenschaften, ohne daß er selbst das schon so gesehen hätte. Erst als diese Disziplinen entwickelt waren, entwickelten sie auch einen nicht weniger als das gesamte Werk umfassenden Anspruch und wurde Ibn Halduns Schaffen schließlich unter ihnen aufgeteilt. Die genealogische Gier der Disziplinen kennt keine Pietät und gräbt auch den modrigsten Knochen aus, wenn er nur die Bedeutung heutiger Forschung hebt oder für heutige Streitgespräche Munition abgibt. Doch Ibn Haldun selbst entkam der Verwobenheit der Sphären, ihrer unauslöschlichen Interdependenz nicht, und er wollte es auch nicht, obwohl er bestimmte Forschungsrichtungen zumindest andeutete. Denn trotz der vielfältigen Versuche, durch Ausblendung des jeweils übrigen Materials ex post bestimmte moderne Fächer in seinem Werk besonders stark zu machen, lassen sich nur selten nach heutigem Verständnis disziplinäre Argumentationslinien oder Folgerungen ausmachen. Weder schuf er Soziologie, noch Ökonomie, noch Geschichtswissenschaft, vielmehr betrieb er seine neue Wissenschaft, die auch nach heutigem Verständnis für viele Forscher noch immer neu wäre. Aber auch all die Disziplinen, die wir heute in das Werk hineinlesen, sind keine Sache der Ewigkeit. Die Zergliederung der modernen Wissenschaft in Fakultäten und Disziplinen im heutigen Sinn ist selbst historisch und datiert im wesentlichen aus dem 19. Jahrhundert⁶⁸. Seither wird Wissenschaft in disziplinärer Spaltung und immer extremer werdendem Spezialistentum betrieben, während vorher Universalgelehrte mit unter-

⁶⁶ J. BOULAKIA (1991), S. 194.

⁶⁷ L. GUMLOWICZ (1928), S. 113 (Hervorhebung Exenberger). Das galt nicht nur vor hundert Jahren.

⁶⁸ Vgl. I. WALLERSTEIN u.a. (1996), zur Geschichte der Sozialwissenschaften von der Anthropologie bis zur Geschichte vor allem S. 9-39.

schiedlichen Zugängen nicht Spezifika des Kleinen, sondern Charakteristika des Ganzen untersuchten, das zweifellos etwas grundlegend anderes ist⁶⁹.

Die traditionellen Wissenschaften

Muhammad Talbi verdeutlicht klar die beiden wesentlichen Einflußfaktoren auf Ibn Halduns Werk. Zum einen die damals traditionellen Disziplinen, zum anderen die politische Praxis. „Das Aufblühen seines Genies geschah in der Festung von Ibn Salama, als Resultat der Vereinigung traditioneller Disziplinen, in denen er ausgebildet worden war, und der reichen Ernte politischer Erfahrungen, die ihm durch eine bittere Serie von Fehlschlägen und Sackgassen die Bedeutung und große Wichtigkeit ('ibar) der Geschichte bewußt gemacht haben.“⁷⁰

Ibn Haldun selbst betrieb durchaus Kategorisierung⁷¹. Er unterschied die Wissenschaften nach zwei verschiedenen Kriterien: zum einen positive (theologische) von intellektuellen (rationalen) Wissenschaften, zum anderen praktische, anwendungsorientierte Wissenschaften von Wissenschaften, die um ihrer selbst willen betrieben werden (wie formale Logik)⁷². Hier erkennen wir eine Aufspaltung, die angesichts der damaligen Ausbildung in einerseits Theologie und andererseits Philosophie, die ja auch Ibn Haldun genossen hat, wenig überrascht. Doch selbst diese Spaltung in zwei „Fakultäten“ ist durch sein Streben zu relativieren, den Glauben und den Verstand versöhnen zu wollen. Der Ort dieser Versöhnung waren für ihn die praktischen Wissenschaften und nicht die formalen. Freilich ist aber der Verstand allein zu schwach, um die „großen Fragen“ (die theologischen) zu behandeln. Jeder Philosoph muß daher zuerst Theologe sein und die Theologie ist sozusagen die Nährmutter aller Wissenschaften. Aber der

⁶⁹ Hier sei Paul Feyerabend mit dem Beispiel zitiert, wie die westliche Wissenschaft an die Wirkungsweise z.B. chinesischer Tees herangeht. Er schrieb 1976: „Zunächst wird die Kräutertzubereitung in ihre chemischen Bestandteile analysiert. Dann werden die spezifischen Wirkungen jedes Bestandteils bestimmt und die Gesamtwirkung auf eine bestimmtes Organ auf dieser Grundlage erklärt. Das läßt die Möglichkeit außer acht, daß das unanalysierte Kraut den Zustand des ganzen Organismus verändert und daß dann dieser das kranke Organ heilt, und nicht ein herausanalysierter Bestandteil des Tees.“ P. FEYERABEND (1976), S. 77.

⁷⁰ M. TALBI (1986), S. 828.

⁷¹ Siehe dazu sehr ausführlich ihn selbst: das gesamte sechste Kapitel der Muqaddima ist der Diskussion vieler verschiedener Formen der Wissenschaft gewidmet, mit Schwerpunkten auf den theologischen, mathematischen und linguistischen Disziplinen. Vgl. N.J. DAWOOD (1989), S. 333-454.

⁷² Vgl. A. LAKHSASSI (1996), S. 357.

ständige Widerstreit, in dem bei ihm der Glaube und der Verstand lagen, deutet an, daß eine alleinige Charakterisierung Ibn Halduns als Theologe wohl entschieden zu kurz greifen würde⁷³.

Wenn wir nun eine Stufe tiefer steigen und nach einer disziplinären Spaltung innerhalb der Theologie und Philosophie fragen, dann hat sie wohl bestanden, darf aber nicht in der Strenge heutiger Zergliederung begriffen werden. Die Grenzen waren relativ fließender, und es ist aufgrund der Fülle und Tiefe seiner Arbeiten unbestreitbar, daß Ibn Haldun ähnlich wie die meisten seiner wissenschaftlichen Zeitgenossen in fast allen der damaligen „Disziplinen“ sowohl der theologischen wie der philosophischen Wissenschaften zumindest soweit bewandert war, sich fundierte Urteile erlauben zu dürfen. Beispiele dafür finden sich auch in der Muqaddima, wo Ibn Haldun an verschiedenen Stellen das Klima, den Einfluß von Luft und Nahrung auf den Menschen, Mystik, Traumdeutung, Wahrsagerei und vieles anderes mehr bespricht. Beispiele finden sich aber auch in anderen seiner Schriften, die sich mit traditionellen Wissensgebieten beschäftigen. Während er sich dort auch mit spezifischen Problemen (etwa der Mathematik, Logik oder Lyrik) befaßte, führte er aber als eine ihrer wichtigsten Charakteristika die Erkenntnisse aus verschiedenen traditionellen Disziplinen in der Muqaddima zusammen. Daß Ibn Haldun auf dieses Werk zugleich sein persönliches Hauptaugenmerk gerichtet hatte (da er es in seiner Autobiographie so hervorhebt und zudem bis zu seinem Tod ständig verbesserte und überarbeitete), zeigt, daß ihm gerade diese umfassende Betrachtungsweise ein besonderes Anliegen gewesen sein muß.

Mit seinen auf diese Weise gewonnenen Erkenntnisse ist er nicht selten seiner Zeit voraus, weil manche seiner Gedanken erst sehr viel später und an anderen Stellen in die Geschichte der „modernen“ Wissenschaften eingegangen sind. Zudem forschte er nicht nur im Sinne heutiger Disziplinen fächerübergreifend, sondern auch im Sinne der traditionellen Disziplinen seiner Zeit. Am deutlichsten wird der innere Streit, auf den er sich damit einließ, in seiner Doppelrolle als Theologe und Philosoph, die er nie abschütteln konnte.

⁷³ Vgl. ausführlicher zu diesem Konflikt A. LAKHSASSI (1996), S. 356-361. Dabei kommt auch Ibn Halduns Ablehnung der Spekulation (metaphysischer Annahmen bei Sufi ebenso wie bei platonischen Philosophen) zum Ausdruck.

Beispiele transdisziplinärer Erkenntnis I: zeitgenössisch

Der Theologe und Moralist Ibn Haldun blieb stets auf der Grundlage des Glaubens, der islamischen Religion. Nicht nur die Koranverse, mit denen er Behauptungen untermauerte und auch Beweise führte⁷⁴, sondern auch das Bemühen, seine eigenen Theorien mit dem Wort des Propheten in Einklang zu bringen, zeigen dies an. „Es scheint, als ob in dem verwegenen Soziologen das Gewissen des frommen Moslim erwacht wäre und ihm Vorwürfe machte ob der Wahrheiten wegen, die er soeben verkündete und die mit den Worten des Propheten nicht übereinstimmen.“⁷⁵ Und diesen Konflikt löste er, indem er seine Theorien stets im Kontext der religiösen Quellen entlang des engen Grades in der Mitte interpretierte. In seinen Ausführungen zur Wirtschaft wird dies klar: er arbeitete eine empirische ökonomische Theorie aus, die interessante Erkenntnisse zu Werten, Preisen und Erwerb enthält, in die aber auch viele moralische, ethische und religiöse Einflüsse eingegangen sind. Die Stränge wurden nicht immer verknotet, aber Ibn Haldun beurteilte wirtschaftliche oder politische Aktivitäten offenbar immer im Hinblick auf ihre Wirkungen auf Charakter und Seele. Daher beklagt er z.B. auch, daß geistliche Würdenträger selten reich werden, obwohl sie sich mit einer so „edlen“ Sache beschäftigen⁷⁶. Auch sollen lebensnotwendige Güter möglichst billig sein, weil jeder ihrer gleichermaßen bedarf. In diesem Sonderfall werden die von ihm selbst zuvor entdeckten negativen wirtschaftlichen und damit materiellen Effekte niedriger Preise vom Theologen in Ibn Haldun durch Verweis auf das Seelenheil einfach weg diskutiert.

Manchmal griff Ibn Haldun auch zur Letztbegründung von Beobachtungen im Willen Gottes. Er hielt auch eine Regierung der Rechtsgelehrten für die theoretisch jedenfalls beste, weil sie nicht nur das diesseitige Wohl, sondern auch das jenseitige mit einbezieht. Doch sah er solche Überlegungen nur als Utopien und damit reich hypothetisch an, und viel interessanter erschienen ihm empirische Erklärungen, die auch in praktische Verhaltensregeln münden können. Daher wird etwa auch die Herrschaft nicht nur einfach auf göttliches Gesetz, sondern auch vernunftgemäße Politik zurückgeführt. Als ihre Grundlage gilt zuerst das Gesetz (Religion), dann vernünftige Verhaltensmaßregeln (Intellekt) und schließ-

⁷⁴ Im Text finden sich auch – meist am Ende der Kapitel – immer wieder Anrufungen und Lobpreise Gottes; vgl. W. HEIN (1988), z.B. S. 27 oder S. 37.

⁷⁵ L. GUMFLOWICZ (1928), S. 108.

⁷⁶ Da der Markt infolge unzureichender Nachfrage nach ihren Diensten ihren Unterhalt nicht sichert, muß dafür der Herrscher einspringen. Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 205-206.

lich die persönlichen Vorlieben des Herrschers. Der Gemeinnutz ist kein Thema, weil er durch die Geltung des Gesetzes bereits impliziert ist. Hier vermengen sich der Politiker, Wissenschaftstheoretiker, Soziologe und Theologe Ibn Haldun und es ist offensichtlich, welcher von ihnen letztlich Vorrang genießt, nicht nur weil das „Gesetz“ in dieser Aufzählung die erste Stelle einnimmt. Religion unterstützt schließlich auch ganz entscheidend den Staatszusammenhalt, weil sie die Kraft der Asabijja verstärkt. Nicht zuletzt deshalb hat Ibn Haldun wohl auch zeitlebens so am Islam festgehalten, weil er um die politisch vernichtende Wirkung religiöser Uneinigkeit wußte.

Beispiele transdisziplinärer Erkenntnis II: modern

Transdisziplinäres Vorgehen ist in den Wissenschaften höchst leistungsfähig⁷⁷ und Ibn Halduns Werk ist dafür ein gutes historisches Beispiel, auch wenn er es nie geschafft hat, die zentrale Antinomie seiner Zeit und Kultur aufzulösen, diejenige zwischen Verstand und Glauben. Er versuchte es aber und strebte konsequent und programmatisch über die Grenzen seiner Disziplinen und Fakultäten. Und die Leistungsfähigkeit dieser Methode ist im Gegensatz zur Fächergliederung der Wissenschaft nicht historisch.

In dieser Hinsicht sehr deutlich ist speziell Ibn Halduns Bevölkerungstheorie⁷⁸. Herrschaft und Bevölkerung gehören seiner Ansicht nach zusammen, beide bedürfen einander und daher treffen Schädigungen des einen stets auch das andere. Mehr Bevölkerung ermöglicht mehr Produktion, größeren Reichtum, mehr Steuern, mehr Handlungsspielraum, damit mehr Macht und das ermöglicht wieder mehr Bevölkerung. Während sich in der ersten Phase eines Staates die Bevölkerungszahl daher bald rasch vermehrt, erreicht sie ihren Höhepunkt gegen Ende seiner Existenz. Erst dann werden Hungersnöte und andere demographische Katastrophen häufiger und die Einwohnerschaft schrumpft, weil Krankheiten infolge der großen Bevölkerungskonzentration zunehmen, weil sich die Menschen infolge hoher Steuerlast und steigender Ungerechtigkeit vom Ackerbau zurückziehen und weil der Staat wegen der Schwäche der Asabijja durch Tyrannei, Aufstände oder Pest in Wirren gerät. Dieses Problem aus mehreren Blickwinkeln betrachtend, konstatiert Ibn Haldun einen Umstand, der für die meisten seiner Er-

⁷⁷ Vgl. dazu etwa I. WALLERSTEIN u.a. (1996), vor allem S. 76-99.

⁷⁸ Vgl. dazu A. SCHIMMEL (1951), S. 167-170, S. 155-157 und S. 179.

gebnisse zentral ist: eine Interdependenz zwischen charakterlicher Befindlichkeit der Menschen, politischer Stärke des Staates und materieller Situation von Staat und Menschen. Je nachdem wie stark die Asabijja noch ausgebildet ist, verhält es sich mit der Verweichlichung der Menschen, davon hängt die Stärke der Staatsmacht ab und ein bestimmtes Maß an Wohlstand ist zugleich deren Folge und Ursache. Die Bedeutung des Kulturlebens in einer Stadt hängt zudem nicht nur von ihrer Bevölkerungszahl, sondern auch von ihrer Beziehung zur Dynastie ab. Städte in den Grenzregionen sind tendenziell weniger blühend als im Zentrum des Reiches, denn das Geld des Herrschers erreicht die nahen Gebiete viel leichter als die fernen, und die Gewöhnung an das Kultur- und Luxusleben ist im Zentrum schon von längerer Dauer und daher weiter entwickelt – zwei Begründungen sehr unterschiedlichen disziplinären Ursprungs.

Ein interessanter Punkt, dem Ibn Haldun relativ viel Aufmerksamkeit schenkt, und der auch ein bezeichnendes Licht auf die Zustände an islamischen Fürstenhöfen dieser Zeit wirft, ist die Bedeutung von Schmeichelei und Unterwürfigkeit im Umgang mit Höhergestellten. Auch hier vermengen sich die Sphären, denn Stolz und Hochmut führen zu geringerer Gunst, damit zu geringerem Ansehen und Einfluß und schließlich zu geringerem Wohlstand, sie sind also nicht zuletzt wegen ihrer negativen materiellen Wirkungen tadelnswert. Wer hingegen schmeichelt und unterwürfig ist, dem ergeht es umgekehrt und er steigert Einfluß und Wohlstand. Dieser Effekt tritt ein, weil angesehene Menschen nach Ibn Haldun wohlhabender sind als andere, da man ihnen in der Hoffnung auf Gunst freiwillige Leistungen erbringt, die ihren Wohlstand ohne Gegenleistung durch eigene Arbeit steigern. Zugleich führt aber steigendes Ansehen seinerseits zu Hochmut und dieser wiederum zu einem Nachlassen der Unterwürfigkeit – ein weiterer „Haldunscher Teufelskreis“⁷⁹.

Ibn Halduns variantenreiche Zyklentheorie ist diesbezüglich am stärksten integriert. Viele Einflußfaktoren spielen dabei eine Rolle und es werden auch Spezialfälle und Einschränkungen formuliert, wie etwa bei den Handwerken, die das Schicksal der Kultur teilen. Mit steigendem Kulturleben steigen Anzahl, Ausmaß und Diversifizierungsgrad anfangen bei Null, bis all das seinen höchsten Grad erreicht und in Verschwendung umschlägt. Dabei kann es vorkommen, daß verarmte Städte im Niedergang im Hinblick auf das Handwerk besser dastehen, als reichere Städte, die sich noch im Aufstieg befinden, weil es Gewöhnungszeit

⁷⁹ Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 199-205; oder W. HEIN (1988), S. 39-45.

braucht, um bestimmte Handwerke zu erlernen und bei den Konsumenten einzubürgern. Hier erklärt ein Verzögerungseffekt eine Abweichung von der Grundregel⁸⁰. Auch bei den Steuern gibt es einen solchen Zyklus: zuerst sind sie niedrig und werden deshalb von den Untertanen bereitwillig getragen, aber auch die Ausgaben sind gering; dann steigen die Ausgaben und mit ihnen werden die Steuern erhöht; schließlich übersteigen die Ausgaben die Einnahmen und die Steuern erreichen eine Höhe, die den Arbeitseifer der Untertanen lähmt; in der Folge steigen zwar die Ausgaben weiter, die Einnahmen stagnieren aber und der Staat schlittert unaufhaltsam in den Untergang⁸¹.

Daran sehen wir erneut, wie Ibn Haldun die heute vorweg getrennt gedachten Sphären der menschlichen Existenz zusammenhält: aus der Lehre vom Aufstieg und Fall des Kulturlebens, einer Theorie mit nach heutigem Verständnis soziologischem und psychologischem Hintergrund, werden für die Finanzen, die Produktion und den Arbeitseifer Schlußfolgerungen gezogen, die wiederum Rückwirkungen auf den Gang des Kulturlebens und die politische Stärke einer Gemeinschaft haben. Viele der dabei wirkenden Interdependenzen hat Ibn Haldun offenbar durchschaut. Er entwickelt diesen Ansatz aus einem integrierten Zugang an sein Hauptproblem, den Verfall der islamischen Zivilisation, und arbeitet daher schon a priori trans-disziplinär, während heutige Forschung solche Interdependenzen zwar nicht leugnet, sie aber bestenfalls a posteriori interdisziplinär behandelt. Heute wird aus den Einzelerkenntnissen verschiedener Disziplinen das eigentlich interessierende Ganze zusammengesetzt, statt von vornherein dieses Ganze zu untersuchen. Und das Ganze ist immer etwas anderes als die Summe seiner Teile.

Resümee

Ibn Halduns Theorie steckt voll von Teufelskreisen: Kultur ist gut und erstrebenswert, doch sie führt unweigerlich zum Untergang; das Landleben ist karg und entbehrungsreich, aber es garantiert auch höchste Tugenden; gesetzloses Leben ist schlecht und gefährlich, aber Gesetze zu befolgen, untergräbt die Asabijja; wer die Herrschaft erlangt, wird hochmütig, und dadurch verliert er die Fähigkeit zu ihrer Erhaltung. Viele andere Beispiele ließen sich aufzählen, darunter auch

⁸⁰ Vgl. A. SCHIMMEL (1951), S. 212; genauer dazu W. HEIN (1988), S. 61-65.

⁸¹ Eine ähnliche Wirkung hat ungerechte Herrschaft.

Ibn Halduns ambivalente Sicht der ebenso zügellosen wie unerschrockenen „Araber“, seine Version vom edlen Wilden⁸².

Für einen Moslem des 14. christlichen Jahrhunderts war Ibn Haldun Rationalist, wenngleich stets im Streit mit seinem Glauben. Ausgehend von diesem Widerstreit betrieb er zwar gezielt Geschichtswissenschaft, aber seine Ergebnisse liefern ob ihres breiten Ansatzes Erklärungen für die sozialen, politischen und ökonomischen Zustände seiner Gegenwart und sollten offenbar auch Hinweise geben, wie man sich im Angesicht derselben verhalten kann und soll. Seine „neue“ Wissenschaft versucht daher gar nicht, der Verwobenheit der Sphären der menschlichen Existenz zu entkommen. Die Stärke seiner Erklärungen besteht genau darin.

Auch für die heutige Geschichtswissenschaft bietet Ibn Haldun einiges. Seine Theorien sind nicht nur selbst historisch, sie können uns aufgrund ihrer Methodik auch die Vergangenheit besser erklären. Sie basieren auf Beobachtungen und wollen „Irrtümer“ aus den Überlieferungen verdrängen. Daher erhellen sie die Zeitumstände möglicherweise sogar besser, als das Chroniken könnten, hinter denen doch immer irgendwelche politische Interessen stecken. Doch läßt sich aus seiner politisch-historischen Zyklentheorie leicht der Wüstensand heraus blasen. Betrachtet man sich etwa das Europa des 15. bis 18. Jahrhunderts, wird man beim ersten Hinsehen feststellen, daß – abgesehen von der relativen Kontinuität des Heiligen Römischen Reiches (nicht nur, aber auch der stabilisierende Faktor Religion!) – der dynastische Wandel ziemlich genau dem Haldunschen Muster folgt, wenn man seine Zeitangaben etwas großzügig behandelt. Es wäre interessant, genauer zu untersuchen, inwieweit dies zutrifft, und ob man seine Thesen auch auf Demokratien anwenden kann, oder ob sich hier andere soziale Muster zeigen.

Die geistesgeschichtliche Isolation Ibn Halduns mag auch darauf zurückzuführen sein, daß er fern der Heimat und ohne Verwandte oder Gönner starb, die sein Andenken hätten bewahren können⁸³. Auch war seine düstere und kritische Theorie nicht dazu angetan, ihn bei Herrschern beliebt zu machen und so die Forschung in diese Richtung zu fördern. Dies gilt bis heute und so wurde Ibn Haldun auch von arabischen Nationalisten des 20. Jahrhunderts nur sparsam rezipiert. Sie

⁸² Vgl. zu solchen negativen Einschätzungen der Araber bei Ibn Haldun A. SCHIMMEL (1951), S. 65-70, S. 29-31 oder S. 214.

⁸³ Felix Hammerschmidt diskutiert einige weitere Gründe für die zeitgenössische und spätere geistesgeschichtliche Isolation. Vgl. F. HAMMERSCHMIDT (1995), S. 122-134.

beschneidet freilich seine großen und teils progressiven Erkenntnisse ebenso wenig, wie die Ignoranz, die ihm aus Europa entgegen schlug. Natürlich lag dies auch daran, daß einem christlichen Philosophen die islamische Theologie genauso wenig fruchtbar erschien wie umgekehrt die Scholastik den Moslimen. Doch hätte man sich beiderseits viel Arbeit ersparen können, wäre vielen schmerzhaften Lernprozessen ausgewichen und hätte so manchen Jahrhunderte dauernden Irrtum vermieden, wenn man es nur gewagt hätte, über den Tellerrand hinaus zu blicken. Ibn Halduns Arbeiten hätten genug Ansatzpunkte geliefert, um sich jenseits religiöser Dogmen wissenschaftlich auszutauschen. Doch dazu waren offenbar beide Welten nicht reif. Beide lehnten den Austausch im Glauben an die unverrückbare Überlegenheit ihrer jeweiligen Kultur ab. Die Christen hatten ihn vorher betrieben, indem sie die Grundlagen ihrer Wissenschaften aus islamischen Quellen zogen. Der Islam betrieb ihn später, indem er die inzwischen überlegenen westlichen Wissenschaften und Techniken ab dem 19. Jahrhundert zu einer Grundlage seiner Modernisierung machte. Echter Respekt spricht aus beiden „kopierenden“ Strategien nicht, und so stehen sich die beiden Welten bis heute distanziert gegenüber.

Die Lehren, die daraus zu ziehen sind, gehen wohl in zwei verschiedene Richtungen. Zum einen sollte nicht einfach eine tatsächliche oder behauptete kulturelle Differenz dazu führen, die Beschäftigung mit Menschen und ihren Ideen abzublocken, insbesondere, wenn man sie zum Niveauunterschied überhöht. Aus der Begegnung mit anderen Ansätzen und Ideen entstehen Impulse, die das eigene Denken weiter bringen. Zum zweiten sollte man ganz allgemein daran gehen, Feindbilder abzubauen, die doch primär dazu dienen, den Kontakt mit dem Anderen auf Dauer zu unterbinden. Sehr viel von dem, was auch heute die Beziehung insbesondere zwischen Europa und dem Islam bestimmt, ist Vorurteil, Feindbild oder blanke Einbildung. Das verschafft uns viele Probleme, die durchaus zu vermeiden wären, etwa indem wir daran gingen, unsere eigenen Positionen im Lichte der Lösungswege anderer Kulturen zu hinterfragen – und auch zu korrigieren.

Literatur

Verwendete Literatur

- J. D. C. BOULAKIA, Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist, in: M. BLAUG, *Pioneers in Economics 3: St Thomas Aquinas*. Aldershot/Brookfield

- 1991, S. 193-206 [ursprünglich in: *Journal of Political Economy* 79 (5), September-October 1971, S. 1105-1108].
- E. B. Childers, Amnesia and Antagonism, in: F. A. NOOR (Hrsg.), *Terrorising the Truth. The Shaping of Contemporary Images of Islam and Muslims in Media, Politics and Culture*. Penang 1997, S. 125-149.
- N. J. DAWOOD, *The Muqaddimah: an Introduction to History* (ninth edition). Princeton 1989.
- A. DURI, *Arabische Wirtschaftsgeschichte*. Zürich 1979.
- P. FELDBAUER, *Die islamische Welt 600-1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung?* Wien 1995.
- P. FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang, Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/Main 1976.
- L. GUMPLOWICZ, Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des XIV. Jahrhunderts, in: G. SALOMON u.a., *Ludwig Gumplowicz. Gesammelte Werke. Band IV: Soziologische Essays. Soziologie und Politik*. Innsbruck 1928 [ursprünglich 1898], S. 90-114.
- F. HAMMERSCHMIDT, *Islam, Staat und Wirtschaft in der „Muqaddima“ des Ibn Khaldun*. Wien 1995 [Diplomarbeit].
- W. HEIN, *Ibn Chaldun. Abhandlungen über die Künste. Der 5. Abschnitt aus dem Buch Muqaddima („Prolegomena“)*. Innsbruck 1988.
- A. HOURANI, *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt/Main 1992.
- A. LAKHSASSI, Ibn Khaldun, in: S. H. NASR, O. LEAMAN (Hrsg.), *History of Islamic Philosophy. Part I*. London, New York 1996, S. 350-364.
- A. SCHIMMEL, *Ibn Chaldun. Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*. Tübingen 1951.
- A. SCHLICHT, Columbus und der Islam, in: T. BECK u.a. (Hrsg.): *Überseegeschichte. Beiträge der jüngeren Forschung*. Stuttgart 1999, S. 200-205.
- J. J. SPENGLER, Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun, in: M. BLAUG, *Pioneers in Economics 3: St Thomas Aquinas*. Aldershot/Brookfield 1991, S. 114-152 [ursprünglich in: *Comparative Studies in Society and History* 6, April 1964, S. 268-306].
- M. TALBI, Ibn Khaldun, in: B. LEWIS u.a. (Hrsg.), *The encyclopaedia of Islam. Volume III (H-Iram)*. Leiden 1986, S. 825-831.
- I. WALLERSTEIN u.a., *Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkian Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/Main 1996.
- M. C. WATT, *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. Berlin 1988 [ursprünglich 1972].

F. WÜSTENFELD, *Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*. Göttingen 1882, S. 194-198.

Weiterführende Literatur (selektive aktuelle Auswahl)

- E. ASSAF, *Ibn Haldun in Ägypten*. Pfaffenweiler 1993.
- A. AL-AZMA, *Ibn Khaldun*. London 1990 [erstmalig 1982].
- A. AL-AZMA, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship. A Study in Orientalism*. London 1981.
- F. BAALI, *Society, State, and Urbanism. Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York, NY 1988.
- M. BRETT, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot [u.a.] 1999.
- D. CHABANE, *La pensée de l'urbanisation chez Ibn Khaldûn*. Paris 1998.
- A. CHEDDADI (Hrsg.): *Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie*. Paris 1995.
- H. DAIBER, B. SCHEFOLD (Hrsg.), *Ökonomie aus „Muqaddima“*. Düsseldorf 2000.
- W. FISCHER, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406). A Study in Islamic Historiography*. Berkeley [u.a.] 1967.
- B. FREYER-STOWASSER, *Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*. Washington, D.C. 1983.
- Y. LACOSTE, *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*. Paris 1998 [erstmalig 1978].
- B. LAWRENCE (Hrsg.), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden 1984.
- M. MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago 1971 [erstmalig 1957].
- N. NASSAR, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*. Paris 1997.
- M. PÄTZOLD (Hrsg.), *Ibn Haldun: Buch der Beispiele. Die Einführung*. Leipzig 1992.
- F. ROSENTHAL, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah, an Introduction to History (3 volumes)*. Princeton 1958.
- A. SADIQ, *Ibn Khaldun: genèse de l'économie politique, apologie de la démocratie sociale*. Rabat 1992.
- J. SAYAH, *Philosophie politique de l'islam: l'idée de l'Etat, de Ibn Khaldoun à aujourd'hui*. Paris 2000.
- B. SCHEFOLD (Hrsg.), *Vademecum zu dem Klassiker des arabischen Wirtschaftsdenkens*. Düsseldorf 2000.

- N. SCHMIDT, Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher. New York 1930.
- D. WEISS, Economic Transition from Socialism to Market Friendly Regimes in Arab Countries from the Perspective of Ibn Khaldun. Berlin 1992.

MMag. Andreas Exenberger
Institut für Wirtschaftstheorie, Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsgeschichte
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
Universitätsstraße 15
A-6020 Innsbruck (Österreich)
e-Mail: andreas.exenberger@uibk.ac.at
Internet: <http://www.uibk.ac.at/c/c4/c409/mitarbeiter/exenberger.html>