

30²⁰¹³

polylog

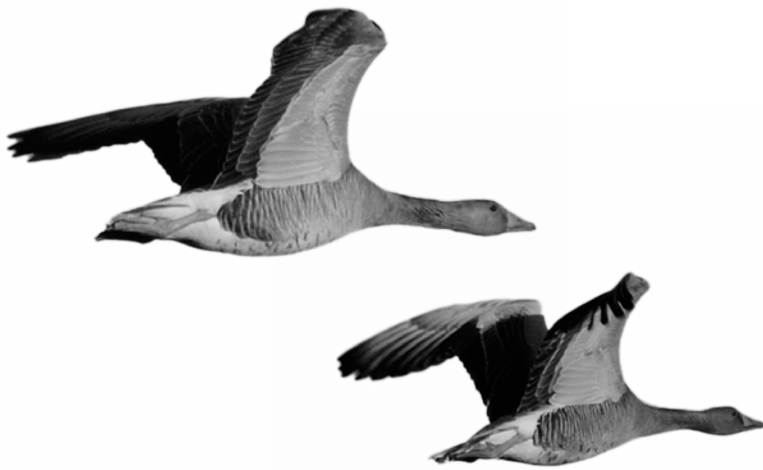
ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN



MIGRATION

Mit Beiträgen von ARASH ABIZADEH, UCHENNA OKEJA,
BIANCA BOTEVA-RICHTER, NOBUKO ADACHI, KIEN NGHI HA,
NAUSIKAA SCHIRILLA, ABULLAHI AN-NA'IM, PETER ENZ
und anderen

SONDERDRUCK



MIGRATION

forum

105

PETER ENZ

Religion und Rebellion
Ibn Khaldun und die revolutionäre Bewegung

116

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

5

ARASH ABIZADEH

*Geschlossene Grenzen, Menschenrechte
und demokratische Legitimation*

25

UCHENNA OKEJA

*Migration und globale Gerechtigkeit:
Afrikanische Sichtweisen*

41

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*Die Migration und das Zwischen
als konstituierendes Element –
Ist der globale Mensch ein ewiger Migrant?*

59

NOBUKO ADACHI

*Die Dynamik von Rasse und Ethnizität als
Kategorisierungs- und Klassifizierungsprozess:
Benennung, Rassenzuweisung und Ethnisierung in einer
japanisch-brasilianischen Kommune*

75

KIEN NGHI HA

Postkoloniale Kritik und Migration

83

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Feminisierung der Migration und
zurückgelassene Kinder
Diskurskritische und ethische Aspekte*

91

*Im Gespräch mit Abullahi An-Na'im
Anke Graneß und Ursula Baatz im Mai 2013*

PETER ENZ

Religion und Rebellion

Ibn Khaldun und die revolutionäre Bewegung

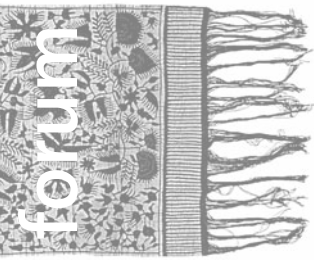
I. GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT

Ibn Khaldun war ein Tunesier aus dem 14. christlichen Jahrhundert, der sich nach 20 Jahren als Beamter, Diplomat, Intrigant, Gelehrter und militärischer Kommandant für verschiedene Mächte in Nordwestafrika und im damals noch islamisch beherrschten Südspanien auf eine Burg in der Wüste zurückzog und ein Werk schrieb, das als *Muqaddima* bekannt geworden ist und in dem die Frage gestellt wird, warum geschichtliche Entwicklungen so geschehen, wie sie geschehen. Dieses Werk hat, so die These dieses Textes, auch zum Thema der revolutionären Politik etwas zu sagen und kann daher auch heute noch helfen, die komplexen Strukturen revolutionärer Bewegungen verständlich zu machen.

Ibn Khaldun ist dem europäischen Denken durchaus kein Fremder. Er hat, seit er im 19. Jahrhundert von den Europäern »wiederent-

deckt« wurde, sogar überdurchschnittlich viel Aufmerksamkeit westlicher Interpreten erfahren. Mit wenigen arabisch-islamischen Autoren haben sich westliche Leser so intensiv und so regelmäßig beschäftigt wie mit Ibn Khaldun. So hat er auch Eingang in das Narrativ der westlichen Wissenschaftsgeschichte gefunden. Historiker werden von ihm wahrscheinlich schon als einem bedeutenden Geschichtsschreiber und Geschichtstheoretiker gehört haben, die Soziologen kennen ihn als den Ahnvater ihrer Disziplin. Offenbar hat das Werk Ibn Khalduns etwas an sich, dem westliche Leser sich verwandt fühlen und das sich ihnen leichter erschließt als so manch anderes aus dem arabisch-islamischen Diskurs. Oder vielleicht besser: Es fügt sich leichter in eine bekannte Form, es lässt sich leichter erschließen und in die gängige Vorstellung von Wissenschaftlichkeit einbetten. Ibn Khaldun

PETER ENZ studierte an der Universität Wien Arabistik und Philosophie und schloss beide Studien mit Arbeiten zu Ibn Khaldun ab. Gegenwärtig arbeitet er als Übersetzer und Analyst im Bundesdienst.



ist auch durch die Brille der europäisch geprägten Wissenssuche noch sichtbar.

Es ist das ausdrückliche Ziel Ibn Khalduns, aus der Geschichtswissenschaft eine zuverlässige, unbezweifelbare Wissenschaft zu machen. Die Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung, die er in seiner Zeit vorfindet, sind das noch lange nicht. Den Historikern seiner Zeit wirft er vor, überlieferte Berichte einfach kritiklos zu übernehmen, ohne nach ihrem Wahrheitsgehalt zu fragen. So werden auch bei angesehenen Geschichtsschreibern Legenden als historische Tatsachen präsentiert, kleinen Völkern werden riesige Eroberungsfeldzüge zugeschrieben, man berichtet von gewaltigen Heeren, von unermesslichen Schätzen oder von Städten, die so groß sind, dass man mehrere Tage braucht, um sie zu umrunden. Die Geschichtsschreiber präsentieren also auch unplausible oder einfach unmögliche Dinge als Tatsachen, weil sie den Überlieferern kritiklos vertrauen. Die Geschichtswissenschaft ist unzuverlässig. Das will Ibn Khaldun ändern, indem er sie auf eine neue, kritische Grundlage stellt. Die Geschichte soll eine zuverlässige Wissenschaft werden. Dafür braucht der neue Historiker ein Werkzeug, um zu beurteilen, ob berichtete Ereignisse so stattgefunden haben können oder nicht. Da historische Ereignisse in der Welt stattfinden und gemäß der Ordnung der Welt immer in einer Kette von Ursachen und Wirkungen stehen, entscheidet sich Ibn Khaldun dazu, zu diesem Zweck einfach die Ursachen der Ereignisse heranzuziehen, also die Kräfte hinter den geschichtlichen Ent-

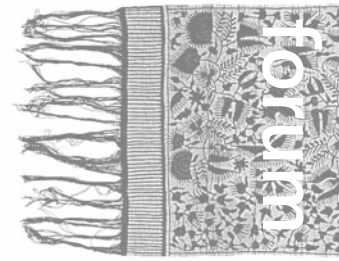
wicklungen, die sie antreiben und geschehen lassen. Ein historisches Ereignis gilt dann als bewiesen, wenn es stimmig auf seine Prinzipien, also seine Kausalursachen, zurückgeführt worden ist. Der neue, khaldunsche Historiker misst die überlieferten Berichte an seinem Wissen um die Prinzipien, nach denen geschichtliche Entwicklungen ablaufen, und beweist das einzelne Ereignis, indem er zeigt, dass und wie es aus diesen Prinzipien hervorgegangen ist. Deshalb macht sich Ibn Khaldun daran, im gewaltigen Vorwort zu seiner Universalgeschichte, der bekannten *Muqaddima*, die Kräfte hinter den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen zu erforschen, also das, was alle diese Entwicklungen geschehen lässt und sie erklären kann.

Um seine neue Wissenschaft auf ein festes Fundament zu stellen, gibt er ihr in mehreren naturwissenschaftlichen und religiösen Prämissen eine wissenschaftliche Basis. Die neue Wissenschaft stützt sich auf geografische Erkenntnisse ebenso wie auf medizinische und ernährungswissenschaftliche. Alle diese Wissensbereiche waren im arabisch-islamischen Denken seit ihrer Übernahme von der griechischen Antike weiterentwickelt worden.

2. MACHT UND KULTUR – DIE ENTWICKLUNG DER GESCHICHTE

Um die Entwicklung eines historischen Subjekts zu beschreiben, entwirft Ibn Khaldun schließlich ein begriffliches Koordinatensystem mit zwei Achsen, die für die zwei Aspekte historischer Entwicklungen stehen. *Umran*,

Die Geschichtswissenschaft ist unzuverlässig. Das will Ibn Khaldun ändern, indem er sie auf eine neue, kritische Grundlage stellt.



dt. etwa »Kultur« oder »Zivilisation«, steht für die wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse einer Gruppe und bezeichnet ihren Lebensstil. Der *Umran* existiert in verschiedenen Abstufungen. Einfache Bauern und Nomaden besitzen nur einfachen *Umran*, sie können durch ihre Arbeit gerade einmal die biologischen Grundbedürfnisse erfüllen. Der voll entwickelte *Umran* findet sich schließlich in den stabilen und sicheren urbanen Zentren, wo genug Arbeitskraft vorhanden ist, um über die Grundbedürfnisse hinausgehende luxuriöse Erscheinungen in all ihren Ausformungen zu produzieren, wie prunkvolle Gebäude, Monumente, Bäder, Luxusgüter, Handwerk, Kunst und Wissenschaft. Der *Umran* existiert in feinen Abstufungen zwischen diesen beiden Polen und erklärt die kulturellen und wirtschaftlichen Unterschiede zwischen menschlichen Gesellschaften.

Die Unterschiede im Hinblick auf ihre politische Aktivität, die Ibn Khaldun beobachtet, erklärt er nicht. Deshalb führt Ibn Khaldun als zweite Achse den Begriff *Asabiya* ein. *Asabiya* bedeutet etwa »Solidarität«, »Stammeszugehörigkeit«, »Parteilichkeit« oder »Gruppengefühl«. Sie ist zunächst eine soziale Erscheinung. Sie bindet die Mitglieder einer Gruppe aneinander, gibt ihnen das Gefühl, zusammenzugehören, lässt sie einander helfen und verteidigen. Blutsverwandtschaft ist laut Ibn Khaldun eine der häufigsten Grundlagen einer *Asabiya*, Verwandtschaft führt fast automatisch zu diesem Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität. Genauso kann es aber auch aus anderen Formen sozialen Inter-

agierens entstehen. Freunde, Verbündete, Bedienstete und ihre Herren oder einfach Menschen, die durch langen Umgang miteinander aneinander gewöhnt sind, sie alle können die Erscheinung der Zusammengehörigkeit entwickeln, die Ibn Khaldun *Asabiya* nennt. Sehr bald bekommt diese Erscheinung aber auch einen militanten Aspekt und entfaltet ihre Wirkung auf der Ebene des Politischen. Sie ist nicht nur nach innen hin positiv eingestellt, sondern zugleich negativ gegen Bedrohungen und Herausforderungen von außen. Die *Asabiya* sorgt nicht nur für Solidarität und gegenseitigen Beistand innerhalb der Gruppe, sondern beginnt sehr bald, aggressive Forderungen nach außen zu stellen. Eine starke *Asabiya* fordert die, die sich ihr verpflichtet fühlen, dazu auf, gegen andere Gruppen um Vorherrschaft zu kämpfen. Die wilde, urtümliche Gruppe mit einfachem *Umran* hat eine starke *Asabiya*, weil nur mit dieser bedingungslosen Solidarität nach innen das Überleben in den kargen Verhältnissen der Steppen und Wüsten möglich ist. Sobald die *Asabiya* geweckt ist, drängt sie die Gruppe aber zu militanter Expansion. Die Gruppe unterwirft andere und erobert zuletzt die urbanen Zentren, deren Bewohner sich kaum gegen die wilde Urtümlichkeit der Angreifer wehren können, weil sie im weichlichenden voll entwickelten *Umran* leben und keine kräftige *Asabiya* besitzen. Sobald die Angreifer mit starker *Asabiya* aber einen Staat in den von ihnen eroberten Gebieten gegründet haben, beginnen auch sie, sich dem Luxus des raffinierten städtischen Lebens mit seinem Prunk und seinen Annehmlich-

Ibn Khaldun entwirft ein »begriffliches Koordinatensystem mit zwei Achsen, die für zwei Aspekte historischer Entwicklungen stehen: *Umran*, dt. etwa »Kultur« oder »Zivilisation«, und *Asabiya*, dt. etwa »Solidarität«, »Stammeszugehörigkeit« oder »Gruppengefühl«.

Freundschaft, ein langes
Dienstverhältnis oder andere
Beziehungen haben also
dieselben Effekte wie
Blutsverwandtschaft ...

keiten hinzugeben. Das aber schwächt ihren urtümlichen Zusammenhalt, ihre *Asabiya*, und damit ihre Kampfkraft, bis auch diese Gruppe unter den Schwertern einer neuen, wilden Gruppe mit starker *Asabiya* und anfänglich primitivem *Umran* untergehen muss. Gruppen, die aus einfachen wirtschaftlichen Verhältnissen kommen, durch ihren starken Gruppenzusammenhalt aber wilde Kämpfer sind, unterwerfen ihnen militärisch unterlegene, kulturell höher entwickelte Gruppen, gründen Reiche, werden selbst kultiviert und verweichlicht und in weiterer Folge von einer neuen wilden Gruppe unterworfen. So weit die Grundzüge der Entwicklung der Staaten und Dynastien bei Ibn Khaldun.

Was hat Ibn Khaldun jetzt aber zum Thema der revolutionären Bewegung zu sagen? Was macht diesen Tunesier aus dem 14. christlichen Jahrhundert bei dieser Frage so interessant? Es sind dies zwei Aspekte der khalidunischen Wissenschaft, nämlich erstens die komplexe Natur der *Asabiya* und zweitens die Stellung des Übersinnlichen, des religiösen Ereignisses im Denkgebäude Ibn Khalduns. Die Kombination dieser beiden zentralen Elemente aus dem khalidunischen Denken ist es, die hier interessant wird.

3. DIE LOGIK DER GRUPPE

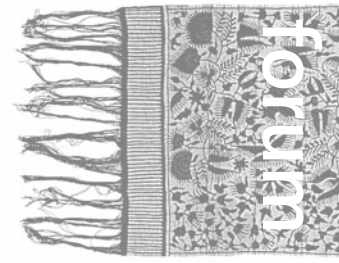
Die *Asabiya* ist erstens nämlich ungleich vielschichtiger, als von den meisten Interpreten erkannt wird. Die *Asabiya* ist ein Name für den Zusammenhalt einer Gruppe, etwa eines Clans, der sich über Blutsverwandtschaft

definiert, hat es vorhin geheißen. Aber mit Blutsverwandtschaft hat die *Asabiya* eigentlich nichts zu tun. Wenn die Verwandtschaft eine entfernte ist, bemerkt Ibn Khaldun, ist auch das Gefühl der Zusammengehörigkeit oft schwach oder gar nicht vorhanden. Blutsverwandtschaft allein ist noch keine Basis für die Erscheinung der militanten Solidarität, die Ibn Khaldun *Asabiya* nennt. Sehr wohl gilt der gegenseitige Beistand der *Asabiya* aber für Freunde, Verbündete und Bedienstete. Die *Asabiya* ist eine psychologische Kraft, schreibt Ibn Khaldun später, und ihre eigentliche Basis ist sozialer Umgang miteinander. Ich zitiere aus dem dritten Buch der *Muqaddima*:

»Der Effekt der Blutsverwandtschaft ist, auch wenn sie natürlich ist, ein imaginärer. Das Gefühl sozialer Verbindung kommt von Gesellschaft, von der Kameradschaft, die entsteht, wenn man gemeinsam aufwächst oder dieselbe Amme hat, oder von anderen Angelegenheiten des Todes und des Lebens.«¹

Freundschaft, ein langes Dienstverhältnis oder andere Beziehungen haben also dieselben Effekte wie Blutsverwandtschaft, indem sie die komplexe Erscheinung hervorbringen, die sich als bedingungsloser Zusammenhalt nach innen und zugleich als fordernde Aggression nach außen äußert. Wirklich zu einer Gruppe gehört, wer sich ihr durch die *Asabiya* verpflichtet fühlt.

¹ ‘Abd ar-Raḥmān IBN ḤALDŪN: *Muqaddima mawsū‘a al-‘allāma Ibn Ḥaldūn*, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, Dār al-Kitāb al-Lubnāni: Al-Qāhira, Bayrūt 1999; S. 326–327 (Alle Übersetzungen aus dem Arabischen stammen vom Autor dieses Textes.)



»Zu den einen oder anderen zu gehören, heißt nichts anderes, als dass man sich ihren Gesetzen und Verhältnissen unterstellt, so als ob man fest mit ihnen verbunden wäre.«²

Hier bekommt der Begriff der *Asabiya* plötzlich eine andere Farbe. Jemand gehört zu einer Gruppe, verkündet Ibn Khaldun jetzt fast beiläufig, wenn er ihre Gesetze und Verhältnisse als seine anerkennt. Die *Asabiya* als Bezeichnung für die starke Identifikation mit der Gruppe ist also nicht mehr nur die unbedingte Solidarität den anderen Mitgliedern der Gruppe, den Verwandten, den Freunden und Bediensteten gegenüber. Wenn jemand dann zu einer Gruppe von Menschen gehört, wenn er ihre Gesetze als seine anerkennt, dann bedeutet die Solidarität der *Asabiya* immer auch ein militantes Bekenntnis zu diesen Gesetzen. Wie sehr die *Asabiya* in Wahrheit mit einem solchen Korpus von Regeln zusammenhängt, wird offensichtlich, wenn Ibn Khaldun im zweiten Buch den Fall eines Herrschers behandelt, der die Mitglieder der Gruppe, die er anführt, verachtet und sich über ihre kollektiven Regeln hinwegsetzen will:

»Er hält sich den Leuten seiner Gruppe gegenüber für überlegen [...] und vertraut darauf, dass sie ihm folgen, weil er so aufgezogen wurde. Er kennt die Charaktereigenschaften nicht, die die Voraussetzungen dieses Gehorsams sind, wie Bescheidenheit und Rücksicht auf ihre Gefühle. [...] Sie aber revoltieren gegen ihn, verabscheuen ihn und übertragen, ihrer *Asabiya* gehorchend, die Macht von ihm auf einen anderen aus der Gruppe [...], nachdem

sie sich überzeugt haben, dass die Charaktereigenschaften [des neuen Herrschers] für sie zufriedenstellend sind.«³

Die drei wichtigsten Wörter in diesem Ausschnitt sind »ihrer *Asabiya* gehorchend«. Die *Asabiya*, diese Erscheinung, die noch vor so kurzer Zeit wie eine vor allem soziale Erscheinung gewirkt hat, entpuppt sich als mehr als die bloße Solidarität mit den anderen Mitgliedern der Gruppe. Die *Asabiya* bedeutet auch das Anerkennen und konsequente Umsetzen von bestimmten Tugenden, Regeln und Gesetzen. Wenn das Verhalten des Herrschers diesen inhärenten Regeln nicht mehr entspricht, entmachtet die Gemeinschaft ihn und sucht einen anderen, der eher den Anforderungen und dem Ideal der *Asabiya* entspricht. Die Mitglieder der Gruppe setzen diesen Herrscher aber nicht aus politischen Überlegungen ab, oder nach sorgfältiger Diskussion, sondern »ihrer *Asabiya* gehorchend«. Die Gesetze der *Asabiya*, der sich die Einzelnen der Gruppe unterstellt haben, entfalten eine zwingende Logik. Die Mitglieder der Gruppe verteidigen einander, ihrer *Asabiya* gehorchend. Sie stellen militante Ansprüche und setzen sie durch, ihrer *Asabiya* gehorchend. Sie wählen einen neuen Anführer, wenn der alte der Logik der *Asabiya* nicht mehr entspricht, eben weil sie dieser *Asabiya* gehorchen.

Die Tugenden und Regeln, denen der Einzelne der Gruppe sich so bedingungslos verpflichtet, können natürlich von Gruppe zu Gruppe verschieden aussehen. Die Kulturen menschlicher Gesellschaften unterscheiden

Die *Asabiya* bedeutet auch das Anerkennen und konsequente Umsetzen von bestimmten Tugenden, Regeln und Gesetzen.

2 IBN ḤALDŪN: *Muqaddima*, S. 229.

3 IBN ḤALDŪN: *Muqaddima*, S. 240–241.

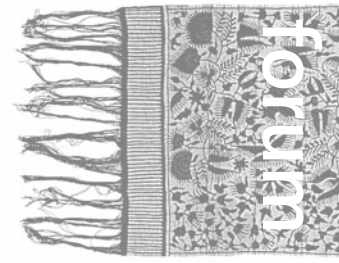
sich. Ibn Khaldun spricht immer wieder von spezifischen »Färbungen« unterschiedlicher *Asabiyas*. Gemeinsam sind allen Gruppen mit starker *Asabiya* aber ein gewisser Egalitarismus in der Gruppe und ein Katalog von standhaften Tugenden. Darüber kann sich niemand, schon gar nicht der Anführer, hinwegsetzen. Die *Asabiya* macht die Gruppe gerade deshalb zu so einem gefährlichen und erfolgreichen politischen Akteur, weil die Mitglieder der Gruppe sich ihr bedingungslos unterstellen, weil sie diese *Asabiya*, ihre Regeln und Ideale militant vertreten und deshalb die Präskriptionen, d. h. die Vorschriften, die dieser *Asabiya* innewohnen, vehement durchsetzen. Die *Asabiya* ist also auf den zweiten Blick ein Begriff mit starker Affinität zum Militanten und Revolutionären.

»Die *Asabiya* macht die Gruppe gerade deshalb zu so einem gefährlichen und erfolgreichen politischen Akteur, weil die Mitglieder der Gruppe sich ihr bedingungslos unterstellen... Die *Asabiya* ist also auf den zweiten Blick ein Begriff mit starker Affinität zum Militanten und Revolutionären.«

4. DAS RELIGIÖSE EREIGNIS

Der zweite Aspekt im Denkgebäude Ibn Khalduns, der ihn bei der Frage nach der Revolte interessant macht, ist die Art und Weise, wie er in seinem System mit dem religiösen Ereignis umgeht. Und das lässt sich vor allem in der letzten der sechs Prämissen sehen, die Ibn Khaldun seinen Ausführungen voranstellt. Ich muss hier vielleicht ein bisschen weiter ausholen. Ibn Khaldun gilt gewöhnlich als Rationalist. Die Ausführungen seiner Wissenschaft sind, auch wenn sie im Detail heute vielleicht nicht immer uneingeschränkt überzeugen, doch von einem wissenschaftlichen Geist getragen, dem auch heutige Leser sich verwandt fühlen können. Ibn Khaldun will historische

Ereignisse beweisen, indem er sie aus ihren Kausalursachen herleitet. Fast im modernen Sinne wissenschaftlich sind auch die ersten fünf der sechs ausformulierten Prämissen der khaldunischen Wissenschaft. Mit Verweis auf antike griechische und zeitgenössische arabisch-islamische Autoritäten ruft Ibn Khaldun hier dem Leser den aktuellen Wissensstand in Bereichen wie Geografie oder Medizin noch einmal in Erinnerung, bevor der eigentliche, originäre wissenschaftliche Gedankengang beginnt, der auf diesen Wissensbereichen aufbaut. Die sechste und letzte Prämisse macht die meisten Interpreten allerdings stutzig. Während es in den ersten fünf Prämissen wissenschaftlich um den Erdumfang, das Klima oder die Ernährung geht, scheint Ibn Khaldun in der sechsten Prämisse auf einmal seinen kritischen, wissenschaftlichen Pathos zu vergessen, und er akzeptiert nicht nur Prophetie, sondern auch Wahrsagerei, Traumvisionen und Zauberei. Viele, vor allem westliche Interpreten ziehen es daher vor, diese Prämisse zu ignorieren, oder aber als vernachlässigbare, irrationale Abschweifung zu verwerfen. Sie fügt sich einfach nicht in das Bild, das man vom sonst so auf empirische Belege bedachten Wissenschaftler hat. Wenn man sich aber auf den Skandal der sechsten Prämisse einlässt, zeigt sich gerade hier sehr deutlich, wie der Historiker und gläubige Muslim Ibn Khaldun in seiner Geschichtswissenschaft mit dem religiösen Ereignis, also dem Eingreifen Gottes in Form von Prophetenoffenbarungen oder Wundern, umgeht. Solche Ereignisse sind historisch relevant, nicht zuletzt, weil sie häufig



schwerwiegende politische und gesellschaftliche Folgen haben. Das trifft auf die Prophetie ganz besonders zu, schließlich waren die prophetischen Offenbarungen Muhammads der Ursprung einer politischen Bewegung, die im gewaltigen omajjadischen und später abbasidischen Kalifat ihren Höhepunkt fand.

Ibn Khaldun leitet die sechste Prämisse mit einer ausführlichen Erklärung der Prophetie ein. Mit Verweis auf religiöse Quellen listet er Eigenschaften von Propheten auf. Nach einigen erkenntnistheoretischen Vorbemerkungen beschreibt er, was im Moment der prophetischen Offenbarung epistemologisch vor sich geht. Und nach einem kurzen physiologischen Exkurs lokalisiert er genau die Region des Gehirns, in der die Offenbarung stattfindet. Detailliert geht Ibn Khaldun auf die verschiedenen, in seiner Zeit verbreiteten wahrsagerischen Techniken ein, beschreibt Methoden, wie das Schauen in durchsichtige Körper, die Eingeweideschau, die Vogelschau, das Werfen von Körnern, und erklärt die Visionen von Mystikern oder Traumvisionen. Ein etwas kurioses Beispiel ist die folgende Stelle, in der es um eine besondere, magische Technik geht:

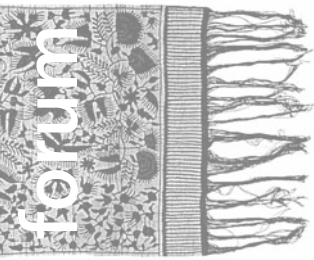
»Wenn man einen Menschen in ein mit Sesamöl gefülltes Fass setzt und er vierzig Tage darin bleibt und sich von Feigen und Nüssen ernährt, bis sein Fleisch verschwunden ist und nur die Adern und das Gewebe am Kopf bleiben, und wenn er dann das Fass verlässt und an der Luft trocknet, antwortet er auf alle Fragen über die Zukunft besonderer und allgemeiner Dinge. Das ist abstoßendes Zauber-

werk, aber man versteht dabei, welche Wunder es in der Welt der Menschen gibt.«⁴

Ibn Khaldun scheint alle diese Arten übersinnlicher Erkenntnis kritiklos zu akzeptieren. Eine interessante Ausnahme stellt hier aber die Astrologie dar, die nach seinem Urteil auf völlig willkürlichen Regeln beruht und mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Gerade die Astrologie genügt den Ansprüchen also nicht, die Ibn Khaldun an gesichertes Wissen stellt, während er andere Techniken, wie die Eingeweideschau oder die Traumvision, fraglos anerkennt. Der Schlüssel für ein Verständnis dieser Einstellung liegt im Anspruch der Astrologie. Die Astrologen behaupten, sie könnten zu übersinnlicher Erkenntnis gelangen (und zukünftige Ereignisse z.B. gehören für Ibn Khaldun in diesen Bereich), ohne von den körperlichen Sinnen abzulassen. Im Gegenteil, das Übersinnliche und Verborgene soll aus sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen durch bestimmte Gesetze ableitbar und berechenbar sein. Bei allen anderen Techniken, die Ibn Khaldun akzeptiert, wird das nicht behauptet. Sie beinhalten immer etwas anderes, das zur Technik noch hinzukommt und nicht beeinflusst werden kann. Die Astrologie wird für ihren wissenschaftlichen Anspruch kritisiert. Sie wird kritisiert, weil ihre Vertreter verkünden, mit wissenschaftlichen Methoden zum Wissen um das Übersinnliche gelangen zu können. Das können sie aber nicht. Astrologische Prognosen sind oft einfach falsch. Die Wissenschaft kommt hier mit ihrer sicheren, aber beschränkten Metho-

Die Astrologie wird für ihren wissenschaftlichen Anspruch kritisiert.

⁴ IBN ḤALDŪN: *Muqaddima*, S. 190.



de nicht voran, dieser Bereich entzieht sich ihr einfach.

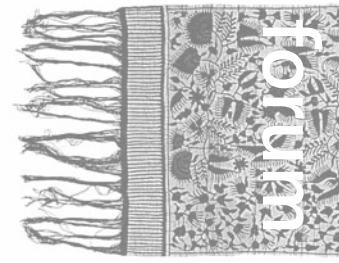
Jede echte prophetische oder wahrsagerische Erkenntnis geschieht gerade nicht durch wissenschaftliche Forschung, sondern in einem Moment, in dem der Mensch sich von seinen körperlichen Sinnen zurückzieht, meint Ibn Khaldun in einer platonisch anmutenden Wendung. Es ist aber auch keineswegs so, dass alles Ablassen von den trügerischen körperlichen Sinnen eine Erkenntnis des Übersinnlichen garantiert. Und hier kommt jetzt Ibn Khalduns Verständnis des religiösen Ereignisses ins Spiel.

Der Mensch kann sich durch bestimmte Techniken nur vorbereiten, er kann bloß eine Bereitschaft erzeugen. Die Vision selbst kann er durch keine Technik direkt hervorrufen. Die Vision ist eine ganz andere Art von Ereignis, sie ist eher dem Wunder verwandt. Auch das Wunder wird von Ibn Khaldun in der Prophetieprämisse behandelt, und es wird von Anfang an als ein direkter Eingriff Gottes bestimmt, als Akt, den Gott persönlich setzt und der den gewohnten Lauf der Dinge durchbricht. Kausal aufschlüsselbar ist das Wunder daher nicht, es bricht vielmehr als direkte Intervention des Übernatürlichen in den kausal erklärbaren Lauf der Dinge ein. Ähnlich versteht Ibn Khaldun die übersinnliche Erkenntnis. Wenn jemand eine wahrsagerische Technik verwendet, erzeugt er eine Bereitschaft für das Erhalten einer Vision. Dass ihm eine zukommt, ist damit noch nicht entschieden, die Vorbereitung kann auch umsonst gewesen sein. Zitat:

»Das ist kein Beweis dafür, dass die Absicht, eine übersinnliche Erkenntnis zu haben, sie auch tatsächlich hervorrufft. Diese [Techniken] erzeugen eine Bereitschaft in der Seele für das Eintreten einer übersinnlichen Erkenntnis. [...] Ein Mensch kann sich vorbereiten, so viel er will, das ist aber keine Garantie dafür, dass das, wofür er sich vorbereitet hat, auch eintritt. Die Fähigkeit zur Bereitschaft für etwas ist nicht die Fähigkeit zu etwas.«⁵

Dass ihm manchmal eine Vision zukommt und manchmal nicht, hängt nicht von seinen Vorbereitungen ab, sondern von etwas anderem. Die Vision ist nicht kausal erklärbar oder gar herbeiführbar, genauso wie die vermeintliche Erklärung der Prophetie in der sechsten Prämisse: Die epistemologischen und physiologischen Ausführungen Ibn Khalduns erklären die prophetische Erkenntnis nicht im eigentlichen Sinn, sondern beschreiben nur im Nachhinein, welche Prozesse bei der Offenbarung abgelaufen sind. Eine kausale Erklärung, die die Offenbarung an sich verständlich machen könnte, kann Ibn Khaldun nicht liefern. Wunder, die Offenbarung, die Vision, alles das sind direkte Interventionen Gottes. Das religiöse Ereignis wird von Ibn Khaldun als das Andere der kausal strukturierten Natur bestimmt, das von der Wissenschaft, die eben nur Kausalverbindungen begreifen kann, nie eingeholt werden kann, aber massive Folgen hat, die wiederum wissenschaftlich beschrieben werden können und müssen.

⁵ IBN ḤALDŪN: *Muqaddima*, S. 184.



5. DER KEIM DER REVOLTE

Wir haben also erstens die *Asabiya* als unbedingtes Bekenntnis zu einer Gruppe und einem bestimmten Korpus von Tugenden, Regeln und Gesetzen, und wir haben zweitens das religiöse Ereignis als plötzliches, unerwartetes und zunächst unerklärliches Hereinbrechen des Anderen der Natur in den gewohnten Lauf der Dinge.

Interessant für die Frage der revolutionären Politik wird das alles nun, wenn man Ibn Khaldun, das heißt den so aufgeschlüsselten Ibn Khaldun, in einen Dialog mit Alain Badiou, einem zeitgenössischen französischen Denker, treten lässt. Badiou selbst entwirft im Rahmen seiner umfassenden, mathematisch inspirierten Ontologie auch eine politische Philosophie, die man vielleicht post-marxistisch nennen könnte. Beide, Ibn Khaldun und Alain Badiou, interessieren sich für die komplexen Strukturen militanter Politik und der Revolte. Ihre Erklärungen des Anfangs und der Entwicklung der politischen Bewegung ähneln einander.

Den Anknüpfungspunkt für das Gespräch liefert Ibn Khaldun. Der Beginn des Bogens der politischen Entwicklung liegt bei Ibn Khaldun in der einfachen Gruppe, die in kargen Verhältnissen lebt, deshalb aber über einen starken Zusammenhalt verfügt und anderen, verweichlichten Gruppen militärisch überlegen ist. Die größten und stabilsten Reiche gründen laut Ibn Khaldun die urtümlichen Beduinen, die in Wüsten und Steppen leben. Wenn diese Gruppen politisch aktiv werden

und ihre Macht ausdehnen, sind sie stark und erfolgreich und bauen schließlich besonders große, stabile Reiche, in denen die Kultur floriert. Von selbst werden sie aber nicht aktiv und stellen politische Ansprüche. Wenn von außen nichts dazukommt, bleiben sie aufgesplitterte Gruppen mit ihren jeweils eigenen Gruppengefühlen und ohne die Ambition zu expandieren. Gerade diese urtümlichen Gruppen brauchen ein besonderes, ein religiöses Ereignis, damit sie aktiv werden. Zitat aus dem dritten Buch der *Muqaddima*:

»Den Beduinen kommt Herrschaft nur durch eine religiöse Färbung durch Prophetentum, Heilige oder ein religiöses Ereignis im Allgemeinen zu. [...] Wenn es unter ihnen einen Propheten oder Heiligen gibt, der sie dazu aufruft, den Befehlen Gottes zu folgen, der sie von tadelnswerten Charaktereigenschaften befreit und sie dazu bringt, lobenswerte zu übernehmen, und der sie alle vereinigt, um die Wahrheit hervorzubringen, dann kommt eine Einheit zustande, und sie erlangen Dominanz und Herrschaft.«⁶

Ibn Khaldun selbst spricht hier von einem religiösen Ereignis, aus dem die politische Aktivität der Gruppe erst hervorgeht. Das rational-kausal nicht einholbare Andere der Natur setzt durch sein Hereinbrechen die rational-kausal aufschlüsselbare und wissenschaftlich beschreibbare politische Bewegung in Gang. Das religiöse Ereignis kann der Zündfunke sein, der eine *Asabiya* weckt und aktiviert und aus einer Gruppe ein politisches Subjekt macht. Erst aus dem Aufruf und der Forde-

Das religiöse Ereignis wird von Ibn Khaldun als das Andere der kausal strukturierten Natur bestimmt, das von der Wissenschaft, die eben nur Kausalverbindungen begreifen kann, nie eingeholt werden kann, aber massive Folgen hat, die wiederum wissenschaftlich beschrieben werden können und müssen.

⁶ IBN ḤALDŪN: *Muqaddima*, S. 266.

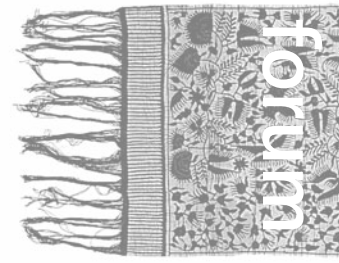
rung des religiösen Ereignisses entsteht hier die politische Dynamik.

Ganz zu Beginn war es der Anspruch Ibn Khalduns, aus der Geschichtswissenschaft eine zuverlässige Wissenschaft zu machen, indem er ihr beibringt, einzelne geschichtliche Ereignisse aus Kausalketten herzuleiten und so zu erklären. Manche Ereignisse lassen sich aber so nicht herleiten, auch wenn sie massive Folgen auf die politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen haben, wie etwa das religiöse Ereignis bei Ibn Khaldun. Badiou würde sagen: Auch das revolutionäre Ereignis fällt in diese Kategorie. Das wird deutlich, wenn man sich als Beispiel die Revolten des Arabischen Frühlings ansieht. Die Ausbrüche der Widerstände und Kämpfe in den einzelnen arabischen Ländern haben alle überrascht, die Regime, die internationalen Beobachter, oft sogar die Involvierten in den Ländern selbst. Diese Geschehnisse waren nicht und sind nicht vorhersagbar, auch die Konstellation von wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Umständen und der sozialen Medien, die jetzt in Analysen gerne als Ursache herangezogen wird, erklärt die Ausbrüche nicht wirklich. Solche oder ähnliche Umstände haben schon öfter und anderswo geherrscht, ohne dass daraus politische und gesellschaftliche Bewegungen oder gar Revolutionen entstanden sind. Nicht aus jeder Bewegung wird eine Revolte. Dazu muss noch etwas anderes kommen. Dass es eine Revolte, ein revolutionäres Ereignis geworden ist, kann man immer erst im Nachhinein sagen. Davor oder währenddessen kann der Außen-

stehende nur raten. Und der, der involviert ist, kann dem Aufruf des Ereignisses nur folgen, sich seiner Färbung verpflichten und darauf wetten, dass es eine erfolgreiche Revolte gewesen sein wird. Er kann nur eine Pascalsche Wette wagen. Um einem Missverständnis vorzubeugen: Das zunächst Unerklärliche ist das Ereignis, zu dessen Parteigänger der Einzelne wird. Sein Engagement kann natürlich durch Motive erklärt werden. Dass plötzlich etwas da ist, wofür er sich engagieren kann, ist das Überraschende.

Wie das Ereignis seine *Asabiya* färbt (in den Worten Ibn Khalduns) ist beim revolutionären Ereignis besonders deutlich. Das hereinbrechende Ereignis ist immer ein Aufruf, es bringt immer eine Botschaft, die Anerkennung fordert. Es prägt der *Asabiya*, die aus dem Ereignis entspringt, ein Set von Regeln und Idealen, eine Utopie und ein Ziel auf. Der, der sich für eine *Asabiya* entscheidet und sich ihr verpflichtet, verpflichtet sich daher auch diesen Werten. Er macht sich zum Anhänger und Parteigänger dieser Werte, d. h. der Färbung der *Asabiya*, vertritt sie militant und stellt im Namen dieser Werte politische Ansprüche. Nachdem er sich entschieden hat, zum Mitglied des politischen Subjekts geworden ist und auf die Botschaft des plötzlich auftauchenden Ereignisses wettet, macht sich der Einzelne zu seinem bedingungslosen Parteigänger und folgt in allem, was er auf dieser Ebene tut, der zwingenden *Asabiya*-Logik seiner Entscheidung, so wie die khaldunsche Gruppe ihrer *Asabiya* gehorcht und den Herrscher absetzt, wenn er diesen Werten nicht mehr entspricht.

Diese Geschehnisse waren nicht und sind nicht vorhersagbar, auch die Konstellation von wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Umständen und der sozialen Medien, die jetzt in Analysen gerne als Ursache herangezogen wird, erklärt die Ausbrüche nicht wirklich



Die politische Aktivität geschieht dabei immer im Namen des Ereignisses und seines Aufrufs. Das heißt, sie geschieht im Namen der Botschaft des Ereignisses, die sich der *Asabiya* der Gruppe aufprägt und zu der sich die Einzelnen der Gruppe über ihre *Asabiya* bekennen. Der Sieg einer Gruppe, die so einem Ereignis und seinen Werten treu ist, ist zugleich der Sieg dieses Ereignisses und seiner Werte.

Gerade weil sie aus dem Anderen der Natur, der Übernatur, kommen, haben die Botschaft des Ereignisses und sein Aufruf Wahrheit. Indem sich der einzelne Aktivist zum Parteigänger dieser Botschaft macht, folgt er der Forderung und anerkennt die in ihr wohnende Wahrheit. Bei Ibn Khaldun ist diese Wahrheit eine religiöse. Auch Badiou kennt eine politische Wahrheit, die sich in echten politischen Ereignissen äußert. Der Gefahr der Vereinnahmung und des Missverständnisses, nämlich dass sich damit die Wahrheitsansprüche beliebiger extremistischer Bewegungen rechtfertigen lassen, entgehen beide, Ibn Khaldun und Badiou, indem sie verkünden, dass eine wahre religiöse oder politische Botschaft immer ein bestimmtes Gepräge hat. Gewisse Werte sind allen wahren Ereignissen gemeinsam, so unterschiedlich sie in ihren Details auch sein mögen. Laut Badiou ist jede wahre Politik auf Gleichheit und Gerechtigkeit ausgerichtet. Diese gemeinsame Wahrheit fehlt falschen oder Scheinereignissen.

Ibn Khaldun erwägt nur ein religiöses Ereignis und dessen Wahrheit als Zündfunken einer *Asabiya*. Über Ibn Khaldun hinausgehend kann man sich nun auch andere Zündfunken

vorstellen, d. h. andere, revolutionäre Ereignisse mit anderen, revolutionären Botschaften, Forderungen und Zielen, von denen die *Asabiya* einer Gruppe geprägt ist. Auch revolutionäre Bewegungen erfordern eine *Asabiya*, über die die Einzelnen sich bedingungslos zu ihr und ihren Forderungen bekennen. Ohne eine solche *Asabiya* gibt es keine politische Bewegung und keine Revolte, sie macht das politische Subjekt. Es ist daher sinnvoll, auch im Licht aktueller politischer Geschehnisse, da die Welt immer noch im Bann der Nachwirkungen eines Ereignisses namens »Arabischer Frühling« steht, auf der Suche nach einem Verständnis der komplexen Strukturen solcher Bewegungen wieder einen Blick in das Werk Ibn Khalduns zu werfen. Hier liegt ein Versuch vor, militante Politik zu verstehen und zu erklären, der auch heute noch Denkanstöße liefern kann. Die politische Bewegung und ihre Revolte gibt es nur durch die *Asabiya*, durch das bedingungslose Bekenntnis der Einzelnen zum unerklärlichen Ereignis, seiner Forderung und der daraus hervorgehenden spezifischen Färbung ihrer *Asabiya*. Und es ist dieses Bekenntnis, das der Gruppe ihre Stärke verleiht und ihr ihren politischen Erfolg ermöglicht, der immer zugleich der Erfolg dieser Färbung, d. h. der Botschaft des Ereignisses ist. Der Zündfunke der *Asabiya* ist der Keim der Revolte.⁷

⁷ Für mehr Details siehe Peter ENZ: *Der Keim der Revolte. Militante Solidarität und religiöse Mission bei Ibn Khaldun*, Verlag Karl Alber: Freiburg 2012.

Die *Muqaddima* ist in deutscher Übersetzung erschienen als:

Ibn KHALDUN:

Die Muqaddima: Betrachtungen zur Weltgeschichte

München: C. H. Beck, 2011.