Ibn Khaldūn
Das Buch der Beispiele

Ibn Khaldūn

Das Buch der Beispiele

Einführung in die Weltgeschichte

Aus dem Arabischen übersetzt,
kommentiert und herausgegeben
von Mathias Pätzold

Reclam

RECLAM TASCHENBUCH Nr. 20462
Alle Rechte vorbehalten
Umschlagabbildung: Das »Achteck der Gerechtigkeit«
aus einer arabischen Handschrift des pseudo-aristotelischen
Secretum Secretorum aus der Suleymaniyye Bibliothek, Istanbul
Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2016
RECLAM ist eine eingetragene Marke der
Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-020462-7

www.reclam.de

VORBEMERKUNGEN

Im umfangreichen und vielgestaltigen Schrifttum des arabisch-islamischen Mittelalters nimmt die Historiographie einen herausragenden Platz ein. Zunächst und in besonderem Maße dazu bestimmt, die Äußerungen und Taten des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten so genau und authentisch wie möglich festzuhalten, bezog die Geschichtsschreibung des weiteren die Ereignisse der muhammadanischen Zeit, insbesondere die glorreichen Siegeszüge der zum Islam bekehrten Araber, mit ein. Aus dem Bemühen, die gesammelten historischen Informationen lükkenlos durch integre Gewährsleute zu bezeugen, entstand eine Kunst genauer Datierung. In seiner vielbändigen Universalgeschichte legte beispielsweise der berühmte arabische Historiker aṭ-Ṭabarī (838–923) eine geordnete Sammlung aller Überlieferungen vor, die er über die Ereignisse der islamischen Geschichte von den Ursprüngen bis zu seiner Zeit ausmachen konnte. Andere Historiker und Literaten beschränkten sich darauf, mit Geschichten aus der Geschichte auf zumeist erbauliche Weise zu unterhalten, ohne «Geschichte» als einen festumrissenen Gegenstand zu begreifen; ihre Grenzen zur Literatur oder auch Geographie blieben im Schrifttum des arabisch-islamischen Mittelalters offen. Die Geschichte gehörte nicht zum kanonischen Lehrstoff der mittelalterlichen Schulen und erhielt – wie übrigens auch in der Antike – keinen Platz im System der Wissenschaften.

Seit dem 7. Jahrhundert war innerhalb weniger Jahrzehnte aus der einstigen religiös-politischen Keimzelle des Islam, der Gemeinde des Propheten Muḥammad (570–632), ein Weltreich geworden, das sich von der Iberischen Halbinsel im Westen über Nordafrika, den Nahen und Mittleren Osten bis nach Mittelasien und zum Industal erstreckte. Die Zeit des Propheten und seiner ersten vier Nachfolger, der Kalifen Abū Bakr (632–634), ᶜUmar b. al-Khaṭṭāb (634–644), ᶜUthmān b. ᶜAffān (644–656) und ᶜAlī b. Abī Ṭālib (656–661), gilt den Muslims als das «goldene Zeit-

alter», da sich nach ihrem Verständnis nur in diesen wenigen Jahrzehnten das islamische Ideal einer harmonischen Gesellschaft verwirklicht hatte und die Gläubigen in völliger Übereinstimmung mit den Gesetzen Allahs handelten. Nach der Dynastie der Umayyaden erreichte das islamische Reich unter der ihr folgenden Dynastie der Abbasiden im 9. Jahrhundert den äußeren Höhepunkt seiner Macht, und selbst die bald einsetzende Zersplitterung des Großreiches in mächtige Einzelstaaten mit eigenständigen Dynastien bedeutete insgesamt noch keinen realen Machtverlust gegenüber der nichtislamischen Welt. Die Herrschaft der Kreuzfahrer im Nahen Osten stellte ein Interregnum dar und wurde als ein solches empfunden. Die Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 hatte jedoch nicht nur die weitgehende Verwüstung des einst fruchtbaren Zweistromlandes zur Folge, sondern bedeutete auch das Ende der einst so mächtigen Dynastie der Abbasiden. Im späten islamischen Mittelalter war ebenfalls die christliche Reconquista auf der Iberischen Halbinsel so weit vorgerückt, daß im 14. Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent nur noch das politisch unbedeutende Emirat von Granada übriggeblieben war. Im gleichen Jahrhundert bedrohten schließlich von Osten her die Heerscharen Timurs die gesamte, in sich zersplitterte und seit langem schon nicht mehr von Arabern allein beherrschte islamische Welt.

Die möglichen Ursachen dieses zunehmend sichtbaren Abstieges von der einst großen Vergangenheit zu ergründen und die dabei in der islamischen Gesellschaft gemachten Beobachtungen und Erfahrungen theoretisch zu verallgemeinern und mit dem Verlauf der Geschichte in eine Beziehung zu setzen hat sich in dieser Konsequenz, soweit heute überschaubar, nur ein einziger Historiker zur Aufgabe gemacht: der in Tunis geborene Ibn Khaldūn, der den Großteil seines Lebens im Maghrib, d. h. im Westen der islamischen Welt, zubrachte. Für diese Region war im Mittelalter eine Vielzahl sich häufig überschneidender ethnischer, kultureller, sozialer und über Jahrhunderte auch religiöser Gegensätze kennzeichnend. Die berberische Urbevölkerung Nordafrikas hatte sich gegen die arabischen Eroberer im wesentlichen zu behaupten vermocht, so daß

trotz Vermischungstendenzen eine ethnische Heterogenität erhalten blieb. Weite Teile der Bevölkerung, Berber und Araber, verharrten in der nomadischen Lebens- und Wirtschaftsweise und damit in spätgentilen, patriarchalischen Stammesverhältnissen. Dieses nomadische Element war durch die Invasion der arabischen Nomadenstämme der Banū Ḥilāl und Banū Sulaim seit dem 11. Jahrhundert noch verstärkt worden. Vergleichsweise schwach blieb in Nordafrika die in den wenigen Städten lokalisierte feudale Zentralmacht orientalischen Typs. Da diese selbst nur auf einer stammesmäßig begrenzten ethnischen Grundlage beruhte, vermochte sie es auf Dauer nie, straff organisierte, zentralisierte Staaten zu schaffen. Wiederum war die seßhafte Landbevölkerung im relativ dünn besiedelten Maghrib-Raum auf den Schutz der Zentralmacht angewiesen, um vor kriegerischen Überfällen der Nomadenstämme sicher zu sein.

Der Gegensatz zwischen kriegerischen Nomadenstämmen auf der einen sowie der seßhaften Bevölkerung und der Zentralmacht auf der anderen Seite bewirkte in Nordafrika besonders häufige Machtwechsel. Weitere Konflikte entsprangen dem Kampf der ländlichen Bevölkerung gegen feudale und halbfeudale Willkür, dem Streit städtischer Bevölkerungsteile gegen despotische Eingriffe in Handel und Gewerbe sowie den machtpolitischen Rivalitäten innerhalb der herrschenden Aristokratie. Die Schwäche der Zentralmacht wurde nicht allein von den nach Unabhängigkeit strebenden Stämmen, sondern auch von den an einer Erweiterung des eigenen Machtbereiches interessierten Nachbardynastien ausgenutzt.

Nachdem um die Mitte des 13. Jahrhunderts das Almohadenreich, in dem zum letzten Mal der gesamte Maghrib und das muslimische Spanien vereint waren, zusammenbrach, wurde das politische Antlitz Nordafrikas durch drei berberische, ständig miteinander rivalisierende Dynastien und ihre Reiche geprägt. In Marokko herrschten ab 1269 die Mariniden in der Stadt Fez, im heutigen Westalgerien begründeten die Abdalwadiden 1235 ihre Dynastie und wählten Tlemcen zu ihrer Hauptstadt, während in Ifrīqīyā,

dem heutigen Tunesien und Ostalgerien, die Hafsiden 1228 in Tunis den Thron bestiegen und die legitime Nachfolge des Almohadenreiches für sich in Anspruch nahmen. Die etwa dreihundertjährige Lebensdauer dieser drei Reiche war durch allmählich sich verstärkende, durch zwischenzeitliche Aufschwungsphasen unterbrochene wirtschaftliche, politische und geistig-kulturelle Krisen- und Verfallserscheinungen gekennzeichnet. Die Konkurrenzsituation zwischen diesen drei Reichen führte dazu, daß, begünstigt durch innerdynastische Konflikte, das Reich der Hafsiden zweimal (1347/48 und 1357/58) von den Mariniden erobert und das Reich der Abdalwadiden zeitweilig ganz ausgelöscht wurde. Die politischen Unruhen beeinträchtigten die wirtschaftlichen Aktivitäten der Städte, die, mitunter losgelöst vom Hinterland, zu faktisch autonomen Zentren wurden. Wirtschaftliche Grundlage blieb während des gesamten arabisch-islamischen Mittelalters letztlich die Landwirtschaft, deren Produktivität jedoch über Jahrhunderte stagnierte. Abgaben wurden in Form der Natural-, weniger der Geldrente über verschiedene Formen der Pacht, zumeist der Teilpacht, realisiert.

Die Städte als Sitz der Aristokratie und Zentren der Verwaltung, Kultur und Wissenschaft boten hingegen für die Entfaltung der Ware-Geld-Beziehung vor allem in den Küstengebieten ein breites Wirkungsfeld. Das entwickelte Handwerk spielte bei der Versorgung des Hofes und für den Fernhandel nach Europa sowie in den muslimischen Osten eine wichtige Rolle. Handelsverträge mit südfranzösischen und westspanischen Städten sowie den italienischen Städterepubliken waren auf lange Fristen angelegt. Vor allem durch den Export von Gold und den Verkauf von Sklaven aus Schwarzafrika war die wirtschaftliche Stabilität gewährleistet.

Die vom Handel profitierende Stadtbevölkerung war zu ihrer politischen Sicherung an einer Stärkung der Zentralmacht interessiert, obgleich sie die strenge staatliche und religiöse Überwachung durch den Souverän und seinen Hof in Kauf zu nehmen hatte, vom Fiskus stark belastet wurde, in ständiger Rechtsunsicherheit lebte und rechtlich der Landbevölkerung gleichgestellt blieb. Ein eigenständi-

ges Städtebürgertum wie in Europa konnte sich unter diesen Bedingungen nicht entwickeln. Einheimische Juden und christliche europäische Kaufleute, die aufgrund konsularischer Vereinbarungen Niederlassungen gründen durften, konnten sich im Handwerk und im Handel wichtige Positionen sichern. Die Städte waren zugleich Zentren des geistig-kulturellen Lebens, in dem die vor der Reconquista geflüchteten Andalusier eine besondere Rolle spielten. Da sie weder mit den einheimischen Stämmen verbunden waren noch über nennenswerten Landbesitz verfügten, wurden sie zu Parteigängern der Zentralmacht. Das wechselvolle Verhältnis zwischen ihnen und der traditionellen Aristokratie der Almohadenscheichs läßt sich die gesamte politische Geschichte Ifrīqīyās des 13. und 14. Jahrhunderts hindurch verfolgen, beispielhaft auch anhand der Biographie Ibn Khaldūns.

Ibn Khaldūn, mit vollem Namen Abū Zaid ᶜAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn Walī ad-Dīn at-Tūnisī al-Haḍramī al-Ishbīlī al-Mālikī, wurde am 27. Mai 1332 (nach islamischer Zeitrechnung am 1. Ramaḍān des Jahres 732 der Hidschra) in Tunis geboren. Dank einer von ihm hinterlassenen Autobiographie, die bis 1405, in das Jahr vor seinem Tode, reicht, ist sein Lebensweg für die Nachwelt vergleichsweise gut nachzuverfolgen. Seine Vorfahren waren vermutlich südarabischen Ursprungs, hatten vom 8. bis zum 13. Jahrhundert in Andalusien gelebt, sich jedoch im Zuge des Vormarsches der Reconquista schließlich in Ifrīqīyā niedergelassen. Dank ihrer engen Beziehungen zum Hofe der Hafsiden gehörte die Familie zur privilegierten Elite und bekleidete des öfteren hohe Ämter. Ibn Khaldūn trat nach der üblichen Ausbildung in den traditionellen Wissenschaften bereits mit zwanzig Jahren als Siegelbewahrer in den Dienst des Hafsidenhofes und bekam so frühzeitig Einblick in die Regierungsgeschäfte. Im Ergebnis der ersten marinidischen Eroberung von Tunis (1346/47) wurde er mit berühmten Gelehrten bekannt, unter denen der Philosoph al-Ābīlī (1282/83 – 1356) durch seine Vermittlung der ihm bislang weitgehend verschlossen gebliebenen rationalen Wissenschaften großen Einfluß ausübte. Während der großen

Pestepidemie 1348/49 verlor Ibn Khaldūn seine Eltern und einige seiner Lehrer. Er verließ daraufhin seine Heimat, um der Einladung des marinidischen Herrschers zu folgen und in dessen Hauptstadt nach Fez zu gehen, wo er die nächsten zehn Jahre seines Lebens verbrachte. Seine Ausbildung nahm ihren Fortgang, doch bekleidete er auch Ämter, beteiligte sich an Hofintrigen, war zeitweilig sogar inhaftiert und erlebte das wechselvolle Spiel der Politik. 1363 begab sich Ibn Khaldūn für zwei Jahre nach Granada an den Hof der dort herrschenden Dynastie der Nasriden. Hier lernte er Lisān ad Dīn b. al-Khaṭīb (1313–1374), einen berühmten Schriftsteller und Gelehrten, kennen, der als Premierminister auch politische Ambitionen verfolgte. Die Wertschätzung für Ibn Khaldūn muß sehr groß gewesen sein, da er 1364 beauftragt wurde, Friedensverhandlungen zwischen den Muslimen und Pedro dem Grausamen von Kastilien (1320–1367) zustande zu bringen.

Die folgenden zehn unruhigen Jahre verbrachte Ibn Khaldūn wieder in Nordafrika im Dienste verschiedener Herrscher. In deren Mission hatte er oft Kontakte zu Nomadenstämmen. Da der häufige politische Frontenwechsel permanent die persönliche Sicherheit gefährdete, nutzte er eine sich bietende Gelegenheit, um sich mit seiner Familie unter den Schutz des arabischen Nomadenstammes der Aulād ᶜArīf nach Qalᶜat Ibn Salāma auf das algerische Hochplateau zu begeben. In drei Jahren völliger Zurückgezogenheit widmete er sich der vernachlässigten wissenschaftlichen Arbeit. In seiner Autobiographie berichtet Ibn Khaldūn, daß die Arbeiten an der *Muqaddima,* der theoretischen Einleitung zu seinem Geschichtswerk, 1377 im wesentlichen abgeschlossen wurden. Zur Vervollständigung des Werkes war er jedoch auf die Bibliothek von Tunis angewiesen. Er betrieb seine Rückkehr und sah mit Erlaubnis des neuen Hafsidenherrschers nach einem Vierteljahrhundert seine Heimat, in der sich die politischen Verhältnisse inzwischen stabilisiert hatten, wieder. Vier weitere Jahre benötigte er, um sein großes Gesamtwerk zum Abschluß zu bringen. Ergänzungen aus späterer Zeit deuten aber darauf hin, daß er auch weiterhin um Verbesserungen bemüht war.

In Tunis begann Ibn Khaldūn eine rege juristische Lehrtätigkeit, geriet aber aus nicht geklärten Gründen in Konflikt zur intellektuellen Führungsschicht, vor allem zu dem bedeutenden malikitischen Rechtsgelehrten Ibn ᶜArafa al-Warghāmī (1316–1401). Da sich auch zum Souverän kein rechtes Vertrauen herstellte, siedelte er unter dem Vorwand, sich auf die jedem Muslim als heilige Pflicht auferlegte Pilgerfahrt nach Mekka zu begeben, 1382 nach Kairo über. Die restlichen Lebensjahre verbrachte er in der Hauptstadt des prosperierenden Mamlukenreiches, hielt jedoch die Kontakte zu seiner Heimat aufrecht. Seine ihm nachfolgende Familie wurde Opfer eines Schiffsunglücks. In Kairo entfaltete Ibn Khaldūn an verschiedenen Hochschulen eine umfangreiche Lehrtätigkeit in den Traditions- und Rechtswissenschaften. Es spricht für seine außergewöhnlichen fachlichen sowie diplomatischen Fähigkeiten und sein günstiges Verhältnis zum Hof, daß er bereits 1384 und danach weitere fünfmal zum Oberrichter der malikitischen Rechtsschule in Kairo ernannt wurde. Die letzte diplomatische Mission seines Lebens führte ihn in Begleitung des Sultans und dessen Armee nach Damaskus, das von den herandrängenden Heerscharen Timurs (1333–1405) belagert wurde. Ibn Khaldūn traf 1401 mehrmals als Unterhändler mit Timur zusammen, der ihm sogar angeboten haben soll, in seine Dienste zu treten. Während seiner sechsten Amtszeit als Oberrichter in Kairo verstarb Ibn Khaldūn am 17. März 1406 (nach islamischer Zeitrechnung am 25. Ramaḍān des Jahres 808 der Hidschra).

Ibn Khaldūn hat ein umfangreiches dreibändiges Geschichtswerk hinterlassen, das er – wortreich – das «Buch der Beispiele und Sammlung der Ursprünge wie der nachfolgenden Geschichte in den Zeiten der Araber, Nichtaraber und Berber sowie der mächtigsten Herrscher, die ihre Zeitgenossen waren» nannte. Der zweite Band befaßt sich hauptsächlich mit der Geschichte der Araber und des muslimischen Ostens, berührt u. a. aber auch die Geschichte der Babylonier und Assyrer, Kopten, Israeliten (mit einem Kapitel über Jesus Christus, die Apostel und die vier Evangelisten), Perser, Griechen und Römer sowie der Go-

ten in Spanien. Da ferner auch auf Portugiesen, Spanier, Basken und Franzosen, Türken, Tataren und Mongolen eingegangen wird, kann man durchaus von einem Versuch, Weltgeschichte zu schreiben, sprechen. Der dritte Band, der im wesentlichen die Geschichte der Berber und Nordafrikas enthält, wird wegen seiner Fülle an exakten und detaillierten Informationen als Hauptquelle für die Kenntnis des mittelalterlichen Nordafrikas geschätzt.

Doch trotz aller Vorzüge dieser beiden, mehr oder weniger der Tradition der islamischen Historiographie verpflichteten Bände ist es der erste Band, die Einleitung bzw. Einführung, auf Arabisch: *al-Muqaddima*, die Ibn Khaldūn aus heutiger Sicht nachhaltig aus dem Kreis der übrigen Historiker heraushebt. Hier tritt uns eine auf empirischen Beobachtungen fußende Geschichtstheorie entgegen, ein Versuch, den Gang der Geschichte aus den Regeln und Ordnungen, die mit Notwendigkeit in der menschlichen Gesellschaft ablaufen und sich aus deren Struktur ergeben, zu erklären. Neben einer Invokation, einem Vorwort und einer Einführung umfaßt die *Muqaddima* sechs Kapitel, die in zahlreiche Abschnitte untergliedert sind. Sie enthalten Aussagen über die allgemeinen Grundlagen der menschlichen Zivilisation sowie über die Geographie der damals bekannten Welt (Kapitel I), über die nach Auffassung Ibn Khaldūns niedere, nomadisch-ländliche, auf Ackerbau und Viehzucht beruhende Lebensweise (Kapitel II), über die Grundlagen politischer Macht (unter Berücksichtigung des Kalifats als besonderer Herrschaftsform im Islam) sowie über die Ursachen, die zur Entstehung von Dynastien und Reichen und zum damit verbundenen Übergang von der niederen zur höherentwickelten, seßhaft-städtischen Lebensweise führen (Kapitel III), über die seßhaft-städtische, vornehmlich auf Handel und Gewerbe beruhende Lebensweise (Kapitel IV), über die Vielzahl der damaligen Gewerbe (Kapitel V) und schließlich über die verschiedenen, an die städtische Kultur gebundenen Wissenschaften und Künste (Kapitel VI). Gleich zu Beginn der *Muqaddima* wendet sich Ibn Khaldūn in Auseinandersetzung mit der Kunst der Geschichtsschreibung und den Jüngern dieser Zunft gegen die allgemein verbreitete unkritische Übernahme histo-

rischer Überlieferungen. Fehler, die andere Historiker begehen bzw. begangen haben – er scheut sich keineswegs, Namen zu nennen –, glaubte er, viele zu sehen. Vor allem aber müsse man zu den Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen vordringen, um zwischen wahren und unwahren Überlieferungen unterscheiden zu können. Den entscheidenden Schlüssel für das Aufdecken der Ursachen stelle dabei die Verbindung dar, die zwischen dem geschichtlichen Geschehen und der menschlichen Kultur – *ʿumrān* – bestehe.

Dieser Begriff, der kaum zufriedenstellend zu übersetzen ist, bezeichnet bei Ibn Khaldūn im wesentlichen das diesseitige materielle und biologische Leben des Menschen, insbesondere seine aktive, schöpferische Lebenstätigkeit, die – anders als bei den sonstigen Lebewesen – auf die Verbesserung der vorgefundenen Lebensverhältnisse gerichtet ist. Er umschreibt im weitesten Sinne also den Zivilisationsprozeß. Die menschliche Kultur wird von Ibn Khaldūn als etwas qualitativ Neues und als eine eigenständige Größe aufgefaßt. Nur wenn der Historiker das Wesen eben dieser menschlichen Kultur erkenne, sei er auch in der Lage, das Wesen der Geschichte gedanklich richtig zu erfassen. Nicht die chronologischen Ereignisse auf dem Schlachtfeld, im Palast und anderswo mit all ihren Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten, sondern die menschliche Kultur in ihrer Komplexität und ihren Ursache-Wirkung-Beziehungen politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und anderer Art wurden für ihn somit zum eigentlichen Gegenstand der Geschichte. Durch diese Verbindung und durch die erstmalige Formulierung von gesellschaftlichen Regelmäßigkeiten und Ordnungen, die – den Naturgesetzen vergleichbar – die historischen Abläufe bestimmen, wurde die Geschichtsbetrachtung in der Tat in den Rang einer Wissenschaft erhoben.

In ihren Vorstellungen über die Notwendigkeit des Zusammenlebens der Menschen griffen die Philosophen des islamischen Mittelalters auf antikes Gedankengut zurück. Auch Ibn Khaldūn beruft sich zu Beginn des Kapitels I der *Muqaddima* auf diese Traditionen. Da der Mensch aufgrund seiner von Gott gegebenen Naturanlagen nicht als

Einzelwesen existieren kann, sei er zum Zusammenleben mit seinen Mitmenschen gezwungen. Dieses Zusammenleben vollzieht sich nach Ansicht Ibn Khaldūns auf unterschiedlichem Niveau, je nach der Art und Weise der Erwirtschaftung des Lebensunterhalts und der damit verbundenen Lebensweise, die zum einen ländlicher, vorwiegend nomadischer Natur (bezeichnet als *badāwa*), zum anderen seßhafter, vorwiegend städtischer Natur (bezeichnet mit *ḥaḍāra*) sein könne. Die *badāwa*, von der im Kapitel II der *Muqaddima* die Rede ist, werde überwiegend durch Viehhaltung und -zucht oder auch Ackerbau und Weidewirtschaft geprägt. Bei den auf diese Weise Tätigen trifft Ibn Khaldūn soziologisch keine exakte Unterscheidung zwischen nomadischer, halbnomadischer und seßhafter Bevölkerung der Wüsten, Steppen, Gebirge und des flachen Landes, wohl weil diese Tätigkeiten allen genannten Gruppen gemeinsam sind. Da Ackerbau und Viehzucht die ursprünglichen Tätigkeiten in der Menschheitsgeschichte seien, gelte diese Kulturstufe als Ursprung und Ausgangspunkt jeder weiteren zivilisatorischen Entwicklung, da sie nicht mehr als das zum Leben unmittelbar Notwendige gewähre. Gleichzeitig präge sie positive sittlich-moralische Eigenschaften aus wie Mut, Ausdauer, Sittenstrenge und Ehrlichkeit – Charaktereigenschaften, die insbesondere bei den Nomaden zu beobachten seien.

In Wechselwirkung mit der Zunahme der Bevölkerung und deren endgültigem Seßhaftwerden beobachtet Ibn Khaldūn eine zunehmende Vielfalt der wirtschaftlichen Tätigkeiten. Ein Mehr an Arbeitskräften führe dazu, daß schließlich das Maß des Notwendigen überschritten und das Niveau des Luxus erreicht werde.

Diese zweite, durch Seßhaftigkeit und weitgehend städtische Zivilisation gekennzeichnete Kulturstufe, die *ḥaḍāra*, wird ab Kapitel IV der *Muqaddima* dargestellt. In dieser zugleich letzten Stufe der menschlichen Kultur werden Gewerbe und Handel bestimmend, die den Luxus hervorbringen. Gleichzeitig entstünden auf dieser Grundlage die Künste und Wissenschaften. Der zivilisatorische Fortschritt mit den Segnungen luxuriösen Lebens ziehe aber einen sittlich-moralischen Verfall nach sich, von

dem die Nomaden im Gegensatz zur seßhaft-städtischen Bevölkerung nicht betroffen seien. Dessen ungeachtet stellt für Ibn Khaldūn die *ḥaḍāra* die höherentwickelte der beiden Kulturformen dar. Dabei geht er unbeirrt von einer Entwicklung vom Niederen zum Höheren aus. Die auf der Stufe der *badāwa* Stehenden hält er vor allem deshalb für wirtschaftlich und damit auch politisch von den auf der Stufe der *ḥaḍāra* Lebenden abhängig, da sie ohne die städtischen gewerblichen Produkte ihr einfaches Leben nicht mehr gewährleisten können. In diesem Abhängigkeitsverhältnis sieht Ibn Khaldūn zugleich aber auch die Ursache eines permanenten Konfliktes zwischen den Bewohnern der Wüsten, Steppen, Gebirge und des flachen Landes sowie denen der Städte. Der dort vorhandene materielle Reichtum reize zu gewaltsamer Eroberung und Inbesitznahme der politischen Macht. Der grundlegende Gegensatz zwischen beiden Kulturformen wird, so läßt sich in der *Muqaddima* erkennen, auf Dauer jedoch nicht aufgehoben.

Das Zusammenleben der Menschen erfordert nach Ansicht Ibn Khaldūns zugleich ein Mindestmaß an sozialer Organisation, ohne die die notwendige Kooperation nicht funktioniere. Zudem sei die Menschheit auf ihrer Entwicklungsstufe, die unmittelbar nach dem Tierreich anzusiedeln ist, noch mit einem naturgegebenen Drang zur Aggression behaftet, die sich auch gegen die eigenen Artgenossen richten könne. Als Gegenkraft zur Erhaltung der menschlichen Gattung sei deshalb ein starker zügelnder und regelnder Einfluß, als *wāziʿ* bezeichnet, notwendig, der vorzugsweise einem starken Herrscher eingeräumt wird. Dieser habe durch seine Macht und mittels Gewalt die Menschen vor ihrer gegenseitigen Vernichtung zu bewahren sowie ihr Tun in vernünftige und geregelte Bahnen zu lenken. Anders als die islamischen Philosophen im allgemeinen hält Ibn Khaldūn dabei weltliche Formen der Herrschaft für die Existenz der menschlichen Kultur durchaus für ausreichend. Bereits bei seinen Überlegungen zur Entstehung und den Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft hatte er sich gegen die herkömmliche Ansicht gewandt, daß die Aufrechterhaltung der Ordnung und damit der Bestand der

Menschheit einzig und allein durch Prophetie und ein offenbartes religiöses (islamisches) Gesetz gewährleistet werden können. Er argumentiert mit der einfachen Erkenntnis, daß der Herrschaftsbereich des Islam nicht die gesamte Welt umfaßt, sondern daß die Mehrzahl der Völker mit eigenen Kulturen existiert. Folglich müsse der Mensch nicht mit Notwendigkeit einer Religionsgemeinschaft wie der islamischen *umma* angehören und einem offenbarten religiösen Gesetz wie dem islamischen folgen. Für die Ordnung und Lebensregelung der islamischen Gemeinschaft freilich bleiben Prophetie und religiöses Gesetz auch in der Vorstellung Ibn Khaldūns die notwendigen Voraussetzungen, da sie sich aus diesen herleite.

Aus den Erfahrungen, die Ibn Khaldūn außerhalb der großen Städte, vornehmlich unter den Nomadenstämmen, sammeln konnte, gelangt er zu dem Schluß, daß die Herrschaftsverhältnisse in der *badāwa* weniger auf Gewalt, sondern mehr auf dem Ansehen des jeweiligen Oberhauptes beruhen. Hinzu komme, daß hier der menschlichen Natur entspringende Verhaltensweisen wie innerverwandtschaftliches Mitgefühl und Solidarität, die jedoch nicht allein auf Blutsbindung beruhen, sondern durchaus auch Klientel-, Beistands- und Nachbarschaftsbeziehungen einschließen können, noch unverfälschter erhalten sind. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein, das untrennbar auf eine konkrete soziale und zumeist auch ethnisch abgegrenzte Gruppe von Menschen, z. B. eine Familie, Sippe, einen Stamm oder eine Stammeskonföderation, bezogen ist, wird von Ibn Khaldūn mit dem für die *Muqaddima* bedeutsamen Begriff *ᶜaṣabīya* bezeichnet. Diese *ᶜaṣabīya* bewirke eine blinde und bedingungslose Unterstützung der eigenen Gruppe, vor allem bei Auseinandersetzung mit anderen. Seitdem der Prophet Muḥammad dem altarabischen Clangeist, der Ursache ständiger Rivalitäten zwischen den Stämmen war, das alle Gegensätze überspannende, einigende geistige Band der neuen Religion des Islam entgegengestellt hatte, war der Begriff für Muslime negativ besetzt. Dessen eingedenk, unterscheidet Ibn Khaldūn in der *Muqaddima* zwischen einer in der Natur jedes Menschen liegenden *ᶜaṣabīya* sowie einer heidnischen und versucht so, ihr Wirken, das

er sowohl in der Geschichte der Menschheit als auch in der islamischen Geschichte zu erkennen glaubt, zu erklären. Muḥammad habe, so Ibn Khaldūn, bei der Bewertung der *ʿaṣabīya* stets danach geurteilt, zu welchen Zwecken die von ihr ausgehenden Emotionen mobilisiert wurden. Ibn Khaldūns Versuch, die Bedeutung der *ʿaṣabīya* zu objektivieren, ist für seine Geschichtstheorie deshalb so wichtig, da er auf diesem Wege Erklärungsursachen für den Übergang von der *badāwa* zur *ḥaḍāra* und damit überhaupt für die Dynamik in der Entwicklung der menschlichen Kultur, so auch für den Verlauf der islamischen Geschichte, findet. Derjenige nämlich, der über die stärkste und damit führende *ʿaṣabīya* verfüge, strebe unausweichlich nach Ausbau und Festigung seiner Vorrangstellung. Dies führe schließlich unabwendbar zur Gründung einer erblichen Dynastie, d. h. einer *daula,* einer neuen Form politischer Macht und nunmehr autokratischer Herrschaft. Sie wird von Ibn Khaldūn mit dem Begriff *mulk* bezeichnet. Die Dynastie wirkt zugleich als Kristallisationspunkt für die Ansammlung von Menschen, so daß Städte mit den typischen zahlreichen Gewerben entstehen können. Wenn Ibn Khaldūn für Dynastie und Staat nur den einen Begriff – *daula* – verwendet, wird deutlich, daß nach seiner Ansicht erst mit der Gründung einer Dynastie von einem Staatswesen gesprochen werden kann. Dieser Staat, ausführlich im umfangreichen Kapitel III der *Muqaddima* behandelt, hebt die für die ländliche, vorwiegend nomadische Lebensform charakteristischen Stammesverhältnisse schrittweise auf. Aber die Dynastie ihrerseits unterliegt auch einer Entwicklung, die ab einem bestimmten Punkt zum Verfall führt, so daß ihr in der Regel die Macht durch einen anderen, noch dem Nomadentum verhafteten Stamm entrissen wird. Sobald die Hauptstadt erobert ist, beginnen sich die neuen Machthaber in ihr zu etablieren. Dabei passen sie sich den vorgefundenen Verhältnissen allmählich an, ohne diese zu verändern, und bewirken folglich keinerlei strukturelle Veränderungen, so daß lediglich ein personeller Austausch stattfindet.

Jede Dynastie besitzt nach Ansicht Ibn Khaldūns wie ein natürlicher Organismus eine bestimmte Lebensdauer.

Der Entstehung folgen gesetzmäßige Phasen der Blüte, der Stagnation, des Verfalls und schließlich des Untergangs. Aus seinem Streben nach alleiniger Macht resultiere die sukzessive Isolierung des neuen Souveräns und seiner Dynastie von der eigenen *ʿaṣabīya*, d. h. von der eigenen Sippe und dem eigenen Stamm. Statt der Gefolgsleute aus dem eigenen Stamm, stellt sie fremde Beamte und Söldner in ihren Dienst. Mit dem Ausbau der Herrschaft nehmen das Repräsentationsbedürfnis und damit die Ausgaben zu. Die Folge sind erhöhte Steuern, die in wachsendem Maß die Bevölkerung belasten und die wirtschaftlichen Aktivitäten lähmen, so daß weniger Reichtum produziert wird und die Dynastie zu unlauteren Mitteln der Geldbeschaffung übergehen muß. Eine solche Entwicklung führt unausweichlich zum finanziellen und wirtschaftlichen Zusammenbruch, zumal die städtische Bevölkerung sich passivem Wohlleben hingibt und den Angriffen von außen, d. h. von einem Nomadenstamm der *badāwa,* zunehmend hilflos gegenübersteht. Unter der siegreichen neuen Dynastie wiederholt sich dieser Ablauf auf ähnliche Weise. Ibn Khaldūns Beschreibung dieser sich ständig wiederholenden Abläufe lassen den Schluß zu, daß sich für ihn der Gang der Geschichte in zyklischer Form vollzog. Eine Erklärung, wie die Menschheit aus dem anfänglichen Stadium der Unzivilisiertheit zu dem der *badāwa* gelangte und wie sich aus der *badāwa* einst die ersten Städte mit ihrer spezifischen Zivilisation entwickelten, ist jedoch in der *Muqaddima* ebensowenig zu finden wie die Vorstellung von einer Weiterentwicklung über den gegebenen Rahmen hinaus.

Von Bedeutung bleibt, daß nach Ibn Khaldūns Erkenntnis politische Macht und Herrschaft nicht mit Notwendigkeit einer transzendenten Überhöhung bedürfen. Mit seinem Begriff der *ʿaṣabīya* erfaßte er die realen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der spätgentilen, sich allmählich differenzierenden und damit zerfallenden Stammesorganisation, in der das Stammesoberhaupt – zunächst noch als primus inter pares – sukzessive zum alleinregierenden Souverän wird. Im *mulk* und seiner wechselseitigen Beziehung zur seßhaft-städtischen Kultur erkannte er wichtige Merkmale der feudalen Monarchie orientalischen

Typs, für die autoritäre Alleinherrschaft und erbliche Dynastie kennzeichnend sind und erst mit deren Entstehen es auch zur Staatenbildung kommt, von der im Rahmen der Stammesorganisation noch nicht gesprochen werden kann. Die wechselvollen Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen und der Zentralmacht prägten in der Tat das politische Geschehen im nordafrikanischen Raum über Jahrhunderte hinweg. Das Auf und Ab in der Geschichte der zahlreichen islamischen Dynastien, die sich stets nur eine begrenzte Zeit an der Macht halten konnten, erklärte sich Ibn Khaldūn mit den sich ständig wiederholenden Zyklen. Dies konnte nicht anders sein, da Staaten, wie Ibn Khaldūn sie beschrieb, tatsächlich eine zyklische Entwicklung aufwiesen und gesellschaftliche Entwicklungen zu jener Zeit generell so langsam verliefen, daß ein wie auch immer gearteter Fortschrittsgedanke auf diesem Gebiet dem Menschen des Mittelalters fremd bleiben mußte. Ibn Khaldūn ersann dennoch nicht wie andere Historiker und Geschichtsphilosophen vor ihm metaphysische Zyklen, sondern war um eine historische, auf empirischen Erkenntnissen beruhende und damit *rationale* Interpretation bemüht.

Dessenungeachtet bildete die Religion im Mittelalter die weltanschauliche Grundlage und bestimmte damit auch wesentliche Seiten des Geschichtsbildes, in dem es aus dem religiösen Dogma resultierende, unumstrittene Fixpunkte gab. Wie jeder Muslim erkennt auch Ibn Khaldūn den Islam als die von Gott kommende, von ihm nicht zu trennende, allumfassende und ewige Wahrheit an. Im muslimischen Verständnis griff Gott wiederholt direkt in die Geschichte der Menschheit ein, so auch und vor allem, als er ihr über seinen Gesandten Muḥammad die Religion des Islam und damit das islamische religiöse Gesetz offenbarte. Der Religion widmet sich Ibn Khaldūn in der *Muqaddima* vorzugsweise im Kapitel III bei seinen Erörterungen über die politische Macht sowie im Kapitel VI bei seiner Behandlung der religiösen Wissenschaften. Dabei wird deutlich, daß für ihn die offenbarte göttliche Wahrheit durch die Verkündigungen des Propheten in die Herzen

der Menschen eingepflanzt wurde und Gott auf diese Weise die Geschicke und Handlungen der ersten Muslime lenkte. Zu Lebzeiten des Propheten sei es allein die Religion des Islam gewesen, die das Zusammenleben der Menschen regelte. Sie habe die Aufrechterhaltung der menschlichen Ordnung gewährleistet und sei damit nicht bloß die göttliche Wahrheit schlechthin geblieben, sondern habe sich historisch im Handeln der Muslime verwirklicht. Anders als sonst in der *Muqaddima* wird durch Ibn Khaldūn weitgehend auf eine rationale Erklärung der Ereignisse in der Zeit des Propheten Muḥammad verzichtet und in allem eine direkte göttliche Einflußnahme gesehen.

So ist nach Auffassung Ibn Khaldūns der frühislamische Staat, nach dem Tode des Propheten Kalifat genannt, auch nicht in dem üblichen, von der *ʿaṣabīya,* zum *mulk* verlaufenden Prozeß, sondern durch göttlichen Eingriff entstanden. Die Zeit der wundersamen, an die muhammadanische Prophetie gebundenen Ereignisse und Handlungen sei jedoch nach dem Tode des Gesandten Gottes zu Ende gegangen. Ihre unmittelbaren Auswirkungen seien dennoch bis in die Zeit der ersten vier Kalifen spürbar gewesen, da die noch lebenden Gefährten Muḥammads dessen Offenbarungen so sehr verinnerlicht hatten, daß sie den Forderungen des Gesetzes intuitiv, bedingungslos und uneingeschränkt in der rechten Weise folgten. Ibn Khaldūn hält sich hier an die allgemeinen sunnitisch-islamischen Vorstellungen, daß die ersten vier Kalifen ihre Funktion zur Wahrung der Religion und Verwaltung der Welt noch in idealer Art erfüllten. Nach dem Tode des letzten der vier rechtgeleiteten Kalifen sah er jedoch die Frühzeit der islamischen Geschichte als endgültig beendet an. Der Rückgriff auf die göttliche Intervention als Erklärungsursache für das zeitweilige «Durchbrechen» (arab.: *kharq*) des normalen Verlaufes der Dinge genügte Ibn Khaldūn jedoch nicht, da er die für jeden Muslim zweifelsohne besondere Frühzeit der islamischen Geschichte offensichtlich in seine allgemeine, weitgehend rational geprägte Geschichtstheorie einzubeziehen versuchte. Aus der *Muqaddima* geht nämlich hervor, daß durch die Offenbarung des Islam zwar auf wundersame Weise die Geschichte der islamischen Gemein-

schaft eröffnet, aber die Welt nicht gänzlich umgestülpt wurde, da sonst, so läßt sich schlußfolgern, die Göttlichkeit der früheren Schöpfung in Frage gestellt worden wäre. Folglich finden die von Ibn Khaldūn verwendeten Termini seiner allgemeinen Geschichtstheorie auch bei der Behandlung der Frühzeit des Islam Verwendung. Den göttlichen Eingriff in den Geschichtsverlauf hielt Ibn Khaldūn für zeitlich begrenzt, d. h. an die muhammadanische Prophetie gebunden. Nach dem Tode des Gesandten Gottes, spätestens nach der Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen und dem Ableben der letzten Gefährten Muḥammads habe sich der Verlauf der Dinge wieder vollständig und endgültig normalisiert. Dabei läßt sich bei Ibn Khaldūn erkennen, daß für ihn die Religion *(dīn)*, d. h. der Islam, nicht nur die göttliche Wahrheit ist (dies wird sie für einen Muslim ewig und unabhängig von der Existenz der Menschen bleiben), sondern einen in der menschlichen Gesellschaft und damit auch im geschichtlichen Geschehen wirkenden Faktor darstellt, der seinerseits Veränderungen unterliegt.

Zur Zeit des Kalifen ᶜAlī, des letzten der vier rechtgeleiteten Kalifen, spaltete sich die islamische Gemeinschaft. ᶜAlī unterlag nach Ansicht Ibn Khaldūns seinem Widersacher, dem Umayyaden Muᶜāwiya, nicht weil es ihm an religiöser Überzeugung mangelte, sondern weil dessen *ᶜaṣabīya* unbestreitbar die stärkere war. Der auf Blutsbindung, Klientel-, Beistands- und Nachbarschaftsbeziehungen beruhende Zusammenhalt, der, von Gott geschaffen, aus der Natur des Menschen entspringt, war durch das Wirken des islamischen Gesetzes nicht ausgelöscht worden. Im Gegenteil, auch und selbst das von Gott kommende Gesetz bedurfte nach Ansicht Ibn Khaldūns zu seiner Durchsetzung der *ᶜaṣabīya*. Da zur Zeit der Offenbarung des Islam die Quraish die stärkste *ᶜaṣabīya* besaßen, ging der Prophet folgerichtig aus eben diesem Stamm hervor als der am ehesten Befähigte, die Forderungen des Gesetzes zu verwirklichen. Die Siege, die die Araber zur Verbreitung der einzig wahren Religion über die zahlenmäßig überlegenen Armeen der Perser und Byzantiner erfochten, werden in der *Muqaddima* einerseits zwar als Wunder, als Auswirkungen des

göttlichen Eingriffs, bezeichnet, erhalten aber an anderer Stelle durch den Hinweis auf die wechselseitige Beziehung von Religion und *ʿaṣabīya* auf der einen Seite sowie die moralischen Tugenden der vorzugsweise der Lebensweise der *badāwa* verhafteten Araber auf der anderen Seite eine durchaus rationale Erklärung, wobei für Ibn Khaldūn die Allmacht Gottes niemals in Frage steht, da er auch im Wirken der *ʿaṣabīya*, schon zur Frühzeit des Islam, die Weisheit Gottes erkennt. Den späteren Übergang der Araber von der nomadisch-ländlichen zur seßhaft-städtischen Kultur und erst recht die Herausbildung großer erblicher Dynastien sieht er mit einem Funktionswandel der Religion verbunden. Die umayyadischen und später abbasidischen Souveräne trugen alle den Titel des Kalifen, d. h., sie vereinten zunächst auch weiterhin die politische, militärische und religiöse Autorität. Hierin liegt für Ibn Khaldūn eine Besonderheit der ihrem Wesen nach nunmehr weltlichen autokratischen Herrschaftsform im Islam. Für den weiteren Ausbau der autokratischen Herrschaftsform, für Machtentfaltung und Machterhalt geben militärische Stärke und Finanzkraft jedoch den entscheidenden Ausschlag. Die Religion dient vor allem in der Anfangsphase dieses sich ständig wiederholenden Kampfes um die politische Macht deren Legitimierung und Mobilisierung, wie es beispielsweise die Geschichte der Almoraviden und Almohaden lehrt.

Ibn Khaldūn hat in der *Muqaddima* versucht, das Spannungsfeld zwischen dem Glauben an die durch Ursprung und Frühzeit bedingte besondere Geschichte des Islam und seinen rationalen Erkenntnissen von kausalen Zusammenhängen des Geschichtsverlaufs auf eigene, originelle Weise zu lösen. Mit der Auffassung vom göttlichen Eingriff wahrte er die Sonderstellung der islamischen Frühgeschichte und geriet nicht in Gegensatz zu orthodoxen religiösen Betrachtungsweisen. Indem er jedoch diese transzendente Intervention zeitlich begrenzte, gelang es ihm, diese besondere Phase in der Geschichte des Islam in sein Zyklenschema zu integrieren. Er vollbrachte damit eine Denkleistung, die ihn seinen Vorgängern überlegen macht und über die islamische Tradition hinausweist.

Die Krisenzeit des späten islamischen Mittelalters, in der grundlegende Werte für den Muslim in Frage gestellt wurden, mag sowohl die mit Weltflucht und Aufgabe des historischen Bewußtseins verbundene Mystik als auch eine neuartige, radikal «nüchterne» Sicht auf gesellschaftliche Zustände und den Gang der Geschichte gefördert haben. Die *Muqaddima*, in der beide Sichtweisen erkennbar und oft nicht zu trennen sind, liefert zugleich den Beweis für deren Vereinbarkeit im Denken der Menschen des Mittelalters. In jener Zeit und in jener geographisch so großen Region blieb die gedankliche Leistung, die Ibn Khaldūn vollbrachte, singulär. Offensichtlich fand sich keiner, der die Originalität dieses Gedankengutes voll erkannte und zum Nachfolger Ibn Khaldūns wurde. Es lassen sich Einflüsse auf einen sehr berühmten Schüler, den ägyptischen Historiker al-Maqrīzī, nachweisen, aber eine eigene historiographische Schule, die an Ibn Khaldūn anknüpfte, entwikkelte sich nicht.

Ibn Khaldūns Name wurde in der arabischen historiographischen und biographischen Literatur weiter tradiert, er wurde den großen Geschichtsschreibern, wie beispielsweise al-Masᶜūdī (gest. etwa 956) und aṭ-Ṭabarī (838 bis 923) zugerechnet als einer der Klassiker aus ruhmreicher Zeit. Einzig jedoch die Osmanen als neue Großmacht des Islam zeigten ein machtpolitisches Interesse auch an dem geschichtsphilosophischen Gedankengut, das sich mit dem Entstehen, Reifen, Verfall und schließlichen Untergang von Dynastien und Reichen beschäftigte. Erst im 19. Jahrhundert, 450 Jahre nach Entstehung der *Muqaddima*, setzte in der arabischen Welt die systematische Beschäftigung mit Ibn Khaldūn ein. Unter Intellektuellen, Beamten und Staatsmännern einiger arabischer Provinzen des Osmanischen Reiches, vor allem Ägyptens, der Levante und später auch Tunesiens, fanden seine Ideen und Konzepte neues Interesse. Es handelte sich um ein Interesse, das den einsetzenden politischen und sozialen Reformbestrebungen jener Zeit entsprang. Unter dem Eindruck der Napoleon-Expedition von 1798 wurde den arabischen Intellektuellen die Überlegenheit der europäischen und Unterlegenheit der eigenen Zivilisation schmerzhaft bewußt. Dies förderte

die Bereitschaft, sich einerseits modernes europäisches Gedankengut zu erschließen und sich zum anderen des eigenen, vor allem arabisch-islamischen Ideenerbes zu versichern, wobei das geistige Erbe Ibn Khaldūns immer stärker ins Blickfeld geriet.

Als Quellen für die Beschäftigung mit dem bedeutenden Historiker standen zahlreiche Handschriften der *Muqaddima* zur Verfügung. Allein in der Türkei existieren vier noch zu Lebzeiten Ibn Khaldūns geschriebene Exemplare, darunter ein berühmtes aus dem Jahre 1402 mit dem Verfasservermerk, der diese Handschrift als die beste ausweist. Weitere Handschriften und Kopien finden sich in Tunis und Fez. Sie enthalten – in begrenztem Maße – Textabweichungen, die sich aus Ergänzungen und Korrekturen ergeben haben. Eine moderne, wissenschaftlich-kritische Ausgabe, die alle Textvarianten verzeichnet, fehlt bislang. Das Verdienst, im Jahre 1857 eine Erstedition im Druck vorgelegt zu haben, kommt dem ägyptischen Verleger Naṣr al-Hūrīnī (gest. 1874) zu. Nur zehn Jahre später ließ er der *Muqaddima* das übrige, ungleich umfangreichere Werk im Druck folgen. Auf dieser nicht unumstrittenen Edition beruhen zahlreiche weitere Editionen in den arabischen Ländern. Ebenfalls 1857 trat in Paris der französische Orientalist Etienne Marc Quatremère (1782–1857) mit einer wissenschaftlichen Ausgabe der *Muqaddima* hervor. Obgleich auch sie Mängel aufweist, gilt sie in der europäischen Ibn-Khaldūn-Forschung noch immer als Standardausgabe.

Die erste, nahezu vollständige Übersetzung der *Muqaddima* aus dem Jahre 1730 geht auf den Türken Pirizade Effendi (1674–1749) zurück. Sie erschien 1859 im Druck in Kairo, zusammen mit dem arabischen Text der Ausgabe von al-Hūrīnī. Das Verdienst, in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts die erste französische Übertragung vorgelegt zu haben, kommt dem Baron William MacGuckin de Slane (1801–1879) zu. Im Jahre 1967 erschien die neue französische Übersetzung Vincent Monteils. Besondere Bedeutung hat die 1958 erschienene englische Übersetzung des 1943 aus Deutschland in die USA emigrierten Orientalisten Franz Rosenthal (1914–1985) erlangt, die – auf einer großen Zahl von Handschriften basierend – sich

durch Texttreue, Sichtbarmachen von Textvarianten und reiche Annotierung auszeichnet. Daneben gibt es neuere Gesamtübersetzungen in Türkisch (1954), in Urdu (1924), Portugiesisch (1958), Hindi (1961), Persisch (1966) und Hebräisch (1966). Eine vollständige deutsche Übersetzung steht noch immer aus.

Die «Wiederentdeckung» Ibn Khaldūns bei Arabern und Europäern fiel etwa in die gleiche Zeit. Im Ergebnis der Napoleon-Expedition waren verstärkt arabische Handschriften aus Ägypten, später auch aus Instanbul, nach Europa gelangt, die das Interesse europäischer, vor allem französischer Orientalisten an Ibn Khaldūn entfachten. Zunächst ging die Beschäftigung nicht über das Publizieren kommentierter Fragmente hinaus. Im Zuge der kolonialen Eroberung Algeriens durch die Franzosen wuchs der Bedarf an Informationen über Geschichte und Gesellschaft Nordafrikas. So gewann nicht nur die *Muqaddima*, sondern das gesamte Geschichtswerk Ibn Khaldūns als aussagekräftige Quelle an Bedeutung. Bezeichnenderweise war der Ibn-Khaldūn-Übersetzer Baron William MacGuckin de Slane Hauptübersetzer der französischen Kolonialarmee.

Um Ibn Khaldūn und sein Werk in breiterem Umfang der europäischen Geisteswelt zu erschließen, wurde gern – aus heutiger Sicht nicht immer gerechtfertigt – auf Analogien zu europäischen Denkern verwiesen, vor allem zu Machiavelli (1469–1527), zu dem es verblüffende Parallelen gibt, und zu Montesquieu (1689–1755). Solche Verweise drängten verbreitete europazentristische Auffassungen zurück, aber bedeuteten auch ahistorische Modernisierung. Als sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Europa die Soziologie als selbständige Wissenschaft konstituierte, wurden zu ihren geistigen Vätern nicht nur Europäer erklärt, so zum Beispiel Auguste Comte (1798–1857) oder Herbert Spencer (1820–1903), sondern auch Ibn Khaldūn. Bis heute wird auf das von ihm so ausführlich analysierte Verhältnis von Seßhaften und Nomaden beispielsweise durch Vertreter der konflikttheoretischen soziologischen Schule hingewiesen. In der konservativen europäischen Zivilisations- und Kulturkritik fanden vornehmlich seine die zyklische Form der Entwicklung betref-