

DIE WELT DES ORIENTS

Herausgegeben von
Heinz Halm und Wolfgang Röllig

Band XXXIV/2004

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

A 2021



ISSN 0043-2547

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2004, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Internet: www.vandenhoeck-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das

Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden

Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany

Satz: Dörlemann-Satz, Hauptstr. 50, 49448 Lemförde

Druck und Bindung: Huber & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Aufsätze

Karen Radner: Fressen und gefressen werden. Heuschrecken als Katastrophe und Delikatesse im Alten Vorderen Orient	7
Eva Dombradi: Notizen zur Deutung von <i>dinam šūhuzu</i> in den altbabylonischen Prozeßurkunden	23
Richard Haase: Zum Ordnungsdenken der hethitischen Juristen	40
Richard Haase: Actor furiosus. Überlegungen zu § 38 der hethitischen Rechtssatzung	50
Erasmus Gaß: Syntaktische Notizen zur Inschrift eines in Karthago gefundenen Goldmedaillons (KAI 73)	54
Manfred Ullmann: Wollte Mohammed Selbstmord begehen? Die Bedeutung des arabischen Verbuns <i>baḥaʿa</i>	64
Stefan Leder: Nomadische Lebensformen und ihre Wahrnehmung im Spiegel der arabischen Terminologie	72
Martin Heide: Beschreibung und Behandlung einiger Erkrankungen, die die Extremitäten der Pferde betreffen aus dem <i>Kitāb al-furūsiya wa-l-bayṭara</i>	105

Buchbesprechungen

Alexander Ahrens: U. Hartung, Umm el-Qaab II.	153
Christian Leitz: K. Jansen-Winkeln, Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo . .	156
Christian Leitz: P. Beilage, Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit	159
Ulrike Fritz: S. Roth, Gebieterin aller Länder	162
Ulrike Fritz: A. B. Wiese, Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, die Ägyptische Abteilung	168
Ingrid Gamer-Wallert: M. Bietak (Hg.), Ägypten und die Levante. Egypt and the Levant XI	172
Ingrid Gamer-Wallert: M. Bietak (Hg.), Ägypten und die Levante. Egypt and the Levant XII	173

Karola Zibelius-Chen: A. Lohwasser, Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch	175
Walter Farber: Chr. Walker/M. Dick, The Introduction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian <i>Mis pi</i> Ritual	183
Beate Pongratz-Leisten: D. Schwemer, Akkadische Rituale aus Hattuša	186
Beate Pongratz-Leisten: St. W. Holloway, Aššur is King! Aššur is King!	187
Joachim Oelsner: L. Sassmannshausen, Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit	191
Eva Cancik-Kirschbaum: D. Schwemer, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen	199
Wolfgang Röllig: H. Hirsch, Gilgamesch-Epos und Erra-Lied .	202
Juan Belmonte Marín: S. Lackenbacher, Textes akkadiens d'Ugarit	204
Giorgio Buccellati: Anonymus (Ed.), La civiltà dei Hurriti . .	209
Detlev Groddek: G. Wilhelm (Hg.): Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg, 4.–8. Oktober 1999 .	214
Wolfgang Röllig: A. Lemaire, Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée Tome II.	218
Lutz Berger: L. Kropfitsch, Langenscheidt Handwörterbuch Arabisch-Deutsch	219
Lutz Berger: A. Schimmel, Die Träume des Kalifen	220
Susanne Kurz: A. Schimmel, Sufismus	222
Susanne Kurz: H. Bobzin, Mohammed	225
Wiebke Walther: I. Camera d'Afflitto, Letteratura araba contemporanea	227
Wiebke Walther: J. W. Fück, Vorträge über den Islam	231
Manfred Ullmann: Sābūr ibn Sahl, The Small Dispensatory . .	233
Josef van Ess: P. E. Walker, Exploring an Islamic Empire . . .	236
Josef van Ess: N. Eboo Jamal, Surviving the Mongols	236
Josef van Ess: M. Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought	237
Josef van Ess: J.-P. Charnay, La Charīa et l'Occident	241
Lorenz Korn: B. A. Litvinskij – I. R. Picikjan, Taxt-i-Sangīn . .	242

Uwe Sievertsen: U. Hübner – J. Kamlah – L. Reinfandt (Hg.), Die Seidenstraße	243
Astrid Nunn: A. Peschlow-Bindokat, Frühe Menschenbilder . .	248
Renate Gut: K. Schmidt, Norşuntepe – Kleinfunde II: Artefakte aus Felsgestein, Knochen und Geweih, Ton, Metall und Glas . .	249
Uwe Sievertsen: E.-M. Bossert, Die Keramik phrygischer Zeit von Boğazköy	251
Wolfgang Röllig: P. Matthiae, Geschichte der Kunst im Alten Orient	256
Wolfgang Röllig: N. Cholidis/L. Martin, Der Tell Halaf und sein Ausgräber Max von Oppenheim	258
Christian Eder: P. Raulwing (Ed.), Selected Writings on Char- iots and other Early Vehicles, Riding and Harness	259
Ariel M. Bagg: W. Dierx/G. Garbrecht, Wasser im Heiligen Land	261
Detlef Jericke: U. Zwingenberger, Dorfkultur der frühen Eisen- zeit in Mittelpalästina	267
Wolfgang Röllig: G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. VIII	270
Wolfgang Röllig: I. Gamer-Wallert, Graf Eberhards Palme . . .	271
Guntram Koch: M. Konrad, Der spätrömische Limes in Syrien	272

Nomadische Lebensformen und ihre Wahrnehmung im Spiegel der arabischen Terminologie

Von Stefan Leder, Halle (Saale)

Mit Nomaden und nomadischen Lebensformen ist eine Vielzahl von Bezeichnungen in Zusammenhang zu bringen. *Ma'add*, *'arab*, *a'rāb*, *'urbān* und die von der Wurzel *b-d-w* abgeleiteten Begriffe wie *ahlu l-bādiya*, auch *bādiya* und *bawādī*, oder einfach *badw* (= „*badu*“), bezeichnen nomadisch lebende oder mit nomadischem Leben in Verbindung gebrachte Individuen oder Gruppen. Das eingedeutschte Wort „Beduine“ ist entlehnt über französisch *bédouin* von arabisch *badawī*, einem denominalen Adjektiv, das auch substantiviert gebraucht wird und „zu *badw*, Steppe, gehörig (bzw. dazu Gehöriger)“ bedeutet. Wir werden uns im Folgenden auch auf den Begriff „Nomaden“ beziehen, gerade weil dieser sich nicht mit der arabischen Terminologie berührt. Denn es soll darum gehen, die arabischen Bezeichnungen für Nomaden und nomadische Lebensformen zu untersuchen, ihre begrifflichen Bestimmungen und weiteren Bedeutungszusammenhänge zu erhellen und diese dem modernen Verständnis von Nomadentum gegenüberzustellen.

Begriffe verbinden sich oftmals nicht in konsistenter Weise mit einer materiellen Zeichenform; ein und derselbe Ausdruck kann daher je nach Verwendung recht unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsbereiche bezeichnen. Da diese Komplikation schon innerhalb derselben Sprache gilt, ist leicht einzusehen, dass begriffliche Äquivalenz zwischen nicht verwandten Sprachen selten, bzw. noch komplizierter ist. Es muss daher nicht verwundern, dass das Arabische, eine Sprache, die sprachgeschichtlich mit dem beduinischen Milieu verbunden ist¹⁾, in den Bezeichnungen für Nomaden bzw. nomadische Lebensformen Bezüge und begriffliche Zuordnungen aufweist, welche sich von unserem Begriffsapparat unterscheiden. Daraus ergibt sich die Frage, mit welchen Ergänzungen und Modifikationen der herkömmliche westliche Nomadismusbegriff zu versehen ist, um den im Arabischen abgebildeten Gegebenheiten Rechnung zu tragen. In dieser Hinsicht springt insbesondere ins Auge, dass sich die Verwendung der einschlägigen Termini einer eindeutigen Unterscheidung von nomadischer und sesshafter Lebensweise auf der Grundlage von Ökonomie und Geographie oftmals entzieht, bzw. Mischverhältnisse ab-

¹⁾ Fück, *Arabiya*, 5, 89f.

bildet. Demgegenüber erscheinen Unterscheidungen markant, die sich auf sozial vermittelte Bewertungszusammenhänge beziehen. Wenn diese dominant auftreten, erscheinen Nomaden als eine soziale Kategorie, hinter der ihre konkrete Lebensweise verblassen kann².

Die Verwendung der arabischen Termini unterliegt historischem Wandel, der eine Veränderung von Sichtweisen zu erkennen gibt. Doch lässt sich in dem ganzen zu dokumentierenden Zeitraum im Lichte dieser Bezeichnungen eine von verschiedenen Voraussetzungen geprägte und bis in die Gegenwart zu verfolgende Auseinandersetzung mit der – tatsächlichen und symbolisch aufgeladen – Gegensätzlichkeit von nomadischen und sesshaften Lebensformen erkennen.

Die terminologische Abgrenzung zwischen Nomaden und Sesshaften erfolgt zu einem Teil unter Berücksichtigung der Eigenheiten mobiler Weidewirtschaft im Unterschied zu sesshaften Wirtschaftsweisen. Aus diesen Gesichtspunkten alleine ist die Verwendung der entsprechenden Termini aber nicht zu erklären. Vielmehr spielt die Zuordnung von Eigenschaften, Gewohnheiten, Fähigkeiten und Einstellungen eine ebenso große Rolle bei der Verwendung einschlägiger Bezeichnungen. Diese Faktoren sind auch heute noch von Bedeutung. Obgleich die traditionelle Lebens- und vor allem Wirtschaftsweise der arabischen mobilen Pastoralisten im Zuge der technischen Modernisierung weitgehend verdrängt wurde, halten sesshaftgewordene Beduinen unter Umständen an beduinischer Identität fest³). Der Begriff „*badu*“ im modernen Saudi-Arabien kann kulturell bestimmte Merkmale auch unabhängig von beduinischer Lebensweise bezeichnen, wobei der gemeinsame Bezug auf bestimmte Normen und soziale Handlungsweisen im Vordergrund steht⁴). Umgekehrt lässt sich beobachten, dass die Fremdbezeichnung „Beduine“ als Ausdruck der Ausgrenzung aus der prestigebesetzten Wertewelt der städtisch orientierten Gesellschaft verwendet wird⁵).

Ebenso ist in der vormodernen Verwendung entsprechender Begriffe festzustellen, dass die damit verbundene Eigen- oder Fremdidentifikation in unterschiedlicher Weise prestigebesetzte Bedeutungen tragen kann. Die arabische Terminologie spiegelt eine ambivalente Bewertung der nomadischen Lebensformen. Sie ergibt sich einerseits aus der engen Verbindung zwischen der hocharabischen Kultur und der Sprache, Dichtung und Wertewelt der nomadisierenden Stammesaraber; sie ist andererseits der Unterschiedlichkeit der Lebenswelten und der partiellen Gegensätz-

²) Auf diesen Umstand hat bereits E. Orthmann, *Stamm und Macht*, 140–150, aufmerksam gemacht.

³) Bocco, „La notion de *dirah*“, 195–215.

⁴) Al-Rasheed, *Politics in an Arabian Oasis*, 119f.

⁵) Nach der Untersuchung der Verhältnisse in Nordjordanien Ende der achtziger Jahre von Unger-Heitsch (*Kontinuität und Wandel*, 155–163).

lichkeit ihrer politischen Interessen geschuldet. Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die Andersartigkeit des nomadischen Lebens, welche oft als Inferiorität gegenüber Lebensart und Gesetzmäßigkeit der städtisch und staatlich organisierten Gesellschaften wahrgenommen wurde, und die im regionalen Kontext nicht selten dominanten militärischen Potenziale nomadischer Verbände, welche für diese eine die Weidewirtschaft ergänzende Ressource darstellten, vertraute Erscheinungen⁶⁾.

Die Polarität des damit schon angedeuteten Bewertungszusammenhangs lässt nicht recht deutlich werden, dass nomadische Weidewirtschaft durch Tausch von Gütern und Leistungen mit Landwirtschaft, Handwerk und Handel der Sesshaften, wie auch mit Instanzen staatlicher Organisation eng verknüpft war. Die Dichotomie zwischen Nomaden und Sesshaften als ein tradiertes Konzept abstrahiert vielfach von den tatsächlichen Verhältnissen, die von Mischformen und Interaktion geprägt sind. Eine Schwierigkeit bei der Bestimmung dessen, was Nomaden im allgemeinen kennzeichnet, ergibt sich schon daraus, dass mobile und sesshafte Lebensformen in Wirklichkeit nicht immer so scharf voneinander getrennt sind, wie dies begriffliche Unterscheidungen vorgeben. Hilfsbegriffe wie Halb- oder Teilnomadismus führen dabei kaum weiter. Unterscheidungen lassen sich besser anhand von Form, Ausmaß und Funktion der Mobilität vornehmen⁷⁾.

Nomadismus wird bestimmt von Mobilität, welche permanent bzw. zyklisch und lebensformprägend ist und in Gruppen erfolgt, wobei in der Regel Familien einbezogen sind. Die Mobilität dient der Erschließung der Lebensgrundlagen durch extensive Weidewirtschaft oder andere Erwerbsquellen. Ressourcenpluralität ist so weit verbreitet, dass sie als Merkmal gelten kann. Dazu gehört in unserem Kontext kennzeichnend die Beute- bzw. Tributnahme⁸⁾. Nomadische Lebensformen können als eine Kulturweise⁹⁾ betrachtet werden, die sich durch bestimmte Merkmale – zum Beispiel durch die Art der Behausungen – von anderen mobilen Lebensformen abhebt. Nomaden unterscheiden sich nach objektiven Kriterien, wie auch nach Maßgabe der Eigen- und Fremdwahrnehmung in mehreren Aspekten des materiellen und immateriellen Lebens von Sesshaften, sind aber zugleich mit ihren Lebensverhältnissen durch verschiedene Interaktionsformen verbunden.

Mit den genannten Merkmalen von Mobilität ist eine Abgrenzung von ähnlichen Lebensformen, wie individueller oder Wanderarbeiter-Mobilität, vorgenommen. Die räumliche und zeitliche Ausdehnung von noma-

⁶⁾ Jabbur (s. Ġabbūr), *Beduins*, 3–9.

⁷⁾ Vgl. Schlee, „Nomadismus“, 456.

⁸⁾ Bell-Fialkoff, „Nomads and their Origins“, in: ders., *The Role of Migration*, 181 f.; vgl. unten zu Anmerkungen 62 bis 64.

⁹⁾ Vgl. Scholz, *Nomadismus*, 20, 23 ff.

discher Wanderaktivität aber unterliegt großer Variabilität und ist daher für die Begriffsbestimmung nicht primär.

Die genannte Kennzeichnung nomadischen Wirtschaftens bedeutet eine Erweiterung über die durch griechisch $\nuομός$, „Weide“ etc. begriffskonstituierende Weidewirtschaft hinaus. In der ethnologischen Forschung hat sich diese erweiterte Verwendung des Begriffs „Nomaden“ auch für nicht pastorale Wirtschaftsweisen seit längerem eingebürgert¹⁰). Ein Vorteil dieser Bedeutungserweiterung ist, dass so auch nomadisierende Gruppen gefasst werden können, die neben und mit den mobilen Pastoralisten existieren, aber in wesentlichem Umfang andere Erwerbsquellen nutzen¹¹). Im Kontext der vormodernen arabischen Bezeichnungen für Nomaden und nomadische Lebensformen wird Weidewirtschaft jedoch als ein Bestandteil der nomadischen Wirtschaftsweise betrachtet.

Die Interaktion mit sesshaften Kulturformen wird noch nicht lange als wesentlicher Bestandteil des Nomadismus verstanden, entspricht jedoch den zur Debatte stehenden, historischen Erscheinungsformen. Dabei mag zunächst offen bleiben, ob die nomadische Kontaktaufnahme mit Sesshaften ökonomisch bedingt ist, weil Nomaden, entgegen der vormals verbreiteten Vorstellung, nicht subsistent, sondern spezialisiert wirtschaften¹²), oder ob diese eher durch eine gewollte politische Beziehung geprägt ist¹³). Jedenfalls eindeutig werden durch dieses Kennzeichen nomadische Lebensformen, die in gänzlicher Isolation oder in dauerhafter Abwesenheit von sesshaften Gruppen existieren, wie es zum Beispiel für Wildbeuter zutreffen kann, aus dieser Begriffsbestimmung ausgenommen.

Neben sozioökonomischen Gesichtspunkten sind für die Kennzeichnung von Nomaden bestimmte Handlungsweisen, Werte und Normen ausschlaggebend. Die Verwendung der arabischen Termini, die im Begriffsfeld von Nomadismus zu betrachten sind, lassen, wie bereits erwähnt, diese Gesichtspunkte ganz deutlich werden. Nomaden werden in einer territorialen, sowie politisch und sozial konnotierten Zuordnung erfasst. An Erklärungen zu Wirtschafts- und Lebensweise fehlt es nicht, doch bleiben diese eng mit den Merkmalen einer Kulturgrenze zwischen Sesshaften und Nicht-Sesshaften verknüpft.

Unsere Aufmerksamkeit für die „Merkmale“ des durch einen bestimmten Ausdruck bezeichneten Gegenstandsbereichs beruht auf methodischen Voraussetzungen. Es versteht sich, dass eine Übersicht über einschlägige arabische Termini bemüht sein sollte, ein möglichst großes Spektrum dessen, was bestimmte Ausdrücke bezeichnen können, sowie

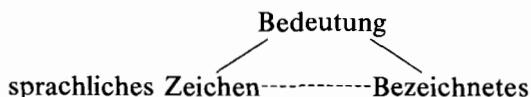
¹⁰) Vgl. Rao, *The other Nomads*, 2–10; Escher/Meyer, „Wir waren wie Nomaden ...“.

¹¹) Vgl. Lancaster, „Şulayb“, 814 f.; Jabbur (Ġabbūr), *Beduins*, 325–56.

¹²) Khazanov, *Nomads and the outside world*, XXXI; 16, 82; Marx, „Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?“, 104 f.

¹³) Lancaster/Lancaster, „Desert devices“, 177, 185, 190 f.

nach Möglichkeit die Beziehungen verwandter Bedeutungen und ihre historische Veränderung zu erfassen¹⁴). Die Bezeichnungsfunktion eines sprachlichen Zeichens kann sich auf unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsmengen beziehen, seine Bedeutung als Komplex begrifflicher Merkmale, die mit dem sprachlichen Zeichen in einer festen, konventionell gesicherten Verbindung steht, bildet aber die Voraussetzung, ohne die Verständigung nicht möglich wäre. Die Einsicht, dass das sprachliche Zeichen den Gegenstand *mittels* seiner Bedeutung bezeichnet¹⁵), wird auch in dem bekannten semantischen Dreieck wiedergegeben¹⁶).



Die Bedeutung ihrerseits wird konstituiert durch eine Merkmalsmenge ($\alpha, \beta, \dots \delta$), die nicht nur auf den von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten einzelnen Gegenstand, sondern auf die Menge von Gegenständen ($x_1 \dots x_n$) zutreffen muss, auf welche der Ausdruck verweist. Die Merkmalsmenge also entscheidet darüber, ob ein beliebiger Gegenstand Element der von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten Menge ($x_1 \dots x_n$) ist. Die semantischen Merkmale, welche die Anwendung eines sprachlichen Zeichens bestimmen, sind daher das eigentliche Ziel der Befragung, da sie den Begriff jener Klasse von Gegenständen $x_1 \dots x_n$ repräsentieren¹⁷).

Ein Anwendungswert dieser Vorüberlegungen ergibt sich unmittelbar, weil das Arabische über eine kaum überschaubare Anzahl von Ausdrücken verfügt, die mit einzelnen Aspekten nomadischer Lebensformen in Zusammenhang stehen. Aber auch die – in ihrer Anzahl eher überschaubaren – Lexeme, die sich auf Nomaden oder nomadische Lebensform insgesamt beziehen, sind in ihrer begrifflichen Bedeutung nicht leicht zu fassen. Die in den arabischen Quellentexten zu findenden einschlägigen Ausdrücke liegen zumeist außerhalb der bearbeiteten Lexeme des *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, das als Belegwörterbuch die für eine semasiologische Betrachtung erforderlichen Materialien bietet¹⁸). Eine abgesichert repräsentative Quellenaufnahme kann hier in Anbetracht von Umfang und Erschließungsstand der zu berücksichtigenden Literatur nicht geleistet werden. Die folgenden Bemerkungen sind Ergebnis einer nicht

¹⁴) Vgl. Seidensticker, *Altarabisch ‚Herz‘*, 189.

¹⁵) Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 54.

¹⁶) Vgl. Ogden/Richards, *Meaning of Meaning*, 16.

¹⁷) Siehe die auf C. W. Morris (*Foundations of the Theory of Signs*, Chicago 1938) gestützte Darstellung der Beziehung von sprachlichem Zeichen, Gegenstandsbereichen und semantischen Merkmalen bei Brekle, *Semantik*, 30–36.

¹⁸) Band I, in Verbindung mit Anton Spitaler bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1970; Band II, 1–3, bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1983–.

zufälligen, aber dennoch in Breite und Tiefe noch längst nicht befriedigenden Quellendurchsicht. Sie stützen sich auf die arabische Lexikographie und Fundstellen in der geographischen und historischen Literatur. Am Rande sind auch Beobachtungen aus der Adab-Literatur eingeflossen.

Moderne arabische Werke über Nomaden bzw. Beduinen bleiben hier unberücksichtigt, denn die dort verwendete Terminologie steht im Verdacht, bewusst oder unbewusst bereits eine Impulsgebung der europäischen Begriffe aufgenommen zu haben, so dass der Blick auf eine von diesen Entwicklungen unberührte Begriffsbildung erschwert wird. Ein Beispiel bietet Waṣfī Zakariyā (1889–1964), ein syrischer Agraringenieur, der viele Jahre in Steppenrandgebieten tätig war und ein bemerkenswertes Buch über die Beduinenstämme Syriens geschrieben hat: Bei der Unterscheidung der Kleinviehnomaden von Kamelhirten gibt er den Begriff „Halbnomaden“ wieder (*niṣfu ruḥḥalin*) und ergänzt diesen Begriff mit einem umgangssprachlichen Ausdruck (*ʿurbānu d-dīrati*), der, etwa, mit „Beduinen des (lokalen) Streifgebietes“ zu übersetzen ist¹⁹⁾.

Nomadisch genutztes Weideland

Zahlreiche Derivate der arabischen Wurzel *b-d-w* sind mit Aspekten nomadischer Lebensformen verbunden. *Al-Badāwa* wird im modernen Sprachgebrauch als ein Äquivalent zu „Nomadismus“ gebraucht und dient bereits in älteren Quellen, bei Ibn Ḥaldūn und anderen Autoren, zur Bezeichnung der beduinischen oder allgemein nomadischen Lebensform (siehe unten). Der klassische Sprachgebrauch und die zugrunde liegende Bedeutung weisen eine territorial bestimmte Zuordnung aus. Schon in einem der ältesten Zeugnisse der arabischen Lexikographie, dem Ḥalil ibn Aḥmad (st. nach 175/791) zugeschriebenen *Kitāb al-ʿAin*, werden *al-badw* und *al-bādiya* als Gegensatz zu *al-ḥaḍar* und *al-ḥādira* erklärt²⁰⁾. Die Begriffspaare stellen Land, in dem keine dauerhaften Siedlungen existieren, der mit festen Siedlungen versehenen Region gegenüber. „Die dem Siedlungsland Zugehörigen (*ahlu l-ḥādirati*) halten sich in – oder nahe von (*wa-l-ḥaḍratu: qurbu š-šaiʿi*)²¹⁾ – Städten (*amṣār*) und Dörfern auf“; „*al-bādiya* bezeichnet dagegen einen Landstrich, „in dem kein Siedlungsraum (*al-ḥaḍar*), das heißt keine dauerhaft bewohnte Niederlassung existiert“²²⁾. Die Gegensätzlichkeit zu besiedeltem Land ist

¹⁹⁾ Waṣfī Zakariyā, *ʿAṣāʾir aš-Šām*, 119.

²⁰⁾ Ḥalil ibn Aḥmad, *Kitāb al-ʿAin*, III, 101 f.

²¹⁾ *Ibid.*, 102: *kuntu bi-ḥaḍrati d-dāri*.

²²⁾ *Kitāb al-ʿAin*, VIII, 83 (s. v. *badā*). Vgl. Ibn Manẓūr (st. 711/1312), *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, der al-Lait (b. al-Muzaffar), den Redaktor des *Kitāb al-ʿAin* (vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VIII: *Lexikographie*, Leiden 1982, 52, 159) zitiert.

ein Charakteristikum der unbesiedelten, fernab von den Wohnstätten der Menschen liegenden Landstriche *bādiya*, pl. *bawādi*.

Eine Eigenschaft dieser Landstriche ist, dass sie nutzbares Weideland enthalten. Das Verbum *badā*, dessen Grundbedeutung „hervortreten, offen zutage treten“ ist, wird auch zur Bezeichnung des Aufenthaltes in der Steppe bzw. Ausziehens dorthin verwendet. Wichtig ist hier, dass mit dem Ausziehen vom Gebiet der festen Siedlungen in die Steppe der Kontakt zwischen Siedlungszone und Steppe vorausgesetzt wird. Zudem erscheint die Bewegung als zielgerichtet, da mit dem Aufenthalt in der Steppe gemeinhin die Absicht verbunden ist, ihre Ressourcen zu nutzen. „Wenn (Leute) herausziehen aus dem Siedlungsraum (*al-ḥaḍar*) zu den Weiden (*al-marāʿi* und Wüsteneien (*aṣ-ṣaḥrāʿ*)“ sagt man: *badau*“, d. h. sie begeben sich in das *al-badw* oder *al-bādiya* bezeichnete Gebiet²³). Für die Steppe gelten also die Merkmale, dass es sich um Land handelt, das keine festen Siedlungen und entlegene Weiden aufweist.

Die Verbindung der verbalen Grundbedeutung von *badā* (hervortreten, offen zutage treten) mit dem abgeleiteten Ausdruck *bādiya* zur Bezeichnung von Steppenland wird so gedeutet, dass das Steppenland wegen seines offenen, unverdeckten Charakters (*li-burūzihā wa-zuhūrihā*) diese Bezeichnung trage; wasserloses, unkultiviertes Ödland (*barrīya*) heiße *bādiya*, weil es offen daliege²⁴). Die Erklärung hat für sich, dass sie dem eingängigen Begriff „offenes Land“ entspricht. Das Attribut „offen“ wurde denn auch in einer geographischen Bedeutung verstanden und auf die Oberflächenbeschaffenheit bezogen; aus dieser Perspektive wurde die Bezeichnung allerdings schon von Ḥalil als nicht hinreichend spezifisch abgelehnt²⁵). Es dürfte sich aber ursprünglich um eine – aus dem Versuch einer etymologischen Erklärung geborene – metaphorische Verwendung der Bezeichnung handeln, die das „Offene“ in einen Gegensatz zu dem von fester Besiedlung und allen rechtlichen und politischen Begleiterecheinungen „Bedeckten“ setzt. Dieser Gegensatz zwischen Steppe und Siedlungsland, welcher sich für Lexikographen zunächst im Hinblick auf die Siedlungsform ergibt, findet bei Autoren in verschiedenen Bereichen der Literatur eine Fortsetzung in zahlreichen kulturellen Aspekten des Vergleichs zwischen nomadischen und sesshaften Lebensweisen.

Bei Geographen wird die Unterscheidung von Steppen- und Siedlungsland weniger scharf gezogen. Ibn Hauqal (st. nach 362/973) zum Beispiel beschreibt die unzugänglichen Trockengebiete der arabischen Steppe (*mafāwizu l-bādiyyati*) im Vergleich zu anderen: „(Dort) gibt es Weidegebiete und Stämme (nomadisierender) Araber, Städte und Dörfer ...

²³) *Ibid.*

²⁴) *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, Spalte 2, Zeile 8–11.

²⁵) *Kitāb al-ʿAin*, III, 102. Er verweist darauf, dass diese Kennzeichnung auch auf andere Landstriche als die mit *bādiya* bezeichneten zutreffe.

und (alle diese Gebiete) liegen fast ohne Ausnahme im Einzugsbereich irgendeines Stammes (von Leuten), die sie nach Weideland durchstreifen.“²⁶⁾ Ibn Hauqal sieht *al-bādiya* also in umfassender Bedeutung als „aride Zone“ und den vom Streifgebiet der Nomaden betroffenen geographischen Raum. Ähnlich verwendet auch al-Muqaddasi (st. nach 380/990) den Ausdruck für Steppenland, das nicht ausschließlich, sondern hauptsächlich als Streifgebiet für nomadisierende Stämme dient: „Ein Steppenland, das Wasser(läufe) hat, Tümpel und Brunnen, Quellen und Hügel, wenige Berge, viele (nomadisierende) Araber besitzt, das schwer zugänglich ist“²⁷⁾, frische Luft und übel schmeckendes Wasser hat.“²⁸⁾ Die Steppe ist also nicht bevölkerungslos, wie das Merkmal „Weide“ schon impliziert; der Aufenthalt von (nomadisierenden) Arabern in der Steppe gehört zur Bedeutung von *bādiya*. Die – zumindest zeitweilige – räumliche Nähe von sesshaften und nomadischen Bevölkerungen, wie sie für viele arabische Steppengebiete im Bereich des fruchtbaren Halbmonds gilt²⁹⁾, findet hier eine Bestätigung. Daraus ergibt sich, dass die Steppe zwar in einem systematischen Gegensatz zum Siedlungsland gesehen wird, aber ein vor allem nomadisch genutztes Territorium darstellt, das auch feste Siedlungen aufweisen kann.

Steppenleben und temporäre „Sesshaftigkeit“

Dieser Betrachtungsweise entspricht, dass das Ausziehen in abgelegene Steppengebiete in der Lexikographie als eine Form von Mobilität beschrieben wird, die deutlich erkennen lässt, dass die Nutzer der Steppe nicht auf Dauer und durch ihre Lebensweise gänzlich von den Bewohnern des Siedlungslands getrennt erscheinen und die Territorien von Steppe und Siedlungsland in einem engen Zusammenhang gesehen worden sind: „Die Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiya*)³⁰⁾, halten sich an ihren (Sommer)lagerplätzen (*maḥādir*) auf, sobald das Gras (der Weiden) verdorrt, bevorzugte Futterkräuter knapp werden und das Regenwasser in den Tümpeln verschwindet. So bleiben sie fest am Ort (*lā ya-zālūna ḥādiratan*) und trinken von ganzjährig nicht versiegendem Wasser (*al-mā'u l-iddu*), bis sich Weidegras (*rabi'*) auf der Erde bildet, im Herbst oder im Winter. Dann treibt sie die Suche nach geeigneten Weiden (*nuḡ'a*)

²⁶⁾ Ibn Hauqal, *Ṣūrat al-ard*, 401.

²⁷⁾ *Muḥifatu s-subuli, ḥafiyatu t-turuqi*.

²⁸⁾ Gemeint ist das Steppengebiet von Nordarabien und Südsyrien, *bādiyatu l-'arabi*, al-Muqaddasi, *Aḥsan at-taqāsīm*, 248.

²⁹⁾ Rowton, „Enclosed Nomadism“, 1–30.

³⁰⁾ Hier als Pluralform (neben *bādūna*) zum Nom. Ag. *bādin*; vgl. auch William Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, 171,3.

auseinander. Dabei folgen sie den Regenfällen, führen ihre Tiere zu Gras- und Futterweiden (...), trinken gesammeltes Regenwasser (*karaʿ*) und verbleiben bei ihrem fortwährenden (mobilen) Weidesuchen, bis im nächsten Jahr das Grasland verdorrt (*yahiḡu*) und die Tümpel austrocknen. Dann kehren sie zurück zu ihren (Sommer)lagerplätzen bei den ganzjährig nicht versiegenden Wasserstellen.³¹⁾ Gleichwohl gelten die „Leute, die in die Steppe ziehen“ als im Gegensatz zu den Sesshaften stehend. Der Dichter Ḥassān b. Ṭābit (st. ca. 49/661) spricht mit einem Merismus von „allen“ als Dorfbewohner und Beduinen (*ahlu l-qurā wa-bawādi l-aʿrābi*)³²⁾.

Aus dem saisonalen Wandern, das zwischen dem Aufenthalt in festen Lagern und dem Herumziehen in der Steppe wechselt, kann sich zeitweilig eine räumliche Nähe zwischen Nomaden und Sesshaften ergeben. In jedem Fall ist die Bezeichnung für die fest am Ort (des Sommerlagers) Verbleibenden (*al-ḥāḍira*) auch begrifflich mit der Sesshaftigkeit verbunden. Diese Verbindung ist zum Einen dadurch gegeben, dass die Bezeichnung für dauerhaft Sesshafte aus dem selben Wortstamm gebildet ist; sie äußert sich zum Anderen darin, dass zwischen dem Aufenthalt im Sommerlager und im Steppenland ein Gegensatz konstruiert wird. „Die Bezeichnung für Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiya*), steht im Gegensatz zur Bezeichnung von Leuten, die sich im Sommerlager bzw. Siedlungsland oder in seiner Nähe aufhalten (*al-ḥāḍira*). Letzteres sind Leute, die sich bei den Wassern aufhalten (*yaḥḍurūna*) und sich in der Sommerhitze bei ihnen niederlassen (*yanzilūna*); wenn es sich abkühlt, ziehen sie fort (*zaʿanū*) aus dem wasserreichen Gebiet in die Steppe (*badāu*) auf der Suche nach (Gebieten) in der Nähe von Grasweiden. Diese Leute sind dann solche, die sich in der Steppe aufhalten, nachdem sie sich im Siedlungsland aufgehalten haben.“³³⁾

Diese kontrastive Gegenüberstellung gegensätzlicher Bezeichnungen für dieselbe Gruppe ist wohl dem Gefallen des Lexikographen Ibn Manzūr an der Verbindung von Antonymen geschuldet. Die Verwendung der Termini ist aber von einem Manne bezeugt, der sich bei Nomaden und Gelehrten gleichermaßen auskannte. Denn Ibn Manzūr bezieht sich hier auf Abū Maṣʿūd al-Azhārī (st. 379/980)³⁴⁾, der, wie er im Vorwort seines Werkes schreibt, eine Weile unfreiwillig bei Beduinen gelebt hat³⁵⁾. Tatsächlich erweist sich sein Lexikon an mehreren Stellen als eine Fundgrube für die Beschreibung nomadischer Lebensverhältnisse.

³¹⁾ Ibn Manzūr, *Lisān*, VIII, 347 (s. v. *naḡaʿa*).

³²⁾ *Bawādi* als Plural zu *bādin*; Ibn Hišām, *Sira*, 1071 (zur Schlacht von al-Ḥandaq).

³³⁾ Ibn Manzūr, *Lisān*, XIV, 67 (s. v. *badā*).

³⁴⁾ Al-Azhārī, *Tahḍīb al-luḡa*, IV, 199.

³⁵⁾ *Tahḍīb*, I, 7. Vgl. Yāqūt, *Irshād*, VI, 299.

Al-Azharī verwendet die Bezeichnung *al-hādīra* sowohl für diejenigen, die sich (zeitweilig) in Städten oder bewohnten Gebieten niederlassen, als auch für die nach saisonaler Wanderung ins Sommerlager zurückkehrenden Nomaden³⁶). Die begriffliche Nähe zwischen dem Leben im Sommerlager und in fest besiedelten Zonen droht somit die Unterscheidung zwischen nomadischer und sesshafter Lebensweise aufzuweichen, wie al-Azharī selbst spürt. Daher führt er an gleicher Stelle die Bezeichnung *hādīr* für den Sesshaften ein, um eine klare Unterscheidung zwischen den Lebensformen zu markieren. „Wer sich an einem ganzjährig nicht versiegenden Wasser niederlässt und diese Lebensweise weder winters noch sommers aufgibt, ist sesshaft (*hādīr*). (Dies gilt für Leute), gleich ob sie sich in Dörfern, ländlichen Gegenden oder festen Häusern niederlassen, oder Zelte (*al-ahbiya*) an (= in der Nähe von) Wasserstellen bauen und ihr Vieh auf die Weiden der Umgebung führen.“ Von dieser sesshaften oder durch begrenzte Mobilität anteilig nomadischen Lebensweise unterscheidet er die (arabischen) Beduinen (*al-a'rāb*, siehe unten), die sich nur zeitweilig an den ganzjährig nutzbaren Wasserstellen aufhalten. Diese Unterscheidung gibt zuverlässig die Normen und Identitätsverhältnisse des 10. Jh.s im Nahen Osten wieder. Sie wird uns auch bei Ibn Ḥaldūn, mithin im Nordafrika des 14. Jh.s, wieder begegnen und findet ihre Grundlage in der nomadischen Lebensweise von Kamelhirten und ihrem Selbstverständnis als distinkte Gruppe. Trotzdem bleibt die Feststellung gültig, dass die von den Lexikographen verzeichnete Terminologie die Nutzer des Steppenlandes und die Bewohner besiedelter Gegenden durch die Bezeichnung *hādīra* in einen nahen Zusammenhang führt.

Die Erschließung von Weideland durch Mobilität in saisonalem Wechsel von Streifgebieten ist ein festes Merkmal nomadischer Wirtschaftsweise. Die Form der nomadischen Mobilität kann natürlicherweise den unterschiedlichen Verhältnissen entsprechend und in Abhängigkeit von jeweils eigenen Perspektiven der Autoren geschildert werden. Al-Idrisī zum Beispiel (st. ca. 560/1165) hebt in seiner Beschreibung der Wüstensteppe in der südlichen Sahara die Permanenz der nomadischen Wanderung bei gleichzeitiger Bindung an bestimmte Streifgebiete hervor: „In diesen Flächen kommen mobile Bevölkerungsgruppen (*aqwām rahhāla*; lies so!) vor, die umherziehen und ihr Vieh auf Weiden führen, von einem Ende zum anderen. Sie kennen kein dauerhaftes Verweilen an einem Ort und keine Bleibe (*muqām*) auf der Erde, stattdessen verbringen sie ihr Dasein (*yaqta'ūna dahrahum*) mit ständigem Fort- und Herumziehen (*fir-riḥlati wa-l-intiqāli*), ohne dass sie aus den Umgrenzungen (ihrer Streifgebiete) herauskommen und ihr Territorium verlassen.“³⁷)

³⁶) *Tahdīb*, IV, 199,1. Vgl. auch die *bādiya hādīra*, „sesshaften Beduinen“ bei Ibn Hauqal, *Šūra*, 34.

³⁷) Al-Idrisī, *Nuzha*, 33 (2. Klima, 2. Teil).

Während der Zweck der nomadischen Mobilität, die Erschließung natürlicher Ressourcen durch extensive Weidewirtschaft, feststeht, sind ihr Radius, bzw. räumliche und zeitliche Ausdehnung wie ihre sozialen Formen abhängig von lokalen Gegebenheiten. Auch die Perspektive der Autoren kann die Schilderung der Verhaltensweisen nomadischer Gruppen mitbestimmen. Al-Idrisī's Betonung ihrer territorialen Gebundenheit ist wohl nicht so zu verstehen, dass sie nie oder selten in die Nähe von besiedelten Gegenden kommen; vielmehr sieht er ein Charakteristikum ihrer Lebensform darin, dass sie eine geschlossene Gruppe bilden, „sich mit Anderen (= Sesshaften?) nicht einlassen, und auch denjenigen nicht trauen, die in ihrer Nähe leben, sondern immer auf der Hut bleiben und sich nur um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern“³⁸).

Das nomadische Wandern wird häufig mit dem Verb *zaʿana*, „fortziehen, reisen“ bezeichnet³⁹) und ist ein wichtiges Kennzeichen nomadischer Lebensweise: „Wer die Steppe bewohnt oder in der Nähe ihrer nomadisierenden Bewohner (*ḡawara l-bādina*) lebt, mit ihnen zieht (*zaʿana*) und bestimmte Weidegebiete aufsucht, gehört zu den nomadischen Arabern (*aʿrāb*; siehe unten)⁴⁰). Nominalbildungen des Stammes sind überwiegend mit dem Kamel verbunden, wie *zaʿūn*, Lastkamel, *zaʿīna*, (ziehende) Frauensänfte für das Kamel und allgemein Frau in beduinischem Kontext, so dass die Verwendung von Ausdrücken aus dieser Wortgruppe für Fortziehen und Fortziehende mit der Begleitvorstellung verbunden ist, dass Kamele das Transportmittel darstellen. In der Regel wird mit ihnen deshalb eine nomadische Form der Mobilität bezeichnet. Neutrale, auch häufig verwendete Ausdrücke für Mobilität leiten sich von dem Verb *raḥala*, „abreisen, aufbrechen“, ab. Mit dem augmentativen Verbaladjektiv *raḥḥāl*, pl. *raḥḥāl*, *raḥḥāla*, werden zum Teil auch nomadisierende Gruppen⁴¹), bei Ibn Haldūn auch in Kombination mit einem von *zaʿana* abgeleiteten Ausdruck, bezeichnet⁴²), verbreitet ist jedoch der Ausdruck zur Bezeichnung der vielreisenden, ja rastlos reisenden Scholaren, welche auf der Suche nach hochgeschätzten Überlieferungen an noch so entlegenem Orte beständig die Lande durchkreuzten und das Gesicht der islamischen Stätten der Gelehrsamkeit für Jahrhunderte

³⁸) *Ibid.*

³⁹) Vgl. oben, Zitat zu Anm. 33.

⁴⁰) Al-Azhari, *Tahḏīb*, II, 360f. (*ʿarab*).

⁴¹) Z. B. bei al-Idrisī, siehe oben; Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 484: *wa-aḳtaru l-umami l-badawīyati r-raḥḥāti*.

⁴²) Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 112: Sie (die Türkvöcker) sind Nomaden, Kamel-, Schaf-, Rinder und Pferdehirten (*wa-hum zawāʿinu raḥḥālatun ahlu iblin wa-šātin wa-baqarin wa-hailin*. *Zawāʿin* ist Plural des Part. Akt. *zāʿin*, „fortziehend, nomadisierend“; vgl. auch den Vers von Šabīb b. Yazīd b. an-Nuʿmān: *ṭaribtu wa-hāḡatni l-ḥumūlu ʔ-zawāʿinu / wa-fti ʔ-ʔaʿni tašwiqun li-man huwa qāʿinū*; Yaḡūt, *Buldān*, I, 220.

prägen⁴³). Eine terminologische Unterscheidung nomadischer, vorwiegend an das Kamel gebundener Mobilität von anderen Formen liegt, trotz partieller Überschneidungen, vor.

Varianten des Nomadismus zwischen Weide und anderen Ressourcen

Mit den unterschiedlichen Formen, Dauer und Ausmaß der nomadischen Mobilität gerät auch die Frage in den Blick, ob verschiedene Typen nomadischer Lebensweise wahrgenommen wurden. Die Unterscheidung zwischen den saisonal wandernden Kamelnomaden und den in engerem Radius Weidewirtschaft treibenden bodensteten Zeltbewohnern haben wir bei al-Azharī angetroffen. Über die Lebensweise von Kleinviehnomaden, den vorwiegend, aber nicht ausschließlich, im nordafrikanischen Kontext bekannten *Šāwiya*⁴⁴), wird selten berichtet. Eine für die sozio-ökonomische Beschreibung nomadischer Verhältnisse bedeutsame Unterscheidung findet sich aber in der *Muqaddima* von Ibn Haldūn (st. 808/1406) ausgeführt. Seine bekannte Studie zu den ökonomischen, sozialen und mentalen Determinanten historischer Entwicklung enthält einen Abschnitt über das „Volk“ (*ġil*) der beduinischen Araber (*al-‘arab*), in dem dargelegt wird, dass ihre Lebens- und Wirtschaftsweise als eine natürliche, d.h. von naturgegebenen Bedingungen und der Entwicklung der Menschheit bestimmte Erscheinung zu betrachten sei. Mit *‘arab* bezeichnet Ibn Haldūn arabische Kamelhirtennomaden, die als eine Sondergruppe innerhalb eines weiter gefassten Nomadentums gelten. Er unterscheidet auf diese Weise verschiedene Formen des Nomadismus und sieht nomadische Lebensform nicht grundsätzlich im Gegensatz zu der Nutzung einfachster, aber bodensteter Behausungen. Auch erweitert er den Blick auf die nomadische Ökonomie, weil neben Weidewirtschaft auch Landbau, und besonders für die Kamelhirtennomaden auch Raub als Erwerbsquellen herausgestellt werden⁴⁵):

„Wir haben bereits gesagt, dass die Bevölkerung des Steppenlandes (*ahl l-badwi*) einen naturnahen Lebenserhalt durch Bodenbearbeitung (*al-falḥ*) und Herdenwirtschaft (*al-qiyāmu ‘alā l-an‘āmi*) pflegt, sich in Nahrung, Kleidung, Behausung und anderen Lebensumständen und Gebräuchen auf das Notwendige beschränkt und sich von allem, was an primären oder sekundären Bedürfnissen darüber steht, enthält, indem sie ihre Behausungen aus Ziegen- oder Kamelhaar, Ästen und Zweigen, Lehm

⁴³) Vgl. z.B. Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt. al-Hāfiẓ ar-raḥḥāl* (Abū Quraiš Muḥammad ibn Ğum‘a, Jahr 313), *al-Muḥaddiṯ ar-raḥḥāl* (Muḥammad ibn ‘Abdalwāhid al-Iṣbahānī, Jahr 516), *aṣ-Šūfi ar-raḥḥāl* (zu Yahyā b. Maḥmūd at-Taqaṭi, Jahr 584) und viele mehr.

⁴⁴) Vgl. Lancaster, „Shāwiya“, 372.

⁴⁵) Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 212 (Kap. II, 2. Abschnitt).

oder unbearbeiteten Steinen macht. Diese sollen lediglich Schatten spenden und als Unterschlupf dienen, nicht mehr; manchmal nehmen die Menschen auch in Felsspalten und Höhlen Wohnung. Sie nehmen nur wenig Nahrung zu sich und diese ist unbehandelt oder fast so, wenn man von ein wenig Feuer bei der Zubereitung absieht.“

Ibn Haldūns allgemeiner Beduinenbegriff zielt darauf ab, die nordafrikanischen Verhältnisse zu berücksichtigen, in denen Mischformen von Nomadismus und Sesshaftigkeit zwischen mobilem Pastoralismus und sporadischem Landbau verbreitet waren. In einem Kapitel über die sozialen Organisationsformen in verschiedenen geographischen Räumen spricht er davon, dass städtische Siedlungsformen in Nordafrika gering ausgeprägt seien. Die berberische Gesellschaftsform sei beduinisch (*badawī*) geprägt, und städtisch-sesshafte Verhältnisse hätten sich nicht durchsetzen können. Deshalb bestünden die Gebräuche und Lebensformen des Beduinentums (*badāwa*) fort, weil diese der Bevölkerung am meisten entsprächen. Auch läge das Handwerk ihnen fern, weil sie ganz im Steppenleben verwurzelt seien⁴⁶). Die hier beschriebenen Verhältnisse lassen historische Besonderheiten Nordafrikas erkennen und finden in der regionalen historischen Überlieferung Bestätigung: Ein ibaditischer Autor des 11. Jahrhunderts aus dem Gebiet des heutigen Algerien führt in traditioneller Weise Vorzüge der Berber an. Dabei beruft er sich auf einen Anspruch des Propheten, demzufolge der Islam durch das Volk des Maghrebs Großes erlangen werde, durch ein Volk, das keine Städte besitzt, in denen sie wohnen können, keine Festungswerke, durch die sie sich schützen, und keine Märkte, in denen sie Handel treiben⁴⁷).

Ibn Haldūns Beschreibung der auf das Einfachste beschränkten beduinischen Speisegewohnheiten trifft allerdings auch auf die Verhältnisse der Kamelhirtennomaden zu, wie aus modernen Berichten bekannt ist⁴⁸), und findet in einer auf diese bezogenen Schilderung des Lexikographen al-Azharī eine Entsprechung: „Wenn die Steppenleute (*ahlu l-bādiyati*) Sauer Milch in einer zur Nahrung ausreichenden Menge haben und sich auf gutem Weidegrund befinden, dann ziehen sie dem keine andere Nahrung wie Datteln, Rosinen oder Körner vor; wenn es ihnen an Sauer Milch mangelt und sie Körner oder Datteln haben, so stillen sie ihren Hunger damit und „essen Grund“, denn sie nennen alle Nahrung wie Fleisch, Brot oder Datteln „Grund“ (*tuffl*)⁴⁹). Die Unverträglichkeit der Kost von Sesshaften im frühislamischen Medina diente den an Milch bzw. Sauer Milch gewohnten Beduinen (*ahlu d-dar'i*) im Kontext der frühislamischen Forderung, das Beduinenleben aufzugeben, sogar als taug-

⁴⁶) *Ibid.*, 636.

⁴⁷) Abū Zakariyā, *Siyar al-a`imma*, 52.

⁴⁸) Lancaster/Lancaster, „Desert devices“, 185 f.

⁴⁹) Al-Azharī, *Tahdīb*, XV, 90 (s. n. *tuffl*).

liche Entschuldigung, um ihr altgewohntes Nomadenleben wieder aufzunehmen⁵⁰⁾.

Einleuchtend und folgerichtig sind Ibn Haldūns Auslassungen zu verschiedenen Formen nomadischer pastoraler Wirtschaftsweise⁵¹⁾. „Wer dagegen seinen Lebensunterhalt in Landbau und Feldwirtschaft hat, für den ist die Sesshaftigkeit besser als Umherziehen (*za'n*). Die Bewohner von festen Häusern, (*sukkānu l-madari*), Dörfern und Bergen sind in der Regel Berber oder andere Nichtaraber. Diejenigen von ihnen, die ihren Lebenserhalt durch weidendes Vieh, wie Schafe oder Rinder, finden, sind in der Mehrzahl mobile Pastoralisten (*fa-hum zu'ʿan*), weil sie für ihre Tiere zu Weiden und Wasserstellen ziehen. Für sie ist ein Rotationssystem der Weidenutzung (*at-taqallubi fī l-arḍi*) das Angemessene. Sie heißen *šāwiya*, weil sie von Schafen und Rindern leben. Sie entfernen sich aber nicht in die Wüstenei (*al-qafr*), weil sie dort nicht auf gute Weiden treffen. (...)“.

Im Folgenden werden die arabischen Kamelhirtennomaden als eigene Gruppe unterschieden. „Wer aber den Lebensunterhalt in der Kamelzucht findet, zieht mehr und weiter hinaus in die Wüstengebieten (...). Auch werden die Nomadenaraber (*ʿarab*) vielleicht durch die Verteidigung der Hügellande vertrieben, so dass sie tief eindringen in die Wüstengebiete, um der Erniedrigung (einer Niederlage) zu entgehen (*nafratan ʿani d-dīʿati*). Sie sind aus diesem Grunde die wildesten Menschen, weswegen sie bei den Sesshaften als Wilde gelten, denen man nicht (anders als mit Gewalt) beikommen kann, und werden wie Raubtiere betrachtet. Dies sind also die Nomadenaraber und ähnlich wie sie sind die nomadisierenden (*zuʿūnu l-barbari*) Berber, die Zenata in Marokko, die Kurden, Türken und Turkmenen im Osten. Allerdings suchen die Nomadenaraber die entlegensten Weideplätze auf und dringen am weitesten in die Steppe vor (*ašaddu l-badāwati*), weil sie sich ganz auf die Kamelzucht verlegt haben, während die anderen neben diesen auch Schafe und Rinder halten.“

Bekanntlich beabsichtigt Ibn Haldūn nicht eine auf Anschauung basierende Untersuchung der Umwelt, sondern eine Klassifizierung beobachteter und gedanklich erfasster Einzelphänomene in einem System von Natur und Gesellschaft. Die arabischen Kamelhirtennomaden erscheinen in seiner Zivilisationssystematik begründet durch ein kategoriales Denken im Guten wie im Schlechten als das am meisten von sesshaften Lebensformen entfernte Volk. Die komplexen gedanklichen Zusammenhänge seiner Charakterisierung nomadischer Lebensweise können hier nicht nachgezeichnet werden; zur Verdeutlichung seiner Sichtweise mag ausreichen, dass für ihn Beduinen, besonders Nomadenaraber, den äußersten Gegensatz zu den materiell, sozial und politisch entwickelteren

⁵⁰⁾ Al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, IV, 41, Nr. 5727.

⁵¹⁾ Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 212 f.

Gesellschaftsformen darstellen (siehe oben) und auf diese im Falle der Eroberung zerstörerisch wirken⁵²). Sie verstehen sich nicht auf Handwerke⁵³), kennen nur karge Verhältnisse und sind nur auf deren Bewältigung eingeübt⁵⁴), und finden, befangen im Stammeswesen, kaum zu den für ein Staatswesen erforderlichen Organisationsformen⁵⁵) etc. Auf der anderen Seite aber kultivieren die ursprünglichen Lebensverhältnisse, in denen sie verharren, positive Eigenschaften, wie Mut, Initiative und Wehrhaftigkeit (*ba`ṣ*)⁵⁶) sowie inneren Zusammenhalt durch Gemeinsinn (*ʿaṣabiya*)⁵⁷). Dabei leben in Ibn Haldūns Wahrnehmung die sozialen Formationen von Nomadismus und Sesshaftigkeit nicht isoliert, sondern in Interaktion⁵⁸), unter anderem, weil die Annehmlichkeiten des sesshaften Lebens, auf die alle gesellschaftliche Organisation zustrebt⁵⁹), auch für die Beduinen erstrebenswert sind.

Neben diesen, zum Teil kategorialen Einteilungen, stehen Ergebnisse scharfer Beobachtung, von denen aus sein analytischer Blick zu den prinzipiellen Grundlagen von Handlungsweisen vorzudringen versucht. Typisch dafür ist die Feststellung, dass Beduinen (*ahlu l-badwi*) ihre Behausung und Nahrung nicht über das für die Befriedigung primärer Bedürfnisse Hinausgehende gestalten. Dadurch rückt er von der Vorstellung ab, dass Beduinen ausschließlich bodenvage Behausungen nutzen, ohne die Unterscheidung von sesshaften Lebensformen zu verwischen. Nomadische Mobilität erscheint hier weniger an die Form der Behausung als vielmehr an eine umfassende Lebensweise gebunden. Auch diese Betrachtungsweise ist seinem analytischen Blick geschuldet; eine gewöhnlichere Unterscheidung zwischen Nomaden und Sesshaften wird, wie z. B. bei al-Masʿūdī (st. 345/946), am Leben in Zelt oder Haus festgemacht⁶⁰). Und natürlich sind die temporären Lagerstätten (*mahall*, pl. *maḥāll*) und die geländekundige Mobilität allgegenwärtige Kennzeichen des Nomadenlebens, wie auch im Bericht über eine militärische Expedition des Propheten gegen nomadische Verbände zum Ausdruck kommt⁶¹): Als die Muslime die Lagerstätten der Beduinen erreichen, haben diese sich auf die Bergeshöhen zurückgezogen, und die Angreifer müssen aus Furcht vor einem überraschenden Gegenvorstoß unverrichteter Dinge abziehen.

⁵²) *Ibid.*, Kap. 2, Abschnitt 26, S. 263.

⁵³) *Ibid.*, Kap. 5, Abschnitt 21, S. 718 f.

⁵⁴) *Ibid.*, Kap. 4, Abschnitt 13, S. 649 f.

⁵⁵) *Ibid.*, Kap. 3, Abschnitt 9, S. 290–92.

⁵⁶) *Ibid.*, Kap. 2, Abschnitt 5, S. 218; Kap. 3, Abschnitt 15, S. 305.

⁵⁷) *Ibid.*, Kap. 2, Abschnitt 8, S. 225 f.

⁵⁸) Vgl. Spittler, „Ibn Khaldūn“, 268–70.

⁵⁹) *Muqaddima*, Kap. 4, Abschnitt 28, S. 661 ff.

⁶⁰) „Haar(zeltbewohner) und Lehm(hausbewohner) der Araber“ (*wabraḥā wa-mada-rahā*); al-Masʿūdī, *Tanbih*, 79; vgl. (trad.) *Le Livre de l'avertissement*, 115.

⁶¹) Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, II, 1, 43.

Ibn Haldūns Hinweis darauf, dass auch (gelegentlicher) Landbau zu den Erwerbsquellen der Steppenbewohner gehört, ist zum Einen im Zusammenhang seiner Verwendung des Ausdrucks „Steppe“ (*al-badw*) zu sehen, mit dem er, ähnlich wie Ibn Hauqal, auch ländliches Gebiet im allgemeinen, einschließlich des landwirtschaftlich genutzten, bezeichnet⁶²). Zum Anderen aber lenkt seine Bemerkung die Aufmerksamkeit darauf, dass Weidewirtschaft zwar die grundlegende, aber nicht die einzige von Nomaden genutzte Erwerbsquelle ist. So kommt er auch darauf zu sprechen, dass Raub eine selbstverständliche, nicht durch Gesetz und Sitte untersagte Erwerbsform darstellt⁶³). Beduinische Übergriffe auf die durch Steppengebiete Reisenden werden von historischen Quellen durchgehend für die verschiedensten Epochen, mal mehr, mal weniger, verzeichnet. Auch für den bereits zitierten Geographen al-Muqaddasi bilden Wegelagerei und Kontrolle der Steppengebiete durch Beduinen ein Merkmal ihrer Lebensform, das er zusammen mit der Schilderung ihrer bedürfnislosen Essgewohnheiten anspricht. Die Steppe sei aus diesem Grund nur mittels militärischer Unterstützung oder unter dem Schutz einer (beduinischen) Eskorte zu durchqueren⁶⁴). Die sich aus einer solchen Position ableitende militärische und politische Stärke ist ein wesentlicher Grund für die historische Bedeutung nomadischer Verbände⁶⁵).

Zu den Merkmalen nomadischer Lebensform gehören demnach (zeitweiliges) Leben im Steppenland, Mobilität zur Erschließung von Ressourcen, Erwerbsquellen in einer Kombination aus Weidewirtschaft, Landbau, Beutewirtschaft.

Die Angaben zu Mobilitäts- und Behausungsformen lassen auf eine Vielfalt schließen, die im regionalen und historischen Kontext jeweils genauer zu betrachten ist. Für den Maghreb zum Beispiel spricht der Geograph al-Idrīsī ganz selbstverständlich von der Verbindung von Stadt und Beduinentum⁶⁶). Die Siedlungsform von Stammesangehörigen, welche im arabischen Osten oft eigene Quartiere, zum Teil in den Außenbezirken von Städten, besaßen, lässt darauf schließen, dass unter Angehörigen derselben Kerngruppen nomadische und – möglicherweise nur zeitweilig – sesshafte Lebensweise existierten⁶⁷).

⁶²) *Muqaddima*, 210.

⁶³) Z. B. *ibid.*, 263. Gemeint ist allgemein Raub, die gewaltsame Aneignung fremden Eigentums (*al-intihāb*), nicht die intra-beduinische *ḡazwa*.

⁶⁴) *Aḥsan at-taqāsīm*, 252.

⁶⁵) Vgl. Lindner, „What was a Nomadic Tribe?“, 691.

⁶⁶) Al-Idrīsī, *Nuzha*, 92: al-Ġadir ist eine schöne Stadt, deren Bewohner Beduinen (*badw*) sind, Feldbau betreiben und fruchtbares Land besitzen.

⁶⁷) Ṭabarī, *Ta`rīḥ*, II, 258: *fa-maḏā `alā waḡhihi yataladdadu fī aziqqati l-Kūfati (...)* *ḥattā ḥaraḡa ilā dūri Bani Ġabalata min Kinda*. Vgl. *ibid.*, II, 1231 (Ibn Ḥabība): *nazaltu dūra Bani Asadin fī manāzili z-Zubair*.

Kulturelle Unterschiede

Wie Ibn Haldūn's zitierte Bemerkung zu dem auf Befriedigung einfacher Bedürfnisse beschränkten Nomadenleben schon zeigt, ist die Kennzeichnung nomadischer Lebensformen mit der Wahrnehmung einer kulturellen Differenz zu sesshaften Lebensformen verbunden. Ein Indikator dafür ist die Verwendung des Verbalnomens *al-badāwa*⁶⁸). Es bezeichnet zunächst in der Grundbedeutung den Aufenthalt in der Steppe⁶⁹) und steht so in einem antonymischen Verhältnis zur Bezeichnung des Aufenthaltes im besiedelten Land durch *al-ḥaḍāra*. Letzterer Begriff hat eine Bedeutungserweiterung erfahren und dient auch zur Bezeichnung der sesshaften Lebensform mit ihren kulturellen Hervorbringungen. Der für seinen Reisebericht bekannte Andalusier Ibn Ğubair (st. 614/1217) z. B. spricht von *raunaq* (Schönheit) und *ḥusnu l-ḥaḍārati* zur Umschreibung der Vorzüge und Annehmlichkeiten des sesshaften Lebens⁷⁰). Auch bei al-Maqqari (st. 1041/1632) lässt sich die Bedeutung „des durch Menschenhand Geschaffenen“ belegen⁷¹). Im modernen Sprachgebrauch deckt sich seine Verwendung weitgehend mit unserem Begriff „Kultur“.

Al-badāwa hat ebenso eine erweiterte Bedeutung von „beduinische Lebensweise“ angenommen. Dabei bleibt der Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit zu *al-ḥaḍāra* häufig gewahrt, wenn gleich nicht in einer Opposition von Kultur und Unkultur; vielmehr werden kulturelle Einzelaspekte hervorgehoben. Die „ursprünglichen“ nomadischen Stammesaraber galten lange als Vorbild für die Beherrschung des reinen Arabisch. Entsprechend finden sich z. B. bei aṭ-Taʿālibī (st. 429/1038) in einer Kennzeichnung poetischer Stile die Sprachreinheit, die aus dem Beduinentum stammt (*faṣāḥatu al-badāwati*), und die Feinheit, die aus der sesshaften Lebensweise resultiert, gegenübergestellt⁷²). Doch steht diesem Ideal in der späteren Entwicklung die kritische Beurteilung einer unfeinen, als „beduinisch“ gekennzeichneten Redeweise gegenüber. Ibn al-Aṭīr (st. 637/1239) sieht sich in seiner Stilkunde veranlasst zu erklären, dass er mit der gemeinhin empfohlenen Verwendung eines ausdrucksreichen Stils nicht einer ungeläufigen (*waḥṣī*), und un gelenken (*mutawaʿir*) Ausdrucksweise das Wort rede, welche die Zeichen der Unkultiviertheit des Beduinentums (*ʿunḡhiyatu al-badāwati*) trage⁷³). Letzterer Ausdruck ist

⁶⁸) Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 576; vgl. *Lisān*, XIV, 67, Spalte 1, Zeile 27.

⁶⁹) Ḥaṭṭābī, *Ġarīb al-ḥadīṭ*, I, 344; *wa-l-badāwatu al-ḥurūġu ilā l-bādiyati*.

⁷⁰) Ibn Ğubair, *Riḥla*, 249.

⁷¹) Maqqari, *Naṣḥ aṭ-ṭīb*, I, 297 (in Bezug auf Cordoba): ... *aḳṭaru faḍlan bi-n-naẓari ilā ġairihā mina l-mamāliki li-ttiṣāli l-ḥaḍārati al-ʿaẓimati*.

⁷²) Taʿālibī, *Yatima*, I, 34; vgl. auch III, 357.

⁷³) Ibn al-Aṭīr, *al-Maṭal as-sāʿir*, I, 185; vgl. I, 194.

ein bekannter Vorwurf, den die Vertreter der Šu‘ūbiya, welche sich gegen den arabischen Anspruch auf kulturelle Vorherrschaft richtete, schon im 3./9. Jh. im Sinne einer dünnkelhaften Ungeschliffenheit der Beduinen formulierten⁷⁴). Eine weitere Entwicklung deutet sich bei al-Qalqašandi (st. 821/1418) an; bei ihm bezeichnet der Ausdruck *al-badāwa* auch die Lebensform nomadischer Völker im allgemeinen, wird aber zur Erklärung der Abwesenheit von Schriftlichkeit in einigen Sprachen herangezogen und ist folglich mit der Begleitvorstellung eines Entwicklungsmangels versehen⁷⁵). Die Ambivalenz der Eigenschaften, die nomadischer Lebensweise zugeschrieben werden, verbietet, diese auf ein Merkmal zu verdichten. Hervorzuheben ist jedoch, dass *al-badāwa* als eine von der sesshaften kulturell differente Lebensweise betrachtet wird, welche mit Tugenden und Mangel an bestimmten Fertigkeiten gekennzeichnet ist.

Nomaden sind meistens die Anderen

Diese Bewertungszusammenhänge treten auch deutlich in der Verwendung verschiedener Bezeichnungen für Nomaden zu Tage. Dabei wird deutlich, dass der Nomade nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig, eine bestimmte Wirtschaftsweise repräsentiert, sondern als Angehöriger einer gesonderten kulturellen und sozialen Sphäre betrachtet wird. Er erscheint vielfach als Typus, d.h. exemplarische Verkörperung bestimmter Haltungen und Eigenschaften. An dieser Stelle lässt sich allerdings keine angemessene Vorstellung von der Vielfalt und Bedeutung der Figur des Nomaden im vormodernen arabischen Schrifttum vermitteln⁷⁶). Doch zeichnen sich schon bei erster Annäherung einige kollektiv gültige, über längere Zeiträume zu verfolgende Grundvorstellungen ab.

„Leute der Steppe“ (*ahlu l-bādiyati* oder *ahlu l-badwi*) ist neben dem Nisbe-Adjektiv *badawī*, „beduinisch“, seltener *badāwī*, oft auch in substantiviertem Gebrauch der im klassischen Arabischen gewöhnlich zur Bezeichnung von Beduinen verwendete Ausdruck. Das heute gebräuchliche „*badu*“ für *ahlu l-badwi* kommt erst später auf und kann als Indikator für eine gewandelte Einstellung gelten. Daneben ist die Bedeutung „Nomade“ eng mit der für Araber im allgemeinen geltenden Bezeichnung *al-‘arab* verbunden, wobei im klassischen Arabisch eine weitere begriff-

⁷⁴) Vorgetragen und entkräftet durch al-Ġāhiz, *al-Bayān*, III, 12. Zu seiner Auseinandersetzung mit der Šu‘ūbiya siehe auch *ibid.*, I, 383 f., II, 5 f. *Lisān al-‘arab* XIII, 513, erklärt ‘*unġuhiya* mit Dünkel, Dummheit und Unwissenheit.

⁷⁵) *Allađīna tağallaba ‘alaihīm al-badāwatu ka-l-atrāki wa-s-sūdān*, al-Qalqašandi, *Subh*, I, 167.

⁷⁶) Mehr hierzu siehe bald Sara Binay, *Die Figur des Beduinen in der klassischen arabischen Literatur*. In Vorbereitung.

liche Unterscheidung (*aʿrāb*) existierte, die erkennbar werden lässt, wie problematisch nomadische Identität bzw. nomadisches Erbe im Selbstverständnis der Araber war.

In der altarabischen Epigraphik und in der alten Dichtung wird wiederholt auf *maʿadd* Bezug genommen, eine Sammelbezeichnung für eine Reihe von Stämmen⁷⁷⁾, die als Repräsentanten eines harten, von den Annehmlichkeiten sesshafter Verhältnisse weit entfernten Lebens galten⁷⁸⁾. Die bekannte Ausdrucksweise „sie sind *maʿadd*-isch geworden (*tamaʿdadū*)“, erklärt al-Azhari damit, dass sie als Leute galten, die in Schmutz und Elend ein raues Leben führten⁷⁹⁾. Der Ausdruck werde deshalb auch auf diejenigen angewendet, die ein bequemes Leben und feine („ausländische“) Kleidung aufgeben. Unter Berufung auf Lai⁸⁰⁾ führt er an, „wie ein *maʿadd* zu sein (*tamaʿdad*)“ bedeute, grundsätzlich zu dieser Art Leben, sowohl auf Reisen, als auch daheim, bereit zu sein⁸¹⁾. Wenn auch hier keine eindeutige Bezugnahme auf nomadische Lebensweise gegeben ist, liegen doch historische Anhaltspunkte für diese Lebensweise vor: Wegen ihres Erscheinens in Inschriften zeitgleich mit der Verbreitung des *ṣadād* Kamelsattels könnten sie einen neuen Typus von Kamelhirtennomaden repräsentieren, die sich durch den weiten Radius ihrer Mobilität und militärische Schlagkraft auszeichneten⁸²⁾. In der Dichtung gelten sie auch als stolze und kampfbereite Gesellen. Noch in der frühislamischen Zeit verweist der Dichter al-Aḥṭal (st. ca. 92/710), wenn er die Tugenden seines eigenen Stammes preist (Schutz des Schwachen, Gastfreundschaft, Wehrhaftigkeit), auf die kriegerischen *maʿadd*⁸³⁾, denen im übrigen alle Zeit listige Verschlagenheit zugetraut werden muss.⁸⁴⁾

Mit dem Islam und der Vorstellung einer alle Gläubigen umfassenden Gemeinschaft (*umma*) kamen andere Unterscheidungsmerkmale auf. Zwischen dem Interesse der frühislamischen Gemeinde von Medina, so viele nomadisch lebende Gruppen wie möglich der Sache der Gläubigen zu verpflichten, und der Einstellung der Beduinen, diese Art von Vereinbarungen nicht als bindend anzuerkennen, ergab sich ein Konflikt der in Koran und Tradition (*ḥadīṭ*) abgebildet wird⁸⁵⁾.

⁷⁷⁾ ʿAlī, *al-Mufaṣṣal*, I, 382–90, hier 383 f.; Zwettler, „*Maʿadd*“, 255 und *passim*.

⁷⁸⁾ ʿAlī, *al-Mufaṣṣal*, I, 385; Zwettler, „*Maʿadd*“, 256.

⁷⁹⁾ Al-Azhari, *Tahḏīb al-luġa*, II, 260 (unter Bezugnahme auf einen dem zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zugeschriebenen Ausspruch).

⁸⁰⁾ Siehe Anm. 22.

⁸¹⁾ *Ibid.*

⁸²⁾ Zwettler, „*Maʿadd*“, 267, 285. Inwieweit diese Attribute nur für die mit *Maʿadd* bezeichneten Gruppen gelten, bleibt allerdings fraglich.

⁸³⁾ Al-Aḥṭal, *Sīʿr*, 750: *bi-nā yuʿsamu l-ġirānu au yurfadu l-qirā / wa-taʿwi maʿaddun fi l-ḥurūbi wa-tasrahū*.

⁸⁴⁾ ʿAlī, *al-Mufaṣṣal*, I, 386.

⁸⁵⁾ Steppat, „Those who believe“, 333.

In der Sprache des Koran, wird „Arabisches“ (*ʿarabi*) in Opposition zu „Nicht-Arabisches“ (*aġami*) gesetzt⁸⁶). Übereinstimmend damit gilt in der Lexikographie das Nisbe-Adjektiv *ʿarabi* als Bezeichnung der Zugehörigkeit zu den Arabern, ohne Ansehen der Lebensform, „auch wenn er nicht Beduine ist.“⁸⁷) Die Ausdrücklichkeit der Ablehnung einer eingeschränkten Verwendung der Bezeichnung *ʿarabi* auf nomadische Araber macht darauf aufmerksam, dass ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen dem Nomen Generis und nomadischer Lebensform vorausgesetzt wurde. Die Bezeichnung *al-ʿarab* für „Araber“ begegnet zwar im altarabischen Kontext noch nicht⁸⁸), wohl weil die Perspektive einer transtribalen sozialen und politischen Gemeinschaft fehlte. Dagegen dokumentiert der Koran die Vorstellung eines Gemeinsamen in der arabischen Sprache. Die Zugehörigkeit zur Sprachgemeinschaft wurde deshalb ebenfalls als begriffsbestimmend für die Bezeichnung „Araber“ gesehen⁸⁹).

Daneben existiert eine im Sprachgebrauch terminologisch nicht immer konsequent angewendete, dennoch bedeutungsschwere Unterscheidung zwischen nomadischen und nicht-nomadischen Arabern durch den von derselben Wurzel abgeleiteten Ausdruck *aʿrabi* (pl. *aʿrāb*). In der lexikographischen Bestimmung des Ausdrucks ist zu beobachten, dass seine Bedeutung auch von der etymologischen Verbindung zum Ethnonym „Araber“ gelöst und auf die nomadische Lebensform und nur soziale Verbindung mit Arabern bezogen wird: „Ein Mann ist ein *aʿrabi*, wenn er Beduine (*badawī*) ist, Weidesuche betreibt (*nuġʿa*), Grasweide aufsucht (*intiwāʿu l-kalʿi*) und den Plätzen nachzieht, an denen es geregnet hat (*masāqītu al-ġaiti*), gleich ob er ein Araber oder ein Klient von ihnen ist.“⁹⁰) Aber die Bezugnahme auf die pastorale beduinische Wirtschaftsweise steht bei der Verwendung des Ausdrucks zumeist nicht soweit im Vordergrund, dass auch Nicht-Araber als *aʿrāb* bezeichnet werden. Vielmehr gilt allgemein, wie Ibn Manzūr festhält, dass „Araber“ als Oberbegriff fungiert, während *aʿrāb* diejenigen Araber bezeichnet, die die Steppe bevölkern⁹¹). Die Verbindung zwischen dem Nomen Generis und der nomadi-

⁸⁶) Koran, Sure 41 (*Fuṣṣilat*), V. 44: „Dann würden sie sagen: Warum wurden seine Verse nicht im Einzelnen erklärt? (Was soll das,) ein nicht arabischer (Koran) und ein arabischer (Gesandter)? (*Lau lā fuṣṣilat āyātuhū – aġamiyun wa-ʿarabiyyun*).

⁸⁷) *Wa-in lam yakun badawīyan*: Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 40; Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 586.

⁸⁸) Dietrich, „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, 294.

⁸⁹) Dagegen bezieht sich im 10. Jh. al-Azharī auf das Prinzip der Abstammung, *Tahdīb al-luġa*, II, 360: *raġulun ʿarabiyyun idā kāna nasabuhū fi l-ʿarabi tābitan, wa-in lam yakun faṣīhan*. Eine andere, nicht ethnische Lesart von *ʿarab* bietet jetzt Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 24–50.

⁹⁰) Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 360; Vgl. Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 586.

⁹¹) Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 587, Spalte 1, Zeile 12f. Retsö (s.o.), 82–95, bestreitet den Zusammenhang zwischen *aʿrabi* und nomadischer Lebensweise unter Verweis auf die

schen Lebensweise wird nicht selten als so selbstverständlich wahrgenommen, dass auch Beduinen, nicht Sesshafte, in diesem Sinne als *al-ʿarab* bezeichnet werden⁹²). Die begriffliche Unterscheidung ist auch deshalb nicht durchgängig, weil der Ausdruck *aʿrābī* nicht nur verwendet wird, um beduinische Araber von sesshaften zu unterscheiden.

Der Terminus *al-aʿrābī* erscheint mehrfach im Koran, wobei die Bedeutung „unbotmäßige Beduinen“ hinreichend klar wird. Zum Beispiel: „Wenn die Gruppen wieder (zu ihnen) kommen (in feindlicher Absicht), wünschten sie wohl, sie wären mit den beduinischen Arabern in die Steppe gezogen.“⁹³) Oder zum Ausdruck der Unterscheidung von den sesshaften Bewohnern von Medina: „Und unter den Beduinen in eurer Umgebung wie auch unter den Bewohnern von al-Madīna, gibt es welche, die Heuchler sind – die sich (sogar ganz) auf die Heuchelei verlegt haben.“⁹⁴)

Wenn im Koran den beduinischen Arabern vorgeworfen wird, tiefer als andere in Unglauben und Heuchelei verstrickt⁹⁵) und unsichere Bundesgenossen zu sein⁹⁶), sind damit die historischen Umstände des langsam und nicht ohne Rückschläge wachsenden Einflusses Muḥammads auf nomadisierende Stämme eingefangen, wie sich auch der Traditionsliteratur entnehmen lässt⁹⁷). Vielfach wird auf die Verpflichtung zur *hiğra* – Verlassen der Stammesgemeinschaft zum Anschluss an die Gläubigen in Medina – Bezug genommen. So erscheinen *hiğra* und – wohl in einer späteren Ausdrucksweise – *ʿarabiya* (besser wäre: *aʿrābiya*, siehe unten), also Beduinenleben, als Gegensatz⁹⁸). Der Prophet selbst soll die Anerkennung seiner Herrschaft unter Einschluss der *hiğra* (*baiʿat hiğra*) von einer

politische Bedeutung des Terminus, der unbotmäßig und von den Stämmen in Madina abhängige Gruppen bezeichne. Seine Argumentation (86, 88) geht von einer festen und unüberwindlichen Trennungslinie zwischen beduinischen und sesshaften Lebensformen aus – eine Vorstellung, die so nicht haltbar ist.

⁹²) Dies gilt für den Sprachgebrauch Ibn Ḥaldūns ohnehin, ist aber auch in älterer Zeit auf Schritt und Tritt zu beobachten. Der Traditionarier at-Ṭabarī (st. 310/923) bringt ein Vermächtignis von ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (st. 12/634), in dem dieser empfiehlt, *al-ʿarab* besonders zu pflegen, denn sie seien die „Materie des Islam“. Gemeint sind die für die Eroberungen so wichtigen, ganz überwiegend beduinischen Stammesaraber. Siehe Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, I, 2724; vgl. Dietrich, „Das politische Testament“, 138. Ibn Manzūr selbst hält sich nicht durchgehend an die von ihm erklärte terminologische Unterscheidung (*Lisān*, VIII, 347).

⁹³) Koran, Sure 33 (*al-Aḥzāb*), V. 20: *yawaddū lau annahum bādūna fī l-aʿrābi*.

⁹⁴) Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 101: *wa-mimman haulakum mina l-aʿrābi munāfiqūna wa-min ahli l-madinati maradū ʿalā n-nifāq*.

⁹⁵) Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 97.

⁹⁶) Koran, Sure 48 (*al-Faṭḥ*), V. 11 (vgl. auch Sure 49, V. 14).

⁹⁷) Bashear, *Arabs*, 8–13.

⁹⁸) *Ibid.*, 10. Auch Ibn Ḥaldūn geht in der *Muqaddima* (216) auf den Unterschied hinsichtlich der sozialen Reputation zwischen denen, die die *hiğra* vollzogen haben, und den verbündeten Beduinen ein.

Anerkennung ohne Übernahme dieser Verpflichtung (*baīʿa ʿarabiya*) unterschieden haben⁹⁹). Die Unwilligkeit, die *hiġra* zu vollziehen, galt offenbar als mit dem Beduinentum so verbunden, dass der Mekkaner und spätere Kalif Muʿāwīya, mitnichten ein Beduine, von seinem Widersacher ʿAli als *aʿrābī* bezeichnet werden konnte¹⁰⁰).

Mehrfach erscheinen in den Berichten Beduinen, die sich von der Verpflichtung, an einem Kriegszug teilzunehmen, entschuldigen wollen¹⁰¹). Nicht immer wird ihnen dies abgeschlagen¹⁰²). Hilfesuche um Unterstützung militärischer Unternehmungen wurden von nomadisierenden Gruppen (*ahlu l-bawādī min al-aʿrābī*), auch wenn sie dem Propheten verbunden waren, nicht unbedingt erhört¹⁰³). Allerdings anerkennt auch der Koran den aufrichtigen Glauben von *aʿrāb*¹⁰⁴) und es besteht Tendenz, den koranischen Tadel auf einzelne Stammesgruppen einzuschränken¹⁰⁵). Folglich ist die pejorative Bedeutung der Bezeichnung *aʿrāb* politisch, von Herrschaftsinteressen geprägt. Der Prophet soll eine Gruppe der Sulaim von der Bezeichnung *aʿrāb* explizit ausgenommen haben, weil sie als „Leute unseres Steppengebietes“ (*ahlu bā-diyatinā*) und wir als Angehörige ihrer Siedlungszentren“ (*ahlu qāriyatihim*) gelten können, und weil sie antworten, wenn man sie ruft, und Hilfe senden, wenn es verlangt wird¹⁰⁶). Nach der Einnahme von Mekka durch die Muslime verliert die *hiġra* an Bedeutung und wird die Teilnahme am Kampf der Muslime gegen die umgebenden Völker (*ġihād*) zum Kriterium der Ausgrenzung von Beduinen. So wird von ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb berichtet, er habe die Bewohner Basras als *aʿrāb* bezeichnet und dies damit begründet, dass man erst durch den *ġihād* aufhöre, zu den Beduinen zu gehören¹⁰⁷).

Aus diesen Überlieferungen ist aber nicht auf eine anti-beduinische Politik des frühen und für die spätere Zeit maßgeblichen Islam zu schließen. Gerade der zweite Kalif ʿUmar, die am meisten idealisierte Herrschergestalt des sunnitischen Islam, hat die Bedeutung der teilweise nomadisierenden Stammesverbände gekannt¹⁰⁸) und achtete auf die Bedürfnisse der beduinischen Verbände, die Heeresdienst leisteten¹⁰⁹).

⁹⁹) Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, IV,2, 66.

¹⁰⁰) Ibn ʿAbdrabbih, *al-ʿIqd*, IV, 304; Bashear, *Arabs*, 11.

¹⁰¹) Z. B. Ibn Saʿd, II, 1, 119 (Tabūk).

¹⁰²) Ibn ʿAsākir, *Taʿrīh Dimašq*, XXII, 100.

¹⁰³) Ibn Hišām, *Sīra*, 1133 (al-Ḥudaibiya).

¹⁰⁴) Koran Sure 9, V. 99.

¹⁰⁵) Ibn Hišām, *Sīra*, 1405; vgl. Bashear, *Arabs*, 8.

¹⁰⁶) Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, VIII, 215; vgl. (jüngere) Varianten bei Bashear, *Arabs*, 53.

¹⁰⁷) *Ibid.*, IV,1, 80.

¹⁰⁸) Vgl. Anm. 92; Bashear, *Arabs*, 32; Steppat, „Those who believe“, 335 f.

¹⁰⁹) Er entlässt im Jahr ar-Ramāda, nach Ende der großen Trockenheit, die Beduinen, damit diese die Weiden aufsuchen können; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III,1, 233.

Möglicherweise galten den mekkanischen Quraiš Lebensgewohnheiten und Sitten der Beduinen – zumindest jener, welche ihr Heiligtum nicht respektierten – als inferior und unwürdig. Zwar waren die Mekkaner durch vielfältige Bündnisverhältnisse mit der nomadischen Stämmen verflochten, sie selbst gehörten aber der auch durch Heiratsbeschränkungen als elitär ausgewiesenen *hums*-Gemeinschaft an, und ihre Lebensweise konnte von Stammesarabern, die an ein beduinisches Leben gewohnt waren, als fremdartig aufgefasst werden¹¹⁰). An eine entsprechende Haltung könnte der Tadel des Propheten an der „Beduinität“ (*aʿrābiya*) eines seiner Mitstreiter anknüpfen¹¹¹). Diese Haltung spiegelt sich möglicherweise auch noch bei Al-Ġāhiz (st. 255/869), wenn man seine Bemerkung nicht als abbasidische Apologetik verstehen will. In seiner Epistel „Heimstätten und Länder“ vermerkt er: Zu den Eigenschaften der Quraiš gehöre, dass sie nichts von der Grobheit der Araber (*al-ʿarab*) und Beduinen (*al-aʿrāb*) gehabt hätten und nichts von ihrer wilden Gier (*min ḡafāʾihim wa-ḡilazi šahawātihim*)¹¹²).

Hier wird deutlich, dass *aʿrāb* mit zum Teil ähnlichen Attributen versehen werden wie *Maʿadd*. Im Korankommentar lässt sich dies in den Ausführungen zu den beduinenkritischen Passagen erkennen. So heißt es bei at-Ṭabarī (st. 310/923) zum Beispiel, dass die *aʿrāb* bekannt gewesen seien für ihre Grobheit (*ḡafāʾ*) und Hartherzigkeit (*qaswatu qulūbihim*) und dafür, dass sie (das Verhalten) wohllebender Menschen (*ahlu l-ḥairi*) kaum je erlebt und deshalb diese Wesensart hätten¹¹³). Neben den bereits stereotyp erscheinenden Sichtweisen der Abgrenzung bleibt in anderen Kontexten der Beduine auch in seiner aus der Lebensweise resultierenden konkreten Besonderheit markiert. So wird als *aʿrābī* bezeichnet, wer in der Steppe, nicht in der Siedlung, zu Hause ist und sich dadurch von anderen Mitgliedern desselben Stammes oder Clans unterscheidet¹¹⁴). Ebenso bezeichnet der Ausdruck den Typus des Steppenbewohners, dessen Verhalten von auffälliger Andersartigkeit, zuweilen von einer naturhaften, nicht durch die Sitten der Sesshaften berührten Gefühls- und Vorstellungswelt beseelt ist¹¹⁵).

¹¹⁰) Kister, „Mecca and Tamim“, 137, 140f.; vgl. al-Balāḍuri, *Ansāb*, 13.

¹¹¹) Ibn Qutaiba, *ʿUyūn*, I, 44.

¹¹²) Al-Ġāhiz, *al-Auṭān*, 117. Eine Liste der Vorzüge, welche die Quraiš vor anderen Arabern auszeichneten, bietet auch Muḥammad ibn Ḥabīb, *al-Munammaq fi Aḥbār Quraiš*, 24f.

¹¹³) At-Ṭabarī, *Tafsir*, XI, 3f.

¹¹⁴) Masʿūdī, *Murūğ*, III, § 2146: *qadima ʿalā l-Ḥaḡḡāḡi -bnu ʿammin laḥū aʿrābiyun min al-bādiyati*.

¹¹⁵) Ibn ʿAsākīr, *Taʾrīḥ Madīnat Dimašq* (Sūra; zu Ḥusain ibn ʿAlī) 13/244f.: ... Ḥiṣām b. Muḥammad: „Als das Wasser über das Grab Ḥusains rann, löste es sich nach 40 Tagen auf, und es verlöschten seine Spuren. Da kam ein Beduine (*aʿrābī*) von den Banū Asad (die ohnehin in ihrer Mehrzahl Beduinen waren) und nahm immer eine Handvoll und besserte es aus, bis er sich darüber warf und sprach: ‚Bei meinen Eltern, wie warst du gut (*mā aṭyabaka*), und wie gut ist dein Grabmal, nachdem du nun tot bist“.

Die normative Gewalt der gemeinhin nicht im historischen Kontext verstandenen koranischen Aussagen birgt die Gefahr, die sesshaften Araber mitzutreffen. Al-Azharī betont daher, dass wer hier nicht zwischen Beduinen und Arabern im allgemeinen unterscheidet, diesen Unrecht tun wolle¹¹⁶). Die Abgrenzung von den im Koran gescholtenen unbotmäßigen beduinischen Arabern gehört aus dieser Perspektive also zu den Voraussetzungen eines positiven Selbstbildnisses der auf *al-ʿarab* bezogenen Identität. Ein Echo dieser Haltung findet sich auch in einer den Beduinen selbst zugeschriebenen erfreuten Reaktion auf die Anrede mit „Araber“ und Verärgerung über die Worte „Beduine“ (*yā aʿrābiyyu*)¹¹⁷).

Allerdings kann die Abgrenzung nur partiell vollzogen werden, solange Beduinen durch ihre Poesie, bzw. das von den arabischen Philologen bei ihnen gesammelte Sprachgut, das maßgebliche Sprachvorbild liefern. In auffälliger Parallelität zur herausragenden Stellung des altarabischen Erbes in der Sprache¹¹⁸) tritt der beduinische, der „andere“ Araber auch als ein Tugendvorbild hervor. Als eines unter vielen möglichen Beispielen soll hier nur auf die politische Mahnrede eines beduinischen Arabers (*aʿrābi*) an den Kalifen Sulaimān b. ʿAbdalmalik (reg. 96/715–99/717) verwiesen werden. Der Redner führt eine von Etikette und politischen Rücksichten freie Rede und wendet sich gegen die indirekte, vom Kalifen an seine Beauftragten delegierte Machtausübung; er kann darin als ein Beispiel freier beduinischer Gesittung gesehen werden¹¹⁹).

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass beduinische Akteure und beduinisches Milieu in erzählenden Darstellungen von kaum überschaubarer Zahl erscheinen, ohne dass die hier betrachteten Bezeichnungen Verwendung finden. Die Bezugnahme auf die Verhältnisse der Beduinen kann sich durch Identifikation der handelnden Personen oder die dargestellten Umstände ergeben. Auch dabei werden natürlich Vorstellungen und Konzeptionalisierungen von Leben und Sitte der Beduinen verhandelt, die sich in der Regel auf reale Gegebenheiten beziehen, in der Art der Thematisierung und Bewertung aber in einer eigenen literarischen Tradition stehen. Ein Beispiel bietet die Erzählung von Abū ʿAmr aš-Šaibāni (st. 213/828), Lexikograph und Sammler der Überlieferungen von und über Poeten, der eine Episode aus dem Leben des Beduinen-Dichters und Recken aus alt-arabischer Zeit, Zaid al-Ḥail (st. nach 9/630), schildert¹²⁰).

¹¹⁶) Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 361.

¹¹⁷) *Ibid.*

¹¹⁸) Siehe dazu auch Toral-Niehoff, „Der edle Beduine“.

¹¹⁹) Al-Masʿūdī, *Murūğ* IV, § 2161.

¹²⁰) Zu Zaid al-Ḥail vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, II: *Poesie*. Leiden 1975, 223–25. Die Erzählung bringt Abū l-Farağ, *al-Ağāni*, XVII, 263, der (vgl. S. 256) aus einem Autograph des Sohnes von Abū ʿAmr, dem Philologen und Gedichtsammler (st. ca. 213/828), zitiert.

„Zaid zog aus, um seine Herde bei den Banū Badr abzuholen (denen er sie zum Weiden überlassen hatte). Zur gleichen Zeit unternahm ʿĀmir b. at-Ṭufail einen Raubzug gegen die Fazāra (zu denen die Banū Badr gehörten), raubte von ihnen eine Frau namens Hind und trieb eine Herde von ihnen weg. Deswegen sagten die Badr zu Zaid (als dieser anlagte): ‚Gerade jetzt haben wir deine Herde bitter nötig‘ (weil sie soeben von einem schlimmen Verlust betroffen waren). Da verfolgte Zaid den Räuber (um den Badr beizustehen und seine eigene Herde erhalten zu können). Jener sagte zu Hind, nachdem er weit vom Ort des Geschehens fortgeeilt war: ‚Was meinst du Hind, was (deine) Leute jetzt noch tun können?‘ – ‚Ich meine, dass sie dich suchen werden und nicht davon ablassen werden.‘ Da schlug er ihr mit der flachen Hand auf den Hintern und sprach: ‚Ihr Arsch (wenigstens) sagt nichts!‘ Das wurde dann ein Sprichwort. – Zaid erreichte ihn schließlich, betrachtete ʿĀmir von Ferne und war wenig angetan von dessen Größe und kräftigem Körperbau. Da (schlich er sich an) und fiel plötzlich in das Lager ein, worauf ʿĀmir herankam. ‚Lass die Frau (*az-zaʿīna*, wörtl. die in die Kamelsänfte gehört, siehe oben) und die Herde gehen‘, sagte Zaid zu ihm. ‚Wer bist du denn?‘ – ‚Ich bin ein Fazārī.‘ – ‚Nein‘, entgegnete ʿĀmir, ‚du gehörst nicht zu den Gelbzahnmäulern!‘ – ‚Lass sie frei!‘ – ‚Nicht bevor du sagst, wer du bist.‘ – ‚Ich bin einer von den Asad.‘ – ‚Nein, wirklich, du bist keiner von denen, die wie hingeschmissene Säcke auf den Pferden (hängen).‘ – ‚Lass sie endlich los.‘ ‚Erst sagst du mir die Wahrheit!‘ – ‚Ich bin Zaid al-Hail.‘ – ‚Ja, das glaube ich dir‘, antwortete ʿĀmir (und fürchtete sich vor dem bekannten Recken). ‚Was hast du davon, wenn du mich jetzt umbringst? Wenn du es tust, werden dich die Banū ʿĀmir schon finden, und die Fazāra werden auch ausgetilgt, bis sich niemand mehr ihrer erinnert.‘ – ‚Dann lass sie los!‘ – ‚Wirst du mich denn verschonen, wenn ich dich, die Frau und die Herde ziehen lasse?‘ – ‚Nur wenn du dich jetzt ergibst.‘ – ‚Also gut‘, sagte ʿĀmir. Da schor er ihm den Schläfenzopf, nahm ihm die Lanze weg und führte Hind und die Herde mit sich fort, um sie den Badr zurückzugeben. Über diese Begebenheit machte er Verse (...).“

Die Darstellung, abwechslungsreich erzählt durch den Wechsel der Perspektiven zwischen den Akteuren sowie durch das spannungssteigernde Frage- und Antwortspiel, spricht einige Motive an, die im beduinischen Milieu fest verankert sind: Beutezug (*ḡāra*), Bedeutung der Stammeszugehörigkeit und Stammeschmähung. Als Nebenumstand erscheint die Weidewirtschaft, die hier mit Lohnhirtentum verbunden ist. Zudem bietet sich, aus der Gestaltung des Erzählers und von seiner Intention geprägt, das Bild von heroischem Tatendrang und einem Ehrbegriff, der die Konfliktbewältigung auch ohne Bluttat erlaubt; in den anschließenden Versen des Dichters deutet sich allerdings ein gewaltsameres Vorgehen an als in dieser, zu den Versen dazu erfundenen Geschichte. Die derbe Handlungs- und Ausdrucksweise ʿĀmir’s gehört zu den Stereotypen der Beduinendarstellung.

Während der Beduine in Literatur und Historiographie vor allem in Bezugnahme auf die Omayyadenzeit (bis 149/750) auch in positivem Licht als eine Figur erscheint, die Vorbild und Tugendbeispiel liefert, tritt in religiös-rechtlichen und politischen Bereichen die Differenz zwischen Beduinen und Sesshaften hervor. Dabei ist die Geringschätzung des Beduinen häufig und wie bereits oben erwähnt eine politisch bedeutsame Aussage, die sich als Ausdruck des Ringens um Machtverhältnisse verstehen lässt.

Der gesonderte Rechtsstatus der Beduinen wird in einem Prophetenwort angesprochen, dessen praktische Bedeutung an dieser Stelle nicht beurteilt werden kann. Ihm zufolge ist das Zeugnis eines Beduinen (*badawī*) gegen einen Dörfler (*ṣāhibu qaryatin*) nicht statthaft¹²¹). Ein Kommentator aus dem 12. Jh. sah das Verdikt darin begründet, dass Beduinen roh und unbedarft in Sachen der Religion und ignorant gegenüber dem offenbarten Gesetz seien; außerdem brächten sie ihr Zeugnis nie in eindeutiger Form vor (*lā yaḍbiṭūna ṣ-ṣahādata ʿalā waḡhihā*) – eine interessante Bemerkung, die wir hier nicht verfolgen können¹²²). Beispiele für die Schwierigkeiten, welche die Einbeziehung der Beduinen in das islamische Recht – insbesondere Steuerrecht – verursachten, lassen sich vermutlich in größerer Zahl finden¹²³).

Ein verbreitetes Motiv ist die ungeschliffene und raue Wesensart der Beduinen, die gerne ins Feld geführt wird, um ihre kulturelle Unterlegenheit zu markieren. Ein Prophetenwort besagt, dass derjenige, der sich in der Steppe aufhalte, die Rohheit der Beduinen annehme (*ḡafā*)¹²⁴). Das Attribut der Rohheit wird, wenn auf beduinische Araber bezogen, regelmäßig mit dem Ausdruck *ḡilf* verbunden; dieser bezeichnet zunächst das Tierfell sowie den gehäuteten, von Gliedmaßen getrennten Tierkörper, wird in übertragener Bedeutung aber zur Bezeichnung des Groben, Rohen verwendet¹²⁵) und gewann früh die Bedeutung „roher beduinischer Araber“¹²⁶). Als eine schimpfliche Bezeichnung taucht der Ausdruck in politischen Verlautbarungen – Reden und kurze Äußerungen – der klassischen Literatur auf, um den Abstand zwischen dem Beduinen und den Inhabern einer überlegenen Kultur zu bezeichnen. Dabei ist immer eine Disqualifikation gemeint, die nicht nur Unterlegenheit bezeichnet, sondern auch einen Anspruch auf Machtausübung über den auf diese Weise Bezeichneten begründen soll. In der Epistel des ʿAbdalḥamīd b. Yahyā

¹²¹) Abū Dāwūd, *Sunan*, IV, 26 (*al-aqdiya*, 17).

¹²²) Ibn al-ʿAtīr, *Nihāya*, I, 68.

¹²³) Vgl. z. B. B. Ḥumaid ibn Zanḡawaih, *Amwāl*, III, 1267: Auch die Steppenbewohner müssen Abgaben zum *fiṭr*-Fest beitragen.

¹²⁴) Abū Dāwūd, *Sunan*, III, 278 (*aṣ-ṣaid*, IV); Ibn ʿAbdalbarr, *Ġāmiʿ*, 255; Ibn Manzūr, *Lisān*, XIV, 67.

¹²⁵) Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 59: *ḡilfun aiy ḡafin*.

¹²⁶) Ibn Manzūr, *Lisān*, IX, 31.

(st. 132/750) zum Beispiel wird aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Qais aš-Šaibānī (st. 128/746), Anführer einer gewaltigen Armee von Aufständischen, als „der Feind Gottes, der Grobe, Rohe, der beduinische Araber ...“ gescholten¹²⁷). Ähnliche Wendungen finden sich mehrfach in politischen Reden¹²⁸), wobei der polemische Gehalt des Ausdrucks auch unabhängig von den wirklichen Lebensumständen des Gescholtenen eingesetzt werden kann¹²⁹). Historische Voraussetzung für diese Einschätzung des Beduinen ist, dass jener einer Bevölkerungsgruppe angehört, die dem Zugriff des zentralen Machtapparats entzogen bzw. durch ihre militärische Stärke für die Zentralmacht unmittelbar bedrohlich ist. Tatsächlich stellten sich im Nahen Osten tribal organisierte, mit dem Kamelhirtentum hochmobile, weite Räume überspannende und schlagkräftige Verbände immer wieder und zum Teil mit länger anhaltendem Erfolg gegen die Staatsmacht auf städtischer Basis. Dabei sind größere kriegerische Konfrontationen nur eine Sonderform jener Interaktion mit der Welt der Sesshaften, in der Beduinen fortwährend ihre Interessen verhandelten, die auf einer eigenen, der staatlichen Ordnung nur rudimentär unterworfenen Lebensform basierten.

In dem Ausdruck *aʿrābī* kristallisiert sich eine differenzierte Auseinandersetzung mit der nomadischen Lebensweise. Im Hinblick auf sprachliche Ausdrucksfähigkeit und Sitte, insbesondere Freiheitsdrang und Mannestugend, aber auch Gerechtigkeitssinn, wird dem beduinischen Araber eine Vorbildlichkeit zugestanden, die schon früh auch einen anti-quarischen Blick auf das kulturelle Erbe verrät. In politischen Belangen, wo diese aktuell und machtrelevant werden, herrscht dagegen eine kritische Beurteilung vor. Das altarabische beduinische Erbe hat natürlich nicht über die Zeiten die gleiche Bedeutung behalten. Dennoch wurde die ambivalente Beurteilung des beduinischen Arabers lange Zeit, allerdings in einem gänzlich enzyklopädischen Interesse an der Bewahrung entsprechenden Traditionsguts, in der Literatur mitgeführt¹³⁰).

Mit der seit dem 6./12. Jh. seltener werdenden Benutzung des Ausdrucks *aʿrābī* finden Nomaden vermehrt als Störenfriede und sittenlose Gesellen Erwähnung. Vorwiegend werden diese jetzt als *al-ʿarab* (und *al-ʿurbān*) bezeichnet¹³¹), so dass das Nomen Generis zu einer Bezeichnung

¹²⁷) Aḥmad Zaki Ṣafwat, *Ġamharat rasāʾil al-ʿarab*, II, 406.

¹²⁸) Siehe: Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, I, 3271f.: Muʿāwīya spricht zu einem der Abgesandten ʿAlis (*la-qaḍ kaḍabta wa-laʿumta aiyuhā l-aʿrābiyu l-ġilfu l-ġāfi fī kulli mā ḍakarta wa-wa-ṣafta*); al-Ġāḥiz, *al-Bayān*, II, 310; al-Ḥaġġāġ schreibt al-Qaṭarī b. al-Fuġāʿa: *gaira anaka aʿrābiyun ġilfun ummiyun*.

¹²⁹) Abū l-Faraġ, *Agānī*, XXIII, 241: Verunglimpfung Muʿāwīyas; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, 323: *lā yuġirrannakum min dinikum hādā l-ġilfu l-ġāfi*.

¹³⁰) Zum Beispiel: Usāma ibn Munqid, *Lubāb al-ādāb*, Index, „aʿrāb“; al-Ibšīhi, *Mustaṭraf*, II, Kap. 59 und 76.

¹³¹) Vgl. oben Anm. 92.

der nomadischen, in Stämmen organisierten Bevölkerungen geworden ist. Der terminologische Wandel markiert auch den großen Abstand, der sich zwischen der städtischen, arabischsprachigen Bevölkerung und den in der Steppe hausenden nomadischen Gruppen eingestellt hat, weil diese an der Entwicklung komplexer Institutionen, die im Bereich von Lehre und Wissenschaft, Administration und Recht den städtischen Alltag prägten, keinen Anteil hatten. Die Klage des Gelehrten as-Subkī (st. 771/1331) über die von der Regierung ausgehaltenen Beduinen-Emire kann dies stellvertretend verdeutlichen; für ihn sind nur noch die Aspekte Störung der Ordnung und Gesetzlosigkeit erwähnenswert:

„Über die Beduinen-Emire heutzutage: Diese (Beduinen, *al-ʿarab*) sind diejenigen, die (abwechselnd) umherziehen und Lager aufgeschlagen. Gott hat ihnen (= ihren Emiren) reichen Lebensunterhalt vergönnt und ungeheuer (viel) Steuerrentland, damit sie die Muslime nicht mit ihren Zerstörungen heimsuchen. Zu ihren Schandtaten gehört nun, dass sobald der Sultan von einem von ihnen ein Stück Steuerrentland einzieht, sich dieser darauf verlegt, die Wege unsicher zu machen und denen Schaden zuzufügen, die ihm kein Leid getan, und diejenigen zu berauben, die kein Unrecht verübt haben. Dabei schrecken sie selbst vor dem Blutvergießen nicht zurück. (...) Viele Beduinen heiraten nicht gesetzlich, sondern nehmen die Frau einfach zu sich. Dabei gehörte sie vielleicht bereits jemandem zu, (dann) ist ein anderer Emir bei ihr abgestiegen, hat ihren Vater um Erlaubnis gefragt und sie ihrem Ehemann einfach fortgenommen.“¹³²⁾

Daneben erscheint nun der noch heute gebräuchliche Ausdruck *al-badw* (statt *ahlu l-badwi*), eine Synekdoche, welche den geographischen Raum – die Steppe – oder den Aufenthalt dort – wenn *badw* als Verbalnomen verstanden wird – für die Bezeichnung einer Bevölkerungsgruppe („Leute des ...“) verwendet. Dadurch dass die Bezeichnung *ahl*, „Leute, Angehörige“, gleichsam verweigert wird, leistet die Bezeichnung einer Ausgrenzung des Beduinen aus dem eigenen Kulturbereich Vorschub. Der Ausdruck erscheint zwar schon vereinzelt in der Zeit der klassischen Literatur, wenn es sich dabei nicht um eine Verschreibung handelt¹³³⁾, lässt sich aber erst in späterer Zeit in gesicherter Verwendung nachweisen¹³⁴⁾ und besitzt auch heute noch weithin pejorative Bedeutung.

¹³²⁾ Subkī, *Muʿīd*, 47 f.

¹³³⁾ Maqdisī, *al-Badʿ*, IV, 71. Vgl. Tahmi, *L'Encyclopédisme Musulman*, 19 f.

¹³⁴⁾ Ibn al-ʿAdīm, *Buġya*, I, 501: ... *ilā l-badwi wa-hum al-aʿrāb*; al-Idrisī: siehe oben, Anm. 37.

Postnomadische Beduinen

Die Begriffsbestimmungen der Lexikographie stellen, wie die Verwendung der üblichen Bezeichnungen für Beduinen verdeutlichen, die Lebensweise, welche aus der Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes resultiert, und eine Kulturweise, die von den Lebensformen der Sesshaften differiert, eng zusammen. Die Wahrnehmung des Beduinen lässt sich aus der Quellenperspektive nicht auf Besonderheiten der Wirtschaftsweise verengen. Die Beurteilung des Beduinen, welche sich in den Quellen spiegelt, unterliegt im Wandel der Zeiten unterschiedlichen Interessen und sieht sich bereits literarischen Traditionen verpflichtet. Die verwendeten Termini, *ahlu l-badwi* bzw. *ahlu l-bādiyati*, *al-aʿrāb*, *al-ʿarab* und schließlich *al-badw*, verweisen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Lebens- und Wirtschaftsweisen auf Bewertungs- und Traditionszusammenhänge.

Die Unterscheidung des beduinischen Arabers vom sesshaften bezieht sich einerseits auf die Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes, wobei Behausungsform sowie zeitliche und räumliche Ausdehnung der Mobilität eine untergeordnete Rolle spielen. Andererseits sind sowohl die Steppe wie auch nomadische Lebensform und Nomaden selbst durch eine im Vergleich zur sesshaften Lebensform kontrastive Andersartigkeit bestimmt, die, wenn man sie aus der Asymmetrie der Fremdwahrnehmung befreit, auch als Kennzeichnung der kulturellen und politischen Eigenständigkeit der Beduinen zu verstehen ist. Obgleich die Bezeichnungen für Beduinen begrifflich – zumindest im Hintergrund – an die eventuell mit anderen Erwerbsformen kombinierte Wirtschaftsform des Pastoralismus gebunden bleiben, ist das Merkmal der Eigenständigkeit doch so gewichtig, dass ein von der Weidewirtschaft abstrahiertes Verständnis von Beduinentum als eine in Gesetz und Sitte unterschiedene Lebensform mit der arabischen Begrifflichkeit gut vereinbar ist. Eine solche Betrachtungsweise entspricht offenbar in hohem Maß auch modernem beduinischen Selbstverständnis: „Once we can get away from the idea that pastoralism was a subsistence economy and look at it through Bedu eyes we can stop wringing our hands over the destruction of a traditional lifestyle; the Rwala do not see it like that at all. For them camel pastoralism provided the basic equipment to live independently from towns and the mobility to interact with settled people on their own terms. Under modern conditions camels no longer confer these advantages, which must be achieved in other ways. (...) The ends have remained the same; it is the means that differ.“¹³⁵) In der Perspektive der hier berücksichtigten Quellen ist der Verweis auf die Andersartigkeit bzw. Eigenständigkeit beduinischer Lebensform in der Regel – vor allem nach Ende der Rückbesinnung auf das altarabische beduinische Erbe – mit dem Hegemonial-

¹³⁵) Lancaster/Lancaster, „Desert devices“, 193.

anspruch der Sesshaften verbunden und damit Ausdruck einer politischen Beziehung. Es wäre wichtig festzustellen, in wieweit diese Betrachtungsweise in der umgekehrten, beduinischen Perspektive eine Entsprechung findet¹³⁶). Doch ist schon deutlich, dass die politische Unabhängigkeit tribal organisierter Nomaden zu den Kennzeichen ihrer Lebensform gehört¹³⁷). Eine literarische Gestaltung des Beduinenlebens mit romantischen Zügen ist bereits in der 'udritischen Liebesgeschichte anzutreffen¹³⁸); in der spätmittelalterlichen volkstümlichen Erzählliteratur goutiert das städtische Publikum die in einer beduinischen Welt spielende Heldenerzählung, die von der Lebenswirklichkeit weit entfernt ist und doch in charakteristischer Weise Bestandteile der beduinischen Tradition und Wertewelt bewahrt¹³⁹). Die Fortsetzung beduinischen Erbes und die Darstellung beduinischen Lebens in der Erzählliteratur spiegelt so den Wandel in der Wahrnehmung des Beduinen, der auch in der Terminologie zum Ausdruck kommt.

Zitierte Literatur

- Abū Dāwūd as-Siġistānī: *as-Sunan*. Ma'ahū *Ma'ālim as-sunan* li-l-Ḥaṭṭābī. Ed. 'Izzat 'Ubaid ad-Da'ās. I–V. Ḥiṣ 1388/1969.
- Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-Aġānī*. I–XXIV. Kairo (Dār al-Kutub) 1345/1927–1394/1974.
- Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Abi Bakr: *Kitāb Siyar al-a'imma wa-aḥbārihim al-ma'rūf bi-ta'riḥ Abi Zakariyā*. Ismā'il al-'Arabī. Ager 1984.
- Aḥṭal, al-: *Ši'r al-Aḥṭal, ṣan'at as-Sukkarī*. Ed. Fahr ad-Din Qabāwah. 1–2. Aleppo 1391/1971.
- 'Alī, Ġawād: *al-Mufaṣṣal fi ta'riḥ al-'arab qabla l-Islām*. 1–10. 2. Aufl. Bagdad (?) 1413/1993.
- Al-Rasheed, Madawi: *Politics in an Arabian Oasis*. London 1991.
- Azhari, Abū l-Manṣūr al-: *Tahḏīb al-luġa*. Ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, Muḥammad 'Alī an-Naġġār. I–XV. Kairo 1384/1964–1387/1967.
- Balāḍuri, al-: *Ansāb al-ašraf*. VII,2. Ed. Muḥammad Ya'lāwī. Beirut 2002 (Bibliotheca Islamica 28j).
- Bashear, Suliman: *Arabs and Others in Early Islam*. Princeton 1997 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 8).
- Bell-Fialkoff, Andrew (Ed.): *The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe. Sedentary Civilization vs. „Barbarian“ and Nomad*. Houndmills, London 2000.

¹³⁶) Dazu gehört, dass die „alte“, gar nicht so ferne Zeit, in der die Stämme der Balqa' ohne staatliche Regulierung lebten, heute als die Zeit „vor der Regierung“ bezeichnet wird; vgl. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination*, *passim*.

¹³⁷) Salzman, „Peasant Pastoralism“, 164.

¹³⁸) S. Leder, „Misconceptions surrounding a concept – The 'udhri love story in Classical Arabic narrative.“

¹³⁹) Thomas Herzog: *Wilde Ahnen. Beduinen und Beduinenbilder im arabischen Volksepos am Beispiel der Sirat 'Antar b. Šaddād und der Sirat Zir Sālim*. In Vorbereitung

- Bocco, Riccardo: „La notion de *dirah* chez les tribus bédouines en Jordanie. Le cas des Bani Sakhr“, in: B. Cannon (ed.): *Terroirs et sociétés au Maghreb et au Moyen Orient*. Lyon: Maison de l'Orient (Série Etudes sur le Monde Arabe, 2) 1987, 195–215.
- Brekle, Herber E.: *Semantik*. München: UTB 1972.
- Buḥārī, al-: *al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥiḥ*. Ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbdalbāqī u. a. I–IV. Kairo (al-Maktaba as-Salafiya) 1400/1980.
- Dietrich, A.: „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, in: *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, Zweiter Band, Vierter Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammad*. Leiden 1966.
- : „Das politische Testament des zweiten ʿAbbasidenkalifen al-Mansur“, in: *Der Islam* 30 (1952), 133–165.
- Escher, Anton/Meyer, Frank: „Wir waren wie Nomaden ...“. Mobilität und Flexibilität, die Basis der Existenzsicherung von ‚Nawar‘ in der Arabischen Republik Syrien“, in: Jörg Janzen (Hrsg.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*. Fred Scholz zum 60. Geburtstag. Berlin 1999, 201–224.
- Fück, Johann: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin 1950.
- Ġabbūr, Ġibrāʿil Sulaimān: *al-Badw wa-l-bādiya*. Beirut 1988.
- (Ġibarail S. Jabbur): *The bedouins and the desert. Aspects of nomadic life in the Arab East*. Translated by Lawrence I. Conrad. Albany 1995.
- Ġāhiz, al-: *al-Bayān wa-t-tabyin*. Ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo 1405/1985.
- : *al-Auṭān wa-l-buldān*, in: *Rasāʾil al-Ġāhiz*. Ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo 1399/1979, IV, 109–147.
- Ḥalīl ibn Aḥmad: *Kitāb al-ʿAin*. Ed. Maḥdī al-Maḥzūmī, Ibrāhīm as-Sāmarrāʾī. I–VII. Beirut 1408/1988.
- Ḥaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad al-Busti al-: *Ġarīb al-ḥadiṭ*. Ed. ʿAbdalkarim al-ʿIzbāwī. I–III. Mekka 1982–1983.
- Ḥumaid ibn Zangawāih: *Kitāb al-Amwāl*. Ed. Šākīr Dīb Faiyād. I–III. Beirut 1406/1986.
- Husserl, Edmond: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd., Teile I–III. In: *Gesammelte Schriften*, 3–4. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1992.
- Ibn ʿAbdalbarr: *Ġāmiʿ bayān al-ʿilm*. Qadama laḥū ʿAbdalkarim al-Ḥaṭīb. Kairo [1975] 1402/1982.
- Ibn ʿAbdrabbih: al-ʿIqd al-farid. Ed. Aḥmad Amin, Aḥmad az-Zayn, Ibrāhīm al-Abyārī. I–VI. Kairo 1359/1940–1368/1949) (VII: al-Fahāris, Kairo 1372/1953).
- Ibn al-ʿAdīm: *Buġyat aṭ-ṭalab fi taʿriḥ Ḥalab*. Ed. Suhail Zakkār. I–X. XI, 1–2: al-Fahāris. Damaskus 1408–09/1988.
- Ibn ʿAsākīr: *Taʿriḥ Madīnat Dimāšq*. Šūra min nuṣḥat al-Maktaba az-Zāhiriya bi-Dimāšq wa-kummila naqṣuhā min an-nusaḥ al-uḥrā bil-Qāhira wa-Marrākuṣ wa-Istānbūl (...). I–XIX. Medina 1407 (1986–87).
- : *Taʿriḥ Madīnat Dimāšq*. Ed. ʿAlī Siri. I–LXXX. Beirut 1995–2000.
- Ibn al-Aṭīr, Ḍiyāʿ ad-Dīn: *al-Maṭal as-sāʿir*. Ed. Aḥmad al-Hūfi, Badawī Tabāna. I–IV. (IV enthält auch Ibn Abī l-Ḥadīd: *Kitāb al-Falak ad-dāʿir ʿalā l-maṭal as-sāʿir*. I, III, IV Kairo o. J., II Kairo 1975).
- Ibn al-Aṭīr, Maġd ad-Dīn: *an-Nihāya min ġarīb al-ḥadiṭ wa-l-aṭar*. Kairo (Būlāq) o. J.
- Ibn Ġubair: (*ar-Riḥla*) *Travels of Ibn Jubayr*. Ed. William Wright, M. J. De Goeje. (E. J. W. Gibb Memorial Series V). Leiden 1907.
- Ibn Ḥaldūn: *al-Muqaddima*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1967.
- Ibn Ḥauqal: *Kitāb Šurat al-arḍ*. 2. Ausgabe Ed. J. H. Kramers. Leiden, Leipzig 1938.
- Ibn Hišām: *as-Sira an-nabawīya*. 4 Teile in 2 Bänden. Kairo ca. 1980.

- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbali: *Šādarāt ad-dahab fi aḥbār man dahab*. I–VIII. Kairo 1359/1931–1351/1932.
- Ibn Manẓūr: *Lisān al-ʿArab*. I–XV. Beirut: Dār Šādīr, i. J.
- Ibn Qutaiba: *Adab al-kātib*. Ed. Max Grūnert. Leiden 1900.
- : ʿUyūn al-aḥbār. I–IV in 2 Bde. Nachdruck Beirut: Dār an-Nāšīr lil-Kutub, o. J.
- Ibn Saʿd, Muḥammad: *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*. Ed. Eugen Mittwoch, Eduard Sachau u. a. I–VIII (in 13 Bde.). Leiden 1905–1918. IX: Indices von Eduard Sachau hrsg. von W. Gottschalk. Leiden 1940.
- Ibšīhī, al-: *al-Mustatraf fi kulli fann mustazraf*. Ed. Mufid Muḥammad Qumaiḥa. I–II. Beirut 1403/1983.
- Idrisī, al-: *Nuzhat al-muštāq fi iḥtirāq al-āfāq*. Ed. R. Dozy, M. J. De Goeje. *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*. Texte arabe avec traduction, notes et un glossaire. Leiden 1866.
- Khazanov, A. M.: *Nomads and the outside world*. Translated by Julia Crookenden. Cambridge 1984.
- Kister, M. J.: „Mecca and Tamim (Aspects of their Relations)“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965), 113–163.
- Lancaster, William/Lancaster, Fidelity: „Desert devices: The pastoral system of the Rwala Bedu“, in: John C. Galaty/Douglas L. Johnsen (eds.): *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. New York, London 1990, 177–214.
- : „Shāwiya“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 372.
- : „Šulayb“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 814 f.
- Leder, Stefan: „Misconceptions surrounding a concept – The ʿUdhri love story in Classical Arabic narrative“, in: *Beiruter Blätter* 96–109 (2002–2003), Beirut 2004.
- Lindner, Rudi Paul: „What was a Nomadic Tribe?“, in: *Society for Comparative Study of Society and History* (24) 1982, 689–711.
- Maqdisi, Muṭaḥhar ibn Ṭāhir al-: *Kitāb al-Badʿ wa-t-taʿrīḥ*. Nachdruck der Ed. Clément Huart I–VI. (Paris 1899–1916) Beirut o. J.
- Maqqarī, al-: *Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus ar-raṭīb*. Ed. R. Dozy et al. I–II. Leiden 1855–1861.
- Marx, Emmanuel: „Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?“, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Antropologia delle società pastorali tribali e contadine. Le dialectica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, 101–115.
- Masʿūdī, al-: *Murūğ ad-dahab wa-maʿādin al-ḡauhar*. Ed. Charles Pellat. I–VII. Beirut 1965–1979.
- : *Kitāb at-Tanbih wa-l-išrāf*. Ed. M. J. De Goeje. (Bibliotheca Geographorum Arabicorum). Leiden 1894. (Transl.) Carra de Vaux: *Le Livre de l'avertissement et de la revision*. (Paris 1896) Frankfurt 1986.
- Muḥammad ibn Ḥabīb: *al-Munammaq fi Aḥbār Quraiš*. Ed. Hūršīd Aḥmad Fāruq. Beirut 1405/1985.
- Muqaddasī, al-: *Aḥsan at-taqāsīm*. Ed. M. J. De Goeje. Leiden 1877.
- Ogden, C. K./Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning*. [1923]. Edited and introduced by W. Terrence Gordon. London 1994.
- Orthmann, Eva: *Stamm und Macht. Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jh. der Hiğra*. Wiesbaden 2002.
- Qalqašandī, al-: *Šubḥ al-aʿšā fi qawānin al-inšāʿ*. 1. Bd. in 2 Teilen. Kairo 1405/1985.
- Rao, Aparna: *The other Nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. (Kölner Ethnologische Mitteilungen, 8). Köln, Wien 1987.

- Retsö, Jan: *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*. London – New York 2003
- Rosenthal, Franz: *History of Muslim Historiography*. Leiden 1968.
- Rowton, M.: „Enclosed Nomadism“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17,1 (1974), 1–30.
- Salzman, Philip Carl: „Peasant Pastoralism“, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Anthropologia delle società pastorali tribali e contadine. Le dialettica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, S. 149–166.
- Schlee, Günther: „Nomadismus“, in: Jacob E. Mabe (Hrsg.): *Das Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichworten*. Stuttgart 2001, S. 455–457.
- Scholz, Fred: *Nomadismus. Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*. (Erdkundliches Wissen, Heft 118). Stuttgart 1995.
- Seidensticker, Tilman: *Altarabisch ‚Herz‘ und sein Wortfeld*. Wiesbaden 1992.
- Shryock, Andrew Joseph: *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1997.
- Spittler, Gerd: „Ibn Khaldun. Eine ethnologische Lektüre“, in: *Paideuma* 48 (2002) 261–282.
- Steppat, Fritz: „Those who believe and have not emigrated“: The Bedouin as the marginal group of Islamic society“, in: Fritz Steppat: *Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze*, hrsg. von Thomas Scheffler, Beirut 2001, S. 331–346.
- Subkī, as-: *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. Beirut 1407/1986.
- Taʿālibi, at-: *Yatimat ad-dahr*. Ed. Mufid Muḥammad Qumaiḥa. I–V. Beirut 1403/1983.
- Tabarī, M. ibn Ġarīr at-: *Taʿrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M[ichael] J[an] de Goeje u. a. Ser. I–III. Leiden 1885. Repr. 1964.
- : *at-Taḥṣir*. XXX Teile in 8 Bde. Kairo (al-Maṭbaʿa al-Maimaniya) o. J. [an 1905?]
- Tahmi, Mahmoud: *L'Encyclopédisme Musulman à l'âge classique*. Paris: Maisonneuve et Larose 1998.
- Toral-Niehoff, Isabel: „Der edle Beduine“, in: Monika Fludernik u. a. (Hrsg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg 2002, S. 281–295.
- Unger-Heitsch, Helga: *Kontinuität und Wandel im Widerstreit. Kognitive Dissonanzen und ihre Verarbeitung in zwei Beduinendörfern Jordaniens*. Sankt Augustin 1995.
- Usāma ibn Munqid: *Lubāb al-ādāb*. Beirut 1400/1980.
- Waṣṭī Zakariyā, Aḥmad: *ʿAṣāʾir aṣ-Šām*. I–II. Damaskus 1945–1947, 2. Aufl. in einem Band 1403/1983.
- Yāqūt ar-Rūmi: *Muḡam al-buldān*. I–V. Beirut: Dār Ṣādir, Dār Bairūt, o. J.
- : (Muḡam al-udabāʾ). *Yāqūt's Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*. Ed. D. S. Margoliouth. I–VII. (E. J. W. Gibb Memorial Series VI,1–7). Leiden 1907–1926.
- Zakī Ṣafwat, Aḥmad: *Ġamharat rasāʾil al-ʿarab fi l-ʿuṣūr al-ʿarabiya az-zāhira*. I–III. Beirut (al-Maktaba al-ʿilmiya) o. J.
- Zwettler, Michael J.: „Maʿadd in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other Pre-Islamic Sources“, in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 90 (2000) 223–309.