

Alexander Weiß (Hg.)

Der imaginierte Nomade

Formel und Realitätsbezug

bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren



Reichert

Sonderdruck aus:

Alexander Weiß (Hg.)

Der imaginierte Nomade

Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren.

Nomaden und Sesshafte

Hg. vom Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration.
Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften
Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“

Band 8

Dr. Ludwig Reichert Verlag

Wiesbaden

2007

Inhaltsverzeichnis

I. Formel und Realität

Alexander Weiß	Nomaden jenseits der Topoi – anstelle einer Einleitung	3
Charlotte Schubert	Zum problematischen Verhältnis von <i>res fictae</i> und <i>res factae</i> im antiken Nomadendiskurs	17

II. Mythos und Legitimation

Alexander Weiß	Die Erfindung eines Mythos: Der Numider-Logos Hiempsals II. (Sallust, Bellum Iugurthinum 17,7–18,12)	45
Stefan Leder	Beduinentum, Araber, Nomadenmythos in der Montage von Ibn Khaldûn	69

III. Umbrüche und Wahrnehmungen

Matthias Hardt	Nomadische Gier nach Gold: Jahrgelder, Burgundenuntergang und Awarenschatz vor dem Hintergrund einer mobilen Lebensweise	105
Tassilo Schmitt	Synesios und die Nomaden	121
Felicitas Schmieder	Nomaden in Europa und Europäer unter Nomaden. Lateinisch-mittelalterliche Verarbeitungen einer fremdartigen Lebensform	137

IV. Der Nomade und der Andere

Charlotte Schubert	Der Fremde ist ein Nomade: Der Skythe Anacharsis	157
--------------------	---	-----

Die Autoren		185
-------------	--	-----

Beduinentum, Araber, Nomadenmythos in der Montage von Ibn Khaldûn

Stefan Leder

Abstract: Ibn Khaldûn's theory of an interaction between an urban and a "Bedouin" type of civilisation, as well as his characterization of Arab camel herding nomads and their role in history, must be relocated in the wider context of pre-modern Arabic discourse. From pre-modern times up to now, classifications and depictions of nomadic Arabs in literature have typically carried political and cultural implications, which tend to disregard the realities of nomadic societies in favour of a representation of manners and attitudes absent in urban society. Ibn Khaldûn was quite familiar with the North-African countryside where mobile pastoralist and agrarian economies coexisted, and his concept of "Bedouin" civilisation, which is an integral part of his approach to studying society and history, therefore embraces a continuum of nomadic and settled lifestyles. This realistic approach, with its candid view of manners and mentalities as embedded in and resulting from specific forms of social organization, however, is challenged by an undercurrent of assessments assigning values and mentalities to "Bedouin" society that are traditionally attributed to nomads. There is a double feature at work in his treatise, which results from a generalized application of social categories – such as group solidarities based upon tribal divisions – to the entire realm of "Bedouin" society. This is further amplified by a linguistic characteristic consisting in the parallel usage of key terms, referring either to an innovative signification coined by the author himself, or to a conventional denotation. Arab camel herders, who in his eyes represent an extreme embodiment of nomadic manners and attitudes, display more than any other groups the potential and, in comparison to urban life, the deficiency of "Bedouin" societies. Their specific social organisation, which goes hand in hand with a particular religious sensitivity, gave rise to their exposed role during the first Islamic centuries and, in accordance with the rules of history set by Ibn Khaldûn, also caused their subsequent fall. Contemporary "Arabs" – a term exemplifying Ibn Khaldûn's often ambiguous way of expression – leading a nomadic life on the peripheries still bear this potential which may, in the absence of religious guidance, have devastating effects. Ibn Khaldûn here ties a conventional characterization of the nomad, inspired by a traditional nomad-sedentary dichotomy, to a mythical image of the Arabs.

Arabische Nomaden, in Anlehnung an den arabischen Sprachgebrauch als Beduinen bezeichnet, waren und sind zum Teil bis heute in den meisten Teilen der arabischen Welt präsent. Obgleich Rolle und Bedeutung nomadischer Bevölkerungen, zu denen in Nordafrika auch berberstämmige Nomaden zu rechnen sind, in regionalen und historisch-politischen Konstellationen unterschiedlich ausgeprägt waren, besaßen städtische Milieus, selbst wenn sie keinen oder kaum Kontakt zu ihnen hatten, nach Ausweis ihrer Literatur eine lebendige Vorstellung von ihren Eigenheiten. Die Gegenwärtigkeit des Beduinen als mentale Repräsentation dürfte kaum sonst irgendwo reicher und vielfältiger dokumentiert sein als in den Darstellungen und Aussagen über Beduinen und zum Teil von Beduinen, welche in arabischen Texten bewahrt sind. In diesem thematischen Zusammenhang steht auch Ibn Khaldûns bahnbrechendes Werk zu den Grundlagen von Gesellschaft und Geschichte.

Beduinen und Beduinenbilder

Aussagen über Nomaden in sesshaften Kontexten bieten Sichtweisen, an deren Zustandekommen Nomaden durchaus beteiligt sein können, und Aussagen von Nomaden, die an einen sesshaften Kontext gerichtet sind, beinhalten auch Antworten auf die Wertungen und Sichtweisen ihrer Adressaten. Aufgrund der Verflechtungen zwischen den Lebensformen ist das nomadische Eigene für den Historiker, aber auch für den empirisch arbeitenden Anthropologen als Ergebnis von Austauschprozessen zu fassen und muss im Falle der in historischen Quellen meistens schweigenden Nomaden unter einer dicken Decke von herkömmlichen Sprachgebärden und traditions- und interessegeladenen Sichtweisen ausfindig gemacht und ausgegraben werden.

Die Einsicht, dass Beduinen als Gegenstand von Diskursen erscheinen, bedeutet nicht, dass die Darstellungen auf einfache Wertigkeiten reduziert sind. Manifest in zahlreichen Ausdrucksformen und thematischen Bezügen, zeigen sie unterschiedliche, ja gegensätzliche Tendenzen: Der Beduine kann Tugenden und Werte repräsentieren, die als positives arabisches Erbe verstanden werden und Identifikationsangebote machen können. Als eine Erscheinungsform des „Anderen“ kann im Beduinen auch das Antithetische in Lebensweise, Gebräuchen und Denken zur Geltung kommen. Schließlich kann der Beduine auch als Figur auftreten, die sich aus einer systematisch angelegten Mehrdeutigkeit vor allem in religiösen Bedeutungszusammenhängen ergibt.¹

Die Polyvalenz des Beduinenbegriffs entspricht der Komplexität historischer Verhältnisse. Aus einer epochenübergreifenden Perspektive betrachtet besaß das Nomadentum eine für Jahrtausende andauernde Bedeutung. Für die Geschichte der

¹ Binay, *Figur des Beduinen*, S. 78–125; Leder, „Nomadic and Sedentary Peoples“, S. 404.

Araber in alter Zeit, seit der Domestikation des Kamels und intensiviert durch die Entwicklung des Kamelsattels,² wie auch während der durch Eroberungen getragenen politischen Expansion des Gemeinwesens von Medina waren teilweise oder gänzlich nomadisierende Stammesgruppen von besonderer Bedeutung. Auch in späteren Epochen blieben Beduinen als dienstbare militärische Verbände mit mehr oder weniger ausgeprägter politischer Autonomie, zum Teil auch als eigenständige, auf Städte ausgreifende Ordnungsmächte wichtig. Der Prozess der Normierung des Arabischen, der sich auf ein beduinisches Sprachvorbild bezog, und die Auseinandersetzung mit dem arabischen Erbe sorgten zudem für eine anhaltende kulturelle Präsenz des Beduinen. Andererseits bedingten bereits das Selbstverständnis des frühislamischen Gemeinwesens und die anschließende Integration der Araber in die städtische Zivilisation des Vordern Orients, dass sich Distanz, Differenz und Antagonismen zu nomadisch lebenden Stammesleuten ausbildeten. Diese gegensätzlichen Impulse beförderten die ohnehin geltende Dynamik von Vorstellungskomplexen, welche nicht an die empirische Wirklichkeit der Lebensformen, politischen Rollen und Verhaltensweisen von Beduinen gebunden blieb. Die Bezeichnung „Beduine“ war daher seit alter Zeit nicht allein von nomadischen Lebensformen bestimmt, sondern trug politische und kulturelle Konnotationen.³

Diese Perspektive gilt bis heute, wie auch der marokkanische Philosoph und Historiker Abdallah Laroui bestätigt, der unter anderem für seine Überlegungen zum Verhältnis zwischen islamischem und europäischem Denken bekannt ist.⁴ In seiner Studie zum Begriff der Freiheit in der arabischen Tradition verweist er auf historische Präsenz und Idealisierung des Beduinen:⁵

„Wir verstehen Beduinentum nicht als ein politisches System, auf dem der islamisch-arabische Staat errichtet wurde, sondern interessieren uns für die Vorstellung vom Beduinentum, welche die arabische Kultur im Verlauf ihrer langen Geschichte bewahrt hat. Keine arabische Gesellschaft, gleich in welcher Epoche, war frei von einem beduinischen Bevölkerungselement, mehrheitlich oder in der Minderheit. Durchgängig repräsentiert der Beduine (*ar-rağul al-badawī*) ein Leitbild (*maṭal a'lā*) für Beredsamkeit, Geistesgegenwart, Mut und Mannhaftigkeit. Allerdings widerspricht dies der fassbaren Wirklichkeit in den meisten Fällen, wie uns die empirische Wissenschaft lehrt, die zeigt, dass das beduinische Leben gekennzeichnet ist von Analphabetismus, Armut, Einschränkung, Krankheit und vollkommener Unterordnung unter die Unbilden der Natur und Stammesbräuche. Einem Gesetz unterworfen zu sein ist ein Schicksal, das die ganze Menschheit teilt, doch zeichnet sich der Beduine dadurch aus, dass er keinem konventionellen

² Bulliet, *Camel*, S. 87–111; Retsö, *Arabs in Antiquity*, S. 167.

³ Leder, „Nomadische Lebensformen“, S. 75.

⁴ Laroui, *Islam et Histoire*.

⁵ al-‘Arwī, *Mafhūm al-ḥurrīya*, S. 18f.

menschlichen Gesetz unterworfen ist. Das Beduinentum ist in der Wirklichkeit Klima, Instinkten und Gebräuchen unterworfen; als ein Symbol im Bewusstsein (*dihn*) des Sesshaften bedeutet es jedoch das Sprengen aller selbstgeschaffenen (*mubtadi'a*) Fesseln, insbesondere wenn dieses Beduinentum sich durch Vagabundendichter, die sich vom Stamme absondern und der Rauheit der Natur alleine trotzen, artikuliert. Während die arabische Literatur im Allgemeinen einen großen Wandel im Hinblick auf Stoff und Stil unterlief, blieb der Beduinendichter in den Augen der Allgemeinheit immer der Kündler von arabischer Ursprünglichkeit (*ašāla 'arabiyya*). Anders als bei einer wissenschaftlichen Herangehensweise an die Geschichte, die bedeutet, Umstände und Gründe für Entwicklungen und plötzliche Umstürze zu eruieren, betrachten die Leute im Allgemeinen die Erhebungen der Kharidjiten und extremen Schia, Qarmaten und anderer, welche die Unterwerfung unter gemeinsames, nicht Gott gegebenes Gesetz (*iṣṭilāḥiyya*) und Staatsgewalt ablehnten, als verankert im Beduinentum, denn dieses verkörpert das ungebundene Leben (*al-ḥayāt aṭ-ṭalaqa*). Unter anderem verweist darauf die Aussage Ibn Khaldûns, der hier die Position des sesshaften, gelehrten Betrachters vertritt: ‚Aus diesem Grund haben die Bestimmungen und Regeln, die von Staat und Bildungssystem ausgehen, dazu beigetragen, die Persönlichkeit der Sesshaften zu schwächen und ihre Widerstandskraft zu brechen, da sie dies von Jugend bis zum Alter über sich ergehen lassen müssen. Die Beduinen bleiben davon unberührt, weil sie Staatsrecht, Bildung und Erziehung nicht kennen.‘⁶ Die sesshafte Bevölkerung machte immer wieder die Erfahrung, dass die Staatsmacht den Beduinen eine Sonderbehandlung angedeihen ließ; sie wurden von Steuer und Strafzahlungen ausgenommen, und, wenn zu Leistungen für den Staat herangezogen, wurden sie in Armee, Polizei und Steuereintreibung eingesetzt, und so ermächtigt, die Sesshaften zu kontrollieren und zu beherrschen. Auf diese Weise kam das Beduinentum in den Ruf, zahlreiche Privilegien zu genießen. Wenn die Beduinen auch vielfach Selbstbestimmung genießen konnten und die Unterdrückung (*istibdād*) Anderer auch unterstützen, waren sie andererseits unter Umständen auch hilfreich für die Verminderung der Unterdrückung, denn wenn sie sich gegen einen Machthaber erhoben – und das taten sie oft im Maghreb und im Irak – erleichterte dies den Druck auf die Städte. So erschienen sie auch als ein Riegel vor der absoluten Herrschaft des Staates.

Lexikalisch können Beduinentum und Freiheit nicht als Synonyme betrachtet werden, wohl aber, wenn wir es als ein Symbol, ein Konzept betrachten, das losgelöst von den Erscheinungsformen der Wirklichkeit als Vorstellung existiert, insbesondere bei den arabischen Dichtern, Literaten und Historikern. Wir müssen daher anerkennen, dass das Beduinentum für Jahrhunderte etwas

⁶ Vgl. Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, S. 222.

verkörperte, was als Großzügigkeit der Lebensverhältnisse und ungebundene Lebensweise (*fushat at-taşarruf*) betrachtet wurde.“

Das Leitbild Ibn Khaldûns und seine Ambiguität

Ibn Khaldûn (gest. 1406), den Laroui als Beleg für die Verbindung von Freiheit und Beduinen zitiert, ist bekanntlich Verfasser eines geschichtstheoretisch und gesellschaftswissenschaftlich angelegten Werkes, das als Prolegomena, *al-Muqaddima*, seinem Geschichtswerk, dem Buch der Beispiele, voransteht.⁷ Die *Muqaddima*, für die es im Deutschen keine vollständige Übersetzung gibt,⁸ ist eines der am meisten beachteten Werke des älteren arabischen Schrifttums überhaupt. Das Werk hat seit Beginn der arabischen Studien in Europa als eine singuläre Leistung Aufmerksamkeit erregt. Es fand schon Beachtung in der ersten Islam-Enzyklopädie, der *Bibliothèque Orientale* des Bertholomé d’Herbelot, die posthum von Galland 1697 in Paris herausgegeben wurde, und hat seither, in Europa und in der arabischen Welt, eine kaum überschaubare Fülle von Studien angeregt.⁹ Die Rezeption in der arabisch-islamischen Welt lässt sich zunächst in Nordafrika und Ägypten nachweisen, setzte sich seit dem 16. Jahrhundert in der osmanischen Literatur fort und begann im 20. Jahrhundert erneut in der arabischen Literatur.¹⁰ Die mittlerweile weit ausgefächerte Forschung hat aus Anlass des sechshundertsten Todesjahres noch einmal Impulse und Zusammenträge erhalten.¹¹

Die besondere Wirkung des Textes in der zeitgenössischen arabischen Welt speist sich zu einem nicht geringen Teil aus seiner Bedeutung als Zeugnis eines eigenständigen Zugangs zu Rationalität und innovativem Methodenbewusstsein in einer Umwelt und zu einer Zeit, die stark von Formalisten in Sprach- und Rechtswissenschaft geprägt war. Diese Art der symbolischen, vom historischen Gegenstand gelösten Deutung wird getragen von der konstruierten und bis heute politisch wirksamen Trennung zwischen den Welten: Zwischen dem Westen als Erfinder „der“ Moderne einerseits und der anderen Welt, zu der auch die arabische Welt gehört, die sozusagen verbannt ist in ein auf die Vormoderne verweisendes Authentizitätskonzept. In dieser Konstellation wird die *Muqaddima* Ibn Khaldûns zu einem Nachweis für eine systematische Betrachtungsweise von Mensch und Ge-

⁷ Ibn Khaldûn, *Kitāb al-ʿIbar*.

⁸ Schimmel, *Ibn Chaldun* und Pätzold, *Buch der Beispiele* bieten Auszüge. Für vollständige Übersetzungen siehe Rosenthal *Ibn Khaldûn*, Monteil *Ibn Khaldûn*, Cheddadi, *Le livre*.

⁹ Vgl. Azmeh, *Ibn Khaldûn*; Simon, S. 11–23; Cheddadi, *Ibn Khaldûn*; vgl. auch al-ʿAzma, *Ibn Khaldûn in modern scholarship*.

¹⁰ al-ʿAzma, *Ibn Ḥaldûn*; Simon, *Ibn Khaldûn*, S. 32–80; Cheddadi, *Ibn Khaldûn*, S. 169–180.

¹¹ Unter vielen anderen in Tunis, vgl. „Ibn Khaldoun aux sources de la modernité“ Tunis (Académie Beit al-Hikma) 2007 (Publikation in Vorbereitung).

sellschaft in der vormodernen Gesellschaft¹² und gleichzeitig zu einem Feld der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Verständnissen und Entwürfen von Modernität,¹³ denn zeitgemäße Lesarten sind von der Bemühung getragen, Ibn Khaldûns Denken in seiner Zeit zu verankern.¹⁴

Im Hinblick auf die in der Moderne ausgeprägten Wissenschaften ist die Nähe Ibn Khaldûns zur Anthropologie unverkennbar, denn seine unbestritten grundlegende, anregende und kreative Leistung ist, dass er den Menschen in den Zusammenhang gesellschaftlicher Verhältnisse stellt, Geschichte als Erkundung dieser Verhältnisse versteht und dazu eine methodische Herangehensweise entwirft.¹⁵ Sein Werk ist insbesondere durch die Rezeption im Werk Ernest Gellners,¹⁶ aber auch dokumentiert durch Einträge in entsprechende Lexika,¹⁷ heute vor allem in der Anthropologie ein geschätztes Referenzwerk.¹⁸

Ibn Khaldûn gilt mit dieser Schrift gemeinhin als Autorität für eine systematische Betrachtung von Gesellschaft unter Einschluss nomadischer Bevölkerungen und für das historische Zusammenwirken dieser Gesellschaften aus einer fachkundigen, von Erfahrung und analytischem Verständnis getragenen Sicht. Sein Werk diente auch als Referenztext, als im Zuge der Herausbildung nationaler Selbstverständnisse aus dem beduinischen Erbe Wesensmerkmale der Araber abgeleitet wurden. Als während der zwanziger und dreißiger Jahre in Ägypten eine ganz auf die Geschichte des Niltals bezogene kollektive Identität propagiert wurde, galt der Beduine als Sinnbild des unzivilisierten Menschen. Wie von Jankowski/ Gershoni zu Recht hervorgehoben, konnte Ibn Khaldûns Kategorisierung der „wilden“ Nomadenaraber als zentraler Beleg gelten, so dass

„the most original social theoretician of the Arabs (...) fed Egyptian inclinations to see Egypt as distinct from, and superior to, Arabs.“¹⁹

Ein positives Beduinenbild wurde dagegen im Zuge der Entstehung des arabischen Nationalismus mobilisiert. Zwischen 1910 und 1916 eigneten sich arabische Intellektuelle die Vorstellung des einfachen edlen Wüstenarabers an, wobei sie sich teils

¹² Ba‘lî, *Rā'id* („Pionier der Sozial- und Geisteswissenschaften“) und Baali, *State, Society and Urbanism*.

¹³ Manşûr, *Muqaddima*. Das Plädoyer, Ibn Khaldûn aus den Voraussetzungen seiner Zeit zu verstehen, verbindet al-Azmeh, *Ibn Khaldûn*, mit der Kritik an Ibn Khaldûns Befangenheit durch die ererbten philosophisch-theoretischen Kategorien.

¹⁴ Brett, „The way of the Nomad“, S. 252–254.

¹⁵ J. J. Honigmann, *The Development of Anthropological Ideas* (Homewood 1976) nennt Ibn Khaldûns Arbeit als das erste größere Werk zur Kulturanthropologie (nach Cheddadi, *L'Homme*, S. 215).

¹⁶ Gellner, *Muslim Society*; Gellner, *Islam*.

¹⁷ Feest/ Kohl, *Hauptwerke*, s. v. *Muqaddima*.

¹⁸ Vgl. Bonte, „Ibn Khaldûn“ und Spittler, „Ibn Khaldûn“.

¹⁹ Jankowski/ Gershoni, *Egypt, Islam, and the Arabs*, S. 106.

auf Darstellungen im volksläufigen arabischen Prosaepos, teils auf Ibn Khaldûn zu beziehen scheinen.²⁰

Diese Art der Indienstnahme der *Muqaddima* für Bildung und Erklärung modern nationaler Selbstbildnisse kann der Komplexität von Ibn Khaldûns Denken nicht gerecht werden, darf sich aber darauf berufen, dass sein Werk eine enge Verbindung zwischen nomadischer Lebensform und Arabern nahelegt. Er bezeichnet nomadisch lebende Araber zumeist einfach als „Araber“, so dass die Attribute, mit denen die beduinische Lebensweise gekennzeichnet und bewertet wird, eine verallgemeinerte Bedeutung erhalten. Auf die Vielseitigkeit, ja Uneindeutigkeit der Darlegungen in der *Muqaddima* kann zurückgeführt werden, dass das Werk, wie die Beispiele oben zeigen, mit ganz unterschiedlichen Positionen in Verbindung gebracht wird. Tatsächlich bietet Ibn Khaldûn in Bezug auf Beduinen, Araber und die Bedeutung ihres Nomadentums divergierende und schier unentwirrbar zusammenhängende Deutungen und Bewertungen. Dieses Amalgam aus Ansätzen und Traditionen verlangt eine gründliche Demontage, um die dahinterstehenden Anliegen und Voraussetzungen zu verstehen.

Mehrdeutigkeit entfaltet sich auf mehreren Ebenen des Textes. Dazu gehört, dass Begriffe, auch zentrale Begriffe, von Ibn Khaldûn nicht immer eindeutig verwendet werden, sondern einmal in einer innovativen, vom Autor entwickelten Bedeutung, an anderer Stelle in einer konventionellen Bedeutung erscheinen können. Diese Eigenart legt nicht einen Mangel an gedanklicher Durchdringung bloß, sondern stellt deren Voraussetzungen dar, weil die Öffnung der Sprache, das Ringen darum, Denken und Begrifflichkeit weiterzuentwickeln, das wichtigste Medium bildet für die von Ibn Khaldûn gebotenen Einsichten. Eine Folge ist aber, dass sich für die Interpretation erhebliche Spielräume eröffnen.²¹ Dies gilt für unterschiedlichste Bereiche seines Werks, wie auch zum Beispiel für seine Aussagen zu den logischen Grundlagen der spekulativen Theologie.²²

Es nimmt daher nicht Wunder, dass auch gegen die Auffassung argumentiert wurde, Ibn Khaldûn habe Nomaden einen besonders herausgehobenen Platz in seiner vergleichenden Betrachtung von Gesellschaften eingeräumt, weil er sich bei der Behandlung von Beduinen nicht ausschließlich auf Nomaden beziehe, sondern ländliche Verhältnisse im Allgemeinen berücksichtige, die er von Gesellschaften städtischen Formats abgrenze. Dieser Standpunkt korrigiert zwar die irrige Auffassung, Ibn Khaldûn habe Nomaden als Feinde und Bedrohung sesshafter Kulturen gesehen, ist aber dennoch zu undifferenziert, um seinen Zugängen zum Thema und mehrschichtigen Aussagen gerecht zu werden. Sie sind einerseits auf die Systematik

²⁰ Schäbler, „The ‚Noble Arab‘“.

²¹ Vgl. Brett, „The way of the nomad“, S. 251: „*Tot homines, quot sententiae*: There appear to be as many Ibn Khaldûns as interpreters“.

²² Abî Zaid, *al-Fîkîr*, S. 63–69.

des Gegensatzes von ländlicher und städtischer Gesellschaft ausgerichtet und reproduzieren andererseits die traditionelle Dichotomie von Nomaden und Sesshaften. Alle wesentlichen Qualitäten, die bei ihm mit dem „ländlichen Beduinentum“ verbunden sind und für sein systematisches Denken eine Funktion besitzen, finden in herkömmlichen Vorstellungen eine Entsprechung. In seinen Ausführungen lässt er zwar auch deutlich erkennen, dass er sich auf eigene Anschauung stützte. Wichtigster Bezugspunkt bleiben aber die nicht selten stereotyp vermittelten Wertungen, die bereits vor Ibn Khaldûn eine komplexe und differenzierte Auseinandersetzung mit Beduinen und beduinischem Erbe belegen. Daraus folgt, dass auch sein theoretisches Gebäude von Einstellungen mitbestimmt ist, die von einem historisch gewachsenen arabischen Nomadenbild geprägt sind.

Nomaden, Araber, Mythos

Es soll nicht darum gehen, die Uneindeutigkeit Ibn Khaldûns festzustellen und bei dem Befund der Widersprüchlichkeit stehenzubleiben. Unsere Unterscheidung zwischen Systemansatz und der unterschweligen Fortführung des herkömmlichen Nomadenbildes soll vielmehr ein Dilemma lösen, denn seine Ausführungen können nun, und müssen sogar, in beide Richtungen gelesen werden. Die Bezugnahme auf ländliche Verhältnisse im Allgemeinen und Nomaden im Besonderen sind dabei unterschiedlichen Autorenintentionen zuzuordnen. Die Bipolarität zwischen Stadt und ländlicher Region, welche die Grundlage und Humanressource der Stadt stellt, ist eine, wie wir sehen werden, Kategorisierung, die Erfahrungswerte und systematische Typologisierung verbindet. Die darunter liegende, unterschwellige Leitfunktion des Nomadenbildes dagegen ist eng verbunden mit Herkunft und Bestimmung, Rolle und Bedeutung der Araber, welche bei Ibn Khaldûn als Extremnomaden gelten. Wir haben es daher mit zwei Diskursen zu tun. Mit einem gesellschaftsanalytischen und geschichtstheoretischen Ansatz und einer vom herkömmlichen Nomadenbild getragenen Bestimmung der arabischen Identität aus der Geschichte.

Die Dichotomie zwischen nicht-städtischen und städtischen Gesellschaften, zwischen Gesellschaften, die unter einfachsten Verhältnissen leben, und denen, die Arbeitsteilung, Akkumulation und Institutionen in Politik, Recht und Bildung kennen, ist ein dynamisches Modell, nicht ein starres Schema, da beide Seiten miteinander verbunden sind, interagieren und nicht mit eindeutigen Wertigkeiten versehen werden. Im Hinblick auf diesen Grundansatz, wie auf die Konzeption von Geschichte und deren Identität stiftender Bedeutung ergibt sich ein aufschlussreicher Vergleich mit der „frontier thesis“ von Frederick Jackson Turner (gest. 1932). Für Turner waren die Existenz des Pioniers und seine soziale Umgebung, die nicht von den Institutionen der sesshaften Gesellschaft durchdrungen war, sowie die Interaktion zwischen zwei Typen von Gesellschaften ein bestimmendes Element in der Herausbildung der amerikanischen Kultur.

„Development was not ‘... along a single line, but a return to primitive conditions on a continually advancing frontier line, and a new development for that area.’ Development was a continual rebirth through contact with new opportunities which through ‘... its continuous touch with the simplicity of primitive society, furnish the forces dominating American character’.“²³

Die Charakteristika, die Turner dem amerikanischen Pionier zuschreibt:

„the coarseness and strength combined with acuteness and inquisitiveness; (...) that masterful grasp of material things, lacking in the artistic, but powerful to effect great ends; that restless, nervous energy; (...) and that buoyancy and exuberance which comes from freedom – these are the traits of the frontier“²⁴

finden Parallelen in Ibn Khaldûns Charakterisierung der ohne die Annehmlichkeiten und Regelwerke sesshafter Verhältnisse lebenden Bevölkerungen, die u. a. als rau, geschickt, rein und unverdorben, mannhaft und ausgestattet mit einem festen Gruppensammenhalt geschildert werden. Ein zweiter Bezugspunkt des Vergleichs ist die nach Ibn Khaldûn sich regelmäßig einstellende Ablösung alternder Machtgefüge, die ihren Zusammenhalt verloren haben, durch Gruppen, deren Lebensverhältnisse Tugenden wie Wehrhaftigkeit und soziale Mechanismen wie Gruppensammenhalt bewahren, dabei mit städtischen Formen der Zivilisation in Verbindung stehen und grundsätzlich ein weniger beschwerliches Leben erstrebenswert finden.

Aus dieser Perspektive sind Beduinen, arabische Nomaden, besonders signifikant, weil die extreme Qualität ihres Nomadentums sie in einen äußersten Gegensatz zu sesshaften Formen der Zivilisation setzt. Dieses Modell ermöglicht, die historische Rolle der Araber als Träger der islamischen Verkündigung und der Expansion ihres politischen Gemeinwesens in ein geordnetes, die islamische Weltansicht stützendes Geschichtsbild einzubringen und über die Zeit ihrer Dominanz hinaus zu aktualisieren. Denn nomadische Araber, die als eine Erscheinungsform der Nation (*umma*) der Araber gelten, besitzen mit den Eigenschaften und sozialen Mechanismen, die sich aus der nomadischen Lebensweise ergeben, in Verbindung mit Religion als ein wirksames und dennoch flüchtiges Ordnungsprinzip, eine besondere, unverwechselbare Disposition. Ibn Khaldûn sucht den Widerspruch zwischen heroischer Vergangenheit und Ohnmacht in der Gegenwart durch die nomadischen Qualitäten der Araber aufzuheben, deren edle und zerstörerische Eigenschaften die Voraussetzungen zu ihrer Sonderrolle in der Geschichte schufen. Er bietet dabei ein „ideologische[s] Deutungsmuster“, „eine symbolisch wirksame Struktur, die die permanenten Funktionen von Bestätigung, Legitimierung und

²³ Newby, „Ibn Khaldûn & Frederick Jackson Turner“, S. 123. Zitiert wird F. J. Turner, *The Significance of the Frontier in American History*. Ed. Harold P. Simpson. New York 1963.

²⁴ Ibid., S. 126.

Regulierung für gesellschaftliche Erhaltung und Reproduktion garantiert.“ Dies genau ist die Wirkung des Mythos, jenseits seiner anthropologischen bzw. religions- und literaturwissenschaftlichen Dimensionen.²⁵

Ibn Khaldûn gilt als Inbegriff analytischen Denkens der Vormoderne, und es kann deshalb geradezu als Sakrileg erscheinen, wenn er hier mit einem ideologischen Mythosbegriff in Verbindung gebracht wird. Es soll auch nicht übersehen werden, dass er gesellschaftliche Wirklichkeit wahrgenommen, und sowohl Erfahrung, analytisches Denken wie auch überkommene Sichtweisen und Diskurse verarbeitet. Das mythologische Element ist im Kontext seines Denkens deshalb nicht vorherrschend, sondern an die Bewältigung der arabischen Geschichte gebunden. Um Eigenbedeutung und Zusammenhang dieser unterschiedlichen Bereiche zu verstehen, sollen nacheinander Ibn Khaldûns Systemansatz, die Problematik der Land-Stadt bzw. Nomaden-Sesshaften Unterscheidung und die Bedeutung der Araber dargestellt werden.

Grundlagen, Methoden und Ziele der Ansätze Ibn Khaldûns

In Ibn Khaldûns Leben verbinden sich politische Praxis und Anschauung, Gelehrsamkeit und Rhetorik. Walī ad-Dīn Abū Zaid ‘Abdarrahmān ibn Muḥammad ibn Ḥaldūn (Khaldûn) wurde 732/ 1332 in Tunis geboren und führte genau fünfzig Jahre lang in Nordafrika ein bewegtes Leben zwischen Wissenschaft und Politik. Diese beiden Elemente werden von seinen modernen Biographen unterschiedlich beurteilt; sieht Yves Lacoste ihn als genialen Politiker,²⁶ stellt Muhsin Mahdis Studie die Bedeutung seiner wissenschaftlichen und philosophischen Interessen weit über die Politik.²⁷ Jedenfalls gelangt Ibn Khaldûn vom hafsidischen Tunis zum marinidischen Fez, von dort in das nasridische Granada, von wo er sich nach Bougie/ Bejaya im Osten des heutigen Algerien und schließlich in das abdelwadidische Tlemcen im Westen Algeriens begab, was Ausgangspunkt verschiedener politischer Missionen bei arabischen Stämmen wurde. Nach einem mehrjährigen Aufenthalt bei den Aulād ‘Arīf in Zentralalgerien, wo seine Muqaddima entstand (1375–78), begab er sich wiederum nach Tunis und von dort 1382 nach Ägypten, wo er bis zu seinem Tode am 25. Ramadan 808, das ist der 16. März 1406, als Gelehrter und malikitischer Oberkadi wirkte.

Ibn Khaldûn war zu seiner Zeit eine Ausnahmegestalt, anerkannt für seine Kenntnisse in Recht wie Geschichte – auch die Muqaddima, die er im Verlauf von Jahrzehnten überarbeitete, war Gegenstand seines Unterrichts²⁸ – und galt als eine Au-

²⁵ Berwanger/ Kosta, *Stereotyp und Geschichtsmythos*, S. XIII.

²⁶ Lacoste, *The birth of history*.

²⁷ Mahdi, *Ibn Khaldûn’s philosophy*; vgl. Woköck, „Wer macht Geschichte“, S. 264.

²⁸ Cheddadi, *Le livre*, S. 1298–1301.

torität in Sachen praktischer Politik, wie auch seine berühmte Begegnung mit Timur Leng zeigt.²⁹

Eine gute Kenntnis beduinischer Lebensverhältnisse kann man bei ihm voraussetzen. Seine Autobiographie enthält Berichte, die Vertrautheit mit Verhältnissen außerhalb der von städtischen Zentren kontrollierten Gebiete belegen. Reisen z. B. verlangte Eskortierung durch die nomadisierenden Einwohner des Landes – „Araber“ – und Bezahlung von Wegezoll.³⁰ Für den Herrscher von Bijaya sammelte er Abgaben, die dieser vollständig für beduinische Hilfstruppen aufwendete, die, weil sie von den Gegenleistungen für ihre Dienste profitierten, an der Aufrechterhaltung von Konflikten interessiert waren und, so Ibn Khaldûn ausdrücklich, Streit schürten und bei beiden Streitparteien mitwirkten.³¹ Nomadisierende Stammesgruppen kündigten nach eigenem Gutdünken Gehorsam auf und entzogen sich dem Zugriff des Herrschers, hier dem abdelwaddidischen Abū Hammū von Tlemcen, indem sie sich in die unzugänglichen Weiten des Südens begaben.³² Ibn Khaldûns Beobachtungen erfolgen aus einer von politischen Manövern bestimmten Perspektive; er erwarb eigene Autorität bei den Stämmen im Saharaatlas und konnte mit ihnen politische Zugehörigkeit verhandeln.³³

Ibn Khaldûns Einsicht in typische nomadische Verhaltensmuster wie Kontrolle des Verkehrs, Schaukelpolitik zwischen den Mächten, politische Instrumentalisierung der Mobilität, bildet einen Hintergrund, nicht aber das bestimmende Moment der *Muqaddima*. Denn diese basiert nicht primär auf Anschauung, sondern begründet eine systematische Herangehensweise an Geschichte und ihren Gegenstand, Gesellschaft. „Geschichte“ gilt nicht als eine Abfolge von Ereignissen, sondern entfaltet sich aus universal gültigen Zusammenhängen. Im Zentrum dieser Zusammenhänge steht die menschliche Gesellschaft, oder besser Gesellschaftsbildung, die schon auf Grund der für Menschen notwendigen Zusammenarbeit³⁴ bei Nahrungsbeschaffung und Verteidigung ein Erfordernis darstellt. Aus der gesellschaftlichen Arbeit resultiert Zivilisation, die den eigentlichen Gegenstand der Geschichtswissenschaft darstellt:³⁵

„Daher ist die Gesellschaftsbildung eine Notwendigkeit der menschlichen Spezies. Ohne sie kann der Mensch weder seine Existenz sichern noch dem Willen Gottes entsprechen, die Erde zu bevölkern und seine Stellvertretung

²⁹ Fischel, *Ibn Khaldûn*, S. 127–136.

³⁰ Ibn Khaldûn, *Ta'rif*, S. 56; vgl. Cheddadi, *Le livre*, S. 83.

³¹ Diese Ereignisse betreffen das Gebiet von Bejaya und spielen im Jahr 766/ 1364–65. Ibn Khaldûn, *Ta'rif*, S. 98; vgl. Cheddadi, *Le livre*, S. 105.

³² Bezieht sich auf das 769/ 1368; Ibn Khaldûn, *Ta'rif*, S. 131; vgl. Cheddadi, *Le livre*, S. 124.

³³ Bezieht sich auf das Jahr 772/ 1371; Ibn Khaldûn, *Ta'rif*, S. 136; vgl. Cheddadi, *Le livre*, S. 127f.

³⁴ *Muqaddima*, Abschn. *Fī tabī'at al-'umrān* („Über die Natur der Zivilisation“), S. 64.

³⁵ *Ibid.*, Kap. 1 („Über die Natur der Zivilisation im Allgemeinen“), S. 71.

auf ihr auszuüben.³⁶ Das ist die Bedeutung von Zivilisation, die wir zum Gegenstand dieser Wissenschaft machen.“

Gesellschaftsbildung unterliegt bestimmten Gesetzmäßigkeiten, wie zum Beispiel dem notwendigen Wirken einer Autorität oder Regelungsinstanz,³⁷ oder dem inneren Zusammenhalt, getragen von einem Zusammengehörigkeitsgefühl (*al-‘aṣabiyya*), das unter naturnahen, institutionsfernen, tribalen Gesellschaftsformen besonders stark ausgeprägt ist.³⁸ „Zivilisation“ ist geprägt von Rahmenbedingungen der Lebensverhältnisse und findet Ausdruck in den konkreten gesellschaftlichen Realisierungen von Herrschaft, Reproduktion (Ökonomie), Wissenschaften und Handwerken,³⁹ welche wiederum von den natürlichen Voraussetzungen des Lebens mitbestimmt sind.⁴⁰

Grundlegende Zusammenhänge seiner Betrachtung von Geschichte und Gesellschaft fasst er in einer einleitenden Erklärung zusammen, die auch verdeutlicht, dass vielfach nur eine konsequente Kontextualisierung erlaubt, die zentralen Begriffe des Textes zu fassen. Für Verständnis und Übertragung des Textes ergeben sich daraus Schwierigkeiten.

„Wisse, der eigentliche Sinn der Geschichte besteht darin, zu informieren über die menschliche *Gesellschaft*, welche gleichbedeutend ist mit der *universal geltenden Zivilisation*, und über alle (*gesellschaftlichen*) *Zustände*, welche bedingt durch die Natur jener *Zivilisation* auftreten, wie (*das Leben*) in *Wildheit* bzw. *Isolation* (im offenen Land), oder in (*urbaner*) *Gesellschaft*, die Formen des *gesellschaftlichen Zusammenhalts*, die verschiedenen Arten der *Vormachtstellung* einzelner (Gruppen) über andere und über das, was daraus hervorgeht an *politischer Herrschaft*, an *dynastischen Staatsgebilden* und ihren Rangstufen, und über die Erwerbsformen, Formen der Existenzsicherung, die Wissenschaften und die Handwerke, welchen die Menschen mit ihren praktischen Tätigkeiten und Bemühungen nachgehen und über das, was

³⁶ Koran, Sure 2, Vers 30, spricht von Adam als Stellvertreter Gottes auf Erden.

³⁷ *Al-ḥukum (auch ḥakam) al-wāzi‘ wa-s-sultān al-qābir, Muqaddima*, S. 67: „Autoritative Rechtsinstanz und zwangsausübende Staatsmacht“.

³⁸ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 18, S. 247: Mit Verschwinden der Rauheit der alten Lebensverhältnisse in der Steppe schwindet der vormals geltende Zusammenhalt, und Einsatzbereitschaft und Mut lassen nach.

³⁹ Vgl. *ibid.*, S. 66f.: „In diesem Buch legen wir dar, was der Menschheit an verschiedenen Erscheinungsformen von Zivilisation in Ausführung der Gesellschaftsbildung begegnet (*mā ya ‘riḍu li-l-bašar fī iğtimā‘ihim min aḥwāli l-‘umrān*) im Hinblick auf Herrschaft, Erwerb des Lebensunterhalts (Wirtschaft), Wissenschaft, Handwerke.“

⁴⁰ Cheddadi, *L’homme*, S. 259.

sonst noch in jener Zivilisation insgesamt an gesellschaftlichen Zuständen auftreten kann.“⁴¹

Alle kursiv hervorgehobenen Begriffe sind nicht einfache Übersetzungen der vorgefundenen Termini, sondern Interpretationen.⁴² Die Mehrdeutigkeit der verwendeten Begrifflichkeit illustriert auch die für Ibn Khaldûns Denken grundlegende Gegenüberstellung zweier Typen gesellschaftlichen Lebens, die gemeinhin durch den Gegensatz von Wildheit und Zivilisiertheit wiedergegeben und missverstanden wird.⁴³ Doch kann der entsprechende Begriff (*tawahḥuṣ*) auch Leben in abgelegenen Gebieten bedeuten; denn er verweist unter Verwendung dieses Begriffs wiederholt auf das durch die Kamelzucht erforderte Leben in den Einöden der Step-

⁴¹ „Über die Natur der menschlichen Zivilisation“, *Muqaddima*, S. 57. Die Passage findet sich in den Übersetzungen von Schimmel, *Ibn Chaldun*, S. 1; Rosenthal, *Ibn Khaldûn I*, S. 71; Pätzold, *Buch der Beispiele*, S. 39; Monteil, *Ibn Khaldûn*, S. 55; Cheddadi, *Ibn Khaldûn*, S. 251.

⁴² ...*universal geltende Zivilisation* (*‘umrân al-‘âlam*): Gemeint sind die Lebensformen, Regelwerke, Institutionen etc., die generell aus den spezifischen Formen der Gesellschaftsbildung resultieren. Schimmel, ebenso Pätzold: „Kultur der Welt“; Rosenthal: „world civilisation“; Monteil: „civilisation universelle“; Cheddadi: „civilisation du monde“; zum begrifflichen Zusammenhang zwischen Zivilisation und Bevölkerung siehe Simon, *Ibn Khaldûn*, S. 167. *Gesellschaft*: Gemeint ist die Form der gesellschaftlichen Organisation; Rosenthal übersetzt daher „social organisation“; Schimmel „menschlicher Zusammenschluss“; Monteil, Pätzold, Cheddadi: Gesellschaft (*société*). *Zustände* (*ahwâl*), *welche auf die Natur jener Zivilisation einwirken*: Gemeint sind die Erscheinungsformen, Institutionen und Mechanismen gesellschaftlichen Lebens. Schimmel, gefolgt von Pätzold: „Zustände, die dem Wesen dieser Kultur anhaften“; Rosenthal: „affecting the nature of civilisation“ (diese Interpretation von *mā ya‘aridu li*-... entspricht lexikalisch der oben in Anmerkung 39 zitierten Passage; dort allerdings geht es um Erscheinungsformen der Zivilisation selbst. Deshalb ist aus Gründen der logischen Entsprechung ein anderer Gebrauch der Wendung *mā ya‘aridu li*- anzunehmen und zu übersetzen: „Zustände, welche bedingt durch die Natur jener Zivilisation auftreten“); Monteil: „ce qui concerne la nature de cette civilisation“; Cheddadi: „qui l’affecte de par sa nature“. ... *das Leben in Wildheit bzw. Isolation* (*tawahḥuṣ*): Schimmel, gefolgt von Pätzold: „Wildheit“; Rosenthal: „savagery“; Monteil: „vie sauvage“; Cheddadi: „vie en groupes isolés“ (siehe dazu ausführlich unten). ... *in (urbaner) Gesellschaft*: Schimmel: „Geselligkeit“; Rosenthal: „sociability“; Monteil: „vie sociale“; Pätzold: „Zivilisiertheit“; Cheddadi: „vie en communauté“. *Gesellschaftlicher Zusammenhalt*: *‘aṣabiyya* bezeichnet ein komplexes Konzept, das Stammeszusammengehörigkeit und Solidaritätsgefühl im Allgemeinen sowie auch deren Trägergruppen umfassen kann; Schimmel: „Gemeingefühl“; Rosenthal: „group feelings“; Monteil: „l’esprit de clan“; Pätzold übernimmt den arabischen Terminus; Cheddadi: „formes de la solidarité“. *Vormachtstellung* (*aṣnāf at-taḡallubāt*): Gemeint ist Herrschaft der Einen über Andere; Schimmel: „Überlegenheit“; Rosenthal: „superiority“; Monteil, Pätzold, Cheddadi: „domination“. ... *an institutioneller Herrschaft* (*mulk*; Ibn Khaldûn definiert an anderer Stelle die Voraussetzungen von Herrschaft, Kap. 3, Abschnitt 23, S. 333, „Über die Natur von Herrschaft und ihre Arten“, durch Verfügungsgewalt über Leistungen von Untertanen, Extraktion von Steuern, Organisation militärischer Unternehmungen, Grenzsicherung des Herrschaftsterritoriums, Souveränität): Schimmel: „Königtum“; Rosenthal: „royal authority“; Pätzold: „Herrschaft“; Monteil, gefolgt von Cheddadi: „pouvoir“. *Staatsgebilde* (*Dawla* ist ein komplexer Begriff, der sowohl die staatliche Institution, als auch die Personen, die sie verkörpern, und deren dynastische Zirkulation bezeichnet und daher das konkrete, temporäre dynastische Staatsgebilde meint): Schimmel: „Staaten und ihre Ränge“; Rosenthal: „dynasties with the various ranks“; Monteil: „dynasties et les classes sociales“; Pätzold: „Dynastien und ihre Ränge“; Cheddadi: „les états engendrés par cette domination, et les catégories de ces états“.

⁴³ Z. B. bei Rosenthal: „Savagery“ and „sociability“.

pe⁴⁴ und benutzt den Begriff auch als Synonym für Absonderung: „... wegen ihrer Absonderung von der menschlichen Gemeinschaft und isoliertem Leben in den Peripherien“.⁴⁵ Deshalb ist der Begriff hier als ein Gegensatz zur Geselligkeit zu verstehen und wird von A. Cheddadi korrekt in diesem Sinne wiedergegeben.⁴⁶ An anderen Stellen ist die Verwendung desselben Ausdrucks aber keineswegs in diesem Sinne eindeutig, sondern eher mit dem Begriff Wildheit in Verbindung zu bringen. So verweist Ibn Khaldûn auf die wilde, raue Gesittung, wenn er über das Verschwinden dieser Eigenschaft unter den Bedingungen eines luxuriösen Lebens spricht;⁴⁷ argumentiert, dass (die Nomadenaraber) durch das Leben in rauen und ungeschützten Verhältnissen („durch ihre wilde Natur“) zu Raub und Zerstörung neigen;⁴⁸ begründet ihre Unbotmäßigkeit damit, dass das wilde und derbe Leben ihren Charakter geprägt hat;⁴⁹ bringt ihre Lebensweise mit der wilder Tiere in Verbindung, wenn er vom Ruf der Nomaden bei den Sesshaften spricht.⁵⁰ Diese Nuancierung der Sinnggebung bleibt auch in der Übersetzung Cheddadis unbeachtet – ein Umstand der nebensächlich wäre, würde damit nicht das für Ibn Khaldûn typische, und für sein Denken instrumentale Chargieren zwischen den innovativen und konventionellen Bedeutungen seiner Begrifflichkeit gänzlich unterschlagen. „Leben in Isolation“ ist demnach eine begriffliche Neuerung Ibn Khaldûns, die der herkömmlichen Bedeutung von Wildheit eine relationale Komponente hinzufügt, die durch die Beziehung zur sesshaften Gesellschaft bestimmt wird. Durch den Bezug auf die Lebensweise und soziale Formation werden die zugehörigen Eigenschaften von der menschlichen Natur gelöst und als Resultat der mit Kamelzucht verbundenen Lebensform und Gesellschaftsweise dargestellt. Voraussetzung ist die von Ibn Khaldûn vorgenommene begriffliche Verschiebung, die von Verhaltensweisen zu Lebensformen, von individuellen Eigenschaften zu den sie produzierenden gesellschaftlichen Bedingungen führt. Dahinter stehen die bereits genannten gedanklichen Grundlagen für eine analytische Betrachtung gesellschaftlicher Zusammenhänge. In ähnlicher Weise verfährt er mit dem für seine Systematik und sein Geschichtsbild gleichermaßen wichtigen Schlüsselbegriff der „beduinischen Zivilisation“, der immer wieder zu Missverständnissen Anlass gegeben hat.

⁴⁴ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 9, S. 227: *wa-l-ibl tad'ūhu ilā t-tawahḥuṣ fī l-qafr*. „Das Kamel veranlasst zu einem einsamen Leben in der Einöde.“ Ähnlich Kap. 5, Abschn. 25, S. 720.

⁴⁵ *Li-tafarrudihim 'ani l-muḡtama' wa-tawahḥuṣihim fī d-ḍawāḥī* ; *ibid.*, Kap. 2, Abschn. 5, S. 219.

⁴⁶ Cheddadi: „vie en groupes isolés“, siehe oben Anm. 42.

⁴⁷ *Muqaddima*, Kap. 3, Abschn. 13, S. 299 (*ḥuluq al-tawahḥuṣ*).

⁴⁸ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 25, S. 262.

⁴⁹ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 27, S. 266.

⁵⁰ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 2, S. 212.

„*Beduinische Zivilisation*“: Ländliche Gesellschaft mit nomadischen Charakteristika

Ibn Khaldûn propagiert bekanntlich einen Gegensatz zwischen dem in einfachen Verhältnissen lebenden, initiativen und in unmittelbarem, einsatzbereitem Zusammenhalt lebenden Menschen einerseits und den in komplexen, arbeitsteiligen Verhältnissen in urbaner Umgebung lebenden Menschen andererseits, welche allmählich eine Reihe von Haltungen und sozialen Mechanismen aufgeben bzw. verlieren. Die Mängel dieses Modells liegen auf der Hand: Die fortschreitende Entwicklungsmöglichkeit der städtischen Gesellschaft durch Technologie und wirtschaftliche Dynamik, die Potenziale von Merkantilismus und Kapital, bleiben unerkannt. Zudem gründen städtische Gesellschaften auf Mechanismen des Zusammenhalts, welche von nicht-städtischen Gesellschaften geprägt und nur dort persistent sind.⁵¹ Etwas zugespitzt lässt sich behaupten, dass die Konzentration auf die ländliche, auch von nomadischen Lebensformen mitgeprägte Gesellschaft und ihre Wirkung in einem umfassenden Zivilisationssystem im Denken Ibn Khaldûns eine Vordringlichkeit besitzt, die seinen ganzen Ansatz bestimmt.

Begrifflich bezieht er sich dabei auf die „beduinische Zivilisation“ (*al-‘umrân al-badawî*), deren Charakteristika nicht nur eingebunden sind in sein gedankliches System, sondern zudem mit der Tradition von Wahrnehmungen nomadisierender Bevölkerungen verbunden sind. Seine Gesellschaftslehre ist in diesem Sinne Kind eines arabischen Erbes.

Die Streitfrage, was überhaupt unter diesem Begriff zu verstehen ist, bzw. welche Bevölkerungsgruppen dazu zu rechnen sind, kann nur im Zusammenhang seiner Darstellung und Terminologie, nicht aus isolierten Passagen geklärt werden. Ibn Khaldûn bezeichnet mit *badw* ländliches Gebiet im Allgemeinen und dessen Bewohner⁵² und setzt auch den verwandten Begriff *bādiya* sowohl für abgelegene Steppengebiete, zum Beispiel in Syrien ein,⁵³ als auch für ländliches besiedeltes Gebiet.⁵⁴ Eine scharfe Abgrenzung von Bauern und Viehzüchtern, bzw. durch Landbau bestimmte Gebiete und solche, die durch mobile Pastoralisten geprägt sind, nimmt er nicht vor.⁵⁵ Eine schematische Wiedergabe von *badw* mit „Wüste“ ist

⁵¹ Simon, *Ibn Khaldûn*, S. 150.

⁵² *Badw* erscheint in der Verbindung mit Bewohner, *suknâ al-badw* (*Muqaddima*, Kap. 4, Abschn. 7, S. 637), *ahl al-badw* (ibid., Kap. 2, Abschn. 2, S. 212), oder direkt als Bevölkerung, z. B.: *anna al-badw hum al-muqtaṣirûna ‘alâ al-ḍarûrî* („die Beduinen leben in der Beschränkung auf das strikt Notwendige“; ibid., Kap. 2, Abschn. 3, S. 213) oder *luḡbat al-badw min al-‘arab* („die Sprache der Beduinen unter den Arabern“, ibid., Kap. 4, Abschn. 22, S. 676). *Badw* kann, wie *badāwa* (ibid., S. 212), auch für das Leben in der Steppe stehen: ibid., Kap. 2, Abschn. 4, S. 217.

⁵³ Ibid., Zweite Vorrede („Über die Verteilung der Zivilisation über die Erde“), 3. Klimazone, 6. Teil, S. 107.

⁵⁴ Wenn er von Moscheen auf dem Lande spricht, ibid., Kap. 6, Abschn. 33, S. 1012.

⁵⁵ Spittler, „Ibn Khaldûn“, S. 265.

daher gewiss unrichtig.⁵⁶ Damit erscheint fragwürdig, dass die Dichotomie von Nomaden und Sesshaften, für die Ibn Khaldûn immer wieder als Kronzeuge genannt wird und die den orientalistischen Diskurs über die Gründe für die Rückständigkeit Nordafrikas befeuert hat,⁵⁷ bei ihm überhaupt angelegt ist. Stattdessen gerät der Gegensatz zwischen Land- und Stadtbevölkerung in den Vordergrund.⁵⁸ Auch Abdesselam Cheddadi entschied sich für diese Deutung und übersetzt den Terminus *al-‘umrân al-badawî* mit „civilisation rurale“. Damit erhält der von Ibn Khaldûn als geschichtswirksam hervorgehobene Gegensatz zwischen allmählich auftretender Dekadenz (in der urbanen Gesellschaft) und Erneuerung aus einem ländlichen Kontext einen universellen Charakter und bleibt nicht mehr spezifisch auf die Lebensverhältnisse zugeschnitten, in denen Nomaden und Sesshafte interagieren. Diese Interpretation folgt eher der Strategie, die universale Gültigkeit seines Ansatzes zu unterstützen, als dem Text.

Die Einbeziehung der bäuerlichen Lebensweise in Ibn Khaldûns Soziologie des offenen Landes ist allerdings unbestreitbar, denn es werden drei Wirtschaftsweisen benannt, die bäuerliche, die mobile Kleinviehwirtschaft und die der Kamelnomaden.⁵⁹

„Wer seinen Lebensunterhalt in Landbau und Feldwirtschaft hat, für den ist die Sesshaftigkeit besser als Umherziehen (*za‘n*). Die Bewohner von festen Häusern (*sukkānu l-madar*), 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‘an*), weil sie für ihre Tiere zu Weiden und Wasserstellen ziehen. Für sie ist ein Rotationssystem der Weidenutzung (*at-taqallub fî l-arḍ*) das Angemessene. Sie heißen *šāwīya*, 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. (...). Wer aber den Lebensunterhalt in der Kamelzucht findet, zieht mehr und weiter hinaus in die Wüstengebiete (...). Auch werden die Nomadenaraber (*‘arab*) vielleicht durch die Verteidigung der Hügellande (seitens der bäuerlichen Bevölkerung) vertrieben, so dass sie tief eindringen (müssen) in die Wüstengebiete, um der Erniedrigung (einer Niederlage) zu entgehen.“

Auffallend ist, dass Ibn Khaldûn zwar Landwirtschaft benennt, auch unter Einschluss von Hortikultur und Seidenraupenzucht,⁶⁰ die Gemeinsamkeit der ländlichen Wirtschafts- und Lebensformen aber darin erkennt, dass das Leben auf dem

⁵⁶ So Rosenthal, *Ibn Khaldûn I*, S. 250: „inhabitants of the desert“.

⁵⁷ Exemplarisch dafür ist der Versuch von Gautier, *Le passé*, den Nomaden-Sesshaften Konflikt in der Geschichte Nordafrikas nachzuweisen.

⁵⁸ So argumentieren zum Beispiel Lemche/ Lemche, „Tribal Solidarity“, S. 16.

⁵⁹ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 2, S. 212.

⁶⁰ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 1, S. 210.

Land von den Umständen erzwungen ist und immer einen Notbehelf bzw. eine Vorstufe des Lebens in städtischen Verhältnissen darstellt. Dabei steht ihm ganz offensichtlich nicht eine bäuerliche, akkumulierende, investierende Wirtschaftsweise vor Augen; vielmehr sieht er auf dem offenen Land einfachste Verhältnisse und die Beschränkung auf eine rudimentäre Versorgung von Grundbedürfnissen walten:

„Ihre gesellschaftliche Organisationsweise, Kooperation zur Beschaffung von Lebensnotwendigem in Kleidung, Behausung und Heizung beschränkt sich auf die Lebenserhaltung.“⁶¹

Die ländliche Region, das offene Land, ist bei Ibn Khaldûn weniger als konkreter Raum in Form von verschiedenen Landschaften präsent, die spezifische Nutzungsformen zulassen und jeweils eigene Lebensformen beherbergen. Vielmehr wird von dieser Art physisch differenzierter Räumlichkeit abstrahiert und eine kulturelle Geographie entworfen. Raum erscheint als kultureller Kode, in dem soziale Normen, Werte und Handlungsweisen festgeschrieben sind. Seinen Grundton liefert die Dürftigkeit der Verhältnisse, welche eben nicht der Stetigkeit bäuerlicher Verhältnisse, sondern ganz augenfällig der mobilen Lebensform von Pastoralisten entspricht.⁶²

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

Die aus der Kargheit resultierenden Eigenschaften wie Mut und Entschlusskraft gehören ebenfalls dazu. In seiner bekannten Studie zur Soziologie des Irak stützte sich auch Ali al-Wardī in ähnlicher Weise auf eine allgemeine Bedeutung von „Beduinen“.⁶³

Ibn Khaldûns Perspektive einer Gemeinsamkeit von nomadischen und bäuerlich sesshaften Lebensformen stellt die ländliche Zivilisation, *al-ʿumran al-badawī*, als ein Kontinuum von bäuerlichen und nomadischen Lebensformen dar. Diese

⁶¹ Ibid., S. 210f.

⁶² Ibid., S. 212.

⁶³ Al-Wardī, *Soziologie*, S. 59–65.

Sichtweise entspricht den Verhältnissen. Auch die moderne Forschung hebt die zum Teil enge Verbindung von nomadischen und sesshaften Lebensweisen wie auch die Binnendifferenzierung nomadischen Wirtschaftens hervor⁶⁴ und beschreibt das Oszillieren zwischen verschiedenen Lebens- und Siedlungsformen.⁶⁵ Eine Grundlage hierfür ist wohl, dass Ibn Khaldûn das überwiegend von Berbern bewohnte nordafrikanische Hinterland, in dem „es (vergleichsweise) wenig Städte gibt“ und das immer größtenteils außerhalb der Reichweite von Staaten lag, von einer ländlichen Zivilisation bestimmt sah, für die er Zeltbewohner, mobile Pastoralisten, Weiler und Hütten in den Bergen als charakteristisch betrachte.⁶⁶ Eigene Anschauung auch des engen Nebeneinander und Ineinander von bäuerlich genutzten und als Weiden genutzten Flächen, wie der engen sozialen Verknüpfung der Lebensformen dürfte daher einerseits einen Hintergrund für diese Charakterisierung ländlicher Zivilisation bilden.⁶⁷

Allerdings ist auch deutlich, dass die kennzeichnenden Werte und Normen, Haltungen und Bräuche für Ibn Khaldûn in der nomadischen Lebensform am deutlichsten ausgeprägt sind. Erhellend für den engen Zusammenhang, in dem Ibn Khaldûn ländliche Regionen und nomadische Lebensformen sieht, sind seine Ausführungen zu Mut und Eigeninitiative, die von ländlichen Verhältnissen mehr gefördert würden als von städtischen. Das nomadisch-ländliche Leben fördere Tapferkeit,⁶⁸ und ein solches Leben wird als gleichbedeutend mit handfester, mutiger Entschlossenheit genannt.⁶⁹ Ibn Khaldûns Beschreibung der Einwohner ländlicher Gebiete ist typologisch, nicht differenzierend. Die Lebensformen, welche die verallgemeinerbaren Eigenschaften ausprägen, wie hier Mut, sind nicht ausschließlich Nomaden zugeordnet, beziehen sich aber im Wesentlichen auf nomadisches und nicht auf dörfliches Leben:

„Die ländliche Bevölkerung (*ahl al-badw*) lebt fernab von Schutztruppen und wehrenden Mauern und Toren, nimmt ihre Verteidigung selbst in die Hand, betrauen niemanden damit und vertrauen in dieser Hinsicht nur sich selbst. Sie tragen ständig Waffen, blicken wachsam um sich, wenn sie unterwegs sind, erlauben sich nur kurze Momente von Schlaf, wenn sie zusammen sind oder auf Pferd oder Kamel reiten,⁷⁰ horchen auf den kleinsten Laut und leisen Ton, leben allein in der Einöde und Wüstenei, verlassen sich nur auf

⁶⁴ Barfield, *Nomadic Alternative*, S. 4.

⁶⁵ Gardener, *Bicultural oscillation*, S. 133.

⁶⁶ *Muqaddima*, Kap. 4, Abschn. 7 („Über die geringe Zahl von Städten in Ifriqiya und im Maghreb“), S. 636f.: *Ahl hiyam, wa-zawā'in wa-qayātin, wa-kunan*.

⁶⁷ Zur Darstellung Nordafrikas als ein Land, das von der nicht-sesshaften Lebensweise seiner Einwohner geprägt ist, siehe auch Leder, „Nomadische Lebensformen“, S. 84.

⁶⁸ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 16, S. 242: *kānat al-badāwa sababan fī š-šagā'a*.

⁶⁹ *Ibid.*, Kap. 3, *Faṣl fī ittisā' niṭāq ad-daula*, S. 527: *fī šī'ār al-badāwa wa-ḥuṣūnati al-ba's*.

⁷⁰ Wörtlich: „Auf Sätteln oder Kamelhöckern sind“.

sich und vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten. So wurden Mut und Entschlossenheit (*ba's*) ihr fester Charakterzug und Tapferkeit (*šāğā'a*) ihre Natur.“⁷¹

Die nomadisch geprägten ländlichen Lebensverhältnisse, die Ibn Khaldûns „beduinische Zivilisation“ ausmachen, sind schwerlich in einen Begriff zu bringen. Wie hier offenbar wird, spielen nomadische Lebensverhältnisse eine in seiner Darstellung tonangebende Rolle. Doch handelt es sich bei ihm nicht um einen ausschließlich nomadisch geprägten Zivilisationstyp, weil permanente Mobilität von Nomaden in der Argumentation Ibn Khaldûns der Herausbildung von Zivilisation, die sich in sesshaften Verhältnissen entfaltet, entgegensteht.⁷² So kann der bei Ibn Khaldûn gemeinte Sachverhalt entweder durch ein Kompositum wie nomadisch-ländliche Lebensweise umschrieben werden; eine andere Möglichkeit ist, seiner Terminologie zu vertrauen und von, in diesem Sinne, „beduinischen“ Lebensverhältnissen, bzw. in Wiedergabe des Begriffs *badāwa*, „beduinischer“ Lebensweise zu sprechen.

System der Zivilisationen und Dichotomie der Lebensformen

Der emblematische Gebrauch von „beduinischer Zivilisation“ ist auf den Gegensatz von ländlich-städtisch ausgerichtet, in dem Ibn Khaldûn ein Gefüge von Typen von Zivilisationen erblickt. In einer untergründigen, von ihm selbst nicht thematisierten Form wird dieser Gegensatz getragen und genährt von der Dichotomie zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen. Im Vordergrund steht, dass die Gegensätzlichkeit zwischen offenem Land (*badw*) und besiedeltem, von städtischem Leben dominierten Terrain (*ḥadar*), bzw. zwischen der vom offenen Land geprägten beduinischen Lebensweise (*badāwa*) und der städtischen Zivilisation (*ḥadāra*) auf einem systematischen Zusammenhang beruht, aus dem sich die Entwicklung von Gesellschaften in der Geschichte ergibt.

Die „beduinische“ Zivilisation des offenen Landes bildet eine primäre und primitive Form sozio-ökonomischer Organisation, welche nur die einfachsten menschlichen Bedürfnisse befriedigen kann. Sie geht einer komplexeren urbanen Zivilisation voraus und läuft auf diese hinaus.⁷³

„Die Bewohner des offenen Landes (*badw*) bilden den Ursprung der Städte und sesshaft Lebenden⁷⁴; denn das erste, was der Mensch zu befriedigen versucht, ist das Lebensnotwendige (...), und erst wenn er dies erlangt hat, ge-

⁷¹ Ibid., Kap. 2, Abschn. 5, S. 219.

⁷² Ibid., Kap. 2, Abschn. 26, S. 265. „Ihre Lebensverhältnisse laufen auf permanente Mobilität hinaus und stehen der Sesshaftigkeit, in welcher sich Zivilisation entfaltet, entgegen.“

⁷³ Ibid., Kap. 2., Abschn. 3, S. 214.

⁷⁴ *Ahl-ḥadar* wird von Ibn Khaldûn wiederholt für *ahl al-ḥadar* gebraucht.

langt er zum Vollkommenen und Überflüssigen. Die Rauheit des beduinischen Lebens im offenen Land (*badāwa*) kommt vor der Feinheit der sesshaften Zivilisation (*badāra*). So ist zu bemerken, dass das städtische Leben (*tamaddun*) das Ziel des „Beduinen“⁷⁵ ist, auf das er sich ausrichtet und das, bzw. nur was er sich davon vorstellen kann, er mit seiner Anstrengung erstrebt.“

Die evolutionäre Betrachtungsweise ist problematisch und bekanntlich nicht mit nomadischen Lebensformen in Verbindung zu bringen, denn die nomadische Herdenwirtschaft ist eine Spezialisierung, nicht primitiv, sondern technisch und organisatorisch voraussetzungsvoll, und wird in aller Regel nicht isoliert, sondern in Kontakt und Interaktion mit sesshafter Bevölkerung betrieben.⁷⁶ Bereits bei Ibn Khaldûn erscheint die Bevölkerung des nomadisch-ländlichen Raums nicht von der sesshaften Welt getrennt, sondern beide Bereiche und Gesellschaften sind durch Austausch und Beziehungen in unterschiedlichen Aspekten und Bereichen verknüpft.⁷⁷ Es geht also nicht um die Darstellung evolutionärer Entwicklungsverläufe, sondern um eine, aus der Differenz von ländlichen und städtischen Verhältnissen sich ergebende, schematische Systematik der Zivilisationstypen, welche interagieren⁷⁸ und im Verlauf der Geschichte eine gesetzmäßige Abfolge bilden. Im Unterschied zur „beduinischen“ ist die städtische Zivilisation, die Staaten ausbildet, Alterungsprozessen und Verfall ausgesetzt. Staaten kommen in der Regel als Gründung von Gruppen zustande, die zunächst einer nomadischen-ländlichen, „beduinischen“ Prägung unterliegen, um sich später an die städtische Lebensverhältnisse anzupassen.⁷⁹

„Diese Phasen sind natürlich (in der Entwicklung) des Staates. Denn das Erringen von Macht durch Bezwingung (*galab*), durch welche sich politische Herrschaft (*mulk*) etabliert, basiert auf der sozialen Kohäsion und was daraus folgt an wehrhafter Tatkraft (*ba's*) und zupackender Aggressivität (*iftirās*). Diese Eigenschaften finden sich zumeist nur in der ländlich-nomadischen Lebensweise (*badāwa*). (Durch Eroberung entstandene) Staatsgebilde durch-

⁷⁵ *Al-Badawī* wird nur selten auf Personen bezogen. Wie die Passage über den Unterschied zwischen Städtern und Landbevölkerung im Hinblick auf Wissenschaft und Künste zeigt, in der Ibn Khaldûn zwischen Intelligenz und erlernten Fertigkeiten unterscheidet, ist diese Wendung eine Variante zu *ahl al-badw* (*Muqaddima*, Kap. 6, Abschn. 2, S. 776).

⁷⁶ Zum Aspekt der prekären Voraussetzungen, die für nomadische Lebensformen gelten, siehe Schlee, „Forms of Pastoralism“, S. 28–30.

⁷⁷ Spittler, „Ibn Khaldûn“, S. 268–270.

⁷⁸ Die nomadisch-ländliche Gesellschaft ist der Herrschaft städtischer Zentren unterlegen, und ist dem städtischen Markt durch ökonomische Beziehungen verbunden, *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 29, S. 269f.

⁷⁹ *Ibid.*, Kap. 3, Abschn. 15 „Über den Übergang des dynastischen Staates (*daula*) von einer ländlichen Zivilisation zu einer städtischen“, S. 304.

laufen deshalb eine solche Phase, in der sie von der ländlich-nomadischen Lebensweise geprägt sind.“

Im Alterungsprozess von Staaten greifen wirtschaftspolitische und soziale Aspekte ineinander. Ausschlaggebend ist aber, dass diese Vorgänge und Entwicklungen mit einer gewissen Unvermeidbarkeit durch die Aufgabe der „beduinischen“ Lebensverhältnisse eintreten.⁸⁰

„Der Staat trägt zunächst einen ländlich-beduinischen Charakter (*takūnu badawīyyatan*) und hat, weil Luxus und zugehörige Gewohnheiten nicht bekannt sind, wenige Ansprüche; die Ausgaben sind gering und durch die Einnahmen mehr als gedeckt, denn diese übersteigen ihre Ansprüche (d. h. der zum Staatsclan gehörigen Gruppe). Der Staat braucht aber nicht lange, um die Gesetze (*dīn*) der städtischen Zivilisation zu übernehmen ... Die Ausgaben der Inhaber der Staatsmacht vermehren sich, insbesondere die Ausgaben des Herrschers zur Versorgung seiner Höflinge und für Soldzahlungen, wozu das Steueraufkommen nicht ausreicht. So muss der Staat die Steuer erhöhen, weil die Truppe mehr Sold und der Herrscher mehr Aufwendungen benötigen. So wird die Anzahl steuerpflichtiger Veranlagungen und Auflagen erhöht. Dann aber steigen Ausgaben und Erfordernisse unter Einfluss der ständig steigenden Ansprüche an Luxus⁸¹ und Sold. So befällt den Staat schließlich Alterschwäche und die dem Staatsclan Zugehörigen werden zu schwach, für den Zufluss von Steuereinnahmen aus den Provinzen zu sorgen. Die Einnahmen verringern sich, und die Ausgaben steigen.“

Neben dem Ineinandergreifen der Zivilisationstypen im historischen Ablauf ist die Darstellung ihrer Differenz ein Hauptanliegen. Dabei werden unterschiedliche Bewertungskontexte bemüht, die zum Teil kategoriale und schematische Einteilungen vornehmen und jeder weiteren Differenzierung der ländlichen oder städtischen Gesellschaft entgegenstehen. Ein Beispiel ist die ethische und theologische Kategorisierung von Angehörigen der „beduinischen“ Zivilisation, welche über die Würde eines ursprünglichen, reinen und durch Luxus und Vergnügen nicht getrübten Lebens verfügten, und so dem von Gott geschaffenen Naturzustand nahe kommen.⁸²

„Die „Beduinen“ (*ahl al-badw*) sind zwar weltlichen Freuden ebenso zugeeignet wie andere, doch bleibt dies bei ihnen im Maß des Notwendigen, umfasst nicht das Überflüssige und Unmäßige (*taraf*) und ist nicht aus Motiven der Begierde und Lust gespeist. Ihre gesellschaftlichen Umgangsformen ent-

⁸⁰ Ibid., Kap. 3, Abschn. 39, S. 496f.

⁸¹ Hier ist weniger die persönliche Lebenshaltung gemeint als repräsentativer Aufwand, der sich auch in Festivitäten, Gastmählern, Geschenken etc. niederschlägt. Dazu Ibid., Kap. 5, Abschn. 18, S. 716.

⁸² Ibid., Kap. 2, Abschn. 4, S. 215f.: „Warum die „Beduinen“ dem Guten näher stehen als die Städter“.

sprechen dem, und schlechte Gesinnung und tadelnswerte Sitten sind bei ihnen weit weniger verbreitet als bei Städtern. Sie stehen deshalb der Gott gegebenen Naturanlage (*fiṭra*) näher und sind weiter entfernt von dem, was schlechte Gewohnheiten in der Seele an üblen (und erworbenen) Eigenschaften (*malakāt*) hinterlassen.“

Diese Vorstellung scheint ganz der Konstruktion eines möglichst umfassenden Gegensatzes zu entspringen, denn die städtische Gesellschaft wird hier als der Endzustand der „Zivilisation“ genannt, der notwendigerweise in Verderben führt. Doch ist auch nicht auszuschließen, dass Ibn Khaldūn auch aus der jahrelangen Erfahrung mit einer gewissen Unverstelltheit dieser Menschen spricht, die sich von den ihm vertrauten höfischen Verhältnissen mit ihren Intrigen und Komplikationen stark unterschieden haben dürfte. Deshalb wohl verweist er in diesem Zusammenhang auf das gesittete Verhalten der „Beduinen“. ⁸³ Mehrfach lässt sich erkennen, dass Ibn Khaldūn sich auch auf eigene Beobachtung bezieht. Er vermerkt die Abhängigkeit der Städter von den „Beduinen“ bei Reisen in der Steppe (*bādiya*) und spielt dabei nicht nur auf Ortskenntnisse, sondern auf alle mit dem Reisen verbundenen Kenntnisse und Fähigkeiten an, ⁸⁴ und berichtet von Ungeschicklichkeit ländlicher Zuwanderer im städtischen Milieu. ⁸⁵

Allerdings sind Attribute wie Wehrhaftigkeit und Mut, kärgliches Leben, Wildheit und Rau- bzw. Grobheit feste Bestandteile in der Darstellung von Beduinen, wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt. ⁸⁶ Sie erscheinen in unterschiedlichen Bewertungen und können positiven und negativen Haltungen Ausdruck geben. Die Unterschiedlichkeit der Kontexte, in denen übereinstimmende Attribute und Sichtweisen vorkommen, mag ein Beispiel aus der Dichtungskritik veranschaulichen. Der Dichter Muzāḥim al-‘Uqailī wird, einer Anekdote zufolge, von dem Dichtertriumvirat der Omayyadenzeit, Ğarīr, al-Farazdaq und Dū r-Rumma, gelobt als ein armer Beduine, der altersschwache Kamele reitet, Wüstenplätze beschreibt, in Weidegebieten lebt und „wilde“ Dichtung produziert. ⁸⁷ Tatsächlich enthält seine Dichtung genretypische Beschreibungen der Wüste. ⁸⁸

Übereinstimmungen zwischen den von Ibn Khaldūn für seine Kategorie von Beduinen und den in der arabischen Literatur verbreiteten Darstellungen verweisen auf einen Kontext herkömmlicher Sichtweisen, der Ibn Khaldūn gewiss nicht unbekannt war. Zu den originelleren Abschnitten seiner Darstellung zu diesem Thema gehören die Passagen, die sich mit der sozialen Organisation der „Beduinen“ befassen.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., Kap. 2, Abschn. 5, S. 219.

⁸⁵ Ibid., Kap. 4, Abschn. 13, S. 650.

⁸⁶ Leder, „Nomadische Lebensformen“, S. 88f., 97; Binay, *Figur des Beduinen*, S. 55–58; Leder, „Nomadic and Sedentary“, S. 410ff.

⁸⁷ Abū l-Faraġ, *Aghānī*, XIX, S. 98–102.

⁸⁸ Krenkow, *Poetical Remains*, S. 1, Arabic S. 3.

sen. Sie belegen erneut die analytische Schärfe und Systematik seines Denkens, nehmen aber auch Sichtweisen auf, die üblicherweise auf beduinische Lebensverhältnisse bezogen wurden.

Die nomadisch-ländliche Gesellschaft ist in Stämmen und Clans organisiert, welche staatlichen Organisationsformen zum Teil entzogen und ihnen grundsätzlich entgegengesetzt sind.⁸⁹ Ibn Khaldûn erklärt, warum tribale Gesellschaften zur Sicherung des Überlebens besonders in nomadischen Verhältnissen auf Zusammenhalt (*‘aşabiyya*), getragen von der Identifikation (*nu‘ra*) mit der Abstammungsgruppe oder der Solidaritätsgruppe, angewiesen sind.⁹⁰ Die Wirksamkeit dieses Zusammenhalts ist vor allem in Stammesgruppen gegeben, die genealogisch oder durch Klientelverhältnisse definiert sind. Abstammung sei zwar nur eine Vorstellung – also eine Konstruktion – von gemeinsamer Herkunft, produziere aber Identifikation, welche das Zusammengehörigkeitsgefühl trage.⁹¹

Die Besonderheit der Stammesgesellschaft wird entsprechend dem Modell der segmentären Gesellschaft beschrieben, die, wie in der anthropologischen Selbstkritik der letzten Jahre deutlich geworden ist, nicht existiert, sondern als ein autochthones, von Ethnologen übernommenes Beschreibungs- und Handlungsmodell zu verstehen ist.⁹² Ibn Khaldûn kennzeichnet diese Ordnung als ein mit geringen, unstabilen politischen Hierarchien versehenes System mit hohem Wettbewerb ähnlich strukturierter Gruppen um die Macht. Eine Folge ist Insubordination. Unter diesen Bedingungen vollzieht sich „andauernd Auflehnung gegen staatliche Institutionen, selbst wenn diese sich selbst auf das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe stützen können. Denn jede ihnen unterstehende Gruppe hält sich selbst für stark genug.“⁹³ Wie bereits die eingangs von Abdallah Larwi zitierte Passage zeigt, gehört der „Freiheitsdrang“, bzw. die Widersetzlichkeit gegen staatliche Autorität fest zum Bild des Beduinen und fand bereits in alter Zeit immer wieder Beachtung.⁹⁴ Das Unabhängigkeitsstreben von Nomaden ist nicht nur eine stereotype Zuschreibung, sondern auch empirisch belegt⁹⁵ und gehört bis heute zum Selbstverständnis von (ehemaligen) Beduinen. Politische Egalität, nicht zu verwechseln mit ökonomischer und sozialer Egalität, führt zu Wettbewerb um Führungspositionen, die mit sehr begrenzter Exekutivmacht ausgestattet und nur temporär verliehen werden, denn „nur selten und widerwillig überlässt einer von ihnen die Macht jemand anderem, und sei es sein Vater, Bruder oder ein Scheich seiner Stammes-

⁸⁹ *Muqaddima*, Kap. 3, Abschn. 9, S. 290f.

⁹⁰ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 7, S. 224.

⁹¹ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 8, S. 226.

⁹² Meeker, „Magritte on the Bedouins“, S. 87f.

⁹³ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 26, S. 265 (*‘aşabiyya* bezeichnet hier die Gruppe, Träger des Zusammengehörigkeitsgefühls).

⁹⁴ Leder, „Nomadische Lebensformen“, S. 98; *Id.*, „Nomadic and sedentary“, S. 414f.

⁹⁵ Z. B. Salzman, „Introduction“, S. 23.

gruppe, und auch dann nur aus Gründen des Anstands.“⁹⁶ Tribal organisierte Gesellschaften lassen ganz unterschiedlich legitimierte und institutionalisierte Herrschaftsverhältnisse zu, aber die Bedeutung konsensualer und redistributiver Mechanismen in „beduinischen“ Gesellschaften war der arabischen Literatur lange vor Ibn Khaldûn bekannt und findet sich zum Beispiel zusammengefasst in der Aussage: „Wir [Beduinen] akzeptieren als politische Autorität nur den, der seinen Wohnsitz für uns offen hält, seinen Stolz und seine Ehre mit uns verbindet und sein Einkommen für uns aufwendet.“⁹⁷ In diesem Zusammenhang verweist Ibn Khaldûn auch auf die interne Konflikthanfälligkeit der Stammesgesellschaft: „Sie streiten permanent um Führungspositionen, und kaum ist einer bereit, jemandem Autorität einzuräumen, selbst wenn es sein Vater, Bruder oder der Älteste seiner Familie ist.“⁹⁸ Selbst das Phänomen der auf Abstammung, oder besser: auf konstruierten Genealogien basierenden Gruppenzugehörigkeit, in der Ibn Khaldûn die wichtigste Grundlage für Gesellschaft und Herrschaft erkennt, ist in weniger theoretischer Form bereits in der älteren Literatur benannt: „Ein Beduine (*a‘rābī*) wurde gefragt: ‚Wie hältst du es mit deinem Onkel väterlicherseits (in Angelegenheiten, die nach außen vertreten werden müssen)? ‚Er wäre dein Feind und der Feind deines Feindes‘.“⁹⁹ Die Aussage lautet demnach: Er würde sich zu meiner Verteidigung verpflichtet fühlen, ohne eine Koalition gegen dich zu suchen, solange er in den Grenzen der Abstammungsgruppe handelt.

Die Araber und der Mythos vom Nomaden

Mehrere Abschnitte im Schlussteil des Kapitels zur nomadisch-ländlichen Gesellschaft sind gesondert den Arabern gewidmet.¹⁰⁰ Doch werden sie auch zuvor immer wieder genannt und stehen deshalb nicht am Rande der „beduinischen Zivilisation“. Vielmehr verkörpern die „isoliert in Steppengebieten lebenden Araber“ in exemplarischer Weise die Eigenheiten der Bevölkerung jener Zone, wie Wehrhaftigkeit und Eigeninitiative (*ba’s*),¹⁰¹ oder auch die soziale Organisation in Abstammungsgruppen.¹⁰² Bereits zu Anfang des Kapitels werden die Araber vorgestellt als tiefer im nomadischen Leben verwurzelt als andere nomadisch lebende Bevölkerungen, weil sie die unzugänglichsten Weidegebiete in ariden Gebieten aufsuchen

⁹⁶ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 26, S. 264f.

⁹⁷ Ibn Qutayba, *‘Uyūn I*, S. 226: *lā nusawwidu illā man yuwattī’unā raḥlabu, yufariššunā ‘irdahu wa-yumalikkunā mālahu.*

⁹⁸ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 26, S. 265.

⁹⁹ Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-akhbār III*, S. 88.

¹⁰⁰ Vgl. die Übersetzungen Rosenthal, *Ibn Khaldûn I*, S. 302–310; Cheddadi, *Ibn Khaldûn*, S. 410–415.

¹⁰¹ *Muqaddima*, Kap. 2., Abschn. 6, S. 221: *nağidu l-mutawabḥšīna min al-‘arab, abli l-badw ašadda ba’san.*

¹⁰² *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 9, S. 227.

und weil bei ihnen die Charakteristika der beduinischen Lebensweise am deutlichsten zutage treten. Sie gelten deshalb der sesshaften Bevölkerung als wilde Tiere, unbeherrschbar und unzähmbar, wild wie Raubtiere.¹⁰³

Bei Ibn Khaldûn machen sich damit zwei Aussageebenen geltend: die Beschreibung der Haltungen und Handlungsweisen der Bevölkerung des nomadisch-ländlichen Raumes allgemein als Teil seiner systematischen Betrachtung von Gesellschaft und Geschichte und die Darstellung der Sondergruppe der Araber, welche einerseits die Charakteristika der nomadischen Existenz am besten und in größtem Kontrast zu Sesshaften illustrieren, andererseits einen Gegenstand *sui generis* bilden. Möglicherweise sind die Araber deshalb nicht nur als illustrativ, sondern als konstitutiv für die Systematik Ibn Khaldûns zu verstehen, denn die Deutung ihrer nomadischen „Natur“ und ihrer Folgen scheint ein zentrales Anliegen zu sein. Im Charakterbild, das Ibn Khaldûn dabei entwirft, stehen die konkreten Formen, Zwänge und Folgen ihrer Lebensweise im Hintergrund. Unmittelbare Aufmerksamkeit erhalten die politischen Dimensionen und sozialen Organisationsformen der extrem-nomadischen Gesellschaft. Ihre habituellen Handlungsweisen erscheinen von Haltungen und Werten, also Mentalitäten bestimmt und stehen nicht primär im Zusammenhang mit Formen der Reproduktion.

Die Verwurzelung im einsamen Steppenleben, das zu einer zweiten Natur geworden ist, lässt ihnen die Härten dieses Lebens angenehmer erscheinen als die Unterordnung unter fremde Herrschaft.¹⁰⁴ Im Hinblick auf die Ausbildung von politischer Autorität sind sie durch das Fehlen eines Zwangsapparats stärker als andere abhängig von Leistungen, die aus der Gruppensolidarität erfolgen, sodass Anführer sich immer um den Erhalt der Unterstützung bemühen müssen und keine Zwangsmittel verwenden können.¹⁰⁵ Auf Grund ihres Lebens in den Tiefen der Steppe und unter härtesten Umständen erhalten sich ihre Abstammungsgruppen reiner als andere, so dass ihr Zusammengehörigkeitsgefühl besonders ausgeprägt ist.¹⁰⁶ Raub und Plünderungen gehören zu ihrer wilden Lebensweise,¹⁰⁷ weil Mobilität ihnen ermöglicht, erbeutetes Gut an Orte zu verbringen, zu denen man ihnen schwer folgen kann; statische Formen der Kriegführung meiden sei. Die Natur der Araber, im Sinne der durch ihre Lebensweise angenommenen festen Gewohnheiten, ist der durch gesellschaftlich organisierte Arbeit entstehenden Zivilisation entgegengesetzt und führt daher unweigerlich zum Konflikt mit ihr. Sie achten das Handwerk nicht, sind um Gesetze unbekümmert, nur an Beute interessiert und daher ungeeignet, Herrschaft in einer Weise auszuüben, die wirtschaftliches Gedeihen und

¹⁰³ Ibid., Kap. 2, Abschn. 2, S. 213.

¹⁰⁴ Ibid., Kap. 2, Abschn. 26, S. 263.

¹⁰⁵ Ibid., Kap. 2, Abschn. 28, S. 267.

¹⁰⁶ Ibid., Kap. 2, Abschn. 9, S. 227f.

¹⁰⁷ Vgl. oben Anm. 47.

politische Stabilität zu sichern vermag.¹⁰⁸ Das Fehlen von Kenntnissen in und Interesse an den Handwerken wirke sich in den von ihnen eroberten Gegenden auch deshalb aus, weil sie sich nicht auf den Aufbau, sondern nur auf die Nutzung und Ausbeutung von Annehmlichkeiten und Einrichtungen verstünden.¹⁰⁹ Diese Eigenschaften, so verheerend ihre Wirkung beschrieben ist, sind verbunden mit ihrem Stolz, ihrer Derbheit, ihren hohen Ambitionen und dem starken Wettbewerb untereinander um alle Führungspositionen.¹¹⁰

Ibn Khaldûns Kennzeichnung „der Araber“ hat moderne arabische Leser unter den Vorzeichen des Nationalismus bitter erbost,¹¹¹ und al-Wardi ließ sich zu der Vermutung hinreißen, Ibn Khaldûn habe aus opportunistischen Beweggründen mit der verächtlichen Darstellung der Araber dem furchtbaren Timur gefallen wollen, mit dem er gegen Ende seines Lebens zusammentraf.¹¹² Diese Vermutung ist schon deshalb zu entkräften, weil gerade dieser Teil der *Muqaddima* bereits in der ältesten handschriftlichen Version enthalten ist, die der während Ibn Khaldûns Klausur 1375–78 entstandenen ursprünglichen Fassung zeitlich und inhaltlich ganz nahe steht¹¹³ und keine Rücksichtnahme auf Timur enthalten haben kann. Auch wäre der Kontext der Äußerungen missverstanden, wenn man sie als anti-arabisch deuten würde: denn zwischen Arabern und nomadisch lebenden Arabern ist zu unterscheiden. Aber selbst unter dieser Voraussetzung bleibt auffällig, dass die Kennzeichnung der nomadisch lebenden Araber unter Hervorhebung ihrer zerstörerischen Wirkung die integrative Sicht auf die „beduinische Zivilisation“ und ihre Interaktion mit städtisch geprägten Gesellschaften stört und unterbricht. Dieser Widerspruch ist bislang ungelöst; denn weder ist der Verweis auf Ibn Khaldûns Anschauung der arabischen Stämme im Maghreb stichhaltig, noch beantwortet der Verweis auf die Topoi der antiken Literatur,¹¹⁴ warum ausgerechnet die Araber auf diese Weise gekennzeichnet werden. Schließlich ist der berühmt-berüchtigte Einfall arabischer Nomadenstämme nach Nordafrika im 11. Jahrhundert nicht Ursache dieser Sichtweise, sondern die überhöhte und verzerrte Darstellung dieser Ereignisse ist Ausdruck dieser Bewertung.

Doch erschließt sich Ibn Khaldûns Kennzeichnung der Araber als wüste Nomaden im Kontext seines Geschichtsbildes. Die Araber gelten einerseits als eine Nation (*umma*), die ethnisch und sprachlich definiert ist. Die ethnisch-rassische Dimensi-

¹⁰⁸ Ibid., Kap. 2, Abschn. 16, S. 263f.

¹⁰⁹ Ibid., Kap. 5, Abschn. 21, S. 720f.

¹¹⁰ Ibid., Kap. 2, Abschn. 27, S. 266.

¹¹¹ Ḥuṣṣrī, *Dirāsāt*, S. 149ff.

¹¹² al-Wardi, *Soziologie des Nomadentums*, S. 44.

¹¹³ Cheddadi, *Le Livre*, S. 1294.

¹¹⁴ Cheddadi, *L'Homme*, S. 315: „Le ton général d’hostilité, qui grossit le trait d’agressivité et d’inaptitude politique des Arabes, est peut-être un écho atténué des préjugés qui entouraient depuis la plus lointaine Antiquité le nomade qu’on qualifiait volontiers de brigand.“

on des Begriffs von „Nation“ wird deutlich in den Äußerungen zu den Nationen Afrikas (*umam as-sūdān*), „die wenig Menschliches besitzen und den unverständigen Tieren nahe stehen“.¹¹⁵ Diese Vorstellung ist offensichtlich eine Übertragung aus der Klima-Lehre;¹¹⁶ wichtiger als die Vorstellung essentieller Eigenschaften sind aber auch für den Nationen-Begriff die Lebensweisen, welche Haltungen und Gebräuche, Fähigkeiten und Beschränkungen ausprägen. Aus dieser Perspektive gibt es „Nationen“, die der nomadisch-ländlichen Lebensweise näher stehen als andere, wie die Araber, Zenata, Kurden, Turkmenen und Tuareg.¹¹⁷ Die Araber sind offensichtlich in ihrer Geschichte nicht als Ganzes und nicht durchgehend nomadischen Lebensformen zuzuordnen und deshalb wird zwischen Nation und *ǧīl* unterschieden. Letzteres bezeichnet eine temporäre soziale Formation,¹¹⁸ die, wie im Fall der nomadisch lebenden Araber, eine Erscheinungsform der Nation der Araber darstellt. In diesem Sinn ist von nomadisch lebenden Arabern als einer natürlichen sozialen Formation die Rede.¹¹⁹

Die Lebensform der Araber als Extremnomaden erhält erst vor dem Horizont der imaginierten Geschichte Sinn und Bedeutung, denn Nomadentum erscheint als ihr Ursprung und ihre Bestimmung. Ibn Khaldûn beschreibt in seinem Geschichtswerk den Aufstieg der nomadischen Araber und ihre Rückkehr zur nomadischen Lebensweise ausführlich, und dieses Geschehen, oder besser: Geschichtsbild, stellt für den in der *Muqaddima* gebotenen Entwurf eine Art Matrix dar, ohne welche die hier hervorgehobene Sonderstellung des Nomadentums der Araber belanglos bliebe. Ibn Khaldûn beschreibt die Geschichte der Araber in der Abfolge von vier Epochen, deren letzte, vierte, mit der Erscheinungsform zusammenfällt, die er in der *Muqaddima* darlegt. Der Aufstieg der Araber, die in der nach seiner Zählung dritten Epoche weite Teile des Mittleren Ostens erobern, und ihr Fall in die politische Bedeutungslosigkeit bilden in seiner Narrative ein primär säkulares Paradigma, bestimmt von den Voraussetzungen, welche ihr Nomadentum (*badāwa*) ihnen verlieh, und der – unvermeidbaren – Abkehr von dieser Lebensweise. In diese Geschichte eingebettet erscheint das Paradigma der Religion, welches mit dem Nomadentum allgemein und mit den Arabern besonders verbunden ist.

Zu Beginn der Darstellung des vierten Zeitalters liefert Ibn Khaldûn eine rhetorisch aufgeladene Beschreibung von Aufstieg und Fall der arabischen Staatswesen, die dem in der *Muqaddima* entworfenen Schema entspricht:¹²⁰

¹¹⁵ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 24, S. 261.

¹¹⁶ Vgl. *ibid.*, S. 142.

¹¹⁷ *Ibid.*, Kap. 2, Abschn. 15, S. 254.

¹¹⁸ Dūrī, „Ibn Ḥaldûn“, S. 128f.

¹¹⁹ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 2, S. 212: *Fī anna ǧīl al-‘arab fī l-ḥilqa tabī‘iyyun.*

¹²⁰ Ibn Khaldûn, *Ta’rīḥ*, Bd. 6, S. 2f.; Cheddadi, *Peuples*, Bd. 2, S. 419f.

„Sie erreichten an luxuriösen Aufwendungen und stolzer Prachtentfaltung, was vor ihnen kein arabisches oder anderes Staatsgebilde erreicht hatte, so dass sie aufgingen in den Freuden der Welt, die Generationen in Wohlstand und Wohllieben heranwuchsen, sich ihrer Ruhestätten erfreuten, das leichte Leben genossen und langen Schlaf in geschlossenen, friedenssicheren Räumen pflegten, bis ihnen das sesshafte Leben zur Natur wurde, sie das Leben in der Steppe vergaßen, und ihnen die erworbenen Eigenschaften aus den Händen glitten, durch welche sie die Herrschaft errungen und die Nationen bezwungen hatten: die Einfachheit ihrer Religion, ihre vom beduinischen Leben geprägten Sitten, ihr Kampfesmut (wörtl.: Schärfe des Schwertschlags). So unterschieden sich denn die Angehörigen der herrschenden Militärmacht von den Untertanen nur mehr durch ihre Ausbildung, und die Wehrkräfte von den Städtern nur mehr durch ihr forderndes Auftreten. Die Inhaber der Macht entwickelten Widerwillen, Andere an Glanz und Ehre teilhaben zu lassen¹²¹ und sich mit (den Angehörigen ihrer Herkunftsgruppe durch Heirat) zu verbinden. So erniedrigten sie diejenigen, die sich mit ihnen messen konnten aus ihren eigenen Gruppen, Clans und Stämmen und brachten ihren Ehrgeiz zum Erliegen. Sie umgaben sich mit fremden Abhängigen und Staatsdienern statt mit ihresgleichen, bis dass diese an Anzahl ihre eigene arabische Herkunftsgruppe überstiegen, mit welcher sie den dynastischen Staat errichtet, der Religionsgemeinschaft (*milla*) zum Sieg verholfen und das Kalifat gestützt hatten. Sie ließen sie das Übel der Bedrückung kosten, Schande und Erniedrigung spüren, sodass sie die Erinnerung an Glanz und Ehre wie an das süße Gefühl der Macht aufgaben und der Kraft der Gruppensolidarität beraubt wurden. So wurden sie soldabhängig, Dienerschaft für jeden, der sich ihrer bedienen wollte, verstreute Gruppen unter der Gemeinschaft der Gläubigen.“

Ähnlich, wenngleich weniger emphatisch, lesen sich kurze Abrisse dieses Geschehens in der *Muqaddima*. Die Ausführungen zu Aufstieg vom und Rückfall ins Nomadenleben münden in eine Beschreibung des verheerenden Einfalls der arabischen Stämme Hilāl und Sulaim nach Nordafrika im Laufe des 11. Jahrhunderts. Die Darstellung, der zufolge die von ihnen angerichteten Verwüstungen eine vom fatimidischen Wesir al-Yāmūrī bewusst herbeigeführte Vernichtung der Ziriden darstellte und eine nahezu apokalyptische Heimsuchung für ganz Nordafrika bedeutete, ist als eine in Ägypten entstandene, politische Legende enttarnt worden, die von Ibn Khaldūn reproduziert und ausgestaltet wurde.¹²² Ebenso erscheint das Ausmaß der Verwüstungen, welche Ibn Khaldūn schildert, deutlich übertrieben.¹²³ Die Wirkung der Migration der Stammesverbände ist weniger als Zerstörung und

¹²¹ Dieser Gedanke erscheint in *Muqaddima*, Kap. 3, Abschn. 10, S. 294.

¹²² Brett, „Fatimid Historiography“, S. 48; Id., „The way of the nomad“, S. 258f.

¹²³ Schuster, *Beduinen in der Vorgeschichte*, S. 63–69.

Desaster zu beschreiben, denn als Fragmentarisierung politischer Herrschaft, die sich im Aufkommen autonomer lokaler Mächte manifestierte.¹²⁴ Die Beschreibung der Wirkung der nomadisierenden Araber im 11. Jahrhundert ist nicht nur Ergebnis der Übernahme einer politischen Legendenbildung durch den auf Vorarbeiten angewiesenen Historiographen, sondern ist auch in Gedankengut und Konzept der *Muqaddima* manifest. Auf alle wesentlichen Elemente, wenn auch weniger emphatisch dargestellt, trifft man auch dort: Verfall der beduinischen Sitten,¹²⁵ die anhaltende, erst allmählich nachlassende Verbindung zum Nomadentum,¹²⁶ der politische Niedergang durch Überdehnung der Herrschaft,¹²⁷ die verheerende Wirkung des Einfalls der Hilāliten.¹²⁸

Die Überhöhung der aus nomadischer Lebensweise resultierenden Eigenschaften der Araber ist angelegt, um ihr historisches Wirken in der Sequenz von Aufstieg und Verfall zu erklären und führt in einem großen Zyklus zurück an die Anfänge. Die heroische Darstellung der Abenteuer der Hilāliten in der mündlich überlieferten Epik, die Ibn Khaldūn bereits kannte, ist eine parallele Erscheinung; denn sie leistet die kompensatorische Heroisierung der Stammesaraber angesichts ihrer politischen Bedeutungslosigkeit im 14. Jahrhundert.¹²⁹ Der Blick auf das heroische Potenzial des Nomadentums findet mit der Berücksichtigung der Religion eine Weiterung und Verbindung zur systematischen Behandlung von Gesellschaft und Geschichte. Denn auch die von ihm postulierte soziale und politische Rolle der Religion, welche für die „beduinische Zivilisation“ besonders gilt, begründet die Sonderrolle der Araber.

Der Zusammenhang zwischen dem Gruppenzusammenhalt, der von einfachen Verhältnissen in der nomadisch-ländlichen Gesellschaft begünstigt wird, und der Religion basiert grundsätzlich darauf, dass einerseits die gemeinsame Überzeugung ein zusätzliches Motiv für den Zusammenhalt liefert, Zwist und Missgunst mildert und praktische Zusammenarbeit fördert. Umgekehrt können religiöse Bewegungen nur von Gruppen getragen werden, die über einen starken Zusammenhalt verfügen.¹³⁰ Opferbereitschaft, Bescheidenheit und Glaube an ein Dogma werden von der Religion gefördert.¹³¹ Für die Araber ist die einigende Kraft der Religion noch wichtiger, denn ihre durch extremen Nomadismus geprägte Gesellschaft ist, wie oben bemerkt, durchgängig von Konflikten im Wettbewerb um Vorherrschaft zwi-

¹²⁴ Daghfous, „Les Hilālitiens“, S. 358.

¹²⁵ *Muqaddima*, S. 474 (*al-fasāḥīṭ wa-s-siyāḡ*).

¹²⁶ *Ibid.*, Kap. 3, Abschn. 15, S. 307; vgl. auch Kap. 2, Abschn. 278, S. 268.

¹²⁷ *Ibid.*, Kap. 3, Abschn. 8, S. 289.

¹²⁸ *Ibid.*, Kap. 4, Abschn. 17, S. 659.

¹²⁹ Brett, „The way of the nomad“, S. 255.

¹³⁰ *Muqaddima*, Kap. 3, Abschn. 4, S. 277; Abschn. 6, S. 279f. Vgl. zum Folgenden Rosenthal, *Ibn Khaldūn I*, S. 319–327; S. 305–308.

¹³¹ *Ibid.*, Abschn. 5, S. 278.

schen potenziell gleichstarken Gruppen gekennzeichnet. Religion, in der Form der Prophetie oder (lokaler) Heiliger stiftet eine übergeordnete Führung,¹³² unterstützt durch das Gesetz.¹³³

Aufgrund ihrer Lebensweise sind die Araber besonders befähigt, Wahrheit und Leitung der Religion anzunehmen, denn „ihre natürliche Disposition ist von angeeigneten Fehlern und tadelnswerten Sitten frei, wenn man absieht von ihrem wilden Charakter, der aber leicht korrigiert werden kann und stets bereit ist, das Gute und Rechte aufzunehmen“. Hier schließt sich der mythische Kreis, denn die vom nomadischen Leben geprägte Haltung ist wie dazu geschaffen, die Religion, die ihren politischen Erfolg ermöglicht und begründet, zu tragen. Allerdings geht mit der Abkehr von den nomadischen Lebensformen, welche die Araber seit ihren Anfängen kennzeichnen,¹³⁴ die Abwendung von der Religion einher.¹³⁵

Die Zivilisationssystematik Ibn Khaldûns, die „beduinische“ und städtische Gesellschaft gegenüberstellt, ist instrumental für die Erklärung der Sonderrolle der Araber auf der Grundlage ihres Nomadentums. Auch wenn das Nomadische keine Natur, nicht unwandelbare Prägung ist, sondern eine Existenzweise und temporäre gesellschaftliche Erscheinungsform, entfaltet es in der Verbindung mit Arabern eine Identität stiftende Geltung, die aus einer auf Wiederholung angelegten Dynamik der Geschichte resultiert.

Bibliographie

Abī Zaid, Munā Aḥmad: *al-Fikr al-kalāmī ‘inda Ibn Ḥaldūn*. Beirut 1417/ 1997.

Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-Aġānī*. I-XXIV. Kairo (Dār al-Kutub) 1345/ 1927–1394/ 1974.

‘Arwī, al-, ‘Abdallāh: *Maḥmūd al-ḥurrīya* [„Der Begriff der Freiheit“]. Casablanca (ad-Dār al-Baiḍā’) 1993.

‘Azma, ‘Azīz: *Ibn Ḥaldūn wa-ta’rīḥuhu*. Beirut 1987.

¹³² Ibid., Kap. 2, Abschn. 27, S. 266.

¹³³ Ibid., Abschn. 28, S. 268.

¹³⁴ Cheddadi, *Peuples*, Bd. 1, S. 137f.

¹³⁵ *Muqaddima*, Kap. 2, Abschn. 28, S. 268; Kap. 3, Abschn. 5, S. 279.

‘Azma, al-, ‘Azīz: *Ibn Khaldūn in modern scholarship. A study in orientalism*. London 1981.

Azmeh, Aziz: *Ibn Khaldūn – an essay in reinterpretation*. Budapest/ New York 2003.

Ba‘lī, Fu‘ād: *Ibn Ḥaldūn – rā'id al-‘ulūm al-iğtimā'iyya*. Damaskus 2006.

Baali, Fuad: *State, Society and Urbanism. Ibn Khaldūn's Sociological Thought*. Albany 1988.

Barfield, Thomas: *The Nomadic Alternative*. Eaglewood Cliffs 1993.

Berwanger, Katrin/ Kosta, Peter: *Stereotyp und Geschichtsmythos in Kunst und Sprache*. Frankfurt/ M. 2005.

Binay, Sara: *Die Figur des Beduinen in der klassischen arabischen Literatur*. (Nomaden und Sesshafte 3). Wiesbaden 2006.

Bonte, Pierre: „Ibn Khaldūn and Contemporary Anthropology: Cycles and Factional Alliances of Tribe and State in the Maghreb“, in: Faleh Abdul-Jabar, Hosham Dawod (Eds.) *Tribes and Power. Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London 2003, 50–66

Brett, Michael: „Fatimid Historiography: a case study – the quarrel with the Zirids, 1048–1058“, in: D. O. Morgan (Ed.): *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*. London 1982, 47–59 (=Variorum Collected Studies Series, *Ibn Khaldūn and the Medieval Maghrib*, VIII)

- Id.: „The way of the Nomad“, in: *BSOAS* 58 (1995), 251–269 (=Variorum Collected Studies Series, *Ibn Khaldūn and the Medieval Maghrib*, X)

Bulliet, Richard W.: *The Camel and the Wheel*. Cambridge/ Mass. 1975.

Cheddadi, Abdesselam: *Ibn Khaldūn. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris 2006.

- Id.: *Le livre des exemples I, Autobiographie Muqaddima*. Paris 2002.

- Id.: *Ibn Khaldūn. Peuples et nations du monde*. Extraits des ‘Ibars traduits de l’arabe et présentés par Abdesselam Cheddadi. 1–2. Paris 1986.

Daghfous, Radhi: „De l’origine des Banū Hilāl et des Banū Sulaym“, in R. Daghfous (Hg.): *Études d’histoire arabo-islamique médiévale*. Tunis 1425/ 2004, 9–38.

- Id.: „Les Hilāliens et le pouvoir politique en Ifriqiya à la fin du moyen âge“, in: R. Daghfous (Hg.): *Études d’histoire arabo-islamique médiévale*. Tunis 1425/ 2004, 355–365.

Dūrī, al-, ‘Abdal‘azīz: „Ibn Ḥaldūn wa-l-‘arab, mafhūm al-umma al-‘arabiyya“, in: *Al-Fikr al-iğtimā'ī al-ḥaldūnī*, Beirut 2004, 125–142.

Feest, Ch. F./ Kohl, K.-H. (Hgg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001.

Fischel, W. J.: *Ibn Khaldūn in Egypt*. Berkley, Los Angeles 1967.

Gardener, Peter M.: „Bicultural oscillation as a long-term adaptation to cultural frontiers; cases and questions“, in: Aparna Rao/ Michael J. Casimir: *Nomadism in South-Asia*. Oxford 2003.

Gautier, E.-F.: *Le passé de l'Afrique du Nord: les siècles obscurs*. Paris 1951.

Gellner, Ernest: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. [Flux and reflux in the faith of man]. München 1992.

- Id.: *Muslim Society*. Cambridge 1984.

Ḥuṣṣrī, al-, Sāti': *Dirā āt 'an Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*. Kairo 1961.

- Id.: „Les Hilaliens et le pouvoir politique en Ifriqiya à la fin du Moyen Age“ in: R. Daghfous (Hg.): *Études d'histoire arabo-islamique médiévale*. Tunis 1425/ 2004, 353–366.

Ibn Khaldūn (= Ibn Ḥaldūn): *al-Muqaddima*. Beirut (Dār al-Kitāb al-Lubnānī) 1967.

- Id.: *Ta'rīḥ Ibn Ḥaldūn al-musammā bi-Kitāb al-'Ibar wa-l-mubtada' wa-l-ḥabar*. 1–7. Beirut 1391/ 1971.

- Id.: *at-Ta'rīf bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatuhu ġarban wa-šarqan*. Ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-.Tanġī Kairo 1370/ 1951.

Ibn Qutaiba, 'Uyūn al-*ahbār*. I–IV. Kairo 1345/ 1925–1349/ 1930.

Jankowski, James P./ Gershoni, Israel: *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*. Oxford 1986.

Krenkow, F.: *The poetical Remains of Muzāḥim al-'Uqailī*. Leiden 1920.

Lacoste, Yve: *Ibn Khaldūn: The Birth of History and the Past of the Third World*. Translated by David Macey, London 1984.

Laroui (= al-'Arwī), Abdallah: *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*. Paris 1999.

Leder, Stefan: „Nomadische Lebensformen und ihre Wahrnehmung im Spiegel der arabischen Terminologie“, in: *Welt des Orients* 34 (2004), 72–104.

- Id.: „Nomadic and Sedentary Peoples – a Misleading Dichotomy? Bedouin and Bedouinism in the Arab Past“, in: S. Leder/ B. Streck (Eds.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. (Nomaden und Sesshafte 2). Wiesbaden 2005.

Lemche, Elsebeth/ Lemche, Niels Peter: „Tribal Solidarity. Ideology and Reality in Ibn Ḥaldūn's Concept of 'Asabiyya“, in: Egon Keck et al. (Eds.): *Living Waters*. Scandinavian Orientalistic Studies Presented to Professor Dr. Frede Lokkegaard on his seventy-Fifth Birthday January 27th 1990. Copenhagen 1990, 207–234.

Mahdi, Muhsin: *Ibn Khaldūn's philosophy of history*. London 1957.

Manṣūr, Aḥmad Ṣubḥī: *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn. Dirāsa uṣūliyya tāriḥiyya*. Kairo 1998.

- Meeker, Michael E.: „Magritte on the Bedouins: Ce n'est pas une société segmentaire“, in: S. Leder/ B. Streck (Eds.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. (Nomaden und Sesshafte 2). Wiesbaden 2005, 79–98.
- Monteil, Vincent: *Ibn Khaldûn. Discours sur l'Histoire universelle Al-Muqaddima*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Beyrouth 1968 (Nachdruck Paris 2002)
- Newby, Gordon D.: „Ibn Khaldûn & Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience“, in: Bruce B. Lawrence (Ed.): *Ibn Khaldûn and Islamic Ideology*. (International Studies in Sociology and Social Anthropology 40). Leiden 1984, 122–133.
- Pätzold, Mathias: *Buch der Beispiele: die Einführung al-Muqaddima*. Leipzig 1992.
- Retsö, Jan: *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London, New York 2003.
- Rosenthal, Franz: *Ibn Khaldûn: The Muqaddimah*. Transl. by Franz Rosenthal. I–III. London 1958.
- Salzman, Philip: „Introduction: Varieties of Pastoral Societies“, in: Fabietti, U./ Salzman, P. C. (Eds.): *The anthropology of tribal and peasant pastoral societies. The dialectics of social cohesion and fragmentation*. Pavia 1996, 21–37.
- Schäbler, Birgit: „The ‚Noble Arab‘: Shifting Discourses in Early Nationalism in the Arab East (1910–1916)“, in: S. Leder/ B. Streck (Eds.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. (Nomaden und Sesshafte 2). Wiesbaden 2005, 443–468.
- Schimmel, Annemarie: *Ibn Chaldun. Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima*. Tübingen 1951.
- Schlee, Günther: „Forms of Pastoralism“, in: S. Leder/ B. Streck (Eds.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. (Nomaden und Sesshafte 2). Wiesbaden 2005, 17–54.
- Schuster, Gerald: *Die Beduinen in der Vorgeschichte Tunesiens. Die „Invasion“ der Banû Hilâl und ihre Folgen*. Berlin 2006.
- Simon, Róbert: *Ibn Khaldûn. History of Science and the Patrimonial Empire*. Budapest 2002.
- Spittler, Gerd: „Ibn Khaldûn. Eine ethnologische Lektüre“, in: *Paideuma* 48 (2002), 261–282.
- Wardi, al-, Ali: *Soziologie des Nomadentums*. Übersetzt von Gunter Weihrauch und Ibrahim al-Haudari. [1965] Neuwied, Stuttgart 1972.
- Woköck, Ursula: „Wer macht Geschichte nach Ibn Ḥaldûns Modell der Geschichtsschreibung?“, in: *Der Islam* 76 (1999), 253–84.

Die Reihe „Nomaden und Sesshafte“ versammelt Schriften zu einer neuen Forschungsperspektive, die verspricht, historische und gegenwärtige Prozesse zu klären und teilweise einer Neubewertung zu unterziehen. Die produktive Konfrontation zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen ist in vielen Zivilisationen der Welt eine prägende Kraft für die Ausbildung politischer Systeme, gesellschaftlicher Ordnungen und Vorstellungswelten. Formen, Ergebnisse und Bedeutung dieser Interaktion stehen hier erstmalig im Mittelpunkt.

Schreibt ein vormoderner Autor über Nomaden, untersteht er rasch dem Verdacht, was er schreibe sei von literarischen Formeln getränkt. Dieses fraglos begründete Verdachtsmoment verbindet sich für den Historiker aber notwendig mit der Frage, welche Wirklichkeit hinter den Formeln, oder vielleicht eher: durch sie hindurch noch zu erblicken ist. Es zeigt sich, dass Texten, die Nomaden zum Gegenstand haben, mit den Kategorien des ‚Topos‘ und des ‚Stereotypes‘ nur unzureichend beizukommen ist. Antike ‚Nomadenbilder‘ treten ebenso wie diejenigen anderer Epochen in unterschiedlichen Diskursen mit unterschiedlichen Funktionen auf. Sie werden nicht von zeitlosen ‚Topoi‘ gestaltet, sondern ‚Nomadenbilder‘ haben vielfältige Funktionen und Ausprägungen, deren Komplexität in ihren jeweiligen historischen und diskursiven Kontexten erklärt werden muss. Sie gehen über die Funktion von reinen Abgrenzungsmechanismen von Sesshaftigkeit gegenüber Nomadismus hinaus und erhalten durch ihre historische Kontextualisierung ihren Wirklichkeitsbezug. In den Beiträgen dieses Bandes werden verschiedene Varianten von ‚Nomadenbildern‘ anhand von Fallbeispielen untersucht.