

# **Orientwissenschaftliche Hefte**

## **Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit**

**3/ 2002**

Herausgeber

**Orientwissenschaftliches Zentrum**  
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg





# **Orientwissenschaftliche Hefte**

**Mitteilungen des SFB  
„Differenz und Integration“ 1:  
Nomadismus aus der Perspektive  
der Begrifflichkeit**

**3/ 2002**

Herausgeber

**Orientwissenschaftliches Zentrum**  
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg



Herausgeber:  
Orientwissenschaftliches Zentrum  
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Mühlweg 15  
06114 Halle  
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299  
schoenig@owz.uni-halle.de  
www.owz.uni-halle.de

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlag unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle  
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© OWZ Halle/Saale 2002

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck: Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44, 06120 Halle (Saale), 2002.

Printed in Germany

ISSN 1617-2469



# Orientwissenschaftliche Hefte

Heft 3/2002

## Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 1: Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit

herausgegeben im Auftrag des SFB von Stefan Leder und Bernhard Streck

### Inhalt

	Vorwort	V
Bernhard Streck	Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung	1
Stefan Leder	Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung	11
Jürgen Paul	Nomaden in persischen Quellen	41
Jörg Gertel	Globalisierung, Entankerung und Mobilität: Analytische Perspektiven einer gegenwartsbezogenen geographischen Nomadismusforschung	57
Autoren		89





## Vorwort

Der Sonderforschungsbereich „Differenz und Integration – Wechselwirkung zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“, der am 1.7.2001 die Arbeit aufgenommen hat, wird in den *Mitteilungen* Beiträge zu Tagungen, Arbeitsgruppen oder Themenschwerpunkten, wie auch Zwischenergebnisse aus Teilprojekten, veröffentlichen. Wir nutzen dazu dankbar den bereits erfolgreich eingeführten und von Frau Dr. Hanne Schönig redaktionell betreuten Rahmen der *Orientwissenschaftlichen Hefte* des OWZ.

Am 11. Juli, wenige Tage nach Beginn der ersten Förderungsphase, haben sich die Mitglieder des SFB und ihre Gäste in Halle versammelt, um in Vorträgen und Diskussionen die Vorstellungen zu erläutern, die sich mit dem Begriff Nomadismus in verschiedenen Wissenschaftsbereichen verbinden. Die Diskussionsbeiträge von Dr. habil. Aparna Rao, Köln, Professor Anton Escher, Mainz, Professor Günther Schlee, Max-Planck-Institute for Social Anthropology, Halle, Professor Lothar Stein, ehem. Direktor des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, haben wesentlich dazu beigetragen, die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer begrifflichen Systematisierung von mobiler Herdenwirtschaft und anderen Erscheinungsformen des nomadischen Wirtschaftens zu erhellen. Die Sichtweisen der Geographie, Ethnologie, Arabistik, Neu-Iranistik und Gräzistik fanden in eigenen Redebeiträgen Berücksichtigung. Dabei war Gelegenheit, die begrifflichen Unterscheidungen, welche die systematischen Hauptdisziplinen anbieten, und die oftmals diffuse und auf den ersten Blick widersprüchliche Terminologie der Kulturen, für die viele Jahrhunderte lang das Zusammenleben von Nomaden und Sesshaften bestimmend war, miteinander zu vergleichen. Im Ergebnis wurde einerseits klar, dass die herkömmliche Terminologie den engen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen, in denen nomadische Mobilität natürliche und soziale Ressourcen erschließt, eher überdeckt als offenbart; andererseits wurde deutlich, dass die in außereuropäischen Sprachen vorliegenden Bezeichnungen für Nomadismus oftmals auf kulturelle und politische Bedeutungszusammenhänge verweisen.

Das Kolloquium ist als Anfang einer fortzuführenden Erkundung gedacht. Dieses Heft vereinigt einen Teil der Beiträge, die bei späterer Gelegenheit durch fortlaufende Arbeiten ergänzt werden.

April 2002

Stefan Leder





## Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung

Bernhard Streck, Leipzig

Das Adjektiv nomadisch im Untertitel unseres SFB scheint durch den Gegensatz zu sesshaft einigermaßen plastisch zu werden und zwar im Sinne einer bodenvagen gesellschaftlichen Gruppierung. Trotzdem haftet dem Begriff seit seiner Entstehung im altgriechischen Kontext die Konnotation mit extensiver Viehhaltung an, so dass vielleicht von einem engeren und einem weiteren Nomadismusbegriff ausgegangen werden müsste. In der Ethnologie, die sich sicher von allen im SFB versammelten Disziplinen am längsten und intensivsten mit nomadischen Lebensformen in allen Räumen und Zeiten beschäftigt hat, finden sich in der Tat beide Bedeutungen nebeneinander – man vergleiche etwa z. B. die von Michael Casimir und William Lancaster herausgegebene Zeitschrift „Nomadic Peoples“, die eben auch „andere Nomaden“ berücksichtigt, und die Arbeiten von Fred Scholz, der in den mobilen Handwerkern oder Schaustellern allenfalls Auflösungsprodukte des echten, von der Tierhaltung nicht lösbaren Nomadismus sieht. Diese scheinbare Ungereimtheit im ethnologischen Verständnis von Nomadismus muss nicht unbedingt mit der in den Kulturwissenschaften notorischen Toleranz in Definitionsfragen erklärt werden, sondern liegt auch in der Vielzahl von Zwischen- und Übergangsformen begründet, die besonders beim Blick auf die gegenwärtigen Spielarten mobiler Lebensweisen auffallen.

Ich hatte bei der Begutachtung unseres Hauptantrags das Mobilitätskonzept Khazanovs (1994:XXXIII) bemüht, um dem berechtigten Bedürfnis der Gutachter nach sauberer Begrifflichkeit entgegenzukommen. Unter die Formen ökonomischer Mobilität zählt Anatoly Khazanov das Wildbeutertum, den Brandrodungsfeldbau, den Pastoralismus, die peripatetischen Gruppen (die wir im SFB Dienstleistungsnomaden nennen) und die vielfältigen Spielarten der industriellen Mobilität. Aus diesen 5 Formen mobiler Wirtschaftsweisen haben wir, so meine damalige Argumentation, die beiden Varianten ausgewählt, in

denen das Verhältnis zu sesshaften Formen konstitutiv ist und zwar seit langen Zeiten. Mit letzterer Einschränkung fallen die zweifelsohne hochaktuellen und geschichtsbestimmenden Wanderbewegungen von Lohnarbeitern, mobilen Spekulanten und Händlern sowie die Massen der Flüchtlinge und Asylsuchenden weg. Von den zeitgemäßen Formen eines „Glücksrittertums“ einmal abgesehen wird in der Regel mit Mitteln der Mobilität zum Teil zunächst bloße Sicherheit, spätestens mittelfristig aber in den meisten Fällen ein möglichst fester und einträglicher Arbeitsplatz gesucht, der eben nicht nomadisierend, sondern sesshaft ausgefüllt wird.

Haben wir bei der industriellen Mobilität, die ja sowohl die Arbeit wie auch das Kapital betrifft, eine Art Binnenerscheinung innerhalb einer globalisierten Weltwirtschaft vorliegen, deren Charakter aber eindeutig der staatlich kontrollierten, rechtlich verfassten, wissenschaftlich gestützten und urbanisiert-sesshaften Gesellschaft angehört, fehlt dieser übermächtige Gegenpart in den ersten beiden Mobilitätstypen gänzlich. Wildbeuter und Brandroder sind auf sesshafte Zentren nicht angewiesen; die längste Zeit ihrer Entwicklung mussten sie auf diese Entwicklungsagenturen gänzlich verzichten. Damit bleiben aus dem Katalog mobiler Lebensformen die Hirten und die anderen mobilen Berufsgruppen, die ihre Abhängigkeit von sesshaften Bevölkerungen in Land und Stadt miteinander teilen. Ein SFB, der die Interaktionen zwischen steten und unsteten Teilkulturen untersucht, muss sich auf diese beide Mobilitätstypen konzentrieren, auch wenn ihre kulturgeschichtlichen Rollen weit auseinanderklaffen und die essentiellen Unterschiede zwischen pastoralistischen Gesellschaften und den Kleingruppen des Dienstleistungsnomadismus auf der Hand liegen. Von der Begrifflichkeit her sind wir damit zum erweiterten Nomadismusbegriff gezwungen, weil wir nicht auf der Suche nach dem Wesen des Wanderhirtentums sind, sondern Interaktionen mit Sesshaftigkeit vergleichen möchten. Und in dieser Beziehung – ganz besonders wenn wir die heutigen Verhältnisse mitberücksichtigen – ergibt sich eine erstaunliche Nähe zwischen dem Hirten und dem mobilen Handwerker oder Dienstleister in ihrem Verhältnis zum Markt, zur Stadt und zum Staat, auch wenn die Ressourcen, die die jeweilige Mobilität erzwingen, gänzlich verschieden sind.

## I.

Die Ethnologie hat sich mit den Spezifika des Nomadismus zunächst im Rahmen der Wiederlegung des alten Dreistufen-Dogmas beschäftigt, nach dem

der Mensch sich vom Jäger über den Hirten zum Bauern höherentwickelt hat. Für Ibn Haldūn war deswegen das Beduinentum das Jugendalter der Völker.

Mit Eduard Hahn (1896) war bekanntlich der Glaube an diese Entwicklungsreihe gebrochen, auch wenn es noch vieler Einzeluntersuchungen bedurfte, bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts das Wanderhirtentum in allen Räumen als hochspezialisierte und relativ späte Kulturform nachgewiesen war, die die Existenz sesshafter Land- und Stadtwirtschaft zur Voraussetzung hat. Ganz besonders augenfällig wurde dieser sekundäre Charakter mobiler Wirtschaftsweise in der Neuen Welt, wo die Reiter der nordamerikanischen Prärie oder des südamerikanischen Chaco, aber auch die Schafshirten der Navaho in vieler Hinsicht Ableger europäischer Siedlerkulturen waren, auch wenn ihr Kulturbild uns mit gutem Recht noch exotisch genug anmutet.

Eine zentrale Bedeutung bei der Untersuchung dieser Abhängigkeit von sesshaften Zentren spielte der Begriff Arbeitsteilung und dies vor allem auch weiträumig verstanden: Krader etwa sprach von der „transkontinentalen Arbeitsteilung von Viehzucht und Ackerbau“ und meinte damit das Verhältnis zwischen China und den Mongolen. Gerade dieses geschichtsträchtige Paradebeispiel zeigt aber auch die Ungleichheit der Partner oder, wie Krader sagte, die Asymmetrie des Tausches. Die Hirten können auf die Bauern nicht verzichten, wohl aber diese auf jene. Eben weil es sich bei den Hirtenvölkern um schon strukturell benachteiligte und mit den zivilisatorischen Epochenschwellen weiter marginalisierte Sonderkulturen handelte, hat sich die Ethnologie ihrer umso leidenschaftlicher angenommen. Die Studien über Nomadengruppen stehen – vergleichbar mit den Studien über Wildbeutervölker – in keiner Relation zu ihrer zahlenmäßigen Stärke.

Entsprechend glanzvoll ist die Reihe von Konferenzen, die sich in den letzten Dekaden ausschließlich mit dieser Sonderentwicklung befasste. Ich erwähne nur das 1976 in Paris abgehaltene „Meeting on Nomadic Pastoralism“ oder die Tagung „Entwicklungsstand und Entwicklungstendenzen im Nomadismus“, die Fred Scholz 1982 in Berlin geleitet hat (vgl. Scholz/ Janzen 1982). Auch die Ethnologie der ehemaligen DDR hat sich intensiv mit dem Thema befasst; das Leipziger Museum für Völkerkunde wurde in den Personen von Wolfgang König und Lothar Stein über Jahrzehnte hinweg von anerkannten Nomadismus-Fachleuten geleitet, die in Sonderausstellungen, Vortragsreihen und Publikationen das Thema in der breiten Öffentlichkeit wachgehalten haben. Der Leipziger Ethnologe Hans-Georg Schinkel hat in seiner großen vergleichenden Arbeit von 1970 auf die bedeutsame Binnendifferenzierung pastoralistischer Gesellschaften einschließlich der mit dem Hütegeschäft verbundenen desintegrierenden Tendenzen hingewiesen.

Aus der großen Zahl spezieller Nomadismus-Bände der internationalen „World Anthropology“ sei nur an die von Irons und Dyson-Hudson herausgegebenen „Perspectives of Nomadism“ (Leiden 1972), die von L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales nach der oben genannten Tagung edierte Publikation „Pastoral production and society – Production pastorale et société“ (Paris 1979), den von Monod herausgegebenen Band „Pastoralism in Tropical Africa“ (Oxford 1975) oder den von Weisleder editierten Reader „The Nomadic Alternative in the African and Asian Deserts and Steppes“ (Den Haag 1978) erinnert. 1990 erschien der Sammelband von Galaty, J./ Johnson, D. L., „The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective“ (London 1990), 1991 Galaty, J. D./ Bonte, P. (eds.), „Herders, Warriors and Traders: Pastoralism in Africa“ (Boulder), 1994 der Reader von Fratkin, E./ Galvin, K. A. und Roth, E. A., „African Pastoralist Systems. An Integrated Approach“ (Boulder), und vor zwei Jahren kamen schließlich die von A. Bourgeot herausgegebenen „Horizons nomades en Afrique sahélienne“ (Paris 1999) heraus.

Gingen die Studien der 60er und 70er Jahre noch von einem baldigen Verschwinden der vollnomadischen Wirtschaft unter den modernen Bedingungen des postkolonialen Staates und seiner expandierenden und sich intensivierenden Landnutzungsansprüche aus, zeigen neuere Untersuchungen eine erstaunliche Kontinuität und eine ebenso erstaunliche Anpassungsbereitschaft der mobilen Herdenhaltung, wozu immer auch der Absprung verarmter Gesellschaftsteile gehört. An die Stelle recht akademischer Abgrenzungsdebatten über Voll-, Halb-, Teil- oder Saisonnomadismus mit Zyklen in horizontaler oder vertikaler Richtung und den Sonderformen der Transhumanz, worunter etwa Wolfgang Jacobeit nur das europäische Wanderschäferwesen verstehen wollte und die Almwirtschaft ausschloss, treten in den heutigen Analysen unterschiedliche Mobilitätsgrade und Mobilitätsstufen in ein und derselben Region, in ein und derselben Gesellschaft, ja in ein und derselben Familie.

## II.

Als Beispiel führe ich das Gebiet der Republik Sudan an, in dem sich 1955 noch 40% der Bevölkerung als Nomaden (bzw. als Angehörige nomadisierender Stämme) bezeichneten und dessen nutzbare Flächen damals zu 60% aus Weiden bestanden. Die über 500 km breite Übergangszone zwischen steriler Wüste im Norden und der Feuchtsavanne mit wenigstens 1500 mm Nieder-

schen Freien und Sklaven, Mächtigen und Schutzsuchenden, reichen und marginalen Gruppen zu einer ganzen Reihe ausgezeichneter Stammesmonographien geführt hat, die leider allzu oft den Kontext der Umgebungsgesellschaften ausgeklammert haben. Aus dem heutigen Forschungsstand lässt sich resümieren, dass Pastoralismus eben keine isolierte oder in sich vollständige Produktionsweise ist und dass sich deswegen auch die Prognosen der Nomadismusforscher hinsichtlich der abgelaufenen Zeit nicht bewahrheitet haben. Zwar haben Dürrekatastrophen, Binnenkriege und staatliche Mobilitätseinschränkungen Pastoralisten zu vielen Tausenden an den Tropf internationaler Hilfsorganisationen gebracht, von wo sie in der Regel kein Zurück mehr in die nach Schlee einen gewissen Reichtum voraussetzende Weidewirtschaft finden. Andererseits hat sich der Pastoralismus aber trotz seiner hohen Spezialisiertheit als flexibel erwiesen, insbesondere weil sich extensive Weidewirtschaft heute (und vielleicht auch früher) mit verschiedenen anderen Wirtschaftsaktivitäten kombinieren zu lassen scheint. Dazu gehört auch vertikale Mobilität innerhalb der nomadischen Lebensweise, z. B. wenn verarmte Hirten zu Jägern und Sammlern oder zu Handwerkern werden und umgekehrt, wenn Dienstleistungsnomaden ihre Überschüsse in Herdentieren anlegen.

Paul Spencer, einer der Autoritäten auf dem Gebiet des ostafrikanischen Hirtennomadismus, nannte seine 1998 erschienene Publikation *The Pastoral Continuum*. Darin beschreibt er für die historisch beglaubigte Zeit Nordostafrikas die allmähliche Zunahme von Markt, von Monetarisierung, Stratifikation und funktionaler Differenzierung – alles Faktoren des Wandels, dem sich die mobile Herdenwirtschaft aber anpassen konnte. Von daher darf wohl festgehalten werden, dass die neuere Nomadismusforschung in der Ethnologie die Aktualität der Fragestellung unseres SFB bestätigt. Zeitgenössische Pastoralisten sind unzweifelhaft Teil komplexer Wirtschaftssysteme; ob das tendenziell auch für die Vergangenheit zutrifft, wollen wir in unserem SFB an vielen Einzelbeispielen klären.

### *Literatur*

- Barth, F. 1961 *Nomads of South Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. Oslo.
- Beck, K. 1988 *Die Kawahla von Kordofan*. Stuttgart.
- Bourgeot, A. (ed.) 1999 *Horizons nomades en Afrique sahélienne*. Paris.

- Braukämper, U. 1984 „Ökologische Grenzlinien und kulturelle Wandlungsprozesse zwischen Kamel- und Rindernomadismus im Ostsudan“, in: *Paideuma* 30, 81–102.
- Braukämper, U. 2000 „Management of Conflicts over Pastures and Fields among the Baggara Arabs of the Sudan Belt“, in: *Nomadic Peoples* NS 4,1, 37–49.
- Dyson-Hudson, N. / Irons, W. (eds.) 1972 *Perspectives on Nomadism*. Leiden.
- Fratkin, E. / Galvin, K. A. / Roth, E. A. (eds.) 1994 *African Pastoralist Systems. An Integrated Approach*. Boulder.
- Galaty, J. D. / Bonte, P. (eds.) 1991 *Herders, Warriors and Traders: Pastoralism in Africa*. Boulder.
- Galaty, J. / Johnson, D. L. (eds.) 1990 *The World of Pastoralism. Herdings Systems in Comparative Perspective*. London.
- Herzog, R. 1956 „Veränderungen und Auflösungserscheinungen im nordafrikanischen Nomadentum“, in: *Paideuma* 6, 210–223.
- Herzog, R. 1959 „Die Ergebnisse der ersten sudanesischen Volkszählung aus ethnologischer Sicht“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 85, 173–223.
- Ibrahim, F. N. 1980 *Desertifikation in Nord-Darfur. Untersuchungen zur Gefährdung des Naturpotentials durch nicht angepaßte Landnutzungsmethoden in der Sahelzone der Republik Sudan*. Hamburg.
- Jacobeit, W. 1973 „Hirtenwesen in Europa“, in: E. Germer (Hrsg.): *Hirtennomaden und Viehzüchter*, Leipzig, 37–45.
- Johnson, D. L. 1969 *The Nature of Nomadism: A Comparative Study of Pastoral Migration in Southwestern Asia and Northern Africa*. Chicago UP.
- Khazanov, A. 1983/94 *Nomads and the outside world* (transl. by J. Crookenden), Cambridge.
- König, W. 1962 *Die Achal-Teke. Zur Wirtschaft und Gesellschaft einer Turkmenen-Gruppe im 19. Jahrhundert*. Berlin.
- Krader, L. 1955 „Ecology of Central Asian Pastoralism“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 11, 67–92.
- Lang, H. 1982 „Die Bedeutung des Zeithorizonts für die Planung von Seden-tarisationsprojekten. Northern Rizeigat Settlement Project als Beispiel (Sudan)“, in: Scholz, F. / Janzen, J. (Hrsg.) 1982, 65–72.
- L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.) 1979 *Pastoral production and society – Production pastorale et société. Paris, 1.–3. Dec. 1976*, Cambridge/Paris.

- Markov, G. I. 1970 *Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Struktur der Nomadenviehzüchternvölker Asiens*. Dresden (Abh. des staatl. Museums für Völkerkunde zu Dresden 31).
- Mauss, M. 1950/74 „Soziale Morphologie“, in: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*. I–II (orig. frz., Paris: PUF) München, II, 192–210.
- Monod, Th. 1975 (ed.) *Pastoralism in tropical Africa*. London.
- Rao, A. (Hrsg.) 1987 *The other Nomads. Peripathetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln, Wien.
- Schinkel, H.-G. 1970 *Haltung, Zucht und Pflege des Viehs bei den Nomaden Ost- und Nordostafrikas*. Berlin.
- Schlee, G. (i. D.) „Nomadismus. Begriffsgeschichte und Definitionen“, in: J. E. Mabe: *Lexikon der afrikanischen Kulturen*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart.
- Scholz, F. / Janzen, J. (Hrsg.) 1982 *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?*. Berlin.
- Scholz, F. 1991 *Nomaden. Mobile Tierhaltung. Zur gegenwärtigen Lage von Nomaden und zu den Problemen und Chancen mobiler Tierhaltung*. Berlin.
- Scholz, F. 1999 „Nomadismus ist tot. Mobile Tierhaltung als zeitgemäße Nutzungsform der kargen Weiden des Altweltlichen Trockengürtels“, in: *Geographische Rundschau* 51,5, 248–255.
- Spencer, P. 1998 *The Pastoral Continuum*. London.
- Stein, L. 1968 *Beduinen*. Leipzig.
- Streck, B. 1991 „Nomaden“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3, 765, Göttingen.
- Theis, J. 1982 *Die Mischökonomie der Shukriya (Sudan)*. Berlin (unveröff. Magisterarbeit. Institut für Ethnologie der Freien Universität).
- Vivelo, F. 1981 *Handbuch der Kulturanthropologie*. (orig. am. 1978) Stuttgart.
- Weisleder, W. (ed.) 1978 *The Nomadic Alternative in the African and Asian Deserts and Steppes*. The Hague.



# Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung

Stefan Leder, Halle

Begriffe verbinden sich in der Regel nicht in konsistenter Weise mit einer materiellen Zeichenform; ein und derselbe Ausdruck kann daher je nach Verwendung recht unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsbereiche bezeichnen. Da diese Komplikation schon innerhalb derselben Sprache gilt, ist leicht einzusehen, dass begriffliche Äquivalenz zwischen nicht verwandten Sprachen selten bzw. noch komplizierter ist. Es muss daher nicht verwundern, dass im Arabischen, mithin in einer Sprache, die sprachgeschichtlich mit dem beduinischen Milieu verbunden ist,<sup>1</sup> die Bezeichnungen für „Nomaden“ bzw. nomadische Lebensformen Bezüge und begriffliche Zuordnungen aufweisen, welche sich von unserer Begrifflichkeit unterscheiden. Hierin liegt eine Herausforderung, die auch Anlass sein soll, die eigenen Vorstellungen, die in Vorbereitung des interdisziplinären Forschungsvorhabens entwickelt wurden, zu überprüfen.

Das Erscheinungsbild nomadischer Lebensformen, d. h. kollektiv organisierten mobilen Lebens und Wirtschaftens, kann recht unterschiedlich ausfallen und entzieht sich einfacher begrifflicher Bestimmungen. Nomadismus als eine Kulturweise<sup>2</sup> ist von anderen mobilen Lebensformen zu unterscheiden, gleichzeitig aber nicht von vornherein auf Weidewirtschaft zu beschränken. In diesem Sinne ist Nomadismus gekennzeichnet durch:

- Mobilität, welche permanent bzw. zyklisch und daher lebensformprägend ist und in Gruppen (Familien etc.) erfolgt,
- Erschließung der Lebensgrundlagen durch extensive Weidewirtschaft oder andere durch Mobilität gewonnene Erwerbsquellen,
- Interaktion mit Sesshaften.

---

<sup>1</sup> Fück, *Arabiya*, 5, 29f., 89f.

<sup>2</sup> Vgl. Scholz, *Nomadismus*, 20, 23ff.

Eine eingehende Diskussion dieser begrifflichen Zuordnungen ist hier nicht beabsichtigt. Sie ergeben sich aus einer Reihe von Vorüberlegungen, die an anderer Stelle dargelegt sind.<sup>3</sup> Doch soll auf einige Implikationen und Besonderheiten aufmerksam gemacht werden.

Mit den genannten Merkmalen von Mobilität ist eine Abgrenzung von ähnlichen Lebensformen, wie individueller oder Wanderarbeiter-Mobilität, vorgenommen. Die räumliche und zeitliche Ausdehnung von nomadischer Wanderaktivität aber unterliegt großer Variabilität und ist daher für die Begriffsbestimmung nicht primär.

Die Kennzeichnung nomadischen Wirtschaftens bedeutet eine Erweiterung über die durch griechisch *νομός*, „Weide“, begriffskonstituierende Weidewirtschaft hinaus. In der ethnologischen Forschung hat sich diese erweiterte Verwendung des Begriffs „Nomaden“ auch für nicht pastorale Wirtschaftsweisen seit längerem eingebürgert.<sup>4</sup> Damit ist auch der Beobachtung Rechnung getragen, dass neben und mit dem Pastoralismus nicht selten nomadische Gruppen existieren, die hauptsächlich andere Erwerbsquellen nutzen.<sup>5</sup> Ein Vorteil der erweiterten Perspektive ist, dass der moderne Wandel nomadischer Weidewirtschaft mit den dabei entstehenden Mischverhältnissen von Lebensformen und wirtschaftlichen Strategien in die Betrachtung einbezogen werden kann. Dies ist nicht nur im Hinblick auf moderne Lebensformen nomadischer Gruppen wichtig, sondern entspricht im Ansatz auch dem, was sich der Verwendung einschlägiger Bezeichnungen im Arabischen entnehmen lässt.

Die Interaktion mit sesshaften Kulturformen wird noch nicht lange als wesentlicher Bestandteil des Nomadismus verstanden, entspricht jedoch den zur Debatte stehenden, historischen Erscheinungsformen. Dabei mag zunächst offen bleiben, ob die nomadische Kontaktaufnahme mit Sesshaften ökonomisch bedingt ist, weil Nomaden, entgegen der vormals verbreiteten Vorstellung, nicht subsistent, sondern spezialisiert wirtschaften,<sup>6</sup> oder ob diese eher durch eine gewollte politische Beziehung geprägt ist.<sup>7</sup> Jedenfalls eindeutig werden durch dieses Kennzeichen nomadische Lebensformen, die in gänzlicher Isolation oder in dauerhafter Abwesenheit von sesshaften Gruppen existieren,

<sup>3</sup> Für eine ausführliche Begründung dieser Sichtweise siehe die Darstellung der Grundlagen des Sonderforschungsbereichs 586 „Differenz und Integration – Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“ unter [www.nomadsed.de](http://www.nomadsed.de)

<sup>4</sup> Vgl. Rao, *The other Nomads*, 2–10; Escher / Meyer, „Wir waren wie Nomaden...“.

<sup>5</sup> Vgl. Lancaster, „Şulayb“, 814f.

<sup>6</sup> Khazanov, *Nomads and the outside world*, XXXI; 16, 82; Marx, „Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?“, 104f.

<sup>7</sup> Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 177, 185, 190f.

wie es zum Beispiel für Wildbeuter zutreffen kann, aus der Begriffsbestimmung ausgenommen.

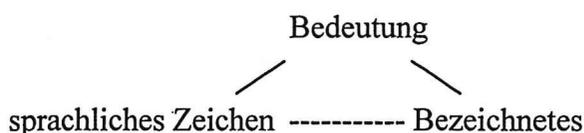
In den genannten Merkmalen von Nomadentum dominieren sozioökonomische Gesichtspunkte. Die arabischen Termini, die im Begriffsfeld von Nomadismus zu betrachten sind, lassen dagegen andere Gesichtspunkte in den Vordergrund treten. Nomaden werden in einer territorialen, kulturell konnotierten Zuordnung gefasst und zudem mit politischen bzw. politisch-religiösen Koordinaten versehen. An Erklärungen zu Wirtschafts- und Lebensweise fehlt es in arabischen Quellen nicht, doch sind diese eng mit einer Kulturgrenze zwischen Sesshaften und Nicht-Sesshaften verknüpft. Für eine Ausleuchtung dieser komplexen Wahrnehmungen in verschiedenen Kontexten müssen wir auf die Zukunft verweisen;<sup>8</sup> gleichwohl ergibt sich schon aus einer ersten Bestandsaufnahme, deren Voraussetzungen noch problematisch genug sind, dass zum Einen die oben aufgeführte Begriffsbestimmung ergänzungsbedürftig ist, wenn man sich über die vormoderne arabische Begrifflichkeit nicht gänzlich hinwegsetzen will. Zum Anderen wird deutlich, dass sich die von uns als wesentlich erachteten Merkmale des Nomadismus in der arabischen Begrifflichkeit wiederfinden.

Unsere Aufmerksamkeit für die „Merkmale“ des durch einen bestimmten Ausdruck bezeichneten Gegenstandsbereichs beruht auf methodischen Voraussetzungen, die hier in aller Knappheit dargelegt werden sollen. Es versteht sich, dass eine Übersicht über einschlägige arabische Termini bemüht sein muss, ein möglichst großes Spektrum dessen, was bestimmte Ausdrücke bezeichnen können, sowie nach Möglichkeit die Beziehungen verwandter Bedeutungen und ihre historische Veränderung zu erfassen.<sup>9</sup> Sprachliche Zeichenformen verschiedener natürlicher Sprachen gehören bekanntlich, auch wenn sie teilweise entsprechende Bedeutungen tragen, durch ihre Verbindung zu bedeutungsverwandten Ausdrücken jeweils eigenen semantischen Feldern an, die nicht in jedem Fall im Einzelnen erkundet, aber wenigstens umrissen werden müssen. Wie bereits eingangs erwähnt, kann sich die Bezeichnungsfunktion eines sprachlichen Zeichens auf unterschiedliche Gegenstände oder Gegenstandsmengen beziehen; seine Bedeutung als Komplex begrifflicher Merkmale, die mit dem sprachlichen Zeichen in einer festen, konventionell gesicherten Verbindung steht, bildet aber die Voraussetzung, ohne die Verständigung nicht möglich wäre. Die Einsicht, dass das sprachliche Zeichen den Gegenstand

<sup>8</sup> Siehe Teilprojekt A6 des Sonderforschungsbereichs.

<sup>9</sup> Vgl. Seidensticker, *Altarabisch*, Herz', 189.

*mittels* seiner Bedeutung bezeichnet,<sup>10</sup> wird auch in dem bekannten semantischen Dreieck wiedergegeben:<sup>11</sup>



Die Bedeutung ihrerseits wird konstituiert durch eine Merkmalsmenge (*á, â, ...ä*), die nicht nur auf den von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten einzelnen Gegenstand, sondern auf die Menge von Gegenständen ( $x_1, \dots, x_n$ ) zutreffen muss, auf welche der Ausdruck verweist. Die Merkmalsmenge also entscheidet darüber, ob ein beliebiger Gegenstand Element der von einem bestimmten Ausdruck bezeichneten Menge ( $x_1, \dots, x_n$ ) ist. Die semantischen Merkmale, welche die Anwendung eines sprachlichen Zeichens bestimmen, sind daher das eigentliche Ziel der Befragung, da sie den Begriff jener Klasse von Gegenständen  $x_1, \dots, x_n$  repräsentieren.<sup>12</sup>

Ein Anwendungswert dieser Vorüberlegungen ergibt sich unmittelbar, weil das Arabische über eine kaum überschaubare Anzahl von Ausdrücken verfügt, die mit einzelnen Aspekten nomadischer Lebensformen in Zusammenhang stehen. Aber auch die – in ihrer Anzahl eher überschaubaren – Lexeme, die sich auf Nomaden oder nomadische Lebensform insgesamt beziehen, sind in ihrer begrifflichen Bedeutung nicht leicht zu fassen. Dies wäre möglicherweise anders, wenn einige dem Titel nach bekannte historische Werke der vormodernen Literatur, in denen nomadische Lebensformen thematisiert werden, erhalten wären.<sup>13</sup> Die in den arabischen Quellentexten verstreut zu findenden einschlägigen Ausdrücke liegen zumeist außerhalb der bearbeiteten Lexeme des *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, das als Belegwörterbuch die

<sup>10</sup> Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 54.

<sup>11</sup> Vgl. Ogden / Richards, *Meaning of Meaning*, 16.

<sup>12</sup> Siehe die auf C. W. Morris (*Foundations of the Theory of Signs*, Chicago 1938) gestützte Darstellung der Beziehung von sprachlichem Zeichen, Gegenstandsbereichen und semantischen Merkmalen bei Brekle, *Semantik*, 30–36.

<sup>13</sup> Muḥammad b. ‘Abdalmalik al-Hamaḍānī, Abū l-Hasan (st. 513/1119; GAL S 1, 583): *Unwān as-siyar fī maḥāsini ahli l-badwi wa-l-ḥaḍar*, zitiert in Ibn al-‘Adīm, *Buḡya*, V, 2499; VI, 2531; vgl. Rosenthal, *History of Muslim Historiography*, 412. ‘Iyād ibn Mūsā al-Yaḥṣubī (st. 544/1149; GAL<sup>2</sup> I, 455f., S I, 630–32): *Uyūn as-siyar fī maḥāsini ahli l-badwi wa-l-ḥaḍar*, zitiert bei Ḥāḡḡī Ḥalifa, *Kaṣf*, I, 186.

für eine semasiologische Betrachtung erforderlichen Materialien bietet.<sup>14</sup> Eine abgesichert repräsentative Quellenaufnahme kann hier in Anbetracht von Umfang und Erschließungsstand der zu berücksichtigenden Literatur nicht geleistet werden. Die folgenden Bemerkungen sind Ergebnis einer nicht ganz zufälligen, aber dennoch in Breite und Tiefe noch längst nicht befriedigenden Quelldurchsicht. Sie stützen sich auf die arabische Lexikographie und Fundstellen in der geographischen und historischen Literatur. Am Rande sind auch Beobachtungen aus der Adab-Literatur eingeflossen. Die Suchfunktionen, welche maschinenlesbar aufgenommene arabische Texte bereitstellen, waren für das Auffinden einiger Belege eine Hilfe und bieten, zumindest für die quantitative Dimension der Nachweise, noch ungehobene Möglichkeiten.<sup>15</sup>

Moderne arabische Werke über Nomaden bzw. Beduinen bleiben hier unberücksichtigt, denn die dort verwendete Terminologie steht im Verdacht, bewusst oder unbewusst bereits eine Impulsgebung der europäischen Begriffe aufgenommen zu haben, so dass der Blick auf eine von diesen Entwicklungen unberührte Begriffsbildung erschwert wird. Ein Beispiel bietet Waṣfi Zakariyā (1889–1964), ein syrischer Agraringenieur, der viele Jahre in Steppenrandgebieten tätig war und ein bemerkenswertes Buch über die Beduinenstämme Syriens geschrieben hat: Bei der Unterscheidung der Kleinviehnomaden von Kamelhirten gibt er den Begriff „Halbnomaden“ wieder (*niṣf ruḥḥal<sup>in</sup>*) und ergänzt diesen Begriff mit einem umgangssprachlichen Ausdruck (*‘urbān<sup>u</sup> d-dirat<sup>i</sup>*), der, etwa, mit „Beduinen des (lokalen) Streifgebietes“ zu übersetzen ist.<sup>16</sup>

Der Verweis auf die mündliche, umgangssprachliche Ausdrucksweise macht darauf aufmerksam, dass im Folgenden die mündliche Kommunikation außen vorbleiben muss, obgleich sie möglicherweise eine andere Wahrnehmung von Nomaden erkennen lässt, als die in der Schriftsprache verwendeten Bezeichnungen vorgeben. Trotz dieses Mangels findet aber der Umstand Berücksichtigung, dass Nomaden und nomadische Lebensformen für die meisten Sprecher des Arabischen bis in die jüngste Vergangenheit Erscheinungen darstellten, die aus der alltäglichen Lebenserfahrung bekannt und mit sozialen Kategorien verbunden waren. Die Zuordnung entsprechender Begriffe zu Individuen oder Gruppen bedeutete immer auch eine Identifikation, die von den

<sup>14</sup> Band I, in Verbindung mit Anton Spitaler bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1970; Band II, 1–3, bearbeitet von Manfred Ullmann, Wiesbaden 1983–.

<sup>15</sup> Maktabat at-ta’riḥ wa-l-ḥadāra al-islāmīya (gut); Maktabat al-Ma’āğim (unbefriedigend); Ta’riḥ Madinat Dimašq (gut); Maktabat al-Adab (unbefriedigend), alle von at-Turāṭ, Markaz li-abḥāṭ al-ḥāsib al-‘ālī.

<sup>16</sup> Waṣfi Zakariyā, *‘Ašā’ir as-Šām*, 119.

Akteuren beansprucht, verweigert, zugewiesen werden konnte und im sozialen Raum auszuhandeln war. Dabei konnten unter Umständen weniger die konkreten Lebensformen ausschlaggebend sein als herkunftsbedingte Momente und soziale Einstufungen. Ist das Phänomen des Festhaltens sesshaftgewordener Beduinen an beduinischer Identität noch heute zu beobachten,<sup>17</sup> lassen sich auch älteren Zeugnissen deutliche Hinweise darauf entnehmen, dass die Verwendung der Begriffe Gegenstand sozialer Strategien war. Grundlage dafür ist, dass die Bewertung nomadischer Lebensformen einer Ambivalenz unterliegt, die sowohl auf die beduinische Vergangenheit der arabischen Kultur als auch auf die fortgesetzte konfliktreiche Nähe zu beduinischen Lebensformen reagiert.

Das eingedeutschte Wort „Beduine“ geht über französisch *bédouin* auf arabisch *badawī* zurück. Mit diesem Begriff werden *badw*<sup>un</sup>, Steppenland, zugehörige Personen bezeichnet. Welche begriffliche Zuordnungen verbergen sich dahinter? Da zahlreiche Derivate der arabischen Wurzel *b-d-w* mit Aspekten nomadischer Lebensformen verbunden sind, beginnen wir mit einer kurzen Übersicht über dieses Wortfeld.

### *Die Steppe*

*Al-Badāwat*<sup>u</sup> wird im modernen Sprachgebrauch als ein Äquivalent zu „Nomadismus“ gebraucht und dient bereits in älteren Quellen, bei Ibn Ḥaldūn und anderen Autoren, zur Bezeichnung der beduinischen oder allgemein nomadischen Lebensform (siehe unten). Der klassische Sprachgebrauch und die zugrunde liegende Bedeutung weisen eine territorial bestimmte Zuordnung aus. Schon in einem der ältesten Zeugnisse der arabischen Lexikographie, dem Ḥalīl ibn Aḥmad (st. nach 175/791) zugeschriebenen *Kitāb al-ʿAin*, werden *al-badw*<sup>u</sup> und *al-bādiyat*<sup>u</sup> als Gegensatz zu *al-ḥaḍar*<sup>u</sup> und *al-ḥāḍirat*<sup>u</sup> erklärt.<sup>18</sup> Die Begriffspaare stellen Land, in dem keine dauerhaften Siedlungen existieren, der mit festen Siedlungen versehenen Region gegenüber. „Die dem Siedlungsland Zugehörigen (*ahl al-ḥāḍirat*<sup>i</sup>) halten sich in – oder nahe von (*wa-l-ḥaḍrat*<sup>u</sup> *qurb*<sup>u</sup> *ṣai*<sup>ʿin</sup>) – Städten (*amṣār*) und Dörfern auf“,<sup>19</sup> „*al-bādiyat*<sup>u</sup> bezeichnet dagegen einen Landstrich, „in dem kein Siedlungsraum (*al-ḥaḍar*<sup>u</sup>),

<sup>17</sup> Bocco, „La notion de *diralt*“, 195–215.

<sup>18</sup> Ḥalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-ʿAin*, III, 101f.

<sup>19</sup> *Ibid.*

das heißt keine dauerhaft bewohnte Niederlassung existiert“.<sup>20</sup> Die Gegensätzlichkeit zu besiedeltem Land ist ein Charakteristikum der unbesiedelten, fernab von den Wohnstätten der Menschen liegenden Landstriche *bādiyat<sup>un</sup>*, pl. *bawād<sup>in</sup>*.

Eine Eigenschaft dieser Landstriche ist, dass sie nutzbares Weideland enthalten. Das Verb *badā*, dessen Grundbedeutung „hervortreten, offenzutreten“ ist, wird auch zur Bezeichnung des Aufenthaltes in der Steppe bzw. Ausziehens dorthin verwendet. Wichtig ist hier, dass mit dem Ausziehen vom Gebiet der festen Siedlungen in die Steppe der Kontakt zwischen Siedlungszone und Steppe vorausgesetzt wird. Zudem erscheint die Bewegung als zielgerichtet, da mit dem Aufenthalt in der Steppe gemeinhin die Absicht verbunden ist, ihre Ressourcen zu nutzen. „Wenn (Leute) herausziehen aus dem Siedlungsraum (*al-ḥaḍar<sup>u</sup>*) zu den Weiden (*al-marā<sup>ī</sup>*) und Wüsteneien (*aṣ-ṣaḥrā<sup>u</sup>*) sagt man: *badāu<sup>u</sup>*“, d. h. sie begeben sich in das *al-badw<sup>u</sup>* oder *al-bādiyat<sup>u</sup>*“ bezeichnete Gebiet.<sup>21</sup> Für die Steppe gelten also die Merkmale, dass es sich um Land handelt, das

- keine festen Siedlungen
- und entlegene Weiden

aufweist.

Die Verbindung der verbalen Grundbedeutung von *badā* (hervortreten, offenzutreten) mit dem abgeleiteten Ausdruck *bādiyat<sup>un</sup>* zur Bezeichnung von Steppenland wird so gedeutet, dass das Steppenland wegen seines offenen, unverdeckten Charakters (*li-burūzihā wa-zuhūrihā*) diese Bezeichnung trage; wasserloses, unkultiviertes Ödland (*barrīyat<sup>un</sup>*) heiße *bādiyat<sup>un</sup>*, weil es offen daliege.<sup>22</sup> Die Erklärung hat für sich, dass sie dem eingängigen Begriff „offenes Land“ entspricht. Das Attribut „offen“ wurde denn auch in einer geographischen Bedeutung verstanden und auf die Oberflächenbeschaffenheit bezogen; aus dieser Perspektive wurde die Bezeichnung allerdings schon von Ḥalil als nicht hinreichend spezifisch abgelehnt.<sup>23</sup> Es dürfte sich aber ursprünglich um eine – aus dem Versuch einer etymologischen Erklärung geborene – metaphorische Verwendung der Bezeichnung handeln, die das „Offene“ in einen Gegensatz zu dem von fester Besiedlung und allen rechtlichen und politischen

<sup>20</sup> *Kitāb al-ʿAin*, VIII, 83 (s. v. *badā*). Vgl. Ibn Manzūr (st. 711/1312), *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, der al-Lait (b. al-Muzaffar), den Redaktor des *Kitāb al-ʿAin* (vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VIII: *Lexikographie*, Leiden 1982, 52, 159) zitiert.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Lisān al-ʿArab*, XIV, 67, Spalte 2, Zeile 8–11.

<sup>23</sup> *Kitāb al-ʿAin*, III, 102. Er verweist darauf, dass diese Kennzeichnung auch auf andere Landstriche als die mit *bādiyat<sup>un</sup>* bezeichneten zutreffe.

Begleiterscheinungen „Bedeckten“ setzt. Dieser Gegensatz zwischen Steppe und Siedlungsland, welcher sich für Lexikographen zunächst im Hinblick auf die Siedlungsform ergibt, findet bei Autoren in verschiedenen Bereichen der Literatur eine Fortsetzung in zahlreichen kulturellen Aspekten des Vergleichs zwischen nomadischen und sesshaften Lebensweisen.

Bei Geographen wird die Unterscheidung von Steppen- und Siedlungsland weniger scharf gezogen. Ibn Ḥauqal (st. nach 362/973) zum Beispiel beschreibt die unzugänglichen Trockengebiete der arabischen Steppe (*mafāwiz* *l-bādiyat*<sup>24</sup>) im Vergleich zu anderen: „(Dort) gibt es Weidegebiete und Stämme (nomadisierender) Araber, Städte und Dörfer... und (alle diese Gebiete) liegen fast ohne Ausnahme im Einzugsbereich irgendeines Stammes (von Leuten), die sie nach Weideland durchstreifen.“<sup>24</sup> Ibn Ḥauqal sieht *al-bādiyat* also in umfassender Bedeutung als „aride Zone“. Ähnlich verwendet auch al-Muqaddasī (st. nach 380/990) den Ausdruck *bādiyat*<sup>25</sup> für Steppenland, das nicht ausschließlich, sondern hauptsächlich als Streifgebiet für nomadisierende Stämme dient: „Ein Steppenland, das Wasser(läufe) hat, Tümpel und Brunnen, Quellen und Hügel, wenige Berge, viele (nomadisierende) Araber besitzt, das schwer zugänglich ist,<sup>25</sup> frische Luft und übel schmeckendes Wasser hat.“<sup>26</sup> Die Steppe ist also nicht bevölkerungslos, wie das Merkmal „Weide“ schon impliziert; der Aufenthalt von (nomadisierenden) Arabern in der Steppe gehört zur Bedeutung von *bādiyat*<sup>25</sup>. Die – zumindest zeitweilige – räumliche Nähe von sesshaften und nomadischen Bevölkerungen, wie sie für viele arabische Steppengebiete im Einzugsbereich des fruchtbaren Halbmonds gilt,<sup>27</sup> findet hier eine Bestätigung. Daraus ergibt sich, dass die Steppe als unbesiedeltes Land in einem systematischen Gegensatz zum Siedlungsland gesehen wird, nicht aber ein von diesem getrenntes Territorium, sondern ein angrenzendes Gebiet darstellt.

### *Nomadische Lebensweise*

Dieser Betrachtungsweise entspricht, dass das Ausziehen in abgelegene Steppengebiete in der Lexikographie als eine Form von Mobilität beschrieben wird, die deutlich erkennen lässt, dass die Nutzer der Steppe nicht auf Dauer und

<sup>24</sup> Ibn Ḥauqal, *Ṣūrat al-arḍ*, 401.

<sup>25</sup> *Muḥīfat* *s-subul*, *ḥafiyat* *ṭ-ṭuruq*.

<sup>26</sup> Gemeint ist das Steppengebiet von Nordarabien und Südsyrien, *bādiyat* *l-ʿarab*; al-Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm*, 248.

<sup>27</sup> Rowton, „Enclosed Nomadism“, 1–30.

durch ihre Lebensweise gänzlich von den Bewohnern des Siedlungslands getrennt und die Territorien von Steppe und Siedlungsland in einem Zusammenhang zu sehen sind: „Die Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiyat*)<sup>28</sup> halten sich an ihren (Sommer)lagerplätzen (*maḥādir*) auf, sobald das Gras (der Weiden) verdorrt, bevorzugte Futterkräuter knapp werden und das Regenwasser in den Tümpeln schwindet. So bleiben sie fest am Ort (*lā yazālūna ḥādirat*<sup>29</sup>) und trinken von ganzjährig nicht versiegendem Wasser (*al-mā*<sup>30</sup> *l-ʿidd*), bis sich Weidegras (*rabi*<sup>30</sup>) auf der Erde bildet, im Herbst oder im Winter. Dann treibt sie die Suche nach geeigneten Weiden (*nuḡat*<sup>30</sup>) auseinander. Dabei folgen sie den Regenfällen, führen ihre Tiere zu Gras- und Futterweiden (...), trinken gesammeltes Regenwasser (*kara*<sup>30</sup>) und verbleiben bei ihrem fortwährenden (mobilen) Weidesuchen, bis im nächsten Jahr das Grasland verdorrt (*yahiḡu*) und die Tümpel austrocknen. Dann kehren sie zurück zu ihren (Sommer)lagerplätzen bei den ganzjährig nicht versiegenden Wasserstellen.“<sup>29</sup>

Aus dem saisonalen Wandern, das zwischen dem Aufenthalt in festen Lagern und dem Herumziehen in der Steppe wechselt, kann sich zeitweilig eine räumliche Nähe zwischen Nomaden und Sesshaften ergeben. In jedem Fall ist die Bezeichnung für die fest am Ort (des Sommerlagers) Verbleibenden (*al-ḥādirat*) auch begrifflich mit der Sesshaftigkeit verbunden. Diese Verbindung ist zum Einen dadurch gegeben, dass die Bezeichnung für dauerhaft Sesshafte aus dem selben Wortstamm gebildet ist; sie äußert sich zum Anderen darin, dass zwischen dem Aufenthalt im Sommerlager und im Steppenland ein Gegensatz konstruiert wird. „Die Bezeichnung für Leute, die in die Steppe ziehen (*al-bādiyat*), steht im Gegensatz zur Bezeichnung von Leuten, die sich im Sommerlager bzw. Siedlungsland oder in seiner Nähe aufhalten (*al-ḥādirat*). Letzteres sind Leute, die sich bei den Wassern aufhalten (*yaḥḍurūna*) und sich in der Sommerhitze bei ihnen niederlassen (*yanzilūna*); wenn es sich abkühlt, ziehen sie fort (*zaʿanū*) aus dem wasserreichen Gebiet in die Steppe (*badau*) auf der Suche nach (Gebieten) in der Nähe von Grasweiden. Diese Leute sind dann solche, die sich in der Steppe aufhalten, nachdem sie sich im Siedlungsland aufgehalten haben.“<sup>30</sup>

Diese kontrastive Gegenüberstellung gegensätzlicher Bezeichnungen für dieselbe Gruppe ist wohl dem Gefallen des Lexikographen Ibn Manzūr an der Verbindung von Antonymen geschuldet. Die Verwendung der Termini ist aber

<sup>28</sup> Hier als Pluralform (neben *bādūna*) zum Nom. Ag. *bād*<sup>in</sup>; vgl. auch William Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, 171,3.

<sup>29</sup> Ibn Manzūr, *Lisān*, VIII, 347 (s. v. *naḡaʿa*).

<sup>30</sup> Ibn Manzūr, *Lisān*, XIV, 67 (s. v. *badā*).

von einem Manne bezeugt, der sich bei Nomaden und Gelehrten gleichermaßen auskannte. Denn Ibn Manẓūr bezieht sich hier auf Abū Maṣṣūr al-Azharī (st. 379/980),<sup>31</sup> der, wie er im Vorwort seines Werkes schreibt, eine Weile unfreiwillig bei Beduinen gelebt hat.<sup>32</sup> Tatsächlich erweist sich sein Lexikon an mehreren Stellen als eine Fundgrube für die Beschreibung nomadischer Lebensverhältnisse.

Al-Azharī verwendet die Bezeichnung *al-ḥādirat*<sup>u</sup> sowohl für diejenigen, die sich (zeitweilig) in Städten oder bewohnten Gebieten niederlassen, als auch für die nach saisonaler Wanderung ins Sommerlager zurückkehrenden Nomaden.<sup>33</sup> Die begriffliche Nähe zwischen dem Leben im Sommerlager und in fest besiedelten Zonen droht somit die Unterscheidung zwischen nomadischer und sesshafter Lebensweise aufzuweichen, wie al-Azharī selbst spürt. Daher führt er an gleicher Stelle die Bezeichnung *ḥādir*<sup>un</sup> für den Sesshaften ein, um eine klare Unterscheidung zwischen den Lebensformen zu markieren. „Wer sich an einem ganzjährig nicht versiegenden Wasser niederlässt und diese Lebensweise weder winters noch sommers aufgibt, ist sesshaft (*ḥādir*<sup>un</sup>). (Dies gilt für Leute), gleich ob sie sich in Dörfern, ländlichen Gegenden oder festen Häusern niederlassen, oder Zelte (*al-aḥbiyat*<sup>u</sup>) an (= in der Nähe von) Wasserstellen bauen und ihr Vieh auf die Weiden der Umgebung führen.“ Von dieser sesshaften oder durch begrenzte Mobilität anteilig nomadischen Lebensweise unterscheidet er die (arabischen) Beduinen (*al-aʿrāb*<sup>u</sup>, siehe unten), die sich nur zeitweilig an den ganzjährig nicht versiegenden Wasserstellen aufhalten. Diese Unterscheidung gibt zuverlässig die Normen und Identitätsverhältnisse des 10. Jh.s im Nahen Osten wieder. Sie wird uns auch bei Ibn Ḥaldūn, mithin im Nordafrika des 14. Jh.s, wieder begegnen und findet ihre Grundlage in der nomadischen Lebensweise von Kamelhirten und ihrem Selbstverständnis als distinkte Gruppe. Trotzdem bleibt die Feststellung gültig, dass die von den Lexikographen verzeichnete Terminologie die Nutzer des Steppenlandes und die Bewohner besiedelter Gegenden durch die Bezeichnung *ḥādirat*<sup>un</sup> in einen nahen Zusammenhang führt.

Die Erschließung von Weideland durch Mobilität in saisonalem Wechsel von Streifgebieten ist ein festes Merkmal nomadischer Wirtschaftsweise. Die Form der nomadischen Mobilität kann natürlicherweise den unterschiedlichen Verhältnissen entsprechend und in Abhängigkeit von jeweils eigenen Perspektiven der Autoren geschildert werden. Al-Idrīsī zum Beispiel (st. ca. 560/1165) hebt in seiner Beschreibung der Wüstensteppe in der südlichen Sahara die

<sup>31</sup> Al-Azharī, *Tahdīb al-luġa*, IV, 199.

<sup>32</sup> *Tahdīb*, I, 7. Vgl. Yāqūt, *Irshād*, VI, 299.

<sup>33</sup> *Tahdīb*, IV, 199,1.

Permanenz der nomadischen Wanderung bei gleichzeitiger Bindung an bestimmte Streifgebiete hervor: „In diesen Flächen kommen mobile Bevölkerungen (*aqwām<sup>un</sup> raḥḥālat<sup>un</sup>*; lies so!) vor, die umherziehen und ihr Vieh auf Weiden führen, von einem Ende zum anderen. Sie kennen kein dauerhaftes Verweilen an einem Ort und keine Bleibe (*muqām<sup>un</sup>*) auf der Erde, stattdessen verbringen sie ihr Dasein (*yaqṭa‘ūna dahrahum*) mit ständigem Fort- und Herumziehen (*fi r-riḥlat<sup>i</sup> wa-l-intiqāl<sup>i</sup>*), ohne dass sie aus den Umgrenzungen (ihrer Streifgebiete) herauskommen und ihr Territorium verlassen.“<sup>34</sup>

Während der Zweck der nomadischen Mobilität, die Erschließung natürlicher Ressourcen durch extensive Weidewirtschaft, feststeht, sind ihr Radius, bzw. räumliche und zeitliche Ausdehnung wie ihre sozialen Formen abhängig von lokalen Gegebenheiten. Auch die Perspektive der Autoren kann die Schilderung der Verhaltensweisen nomadischer Gruppen mitbestimmen. Al-Idrīsī Betonung ihrer territorialen Gebundenheit ist wohl nicht so zu verstehen, dass sie nie oder selten in die Nähe von besiedelten Gegenden kommen; vielmehr sieht er ein Charakteristikum ihrer Lebensform darin, dass sie eine geschlossene Gruppe bilden, „sich mit Anderen (= Sesshaften ?) nicht einlassen, und auch denjenigen nicht trauen, die in ihrer Nähe leben, sondern immer auf der Hut bleiben und sich nur um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern“.<sup>35</sup>

Das nomadische Wandern wird häufig mit dem Verb *za‘ana*, „fortziehen, reisen“ bezeichnet<sup>36</sup> und ist ein wichtiges Kennzeichen nomadischer Lebensweise: „Wer die Steppe bewohnt oder in der Nähe ihrer Bewohner (*ḡāwara l-bādīna*) lebt, mit ihnen zieht (*za‘ana*) und bestimmte Weidegebiete aufsucht, gehört zu den nomadischen Arabern (*a‘rāb<sup>un</sup>*; siehe unten).<sup>37</sup> Nominalbildungen des Stammes sind überwiegend mit dem Kamel verbunden, wie *za‘ūn<sup>un</sup>*, Lastkamel, *za‘inat<sup>un</sup>*, Frauensänfte für das Kamel und allgemein Frau in beduinischem Kontext, so dass die Verwendung von Ausdrücken aus dieser Wortgruppe für Fortziehen und Fortziehende mit der Begleitvorstellung verbunden ist, dass Kamele das Transportmittel darstellen. In der Regel wird mit ihnen deshalb eine nomadische Form der Mobilität bezeichnet. Neutralere, auch häufig verwendete Ausdrücke für Mobilität leiten sich von dem Verb *raḥala*, „abreisen, aufbrechen“, ab. Mit dem augmentativen Verbaladjektiv *raḥḥāl<sup>un</sup>*, pl. *ruḥḥal<sup>un</sup>*, *raḥḥālat<sup>un</sup>*, werden zum Teil auch nomadisierende Gruppen,<sup>38</sup> bei Ibn

<sup>34</sup> Al-Idrīsī, *Nuzha*, 33 (2. Klima, 2. Teil).

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Vgl. oben, Zitat zu Anm. 29.

<sup>37</sup> Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 360f. (‘*arab*).

<sup>38</sup> Z. B. bei al-Idrīsī, siehe oben; Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, 484: *wa-akṭar<sup>u</sup> l-umam<sup>i</sup> l-badawiyat<sup>i</sup> r-raḥḥālat<sup>i</sup>*.

Haldūn auch in Kombination mit einem von *zaʿana* abgeleiteten Ausdruck, bezeichnet;<sup>39</sup> verbreitet ist jedoch der Ausdruck zur Bezeichnung der vielreisenden, ja rastlos reisenden Scholaren, welche auf der Suche nach hochgeschätzten Überlieferungen an noch so entlegenem Orte beständig die Lande durchkreuzten und das Gesicht der islamischen Stätten der Gelehrsamkeit für Jahrhunderte prägten.<sup>40</sup> Eine terminologische Unterscheidung nomadischer, vorwiegend an das Kamel gebundener Mobilität von anderen Formen liegt, trotz partieller Überschneidungen, vor.

Mit den unterschiedlichen Formen, Dauer und Ausmaß der nomadischen Mobilität gerät auch die Frage in den Blick, ob verschiedene Typen nomadischer Lebensweise wahrgenommen wurden. Die Unterscheidung zwischen den saisonal wandernden Kamelnomaden und den in engerem Radius Weidewirtschaft treibenden bodensteten Zeltbewohnern haben wir bei al-Azharī bereits angetroffen. Über die Lebensweise von Kleinviehnomaden, den vorwiegend, aber nicht ausschließlich, im nordafrikanischen Kontext bekannten *Šāwiya*,<sup>41</sup> wird selten berichtet. Eine für die sozioökonomische Beschreibung nomadischer Verhältnisse bedeutsame Unterscheidung findet sich aber in der *Muqaddima* von Ibn Haldūn (st. 808/1406) ausgeführt. Seine berühmte Studie zu den ökonomischen, sozialen und kulturellen Determinanten historischer Entwicklung enthält einen Abschnitt über die „Ethnie (*ǧīl*) der beduinischen Araber“, in dem dargelegt wird, dass ihre Lebens- und Wirtschaftsweise als eine natürliche, d. h. von naturgegebenen Bedingungen und der Entwicklung der Menschheit bestimmte Erscheinung zu betrachten sei. Seiner Darstellung ist nicht nur eine Unterscheidung verschiedener Formen des Nomadismus zu entnehmen; differenziert wird auch der Begriff der Mobilität, welcher in seiner Sicht der Nutzung bodensteter Behausungen nicht entgegensteht. Schließlich erweitert Ibn Haldūn auch den Blick auf die nomadische Ökonomie, weil neben Weidewirtschaft auch andere Erwerbsquellen, nämlich Landbau und Raub, herausgestellt werden.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 112: Sie (die Türkvölker) sind Nomaden, Kamel-, Schaf-, Rinder- und Pferdehirten (*wa-hum zawāʿin<sup>u</sup> rahḥālat<sup>un</sup> ahl<sup>u</sup> ibl<sup>in</sup> wa-šāt<sup>in</sup> wa-baqar<sup>in</sup> wa-ḥail<sup>in</sup>. Zawāʿin<sup>u</sup> ist Plural des Part. Akt. *zāʿin*, „fortziehend, nomadisierend“; vgl. auch den Vers von Šabīb b. Yazīd b. an-Nuʿmān: *ṭaribtu wa-hāḡatni l-ḥumūl<sup>u</sup> z-zawāʿin<sup>u</sup> / wa-ḥi z-zaʿn<sup>i</sup> tašwiq<sup>un</sup> li-man huwa qāṭin<sup>u</sup>*; Yaqūt, *Buldān*, I, 220.*

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Ibn al-ʿImād, *Šaḡarāt al-Ḥāfiẓ ar-raḥḥāl* (Abū Quraiš Muḥammad ibn Ġumʿa, Jahr 313), *al-Muḥaddiṭ ar-raḥḥāl* (Muḥammad ibn ʿAbdalwāḥid al-Isbahānī, Jahr 516), *aṣ-Šūfi ar-raḥḥāl* (zu Yaḥyā b. Maḥmūd aṭ-Ṭaqafī, Jahr 584) und viele mehr.

<sup>41</sup> Vgl. Lancaster, „Shāwiya“, 372.

<sup>42</sup> Ibn Haldūn, *Muqaddima*, 212 (Kap. II, 2. Abschnitt).

„Wir haben bereits gesagt, dass die Beduinen (*ahl<sup>u</sup> l-badw<sup>i</sup>*) sich einem naturnahen Lebenserhalt durch Bodenbearbeitung (*al-falḥ<sup>u</sup>*) und Herdenwirtschaft (*al-qiyam<sup>u</sup> ‘alā l-an‘ām<sup>i</sup>*) verschrieben haben, sich in Nahrung, Kleidung, Behausung und anderen Lebensumständen und Gesittungen auf das Notwendige beschränken und sich von allem, was an primären oder sekundären Bedürfnissen darüber steht, enthalten, indem sie ihre Behausungen aus Ziegen- oder Kamelhaar, Ästen und Zweigen, Lehm oder unbearbeiteten Steinen machen. Diese sollen lediglich Schatten spenden und als Unterschlupf dienen, nicht mehr; manchmal nehmen sie auch in Felsspalten und Höhlen Wohnung. Sie nehmen nur wenig Nahrung zu sich und diese ist unbehandelt oder fast so, wenn man von ein wenig Feuer bei der Zubereitung absieht.“ –

Ibn Ḥaldūns Beschreibung der auf das Einfachste beschränkten beduinischen Speisegewohnheiten deckt sich mit modernen Berichten<sup>43</sup> und findet in einer Schilderung des Lexikographen al-Azharī Bestätigung: „Wenn die Steppeleute (*ahl<sup>u</sup> l-bādiyat<sup>i</sup>*) Sauermilch in einer zur Nahrung ausreichenden Menge haben und sich auf gutem Weidegrund befinden, dann ziehen sie dem keine andere Nahrung wie Datteln, Rosinen oder Körner vor; wenn es ihnen an Sauermilch mangelt und sie Körner oder Dattel haben, so stillen sie ihren Hunger damit und „essen Grund“, denn sie nennen alle Nahrung wie Fleisch, Brot oder Datteln „Grund“ (*tuff<sup>u</sup>*).<sup>44</sup> –

Ebenso zutreffend sind Ibn Ḥaldūns weitere Auslassungen zu verschiedenen Formen nomadischer pastoraler Wirtschaftsweisen: „Wer dagegen seinen Lebensunterhalt in Landbau und Feldwirtschaft hat, für den ist die Sesshaftigkeit besser als Umherziehen (*za‘n<sup>u</sup>*). Die Bewohner von festen Häusern, (*sukkān<sup>u</sup> l-madar<sup>i</sup>*), 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, ziehen für ihre Tiere zu Weiden und Wasserstellen (*fā-hum zu‘an<sup>u</sup>*), denn für sie ist ein Rotationssystem der Weidenutzung (*at-taqallub<sup>u</sup> fī l-arḍ<sup>i</sup>*) günstiger. Sie heißen *Šāwiya*, weil sie von Schafen und Rindern leben. Sie entfernen sich aber nicht in die Wüstenei (*al-qafṣ<sup>u</sup>*), weil sie dort nicht auf gute Weiden treffen. (...). Wer aber den Lebensunterhalt in der Kamelzucht findet, zieht mehr und weiter hinaus in die Wüstengegenden (...). Auch werden die (beduinischen) Araber vielleicht durch die Verteidigung der Hügellande vertrieben, so dass sie tief eindringen in die Wüstengebiete um der Erniedrigung (einer Niederlage) zu entgehen (*nafrat<sup>an</sup> ‘an<sup>i</sup> d-di‘at<sup>i</sup>*). Sie sind aus diesem Grunde die wildesten Menschen, weswegen sie

<sup>43</sup> Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 185f.

<sup>44</sup> Al-Azharī, *Tahdīb*, XV, 90 (s. n. *tuff*).

bei den Sesshaften als Wilde gelten, denen man nicht (anders als mit Gewalt) beikommen kann, und werden wie Raubtiere betrachtet. Dies sind also die (beduinischen) Araber und ähnlich wie sie sind die nomadisierenden (*zu‘ūn‘ l-barbar‘*) Berber, die Zenata in Marokko, die Kurden, Türken und Turkmenen im Osten. Allerdings suchen die (beduinischen) Araber die entlegensten Wie-deplätze auf und dringen am weitesten in die Steppe vor (*ašadd‘ l-badāwat‘*), weil sie sich ganz auf die Kamelzucht verlegt haben, während die anderen neben diesen auch Schafe und Rinder halten.“

Bekanntlich beabsichtigt Ibn Ḥaldūn nicht eine auf Anschauung basierende Untersuchung der Umwelt, sondern eine Klassifizierung beobachteter und gewusster Einzelphänomene in einem System von Natur und Gesellschaft. Die arabischen Beduinen erscheinen in seiner Zivilisationssystematik und begründet durch sein kategoriales Denken als das am meisten von sesshaften Lebensformen entfernte Volk. Grundlage für seine Klassifizierungen ist jedoch die genaue Erfassung der wirklichen Gegebenheiten, von denen aus sein analytischer Blick zu den prinzipiellen Grundlagen von Handlungsweisen vorzu-dringen versucht. Typisch dafür ist die Feststellung, dass Beduinen (*ahl‘ l-badw‘*) ihre Behausung und Nahrung nicht über das für die Befriedigung primärer Bedürfnisse Hinausgehende gestalten. Dadurch rückt er von der Vorstellung ab, dass Beduinen ausschließlich bodenvage Behausungen nutzen, ohne die Unterscheidung von sesshaften Lebensformen zu verwischen. Nomadische Mobilität erscheint hier weniger an die Form der Behausung als vielmehr an eine umfassende Lebensweise gebunden. Auch diese Betrachtungsweise ist seinem analytischen Blick geschuldet; eine gewöhnlichere Unterscheidung zwischen Nomaden und Sesshaften wird, wie z. B. bei al-Mas‘ūdī (st. 345/946), am Leben in Zelt oder Haus festgemacht.<sup>45</sup>

Ibn Ḥaldūns Hinweis darauf, dass auch (gelegentlicher) Landbau zu den Erwerbsquellen der beduinischen Araber gehört, ist zum Einen im Zusammenhang seiner Verwendung des Ausdrucks „Steppe“ (*al-badw‘*) zu sehen, mit dem er, ähnlich wie Ibn Ḥauqal, auch ländliches Gebiet im allgemeinen, einschließlich des landwirtschaftlich genutzten, bezeichnet.<sup>46</sup> Zum Anderen aber lenkt seine Bemerkung die Aufmerksamkeit darauf, dass Weidewirtschaft zwar die grundlegende, aber nicht die einzige von Nomaden genutzte Erwerbsquelle ist. In seinem Kapitel „Über beduinische Lebensweise und die primitiven Völker und die Stämme“<sup>47</sup> kommt er auch darauf zu sprechen, dass Raub

<sup>45</sup> „Haar(zeltbewohner) und Lehm(hausbewohner) der Araber“ (*wabrahā wa-madarahā*); al-Mas‘ūdī, *Tanbih*, 79; vgl. (trad.) *Le Livre de l'avertissement*, 115.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>47</sup> *Muqaddima*, 209–270.

eine selbstverständliche, nicht durch Gesetz und Sitte untersagte Erwerbsform darstellt.<sup>48</sup> Ohne die komplexen gedanklichen Zusammenhänge seiner Charakterisierung nomadischer Lebensweise hier nachzuzeichnen, kann die Feststellung genügen, dass beduinische Übergriffe auf die durch Steppengebiete Reisenden von unseren historischen Quellen durchgehend für die verschiedensten Epochen, mal mehr, mal weniger, verzeichnet werden. Auch für den bereits zitierten Geographen al-Muqaddasī bilden Wegelagerei und Kontrolle der Steppengebiete durch Beduinen ein Merkmal ihrer Lebensform, das er gleich mit der Schilderung ihrer bedürfnislosen Essgewohnheiten anspricht. Die Steppe sei aus diesem Grund nur mittels militärischer Unterstützung oder unter dem Schutz einer (beduinischen) Eskorte zu durchqueren.<sup>49</sup> Die sich aus einer solchen Position ableitende militärische und politische Stärke resultiert aus Formen der Interaktion mit der sesshaften Bevölkerung und ist ein wesentlicher Grund für die historische Bedeutung nomadischer Verbände.<sup>50</sup>

Zu den Merkmalen nomadischer Lebensform gehören demnach

- (zeitweiliges) Leben im Steppenland,
- Mobilität zur Erschließung von Ressourcen,
- Erwerbsquellen in einer Kombination aus Weidewirtschaft, Landbau, Beutewirtschaft.

Die Angaben zu Mobilitäts- und Behausungsformen lassen auf eine Vielfalt schließen, die im regionalen und historischen Kontext jeweils genauer zu betrachten ist. Für den Maghreb zum Beispiel spricht der Geograph al-Idrisī ganz selbstverständlich von der Verbindung von Stadt und Beduinentum.<sup>51</sup> Die Siedlungsform von Stammesangehörigen, welche im arabischen Osten oft eigene Quartiere, zum Teil in den Außenbezirken von Städten, besaßen, lässt darauf schließen, dass unter Angehörigen derselben Kerngruppen nomadische und – möglicherweise nur zeitweilig – sesshafte Lebensweise existierten.<sup>52</sup>

Wie Ibn Ḥaldūns zitierte Bemerkung zu dem auf Befriedigung einfachster Bedürfnisse beschränkten Nomadenleben schon zeigt, ist die Kennzeichnung nomadischer Lebensformen mit der Wahrnehmung einer kulturellen Differenz

<sup>48</sup> Z. B. *ibid.*, 263. Gemeint ist allgemein Raub, die gewaltsame Aneignung fremden Eigentums (*al-intihāb*), nicht die intra-beduinische *gazwa*.

<sup>49</sup> *Aḥsan at-taqāsīm*, 252.

<sup>50</sup> Vgl. Lindner, „What was a Nomadic Tribe?“, 691.

<sup>51</sup> Al-Idrisī, *Nuzha*, 92: al-Ġadir ist eine schöne Stadt, deren Bewohner Beduinen (*badw*<sup>un</sup>) sind, Feldbau betreiben und fruchtbares Land besitzen.

<sup>52</sup> Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, 258: *fa-maḏā ʿalā waḡhihi yataladdadu fi aziqqat<sup>i</sup> l-Kūfat<sup>i</sup> (...) ḥattā ḥaraḡa ilā dūr<sup>i</sup> Banī Ġabalat<sup>a</sup> min Kinda*. Vgl. *ibid.*, II, 1231 (Ibn Ḥabiba): *nazaltu dūr<sup>a</sup> Banī Asad<sup>in</sup> fi manāzil<sup>i</sup> z-Zubair*.

zu sesshaften Lebensformen verbunden. Ein Indikator dafür ist die Verwendung des Verbalnomens *al-badāwat*“ (oder *al-bidāwat*“).<sup>53</sup> Es bezeichnet zunächst in der Grundbedeutung das Herausziehen in die Steppe oder den Aufenthalt dort<sup>54</sup> und steht so in einem antonymischen Verhältnis zur Bezeichnung des Aufenthaltes im besiedelten Land durch *al-ḥaḍārat*“. Letzterer Begriff hat eine Bedeutungserweiterung erfahren und dient auch zur Bezeichnung der sesshaften Lebensform mit ihren kulturellen Hervorbringungen. Der für seinen Reisebericht bekannte Andalusier Ibn Ğubair (st. 614/1217) z. B. spricht von *raunaq* (Schönheit) und *ḥusn*“ *l-ḥaḍārat*“ zur Umschreibung der Vorzüge und Annehmlichkeiten des sesshaften Lebens.<sup>55</sup> Auch bei al-Maqqarī (st. 1041/1632) lässt sich die Bedeutung „des durch Menschenhand Geschaffenen“ belegen.<sup>56</sup> Im modernen Sprachgebrauch deckt sich seine Verwendung weitgehend mit unserem Begriff „Kultur“.

*Al-badāwat*“ hat ebenso eine erweiterte Bedeutung von „beduinische Lebensweise“ angenommen. Dabei bleibt der Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit zu *al-ḥaḍārat*“ häufig gewahrt, wenn gleich nicht in einer Opposition von Kultur und Unkultur; vielmehr werden kulturelle Einzelaspekte hervorgehoben. Die „ursprünglichen“ nomadischen Stammesaraber galten lange als Vorbild für die Beherrschung des reinen Arabisch. Entsprechend finden sich z. B. bei at-Ta‘ālibī (st. 429/1038) in einer Kennzeichnung poetischer Stile die Sprachreinheit, die aus dem Beduinentum stammt (*faṣāḥat*“ *al-badāwat*“), und die Feinheit, die aus der sesshaften Lebensweise resultiert, gegenübergestellt.<sup>57</sup> Doch steht diesem Ideal später die kritische Beurteilung der beduinischen Redeweise gegenüber. Ibn al-Aṭīr (st. 637/1239) sieht sich in seiner Stilkunde veranlasst zu erklären, dass er mit der gemeinhin empfohlenen Verwendung eines ausdrucksreichen Stils nicht Rohheit, Schwerfälligkeit und Unkultiviertheit des Beduinentums (*‘unḡuhīyat*“ *al-badāwat*“) das Wort rede.<sup>58</sup> Letzterer Ausdruck ist ein bekannter Vorwurf, den die Vertreter der Šu‘ubīya, welche sich gegen den arabischen Anspruch auf kulturelle Vorherrschaft richtete, schon im 3./9. Jh. formulierten.<sup>59</sup> Eine spätere Entwicklung deutet sich bei al-Qalqašandī (st. 821/1418) an; bei ihm bezeichnet der Ausdruck *al-badāwat*“

<sup>53</sup> Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 576; vgl. *Lisān*, XIV, 67, Spalte 1, Zeile 27.

<sup>54</sup> Ḥaṭṭābī, *Ġarīb al-ḥadīṭ*, I, 344: *wa-l-badāwatu al-ḥurūġ ilā l-bādiya*.

<sup>55</sup> Ibn Ğubair, *Riḥla*, 249.

<sup>56</sup> Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb*, I, 297 (in Bezug auf Cordoba): *...aktar*“ *faḍl*“ *bi-n-nazar*“ *ilā ġairihā mina l-mamālik li-ttiṣāl*“ *l-ḥaḍārat*“ *al-‘aẓīmat*“.

<sup>57</sup> Ta‘ālibī, *Yatīma*, I, 34; vgl. auch III, 357.

<sup>58</sup> Ibn al-Aṭīr, *al-Maṭal as-sā‘ir*, I, 185; vgl. I, 194.

<sup>59</sup> Vorgetragen und entkräftet durch al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān*, III, 12. Siehe zum Thema auch *ibid.*, I, 383f., II, 5f.

auch die Lebensform nomadischer Völker im allgemeinen, wird aber zur Erklärung der Abwesenheit von Schriftlichkeit in einigen Sprachen herangezogen und ist folglich mit der Begleitvorstellung eines Entwicklungsmangels versehen.<sup>60</sup> Die Ambivalenz der Eigenschaften, die nomadischer Lebensweise zugeschrieben werden, verbietet, diese auf ein Merkmal zu verdichten. Hervorzuheben ist jedoch, dass *al-badāwat*“ als eine von der sesshaften kulturell differente Lebensweise betrachtet wird, welche mit Tugenden und Mangel an bestimmten Fertigkeiten gekennzeichnet ist. Um die kulturellen Aspekte der als beduinisch bezeichneten Lebensformen zu berücksichtigen, ist diese mit dem Merkmal

- eigene, von derjenigen der Sesshaften abweichende Kulturform zu versehen.

### *Nomaden / Beduinen*

Der Gegensatz zwischen Steppe und besiedeltem Land überträgt sich auf die Menschen, die ihr zugehören. In diesem Begriffsfeld tritt am deutlichsten hervor, dass der Nomade nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig, eine bestimmte Wirtschaftsweise repräsentiert, sondern als Angehöriger einer gesonderten kulturellen und sozialen Sphäre gilt, welche in unterschiedlichen Bewertungszusammenhängen aktualisiert wird. Er erscheint vielfach als Typus, d. h. exemplarische Verkörperung bestimmter Haltungen und Eigenschaften. Es wäre vermessen zu behaupten, an dieser Stelle ließe sich eine angemessene Vorstellung von der Vielfalt und Bedeutung der Figur des Nomaden im vor-modernen arabischen Schrifttum vermitteln. Doch zeichnen sich schon bei erster Annäherung einige kollektiv gültige, über längere Zeiträume zu verfolgende Grundvorstellungen ab.

„Leute der Steppe“ (*ahl<sup>u</sup> l-bādiyat<sup>i</sup>* oder *ahl<sup>u</sup> l-badw<sup>i</sup>*) ist neben dem Nisbe-Adjektiv *badawīy<sup>un</sup>*, „beduinisch“, seltener *badāwīy<sup>un</sup>*, oft auch in substantiviertem Gebrauch der im klassischen Arabischen gewöhnlich zur Bezeichnung von Beduinen verwendete Ausdruck. Das heute gebräuchliche *al-badw<sup>u</sup>* für *ahl<sup>u</sup> l-badw<sup>i</sup>* kommt erst später auf und kann als Indikator für eine gewandelte Einstellung gelten. Daneben ist die Bedeutung „Nomade“ eng mit der für Araber im allgemeinen geltenden Bezeichnung *al-‘arab<sup>u</sup>* verbunden, wobei im

<sup>60</sup> *Allađina tađallaba ‘alaihi al-badāwat<sup>u</sup> ka-l-atrāk<sup>i</sup> wa-s-sudān<sup>i</sup>*; al-Qalqašandi, *Ṣubḥ*, I, 167.

klassischen Arabisch eine weitere begriffliche Unterscheidung existierte, die erkennbar werden lässt, wie problematisch nomadische Identität bzw. nomadisches Erbe im Selbstverständnis der Araber war.

In der Sprache des Koran, der als Offenbarungsschrift in fast allen Lebensbereichen Normen und Leitvorstellungen setzt, wird „Arabisches“ (*arabīy<sup>un</sup>*) in Opposition zu „Nicht-Arabisches“ (*aḡamīy<sup>un</sup>*) gesetzt.<sup>61</sup> Übereinstimmend damit gilt in der Lexikographie das Nisbe-Adjektiv *‘arabīy<sup>un</sup>* als Bezeichnung der Zugehörigkeit zu den Arabern, ohne Ansehen der Lebensform, „auch wenn er nicht Beduine ist.“<sup>62</sup> Die Ausdrücklichkeit der Ablehnung einer eingeschränkten Verwendung der Bezeichnung *‘arabīy<sup>un</sup>* auf nomadische Araber macht darauf aufmerksam, dass ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen dem Nomen Generis und nomadischer Lebensform vorausgesetzt wurde. Die Bezeichnung *al-‘arab<sup>u</sup>* für „Araber“ begegnet zwar im altarabischen Kontext noch nicht,<sup>63</sup> wohl weil die Perspektive einer transtribalen sozialen und politischen Gemeinschaft fehlte. Dagegen dokumentiert der Koran die Vorstellung eines Gemeinsamen in der arabischen Sprache. Die Zugehörigkeit zur Sprachgemeinschaft wurde deshalb ebenfalls als begriffsbestimmend für die Bezeichnung „Araber“ gesehen.<sup>64</sup>

Die im Sprachgebrauch nicht konsequent angewendete, dennoch bedeutungsvolle und immer wieder hervorgehobene terminologische Unterscheidung des nomadischen vom nicht-nomadischen Araber durch den von derselben Wurzel abgeleiteten Ausdruck *aḡarabīy<sup>un</sup>* (pl. *aḡarāb<sup>un</sup>*) ist vor allem als die Bemühung um eine Abgrenzung wahrzunehmen. Diese ist motiviert durch die Vorstellung eines engen Zusammenhangs zwischen *al-‘arab<sup>u</sup>* und nomadischer Lebensweise, wie an einigen Stellen explizit ausgedrückt wird. Der Terminus *al-aḡarabīy<sup>un</sup>* erscheint mehrfach im Koran, wobei die Bedeutung „beduinische Araber“ unzweifelhaft vorliegt bzw. hinreichend klar wird. Zum Beispiel: „Wenn die Gruppen wieder (zu ihnen) kommen (in feindlicher Absicht), wünschten sie wohl, sie wären mit den beduinischen Arabern in die Steppe gezogen.“<sup>65</sup> Oder: „Und unter den Beduinen in eurer Umgebung wie auch unter den Bewohnern von al-Madīna, gibt es welche, die Heuchler sind – die sich (sogar ganz) auf

<sup>61</sup> Koran, Sure 41 (*Fuṣṣilat*), V. 44: „Dann würden sie sagen: Warum wurden seine Verse nicht im Einzelnen erklärt? (Was soll das,) ein nicht arabischer (Koran) und ein arabischer (Gesandter)? (*Lau lā fuṣṣilat āyātuhū – aḡamīy<sup>un</sup> wa-‘arabīy<sup>un</sup>*).“

<sup>62</sup> *Wa-in lam yakun badawīy<sup>un</sup>*: Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 40; Ibn Manzūr, *Lisān*, I, 586.

<sup>63</sup> Dietrich, „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, 294.

<sup>64</sup> Ihr widerspricht schon im 10. Jh. al-Azharī, *Tahdīb al-luḡa*, II, 360: *raḡul<sup>un</sup> ‘arabīy<sup>un</sup> idā kāna nasabuhū fī l-‘arabī tābit<sup>un</sup>, wa-in lam yakun faṣīḥ<sup>un</sup>*.

<sup>65</sup> Koran, Sure 33 (*al-Aḡzāb*), V. 20: *yuwaddū lau annahum bādūna fī l-aḡarāb<sup>i</sup>*.

die Heuchelei verlegt haben.“<sup>66</sup> In der entsprechenden lexikographischen Bestimmung des Ausdrucks ist zu beobachten, dass seine Bedeutung auch von der etymologischen Verbindung zum Ethnonym „Araber“ gelöst und auf die nomadische Lebensform und soziale Verbindung mit Arabern bezogen wird: „Ein Mann ist ein *aʿrābīy<sup>un</sup>*, wenn er Beduine (*badawīy<sup>un</sup>*) ist, Weidesuche betreibt (*nuḡʿat<sup>un</sup>*), Grasweide aufsucht (*intiwā<sup>u</sup> l-kal<sup>i</sup>*) und den Plätzen nachzieht, an denen es geregnet hat (*masāqit<sup>u</sup> al-ḡait<sup>i</sup>*), gleich ob er ein Araber oder ein Klient von ihnen ist.“<sup>67</sup> Es fällt schwer, die Verwendung des Ausdrucks in dieser Bedeutung im Sprachgebrauch wiederzufinden. Denn die Bezugnahme auf die pastorale beduinische Wirtschaftsweise bei der Verwendung des Ausdrucks ist zum Einen häufig gar nicht nachzuweisen oder steht weit im Hintergrund; zudem steht der erweiterten Verwendung des Ausdrucks das herkömmliche Verständnis entgegen, wonach, wie Ibn Manẓūr festhält, „Araber“ als Oberbegriff zu gelten hat, während *aʿrāb<sup>un</sup>* diejenigen Araber bezeichnet, die die Steppe bevölkern.<sup>68</sup>

Die Verbindung zwischen dem Nomen Generis und der nomadischen Lebensweise wird nicht selten als so selbstverständlich wahrgenommen, dass auch Beduinen, nicht Sesshafte, in diesem Sinne als *al-ʿarab<sup>u</sup>* bezeichnet werden.<sup>69</sup> Aber obgleich die begriffliche Unterscheidung nicht durchgängig gewahrt bleibt, ist festzustellen, dass der Ausdruck *aʿrābīy<sup>un</sup>* im Einklang mit der lexikalischen Festlegung verwendet wird, um beduinische Araber von sesshaften zu unterscheiden. Diese Differenzierung birgt viele Aspekte. So kann in der Historiographie auf diese Weise bezeichnet werden, wer in der Steppe, nicht in der Siedlung, zu Hause ist und sich dadurch von anderen Mitgliedern desselben Stammes oder Clans unterscheidet.<sup>70</sup> Ebenso bezeichnet der Ausdruck den Typus des Steppenbewohners, dessen Verhalten von auffälliger An-

<sup>66</sup> Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 101: *wa-mimman ḥaulakum min<sup>a</sup> l-aʿrāb<sup>i</sup> munāfiqūna wa-min ahl<sup>i</sup> l-madīnat<sup>i</sup> maradū ʿalā n-nifāq<sup>i</sup>*.

<sup>67</sup> Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 360; Vgl. Ibn Manẓūr, *Lisān*, I, 586.

<sup>68</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān*, I, 587, Spalte 1, Zeile 12f.

<sup>69</sup> Dies gilt für den Sprachgebrauch Ibn Ḥaldūns ohnehin, ist aber auch in älterer Zeit auf Schritt und Tritt zu beobachten. Der Traditionarier aṭ-Ṭabarī (st. 310/923) bringt ein Vermächtnis von ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (st. 12/634), in dem dieser empfiehlt, *al-ʿarab<sup>u</sup>* besonders zu pflegen, denn sie seien die „Materie des Islam“. Gemeint sind die für die Eroberungen so wichtigen, ganz überwiegend beduinischen Stammesaraber. Siehe Ṭabarī, *Tārīḥ*, I, 2724; vgl. Dietrich, „Das politische Testament“, 138. Ibn Manẓūr selbst hält sich nicht durchgehend an die von ihm erklärte terminologische Unterscheidung (*Lisān*, VIII, 347).

<sup>70</sup> Masʿūdī, *Murūḡ*, III, § 2146: *qadīma ʿalā l-Ḥaḡḡāḡ<sup>i</sup> -bnu ʿamm<sup>in</sup> lahū aʿrābīy<sup>un</sup> min al-bādiyat<sup>i</sup>*.

dersartigkeit, zuweilen von einer naturhaften, nicht durch die Sitten der Sesshaften berührten Gefühls- und Vorstellungswelt beseelt ist.<sup>71</sup>

Besondere Beachtung findet diese Distinktion auch, weil der beduinische Araber in der religiös-politischen Perspektive Träger negativer Eigenschaften ist, die nicht auf alle Araber übertragen werden dürfen. Diese Einstellung findet im Koran m. W. zum ersten Mal Ausdruck, könnte aber auch ein Erbe der Haltung der mekkanischen Quraisch sein.<sup>72</sup> Wenn im Koran den beduinischen Arabern (*al-aʿrāb*) vorgeworfen wird, tiefer als andere in Unglauben und Heuchelei verstrickt<sup>73</sup> und unsichere Bundesgenossen zu sein,<sup>74</sup> sind damit gewiss die historischen Umstände des langsam und nicht ohne Rückschläge wachsenden Einflusses Muḥammads auf die nomadisierenden Stämme eingefangen. Doch birgt die normative Macht der gemeinhin nicht im historischen Kontext verstandenen koranischen Aussagen die Gefahr, die sesshaften Araber mitzutreffen. Al-Azharī betont daher, dass wer hier nicht zwischen Beduinen und Arabern im allgemeinen unterscheidet, diesen Unrecht tun wolle.<sup>75</sup> Die Abgrenzung von den im Koran gescholtenen beduinischen Arabern gehört aus dieser Perspektive also zu den Voraussetzungen eines positiven Selbstbildnisses der auf *al-ʿarab* bezogenen Identität. Ein Echo dieser Haltung findet sich auch in einer den Beduinen selbst zugeschriebenen erfreuten Reaktion auf die Anrede mit „Araber“ und Verärgerung über die Worte „Beduine“ (*yā aʿrābīy*).<sup>76</sup>

Allerdings kann die Abgrenzung nur partiell vollzogen werden, solange Beduinen durch ihre Poesie, bzw. das von den arabischen Philologen bei ihnen gesammelte Sprachgut, das maßgebliche Sprachvorbild liefern. In auffälliger

<sup>71</sup> Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḥ Madīnat Dimašq*, (zu Ḥusain ibn ʿAlī) IV, 85: .... Ḥiṣām b. Muḥammad: „Als das Wasser über das Grab Ḥusains rann, löste es sich nach 40 Tagen auf, und es verlöschten seine Spuren. Da kam ein Beduine (*aʿrābīy*) von den Banū Asad (die ohnehin in ihrer Mehrzahl Beduinen waren) und nahm immer eine Handvoll und besserte es aus, bis er sich darüber warf und sprach: ‚Bei meinen Eltern, wie warst du gut (*mā aṭyabaka*), und wie gut ist dein Grabmal, nachdem du nun tot bist“.

<sup>72</sup> In vorislamische Zeit zu datierende Zeugnisse sind mir nicht bekannt. Doch spiegelt sich eine solche Haltung möglicherweise bei al-Ġāḥiẓ, wenn man seine Bemerkung nicht als einen religiös-politisch motivierten Euphemismus verstehen will: In seiner Epistel „Heimstätten und Länder“ (*al-Auṭān*, 117) vermerkt der Autor: Zu den Eigenschaften der Quraisch gehöre, dass sie nichts von der Grobheit der Araber (*al-ʿarab*) und Beduinen (*al-aʿrāb*) gehabt hätten und nichts von ihrer wilden Gier (*min ġafāʾihim wa-ġilazʾ šahawātihim*). Eine Liste der Vorzüge, welche die Quraisch vor anderen Arabern auszeichnete, bietet auch Muḥammad ibn Ḥabīb, *al-Munammaq fī Aḥbār Quraiš*, 24f.

<sup>73</sup> Koran, Sure 9 (*at-Tauba*), V. 97.

<sup>74</sup> Koran, Sure 48 (*al-Faṭḥ*), V. 11 (vgl. auch 49:14).

<sup>75</sup> Al-Azharī, *Tahdīb*, II, 361.

<sup>76</sup> *Ibid.*

Parallelität zur herausragenden Stellung des altarabischen Erbes in der Sprache tritt der beduinische, der „andere“ Araber auch als ein Tugendvorbild hervor. Als eines unter vielen möglichen Beispielen soll hier nur auf die politische Mahnrede eines beduinischen Arabers (*aʿrābīy*) an den Kalifen Sulaimān b. ʿAbdalmalik (reg. 96/715–99/717) verwiesen werden. Der Redner führt eine von Etikette und politischen Rücksichten freie Rede und wendet sich gegen die indirekte, vom Kalifen an seine Beauftragten delegierte Machtausübung; er kann darin als ein Beispiel beduinischer Gesittung gesehen werden.<sup>77</sup>

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass beduinische Akteure und beduinisches Milieu in erzählenden Darstellungen von kaum überschaubarer Zahl erscheinen, ohne dass die hier betrachteten Bezeichnungen Verwendung finden. Die Bezugnahme auf die Lebensverhältnisse der Beduinen kann sich durch Identifikation der handelnden Personen oder die dargestellten Umstände ergeben. Auch dabei werden natürlich Vorstellungen und Konzeptionalisierungen von beduinischem Leben und Sitte verhandelt, die sich in der Regel auf reale Gegebenheiten beziehen, in der Art der Thematisierung und Bewertung aber in einer eigenen literarischen Tradition stehen. Ein Beispiel bietet die Erzählung von Abū ʿAmr aš-Šaibānī (st. 213/828), Lexikograph und Sammler der Überlieferungen von und über Poeten, der eine Episode aus dem Leben des Beduinen-Dichters und Recken aus alt-arabischer Zeit, Zaid al-Ḥail (st. nach 9/630), schildert.<sup>78</sup>

„Zaid zog aus, um seine Herde bei den Banū Badr abzuholen (denen er sie zum Weiden überlassen hatte). Zur gleichen Zeit unternahm ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail einen Raubzug gegen die Fazāra (zu denen die Banū Badr gehörten), raubte von ihnen eine Frau namens Hind und trieb eine Herde von ihnen weg. Deswegen sagten die Badr zu Zaid (als dieser anlangte): Gerade jetzt haben wir deine Herde bitte nötig (weil sie soeben von einem schlimmen Verlust betroffen waren). Da verfolgte Zaid den Räuber (um den Badr beizustehen und seine eigene Herde erhalten zu können). Jener sagte zu Hind, nachdem er weit vom Ort des Geschehens fortgeeilt war: ‚Was meinst du Hind, was (deine) Leute jetzt noch tun können?‘ – ‚Ich meine, dass sie dich suchen werden und nicht davon ablassen werden.‘ Da schlug er ihr mit der flachen Hand auf den Hintern und sprach: ‚Ihr Arsch (wenigstens) sagt nichts!‘ Das wurde dann ein

<sup>77</sup> Al-Masʿūdī, *Murūğ*, IV, § 2161.

<sup>78</sup> Zu Zaid al-Ḥail vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. II: *Poesie*. Leiden 1975, 223–25. Die Erzählung bringt Abū l-Farağ, *al-Ağānī*, XVII, 263, der (vgl. S. 256) aus einem Autograph des Sohnes von Abū ʿAmr, dem Philologen und Gedichtsammler (st. ca. 213/828), zitiert.

Sprichwort. – Zaid erreichte ihn schließlich, betrachtete ‘Āmir von Ferne und war wenig angetan von dessen Größe und kräftigem Körperbau. Da (schlich er sich an) und fiel plötzlich in das Lager ein, worauf ‘Āmir herankam. ‚Lass die Frau (die in die Kamelsänfte gehört: *az-za‘imat*“, siehe oben) und die Herde gehen‘, sagte Zaid zu ihm. ‚Wer bist du denn?‘ – ‚Ich bin ein Fazārī.‘ – ‚Nein‘, entgegnete ‘Āmir, ‚du gehörst nicht zu den Gelbzahnmäulern!‘ – ‚Lass sie frei!‘ – ‚Nicht bevor du sagst, wer du bist.‘ – ‚Ich bin einer von den Asad.‘ – ‚Nein, wirklich, du bist keiner von denen, die wie hingeschmissene Säcke auf den Pferden (hängen).‘ – ‚Lass sie endlich los.‘ ‚Erst sagst du mir die Wahrheit!‘ – ‚Ich bin Zaid al-Ḥail.‘ – ‚Ja, das glaube ich dir,‘ antwortete ‘Āmir (und fürchtete sich vor dem bekannten Recken). ‚Was hast du davon, wenn du mich jetzt umbringst? Wenn du es tust, werden dich die Banū ‘Āmir schon finden, und die Fazāra werden auch ausgetilgt, bis sich niemand mehr ihrer erinnert.‘ – ‚Dann lass sie los!‘ – ‚Wirst du mich denn verschonen, wenn ich dich, die Frau und die Herde ziehen lasse?‘ – ‚Nur wenn du dich jetzt ergibst.‘ – ‚Also gut,‘ sagte ‘Āmir. Da schor er ihm den Schläfenzopf, nahm ihm die Lanze weg und führte Hind und die Herde mit sich fort, um sie den Badr zurückzugeben. Über diese Begebenheit machte er Verse (...).“

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

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

Der gesonderte Rechtsstatus der Beduinen wird in einem Prophetenwort angesprochen, dessen praktische Bedeutung an dieser Stelle nicht beurteilt werden kann. Ihm zufolge ist das Zeugnis eines Beduinen (*badawīy<sup>un</sup>*) gegen einen Dörfler (*ṣāḥib<sup>u</sup> qaryat<sup>in</sup>*) nicht statthaft.<sup>79</sup> Ein Kommentator aus dem 12. Jh. sah das Verdikt darin begründet, dass Beduinen roh und unbedarft in Sachen der Religion und ignorant gegenüber dem offenbarten Gesetz seien; außerdem brächten sie ihr Zeugnis nie in eindeutiger Form vor (*lā yadbiṭūna ṣ-ṣahādata ‘alā waḡhihā*) – eine interessante Bemerkung, die wir hier nicht verfolgen können.<sup>80</sup> Beispiele für die Schwierigkeiten, welche die Einbeziehung der Beduinen in das islamische Recht – insbesondere Steuerrecht – verursachten, lassen sich vermutlich in größerer Zahl finden.<sup>81</sup>

Ein verbreitetes Motiv ist die ungeschliffene und rauhe Wesensart der Beduinen, die gerne ins Feld geführt wird, um ihre kulturelle Unterlegenheit zu markieren. Ein Prophetenwort besagt, dass derjenige, der sich in der Steppe aufhalte, die Rohheit der Beduinen annehme (*ḡafā*).<sup>82</sup> Das Attribut der Rohheit wird, wenn auf beduinische Araber bezogen, regelmäßig mit dem Ausdruck *ḡilf<sup>un</sup>* verbunden; dieser bezeichnet zunächst das Tierfell sowie den gehäuteten, von Gliedmaßen getrennten Tierkörper, wird in übertragener Bedeutung aber zur Bezeichnung des Groben, Rohen verwendet<sup>83</sup> und gewann früh die Bedeutung „roher beduinischer Araber“. <sup>84</sup> Als eine schimpfliche Bezeichnung taucht der Ausdruck in politischen Verlautbarungen – Reden und kurze Äußerungen – der klassischen Literatur auf, um den Abstand zwischen dem Beduinen und den Inhabern einer überlegenen Kultur zu bezeichnen. Dabei ist immer eine Disqualifikation gemeint, die nicht nur Unterlegenheit bezeichnet, sondern auch einen Anspruch auf Machtausübung über den auf diese Weise Bezeichneten begründen soll. In der Epistel des ‘Abdalḥamīd b. Yaḥyā (st. 132/750) zum Beispiel wird aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Qais aš-Šaibānī (st. 128/746), Anführer einer gewaltigen Armee von Aufständischen, als „der Feind Gottes, der Grobe, Rohe, der beduinische Araber...“ gescholten.<sup>85</sup> Ähnliche Wendungen finden sich mehrfach in politischen Reden,<sup>86</sup> wobei der polemische Gehalt des Ausdrucks

<sup>79</sup> Abū Dāwūd, *Sunan*, IV, 26 (*al-qaḍiya*, 17).

<sup>80</sup> Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, I, 68.

<sup>81</sup> Vgl. z. B. Ḥumaid ibn Zangāwaih, *Amwāl*, III, 1267: Auch die Steppenbewohner müssen Abgaben zum *fiṭr*-Fest beitragen.

<sup>82</sup> Abū Dāwūd, *Sunan*, III, 278 (*aṣ-ṣaid*, IV); Ibn ‘Abdalbarr, *Ḡāmi’*, 255; Ibn Manẓūr, *Lisān*, XIV, 67.

<sup>83</sup> Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, 59: *ḡilf<sup>un</sup> aiy ḡāf<sup>in</sup>*.

<sup>84</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān*, IX, 31.

<sup>85</sup> Aṣmad Zakī Ṣafwat, *Ḡamharat rasā’il al-‘arab*, II, 406.

<sup>86</sup> Siehe: Ṭabari, *Ta’rīḥ*, I, 3271f.: Mu’āwiya spricht zu einem der Abgesandten ‘Alīs (*la-qaḍ kadabta wa-la’umta aiyuhā l-a’rābiy<sup>un</sup> l-ḡilf<sup>un</sup> l-ḡāfī fī kullī mā ḍakarta wa-waṣafta*); al-

auch unabhängig von den wirklichen Lebensumständen des Gescholtenen eingesetzt werden kann.<sup>87</sup> Historische Voraussetzung für diese Einschätzung des Beduinen ist, dass jener einer Bevölkerungsgruppe angehört, die dem Zugriff des zentralen Machtapparats entzogen bzw. durch ihre militärische Stärke für die Zentralmacht unmittelbar bedrohlich ist. Tatsächlich stand im Nahen Osten der hochmobile, weite Räume überspannende Kamelhirtennomadismus immer wieder und gebunden an bestimmte historische Voraussetzungen als eine politische Alternative gegen die zentrale Staatsmacht. Dabei sind größere kriegerische Konfrontationen nur eine Sonderform jener Interaktion mit der Welt der Sesshaften, in der Beduinen fortwährend ihre Interessen verhandelten, die auf der eigenen, staatlicher Ordnung nur rudimentär unterworfenen Lebensform basierten.

In dem Ausdruck *aʿrābīy*<sup>un</sup> kristallisiert sich eine differenzierte Auseinandersetzung mit der nomadischen Lebensweise. Im Hinblick auf sprachliche Ausdrucksfähigkeit und Sitte, insbesondere Mannestugend, aber auch Gerechtigkeitssinn, wird dem beduinischen Araber eine Vorbildlichkeit zugestanden, die schon früh auch einen antiquarischen Blick auf das kulturelle Erbe verrät. In politischen Belangen, wo diese aktuell und machtrelevant werden, herrscht dagegen eine kritische Beurteilung vor. Das altarabische beduinische Erbe hat natürlich nicht über die Zeiten die gleiche Bedeutung behalten. Dennoch wurde die ambivalente Beurteilung des beduinischen Arabers lange Zeit, allerdings in einem gänzlich enzyklopädischen Interesse an der Bewahrung entsprechenden Traditionsguts, in der Literatur mitgeführt.<sup>88</sup>

Mit der seit dem 6./12. Jh. seltener werdenden Benutzung des Ausdrucks *aʿrābīy*<sup>un</sup> finden Nomaden vermehrt als Störenfriede und sittenlose Gesellen Erwähnung. Vorwiegend werden diese jetzt als *al-ʿarab*<sup>u</sup> (und *al-ʿurbān*<sup>u</sup>) bezeichnet,<sup>89</sup> so dass das Nomen Generis zu einer Bezeichnung der nomadischen, in Stämmen organisierten Bevölkerungen geworden ist. Der terminologische Wandel markiert auch den großen Abstand, der sich zwischen der städtischen, arabischsprachigen Bevölkerung und den in der Steppe hausenden nomadischen Gruppen eingestellt hat, weil diese an der Entwicklung komplexer Institutionen, die im Bereich von Lehre und Wissenschaft, Administration und Recht den städtischen Alltag prägten, keinen Anteil hatten. Die Klage

---

Ġāhiz, *al-Bayān*, II, 310: al-Ḥaġġāġ schreibt al-Qaṭarī b. al-Fuġāʿa: *ġaira annaka aʿrābīy*<sup>un</sup> *ġilf*<sup>un</sup> *ummiy*<sup>un</sup>.

<sup>87</sup> Abū l-Faraġ, *Aġānī*, XXIII, 241: Verunglimpfung Muʿāwiyas; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, II, 323: *lā yuġīrannakum min dīnikum ḥādā l-ġilf*<sup>u</sup> *l-ġāfi*.

<sup>88</sup> Zum Beispiel: Usāma ibn Munqid, *Lubāb al-ādāb*, Index, „aʿrābī“; al-Ibšihī, *Mustaṭraf*, II, Kap. 59 und 76.

des Gelehrten as-Subkī (st. 771/1331) über die von der Regierung ausgehaltenen Beduinen-Emire kann dies stellvertretend verdeutlichen; für ihn sind nur noch die Aspekte Störung der Ordnung und Gesetzlosigkeit erwähnenswert:

„Über die Beduinen-Emire heutzutage: Diese (Beduinen, *al-‘arab*“) sind diejenigen, die (abwechselnd) umherziehen und Lager aufschlagen. Gott hat ihnen (= ihren Emiren) reichen Lebensunterhalt vergönnt und ungeheuer (viel) Steuerrentland, damit sie die Muslime nicht mit ihren Zerstörungen heimsuchen. Zu ihren Schandtaten gehört nun, dass sobald der Sultan von einem von ihnen ein Stück Steuerrentland einzieht, sich dieser darauf verlegt, die Wege unsicher zu machen und denen Schaden zuzufügen, die ihm kein Leid getan, und diejenigen zu berauben, die kein Unrecht verübt haben. Dabei schrecken sie selbst vor dem Blutvergießen nicht zurück. (...) Viele Beduinen heiraten nicht gesetzlich, sondern nehmen die Frau einfach zu sich. Dabei gehörte sie vielleicht bereits jemandem zu, (dann) ist ein anderer Emir bei ihr abgestiegen, hat ihren Vater um Erlaubnis gefragt und sie ihrem Ehemann einfach fortgenommen.“<sup>90</sup>

Daneben erscheint nun der noch heute gebräuchliche Ausdruck *al-badw*“ (statt *ahl*“ *l-badw*“), eine Synekdoche, welche den geographischen Raum – die Steppe – oder den Aufenthalt dort – wenn *badw*““ als Verbalnomen verstanden wird – für die Bezeichnung einer Bevölkerungsgruppe („Leute des ...“) verwendet. Dadurch dass die Bezeichnung *ahl*, „Leute, Angehörige“, gleichsam verweigert wird, leistet die Bezeichnung einer Ausgrenzung des Beduinen aus dem eigenen Kulturbereich Vorschub. Der Ausdruck erscheint zwar schon vereinzelt in der Zeit der klassischen Literatur, wenn es sich dabei nicht um eine Verschreibung handelt,<sup>91</sup> lässt sich aber erst in späterer Zeit in gesicherter Verwendung nachweisen.<sup>92</sup>

### *Ergebnisse und Ausblick*

Die Begriffsbestimmungen der Lexikographie stellen, wie die Verwendung der üblichen Bezeichnungen für Beduinen verdeutlichen, die Lebensweise, welche aus der Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes resultiert, und eine Kulturweise, die von den Lebensformen der Sesshaften differiert, eng zusammen. Die

<sup>89</sup> Vgl. oben Anm. 69.

<sup>90</sup> Subkī, *Mu‘īd*, 47f.

<sup>91</sup> Maqdisī, *al-Bad*“, IV, 71. Vgl. Tahmi, *L’Encyclopédisme Musulman*, 19f.

<sup>92</sup> Ibn al-‘Adīm, *Buġya*, I, 501: ...*ilā l-badw’ wa-hum al-a‘rāb*“; al-Idrisi: siehe oben, Anm. 34.

Wahrnehmung des Beduinen lässt sich aus der Quellenperspektive nicht auf die Wirtschaftsweise verengen. Die Beurteilung des Beduinen, welche sich in den Quellen spiegelt, unterliegt im Wandel der Zeiten unterschiedlichen Interessen und sieht sich bereits literarischen Traditionen verpflichtet. Die verwendete Terminologie, *ahl<sup>u</sup> l-badw<sup>i</sup>* bzw. *ahl<sup>u</sup> l-bādiyāt<sup>i</sup>*, *al-aʿrābīy<sup>u</sup>*, *al-ʿarab<sup>u</sup>* und schließlich *al-badw<sup>u</sup>*, verweist nicht so sehr auf Unterschiede in der Lebens- und Wirtschaftsweise als vielmehr auf unterschiedliche Bewertungs- und Traditionszusammenhänge.

Die Unterscheidung des beduinischen Arabers vom sesshaften bezieht sich einerseits auf die Nutzung der Ressourcen des Steppenlandes, wobei Behausungsform sowie zeitliche und räumliche Ausdehnung der Mobilität eine untergeordnete Rolle spielen. Andererseits sind sowohl die Steppe wie auch nomadische Lebensform und Nomaden selbst durch eine im Vergleich zur sesshaften Lebensform kontrastive Andersartigkeit bestimmt, die, wenn man sie aus der Asymmetrie der Fremdwahrnehmung befreit, auch als Kennzeichnung der kulturellen und politischen Eigenständigkeit der Beduinen zu verstehen ist. Obgleich die Bezeichnungen für Beduinen begrifflich – zumindest im Hintergrund – an eine eventuell mit anderen Erwerbsformen kombinierte Wirtschaftsform des Pastoralismus gebunden bleiben, ist das Merkmal der Eigenständigkeit doch so gewichtig, dass ein von der Weidewirtschaft abstrahiertes Verständnis von Beduinentum als eine von Gesetz und Sitte der Sesshaften unabhängige Lebensform mit der arabischen Begrifflichkeit gut vereinbar ist. Eine solche Betrachtungsweise entspricht offenbar in hohem Maß auch modernem beduinischem Selbstverständnis: „Once we can get away from the idea that pastoralism was a subsistence economy and look at it through Bedu eyes we can stop wringing our hands over the destruction of a traditional lifestyle; the Rwala do not see it like that at all. For them camel pastoralism provided the basic equipment to live independently from towns and the mobility to interact with settled people on their own terms. Under modern conditions camels no longer confer these advantages, which must be achieved in other ways. (...) The ends have remained the same; it is the means that differ.“<sup>93</sup> In der Perspektive der hier berücksichtigten Quellen ist der Verweis auf die Andersartigkeit bzw. Eigenständigkeit beduinischer Lebensform in der Regel – vor allem nach Ende der Rückbesinnung auf das altarabische beduinische Erbe – mit dem Hege-monialanspruch der Sesshaften verbunden und damit Ausdruck einer politischen Beziehung. Es wäre wichtig festzustellen, in wieweit diese Betrachtungsweise in der umgekehrten, beduinischen Perspektive eine Entsprechung fin-

<sup>93</sup> Lancaster / Lancaster, „Desert devices“, 193.

det.<sup>94</sup> Doch ist schon deutlich, dass die politische Unabhängigkeit tribal organisierter Nomaden zu den Kennzeichen ihrer Lebensform gehört.<sup>95</sup> Zudem sind die idealisierenden und romantisierenden Vorstellungen vom Beduinenleben, wie sie von einem städtischen Publikum schon in der mittelalterlichen volkstümlichen Erzählliteratur gepflegt wurden, auch vor dem Hintergrund dieser Entwicklung zu erklären.

### Zitierte Literatur

- Abū Dāwūd as-Siğistānī: *as-Sunan*. Ma‘ahū *Ma‘ālim as-sunan* li-l-Hattābī. Ed. ‘Izzat ‘Ubaid ad-Da‘ās. I–V. Ĥimṣ 1388/1969.
- Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-Agānī*. I–XXIV. Kairo (Dār al-Kutub) 1345/1927–1394/1974.
- Azhari, Abū l-Manṣūr al-: *Tahḏīb al-luġa*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn, Muḥammad ‘Alī an-Nağğār. I–XV. Kairo 1384/1964–1387/1967.
- Bocco, Riccardo: „La notion de *dirah* chez les tribus bédouines en Jordanie. Le cas des Bani Sakhr“, in: B. Cannon (ed.): *Terroirs et sociétés au Maghreb et au Moyen Orient*. Lyon: Maison de l’Orient (Série Etudes sur le Monde Arabe, 2) 1987, 195–215.
- Brekke, Herber E.: *Semantik*. München: UTB 1972.
- Dietrich, A.: „Geschichte Arabiens vor dem Islam“, in: *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, Zweiter Band, Vierter Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammad*. Leiden 1966.
- : „Das politische Testament des zweiten ‘Abbasidenkalifen al-Mansur“, in: *Der Islam* 30 (1952), 133–165.
- Escher, Anton / Meyer, Frank: „„Wir waren wie Nomaden...“. Mobilität und Flexibilität, die Basis der Existenzsicherung von ‚Nawar‘ in der Arabischen Republik Syrien“, in: Jörg Janzen (Hrsg.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*. Fred Scholz zum 60. Geburtstag. Berlin 1999, 201–224.
- Fück, Johann: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin 1950.

<sup>94</sup> Dazu gehört, dass die „alte“, gar nicht so ferne Zeit, in der die Stämme der Balqa‘ ohne staatliche Regulierung lebten, heute als die Zeit „vor der Regierung“ bezeichnet wird; vgl. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination*, *passim*.

<sup>95</sup> Salzman, „Peasant Pastoralism“, 164.

- Ġāhiz, al-: *al-Bayān wa-t-tabyīn*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo <sup>5</sup>1405/1985.
- : *al-Auṭān wa-l-buldān*, in: *Rasā’il al-Ġāhiz*. Ed. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. I–IV. Kairo 1399/1979, IV, 109–147.
- Ḥaġġi Ḥalifa: *Kašf az-ẓunūn ‘an asāmi l-kutub wa-l-funūn*. I–V, Beirut 1404/1984.
- Ḥalil ibn Aḥmad: *Kitāb al-‘Ain*. Ed. Mahdī al-Maḥzūmī, Ibrāhīm as-Sāmarrā’i. I–VII. Beirut 1408/1988.
- Ḥaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad al-Bustī al-: *Ġarīb al-ḥadīṭ*. Ed. ‘Abdalkarīm al-‘Izbāwī. I–III. Mekka 1982–1983.
- Ḥumaid ibn Zangāwaih: *Kitāb al-Amwāl*. Ed. Šākir Dīb Faiyaḍ. I–III. Beirut 1406/1986.
- Husserl, Edmond: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd., Teile I–II. In: *Gesammelte Schriften*, 3–4. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1992.
- Ibn ‘Abdalbarr: *Ġāmi‘ bayān al-‘ilm*. Qadama laḥū ‘Abdalkarīm al-Ḥaṭṭīb. Kairo [1975] <sup>3</sup>1402/1982.
- Ibn al-‘Adīm: *Buġyat aṭ-ṭalab fi ta’riḥ Ḥalab*. Ed. Suhail Zakkār. I–X. XI,1–2: al-Fahāris. Damaskus 1408–09/1988.
- Ibn ‘Asākir: *Ta’riḥ Madīnat Dimašq*. Šūra min nuṣḥat al-Maktaba az-Zāhirīya bi-Dimašq wa-kummila naqṣuhā min an-nusaḥ al-uḥrā bil-Qāhira wa-Marrākuš wa-Istānbūl (...). I–XIX. Medina 1407 (1986–87).
- Ibn al-Aṭīr, Dīyā’ ad-Dīn: *al-Maṭal as-sā’ir*. Ed. Aḥmad al-Hūfi, Badawī Ṭabāna. I–IV. (IV enthält auch Ibn Abī l-Ḥadīd: *Kitāb al-Falak ad-dā’ir ‘alā l-maṭal as-sā’ir*. I, III, IV Kairo o. J., II Kairo 1975.
- Ibn al-Aṭīr, Maġd ad-Dīn: *an-Nihāya min ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar*. Kairo (Bulāq) o. J.
- Ibn Ġubair: (*ar-Riḥla*) *Travels of Ibn Jubayr*. Ed. William Wright, M. J. De Goeje. (E. J. W. Gibb Memorial Series V). Leiden 1907.
- Ibn Ḥaldūn: *al-Muqaddīma*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, <sup>3</sup>1967.
- Ibn Ḥauqal: *Kitāb Šurat al-arḍ*. 2. Ausgabe Ed. J. H. Kramers. Leiden, Leipzig 1938.
- Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī: *Šadarāt aḍ-ḍahab fi aḥbār man dahab*. I–VIII. Kairo 1359/1931–1351/1932.
- Ibn Manzūr: *Lisān al-‘Arab*. I–XV. Beirut: Dār Šādir, o. J.
- Ibn Qutaiba: *Adab al-kātib*. Ed. Max Grünert. Leiden 1900.

- Ibšihhī, al-: *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. Ed. Mufid Muḥammad Qumaiḥa. I–II. Beirut 1403/1983.
- Idrīsī, al-: *Nuzhat al-muštāq fī iḥtirāq al-āfāq*. Ed. R. Dozy, M. J. De Goeje. *Description de l’Afrique et de l’Espagne par Edrīsī*. Texte arabe avec traduction, notes et un glossaire. Leiden 1866.
- Khazanov, A. M.: *Nomads and the outside world*. Translated by Julia Crookenden. Cambridge 1984.
- Lancaster, William / Lancaster, Fidelity: „Desert devices: The pastoral system of the Rwala Bedu“, in: John C. Galaty / Douglas L. Johnsen (eds.): *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. New York, London 1990, 177–214.
- : „Shāwiya“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 372.
- : „Šulayb“, in: *Encyclopaedia of Islam*. IX. Leiden 1997, 814f.
- Lindner, Rudi Paul: „What was a Nomadic Tribe?“, in: *Society for Comparative Study of Society and History* 24 (1982), 689–711.
- Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭāhir al-: *Kitāb al-Baḍʿ wa-t-taʿrīḥ*. Nachdruck der Ed. Clément Huart I–VI. (Paris 1899–1916) Beirut o. J.
- Maqqarī, al-: *Nafḥ at-ṭīb min guṣn al-Andalus ar-raṭīb*. Ed. R. Dozy et al. I–II. Leiden 1855–1861.
- Marx, Emmanuel: “Are there Pastoral Nomads in the Arab Middle East?“, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Antropologia delle società pastorali tribali e contadine. Le dialettica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, 101–115.
- Masʿūdī, al-: *Murūğ ad-ḍahab wa-maʿādin al-ğauhar*. Ed. Charles Pellat. I–VII. Beirut 1965–1979.
- : *Kitāb at-Tanbīh wa-l-išrāf*. Ed. M. J. De Goeje. (Bibliotheca Geographorum Arabicorum). Leiden 1894. (Transl.) Carra de Vaux: *Le Livre de l’avertissement et de la revision*. (Paris 1896) Frankfurt 1986.
- Muḥammad ibn Ḥabīb: *al-Munammaq fī Aḥbār Quraiš*. Ed. Ḥūršid Aḥmad Fāruq. Beirut 1405/1985.
- Muqaddasī, al-: *Aḥsan at-taqāsīm*. Ed. M. J. De Goeje. Leiden 1877.
- Ogden, C. K. / Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning*. [1923]. Edited and introduced by W. Terrence Gordon. London 1994.
- Qalqašandī, al-: *Šubḥ al-aʿšā fī qawānīn al-inšāʿ*. 1. Bd. in 2 Teilen. Kairo 1405/1985.

- Rao, Aparna: *The other Nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. (Kölner Ethnologische Mitteilungen, 8). Köln, Wien 1987.
- Rosenthal, Franz: *History of Muslim Historiography*. Leiden 1968.
- Rowton, M.: „Enclosed Nomadism“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17,1 (1974), 1–30.
- Salzman, Philip Carl: „Peasant Pastoralism“, in: Ugo Fabietti, Philip Carl Salzman (eds.): *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation. – Antropologia delle società pastorali tibali e contadine. Le dialectica della coesione e della frammentazione sociale*. Pavia 1996, 149–166.
- Scholz, Fred: *Nomadismus. Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*. (Erdkundliches Wissen, Heft 118). Stuttgart 1995.
- Seidensticker, Tilman: *Altarabisch ‚Herz‘ und sein Wortfeld*. Wiesbaden 1992.
- Shryock, Andrew Joseph: *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1997.
- Subkī, as-: *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. Beirut 1407/1986.
- Ṭaʿālibī, aṭ-: *Yatimat ad-dahr*. Ed. Mufid Muḥammad Qumaiḥa. I–V. Beirut 1403/1983.
- Ṭabarī, M. ibn Ğarīr aṭ-: *Taʿrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M[ichael] J[an] de Goeje u. a. Ser. I–III. Leiden 1885. Repr. 1964.
- Tahmi, Mahmoud: *L'Encyclopédisme Musulman à l'âge classique*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Usāma ibn Munqid: *Lubāb al-ādāb*. Beirut 1400/1980.
- Waṣfi Zakariyā, Aḥmad: *ʿAṣāʾir aš-Šām*. I–II. Damaskus 1945–1947, 2. Aufl. in einem Band 1403/1983.
- Yāqūt ar-Rūmī: *Muḡam al-buldān*. I–V. Beirut: Dār Ṣādir, Dār Bairūt, o. J.
- : (Muḡam al-udabāʾ). *Yāqūt's Irshād al-arīb ilá maʿrifāt al-adīb*. Ed. D. S. Margoliouth. I–VII. (E. J. W. Gibb Memorial Series VI,1–7). Leiden 1907–1926.
- Zakī Ṣafwat, Aḥmad: *Ġamharat rasāʾil al-ʿArab fi l-ʿuṣūr al-ʿarabiya az-zāhira*. I–IV. Beirut: al-Maktaba al-ʿilmīya, o. J.

# Nomaden in persischen Quellen

Jürgen Paul, Halle

Der persophone Raum ist eine der Hauptzonen des altweltlichen Nomadismus. Unter dem „persophonen Raum“ soll in Anlehnung an eine Prägung Bert Fragners<sup>1</sup> hier dasjenige Gebiet verstanden werden, für dessen Geschichte in persischer Sprache verfasste Quellen eine zentrale Rolle spielen. Das sind außer Iran selbst Mittelasien, Afghanistan und teilweise Kleinasien und der Kaukasus sowie Nordindien. Natürlich kann in diesem kurzen Beitrag nicht die ungeheure Menge des persischen Quellenmaterials vorgestellt werden, auch nicht, so weit es Nomaden betrifft; auch die Beschränkung auf einen Großraum und eine bedeutende Periode, nämlich den östlichen Iran und Mittelasien in der Zeit nach Timur, vom 15. bis etwa in das 17. Jahrhundert, grenzt das Material nicht so weit ein, als dass es hier ausgebreitet werden könnte. Herangezogen werden also neben einigen wenigen narrativen Quellen und einigen Urkunden vor allem Werke der Lexikographie, insbesondere Doerfers *magnum opus*<sup>2</sup> und die bekannten persischen Belegwörterbücher.<sup>3</sup> Die „türkischen und mongolischen Elemente“ sind daher so wichtig, weil ein großer Teil der einschlägigen Terminologie eben aus diesen Sprachen kommt. Das ist kein Wunder: Auch wenn es ziemlich viele iranophone Nomaden gibt, so ist doch gewiss eine Mehrheit der als Hirtennomaden lebenden Bevölkerung Irans zumindest seit der Mongolenzeit eher turkophon.

Nomaden in persischen Quellen – dazu sind zwei allgemeine Aussagen möglich. Nomaden tauchen in den persischen Quellen aus der genannten Region zur genannten Zeit auf nahezu jeder Seite auf, und: Nomaden sind in diesen Quellen so gut wie gar nicht aufzufinden. Das ist nur scheinbar ein Para-

---

<sup>1</sup> Fragner, Bert: *Die „Persophonie“: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin 1999 (ANOR 5).

<sup>2</sup> Doerfer, Gerhard: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. I–IV. Wiesbaden 1963–75 (TMEN).

<sup>3</sup> ‘Alī Akbar Dihhūdā: *Lugāt-nāma*. I–XIV; Muḥammad Ḥusain b. Ḥalaf Tabrizī: *Burhān-i qāṭi’*. Ed. Muḥammad Mu‘in. I–IV. Teheran 1330–35 HS.

dox, und dass beide Aussagen im Grunde möglich sind, hängt eben mit der für Nomaden benutzten Terminologie zusammen.

Es gibt in den persischen Quellen keinen Ausdruck, der Nomaden und nur Nomaden bedeutet. Das ist vor allem dann richtig, wenn man nach Personen und Gruppen sucht, die als Hirtennomaden leben, wenn man also von Nomadismus als Wirtschafts- und Lebensform ausgeht und weiter berücksichtigt, dass die meisten Gruppen, die bedeutende Viehherden haben, außerdem noch Ackerbau betreiben können. Ferner ist ein Unterschied zu machen zwischen Begriffen, die sich auf Nomadismus als Wirtschafts- und Lebensform beziehen, und solchen, die tribale Zusammenhänge bezeichnen. Die Perspektive der Quellen im Spannungsfeld zwischen Nomadismus und Sesshaftigkeit muss gleichfalls berücksichtigt werden: Eine große Masse Text bilden die Chroniken der Hof-Historiographie. Nun lebten die Herrscher in dieser Zeit zwar in Gärten und Zelten, aber es handelt sich um einen stilisierten Nomadismus, um Nomadismus als Kunstform. Wenn zum Beispiel der Timuride Babur bei einer Belagerung Samarqands (er war der Belagerte) sein Zelt auf dem Dach der berühmten Madrasa Ulug Begs aufschlägt, ist das einerseits ein Indiz für seine Verbundenheit mit nomadischen Lebensformen (er wird es im Zelt angenehmer gefunden haben als in einem der Samarqander Stadtpaläste, die ihm auch zur Verfügung gestanden hätten), andererseits ist es Ausdruck eines Stils.<sup>4</sup>

Die für die Chroniken entstehende Situation soll nun kurz geschildert werden. Für Gruppen, denen wir spontan nomadische Lebensform unterstellen würden, wird ganz überwiegend eine tribale Terminologie gebraucht, diese hat gleichzeitig eine militärische Komponente. Der tribale Personenverband ist gleichzeitig Kampfverband. In diese Gruppe gehören die Begriffe

– *il* – *ulūs* – *ġamā'at* – *laškar*,

jeweils mit Bezeichnung der Gruppe gebraucht, also z. B. *ulūs-i ūzbak* oder *ūzbakiyya*.

Die Begriffe kommen aus unterschiedlichen Sprachen, auch das ist ein Grund für ihre große Anzahl. Rein persisch ist nur der letzte Begriff, dessen Grundbedeutung „Kampfverband, Armee“ ist. Der dritte Begriff kommt aus dem Arabischen und kann auf Gruppen jeder Art und Größe Anwendung finden. Die für den arabischen Tribalismus typischen Begriffe *qabila*, *ṭā'ifā* usw. finden sich in den persischen Quellen eher selten. Gebräuchlich ist eher das persische *mardum*, das „Leute“ in jeder beliebigen Zusammensetzung be-

<sup>4</sup> Ḥwāndamīr: *Habīb as-siyar*. IV (Teheran, Kitābhāna-yi Ḥaiyām, o. J.), 290. Siehe auch zum ganzen Komplex: Wilber, Donald: „The Timurid Court: Life in Gardens and Tents“, in: *Iran. Journal of Persian Studies* 17 (1979), 127–133.

deuten kann und daher vollkommen unspezifisch ist, aber eben auch in der angegebenen Weise vorkommt, also wie oben *mardum-i ūzbak*.

Der Ausdruck *īf* ist im heutigen Persisch – vor allem im Plural – der wesentliche Begriff für „Stamm“, insbesondere auch für „nomadisch lebende tribale Gruppe(n)“. Seit wann das so ist, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Es scheint aber eine relativ rezente Entwicklung zu sein, da die Zentrierung des Bedeutungsfeldes auf diese Zusammenhänge in den früheren Quellen nicht nachgewiesen zu sein scheint.<sup>6</sup>

Nach meinem subjektiven Eindruck ist der zweite Begriff der häufigste. *Ulūs* bedeutet einen Personenverband, der aber nicht durch gemeinsame Abstammung von einem Stammvater begrenzt sein muss, auch nicht in der Selbstsicht oder Ideologie.<sup>7</sup> Es ist vor allem für Iran typisch, dass es Verbände gibt, die in der historischen und ethnologischen Literatur als Stämme, *tribes* o. ä. angesprochen werden, aber keine Abstammungslegenden und keine Genealogie aufweisen, die mit den aus dem arabischen oder türkisch-mongolischen Tribalismus bekannten vergleichbar wäre. Manche dieser Einheiten sind nicht einmal linguistisch homogen. Das gilt zum Beispiel für kurdische Gruppen, wie schon in der persischen Quelle *Šaraf-nāma*<sup>8</sup> vom Ende des 16. Jahrhunderts dargestellt wird, kommt aber auch sonst nicht selten vor.<sup>9</sup> Die Lage in Mittelasien ist diesbezüglich viel weniger erforscht. Ein großes Handicap bei diesen genealogischen Konglomeraten ist weiterhin für unsere Zwecke, dass sie natürlich ebenso nomadisch wie sesshaft lebende Gruppen einschließen können und natürlich alles dazwischen.

Mit diesen Konglomeraten ist ein Begriff besonders verbunden worden, *aymāq* oder *uymāq*, der von J. Reid als der zentrale Begriff für die politisch-

<sup>5</sup> Zur Wortherkunft und zu den einzelnen Bedeutungen s. Doerfer, *TMEN* II, 194ff., Nr. 656.

<sup>6</sup> In *TMEN* findet sich im angegebenen Stichwort nichts, was speziell auf nomadische Lebensformen verwies. Die Einträge in *Burhān-i qāfi* und im *Lugat-nāma* sind gleichfalls unergiebig. Diese Lage wird durch Reid für die safawidischen Quellen bestätigt, s. James Reid, *Studies in Safavid Mind, Society, and Culture*. Costa Mesa 2000, 263.

<sup>7</sup> *TMEN* I, 175ff., Nr. 54.

<sup>8</sup> Šarafuddīn Bitlīsī: *Šarafnāma*. Kairo 1930. Unter den Ursprungslegenden der Kurden ist keine, die eine gemeinsame Abstammung von einem Urvater voraussetzt, sondern sie gehen vielmehr alle davon aus, dass es sich bei den Kurden um ein Konglomerat aus nicht blutsverwandten Gruppen und Personen handelt. Eine der Ursprungslegenden wird auch von Firdawsī berichtet, vgl. Strohmeier, Martin und Lale Yalçın-Heckmann: *Die Kurden. Geschichte, Politik, Kultur*. München 2000, 27.

<sup>9</sup> Die Grundsituation im iranischen Tribalismus scheint solche Gruppen einzuschließen, die sich nicht durch eine gemeinsame Genealogie definieren lassen. S. Tapper, Richard: *Frontier nomads of Iran. A political and social history of the Shahsevan*. Cambridge 1997. Besonders im Abschnitt „The tribes of Iran: classifications and comparisons“ (10–18) geht Tapper auf diesen Umstand ein.

militärisch-administrative Struktur des safawidischen Iran ins Gespräch gebracht worden ist.<sup>10</sup> Unabhängig davon, welchen Erklärungswert Reids Konstruktion eines *uymāq system* für den safawidischen Staat hat, ist an seinem Vorschlag aber auf jeden Fall positiv hervorzuheben, dass er die Mischformen und Konglomerate in den Mittelpunkt stellt und die Bedeutung der Genealogie für die tribalen Zusammenhänge relativiert, was besonders im iranischen Kontext entscheidend sein kann. Wichtig ist auch die grundlegende Unterscheidung zwischen tribaler Organisation und nomadischer Lebensform, auf die seit der Polemik über seinen Vorschlag wohl doch öfter eingegangen wird.

Die nicht-genealogische Verwendung des Begriffs wird auch durch die von Doerfer versammelten Belege bestätigt,<sup>11</sup> auch wenn die mongolische Grundbedeutung möglicherweise einen Verwandtschaftsverband impliziert. Eine ganze Reihe von Belegen scheinen eher auf eine „politische“ Bedeutung hinzuweisen im Sinne von „einem Herrscher untergebener bzw. diesem folgender Verband“.<sup>12</sup>

In Mittelasien ist die Verwendung dieses Begriffs – *aymāq* – so gut wie unerforscht, und wir wissen nicht, inwiefern er für Konglomerate im iranischen Sinn verwendet wurde oder für überwiegend nomadisch lebende tribale Gruppen mit definierter Genealogie. Wie dem auch sei: Auf jeden Fall gibt es schon auf den ersten Blick Unterschiede in der Verwendung von *aymāq* zur ersten Gruppe von Begriffen. Mir ist zum Beispiel kein Fall bekannt, in dem der

<sup>10</sup> Zum Beispiel in Reid, James: „The Qajar uymaq in the Safavid period“, in: *Iranian Studies* 11 (1978), 117–143, und in der Kontroverse mit Leonard Helfgott: „Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History“, in: *Iranian Studies* 10 (1977), 36–61; Reid, James: „Comments on ‚Tribalism as a Socioeconomic Formation‘“, in: *Iranian Studies* 12 (1979), 275–281. Eine neuere Version der Position bietet Reid in: *Studies* (besonders der Abschnitt „Pastoralists“, 261–287).

<sup>11</sup> *TMENI*, 182ff., Nr. 61.

<sup>12</sup> So möchte ich die bei Doerfer aus Waṣṣāf und dem *Zubdat at-tawāriḥ* des Ḥāfiẓ-i Ābrū zitierten Belege verstehen. Waṣṣāf setzt *aymāq* in eine Reihe mit *qabīla-yi ṣaḥrānišīn wa ūlūs wa aḥšām* (*TMEN I*, 185) – der erste Begriff bedeutet relativ eindeutig „nomadische Stämme“, der zweite einen politischen, nicht einen genealogischen Verband, und der dritte ist eher unspezifisch. – Ḥāfiẓ-i Ābrū beschreibt die Situation in Iran nach dem Tod des letzten İlḥāns: Diese Leute (*ḡamā‘at*) hätten sich nach ihrer alten Gewohnheit aufgeteilt, es seien 52 *ūymāq* entstanden, jede Hundertschaft habe sich ein *yūrt* genommen. Beschrieben wird nicht, was diese 52 Einheiten zusammenhält, aber die Konnotationen weisen ins Politische eher als ins Genealogische. – Samarqandī beschreibt in *Maṭla‘ as-sa‘dain* einen Schlag des Timuriden Ḥusain Bāyqarā gegen Nomaden in Māzandarān, deren Führern er nicht mehr vertraut: *maḡmū‘-i aymāqhā wa aḥšām kī tā ḥudūd-i Bisṭām būd bar gardānīdand wa akṭar-i amwāl-i ṣaḥrā-nišīnān ba-tārāḡ raft*, „alle Stämme und Gruppen bis in die Gegend von Bisṭām überwältigten sie, und die meisten Tiere der Nomaden wurden geraubt“ (1410, Jahr: 874; *TMEN, ibid.*).

Begriff *aymāq* zusammen mit einem Ethnonym benutzt würde, wie oben die Ausdrücke *il*, *ulūs*, *mardum* oder *laškar*.

Der allgemeinen Situation in Mittelasien würde es besser entsprechen, wenn Mischformen überwiegen; eine klare Grenze zwischen Nomaden und Sesshaften ziehen ja die Quellen vielleicht deswegen nicht, weil es sie in der sozialen Wirklichkeit nicht gab. Dem muss nicht widersprechen, dass in einem urkundenähnlichen Text aus dem 16. Jahrhundert der Ausdruck *aymāqāt* wahrscheinlich am ehesten mit „steuerpflichtige Nomadengruppen“ übersetzt werden kann.<sup>13</sup> In die gleiche Richtung geht ein ebenfalls aus dem 16. Jahrhundert stammender Beleg aus einem hagiographischen Werk, das aber an dieser Stelle eine Urkunde literarisch überliefert.<sup>14</sup> Im ersten Fall sind die Steuerleistungen mit Termini spezifiziert, die materielle Abgaben bedeuten; im zweiten Fall handelt es sich um Arbeitsleistungen. „Steuerpflichtige Nomadengruppen“ sind natürlich in gewisser Weise diejenigen Gruppen, welche einem bestimmten Herrscher unterworfen sind; der für Iran offensichtliche Konglomerat-Charakter tritt weniger klar zutage. Aber es geht aus den Belegen nicht hervor, ob die so angesprochenen Gruppen ausschließlich oder überwiegend nomadische Weidewirtschaft betrieben haben – dafür sind z. B. die Bezeichnungen für die Abgaben zu unspezifisch.

Zu den Begriffen mit ganz überwiegend militärischem Hintergrund gehören diejenigen Begriffe türkischen oder persischen sprachlichen Ursprungs, die für die Dezimaleinteilung benutzt werden, die wiederum mit der mongolischen Heeresorganisation in Zusammenhang steht.<sup>15</sup> Relativ häufig, wenn auch eher in Urkunden oder urkundenähnlichen Texten als in narrativen Quellen, sind folgende Begriffe:

- *yüz*, eher selten *šada*, für Hundert,
- *min* oder *ming* bzw. *hazāra* für Tausend,
- *on min*, *on ming* bzw. das mongolische *tümen* für Zehntausend, jeweils auch mit dem Titel des entsprechenden Chefs,
- *yüzbaši*, *mingbaši* und *on mingbaši*,
- persisch, fast nur für die Tausendschaft, *amīr-i hazāra*.

<sup>13</sup> Vgl. meine unten Anm. 24 zitierte Arbeit; der Beleg HS St. Petersburg A-210, fol. 181ff.

<sup>14</sup> Badruddin Kašmīrī: *Rawḡat ar-riḡwān*. HS Taschkent, IVRUz-1 2094, fol. 316b.

<sup>15</sup> Einführend zur mongolischen Heeresorganisation, dem Dezimalprinzip und dem nicht-tribalen Charakter der mongolischen Armee Morgan, David: *The Mongols*. Oxford 1986, 88ff. Vgl. auch Manz, Beatrice: *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge 1989, zum Verhältnis von Militärorganisation und Tribalismus unter Timur.

Auch hier ist eine offene Frage, wie weit diese Begriffe wirklich nur für militärische Zusammenhänge einerseits und nomadische Gruppen andererseits benutzt wurden. Die Mongolen hatten das Dezimalsystem der sozialen Organisation flächendeckend für die gesamten eroberten Gesellschaften verwendet, und natürlich war auch ihre eigene Gesellschaft bzw. Armee so organisiert. Für die Mongolenzeit muss also mit einer entsprechenden Organisation auch in sesshaften Gebieten und bei Zivilisten gerechnet werden, und es ist klar, dass die entsprechende Einteilung in späterer Zeit außer Gebrauch kam; wahrscheinlich ist, dass dies in verschiedenen Regionen zu unterschiedlichen Zeiten der Fall war. Volin zum Beispiel rechnet für Ende des 15. bis Anfang des 16. Jahrhunderts in peripheren Gebieten damit, dass diese Einteilung noch praktische Bedeutung hatte.<sup>16</sup> Die auf persische oder türkische Zahlwörter zurückgehenden Bezeichnungen für ursprünglich militärisch zu denkende Einheiten sind also für die Identifikation von Nomadengruppen ungeeignet.

Ebenfalls einen militärischen Hintergrund können Begriffe haben wie

– *ūzbak – caġatāy*

und so weiter, denn natürlich gibt es eine große Anzahl von Namen, die für tribale Konföderationen oder Konglomerate bekannt sind, teilweise über lange Zeit. Diese Ethnonyme sind ein eigenes Kapitel in der Auswertung, weil sie im Lauf der Geschichte nicht immer die gleichen Gruppen bezeichnen (die *qirqiz* oder *hirhiz* in der vormongolischen Geographie sind mit Sicherheit keine „Kirgisen“, unter anderem weil sie als hochgewachsen und rothaarig beschrieben werden),<sup>17</sup> und die Kataloge von Ethnonymen, aus denen ein Konglomerat wie die *ūzbak* bestanden haben soll, sind mit großer Vorsicht zu verwenden, weil sie aus Ursprungslegenden stammen können.

Besonders frustrierend für die Suche nach Nomaden sind narrative Quellen, besonders die Hof-Historiographie und hier vor allem die timuridische.<sup>18</sup> Hier ist es zwar gelegentlich möglich, einzelnen tribalen Gruppen näher zu kommen (über die Ethnonyme bzw. entsprechende Namensbestandteile von Personen), aber man erfährt herzlich wenig über die Lebensform der „einfachen Leute“ in diesen Gruppen. Ein gutes Beispiel ist die Studie über den Aufstieg und die militärische Organisation unter Timur, die Beatrice Manz vorgelegt hat.<sup>19</sup> Sie

<sup>16</sup> Volin, S. L.: „K istorii sredneaziatskich arabov“, in: *Trudy vtoroj sessii asociacii arabistov*. Moskau 1941, 111–126.

<sup>17</sup> Dieses Problem wird z. B. im Art. *Kirghiz* in der EI<sup>2</sup> angesprochen. Der entsprechende Beleg findet sich bei Gardīzī, *Zain al-aḥbār*. Ed. ‘Abd al-Ḥaiy Ḥabībī. Teheran 1347 HS, 261.

<sup>18</sup> Diese Einschränkung hat mit dem Bereich zu tun, den ich überblicken kann.

<sup>19</sup> S. o. Anm. 15.

kann zwar untersuchen, wie sich welche tribalen Gruppen und vor allem welche tribalen Führer zu Timur verhalten haben, aber sie berührt die Frage nach der wirtschaftlichen Basis der tribalen Gruppen höchstens sehr allgemein und am Rande; das natürlich nicht deswegen, weil sie sich über die Bedeutung dieser Fragen nicht im Klaren wäre, sondern weil die von ihr ausgewerteten Quellen, fast ausschließlich Hof-Historiographie, dies einfach nicht hergeben.<sup>20</sup> Für spätere Perioden ist der Kenntnisstand vor allem, was Mittelasien angeht, ungleich schlechter; nicht umsonst beklagt Bregel beredt, dass die Geschichte Mittelasiens von 1500 bis etwa zur russischen Eroberung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sehr wenig Aufmerksamkeit in der historischen Forschung erfahren hat.<sup>21</sup>

In Urkunden und in urkundenähnlichen Texten<sup>22</sup> ist die Lage nach meinem bisherigen Eindruck ein wenig besser. Hier kommen Personengruppen oft in Reihungen vor, welche die Gesamtheit der Bevölkerung einer Region bezeichnen. Derjenige Begriff, der in diesen Zusammenhängen Nomaden benennen dürfte, heißt

– *ṣahrā-nišīnān*,

wörtlich „Steppenbewohner“, wobei das persische *nišīnān* gerade nicht Umherziehende, sondern Sitzende bedeutet. Da die bewussten Reihungen meistens eine binäre Struktur aufweisen, kann man aus dem Vorhandensein eines Gegenbegriffs aber schließen, dass *ṣahrā-nišīnān* eben überwiegend doch „nomadische Gruppen“ bedeutet. Dieser Begriff ist damit bislang der einzige, der sich in seiner Kernbedeutung auf Nomadismus als Lebensform bezieht. Die Gegenbegriffe lauten

– *mutawaṭṭīnān* – *sākinān* – *muqīmān*

oder sind andere Begriffe meist arabischer Herkunft, deren Grundbedeutung auf „sich aufhalten“, „sitzen“, „wohnen“ verweist. Daher liegt der Schluss nahe, dass sich alle diese Ausdrücke in erster Linie auf sesshaft lebende Menschen beziehen.

<sup>20</sup> „The evidence we have about Transoxiana during Temür’s time does not permit us to reconstruct its society and economy, but does allow an overview“ (Manz, *Tamerlane*, 36); diese Überblicks-Skizze folgt dann bis S. 40.

<sup>21</sup> Bregel, Yuri: *Notes on the Study of Central Asia*. Bloomington 1996 (Papers on Inner Asia 28).

<sup>22</sup> „Urkunden“ steht für in direkter Überlieferung bekannte Stücke, „urkundenähnliche Texte“ für in literarischer Überlieferung, vor allem in *inšā*- (Urkundenformular-) Sammlungen erhaltene, die ein ausreichendes Maß von Konkrettheit aufweisen, so dass sie nicht als einfache Stilmuster, sondern als Abschriften von Entwürfen o. ä. angesprochen werden können. Zum Komplex *inšā* vgl. meinen Art. *enshā* in der *Encyclopaedia Iranica*.

In den meisten Urkunden oder verwandten Texten kommen die *šahrā-nišīnān* am Ende der Reihe, was möglicherweise nicht immer Zufall und daher wertfrei ist, sondern wegen der im allgemeinen absteigenden Rangfolge in sozialer Hinsicht ein soziales Urteil – Minderwertigkeit – bedeutet. Es sei darauf verwiesen, dass die entsprechenden Begriffe nicht nur in Urkunden vorkommen, die auf Nomaden bezogene Dinge regeln, etwa Chiefs für nomadische Gruppen ernennen, sondern auch in solchen, in denen dies eindeutig nicht der Fall ist, wie etwa die Ernennung eines Stadtrichters.<sup>23</sup> Der kann natürlich auch für die Nomaden der Umgebung zuständig sein – andererseits gibt es in einem Kopialbuch eines Samarqander Richters aus den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts keine einzige auf Nomaden bezogene Urkunde, soweit ich das heute sagen kann.<sup>24</sup>

Ein Beispiel für die Reihung von Personengruppen in einem urkundenähnlichen Text, der wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammt: „Die Notablen und Vorsteher des Distrikts von Balḥ [in der Nähe des heutigen Mazār-i Šarīf im nördlichen Afghanistan], die Untertanen, Bauern und Sesshaften, die Araber [?], Gefolgsleute und Nomaden“,<sup>25</sup> darauf folgt die *adhortatio*: Sie sollen eine Ernennung zur Kenntnis nehmen.

Die Reihung enthält zweimal drei Begriffe. Die ersten drei Begriffe bezeichnen Sesshafte bzw. geradeheraus Bauern; die mit dem Ausdruck *ra‘āyā* verbundenen Probleme können hier nicht weiter erörtert werden. Die drei letzten Begriffe können, aber müssen nicht immer, Nomaden bezeichnen. Dazu im Einzelnen:

– *a‘rāb* sind vielleicht, vielleicht aber auch nicht, tribale bzw. sogar nomadische Gruppen, die von sich behaupten, sie seien Araber oder stammten von solchen ab. Reste solcher Gruppen, in deren Sprache auch arabische Brocken

<sup>23</sup> Nomaden in Urkunden und urkundenähnlichen Texten habe ich behandelt in „On Some 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup>-Century Documents Concerning Nomads“, in: Devin DeWeese (ed.): *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*. Bloomington 2001, 283–296. Dort auch eine ausführliche Besprechung der verwendeten Quellen. Der hier angesprochene Text: HS St. Petersburg, SPF-IVRAN A-210, fol. 195b. Dieser wie viele der folgenden Belege auch in meiner eben zitierten Arbeit, auf die im Folgenden nicht mehr eigens verwiesen wird.

<sup>24</sup> Gemeint ist die Sammlung *Mağmū‘a al-waṭā‘iq*, HS Taschkent, IVRUz-1 1386. Hierzu auch Mukminova, Rozija G.: *Očerki po istorii remesla v Samarkande i Buchare v XVI veke*. Taškent 1976, mit einer Darstellung der Quelle und einer Auswertung in Bezug auf das städtische Handwerk.

<sup>25</sup> HS St. Petersburg A-210, fol. 28a. *arbāb wa kalāntarān-i sarkār-i Balḥ [...] ra‘āyā wa muzārī‘ān wa muqīmān wa a‘rāb wa aḥšām wa šahrā-nišīnān*. Die Übersetzung kann nicht terminologisch genau sein, weil die verwendeten Ausdrücke offenbar nicht oder nicht immer terminologisch gebraucht werden.

vorkamen, gab es in Mittelasien noch ziemlich lange.<sup>26</sup> Es kann aber auch ein aus dem Arabischen übertragener Begriff für Nomaden sein.<sup>27</sup>

– *aḥšām* ist ein Begriff, der meistens für ein Gefolge, hauptsächlich militärisch, verwendet wird, er bedeutet in vielen Fällen auch Nomaden.

– Zu *ṣaḥrā-nišinān* war schon gesagt worden, dass dies der einzige Begriff ist, der mit einiger Sicherheit Nomaden, Pastoralisten, bedeutet (s. aber auch weiter unten, S. 54).

Gleich ein Gegenbeispiel, in dem die vermutlichen Nomaden nicht an der letzten Stelle stehen, was vielleicht daran liegt, dass es sich um eine Ernennungsurkunde für einen Chef über die als *Caḡatāy* bezeichnete Gruppe in der Gegend von *Dīzaq*<sup>28</sup> handelt. Hier lautet die Reihe:

„Die Araber, Gefolgsleute und Chefs von Hundertschaften der *aymāq*, die Notablen und Vorsteher und alle Sesshaften und die Gesamtheit der Bewohner der Provinz Samarqand“.<sup>29</sup> Wieder handelt es sich um zweimal drei Ausdrücke, was den Formalismus der verwendeten Sprache unterstreicht; nur ist die Reihenfolge umgekehrt, und die Frage kommt hinzu, ob die Notablen unterer Ebene, die mit *arbāb wa kalāntarān* gemeint sein werden, sich auf die zuvor genannten vermutlich nomadischen oder auf die hernach aufgeführten sicher sesshaften Gruppen beziehen. Bemerkenswert ist aber in diesem Beispiel wie auch in dem vorangehenden die Verbindung der drei Elemente: tribale Organisation, militärische Kompetenz, nomadische Lebensform; diese drei Komponenten sind in den Ausdrücken unterschiedlich stark enthalten, und es ist daher nie ganz klar, ob es sich um Nomaden handelt, und noch weniger, um welche Art von Nomaden. Diese Verbindung kommt wieder in einer binär strukturierten Reihung gut zum Ausdruck: „Kein Geschöpf, weder Usbeke noch Sarte, weder Türke noch Tadschike, weder Militärs noch andere“,<sup>30</sup> eine persische

<sup>26</sup> S. die oben zitierte Arbeit von Volin. Es ist nicht klar, ob es sich um Nachfahren der arabischen Eroberer oder um solche der von Timur nach Osten umgesiedelten Gruppen handelt. Zu „Arabern“ in Mittelasien vgl. auch: Barfield, Thomas: *The Central Asian Arabs of Afghanistan: Pastoral Nomadism in Transition*. Austin 1981.

<sup>27</sup> S. zur Verwendung dieses Begriffs in arabischen Quellen den Beitrag von S. Leder in diesem Band. – Überhaupt muss in unserem Zusammenhang bei allen aus dem Arabischen stammenden Begriffen immer damit gerechnet werden, dass die „arabische“ Bedeutung – die den persischen Autoren ja bekannt war – mitschwingt.

<sup>28</sup> Etwa eine Tagesreise östlich von Samarqand.

<sup>29</sup> HS St. Petersburg A-210, fol. 26a. *a'rāb wa aḥšām wa yūzbakiyān-i aymāqāt wa arbāb wa kalāntarān wa ḡumhūr-i sakana wa 'umūm-i mutawaṭṭina-yi wilāyat-i Samarqand*.

<sup>30</sup> Urkunde von Naurūz Aḥmad Ḥān v. 1535, Central'naja Nacional'naja Biblioteka, Kazan', Nr. 243. Zu dieser Sammlung vgl. meine in Anm. 24 zitierte Arbeit. *hič afīda ūzbik wa sārt turk wa tāḡik sipāhī wa ḡairihi*. Die Erlasse dieses Herrschers, dessen Herrschaftsbereich vor allem das östliche Transoxanien mit Zentrum Taschkent war, sind überwiegend

Reihung in einem im übrigen türkischen Erlass. Die Elemente der Reihung – drei Paare – könnten jeweils folgende Nuancen enthalten: Die ersten beiden Paare sehen eine Opposition in der Lebensform und in der tribalen bzw. nicht-tribalen sozialen Organisation und gewiss auch in der Sprache, das letzte Paar (Militärpersonen und andere) wirkt wie eine Zusammenfassung (es gibt keine Markierung für „zivil“, das markierte Element ist das militärische). Das jeweils erste Element bezeichnet die Wir-Gruppe, das jeweils zweite die Anderen.

Eine besonders elaborierte Reihung von Gruppen enthält eine Urkunde des Šibaniden ‘Abdallāh Hān von 1598.<sup>31</sup> Die Reihe lautet: „[...] die notablen Vorsteher, die Führer von Tausendschaften und Hundertschaften, die *mīrha-zārān* [noch einmal: Tausendschafts-Führer] und Bauern sowie alle Bewohner und die Gesamtheit der Ansässigen und sämtliche *aymāqāt*, Dorfbewohner oder Bewohner der Winterlagerplätze und auch die staubbedeckten Nomaden, die Gefolgschaft leisten [oder: mit ihren Traditionen], alle Araber (*a‘rāb*), Türken, Kasachen und Karakalpaken sollen wissen [...]“.<sup>32</sup> Die Aufzählung enthält in dem Teil, der sich auf Lebensformen bezieht, eher Hinweise auf Mischformen, etwa die „Bewohner der Winterlagerplätze“, die als besonders erwähnte Gruppe mir an anderer Stelle noch nicht begegnet sind. Ansonsten bestätigt sich auch hier die absteigende Linie der sozialen Wertschätzung in einer solchen Aufzählung; vor dem zitierten Ausschnitt stehen die Saiyids (Nachkommen des Propheten), Sufi-Scheiche, islamische Gelehrte und Emire. Die Ethnonyme scheinen wieder getrennt von den Bezeichnungen für Lebensformen zu sein, jedenfalls gibt es keine eindeutige Zuordnung, wenn auch iranische Gruppen fehlen, die Aufzählung also nicht der sonst üblichen binären Struktur folgt und insgesamt eher von einem Bemühen um Vollständigkeit als um Stilisierung gekennzeichnet zu sein scheint. Das zeigt sich besonders an der Auflösung des binären Gegensatzpaares „Steppenbewohner“ (*ṣaḥrā-nišīnān*) versus „Dorfbewohner“ (*dih-nišīnān*) durch das zwischengeschaltete „Bewohner der Winterlagerplätze“ (*qīšlāq-nišīnān*).

Es wäre interessant, die sprachliche Struktur – als Grundlage einer Wertung – in persischen Urkunden mit solchen zu vergleichen, die in *turki* verfasst wur-

---

in čagataiischer Sprache verfasst, im Gegensatz zu den sonst bei mittelasiatischen Herrschern im 16. Jahrhundert üblichen persischen Urkunden.

<sup>31</sup> Zitiert nach Bartol’d, V. V.: „Otčet o komandirovke v Turkestan“, in: *Sočinenija VIII*, Moskau 1973, 201; die Urkunde bezieht sich auf das nordöstliche Grenzgebiet des šibanidischen Herrschaftsbereiches, nämlich auf die Städte am mittleren Syr Darja.

<sup>32</sup> *arbāb-i kalāntarān wa mingbikiyān wa yūzbikiyān wa mīrhazārān wa ra‘āyā wa ġumhūr-i sakana wa ‘umūm-i mutawaṭṭina wa ġamī‘-i aymāqāt-i dih-nišīnān wa qīšlāq-nišīnān wa ḥāksūr-i ṣaḥrā-nišīnān-i aḥkām-dārān wa a‘rāb wa turkān wa qazāqiyān wa qarāqālfāqiyān*. Das ist zumindest für die Karakalpaken eine recht frühe Erwähnung.

den, aber das kann in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden; es gibt einige Anhaltspunkte dafür, dass die Abwertung – falls es denn eine ist – nomadischer Gruppen in türkischen Quellen nicht oder nicht so vorgenommen wird, sondern dass es sich dort eher um neutrale Reihungen handelt.

Nun ist in den persischen Urkunden, wie gesagt, ganz allgemein eine Tendenz unverkennbar, die Gesamtheit der Menschen in Merismen auszudrücken: Hoch und nieder, nah und fern, edel und nicht edel und so weiter, und eben auch die hier vorgeführten Begriffspaare. Man sollte sich hüten, in diesen Paaren eine wie auch immer geartete Abbildung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sehen. Höchstens sind die angegebenen Paare die Pole eines durchaus auch von den Autoren als Kontinuum gesehenen Zustandes, und gelegentlich, wie eben gezeigt, wird denn auch in den Texten selbst klar, dass ihren Autoren Übergangs- und Zwischenformen durchaus bekannt waren.

Neben den Ausdrücken für Personen und Gruppen gibt es auch solche für Orte, an denen Nomaden sich typischerweise aufhalten. Das sind insbesondere die ursprünglich türkischen Worte

– *yaylāq* – *qışlāq*

für das Sommer- bzw. Winterlager oder die Sommer- bzw. Winterweide.<sup>33</sup> Der Begriff *yūrt* („Herrschaftsbereich eines mongolischen Herrschers; einer Gruppe zugewiesenes Gebiet“) soll hier nicht weiter verfolgt werden.<sup>34</sup>

Hier gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen narrativen und dokumentarischen Quellen.

Die narrativen Quellen, in erster Linie wieder die Hof-Historiographie, geben oft an, wann der jeweilige Herrscher welches Sommer- bzw. Winterlager bezieht oder zumindest, wo er sich zum Sommer- bzw. Winterlager aufgehalten hat.<sup>35</sup> Hier gilt aber ein ähnlicher Vorbehalt wie oben gemacht: Das Nomadisieren des herrscherlichen Heerlagers kann nicht unmittelbar mit dem Nomadisieren der „normalen“ Hirtennomaden verglichen werden; es kann außer wirtschaftlichen auch militärische, zeremonielle und kulturelle Gründe haben. Über die wirtschaftliche Tätigkeit im herrscherlichen Sommer- und Winterlager erfahren wir in den narrativen Quellen gar nichts, wenn man die Jagd nicht dazu rechnet; ausnahmsweise kann davon die Rede sein, die Pferde

<sup>33</sup> Die beiden Einträge bei Doerfer sind für die verfolgten Zwecke unergiebig, da sich alle Belege auf die Bewegungen von Herrschern beziehen. *TMEN* IV, 252, Nr. 1941; *TMEN* III, 479ff., Nr. 1496.

<sup>34</sup> *TMEN* IV, 212ff., Nr. 1914. Die Bedeutung „Zelt“ hat *yūrt* in den Texten aus der hauptsächlich behandelten Periode eher nicht.

<sup>35</sup> Das ist intensiv und ausführlich genug, dass die Bewegungen der Herrscher anhand dieser Angaben nachvollzogen werden können.

hätten sich gut erholt (und man kann daher einen Raid durchführen, *ilgār*, später auch *alaman* genannt; während einer solchen Unternehmung ist keine Zeit, die Pferde weiden zu lassen).

In den Urkunden kommen Sommer- und Winterweiden in steuertechnischen Zusammenhängen und bei Konflikten vor. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass Abgaben von der Tätigkeit in Sommer- und Winterweidegebieten entweder unspezifisch eingefordert werden, so dass man nicht erfährt, ob es sich um Viehzucht oder Ackerbau handelt, oder aber von einer dieser beiden Tätigkeiten, durchaus auch von Ackerbau im *yaylāq*. In einem bestimmten Fall werden die steuerpflichtigen Personen einem Ort, „Dorf“ (*qarya*) genannt, zugeordnet.<sup>36</sup> Daraus ergibt sich zunächst einmal, dass die entsprechenden Begriffe nicht sicher der nomadischen Lebensform zugeordnet werden können – wenn auch „Dörfler“ in einem *yaylāq* leben, handelt es sich möglicherweise nicht um Viehzüchter. Ebenso unsicher ist die Zuordnung der Menschen in „Sommer- und Winterweide“ in einem urkundenähnlichen Text, in dem es heißt: „Wer in der Sommerweide Ackerbau betrieben hat, soll, wie es üblich ist, die davon zu erhebenden Abgaben an ihn abliefern“ (gemeint ist der in der Urkunde ernannte *mīrāhūr*, ein Amt, das sich eher auf Nomaden bezieht; wörtlich: „Hofstallmeister“).<sup>37</sup> Die Mischformen sind also auch an den Plätzen anzutreffen, die sonst für saisonale Wanderungen benutzt werden.<sup>38</sup>

Eine weitere Gruppe von Vokabeln muss noch vorgeführt werden. Außer Bezeichnungen für Personen und Gruppen und außer Ausdrücken für Orte, an denen diese sich aufhalten, können doch auch Tätigkeiten benannt werden, welche diese Menschen typischerweise ausüben. Das ist bei Nomaden natürlich das Nomadisieren. Das Persische hat dafür ein Verb aus dem Türkischen übernommen, *kūč kardān* oder *kūčīdan*.<sup>39</sup> Ich habe auf dieses Verb bei der Quellenlektüre bisher nicht eigens geachtet und kann daher – über die Studien zur

<sup>36</sup> Urkunde unbestimmten Datums (nicht vor 1603), publiziert in Egani, A. und O. D. Čechovič: „Regesty sredneaziatskich aktov (s fotoproizvedeniem publikuemych vperve)“ [Teil 1], in: *Pis'mennye pamjatniki Vostoka 1974* (ersch. 1981), Nr. 12.

<sup>37</sup> HS St. Petersburg A-210, fol. 26a.

<sup>38</sup> Normalerweise sollte der Ackerbau am Winterlager stattfinden; *qishloq* ist im modernen Usbekisch ein Dorf. Vgl. auch die oben zitierte Urkunde von 1598, die das Winterlager als „Wohnort“ nahelegt, s. oben Anm. 32.

<sup>39</sup> Von diesem ursprünglich türkischen Wort (neutürkisch: *göçmek*) ist außer dem persischen auch der russische Ausdruck für „nomadisieren“ hergeleitet (*kočevat*), was im Grunde für seine weite Verwendung als Vokabel für die nomadische Lebensform spricht. – Die entsprechenden Einträge in Dihhudā, *Luġat-nāma*, bringen keine Belege, die sich auf saisonale Wanderungen von Hirtennomaden beziehen; am besten belegt ist die Grundbedeutung „reisen, abreisen, aufbrechen“.

Lexik hinausgehend – nur einige wenige zufällig aufgefundene Belege vorstellen.

Als Beispiel habe ich eine timuridische Chronik teilweise ausgewertet.<sup>40</sup> Bei einer relativ unsystematischen Durchsicht habe ich folgende Vorkommen des betreffenden Verbs gefunden, insgesamt drei:

Im ersten Zusammenhang bedeutet es den Ortswechsel eines Herrschers bei einer Belagerung von einem Tor der belagerten Stadt zum anderen.<sup>41</sup> Im nächsten Fall heißt das zugrunde liegende Nomen (*kūč*) „Tagesetappe“ (zählbar).<sup>42</sup> Und das dritte Vorkommen ist der Umzug einer ganzen Stadt: Um dem eine Stadt am Syr Darja belagernden Herrscher zu schmeicheln, ruft der höchste geistliche Würdenträger von Samarqand aus, man werde diese Stadt bestimmt erobern, und wenn die Samarqandis ihre Familien mitnehmen und dorthin gehen (*mardum-i Samarqand ḥāna kūč ingā āyīm*).<sup>43</sup> Einen eindeutigen Fall, in dem das Verb die Weidebewegung von Nomaden bedeutet, scheint die untersuchte Chronik also nicht so einfach zu bieten. Das mag mit der bereits erwähnten Neigung von Texten der Hof-Historiographie zusammenhängen, überhaupt auf die Lebensformen nicht explizit einzugehen.

Die von Doerfer zusammengetragenen Belege bestätigen den eher vagen Befund.<sup>44</sup> Als Bedeutung für *kūč* gibt er neben „Umzug beim Weidewechsel“ auch: Umzug, Abmarsch, Aufbruch; alles, was zum Haushalt gehört, insbesondere Haus und Familie. Die letzte Bedeutung liegt auch der Wendung *ḥāna kūč* zugrunde, die im oben angeführten Beleg zu finden ist. Die Mehrdeutigkeit des Begriffs ist so groß, dass Doerfer im Anschluss an den *Burhān-i qāṭī* ein Gedicht zitiert, das mit diesen verschiedenen Bedeutungen spielt.<sup>45</sup> Im Anschluss an *kūč* und die davon abgeleiteten Lexeme ist noch *kūčkuncī* zu nennen, das in einem Beleg explizit als Gegenbegriff zu *muqīmī* auftaucht, das man eher als „sesshaft“ deuten würde. Es werden dort aufgezählt: „alle *ṣaḥrānišīnān* [normalerweise: Nomaden, hier aber allgemeiner, wahrscheinlich ‚rurale und nomadische Bevölkerung‘], Mongolen, Iraner, Türken, Luren, Kurden, Araber

<sup>40</sup> ‘Abdarrazzāq Samarqandī: *Maṭla‘ as-sa‘dain*. Band II in 3 Teilen. Ed. Muḥammad Šaḫī, Lahore 1940–44. Ich danke Robert McChesney (New York) für seine großzügig gewährte Hilfe bei der Beschaffung dieses Textes.

<sup>41</sup> Samarqandī, *Maṭla‘*, 1244.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1249.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1274.

<sup>44</sup> *TMEN*III, 621ff., Nr. 1660.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 624; *Burhān-i qāṭī*, s. v. *kūč*; die ersten Zeilen des Gedichtes auch im *Lugāt-nāma*. Diese lauten: *kūčat mubāarak ast wa nadāram ba-dast hič \* ḡuz ḥīma-yi kuhna-i wa dū turki barā-yi kūč*, „Deine Ankunft sei gesegnet. Doch habe ich nichts zur Hand \* außer einem alten Zelt und zwei Türken für den Haushalt [zur Bedienung]“.

und Turkmenen, sesshafte und nomadische“, in der bekannten Art, die „alle Menschen“ bedeutet, wobei wieder ethnisch-linguistische Merkmale mit Merkmalen der Lebensform kombiniert werden.<sup>46</sup> Dieser Beleg ist aus zwei Gründen hochinteressant. Erstens zeigt er das ansonsten recht eindeutige *šahrā-nišīnān* in einer Verwendung, wo es nicht nur „Nomaden“ meinen kann, sondern weiter gefasst werden muss. Zweitens zeigt er die diversen Ethnonyme als in Bezug auf die Lebensform zunächst einmal indifferent, weil die eindeutig sesshaften *tāǧīk* (hier übersetzt als „Iraner“) mit den nicht bestimmbar anderen Gruppen in eine Reihe gesetzt werden. Natürlich kann für den mit den Verhältnissen vertrauten zeitgenössischen Leser/Hörer eindeutig sein, dass manche Gruppen der sesshaften, andere der nomadischen Lebensform zuzuordnen sind; aber die Form der Reihung scheint mir ein Indiz dafür zu sein, dass die für den modernen Leser zentrale Differenzierung nach der Lebensform für den ursprünglichen Zusammenhang sekundär war.

Ein weiterer von *kūč* herstammender Ausdruck ist *kūčmān*, ein Wort, dessen Herkunft aus dem Türkischen besonders augenfällig ist. Doerfer hat einen Beleg dafür aus einer der auf Timur bezogenen Hofchroniken: „Er sandte an den Herrn der Glückskonjunktion [Timur] eine Botschaft, er möge den Amīr Mūsā mit dessen Nomadengruppe zu uns schicken“, oder: „[...] mit seiner Gruppe zu uns übersiedeln lassen“.<sup>47</sup> Wie immer man den Satz liest: Die gemeinte Wanderungsbewegung ist keine saisonale, dem nomadischen Lebenszyklus entsprechende, sondern hat militärische Ursachen.

Die kausative Form *kūčānīdan* „umsiedeln“ (oft auch: „zwangsweise verschleppen“) zeigt ebenfalls, dass der Bezug auf die Wanderungsbewegungen der nomadischen Lebensform nicht immer gegeben ist.<sup>48</sup>

Der lexikalische Befund insgesamt zeigt, dass es außer dem erwähnten *šahrā-nišīnān* kaum einen Ausdruck im Neupersischen gibt, der sich auf die

<sup>46</sup> *TMEN* III, 631, Nr. 1665. Dihūdā, *Luǧat-nāma*, kennt das Stichwort nur als Eigenname. Der Beleg stammt aus dem spätmongolischen (14. Jahrhundert), eher auf den westlichen Iran und Azerbaidschan bezogenen, *inšā*<sup>2</sup>-Buch des Hindūšāh-i Naḥčiwāni: *Dastūr al-kātib*, von Doerfer nach der HS Istanbul, Köprülü 1241 zitiert. *ǧamā‘at-i šahrā-nišīnān az muǧūl wa tāǧīk wa atrāk wa lūr wa akrād wa a‘rāb wa tarākima-yī muǧīmi wa kūčkuncī*.

<sup>47</sup> *TMEN* III, 632, Nr. 1667, aus dem *Zafarnāma* des Nizāmuddīn Šāmi; *ba-amīr-i šāhib-qirān paigām dād ki amīr Mūsā-rā ba-il-i hūd-i kūčmān piš-i mā firist*. Diese Lesung – mit *iḏāfat* – scheint Doerfer vorzuziehen. Ich finde *ba-il-i hūd kūčmān* ebenso, wenn nicht eher vertretbar (mit *kūčmān* als adverbiale Ergänzung zu *firist*), wobei dann mit Verweis auf die Grundbedeutung von *kūč* nicht mehr die Lebensform „nomadisch“ gemeint sein müsste, sondern einfach eine Wanderungsbewegung. Nizām ad-dīn Šāmi: *Zafarnāma*. Ed. Felix Tauer. Prag 1937, 55. – Im *Luǧat-nāma* ist dieses Stichwort nicht belegt.

<sup>48</sup> *TMEN* III, 633, Nr. 1671.

nomadische Lebensform bezöge. Dieser Begriff – den wir eben auch als einen recht weit zu fassenden kennengelernt hatten – wird gelegentlich in Opposition zu „Dorfbewohner“ verwendet, womit der Bezug auf die nomadische Lebensform deutlicher wird: „Die Räuber hatten in jeder Gruppe, Nomaden oder Dörfler, Freunde und Teilhaber“.<sup>49</sup> Die anderen in diesem Rundblick vorgestellten Begriffe entstammen überwiegend dem Bereich „Tribalismus“ und haben oft eine militärische Komponente. Manche Ausdrücke verweisen auch auf die für Mittelasien, aber auch für Iran anzunehmenden Mischformen. Eindeutigkeit ist fast nie gegeben.

Besonders die Urkunden bieten aber eine Reihe von Zusammenhängen, in denen nur Nomaden gemeint sein können. Das ist immer dann der Fall, wenn eine Gruppe von Leuten, die mit einem der einschlägigen Begriffe bezeichnet wird, mit Tätigkeiten oder Gegenständen in Verbindung gebracht wird, die nur bei Nomaden vorkommen. Wenn etwa eine tribal bezeichnete Gruppe von Leuten dem Herrscher jährlich Abgaben in Höhe von 12000 Schafen schuldet, wird es sich um Kleinviehnomaden handeln.<sup>50</sup> Wenn weiter ein Mann in eine Position eingesetzt wird, die es mit sich bringt, dass er Pferde liefern soll, die dann als Schlachtvieh gehalten (d. h. in einem Stall gemästet) werden, so ist diese Person wahrscheinlich zum Aufseher, Steuereintreiber oder was auch immer über eine Nomadengruppe eingesetzt (oder zum Verwalter der königlichen Pferdeherden, die natürlich von einer Nomadengruppe betreut werden).<sup>51</sup> Mit Sicherheit nomadisch lebende Menschen können wir also in den Quellen eigentlich nur dann identifizieren, wenn der Kontext dies verlangt.

Zusammenfassend: Wir können nicht einfach davon ausgehen, dass die mit türkisch-mongolischen tribalen Namen bezeichneten Gruppen (wie *arlāt*, *bar-lās*, *argūn* usw.) durchweg nomadisch gelebt haben. Das gilt auch für die größeren Gruppen, die unter Ethnonymen wie *ūzbak*, *turk*, *qāzāq*, *a'rāb* usw. vorkommen. Noch weniger können wir davon ausgehen, dass die allgemeinen Bezeichnungen für tribal organisierte Menschen, wie *il*, *ulūs*, *aymāq* usw. oder die Begriffe aus dem ursprünglich mongolischen Dezimalsystem ausschließlich

<sup>49</sup> Dihhudā, *Lugāt-nāma* s. v. *ṣaḥrā-nišīn*; *duzdān-rā dar miyān-i har qawmī az ṣaḥrā-nišīnān wa dīh-nišīnān dūstān wa šarikān būdand*. Der Beleg stammt aus dem *Tārīḫ-i Ġāzān* des Rašīduddīn, also aus der İlḥān-Zeit. – Das im *Lugāt-nāma* ebenfalls verzeichnete *čādur-nišīn* „Zeltbewohner“ für „Nomade“ hat leider keine Belege; es ist mir aus den Quellen nicht bekannt.

<sup>50</sup> Badr ad-dīn Kašmīrī: *Rawḍat ar-riḍwān*. HS Taschkent, IVRUz-1 2094, fol. 308b–309a. Russische Übersetzung s. Achmedov, B.: „Rol' džujbarskich chođzej v obščestvenno-političeskoj žizni Srednej Azii XVI–XVII vekov“, in: *Duchovenstvo i političeskaja žizn' na bližnem i srednem vostoce v period feodalizma*. Moskau 1985, 25.

<sup>51</sup> HS St. Petersburg A-210, fol. 76b.

für Nomaden verwendet werden. Am ehesten wird die Ausschließlichkeit bei dem persischen Ausdruck *ṣaḥrā-nišīnān* erreicht, dessen wörtliche Grundbedeutung allerdings in eine andere Richtung weist und daher auch für ackerbautreibende Gruppen, vielleicht in marginaler Lage, verwendet worden sein kann, wofür es ebenfalls manche Belege gibt. Die Grundannahme auch der Quellenautoren scheint zu sein, dass die drei Merkmale „nomadische Lebensform“, „tribale Organisation“ und „militärische Kompetenz“ miteinander und mit dem Merkmal *turk* in Verbindung stehen. Aber das kann auf das bevorzugte Stilmittel des Merismus zur Darstellung einer Gesamtheit von Personen zurückzuführen sein. Allerdings sprechen die Quellen mit großer Selbstverständlichkeit davon, dass nicht-türkische Stadtbewohner und Ackerbauern sich an der Verteidigung der Städte bei Belagerungen beteiligt haben (wo die *maḥalla*, das Wohnviertel, die tribale Gruppe als Grundlage der Organisation ersetzt). Bei alledem ist die Arbeit mit Urkunden ertragreicher als die Auswertung von Hof-Historiographie; das hängt natürlich mit der größeren sozialen Bandbreite zusammen, die in Urkunden vorkommt. Das gilt mindestens für die timuridische Hof-Historiographie, die diesem Beitrag überwiegend zugrunde liegt. Historiographische Quellen späterer Zeiten, beginnend mit dem 16. Jahrhundert, können andere Perspektiven bieten. Es wäre zu untersuchen, ob sich in späteren Quellen auch terminologisch ein anderes Bild ergibt. Andere Textgattungen, vor allem die Hagiographie, sind für dieses Referat nicht herangezogen worden außer insofern, als sie Insertionen von Urkunden enthalten; die mir bekannten Hagiographien erwähnen nomadisch lebende Gruppen eher selten. Das ist aber mindestens zum Teil in meinem persönlichen Kenntnisstand begründet; ich halte Hagiographie tendenziell für durchaus ergiebig. Historische Quellen in *turki* begegnen im 16. Jahrhundert nur als eine Minderheits-Strömung und werden erst später von zentraler Bedeutung. Die Bezeichnung von Nomaden in *turki*-Quellen ist aber ein ganz anderes Kapitel, auch wenn viele Bezeichnungen für Nomaden in den persischen Quellen türkischen Ursprungs sind.

# Globalisierung, Entankerung und Mobilität: Analytische Perspektiven einer gegenwartsbezogenen geographischen Nomadismusforschung

Jörg Gertel, Leipzig

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich im Rahmen des Sonderforschungsbereichs ‚Differenz und Integration‘, der die Wechselwirkungen zwischen Nomaden und Sesshaften beleuchtet,<sup>1</sup> mit analytischen Perspektiven einer gegenwartsbezogenen geographischen Nomadismusforschung. Ziel ist es, Nomadismus im Kontext aktueller Globalisierungsprozesse in seinen gegenwärtigen Ausprägungen zu verstehen und hierzu ein geeignetes Analyseinstrumentarium zu entwickeln. Gleichzeitig soll die Arbeitsweise der geographischen Entwicklungsforschung im interdisziplinären Forschungsverbund positioniert und transparent gemacht werden. Ausgangspunkt der folgenden Argumentation sind dabei drei Beobachtungen, die es sinnvoll erscheinen lassen, über entsprechende Forschungsperspektiven nachzudenken:

(1) Die erste Beobachtung bezieht sich auf die aktuelle Situation von Nomaden in der immer stärker globalisierten Weltgesellschaft.<sup>2</sup> Die gegenwartsbezogene geographische Literatur lässt keinen Zweifel daran, dass das Phänomen Nomadismus seinen Höhepunkt überschritten hat: weltweit betrachtet ist die Anzahl der Nomaden rückläufig und ihre ‚klassischen‘ Aktivitäten werden zunehmend in verschiedene Mischformen überführt (vgl. Scholz 1995; Janzen 1999). Als unmittelbare Ursachen für diese Veränderungen sind beispielsweise technische Entwicklungen wie die Verlagerung des Transport-

---

<sup>1</sup> Sie hierzu: [www.nomadsed.de](http://www.nomadsed.de)

<sup>2</sup> Zur Globalisierungsdebatte, die zunächst außerhalb der Geographie vor allem in der Soziologie stattfand, siehe die Arbeiten von Robertson (1990), Featherstone (1990), Albrow / King (1990) sowie von Giddens (1990). Hinzu treten Arbeiten, die die empirische Perspektive stärker aufarbeiten: siehe beispielsweise Sassen (1998) sowie die Editionen von Mander / Goldsmith (1996), Eade (1997) und A. Scott (1997). Im deutschsprachigen Kontext sind vor allem die Arbeiten von U. Beck (1997) und Altvater / Mahnkopf (1995) anzuführen. Innerhalb der deutschen Geographie hat die theoretische Auseinandersetzung mit Globalisierung bisher vor allem im Zusammenhang mit dem Begriff der Regionalisierung stattgefunden (vgl. Werlen 1997). Siehe auch Scholz (2000).

wesens auf Lastkraftwagen oder koloniale Grenzziehungen zu nennen, die nomadische Wanderungen vielfach unterbinden. Zudem wirken sich die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen im gegenwärtigen Weltsystem auf die Alltagssituation der Nomaden aus. Während Nomaden – wie die Tuareg der Sahara – vor ca. 100 Jahren durchaus noch im Zentrum von Globalisierungsprozessen stehen konnten, indem sie etwa an unterschiedlichen Orten wichtige Informationen über das Weltgeschehen sammeln, verknüpfen und für sich auswerten konnten (Claudot-Hawad 2001), sind sie gegenwärtig bestenfalls in einer randständischen gesellschaftlichen Position: Ihre Rolle im ökonomischen Weltsystem ist durch den Bedeutungsverlust ihrer Handelsrouten sowie infolge des begrenzten Warenumschlages und aufgrund eigener ökonomischer Marginalisierung deutlich geringer geworden. Zudem partizipieren gerade Nomaden in den jungen postkolonialen Nationalstaaten – von wenigen Ausnahmen abgesehen – kaum am staatlichen Gewaltmonopol und an politischen Entscheidungsprozessen, sondern existieren oft lediglich in der Peripherie gesellschaftlicher Machtstrukturen. In diesem Sinne haben sie eine doppelte Marginalisierung erfahren – eine ökonomische und eine politische. Aktuelle Fragen wie ‚*Comment rester nomade*‘ (Rachik 2000) und Aussagen wie ‚*Nomadismus ist tot*‘ (Scholz 1999) stellen die Bedeutung der Übergänge, Mischformen und Umbrüche heraus und indizieren, dass neue Formen der Alltagsorganisation und der Überlebenssicherung (ehemaliger) Nomaden stärker in den Vordergrund von wissenschaftlichen Untersuchungen rücken.

(2) Die zweite Beobachtung bezieht sich auf die wissenschaftstheoretische Debatte des Phänomens. Im Mittelpunkt steht hier die Kontroverse um den Begriff ‚Nomadismus‘, dessen ontologischer Status unterschiedlich gedeutet und belegt wird. Exemplarisch kann dies an zwei Definitionen verdeutlicht werden, die Eckpositionen im Spektrum gegenwartsbezogener Nomadismusforschung markieren. So führt Scholz aus (1982: 6):

Nomadismus sollte als zeitlich ungebundener, übergreifender Rahmenterminus für eine mobile, auf Wanderviehwirtschaft basierende Lebens- und Wirtschaftsweise verstanden werden (...).<sup>3</sup>

Kernelemente dieser Definition sind entsprechend die mobile Wanderviehwirtschaft und eine daraus abgeleitete Lebensweise. Demgegenüber betont

<sup>3</sup> Scholz spezifiziert in diesem Kontext weitere Kennzeichen des Nomadismus, die hier verkürzt zusammengefasst werden: die Viehhaltung bilde die Wirtschaftsgrundlage des Nomadismus, die Naturweide die Produktionsgrundlage, der Zwang zur Futtersuche erfordere einen wiederkehrenden Wechsel des Siedlungsplatzes und die zugehörigen menschlichen Gruppen seien in Stämmen organisiert (1982: 6).

Tietze, deren Definition sich weit von der klassischen Nomadismusforschung abhebt:

Nomadisch sind Organisationsformen von Arbeit und Leben, die in Person, Arbeitsmitteln, Arbeitsplatz und Wohnungen beweglich sind, die es erlauben, geo- oder sozialklimatischen Unbilden auszuweichen (1998 zitiert in Müller 1999: 13).

Gelten im bisherigen, konventionellen Verständnis Aspekte wie mobile Tierhaltung, saisonale Wanderung, Wanderhirtentum, die soziale Organisation in Klanstrukturen oder in Zeltgruppen sowie das Vorherrschen bodenvager Behausungen als mögliche Kernelemente von Nomadismus,<sup>4</sup> so spielen diese Elemente in der zweiten Definition kaum mehr eine Rolle zumal hier auch eine andere Gruppe von Akteuren im Vordergrund steht. Mit dem Begriff ‚Nomadismus‘ wird nun ein Modell der Arbeitsorganisation benannt, das – um mit Giddens zu sprechen – sich implizit auf die ‚*Konsequenzen der Moderne*‘ (1990) bezieht und neue Formen von Mobilität thematisiert.<sup>5</sup> Während die erstgenannte Position davon ausgeht, dass das Phänomen des Nomadismus – als ‚prinzipiell andere Gesellschaftsweise‘ (Scholz 1995: 20) – unteilbar ist und eine Person letztlich entweder nur ‚Nomade‘ oder nur ‚Nicht-Nomade‘ sein kann, wurzelt die zweite Position in der Annahme der Teilbarkeit dessen, was als ‚nomadisch‘ bezeichnet wird. Eine Person kann entsprechend diesem Verständnis demnach sowohl nomadische als auch andere ‚Organisationsformen von Arbeit und Leben‘ (Tietze 1998) realisieren. Der Begriff bezieht sich nicht mehr auf die Seinsweise einer Person, sondern bezeichnet abstrahierte Vorgänge der Alltagsorganisation.<sup>6</sup>

Demnach ist festzuhalten, dass der ontologische Status des Nomadismusbegriffs in entscheidender Weise diejenigen Aspekte bestimmt, die den jeweiligen Untersuchungsgegenstand ausmachen. Dieser Status ist jedoch nicht endgültig festgeschrieben, sondern wird sozial konstruiert, ist entsprechend von

<sup>4</sup> Für einen fachlichen Überblick über die deutsche geographische Nomadismusforschung siehe Scholz / Janzen (1982), Scholz (1995), Janzen (1999) sowie Ehlers / Kreuzmann (2000), sowie die Fallstudie von Müller-Mahn (1989); für die Bedeutung von Zeltgruppen vergleiche beispielsweise auch die Arbeiten von Rachik (2000) (*Douar* bei den Beni Guil) oder auch K. Beck (1988) (*Furqân* bei den Kawâhla).

<sup>5</sup> Siehe hierzu beispielsweise die Arbeiten von Gerhard (1998) und Flusser (1990), die den Begriff des Nomadischen aus diskurs- beziehungsweise medientheoretischer Perspektive verwenden.

<sup>6</sup> Hier geht es nicht darum, sich die eine oder die andere Position zu eigen zu machen, sondern ihre jeweiligen Implikationen offen zu legen. Dabei wird entsprechend der Einsicht verfahren, dass Definitionen kaum wahr oder falsch sind, sondern – in Abhängigkeit der jeweiligen Fragestellung – sinnvoller als geeignet bzw. ungeeignet beurteilt werden sollten.

unterschiedlichen Interessen abhängig und kann sich mit gesellschaftlichen Transformationen – etwa dem Bedeutungsverlust des klassischen Nomadismus und dem Auftauchen neuer Formen der Mobilität – auch wandeln.

Bevor im Folgenden die Fragestellung nach der Analysereichweite unterschiedlicher Ansätze weiter präzisiert wird, schließt sich zunächst die Frage an, ob mit einem variablen ontologischen Status des Nomadismusbegriffs seine Definition beliebig wird. Zu untersuchen ist dazu vor allem, ob Nomadismus als ‚erklärende‘ oder ‚zu erklärende‘ Variable behandelt wird. Als erklärende Variable dient der Begriff, einmal definiert, dazu, übergeordnete Phänomene – etwa gesellschaftlichen Wandel – zu erklären, seine inhaltlichen Aspekte werden dann kaum mehr hinterfragt. Wird Nomadismus hingegen als zu erklärende Variable verstanden, dann ist das Phänomen (Nomadismus) selbst Gegenstand der Analyse: es soll erst noch erklärt werden. Hierzu können verschiedene disziplinspezifische Perspektiven eingenommen und unterschiedliche theoretische Ansätze verwendet werden. So kann durch die Verknüpfung mehrerer erklärender Variablen – beispielsweise durch demographische und ökonomische Strategien – Nomadismus erklärt werden. Der Begriff kann somit grundsätzlich sowohl als erklärende als auch als zu erklärende Variable eingesetzt werden. Beides sind relationale Kategorien, deren Status von der jeweiligen Fragestellung abhängt. Im vorliegenden Fall geht es entsprechend weder darum, in eine Definitionsdebatte einzutreten, noch einzelne klassische Phänomene des Nomadismus erneut zu untersuchen – hierzu liegen viele herausragende Studien vor. Vielmehr stehen – im Kontext aktueller Globalisierungsprozesse – die analytischen Möglichkeiten zur Erfassung und Untersuchung des Spektrums nomadischer Transformationen inklusive ihrer gesellschaftlichen Konsequenzen im Mittelpunkt des Interesses.

(3) Hier schließt sich die dritte Beobachtung an: Sie bezieht sich darauf, dass nicht nur die Alltagspraxis von Nomaden und ehemaligen Nomaden durch die Prozesse der Globalisierung zunehmend verändert wird, sondern dass diese Transformationen der Praxis<sup>7</sup> auch aufwendiger zu untersuchen sind und

<sup>7</sup> Der Begriff ‚Praxis‘ impliziert eine idealtypische Konstruktion (siehe unten), die davon ausgeht, dass der menschliche Alltag, in seiner unmittelbaren Körperlichkeit, sich vom Denken analytisch unterscheiden lässt, wohl wissend, dass beide – etwa durch die gesellschaftlichen Implikationen des Denkens – unabdingbar miteinander verkoppelt sind. Der Begriff Praxis rekurriert in diesem Sinne auf Bourdieus ‚Entwurf einer Theorie der Praxis‘, der den heuristischen Zusammenhang von Theorie und Praxis herausstellt ([1972] 1976: 143 ff.). Bourdieu geht davon aus, dass die Objekte der Erkenntnis sozial konstruiert werden, und dass diese Konstruktionsvorgänge letztlich auf Systemen von strukturierten und strukturierenden Dispositionen beruhen, die in der Praxis – meint alltäglich – gebildet und auf praktische Aspekte ausgerichtet sind. Theorie und Praxis sind somit jeweils

entsprechende Anforderungen an die wissenschaftliche Analyse stellen. Letzteres steht hier im Mittelpunkt. Da der Begriff der Globalisierung in der bisherigen Debatte oft durch ein weit reichendes, nur vage definiertes Bedeutungsspektrum charakterisiert bleibt, ist eine Festlegung der analytischen Perspektive gefordert. Korrespondierend zu Giddens (1990) Gesellschaftstheorie wird der Referenzpunkt von Globalisierungsprozessen im Gegenstand der sozialen Beziehungen verortet; sie sind es, so das vorliegende Verständnis, die von Globalisierungsprozessen betroffen sind. Vor diesem Hintergrund sind drei Vorgänge herauszustellen, die bei einer Analyse der Alltagspraxis von Nomaden und ehemaligen Nomaden zu beachten sind:<sup>8</sup>

- Lokale Alltagssituationen von (ehemaligen) Nomaden werden immer stärker durch äußere Einflüsse und Entwicklungen von räumlich und zeitlich distanzierten Positionen mitbestimmt (*time-space-distanciation*). Ausschlaggebend ist dabei, dass diesem Vorgang ganz verschiedene Ursachenbündel zugrunde liegen wie beispielsweise die bereits angesprochenen technologischen Entwicklungen bei Transport und Kommunikation oder etwa auch die historische Ausbreitung der Geldwirtschaft (vgl. Harvey 1989, der von *time-space compression* spricht). Somit kann die Analyse der nomadischen Praxis und ihrer Übergangsformen nicht mehr auf kleinräumige territorial abgrenzbare Weide- und Siedlungsgebiete beschränkt bleiben, sondern sie muss gegebenenfalls auch weltweite Ursache-Wirkungsketten beleuchten (wenn möglich aus einer historischen Perspektive), die lokale Situationen zunehmend konditionieren.
- Parallel dazu kommt es durch die Globalisierungsvorgänge zur Entankerung (*disembedding*) von sozialen Beziehungen aus lokalen Kontexten (beispielsweise in Form der Auflösung ethnischer Allianzen), was impliziert, dass das Moment der Kopräsenz bei der Konstruktion von Erfahrung und der Gestaltung des Alltags zunehmend an Bedeutung verliert. Die Entankerungsprozesse bringen zudem weitere gesellschaftliche Transformationen hervor: sie laufen nicht nur in eine Richtung ab, sondern es kommt in ihrem Nachgang eben auch zu neuen ‚Verankerungen‘ (*reembedding*), was wiederum auf die Gestaltung des

---

spezifisch miteinander verkoppelt (vgl. Janning 1991). Giddens fasst diese Kopplung allgemeiner unter dem Begriff der ‚doppelten Hermeneutik‘ ([1984] 1995).

<sup>8</sup> Für Giddens sind die drei Phänomene *time-space-distanciation*, *disembedding* und *reflexivity* sowohl ermöglichende Bedingungen als auch Dynamiken der Moderne. Er führt hierzu weiter aus: „modernity is inherently globalising – this is evident in some of the most basic characteristics of modern institutions, including particularly their disembeddedness and reflexivity“ (1990: 63).

Alltags einwirkt. Hieraus leitet sich ab, dass die lokale Ebene, auf der diese Prozesse wirksam werden, sinnvollerweise zu einem zentralen Ansatzpunkt empirischer Forschungen werden sollte.

- Gekennzeichnet sind die Prozesse der Globalisierung außerdem durch den veränderten Charakter der Reflexivität (*reflexivity*). Infolge der Systematisierung und Institutionalisierung der Wissensproduktion und deren Rückkopplungen mit der Praxis wird auch der Alltag von (ehemaligen) Nomaden immer stärker durch die Wissensproduktion selbst verändert. So haben beispielsweise Pläne oder Berechnungen von staatlichen Institutionen ganz konkreten Einfluss auf die Entwicklung des Nomadismus in den entsprechenden Ländern. Gefordert ist somit eine Analyse, die an der jeweiligen lokalen Situation ansetzt, hiervon ausgehend die ökonomischen, kulturellen und politischen Verflechtungszusammenhänge – gegebenenfalls bis hin zur globalen Ebene – beleuchtet und zudem die interessengeleiteten Aushandlungsprozesse von Bedeutungen innerhalb der gesellschaftsstrukturierenden Diskurse thematisiert (Beck et al. 1994).

Globalisierung ist demnach kein Ding an sich und hat keine eigene Essenz. Globalisierung ist vielmehr ein Begriff, der bestimmte Vorgänge der Praxis bezeichnet. Ausschlaggebend ist dabei, dass diesen Prozessen verschiedene – oft sehr komplexe – Ursachenbündel zugrunde liegen. Einfluss auf die Ausprägungen nomadischen Alltags in all seinen Übergängen nehmen dabei – vereinfacht ausgedrückt – vor allem die Kräfte von ‚Staat‘ (beispielsweise durch Programme der Sesshaftmachung), ‚Markt‘ (beispielsweise durch die Zurückdrängung der Subsistenzökonomie) und ‚Medien‘ (beispielsweise durch die Imageproduktion von Nomaden etwa als rückständig). Sie sind als die erklärenden Variablen im Kontext der vorliegenden Fragestellung anzusprechen und werden durch die noch vorzustellenden Untersuchungsansätze im Einzelnen spezifiziert.

Insgesamt bleibt in Bezug auf die drei Beobachtungen somit zusammenfassend festzuhalten, dass sich erstens die Bedingungen nomadischer Alltagspraxis drastisch verändert haben und ein großes Spektrum gesellschaftlicher Übergänge besteht, dass zweitens der ontologische Status des Nomadismusbegriffs in Abhängigkeit der Fragestellung als variabel beurteilt werden kann, und dass drittens, als Konsequenz der Globalisierungsvorgänge, die Untersuchung der Situation (ehemaliger) Nomaden aufwendiger und analytisch anspruchsvoller wird. Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, im Folgenden zunächst ein Klassifikationsraster zur konzeptionellen Einordnung der Übergänge ehemaliger Nomaden in andere Lebens- und Wirtschaftsweisen

anzubieten, um daran dann die Erklärungsreichweite der Ansätze zu überprüfen, die im Anschluss vorgestellt werden.

Klassifikationen arbeiten in der Regel mit Idealtypen und gehen damit maßgeblich auf Weber zurück, der hierzu grundsätzlich ausführt ([1921] 1972: 9–11):

Die Soziologie bildet (...) Typen - Begriffe und sucht generelle Regeln des Geschehens. (...). Wie bei jeder generalisierenden Wissenschaft bedingt die Eigenart ihrer Abstraktionen es, daß ihre Begriffe gegenüber der konkreten Realität des Historischen relativ inhaltsleer sein müssen. Was sie dafür zu bieten hat ist gesteigerte Eindeutigkeit der Begriffe. (...). Damit mit diesen Worten etwas Eindeutiges gemeint sei, muß die Soziologie ihrerseits ‚reine‘ ‚Ideal‘-Typen von Gebilden jener Art entwerfen, welche je in sich die konsequente Einheit möglichst vollständiger Sinnadäquanz zeigen, eben deshalb aber in dieser absolut idealen reinen Form vielleicht ebenso wenig je in der Realität auftreten (...). (...). Je schärfer und eindeutiger konstruiert die Idealtypen sind: je weltfremder sie also, in diesem Sinne, sind, desto besser leisten sie ihren Dienst, terminologisch und klassifikatorisch sowohl wie heuristisch (ebd. 9/10, Hervorhebungen im Original).

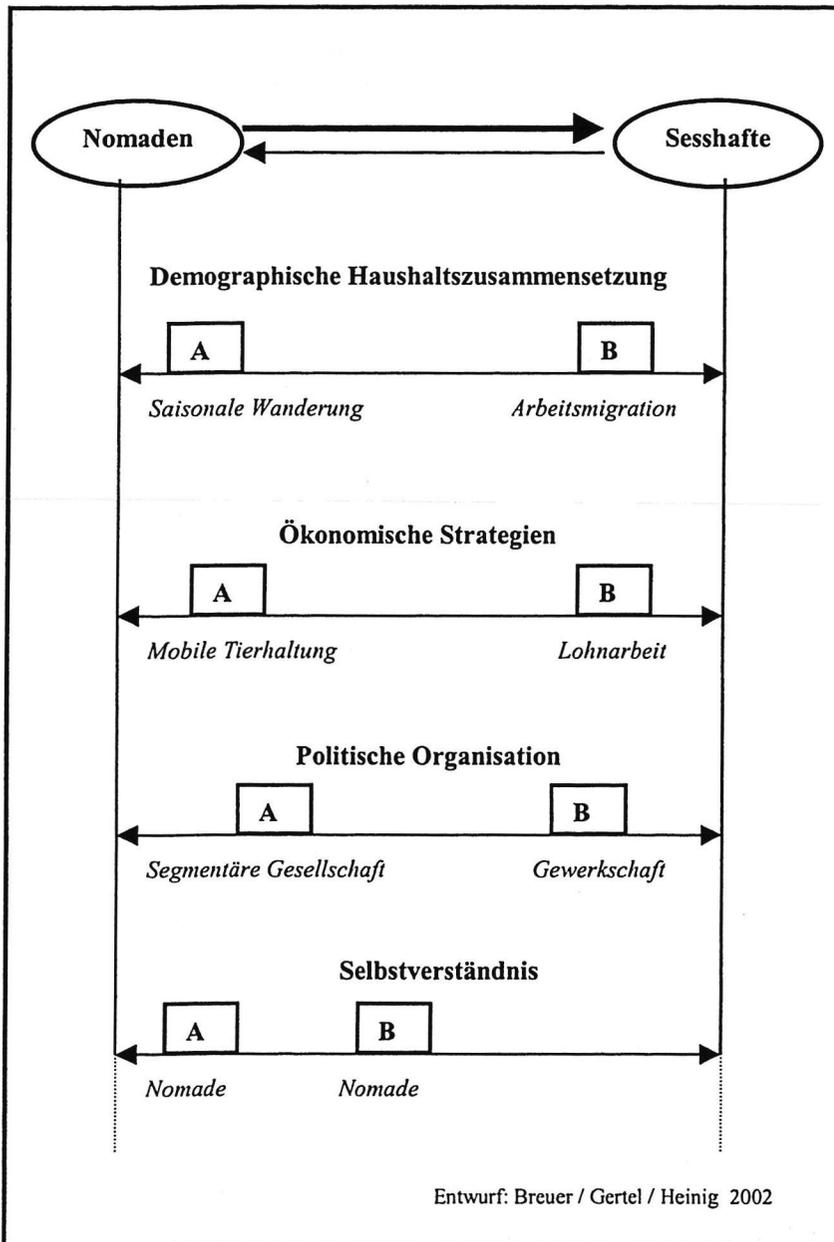
Dementsprechend soll das in Abbildung 1 wiedergegebene Klassifikationschema dazu dienen, das Spektrum der Transformationen und Übergänge von Nomaden exemplarisch zu verdeutlichen. Es handelt sich dabei um eine zutiefst perspektivische Konstruktion, die teilweise extrem generalisiert und mit der Betonung bestimmter Aspekte andere, ebenso bedeutsame, zwangsläufig ausblendet. Ihm kommt allein die Aufgabe eines analytischen Hilfsmittels zu, das es in der weiteren Argumentation zu präzisieren gilt.

Die konkrete Anwendung sollte fallspezifisch erfolgen und verlangt in einem ersten Schritt, dass Nomadismus zunächst idealtypisch definiert wird; und zwar – wie deutlich wurde – bezogen auf eine konkrete Fragestellung. Um beispielweise die Ausprägungen der gesellschaftlichen Übergänge, Mischformen und Umbrüche zu beurteilen, kann die Definition von Scholz (1982, siehe oben) herangezogen werden.<sup>9</sup> Hieraus können dann einzelne Handlungsebenen abgeleitet werden, die genauer betrachtet werden sollen. Exemplarisch werden hier die demographische Haushaltszusammensetzung, die ökonomischen Strategien, die politische Organisation und das Selbstverständnis der Akteure unterschieden. Für eine konkrete Fallstudie ist grundsätzlich auch zu klären,

<sup>9</sup> Die Kategorie Sesshafte wird hier – analytisch unscharf – lediglich als Abgrenzung von Nomaden definiert.

auf welche Analyseeinheit die inhaltlichen Aussagen bezogen werden sollen:  
auf das Individuum, einen Haushalt, auf Zeltgruppen oder Ethnien.

Abbildung 1. Klassifikationsmöglichkeiten nomadischer Übergänge  
(Charakteristika von zwei Beispielhaushalten)



Im vorliegenden konstruierten Beispiel beziehen sich die Klassifikationen exemplarisch auf zwei Haushalte. Der Haushalt A betreibt saisonale Wanderungen und mobile Tierhaltung, er ist eingebunden in eine segmentäre Gesellschaftsorganisation und die Mitglieder des Haushaltes bezeichnen sich selbst als Nomaden, wenn auch die älteren Mitglieder finden, dass sich die Lebensumstände verändert haben und zunehmend durch ‚die Stadt‘ geprägt sind. Haushalt B, gehört(e) zur gleichen Ethnie, ist jedoch vor einer Generation aus dem angestammten Weidegebiet abgewandert. Sie verstehen sich noch immer ihrer Gruppe zugehörig und besuchen Verwandte und Freunde auf dem Land regelmäßig und nehmen an Hochzeiten und Trauerfeiern teil. Die Familie geht in der Stadt keiner festen Arbeit nach bis auf den ältesten Sohn, der allerdings als Arbeitsmigrant im arabischen Ausland tätig ist. Die ökonomische Strategie des Haushaltes setzt damit vor allem auf Lohnarbeit. Politisch engagieren sich gerade die männlichen Haushaltsmitglieder für eine stärkere Rolle der Gewerkschaften; sie möchten gegenüber dem Staat alternative politische Organisationsformen aufbauen.

Offensichtlich wird an diesen Haushaltsbeispielen, dass die Prozesse der Übergänge bereits in Einzelfällen komplexe Ausprägungen in ganz unterschiedlichen Bereichen (Demographie, Ökonomie, Politik, etc.) aufweisen können, zu deren wissenschaftlichen Erfassung ein entsprechendes analytisches Instrumentarium gefordert ist; dies umso mehr, wenn ganze Gruppen im Blickfeld der Untersuchung stehen. Vor diesem Hintergrund sollen die im Anschluss vorgestellten wissenschaftlichen Ansätze aus dem Bereich der geographischen Entwicklungsforschung und der kulturwissenschaftlichen Debatte daraufhin untersucht werden, inwieweit sie imstande sind, die aktuelle Alltagssituation von (ehemaligen) Nomaden zu erfassen, zu analysieren und zu erklären. Die Betrachtungsebene wird dabei systematisch auf kleinere Analyseeinheiten verjüngt: Zu Beginn stehen Gruppen und Haushalte von Nomaden im Mittelpunkt, während es abschließend um Fragen der diskursiven Konstruktion von Erfahrung und damit um Innensichten des Individuums geht

Vorwegzunehmen ist, dass diese Ausführungen eine *tour de force* durch verschiedene Ansätze der Sozialwissenschaft beinhalten. Dabei ist kritisch zu vermerken, dass die einzelnen Positionen lediglich in ihren Grundzügen dargestellt werden können; Komplexität und Kontextualität von Theorien und Modellen werden notgedrungen extrem reduziert und können lediglich ausschnittsartig dargestellt werden.

## Geographische Entwicklungsforschung

Die geographische Entwicklungsforschung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie innerhalb der deutschen Geographie bereits in den 80er Jahren den Wechsel von einer Raumwissenschaft zu einer Gesellschaftswissenschaft vollzogen hat. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht seither nicht mehr der Raum, der als solches keine Probleme kennt, sondern der Mensch. Dieser Paradigmenwechsel beinhaltete – in Anlehnung an die Forschungsergebnisse in anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen – auch eine Umorientierung bei den Theorien zur Erklärung von Entwicklungsprozessen. So wurden Theorien mit einem globalen Erklärungsanspruch von Unterentwicklung (Imperialismus-, Dependenztheorien) durch Theorien sogenannter mittlerer Reichweite (Verflechtungs-, Verwundbarkeitsansätze) abgelöst bzw. ergänzt. Zurückzuführen ist dies darauf, dass die globalen Ansätze zwar einerseits die historischen Bedingungen von Unterentwicklung und die Außenbedingtheit der Abhängigkeitsstrukturen ins Blickfeld gerückt haben, andererseits die gesellschaftlichen Binnenaspekte jedoch nicht zu erhellen vermochten. Eine zentrale Forderung der geographischen Entwicklungsforschung besteht seither darin, Entwicklung als Geschehen zu analysieren, das auf miteinander verflochtenen Handlungsebenen (der internationalen, der nationalen und der regional/lokalen Ebene) stattfindet; und zwar im Zusammenhang mit den jeweils wirksamen Zwängen und Spielräumen (Schmidt-Wulffen 1987: 134). Die Verflechtungsanalyse und der Verwundbarkeitsansatz arbeiten diese Forderung aus unterschiedlichen Perspektiven auf.

### *Überlebenssicherung und Verflechtungsanalyse*

Die geographischen Arbeiten, die in den vergangenen Jahren als Verflechtungsanalysen vorgelegt wurden, konnten an vielen Fallbeispielen die räumlichen und gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge zwischen globaler und lokaler Handlungsebene empirisch aufzeigen.<sup>10</sup> Eine wesentliche Grundlage war hierfür – zumindest im deutschsprachigen Raum – die konzeptionelle Einarbeitung des sogenannten Bielefelder Verflechtungsansatzes in die geographische Forschung (vgl. Evers 1987, Evers et al. 1983, Elwert 1985). Dieser Ansatz, der seine Wurzeln in der französischen Produktionsweisendebatte hat, geht davon aus, dass die ‚Schicht der Ungesicherten‘ – etwa Nomaden – ihr Handeln nicht in erster Linie auf Gewinnmaximierung ausrichten, sondern zur

<sup>10</sup> Siehe hierzu beispielsweise die Arbeiten, die in der Reihe ‚Freiburger Studien zur geographischen Entwicklungsforschung‘ entstanden sind.

Überlebenssicherung sowohl im ökonomischen als auch im soziokulturellen Bereich zweckrational und strategisch handeln, indem sie Unsicherheiten minimieren und Risiken streuen (vgl. Escher / Meyer 1999). Hierbei werden im Wesentlichen drei Strategien unterschieden:

- (1) In ökonomischer Hinsicht kombinieren einzelne Haushalte zur Überlebenssicherung verschiedene Produktionssektoren bzw. Einkommensquellen. Dies bedeutet etwa, dass Einkommen und Güter von einzelnen Haushaltsmitgliedern sowohl durch Lohnarbeit im informellen und formellen Sektor erworben als auch in Subsistenzproduktion erwirtschaftet werden können.
- (2) In sozialer Hinsicht werden Solidarstrukturen innerhalb sozialer Netzwerke aufgebaut und fortgeschrieben, um Leistungen entsprechend der Netzwerkstruktur entweder kontinuierlich oder auch nur in Ausnahmesituationen – wie bei krankheitsbedingtem Ausfall der Arbeitskraft des Hauptverdieners – in Anspruch zu nehmen.
- (3) Zudem zählt die alltägliche räumliche Mobilität von Haushaltsmitgliedern ebenso wie die längerfristige Arbeitsmigration – also Formen der demographischen Veränderung der Haushaltszusammensetzung – zu den Strategien der Überlebenssicherung (vgl. Müller-Mahn 1999).

Deutlich wird hieran, dass mit dem Einsatz von Theorien mittlerer Reichweite auch die zentralen Analyseeinheiten kleiner und damit trennschärfer werden. Nicht mehr Nationalökonomien, Sektoren oder ganze Wirtschaftskreisläufe werden miteinander in Beziehung gesetzt, sondern einzelne Haushalte oder sogenannte Reproduktionseinheiten (vgl. Smith et. al 1984). Nicht mehr die Frage, gibt es komplette Subsistenzökonomien oder nicht, steht im Mittelpunkt, sondern vielmehr die Annahme, dass selbst einzelne Personen sowohl subsistenz- als auch marktorientiert produzieren können, dass sie in unterschiedliche Netzwerke eingebunden und räumlich mobil agieren können. Entsprechend differenzierter wäre demnach das Klassifikationsraster zur Identifizierung nomadischer Übergänge zu entwerfen (vgl. Abbildung 1). Ökonomische, politische und kulturelle Strategien sind nun nicht mehr für ‚ganze Haushalte‘, sondern für die einzelnen Haushaltsmitglieder und in ihrem – häufig nicht unproblematischen – Zusammenwirken zu bestimmen und auszuweisen. Semsek führte vor fünfzehn Jahren richtungsweisend hierzu aus (1987: 283):

The individual becomes a free-floating agent, acting daily, in different spheres, with different keys of action. To achieve prosperity people have to be successful on all occasions. [A]n individual who tries to integrate all such different ways of being into one frame of action has not understood that modernity demands a lot, not least a multiplicity of human actions.

Wiewohl diese Analyseperspektive maßgeblich die geographische Entwicklungsforschung vorangebracht hat, sind doch zwei Kritikpunkte herauszustellen. Die Bielefelder Entwicklungssoziologen kündigen zwar an, die Handlungsstrategien der Mitglieder von Reproduktionseinheiten zu erklären (Evers 1987: 139), doch der Handlungsbegriff, der den einschlägigen Arbeiten zugrunde liegt, wird nicht weiter präzisiert und auch nicht explizit in eine Handlungstheorie eingebunden. Handlungen bleiben demnach im Einzelnen unerklärt und werden – selbst in der Form von Strategien – lediglich als Ergebnis einer externen, gesamtgesellschaftlichen Konditionierung verstanden (vgl. Gertel 1993: 3). Darüber hinaus impliziert die angenommene Zweckrationalität des Handelns eine funktionalistische, von Kosten-Nutzen-Kalkül durchzogene Handlungsorientierung. Dieses Primat einer ‚ökonomischen Rationalität‘ erscheint als Grundannahme für die Analyse der Bedingungen der Überlebenssicherung zu reduktionistisch.<sup>11</sup> Aus heuristischer Sicht wird ‚handeln‘ bereits von Weber nicht nur als zweckrational, sondern beispielsweise auch als wert-rational und affektiv motiviert betrachtet ([1921] 1972: 13). Giddens verweist darüber hinaus auf die unerkannten Bedingungen und die unbeabsichtigten Folgen des Handelns ([1984] 1995). Entsprechend ist davon auszugehen, dass auch bei der ‚Schicht der Ungesicherten‘, zu der ökonomisch und politisch marginalisierte Nomaden zu zählen sind, nicht lediglich eine einzige Handlungsorientierung Anwendung findet. Eine handlungstheoretische Fundierung des Bielefelder Ansatzes erscheint daher geboten. Bevor diese Kritikpunkte für die Analyse nomadischer Übergänge im Anschluss aufgearbeitet werden, soll die Perspektive der Überlebensökonomie zunächst um den sogenannten Verwundbarkeitsansatz erweitert werden.

### *Verwundbarkeit und Risikoanalyse*

Das Konzept der Verwundbarkeit wurde im Kontext der *International Decade for Natural Disaster Reduction (IDNDR)* zur Analyse des Zusammenhangs von Dürren und Hunger entwickelt (vgl. Bohle / Gertel et al. 1993).<sup>12</sup> Gerade die Überlebensstrategien von Nomaden und ehemalige Nomaden stehen somit im Blickfeld der Analyse. Der Ausgangspunkt des Konzepts findet sich in den Überlegungen von Chambers, der Ende der 80er Jahre feststellt, dass im entwicklungspolitischen Diskurs die Kategorie ‚Armut‘ zu einem *catch-all*-Begriff

<sup>11</sup> In den späteren Arbeiten der Bielefelder Entwicklungssoziologen wurde die kulturelle Dimension stärker herausgearbeitet; siehe etwa die Arbeit von Elwert zu ‚Markt und Moralökonomie‘ (1987).

<sup>12</sup> Siehe hierzu auch die Arbeiten von Swift (1989), Bohle et al. (1994), Dittrich (1995), Lohnert (1995), Gertel (1997).

degeneriert sei, der soziale Unterschiede verdecke, Stereotypen fortschreibe und von einer amorphen und undifferenzierten Masse von Armen ausgehe (1989: 1). Bei dem Versuch, die Analyse zu präzisieren, unterscheidet Chambers mehrere Dimensionen von Deprivation: Neben Armut nennt er Isolation und Machtlosigkeit ebenso wie Verwundbarkeit. Er stellt fest:

Vulnerability here refers to exposure to contingencies and stress, and the difficulty in coping with them. Vulnerability has thus two sides: an external side of risks, shocks, and stress to which an individual or household is subject: and an internal side which is defencelessness, meaning a lack of means to cope without damaging loss (1989: 1).

Aus diesen Überlegungen leiten Watts / Bohle drei Risiken für Individuen und Gruppen ab, die sie als grundlegende Aspekte der Verwundbarkeit darstellen (1994: 45):

- (1) das Risiko der Exponiertheit gegenüber Krisen, Stress und Schocks,
- (2) das Risiko inadäquater Bewältigungskapazitäten und
- (3) das Risiko schwerwiegender Konsequenzen und eingeschränkter Fähigkeiten zur Regeneration.

Verwundbarkeit wird somit als mehrschichtiger und mehrdimensionaler Handlungsraum verstanden, der durch die jeweiligen ökonomischen und institutionellen Wahlmöglichkeiten (*choices*) und Beschränkungen (*constraints*) von Individuen und Gruppen definiert wird. Zur Bestimmung der konkreten Risiken, die die Verwundbarkeit von Nomaden bzw. von ehemaligen Nomaden definieren, können – entsprechend dem Verwundbarkeitsansatz – unterschiedliche Konzepte, mit verschiedenen Erklärungsreichweiten herangezogen werden:

- Verfügungsrechtliche Ansätze beleuchten etwa Eigentumsverhältnisse und die materielle Ressourcenausstattung der in Frage stehenden Gruppe (vgl. Sen 1981, Drèze / Sen 1990);
- Ansätze der politischen Ökonomie thematisieren die Überlebensstrategien und die gesellschaftlichen Machtverhältnisse;
- Die Perspektive der politischen Ökologie untersucht die Nachhaltigkeit von Entwicklungsprozessen (vgl. Blaikie / Brookfield 1987; Peet / Watts 1993).

Korrespondierend zur Perspektive der Überlebensökonomie können die Ursachen von Verwundbarkeit dabei auf unterschiedlichen Handlungsebenen (globale, nationale, lokale) erfasst und analysiert werden. Hierdurch wird eine nach Gruppen und Räumen differenzierende Erfassung von Risiken – ein geographisches *risk mapping* – möglich. In Anlehnung an das Klassifikationschema (vgl. Abb. 1) wäre für die beiden Haushalte etwa bei den ökonomischen

mischen Strategien (mobile Tierhaltung, Lohnarbeit) zu fragen, welche Risiken der Exponiertheit existieren (Dürren, Entlassungen), inwiefern inadäquate Bewältigungskapazitäten bestehen (räumliche Ausweichmöglichkeiten, Konsumverzicht) und welche Konsequenzen daraus erwachsen (Konflikte mit Bauern, Hunger).

Für die vorliegende Fragestellung ist zudem die zeitliche Dimension der Risikogenerierung und damit der prozesshafte Charakter von Verwundbarkeit interessant. Konzeptionell können vier Phasen unterschieden werden: Grundanfälligkeit, erhöhte Anfälligkeit, Krise, gesellschaftliche Neuformierung:

- Die Grundanfälligkeit verweist auf eine Exponiertheit gegenüber den Konsequenzen, die beispielsweise eine Dürre, der Abbau von Subventionen oder zunehmende Arbeitslosigkeit auslösen können.<sup>13</sup> Solche Veränderungen – extern wie auch innerhalb eines Haushaltes verursachte – wirken oft langfristig und strukturell, sie erhöhen die Anfälligkeit der betroffenen Gruppen gegenüber Krisen, Stress und Schocks. Diese Prozesse können beispielsweise durch Ansätze der politischen Ökonomie und der politischen Ökologie beleuchtet werden
- Die erhöhte Anfälligkeit ist dadurch charakterisiert, dass bereits scheinbar kleinere, kurzfristig wirksam werdende Ereignisse zur Krise führen können – etwa die Krankheit des männlichen Haushaltsvorstandes (intern) oder eine plötzliche Preiserhöhung von Grundnahrungsmitteln (extern). Solche Aspekte können beispielsweise mittels verfassungsrechtlicher Ansätze untersucht werden.
- Die Krise markiert den Wendepunkt im Prozess der Risikogenerierung: entweder es kommt zum Kollaps des sozialen Systems oder zu seiner Stabilisierung.
- Die gesellschaftliche Neuformierung nach der Krise ist offen im Verlauf. Bedeutsam ist hierbei, inwieweit nach der Krise durch die Veränderungen im Zugang zu Ressourcen sich auch soziale Werte und Regeln von Interaktionen ändern (siehe unten).

Bei dem Konzept der Verwundbarkeit handelt es sich somit um ein analytisches Gerüst, bei dem unterschiedliche Erklärungsansätze situationsbezogen eingesetzt werden können, um in empirischer Hinsicht orts-, zeit- und gruppenspezifische Bedingungen der Risikogenerierung zu analysieren.

<sup>13</sup> Sie hierzu etwa die Arbeiten von Spittler (1989a, 1989b) und Hutchinson (1996).

### *Handlung und Ressourcen*

Vor diesem Hintergrund wird es wichtig, das Verständnis von menschlichem Handeln zu präzisieren und seine Abhängigkeit vom Zugriff auf Ressourcen herauszustellen. Hierfür sind Giddens Ausführungen besonders aufschlussreich ([1984] 1995). Er geht zunächst davon aus, dass alle menschlichen Wesen bewusst handelnde Subjekte sind. Soziales Handeln zeichnet sich entsprechend seinen Ausführungen dadurch aus, dass es erstens aus Bedürfnissen hervorgeht, die – eingelagert in unterschiedlichen Ebenen des Bewusstseins – ein gewisses Handlungspotenzial generieren, dass es zweitens von den Akteuren selbst in gewissem Umfang begründet werden kann und dass es drittens ihrer reflexiven Steuerung unterliegt. Letzteres ist insofern entscheidend, da eine reflexive Steuerung impliziert, dass Akteure nicht nur kontinuierlich den Fluss ihrer eigenen Aktivitäten steuern und eben dies auch von anderen Akteuren erwarten, sondern dass sie routinemäßig ebenso auch den sozialen Kontext kontrollieren, in dem sie sich bewegen. Gleichzeitig macht Giddens jedoch deutlich, dass das Bewusstsein menschlicher Akteure immer begrenzt ist; und zwar einerseits durch das Unbewusste und andererseits durch unerkannte Handlungsbedingungen sowie unbeabsichtigte Handlungsfolgen, die der reflexiven Steuerung des Handelns vorausgehen bzw. ihr nachgelagert sind. Vor diesem Hintergrund ist seine Konzeptionalisierung des Ressourcenbegriffs einzuordnen. Er führt aus ([1984] 1995: 9):

Agency refers not to the intentions people have in doing things but to their capability of doing those things in the first place (...).

Die Betonung des ‚Vermögens‘ (*capability*) verweist auf die Bedeutung von Ressourcen, denn erst der Zugang und die Verfügung über Ressourcen schaffen die Voraussetzung zum Handeln.<sup>14</sup>

Eingebettet in dieses handlungstheoretische Verständnis erfolgt unter Einbeziehung von Bourdieus Arbeiten zu sozialem und kulturellem Kapital (1983) eine konzeptionell neue Erfassung von Ressourcen (Gertel 1997). Im Einzelnen werden vier Formen unterschieden:<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Mit Giddens wird weiter davon ausgegangen, dass nicht Ressourcen alleine eine konkrete soziale Struktur bestimmen, sondern dass diese vielmehr aus ‚Regel-Ressourcen-Komplexen‘ hervorgehen: „Rules cannot be conceptualized apart from resources (...). Rules have two aspects (...). Rules relate on the one hand to the constitution of meaning and on the other to the sanctioning of modes of social conduct“ (1995, 18). Auch Regeln sind daran beteiligt, soziale Praktiken zu generieren und zu reproduzieren. (1995: 21).

<sup>15</sup> Für die detaillierte theoretische Entwicklung und empirische Umsetzung des Ansatzes siehe Gertel (1997).

- (1) Inkorporierte Ressourcen, die an den Körper gebunden sind;
- (2) Sozial institutionalisierte Ressourcen, die an Personen gebunden sind;
- (3) Allokative Ressourcen, die an Eigentumsrechte gebunden sind;
- (4) Monetäre Ressourcen, die ebenfalls an Eigentumsrechte gekoppelt sind, jedoch einfacher zwischen Personen ausgetauscht werden können.

(1) Bei den inkorporierten Ressourcen handelt es sich um Ressourcen, die unmittelbar an den Körper einer Person gebunden sind. Gemeint sind damit in erster Linie die physische und psychische Gesundheit und die Arbeitskraft einer Person, jedoch auch ihre Bildung. Wesentlich für alle Formen inkorporierter Ressourcen ist, dass sie nicht auf andere Personen zu übertragen sind<sup>16</sup> und dass mit dem Tod auch die entsprechenden Ressourcen verloren gehen. Während Bildung – im Bourdieuschen Sinne kulturelles Kapital (1983) – gesellschaftlich akkumulierbar ist, können Gesundheit und Arbeitskraft nicht über eine bestimmte Grenze hinweg akkumuliert werden; vielmehr bleibt für den Einzelnen die Bewahrung der physiologischen und psychischen Leistungsfähigkeit von grundlegender Bedeutung.

(2) Mit institutionellen Ressourcen sind Ressourcen angesprochen, die aus sozialen Beziehungen hervorgehen.<sup>17</sup> Über soziale Beziehungen ergeben sich kontextbedingt Ansprüche,<sup>18</sup> etwa an Informationen, Dienstleistungen und Geld. Hierbei kann es sich zum einen um persönliche soziale Netzwerke handeln, über die beispielsweise Informationen ausgetauscht werden oder die gewährleisten, dass Mitglieder bei individuellen Notfällen Hilfe erhalten. Zum anderen sind hier formal institutionalisierte Formen von ‚Gesellschaftsverträgen‘ zu nennen, wobei zu unterscheiden ist zwischen privaten Institutionen – wie etwa Versicherungen – und staatlichen Einrichtungen, die Sozialleistungen, etwa in Form von Pensionen oder Wohlfahrtsunterstützung, gewähren. Wesentlich bei dieser Form der Ressourcen ist, dass sie im Sinne formeller bzw. informeller Vertragsverhältnisse, wenn auch nicht an den Körper, so doch an eine bestimmte Person gebunden sind. Leistungen können in der Regel nicht

<sup>16</sup> Wiewohl Leistungen, die etwa aus der Arbeitskraft resultieren (beispielsweise in der Form von Geld), durchaus übertragbar sind.

<sup>17</sup> Hiermit sind weitgehend jene Ressourcen im Blickfeld, die Bourdieu mit dem Begriff des ‚sozialen Kapitals‘ anspricht. Er definiert soziales Kapital als ‚die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen‘ (1983: 191).

<sup>18</sup> Siehe hierzu auch die Ausführungen von Swift (1989). Mit der Einführung des Begriffs ‚Ansprüche‘ (*claims*) in die Verwundbarkeitsdebatte stellt er Zusammenhänge her zwischen erwarteter Reziprozität innerhalb sozialer Netzwerke, inoffiziellen redistributiven Steuern (in islamisch geprägten Gesellschaften ist etwa die Almosensteuer anzusprechen) und staatlichen (redistributiven) Transferleistungen.

von einem den Vertragspartnern Unbekannten abgerufen werden; allerdings sind sie, unter bestimmten Bedingungen, von institutionell bekannten Dritten nutzbar zu machen.

(3/4) Bei allokativen Ressourcen handelt es sich um Rohstoffe, Produktionsmittel und produzierte Güter. Allokative und monetäre Ressourcen sind nicht im Körper verankert und sie sind nicht an die Vergänglichkeit sozialer Beziehungen gebunden (bzw. allein in dem Sinne, dass sie auf Eigentumsrechten beruhen). Gerade monetäre Ressourcen sind, so ist zu folgern, von allen Ressourcen am einfachsten zwischen Personen auszutauschen.

Hiermit sind drei Mechanismen benannt, die das soziale Handeln im Umgang mit Ressourcen – das Ressourcenmanagement – im Wesentlichen ausmachen: erstens die Akkumulierbarkeit bestimmter Ressourcen, zweitens die (gegenseitige) Konvertierbarkeit von Ressourcen und drittens ihre Nutzbarmachung durch Dritte. Der Vorteil einer theoriegeleiteten und ressourcenbezogenen Betrachtungsperspektive besteht somit darin, dass das Konzept der Überlebensökonomie eine Rückbindung an ein übergeordnetes theoretisches Handlungsverständnis erfährt. Entscheidend ist dabei, dass die Wirkungen von Handlungen, die die (Über)-Lebensbedingungen von (ehemaligen) Nomaden strukturieren, auch konzeptionell an den Körper der Betroffenen zurückgebunden werden können. Entsprechend wird davon ausgegangen, dass gesellschaftliche Entwicklungsprozesse sich in letzter Konsequenz in der körperlichen Befindlichkeit des Individuums niederschlagen.

Übertragen auf das Klassifikationsschema zur Analyse nomadischer Übergänge bedeutet dies, dass für einzelne Haushalte oder Gruppen nicht nur eine umfassende Bestandsaufnahme der materiellen Ressourcen – im Sinne einer Ressourcenkartierung – möglich wird, sondern darüber hinaus auch eine Bewertung der Handlungsspielräume der einzelnen Akteure.<sup>19</sup> Für die Beispielhaushalte wäre somit zu ermitteln, über welche monetären Ressourcen jedes Mitglied verfügt (etwa als Arbeits- oder Transfereinkommen), auf welche allokativen Ressourcen jeweils zugegriffen werden kann (Tiere, Land, Häuser, etc.), welche sozial-institutionalisierten Ressourcen bestehen (etwa in der Form von Zugangsrechten zu kollektiven Weiden) und welche inkorporierten

---

<sup>19</sup> Vor einer konkreten empirischen Erhebung müssen fallspezifisch jedoch abfragbare Indikatoren entwickelt werden, die es erlauben die vielfältigen Aspekte des Alltags in geeigneten Kategorien sinnvoll zu repräsentieren. In epistemologischer Hinsicht kommt diesem Schritt eine Schlüsselrolle zu, denn die Bedingungen der Entwicklung entsprechender Kategorien, die zwischen Theorie und Praxis angesiedelt sind, folgen oft lediglich pragmatischen Überlegungen, die selten ausführlich reflektiert werden. Ihre Entstehungsgeschichte im Feld deduktiver und induktiver Aushandlungsvorgänge wird kaum je transparent gemacht; gleichzeitig sind sie es jedoch, die die Inhalte der Repräsentation der Praxis maßgeblich strukturieren.

Ressourcen der Einzelne einbringt (Bildung, Gesundheits-, und Arbeitsstatuts). Bezogen auf die jeweilige demographische Haushaltszusammensetzung – die das Verhältnis von arbeitsfähigen zu nicht arbeitsfähigen Haushaltsmitgliedern (*dependency ratio*) bedingt – lässt sich hieraus die Bewältigungskapazität ermitteln, mit der die einzelnen Haushalte Krisen, Schocks und Stress begegnen können.<sup>20</sup>

### Kulturwissenschaftliche Ansätze

Wissenschaftler waren lange Zeit gewohnt, die Kategorien, mit denen sie arbeiten, als gegeben anzunehmen; so wurden Kulturen – wie ‚die orientalische‘, ‚die deutsche‘, oder ‚die nomadische‘ – als existierende Realitäten verstanden, die umstandslos zu benennen und zu verorten sind. In gleicher Weise wurde davon ausgegangen, dass politische Einheiten wie Nationalstaaten, räumliche Einheiten wie Regionen und visuelle Einheiten wie Landschaften natürliche Teile der realen Welt mit klar bestimmbar Grenzen seien. Seit Anfang der 70er Jahre stellt sich – insbesondere mit den Arbeiten der sogenannten *Cultural Studies*<sup>21</sup> – jedoch zunehmend heraus, dass gesellschaftliche, politische und kulturelle Bezeichnungen weder selbst evident sind, noch natürlich gegebene Einheiten darstellen. Vielmehr sind sie Kreationen menschlichen Handelns; Einteilungen der Welt, die dem Denken entspringen, die eine Geschichte haben – allerdings keine vorgegebene, sondern eine gesellschaftlich konstruierte, die von Interessen geleitet ist.

Im Folgenden wird es darum gehen, die konzeptionellen Einblicke, die der sogenannte *Cultural Turn* für die Analyse der kulturellen Differenzierungsvorgänge (ehemaliger) Nomaden anbietet, auszugsweise aufzuarbeiten; und zwar im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung. Korrespondierend zur handlungstheoretischen Betrachtung der materiellen Ressourcenausstattung werden nun die immateriellen Ressourcen und damit die Innensichten des Indi-

<sup>20</sup> Haushalte sind demnach als wichtiger Bezugs- und Ausgangspunkt der sozialen und ökonomischen Reproduktion zu verstehen, die zu einem gewissen Grad eine Umverteilung von Risiken garantieren; sie sind jedoch weder intern homogen noch weisen sie nach außen abgeschlossene Strukturen auf. Die ‚Binnenstruktur‘ einzelner Haushalte kann demnach sehr unterschiedlich strukturiert sein und in ökonomischer, sozialer und demographischer Hinsicht variieren. Auch ist davon auszugehen, dass die einzelnen Mitglieder nicht grundsätzlich gleiche Interessen verfolgen, allein geschlechtspezifische und altersbedingte Unterschiede bringen verschiedene Interessenlagen hervor (vgl. Rogers / Schlossman 1990).

<sup>21</sup> Einen Überblick über Inhalte, Akteure und Entwicklungen der *Cultural Studies* bieten Bromley et al. (1999), Winter (1999) und Engelmann (1999). Für die Geographie siehe Mitchell (2000).

viduums beleuchtet. Im Einzelnen werden drei analytische Felder unterschieden: der Zusammenhang von Identität und Selbstkonstruktion, das Zusammenspiel von Erfahrung und Diskurs sowie die Strukturierung sozialer Beziehungen durch territoriale und entterritorialisierte Handlungsvollzüge.<sup>22</sup> Dabei wird von der Annahme ausgegangen, dass gerade für (ehemalige) Nomaden diese Aspekte von besonderer Bedeutung sind, da sie sich in gesellschaftlichen Umbruchssituationen befinden.

### *Identität und Selbstkonstruktion*

Richtungsweisend für die Entwicklung der *Cultural Studies* sind die Arbeiten von Stewart Hall, der nach Richard Hoggart 1970 das *Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies* leitete, welches als wichtigster Transmissionsriemen für die inhaltliche Entwicklung der *Cultural Studies* anzusprechen ist. Im Rahmen eines von ihm mitherausgegebenen Werkes zu *Modernity and its Futures* beschäftigt sich Hall explizit mit der Frage der kulturellen Identität (1992). Seine grundlegende These lautet, dass die ‚Krise der Identität‘ die wichtigsten Strukturen und Prozesse moderner Gesellschaften verschiebt und auch jene Handlungsrahmen, die Individuen in der sozialen Welt verankern, unterminiert (1992: 274). Er führt weiter aus:

A distinctive type of structural change is transforming modern societies in the late twentieth century. This is fragmenting the cultural landscapes of class, gender, sexuality, ethnicity, race, and nationality which gave us firm locations as social individuals. These transformations are also shifting our personal identities, undermining our sense of ourselves as integrated subjects. This loss of a stable ‘sense of self’ is sometimes called the dislocation or de-centring of the subject. This set of double displacements – decentring individuals both from their place in the social and cultural world, and from themselves – constitutes a ‘crisis of identity’ for the individual (ebd. S. 275).

Hall bindet den strukturellen Wandel, der die ‚Krise der Identität‘ auslöst, an die späte Moderne zurück und nennt den Charakter des strukturellen Wandels Globalisierung (1992: 277). Im Rückgriff auf Giddens (1990) und

---

<sup>22</sup> Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass mit diesen Ausführungen keine vollständige Wiedergabe der Ansätze, geschweige denn eine komplette Übersicht über den Forschungsstand beabsichtigt ist. Vielmehr sollen aus der Sicht einzelner Protagonisten zentrale Fragen an den Gegenstand eröffnet werden, die dazu dienen, die Phänomene nomadischer Übergänge ausdifferenzierter aufzuschlüsseln.

Harvey (1989) stellt er die Geschwindigkeit und das Ausmaß der strukturellen Transformationen in der Moderne, die anhaltenden Brüche mit den vorherigen Bedingungen und die Verschiebung und Vervielfachung gesellschaftlicher Machtzentren als die wichtigsten Diskontinuitäten heraus, die die Globalisierung prägen. Ursache und Wirkung sind – entsprechend dieser Argumentation im Hinblick auf die Krise der Identität und den strukturellen Wandel moderner Gesellschaften – im Sinn eines ‚Davor‘ und eines ‚Danach‘ nicht klar zu trennen, deutlich ist allein ihre zunehmende Verschränkung und ihre gegenseitige Rückkopplung im zeitlichen Verlauf der Moderne. Die Zentrierung des Subjektes (Erfindung des aufgeklärten autonomen Individuums) und seine Dezentrierung (Fragmentierung des Individuums) – sowohl in gelebter als auch in konzeptioneller Hinsicht – erfolgt zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert und hat weitreichende Konsequenzen:

The subject, previously experienced as having a unified and stable identity is becoming fragmented; composed, not of a single, but of several, sometimes contradictory or unresolved identities. (...). The very process of identification, through which we project ourselves into our cultural identities, has become more open-ended, variable and problematic. This produced the post-modern subject, conceptualized as having no fixed, essential or permanent identity. (...) It [identity] is historically, not biologically, defined. The subject assumes different identities at different times, identities which are not unified around a coherent ‘self’. (...). If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or ‘narrative of the self’ about ourselves (Hall 1992: 277).

Handelnde Subjekte der späten Moderne werden von Hall so verstanden (und verstehen sich teilweise auch selbst so), dass sie keine stabile Identität (mehr) haben, sondern sich aus mehreren auch widersprüchlichen und unvollständigen ‚Identitäten‘ konstituieren. Die Prozesse der Identifikation sind damit offen, variabel und ambivalent und werden teilweise als solche gelebt. Gleichzeitig wird fortwährend an der Illusion der Fortschreibung einer Einheit des Selbst gebaut.<sup>23</sup> Akteure, etwa auch (ehemalige) Nomaden, greifen demnach auf erinnerte Erfahrungen zurück (die verankert und strukturiert sind durch die vereinheitlichende Erzählung von sich selbst – dem ‚*narrative of the self*‘ –

<sup>23</sup> Andrews stellt entsprechend fest: „Human beings are both authors of, and actors in, self-narratives (...). Through our careful selection of what parts of our pasts we conjure up, we sculpt a ‘narrative identity’ (...) for ourselves which lends a congruence to our past, present and future selves“ (2000, 77).

Hall 1992: 277), transportieren diese kontextabhängig (etwa in Interaktionen, selektiv und fragmentarisch) nach außen und schreiben das so imaginierte Selbst in der Zeit fort. Entsprechend dieser Argumentation werden ‚Übergänge‘ im Selbstverständnis (ehemaliger) Nomaden (vgl. Abb. 1) narrativen Untersuchungen zugänglich (vgl. Andrews et al. 2000; Holstein et al. 2000).

### *Erfahrung und Diskurs*

In diesem Zusammenhang erscheint es hilfreich, den Begriff der ‚Erfahrung‘ konzeptionell weiter aufzuschließen. In Anlehnung an Joan Scotts richtungsweisende Arbeit zu *The Evidence of Experience* (1991) ist zunächst festzuhalten, dass Erfahrung – auch als erinnerte Erfahrung – kaum sinnvoll als letzte Instanz wissenschaftlicher Erklärung heranzuziehen ist:

When experience is taken as the origin of knowledge, the vision of the individual subject (the person who had the experience or the historian who recounts it) becomes the bedrock of evidence on which explanation is built. Questions about the constructed nature of experience, about how subjects are constituted as different in the first place, about how one’s vision is structured – about language (or discourse) and history – are left aside (1991: 777).

Hiermit treten die Bedingungen der Konstruktion von Erfahrung ins Blickfeld wissenschaftlicher Erklärung. Scotts analytischer Zugang zur Aufarbeitung dieser Bedingungen besteht darin, das subjektive ‚Erfahrung-machen‘ im Kontext diskursiver Systeme zu verorten:

Subjects are constituted discursively, but there are conflicts among discursive systems, contradictions within any one of them, multiple meanings possible for the concepts they deploy. And subjects do have agency. They are not unified, autonomous individuals exercising free will, but rather subjects whose agency is created through situations and statuses conferred on them. Being a subject means being subject to definite conditions of existence, conditions of endowment of agents and conditions of exercise. These conditions enable choices, although they are not unlimited (Scott 1991: 793).

Drei miteinander verkoppelte Aspekte sind demnach bedeutsam: der Diskursbegriff, die These der diskursiven Konstruktion der Subjekte und der Handlungsspielraum der Akteure. Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff des Diskurses, den Scott selbst nicht weiter ausführt, maßgeblich von Foucault

geprägt wurde ([1972] 1993). Foucault interessiert die Modernisierung als Prozess der Disziplinierungen. Unter Diskurs subsumiert er jeden sprachlichen Akt und geht in seiner richtungsweisenden Antrittsvorlesung zum Thema ‚*L’ordre du discours*‘ davon aus, dass die Produktion der Diskurse in jeder Gesellschaft durch vielfältige Prozeduren kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird (ebd. S. 11). Hierzu zählt er die Prozeduren der Ausschließung (das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns, der Wille zur Wahrheit) sowie interne Prozeduren, die Zufälle beherrschbar machen sollen (ebd. S. 17), und die Verknappung der sprechenden Subjekte (durch Rituale des Sprechens, Diskursgesellschaften und Doktrinen; ebd. S. 26). Gemeinsam komme ihnen die Aufgabe zu, „die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (ebd. S. 11). Diskurse sind somit heterogene sprachliche Akte, die nicht auf einen einzigen Autor zurückgehen. Sie stellen jedoch auch keine frei fließenden Konstruktionen dar, sondern sind immer in die Gesellschaft eingebunden, oft institutionell verankert und haben materielle Entsprechungen. Ihre Bedeutung besteht gerade auch darin, den Zugang zu Ressourcen zu strukturieren. So beinhaltet beispielsweise die Beantwortung der Frage: ‚was bedeutet Nomadismus?‘ die Problematisierung der Art und Weise, wer bei der Beantwortung überhaupt zu Wort kommt (etwa Nomaden, Bürokraten, Wissenschaftler), wer für wen spricht (beispielsweise Männer für Frauen, Alphabeten für Analphabeten), wer die Möglichkeiten hat, Begriffe und Themen zu definieren, um bestimmte Ausschnitte der Praxis zu repräsentieren (etwa durch die Institutionalisierung von Expertisen). Zu untersuchen ist dann auch, wie die entsprechende Autorität sprachlich kodiert und inhaltlich perpetuiert wird (durch die Festschreibung in Plänen und die Entwicklung von Programmen etwa zur Sesshaftmachung von Nomaden).

Korrespondierend mit Scott (1991) ist vor diesem Hintergrund festzuhalten, dass Handelnde unabdingbar in vielfältige oft auch widersprüchliche diskursive Systeme eingebunden sind und durch diese (mit-)konstituiert werden. Erfahrungen – als Nomade und mit Nomaden – werden daher nicht einfach in einem neutralen Feld gemacht, sondern sind durch jeweils spezifische *traces of domination*<sup>24</sup> geprägt, wobei die konkrete Subjekt-Position als Ergebnis diskursiver Aushandlungsvorgänge zu verstehen ist. Scott formuliert ihr analytisches Projekt entsprechend programmatisch:

Make visible the assignment of subject-positions (...) [is] trying to understand the operations of the complex and changing discursive processes by

<sup>24</sup> Vergleiche Riley (1988: 99, in: Scott 1991: 787).

which identities are ascribed, resisted, or embraced, and which processes themselves are unremarked and indeed achieve their effect because they are not noticed (1991: 792, meine Einfügung).

Die Akteure sind Diskursen jedoch nicht ohne weiteres ausgeliefert. Obwohl sie in konkrete Bedingungen (*conditions*) eingebunden sind (Scott 1991: 793), verfügen sie über Handlungspotenzial (*agency*), das ihnen Wahlmöglichkeiten eröffnet, selbst wenn diese nicht unbegrenzt sind. Es ist dieser Aspekt, der eine zentrale Schnittstelle in der Argumentation von Scott (1991) und Giddens (1995) markiert: beide binden das Vermögen zum Handeln an den Zugang zu Ressourcen zurück.<sup>25</sup> Festzuhalten ist demnach, dass die extern wie intern konditionierten Zugriffsmöglichkeiten auf Ressourcen das Handlungspotenzial der einzelnen Akteure gestalten. Der Ort, an dem sich die variablen Zugriffsmöglichkeiten auf materielle und immaterielle Ressourcen im Kontext diskursiver Aushandlungsvorgänge immer wieder neu verzahnen, ist das handelnde Individuum in seiner Körperlichkeit. Hiervon ausgehend artikuliert sich entsprechend auch der Spielraum zur Interpretation von Erfahrung.

#### *(Ent-)territorialisierte Interaktionen*

Im Kontext der Prozesse der Globalisierung ist, wie mit dem Begriff der Entankerung bereits deutlich wurde, das ‚Erfahrung-machen‘ jedoch immer weniger an Situationen der Kopräsenz – an die Anwesenheit der Akteure vor Ort, an eine lokale Situation – gebunden. Massenmigration und Massenmedien führen einerseits zur Entstehung neuer Diasporas (‚Türken‘ in Deutschland, ‚Berber‘ in Frankreich, etc.), zu sogenannten ‚transnationalen sozialen Räumen‘ (Faist 2000, Pries 2001) und andererseits zur globalen Verbreitung von (standardisierten) Bildern und Images, die die Bedingungen des Erfahrung-machens grundlegend verändern. In diesem Zusammenhang stellt Appadurai (1997) heraus, dass im Kontext der kulturellen Globalisierung eine neue soziale Praxis entsteht, nämlich die der Imagination (vgl. Breuer 2001). Er argumentiert, dass die Imagination aus ihrem speziellen expressiven Raum der Kunst, Mythen und Riten ausgebrochen und nunmehr Teil der alltäglichen mentalen Arbeit gewöhnlicher Personen geworden sei. Im Gegensatz zur Phantasie, die eher das Private und Individuelle betone, konnotiere Imagination das Projekthafte, kreierte Ideen und sei deshalb eine Basis für (kollektive) Aktion. Hieraus leitet

<sup>25</sup> Was Scott (1991) als *conditions* charakterisiert, bezeichnet Giddens (1995) analytisch präziser als *structure*. Er geht davon aus, dass Struktur – als rekursiv organisierte Menge von Regeln und Ressourcen – eine doppelte Funktion innehat: Handeln wird durch Strukturen nicht nur eingeschränkt, sondern eben erst ermöglicht.

er ab, dass Imagination nunmehr zu einer Eigenschaft (*property*) von Kollektiven geworden sei, die er ‚*Community of Sentiment*‘ (ebd. S. 8) nennt: Gruppen, die sich niemals in face-to-face Kontakten begegneten, beginnen sich beispielsweise als Inder oder Malaien zu denken. Im Zusammenhang kultureller Differenzierungsvorgänge sind es demnach die Prozesse der Deterritorialisierung von Interaktionen, die Appadurai besonders interessieren.

In einer weiteren Überlegung greift Appadurai diesen Zusammenhang aus einer anderen Perspektive auf: Innerhalb der gegenwärtigen globalen Ökonomie komme es, so seine These, zu grundlegenden Entkopplungen (*disjunctures*) zwischen Ökonomie, Kultur und Politik. Für die Analyse dieser Entkopplungen entwickelt er – alternativ zur Ortsgebundenheit von Interaktionen – ein neues Konzept (1997: 31):

I propose that an elementary framework for exploring such disjunctures is to look at the relationship among five dimensions of global cultural flows that can be termed (a) *ethnoscapes*, (b) *mediascapes*, (c) *technoscapes*, (d) *financescapes*, and (e) *ideoscapes*. The suffix *-scape* allows us to point to the fluid, irregular shapes of these landscapes, shapes which characterize international capital as deeply as they do international clothing styles. These terms with the common suffix *-scape* also indicate that these are not objectively given relations that look the same from every angle of vision but, rather, that they are deeply perspectival constructs, inflected by the historical, linguistic, and political situatedness of different sorts of actors: nation-states, multinationals, diasporic communities, as well as subnational groupings and movements (...), and even intimate face-to-face groups (...). Indeed, the individual actor is the last locus of this perspectival set of landscapes. For these landscapes are eventually navigated by agents who both experience and constitute larger formations, in part from their own sense of what these landscapes offer (Hervorhebungen im Original, 1997: 33).

Der Begriff Landschaft wird zur Metapher: Landschaft bezeichnet nicht mehr ein bestimmtes abgrenzbares Territorium, sondern Dimensionen kultureller Flüsse, die aus zutiefst perspektivischen Konstruktionen unterschiedlicher Akteure mit ihrer je spezifischen Geschichte hervorgehen.<sup>26</sup> Das (dezentrierte) Individuum wird als grundlegende Instanz, die Imagination als zentrale soziale Praxis der Ausgestaltung entterritorialisierter sozialer Räume identifiziert:

<sup>26</sup> Korrespondierend hierzu versteht Appadurai Kultur als „a subset of differences that have been mobilized to articulate group identity“ (1997: 14).

These landscapes thus are the building blocks of what (...) I would like to call **imagined worlds**, that is, the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe (...). An important fact of the world we live in today is that many persons on the globe live in such imagined 'worlds' (and not just in imagined communities) and thus are able to contest and sometimes even subvert the imagined worlds of the official mind and of the entrepreneurial mentality that surround them (Hervorhebung im Original, ebd. S. 32).

Appadurai entwirft somit ein neues Raumkonzept, eines, bei dem Interaktionsräume keine territoriale Festschreibung mehr erfahren: Zum einen impliziert dies, dass das ‚Lokale‘ neu gedacht werden kann; der Begriff konnotiert eben nicht mehr Peripherie (in dem Sinne, dass das Lokale im gesellschaftlichen Machtgefüge eine Marginalie darstellt) und er ist auch nicht mehr an eine territoriale Einheit (an ein dort) gebunden, vielmehr bezeichnet das Lokale alltägliche Handlungsvollzüge, die sich – eben auch im Zentrum der Macht und gleichzeitig an unterschiedlichen Orten – über Netzwerke von sozialen Beziehungen definieren, welche im Wesentlichen aus Vorstellungen – aus Imaginationen – hervorgehen.<sup>27</sup> Zum anderen wird hieran deutlich, dass (nomadische) Mobilität nicht mehr nur als räumliche Mobilität zu denken ist (als Personen, die sich zwischen Orten bewegen) und auch nicht als gesellschaftliche Mobilität (als Personen, die sich zwischen Gruppen bewegen), sondern dass Mobilität auch im Sinne von Identifikationsoptionen innerhalb neuer sozialer Landschaften zu untersuchen ist.

Die *Cultural Studies* – soviel ist zusammenfassend festzuhalten – eröffnen für eine Analyse der Binnenaspekte des handelnden Individuums bedeutende Möglichkeiten: Erfahrung, Identität und soziale Interaktionen werden im Kontext der Globalisierung als Prozesse begriffen, die zunehmend über territoriale Grenzen hinweg – eben auch in neuen sozialen Räumen – ausgehandelt werden. Nomaden und ehemalige Nomaden können sich diesen gesellschaftlichen Entwicklungen in unserer hochverflochtenen Weltgesellschaft nicht entziehen. Für eine Analyse der gesellschaftlichen Transformationen und der lokalen Umbrüche nomadischer Gruppen bietet der Blick auf die Geschichte, Struktur und Dynamik narrativer Selbstkonstruktionen, deren diskursive Konditionierungen und die neuen Formen von Interaktionen einen sinnvollen Ausgangspunkt.

<sup>27</sup> In diesen territorial übergreifenden Loyalitäten sieht Appadurai eine neue Potentialität entsprechender Gruppen, die sich alternativ zu den herrschenden Diskursen positionieren können (1997).

### Fazit

Eine Argumentation ist immer dann, wenn sie geschlossen scheint, auch autoritär; sie klammert Ambivalenzen aus, lässt alternative Erklärungen nur bedingt zu Wort kommen und zeigt zu den eigenen Grundannahmen kaum Unsicherheiten – etwa zu der, dass ein solcher Text notwendig zu schreiben war. Mit dem Ziel, analytische Perspektiven einer gegenwartsbezogenen geographischen Nomadismusforschung aufzuzeigen, um im Kontext aktueller Globalisierungsprozesse das Spektrum ‚nomadischer‘ Transformationen zu erfassen und gleichzeitig die Analysereichweite der vorgestellten Ansätze zu beleuchten, positioniert sich das vorliegende Projekt entsprechend: es werden außer den vorgestellten eben keine anderen Ansätze diskutiert und innerhalb der vorgegebenen Lesesequenz wird oft genug keine andere Leserichtung offeriert. Insofern kann auch dieser Text nicht beanspruchen, die einzig mögliche oder gar allein gültige Herangehensweise an die gestellte Thematik anzubieten – schon gar nicht in einem interdisziplinären Forschungsverbund. Noch beabsichtigt der Text, eine kohärente konzeptionelle Programmatik zu beschreiben, die nunmehr ‚lediglich‘ empirisch abzuarbeiten ist. Er möchte jedoch, in der Tradition der geographischen Entwicklungsforschung, theoriegeleitet neue Fragen an den Gegenstand formulieren; und zwar indem alternative analytische Positionen den Blick auf die Praxis neu herausfordern.

Was die Erklärungsreichweite der vorgestellten Ansätze angeht, so ist festzuhalten, dass die Ansätze der geographischen Entwicklungsforschung – die sich, so wie sie hier dargestellt wurden, mit der Untersuchung der Überlebensökonomie, der Bestimmung von Verwundbarkeit und einer ressourcenbezogenen Risikoanalyse beschäftigen – geeigneter für konkrete empirische Untersuchungen scheinen als kulturwissenschaftliche Ansätze; bieten sie doch – zumindest auf den ersten Blick – ‚härtere‘ Kategorien an, solche die unproblematischer zu ermitteln, leichter zu vergleichen und besser zu generalisieren sind als etwa die Prozesse der Selbstkonstruktion. Darüber hinaus treten kulturwissenschaftliche Ansätze oft gerade mit dem Anspruch an, zentrale Begriffe zu dekonstruieren, ihre Entstehungsgeschichte transparent zu machen, ihre interessengebundene Prägung und Verwendung aufzudecken. Der Eindruck des Ungreifbaren in der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, das Sperren gegen einen positivistischen Empirismus ist Programm. Die Notwendigkeit, Begriffe in der alltäglichen Kommunikation auch routinisiert – sprich mit geringer Reflexionstiefe – zu verwenden, wird hierdurch jedoch nicht aufgelöst. Dieses Defizit sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass eben auch vermeintlich ‚harte‘ Variablen – wie beispielsweise das Haus-

haltseinkommen oder eine errechnete Armutsgrenze von Nomaden – eine soziale Entstehungsgeschichte haben; sie gehen aus zutiefst perspektivischen Konstruktionen hervor, deren Ursprung oft in speziellen sozialen Begegnungen, in Interviewsituationen, zu verorten ist. In der Konsequenz bedeutet dies, dass auch Prozesse der Selbstkonstruktion an der Entstehung ‚harter‘ Variablen beteiligt sind (Gertel 2002). Entsprechend ist die analytische Reichweite der vorgestellten Ansätze nicht allein an deren empirischer Umsetzbarkeit zu messen, sondern daran, wie genau beobachtet werden soll und welche Generalisierungsleistungen gefordert werden. Die wissenschaftliche Beleuchtung der Situation (ehemaliger) Nomaden hat vor diesem Hintergrund, so die Forderung des vorliegenden Textes, Anspruch auf einen genauen Blick.

### Literatur

- Altwater, Elmar / Mahnkopf, Birgit: *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster<sup>2</sup>1995.
- Albrow, Martin / King, Elizabeth (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage, 1990.
- Andrews, Molly / Sclater, Shelly D. / Squire, Corinne / Treacher, Amal (eds.): *Lines of Narrative. Psychosocial Perspectives*. London: Routledge, 2000.
- Appadurai, Arjun: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. London: University of Minnesota Press, 1996.
- Appadurai, Arjun: „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“, in: M. Featherstone (ed.): *Global Culture*, 1990, 295–310.
- Beck, Kurt: *Die Kawahla von Kordofan: Ökologische und ökonomische Strategien arabischer Nomaden im Sudan*. (Studien zur Kulturkunde, 85). Stuttgart: Steiner-Verlag Wiesbaden, 1988.
- Beck, Ulrich: *Was ist Globalisierung?* Frankfurt/M. 1997.
- Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Blaikie, Pier / Brookfield, Harold: *Land Degradation and Society*. London: Methuen, 1987.

- Bohle, Hans-Georg / Downing, Tom E. / Watts, Michel J.: „Climate Change and Social Vulnerability. Toward a Sociology and Geography of Food Insecurity“, in: *Global Environmental Change* 4, 1 (1994), 37–48.
- Bohle, Hans-Georg / Gertel, Jörg / Krings, Thomas / Krüger, Fred: „Dürren und Hunger“, in: Erich J. Plate et al. (eds.): *Naturkatastrophen & Katastrophenvorbeugung*. Weinheim 1993, 497–512.
- Bourdieu, Pierre: „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: R. Kreckel (ed.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen 1983, 183–198.
- Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis, auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, [Genf 1972] 1976.
- Breuer, Ingo: Theorieelemente für eine Geographie der Verortung von Kultur – ‚Modernity at Large‘ von Arjun Appadurai (unveröffentlichtes Typoskript, Geographentag 2001). Leipzig 2001.
- Bromley, Roger / Göttlich, Udo / Winter, Carsten (eds.): *Cultural Studies: Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg: zu Klampen, 1999.
- Chambers, Robert: „Vulnerability, Coping and Policy“, in: *IDS Bulletin* 20, 2 (1989), 1–7.
- Claudot-Hawad, Hélène: *Éperonner le monde: Nomadism, cosmos et politique chez les Tuaregs*. Aix-en-Provence: Édisud, 2001.
- Dittrich, Christoph: *Ernährungssicherung und Entwicklung in Nordpakistan*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 1995.
- Drèze, Jean / Sen, Amartya (eds.): *The Political Economy of Hunger, Volume 1: Entitlement and Well-Being*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Eade, John (ed.): *Living the Global City, Globalization as Local Process*. London: Routledge, 1997.
- Ehlers, Eckart / Kreuzmann, Hermann (eds.): *High Mountain Pastoralism in Northern Pakistan*. (Erdkundliches Wissen, 132). Stuttgart: Steiner, 2000.
- Elwert, Georg: „Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft in Markt und Moralökonomie“, in: K. Heinemann (ed.): *Soziologie wirtschaftlichen Handelns*. (Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen 1987, 300–321.
- Elwert, Georg: „Überlebensökonomien und Verflechtungsanalyse“, in: *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 2 (1985), 73–84.

- Elwert, Georg / Evers, Hans-Dieter / Wilkens, Werner: „Die Suche nach Sicherheit: Kombinierte Produktionsformen im sogenannten Informellen Sektor“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 4 (1983), 281–296.
- Engelmann, Jan (ed.): *Die kleinen Unterschiede: Der Cultural Studies Reader*. Frankfurt / New York: Campus, 1999.
- Escher, Anton / Meyer, Frank: „Wir waren Nomaden... ‘. Mobilität und Flexibilität, die Basis der Existenzsicherung von ‚Nawar‘ in der Arabischen Republik Syrien“, in: J. Janzen (ed.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*, 1999, 201–224.
- Evers, Hans-Dieter: „Subsistenzproduktion, Markt und Staat: Der sogenannte Bielefelder Verflechtungsansatz“, in: *Geographische Rundschau* 39 (1987), 136–140.
- Faist, Thomas: *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1990.
- Flusser, Vilém: „Nomaden“, in: H. Haberl et al. (eds.): *Eine Nomadologie der Neunziger. Ein literarisches Forum des steierischen Herbstes*, (Bd. 1: Auf, und, davon). Graz 1990, 13–38.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M.: Fischer, [Paris, 1972], 1993.
- Gerhard, Ute: *Nomadische Bewegungen und die Symbolik der Krise: Flucht und Wanderung in der Weimarer Republik*. Wiesbaden 1998.
- Gertel, Jörg: „Erinnern und Selbstkonstruktion. Konsequenzen sozialer Wissensproduktion in Interviewsituationen“, in: A. Hartmann (ed.): *Geschichtskonzeptionen und Erinnerungsprozesse im Islam*. Göttingen: Vandenhoeck, 2002 (im Druck).
- Gertel, Jörg: *Kairo – Nahrungsunsicherheit und Verwundbarkeit im Kontext der Globalisierung*, (Habilitationsschrift). Freiburg 1997.
- Gertel, Jörg: *Krisenherd Khartoum. Geschichte und Struktur der Wohnraumproblematik in der sudanesischen Hauptstadt*. Saarbrücken / Fort Lauderdale: Breitenbach Publishers, 1993.
- Giddens, Anthony: *The Constitution of Society*. Oxford: Blackwell Publishers, [1984] 1995.
- Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

- Harvey, David: *The Conditions of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989.
- Hall, Stuart: „The Question of Cultural Identity“, in: Stuart Hall / David Held / Anthony McGrew (eds.): *Modernity and its Futures*. London: The Open University Press, 1992, 273–326.
- Holstein, James / Gubrium, Jaber: *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hutchinson, Sharon E.: *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Janning, Frank: *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis: Analyse und Kritik der konzeptionellen Grundlegung einer praxeologischen Soziologie*. (Studien zur Sozialwissenschaft, 105). Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.
- Janzen, Jörg: „Einführende Gedanken zum Thema ‚Räumliche Mobilität und Existenzsicherung““, in: J. Janzen (ed.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*, 1–10.
- Janzen, Jörg (ed.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung: Fred Scholz zum 60. Geburtstag*. (Abhandlungen – Anthropogeographie, 60). Berlin: Reimer, 1999.
- Lohnert, Beate: *Überleben am Rande der Stadt. Ernährungspolitik, Getreidehandel und verwundbare Gruppen in Mali: Das Beispiel Mopti*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 1995.
- Mander Jerry / Goldsmith, Edward (eds.): *The Case Against the Global Economy and for a Turn Toward the Local*. San Francisco: Sierra Club Books, 1996.
- Mitchell, Don: *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Müller, Franz-Volker: „Die Wiederkehr des mongolischen Nomadismus: Räumliche Mobilität und Existenzsicherung in einem Transformationsland“, in: J. Janzen (ed.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*, 1999, 11–46.
- Müller-Mahn, Detlef: „Migrationskorridore und transnationale soziale Räume. Eine empirische Skizze zur Süd-Nord-Migration am Beispiel ägyptischer ‚Sans-papiers‘ in Paris“, in: J. Janzen (ed.): *Räumliche Mobilität und Existenzsicherung*, 1999, 167–200.
- Müller-Mahn, Detlef: *Die Aulad ‘Ali zwischen Stamm und Staat: Entwicklung und sozialer Wandel bei den Beduinen im nordwestlichen Ägypten*. (Abhandlungen – Anthropogeographie, 46). Berlin: Reimer, 1989.

- Peet, Richard / Watts, Michael: „Development Theory and Environment in an Age of Market Triumphalism“, in: *Economic Geography* 69, 3 (1993), 227–253.
- Pile, Steve / Thrift, Nigel (eds.): *Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation*. London / New York: Routledge, 1995.
- Pries, Ludger: *New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-first Century*. London: Routledge, 2001.
- Rachik, Hassan: *Comment rester nomade*. Casablanca: Afrique Orient, 2000.
- Robertson, Robert: „Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept“, in: M. Featherstone (ed.): *Global Culture*, 1990, 15–30.
- Rogers, B. L. / Schlossman, N. P. (ed.): *Intra-household Resource Allocation: Issues and Methods for Development Policy and Planning*. Tokyo: The United Nations University Press, 1990.
- Sassen, Saskia: *Globalization and its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: The New Press, 1998.
- Schmidt-Wulffen, Wulf D.: „10 Jahre entwicklungstheoretische Diskussion. Ergebnisse und Perspektiven für die Geographie“, in: *Geographische Rundschau* 39 (1987), 130–135.
- Scholz, Fred: „Globalisierung versus Fragmentierung. Eine regionalwissenschaftliche Herausforderung?“, in: *NORD-SÜD aktuell* XVI, 2 (2000), 255–271.
- Scholz, Fred: „Nomadismus ist tot“, in: *Geographische Rundschau* 51 (1999), 248–255.
- Scholz, Fred: *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*. (Erdkundliches Wissen, 118). Stuttgart: Steiner, 1995.
- Scholz, Fred (Hrsg.): *Nomadismus: Bibliographie*. Berlin: Das Arabische Buch, 1992.
- Scholz, Fred: *Nomaden, mobile Tierhaltung. Zur gegenwärtigen Lage von Nomaden und zu den Problemen und Chancen mobiler Tierhaltung*. Berlin: Das Arabische Buch, 1991.
- Scholz, Fred: „Einführung. Anmerkungen zum ‚Berliner Nomadismus Symposium‘“, in: Scholz, Fred / Janzen, Jörg (eds.): *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?* 1982, 2– 8.
- Scholz, Fred / Janzen, Jörg (eds.): *Nomadismus – Ein Entwicklungsproblem?* (Abhandlungen – Anthropogeographie, 33), Berlin: Reimer, 1982.

- Scott, Joan W.: „The Evidence of Experience“, in: *Critical Inquiry* 17 (1991), 773–797.
- Scott, Alan (ed.): *The Limits of Globalization: Cases and Arguments*. London: Routledge, 1997.
- Semsek, Hans-Günter: „Popular Culture versus Mass Culture: The Social Dynamics in a Popular Cairene Quarter. A Case Study“, in: Georg Stauth / Sami Zubaida (eds.): *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*. Stuttgart: Steiner-Verlag Wiesbaden, 1987.
- Sen, Amartya: *Poverty and Famines. An Essay on Entitlements and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Smith, James / Wallerstein, Immanuel / Evers, Hans-Dieter (eds.): *Households and the World-Economy*. Beverly Hills et al. 1984.
- Spittler, Gerd: *Dürren, Krieg und Hungerkrisen bei den Kel Ewey, 1900–1985*. Stuttgart 1989a.
- Spittler, Gerd: *Handeln in einer Hungerkrise. Tuaregnomaden und die große Dürre von 1984*. Opladen 1989b.
- Swift, Jeremy: „Why are Rural People Vulnerable to Famine?“, in: *IDS Bulletin* 20, 2 (1989), 8–15.
- Tietze, Barbara: „Neue Nomaden – nomadische Arbeitskulturen: Zukunftsprognosen für die kulturelle Entwicklung der Industrie, der Arbeit und des Designs“, in: *Strassenfeger* (1998), 8–9.
- Watts, Michel J. / Bohle, Hans-Georg: „The Space of Vulnerability: The Causal Structure of Hunger and Famine“, in: *Progress in Human Geography* 17, 1 (1993), 43–67.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, [1921] <sup>5</sup>1972.
- Werlen, Benno: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Globalisierung, Region, Regionalisierung*. Stuttgart: Steiner, 1997.
- Winter, Rainer / Hörning, Karl H. (eds.): *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

## Autoren

**Prof. Dr. Jörg Gertel**, Jahrgang 1961, Dr. rer. nat. habil., Professor am Orientalischen Institut der Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Wirtschaft- und Sozialgeographie, Entwicklungsforschung und Gesellschaftstheorie. Studium in Marburg, Freiburg und Damaskus (Syrien). Mehrjährige Forschungsaufenthalte im Sudan (1986/87), Ägypten (1991–1994) und den USA (1996, 1998). Gastprofessur an der University of Washington in Seattle (1998). Buchpublikationen: *Krisenherd Khartoum* (1993), (ed.) *Metropolitan Food System of Cairo* (1995), *Kairo - Nahrungsunsicherheit und Verwundbarkeit im Kontext der Globalisierung* (in Vorbereitung) (2002). Im SFB Leiter des Teilprojekts „Nomaden ohne Weide? Ökonomie und Image (neuer) nomadischer Aktivitäten in Nordafrika“.

**Prof. Dr. Stefan Leder**, Sprecher des Sonderforschungsbereichs und Leiter der Teilprojekte „Das Bild des Beduinen in der arabischen Schriftkultur“ und „Die Beduinisierung Syriens im 10. Jh.“. Eines seiner Arbeitsgebiete ist die ältere arabische Prosaliteratur einschließlich der Geschichtsschreibung, mit deren Erzählformen und Diskursen er sich in einer Monographie und zahlreichen Aufsätzen befasst hat. Die Lehren und das Wirken der Vertreter der arabischen „Orthodoxie“ (Salafiyya), besonders im Hinblick auf ihre sozial-ethischen und politischen Inhalte und im Rahmen von Wissensvermittlung und Traditionsbildung bilden einen weiteren Schwerpunkt seiner Arbeit. Methodisch steht die Untersuchung von Textgeschichte und Textinterpretation im Vordergrund. Stipendium und Mitarbeit an einem Forschungsprojekt während des Studiums, mehrjährige Forschungsaufenthalte in Beirut und Damaskus, Habilitation 1989 in Frankfurt/M., 1993 Berufung auf die Professur für Arabistik und Islamwissenschaft an der Martin-Luther-Universität.

**Prof. Dr. Jürgen Paul**, Jahrgang 1949, studierte während seiner Tätigkeit als Lehrer für Französisch und Russisch an verschiedenen Gymnasien (1975–1995) in Hamburg Islamwissenschaft (1982–88) und promovierte 1988 zur Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. Nach der Habilitation (*Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormon-*

*golischer Zeit*) 1993 ist er seit 1995 Professor für Islamwissenschaft an der Martin-Luther-Universität. Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Sozialgeschichte Mittelasiens und Irans (Mittelalter und Frühe Neuzeit), mystische Bruderschaften des Raums, Lokalgeschichte, quellenkundliche Arbeiten. Im SFB Leiter des Teilprojekts „Nomadische Herrschaft im sesshaften Kontext: Staatenbildung in Mittelasien im 16. und 18. Jahrhundert“.

**Prof. Dr. Bernhard Streck**, Jahrgang 1945, Studium in Basel und Frankfurt/M., Promotion 1975, Habilitation 1992, Feldforschungen in Kenia und im Sudan, Lehrtätigkeiten in Giessen, Berlin (FU), Mainz und Heidelberg, seit 1994 Leiter des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Tsiganologie, Ethnographie Nord-Ost-Afrikas, Fachgeschichte. Veröffentlichungen: *Sudan – Steinerne Gräber und lebendige Kulturen* (1982/9), *Wörterbuch der Ethnologie* (1987/2000), *Die Halab – Zigeuner am Nil* (1996), *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie* (1997), *Ethnologie und Nationalsozialismus* (2000). Im SFB Leiter des Teilprojekts „Wirtschaftliche Symbiose und kulturelle Dissidenz: Dienstleistungsnomadismus im ländlichen und städtischen Kontext“.



