

Einleitung

Im Jahr 1420 verfasste der kretisch-venezianische Kaufmann Emmanuel Piloti (geboren um 1371) einen umfangreichen Bericht in französischer Sprache über seine Geschäftsreisen in das mamlukische Ägypten.¹ Sein Hauptinteresse lag dabei auf dem Handel und den Märkten des Landes, besonders jenen in Alexandria und Kairo. In diesem Zusammenhang berichtet er unter anderem über die Bedeutung des Nils und des Bewässerungssystems, über einheimische landwirtschaftliche Produkte, über Manufakturen, über Karawanen und über den Handel zwischen Europa und dem Mamlukischen Reich.² Dabei erwähnt Piloti auch eine Gruppe, die er als *Arabes* bezeichnet und die er neben „Ägyptern“ und Mamluken als die dritte große Bevölkerungsgruppe Ägyptens betrachtet. Er beschreibt die *Arabes* am ausführlichsten für die Stadt Alexandria und ihr Umland. Hier schreibt er ihnen als Lieferanten von Fleisch und anderen Tierprodukten, aber auch von Getreide, eine bedeutende Rolle zu.³ Gleichzeitig verweist er darauf, dass die *Arabes* umgekehrt auch vom städtischen Markt abhängig waren, auf dem sie solche Produkte des täglichen Bedarfs erwarben, die sie selbst nicht herstellen konnten, wie zum Beispiel Öl. Piloti fasst zusammen: „Die Länder der *Arabes* könnten ohne die Stadt unmöglich (...) leben, noch die Stadt (...) ohne das Land der *Arabes*.“⁴ Piloti bezieht sich hier höchstwahrscheinlich auf Gruppen aus den Provinzen Buhaira und Barqa, die an die Handelsstadt Alexandria angrenzten.

Neben diesen integrativen Aspekten weist der Kaufmann auch auf die Spannungen zwischen *Arabes* und den Herrschern des Reiches, den Mamluken, hin, die für ihn konstitutiv für das politische Leben in Ägypten waren. So erwähnt er, dass sich die *Arabes* des Öfteren weigerten, Tribut an den Sultan zu zahlen und dass Letzterer sie mit periodischen Strafexpeditionen dazu zu zwingen versuchte.⁵ Die *Arabes*, schreibt er, akzeptierten die Herrschaft der Mamluken nicht, da diese für sie nichts anderes seien als ehemalige Sklaven christlichen Ursprungs, die man auf Märkten in Anatolien und am Schwarzen Meer kaufte.⁶ Sie selbst, so Piloti, verwiesen darauf, dass der Prophet Muhammad der gleichen ‚nation‘ angehört habe wie sie. Daher hätte nach dem Sturz der Ayyubiden durch die Mamluken eher ihnen als den ehemaligen Sklaven die Herrschaft zugestanden.⁷ An diese Beobachtungen

¹ Emmanuel Piloti, *L'Égypte au commencement du quinzième siècle d'après le traité d'Emmanuel Piloti de Crète (incipit 1420)*, ed. P.-H. Dopp, Kairo 1950.

² Für das mamlukische Herrschaftsgebiet gibt es in der geschichtswissenschaftlichen Literatur zahlreiche gängige Bezeichnungen, darunter „Mamlukensultanat“ („Mamluk Sultanate“, z. B. David Ayalon, „The auxiliary forces of the Mamluk sultanate“, in: *Der Islam* 65 (1988), 13–37) „autonome mamlukische Herrschaft“ („Mamluk autonomous rule“, z. B. Amalia Levanoni, *A turning point in Mamluk history The third reign of al-Nāṣir Muhammad ibn Qalāwūn (1310–1341)*, Leiden 1995, 1) und „mamlukischer Staat“, „the Mamluk state“ (ebd., 2). Im Folgenden verwende ich vorwiegend den Begriff „Mamlukisches Reich“. Dieser Begriff betont den Umstand, dass Ägypten und Syrien zum ersten Mal seit dem Zerfall des abbasidischen Kalifatsreiches unter einer dauerhaften und für zeitgenössische Verhältnisse stark zentralisierten und bürokratisierten Herrschaft standen. Hierzu Ulrich Haarmann, „Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517“, in: ders. (Hg.) *Geschichte der arabischen Welt*, München 1994, 217–263, 222. Für weitere einführende Literatur zur Mamlukenherrschaft siehe Fußnote 37.

³ Piloti, *L'Égypte*, 19.

⁴ „Et pour ce, il n'est possible à nulle manière du monde que les pays des Arabes puisse vivre sans la cite d'Alexandrie, ne la cite d'Alexandrie sans le pays des Arabes.“ Ebd., 20.

⁵ Ebd., 19.

⁶ Ebd., 11, 14, 15, 18, 19

⁷ Ebd., 11. So wurde es Piloti vermutlich vor Ort erklärt, denn der ägyptische Zeitgenosse Maqrīzī berichtet ebenfalls, dass Beduinen die Herrschaft beanspruchten und die Mamluken aufgrund ihrer Herkunft ablehnten.

schließt Piloti einen Vergleich an: *Arabes* und Mamluken, schreibt er, seien zwei miteinander um die Macht streitende Gruppen „wie die Guelfen und die Ghibellinen“ in italienischen Städten.⁸

Diese zeitgenössische Darstellung der Beziehungen zwischen Mamluken und einer weiteren Bevölkerungsgruppe Ägyptens durch einen Außenstehenden aus dem lateinischen Europa ist eine Seltenheit, die Beachtung verdient. Hier stellt sich die Frage, was für eine Bevölkerungsgruppe mit Pilotis „*Arabes*“ gemeint ist. In der geschichtswissenschaftlichen Literatur findet man ganz selbstverständlich die Bezeichnung „Beduinen“ als Übersetzung für das arabische *'arab* und dessen europäische Entsprechungen wie das von Piloti verwendete französische *Arabes*. Charakterisiert werden solche Gruppen mit der arabischen Sprache, oft auch in einem speziellen Dialekt, mit eigenen Gebräuchen, Wertvorstellungen und Traditionen sowie einer (oft imaginierten) Genealogie, die auf die Arabische Halbinsel zurückgeht. Ein weiteres Merkmal ist zudem die Verbindung der Beduinen mit der Steppe (arabisch *bādiya*) oder zumindest mit dem ländlichen Raum, wie es bei Piloti erscheint.⁹ Über diese allgemeinen Charakteristika hinaus bleibt der Beduinenbegriff in der Wissenschaft jedoch unscharf, worauf weiter unten noch einmal eingegangen wird.

1. Ziel der Arbeit, Terminologie und Konzepte

Diese Arbeit steht vor dem gleichen Problem wie Pilotis Darstellung – nämlich, das Handeln von Akteuren zu verstehen und zu erklären, über die unser Wissen in vielerlei Hinsicht nur bruchstückhaft ist. Das Ziel dieser Studie ist es, die Bedeutung von Beduinengruppen im Mamlukischen Reich sowie das Spannungsfeld von Kooperation und Konflikt zwischen ihnen und den Mamluken näher zu beschreiben. Dadurch soll ein Beitrag dazu geleistet werden, dass die Beduinen als wichtige, aber oft übersehene Akteursgruppe in der Geschichtsschreibung zur Mamlukenzeit angemessen berücksichtigt werden. Untersucht werden die Lebensbedingungen von Beduinen in Ägypten, ihre Darstellung und Wahrnehmung in mamlukischer Literatur, sowie ihre Interaktion mit den Mamluken in Form symbolischer Kommunikation.

Dies ist die erste Darstellung zur mamlukischen Geschichte, in der Beduinen als politische Akteure im Zentrum stehen. Im Fokus der Studie steht die Kommunikation zwischen Repräsentanten von beduinischen Gruppen einerseits und dem Sultan und mamlukischen Emiren andererseits. Mein Hauptinteresse gilt dabei der Frage, ob sich durch die systematische Beobachtung der Kommunikation zwischen Vertretern beider Gruppen eine Logik ihres Handelns erschließen lässt. Davon ausgehend ergeben sich Schlussfolgerungen zur politischen Kultur im Mamlukischen Reich des 8./14. Jahrhunderts. Die dahinterstehende Erwartung ist, dass, wenn man diese Logik einmal modellhaft erfasst hat, Berichte über Interaktionen ähnlich verfasster Gruppen in Kontexten des Mittelalters im Vorderen Orient damit verglichen werden können. Damit, so ist zu hoffen, wird insgesamt ein strukturiertes Zugriff auf das uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial möglich.

(Maqrīzī, *Sulūk*, I, 386–7.) Es scheint damit, dass die Herkunft der Spannungen zwischen Mamluken und Beduinen im Allgemeinen wohl bekannt war.

⁸ Piloti, *L'Égypte*, 11. Pilot spielt hiermit auf den Kampf zwischen der kaisertreuen Partei der Ghibellinen und der papsttreuen Gruppe der Guelfen in italienischen Städten seit dem 13. Jahrhundert an. (Wobei die Guelfen in sich noch einmal in eine kompromissbereite und eine kompromisslose Gruppe gespalten waren.) Piloti sah Mamluken und Beduinen demnach wohl vor allem als politische Kontrahenten.

⁹ Ebd., 18. Zu den Charakteristika siehe auch Johann Büßow, Kurt Franz und Stefan Leder, „The Arab East and the Bedouin component in modern history: Emerging perspectives on the arid lands as a social space“, in: *JESHO* 58, 1–2 (2015), 1–19, 2.

Für die vorliegende Studie sind zwei geschichts- und sozialwissenschaftliche Diskussionen von zentraler Bedeutung. Diese betreffen einerseits die Akteure der Studie, Beduinen und Mamluken, sowie andererseits die Formen der Kommunikation zwischen diesen beiden Akteursgruppen. Im Folgenden sollen die dazu relevanten Diskussionen knapp skizziert werden.

2. (Pastoral-)Nomaden, Beduinen und Mamluken

Eine verbreitete Annahme ist, dass man sich Beduinen als mobile Pastoralisten, insbesondere als Kamelnomaden vorzustellen habe. Dies ist jedoch, wie zu zeigen sein wird, eine nicht zulässige Generalisierung. Die geschichtswissenschaftliche Literatur zum Nahen Osten ist zudem bis heute von weiteren zum Teil hochproblematischen verallgemeinernden Annahmen über Beduinen geprägt. Dazu gehören neben der Vorstellung des Kamelzüchters, also Fragen der Wirtschaftsweise, Konzepte von Wehrhaftigkeit und Mobilität, letzteres ausgedrückt im Schema von „Vollnomadismus“, „Halbnomadismus“ und „Sesshaftigkeit“.

Im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 586 „Differenz und Integration“, in dem die vorliegende Studie entstand, haben sich zwei Grundannahmen zur nomadischen Wirtschaftsweise (im Sinne des Pastoralnomadismus)¹⁰ bewährt:

1. Nomaden betreiben den größten Teil des Jahres über eine mobile Weidewirtschaft, in deren Rahmen sie als Gruppen (nicht allein als Individuen oder Teile von Gruppen) unterschiedliche, räumlich oft weit auseinanderliegende Weidegebiete nutzen. Diese Wirtschafts- und Lebensweise wird allgemein als „mobiler Pastoralismus“ (*mobile pastoralism*) bezeichnet. Umgekehrt können aber nicht alle Pastoralisten als Nomaden bezeichnet werden, da Pastoralismus als Oberbegriff auch andere Lebensformen einschließt, wie zum Beispiel die transhumante Weidewirtschaft in den Alpen.¹¹
2. Nomaden bilden keine autarken Gruppen, vielmehr sind sie durch ihre hochspezialisierte Lebensweise auf wirtschaftlichen Austausch mit anderen Bevölkerungsgruppen angewiesen. Daher ist die Interaktion mit sesshaften Bevölkerungsgruppen auch konstitutiver Bestandteil des Alltags von Nomaden.

Weitere allgemeingültige Aussagen lassen sich aber nicht treffen, da es keinen allgemeingültigen Typus „des Nomaden“ gibt.¹²

In älteren geschichts- und sozialwissenschaftlichen Forschungsbeiträgen zum Nahen Osten ist dagegen häufig ein romantisch gefärbtes Bild des „wahren“ Nomaden als wehrhaftem Kamelzüchter anzutreffen, das in Teilen bis heute weitergetragen wird und politisch wirkungsreich ist.¹³ Kamele, so die damit verbundene Annahme, ermöglichen ihren Haltern

¹⁰ Ein wichtiges Anliegen des Sonderforschungsbereiches war es, Dienstleistungsnomaden in seiner Forschungsarbeit nicht auszuschließen.

¹¹ Bei der transhumanten Weidewirtschaft sind nur Teile einer Gruppe mobil.

¹² Jürgen Paul, „Nomads in history: A view from the SFB. With comments by Anatoly M. Khazanov“, in: ders. (Hg.), *Nomads in a world of empires*, Wiesbaden 2013, 17–22.

¹³ Für Literaturbelege siehe Günther Schlee, „Forms of pastoralism“, in: Stefan Leder / Bernhard Streck (Hgg.), *Shifts and drifts in nomad-sedentary relations*, Wiesbaden 2005, 17–53, 23, Fußnote 9. Zu arabischen Verwendungsweisen romantisierender Beduinenbilder in der Gegenwart siehe Laila Prager, „Falken der Steppe: Imaginierte Ursprünge, Territorialität, anti-hegemoniale Diskurse bei syrischen Beduinen“, in: Sandra Calkins / Jörg Gertel (Hgg.), *Nomaden in unserer Welt*, Bielefeld 2011, 226–235.

einen Grad an Mobilität, wie er vor dem Aufkommen der modernen Verkehrsmittel Auto-mobil und Flugzeug konkurrenzlos war. Demgegenüber seien die Halter von Kleinvieh, im Nahen Osten vor allem Schafe und Ziegen, weniger mobil. In dieser Definition des Nomaden werden also die gehaltenen Tiere als Indikatoren für eine bestimmte Lebensweise ge-nommen. Mit dem Grad der Mobilität, so wird weiterhin angenommen, wächst auch der Grad an militärischer Wehrhaftigkeit und damit das Potenzial an politischer Autonomie. Kleinviehhalter mit geringerer Mobilität, so die Annahme, waren demgegenüber von mili-tärischem Schutz abhängig, entweder durch Regierungen, denen sie Steuern zahlten, durch andere nomadische Gruppen mit einer höheren Mobilität und Wehrhaftigkeit, denen sie Tribut zahlten, oder durch beide. Ethnologische Forschungen haben allerdings gezeigt, dass die Haltung von Kamelen einerseits sowie Schafen und Ziegen andererseits mit ganz unter-schiedlichen wirtschaftlichen und politischen Strategien verbunden werden kann.¹⁴

Ein weiteres in der modernen wissenschaftlichen Literatur verbreitetes Klassifikations-schema zur Einteilung verschiedener Lebensweisen im Nahen Osten ist die Einteilung in „Vollnomadismus“, „Halbnomadismus“ und „Sesshaftigkeit“. Dieses Schema basiert wie-derum auf Graden von Mobilität, kombiniert mit verschiedenen Formen von Behausung.¹⁵ Günther Schlee hat jedoch gezeigt, dass es nicht möglich ist, alle Formen von Nomadismus und Pastoralismus auf der Skala von „Vollnomadismus – Halbnomadismus – Sesshaftig-keit“ zu ordnen. So lebten die Rendille, Kamelnomaden in Nordkenia, nur wenig mobil, aber ohne feste Behausung.¹⁶ Zur gleichen Zeit war das Leben von Rentierhirten in den arktischen Republiken der Sowjetunion, die fast alle Merkmale der traditionellen nomadi-schen Lebensweise aufgegeben hatten, weiterhin von einem sehr hohen Maß an Mobilität geprägt.¹⁷ Somit, schreibt Schlee, können wir Nomadismus und Pastoralismus nur in einem mehrdimensionalen konzeptionellen Rahmen erfassen.¹⁸ Fixe Bestandteile davon sind zwar Tierhaltung als Hauptwirtschaftsweise und eine gemeinsame (zum Teil imaginierte und künstlich hergestellte) Abstammung als „Ideologie und Prinzip sozialer Organisation“¹⁹ – historische Überlieferung und ethnologische Studien bieten daneben aber zahlreiche Bei-spiele für verschiedene Möglichkeiten, Pastoralismus zu betreiben und nomadisch zu leben.

Doch wie Nomade nicht gleich Nomade ist, so ist auch Beduine nicht gleich Beduine. Beduinen werden oft in Verbindung mit pastorealem Nomadismus gebracht, aber es gibt – wie bei den Nomaden – keinen allgemeingültigen Typus des Beduinen. Dies gilt auch für die beiden Teile des Mamlukischen Reiches, Ägypten und Syrien. In den hier ausgewerte-ten mamlukischen Quellen werden Beduinen fast durchgängig mit dem Wort *'arab* oder mit der parallelen Pluralform *'urbān* bezeichnet. Nur äußerst selten erscheint der Begriff *badw* oder *badawī*.²⁰ Dabei spiegelt der Begriff nicht wider, ob die *'arab* pastora-nomadisch lebten, also mit ihren Herden unterschiedliche Weidegebiete aufsuchten, oder anderen Wirtschaftsweisen nachgingen. Im mamlukischen Syrien etwa war die pastorale Tierhaltung ein wichtiger Wirtschaftszweig. Von besonderer Bedeutung war der Kamelno-

¹⁴ Schlee, „Forms of Pastoralism“, 23.

¹⁵ Für eine einflussreiche sozialwissenschaftliche Definition von „Vollnomadismus“ siehe Fred Scholz, „Einfüh-
rung“ in ders. / J. Janzen (Hgg.), *Nomadismus – ein Entwicklungsproblem*, Berlin 1982, 1–8, 6–8 und Schlee,
„Forms of Pastoralism“, 18–19, Fußnote 4, für eine Kritik daran.

¹⁶ Schlee, „Forms of Pastoralism“, 19–21.

¹⁷ Ebd., 22.

¹⁸ Ebd., 22–23.

¹⁹ Ebd., 42.

²⁰ Zur Terminologie betreffend Beduinen in der klassischen arabischen Literatur siehe Stefan Leder, „Towards a
historical semantic of the Bedouin, seventh to fifteenth centuries: A survey“, in: *Der Islam* 92, 1 (2015), 85–
123.

madismus in der Syrischen Steppe. Beduinische Gruppen wie die Āl Faḍl zogen im 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts mit ihren Herden in westlicher Richtung bis vor die Städte Westsyriens und in östlicher Richtung bis nach Mesopotamien, und auch wenn sie Vorratslager in Siedlungen hatten, war die Steppe ihr Zuhause und ihre Lebensweise von hoher Mobilität geprägt. Bei den Beduinen Ägyptens scheint die mobile Weidewirtschaft im Vergleich zu den Verhältnissen in Syrien dagegen eine geringere Rolle gespielt zu haben. Für die (Selbst-)Identifikation als Beduinen scheinen vielmehr kulturelle Aspekte vorrangig gewesen zu sein, so wie es bereits Rapoport in einer Studie zur westägyptischen Oase Faiyūm vorgeschlagen hat.²¹ So verstanden war der Begriff *'arab*, wie bereits oben ausgeführt, eine Bezeichnung für eine Gruppe, die aufgrund von Sprache, Abstammung, Wertvorstellungen und Traditionen von anderen Gruppen unterscheidbar war.

Aufgrund der klimatischen und geographischen Bedingungen in Ägypten diente die Wüste Beduinen lediglich als kurzzeitiger Rückzugsort in Notsituationen. Abgesehen von einem Steppensaum entlang der Mittelmeerküste waren die Beduinen größtenteils darauf angewiesen, den Randbereich des Kulturlandes zu nutzen, parallel zu oder gemeinsam mit anderen Bevölkerungsgruppen. Mobiler Pastoralismus, wie er in Syrien in großem Umfang von den lokalen Beduinen betrieben wurde, ist in Ägypten nur in wenigen Regionen praktikabel. Allgemein war die Wirtschaftsweise der Beduinen von einem „Ressourcenmix“ geprägt, der regional unterschiedlich zusammengesetzt war.²² Wichtige Variablen hierfür waren unter anderem die Menge des jährlichen Niederschlags oder die Nähe zu Handelswegen und zu benachbarten Reichen.

Die hier ausgewerteten Quellen unterscheiden trotz dieser anzunehmenden internen Differenzierung unter den Beduinengruppen deutlich zwischen „*'arab*“ und „nicht-*'arab*“. *'Arab* konnten sesshaft sein und Ackerbau betreiben, wurden aber von den *fallahūn*, verstanden als in der Landwirtschaft Tätige ohne beduinischen Hintergrund, unterschieden. In Chroniken findet sich der Verweis darauf, dass Beduinen einen anderen Dialekt sprachen als die *fallahūn* – es sei denn, sie waren beduinischen Ursprungs. Als weiteres Unterscheidungsmerkmal wird angeführt, dass sie Waffen trugen und eigenen Regeln, etwa gewohnheitsrechtlicher Art, und Gebräuchen folgten; auch beanspruchten die Beduinen eine eigene Genealogie, die sie auf die Arabische Halbinsel zurückführte. Diese immer wieder heraufbeschworene Genealogie betonte nicht nur ihre Herkunft als von außen Kommende, sondern untermauerte, wie schon Piloti überlieferte, auch den Anspruch der Beduinen, gegenüber den anderen Bevölkerungsgruppen in Ägypten hierarchisch höher gestellt zu sein, kamen sie doch aus dem Land des Propheten, aus seinem Volk.

3. Symbolische Kommunikation

Als Außenstehende konnte man auch die Mamluken bezeichnen, die seit 1250 die Herrscher Ägyptens und ab 1251 auch Syriens stellten. Mamluken standen zuvor als sogenannte Militärsklaven im Dienst der Ayyubidendynastie. Zu diesem Zweck wurden sie als Kinder aus der Kaukasus- und Schwarzmeerregion nach Ägypten verkauft, wo sie eine militärische Ausbildung erfuhrten und zum Islam konvertierten. Nach ihrer Herrschaftsübernahme entwickelten sie ein System, in dem eine Karriere in der Armee Voraussetzung zur Herrschaftsausübung war. Dies schloss auch den Sultan mit ein, der, zumindest der Idealvorstellung nach, als *primus inter pares* von den führenden Kommandanten, den Emiren, be-

²¹ Yossef Rapoport, „Invisible peasants, marauding nomads: Taxation, tribalism and rebellion in Mamluk Egypt“, in: *Mamlük Studies Review* 8, 2 (2004), 1–22. Siehe auch unten, S. 32–33.

²² Siehe Kapitel 2.

stimmt wurde. Die Besonderheit dieses Systems war, dass der Mamlukenstatus nicht erblich war. In der Praxis wurde dieser Grundsatz jedoch Ende des 7./13. Jahrhunderts und besonders im 8./14. Jahrhundert aufgeweicht. So folgten beispielsweise mehrere Söhne des Sultans an-Nāṣir Muḥammad, der ebenfalls schon die Herrschaft geerbt hatte, diesem auf den Thron.

In der Verwaltung des Mamlukischen Reiches spielten die Emire die zentrale Rolle. Der Emirsstand war in sich nach hierarchischen Rängen unterteilt. Nur hochrangige Emire konnten die höchsten Verwaltungsposten einnehmen wie die der Provinzgouverneure (Sg. *wālī, nā'ib*) und Inspektoren (Sg. *kāṣif*).

Die Mamluken pflegten, ähnlich wie die Beduinen, ihr Anderssein durch die Betonung ihrer Herkunft und das Praktizieren eigener Gebräuche. Dazu gehörte zum Beispiel das rituelle Trinken von vergorener Stutenmilch, *kūmīs*.²³ Auf der anderen Seite übernahmen sie aber viel von ihren Vorgängern, den Ayyubiden und Fatimiden, insbesondere in den Bereichen Verwaltung und Repräsentation. Wenn in dieser Studie von „Mamluken“ die Rede ist, so sind damit in erster Linie die Repräsentanten der Regierung, also der Sultan sowie die aus hochrangigen Emiren bestehende Führungsriege gemeint. Die einfachen mamlukischen Soldaten werden in den Quellen nur selten erwähnt. Ähnlich steht es bei den Beduinen. Wenn die Quellen uns einen tieferen Einblick in die Belange von Beduinen geben, so geht es dabei meistens um beduinische Anführer oder Mitglieder einer führenden Familie innerhalb einer beduinischen Gruppe. Die Kommunikation zwischen Beduinen und Mamluken, die das Thema des dritten Kapitels ist, ist daher zu einem großen Teil eine Kommunikation zwischen Eliten – mamlukischen wie beduinischen –, die ihr Verhältnis zueinander immer wieder neu aushandelten.

Diese Arbeit interessiert sich vor allem für eine besondere Art der Kommunikation, nämlich der symbolischen. Was ist damit gemeint? Der Mittelalterhistoriker Gerd Althoff hat darauf aufmerksam gemacht, dass es im europäischen Mittelalter und darüber hinaus neben der verbalen Kommunikation eine Kommunikationsform gab, die für die Interaktion verschiedener Akteure – häufig zwischen König und hohen adeligen Personen – fast noch wichtiger war als das gesprochene Wort. Es handelte sich um eine Kommunikation in Gesten, Ritualen und Zeremonien. Ihr lag üblicherweise ein ungeschriebenes Regelwerk zu grunde, das zum Ziel hatte, für Beteiligte und Zuschauer eine bestimmte Herrschaftsbeziehung festzuschreiben oder den *status quo* zu demonstrieren. Von besonderer Bedeutung war diese Art der Kommunikation bei Konflikten. Althoff schreibt:

„Aus den verschiedensten Bereichen der Geschichtsschreibung wurden Normen und Regeln von Konfliktabläufen wie der Technik ihrer Beilegung gewonnen und auf diesem Wege ein Modell von solchen Abläufen entwickelt, das mit jedem neuen Bericht überprüft, differenziert, verifiziert oder falsifiziert werden kann.“²⁴

Diese Art der „non-verbalen“,²⁵ das heißt symbolischen, Kommunikation findet sich nicht nur im mittelalterlichen Europa. Vielmehr kann man davon ausgehen, dass sich ähnliche Praktiken in ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten entwickelt haben, und dies

²³ Hierzu auch Reuven Aharoni, „Bedouin and Mamluks in Egypt: Co-existence in a state of duality“, in: Michael Winter / Amalia Levanoni (Hgg.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian politics and society*, Leiden 2004, 407–434. Aharoni verweist darauf, dass Beduinen und Mamluken gewisse Ähnlichkeiten aufwiesen. Beide Gruppen kamen ursprünglich nicht aus Ägypten, waren in Haushalten geordnet und hatten ähnliche Heldenlegenden, die Ritterlichkeit und Kampfkunst (*furūsīya*) feierten.

²⁴ Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, 6–7.

²⁵ Ebd., 12.

wahrscheinlich in den meisten Fällen unabhängig voneinander. Wie im dritten Kapitel der Studie gezeigt werden wird, ist auch für das Mamlukische Reich ein Repertoire an informellen Regeln überliefert, die Verfahrensweisen, Gesten und Institutionen beinhalteten, mit denen Verhältnisse unter Gruppen und Individuen ausgedrückt, Konflikte eröffnet und wieder beigelegt wurden. Die Gesamtheit dieser Regeln kann als symbolischer Code dieser zielgerichteten Kommunikation aufgefasst werden.

Zu den Problemen, die mit symbolischer Kommunikation gelöst werden sollten, gehörte auch die Stabilisierung von sozialen und politischen Beziehungen. Ein wichtiges Mittel hierzu war der Gabentausch, der unerlässlich war für jede funktionierende Beziehung zwischen politischen Akteuren. Auch die Vergabe von Titeln konnte Beziehungen festigen und verstetigen, zum Beispiel indem damit die Aufnahme einzelner Beduinen in den Kreis der Herrschaftselite demonstriert wurde. Ehrenvolle Anreden in der offiziellen Korrespondenz waren ein weiteres Symbol dieser Anerkennung. Aber auch das gehörte zur symbolischen Kommunikation über die Ordnung des Reiches: der Ausschluss von Beduinen aus der herrschaftlichen Elite – sofern sie darin integriert waren – sowie die Demonstration mamlukischer Oberherrschaft durch Gewaltanwendung und öffentliche Demütigung von Gegnern. Diese und weitere Regeln sollen im dritten Kapitel modellhaft herausgearbeitet werden, so dass sie bei weiterer Quellenlektüre als Orientierung dienen oder, wie Althoff es formuliert, späterer Verfeinerung, Revision oder Bestätigung offen stehen.

4. Quellen

Die in dieser Studie ausgewerteten Quellen sind hauptsächlich Chroniken und Kanzleiwerke (auch: *inšā'*-Literatur) des 8./14. und 9./15. Jahrhunderts. Allen voran zu nennen ist die Chronik *Kitāb as-Sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk* von Taqī ad-Dīn al-Maqrīzī (1364–1442),²⁶ die verhältnismäßig viele Informationen über beduinisch-mamlukische Beziehungen enthält. Die Quellenbasis für das Thema ist generell schmal beschaffen. Um die relevanten Stellen und Zusammenhänge in den Chroniken zu finden, war es nötig, die gesamte Chronik für das behandelte Jahrhundert zu lesen, da der Index den Text nur unzureichend erschloss. Ergänzt wurde Maqrīzī durch Chroniken von Ibn Iyās,²⁷ Ibn ad-Dawādārī,²⁸ Ibn Ḥaldūn²⁹, Ibn Duqmāq³⁰ sowie Ibn al-Furāt,³¹ um nur die Wichtigsten zu nennen.

Durch die Lektüre weiterer Quellengattungen sollte das Spektrum möglicher Sichtweisen auf das Thema erweitert werden. Herangezogen wurden hier in erster Linie Kanzleiwerke, in denen die Beduinen als Sondergruppe erfasst wurden, parallel zu Gruppen wie Kurden, Türkmenen und Nichtmuslimen. Ersichtlich wird dies in Ahmad ibn 'Alī al-Qalqašandīs Verwaltungsenzyklopädie *Şubḥ al-aṣā' fī sinā'at al-inšā'* (entstanden um 1500), in der er spezielle Anredeformen für beduinische, türkmenische und kurdische Re-

²⁶ Taqī ad-Dīn al-Maqrīzī, *Kitāb as-sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk*, Bde. I–III, ed. Muhammed Muṣṭafā Ziyādā / Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ 'Āṣūr, Kairo 1956–73 [reprint Kairo 2007].

²⁷ Muhammed ibn Ahmad ibn Iyās, *Badā' i az-zuhūr fī waqā' i ad-duhūr*, Bd. I, ed. Muhammed Muṣṭafā, Stuttgart 1974–5.

²⁸ Abū Bakr ibn 'Abd Allāh ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar wa-ğāmi' al-ğurar*, Bd. IX, ed. Hans Robert Roemer (deutscher Paralleltitel: *Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nāṣir Muhammād ibn Qalā'un*), Kairo 1960.

²⁹ 'Abdarrahmān ibn Muhammād ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn [= Kitāb al-ībar]*, Bde. II; V, ed. Beirut, 1971.

³⁰ Sārim ad-Dīn Ibrāhīm ibn Muhammād ibn Duqmāq, *An-nuṣḥa al-miskīya fī ad-daula at-turkiyya*, ed. 'Umar 'Abd as-Salām Tadmurī, Beirut 1999.

³¹ Ibn al-Furāt (Nāṣir al-Dīn Muhammād b. 'Abd al-Rahīm b. 'Alī al-Miṣrī al-Hanafī), *Tārīḥ Ibn al-Furāt*, Bd. IX/2, ed. Qustantīn Zarīq, Beirut 1936.

präsentanten neben denen für die Repräsentanten von Christen und Juden auflistet.³² Ein weiteres Kanzleiwerk ist *At-Ta‘rif bi-l-muṣṭalah aš-ṣarīf* von Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī,³³ das den Anfang des 14. Jahrhunderts abdeckt und auch von Qalqašandī für diese Zeit als Quelle genutzt wurde. Von ‘Umarī stammt auch das enzyklopädische Werk *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, das für diese Studie ebenfalls eine wichtige Quelle war.³⁴ Als Vertreter einer weiteren Literaturgattung wurde zusätzlich ein moralisches Traktat des Damaszener Juristen Tāğ ad-Dīn as-Subkī³⁵ herangezogen. Dieser Text bietet eine gänzlich andere Perspektive auf Beduinen als Chroniken oder Verwaltungsliteratur. Quellenkritische Anmerkungen finden sich in Kapitel II der Arbeit.

In wieweit sind die Darstellungen symbolischer Kommunikation in diesen Quellen als authentisch zu betrachten? Philippe Buc, der die Möglichkeit hatte, Texte zu vergleichen, die dasselbe Ereignis für ein fränkisches und für ein römisches Publikum darstellen, hat Bedenkenwertes bis Bedenkliches anzumerken.³⁶ Im konkreten Fall geht es um Berichte über ein Treffen zwischen dem fränkischen König und dem Papst im Jahr 754 in Nordgallien. Dem jeweiligen Lesepublikum wurden unterschiedliche Gesten der Ehrerbietung und Unterwerfung präsentiert: Für das fränkische Publikum erwies der Papst dem König besondere Ehrerbietung, dem römischen Publikum wurde vermittelt, dass der König sich dem Papst unterworfen hatte. Das Beispiel zeigt überdeutlich, dass Berichte über öffentliche Handlungen der Gestaltung durch die Quellenautoren unterworfen waren und das „wirklich Gewesene“ daraus nicht zu rekonstruieren ist. Gleichzeitig wird aber auch bestätigt, dass es Regeln symbolischer Kommunikation gab, die verstanden und erwartet wurden, von den betroffenen Personen selbst wie für das Publikum.

5. Zum Stand der Forschung

Die meisten Studien zum Mamlukischen Reich konzentrieren sich auf bestimmte Epochen, Regionen und Themen; bisher liegen nur wenige Übersichtsdarstellungen vor.³⁷ Der

³² Ahmad ibn ‘Alī al-Qalqašandī, *Šubh al-aṣāfī ḥinā’at al-inšā*, Kairo 1970, VII, 184–9; zu Anreden für Repräsentanten von Türkmenen und Kurden ebd., 190.

³³ Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī, *At-Ta‘rif bi-l-muṣṭalah aš-ṣarīf*, ed. Samīr ad-Drūbī, Karak 1992.

³⁴ Ders., *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār Qabā’ il al-‘arab fī l-qarnain as-sābi‘ wa-t-tāmin al-hiğrīyain*, ed. Dorothea Krawulsky, Beirut 1985 sowie *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār Dawlat al-Mamālik al-ūlā*, ed. Dorothea Krawulsky, Beirut 1986.

³⁵ Tāğ ad-Dīn Abū Naṣr ‘Abd al-Wahhāb as-Subkī, *Kitāb an-ni‘am wa-mu‘īd an-niqām*, ed. Kairo 1948.

³⁶ Philippe Buc, „Warum weniger die Handelnden selbst als eher die Chronisten das politische Ritual erzeugten – und warum es niemandem auf die wahre Geschichte ankam“, in Bernhard Jussen (Hg.), *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, 27–37.

³⁷ Literatur zu Einzelthemen wird in den entsprechenden Kapiteln besprochen. An Überblicksdarstellungen sind insbesondere zu nennen Haarmann, „Der arabische Osten“, und, zur Epoche bis 1382, Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages The early Mamluk Sultanate 1250–1382*, London 1986. Unter den Übersichtsartikeln sind hervorzuheben: Peter M. Holt, „Mamlūks“, in: *EF*; Jean-Claude Garçin, „Le Proche-Orient à l’époque mamluke“, in ders. u. a.: *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e–XV^e siècle*, Bd. I: *L’évolution politique et sociale*, Paris 1995, 343–369; ders., „The Regime of the Circassian Mamlūks“, in: Carl F. Petry (Hg.): *The Cambridge History of Egypt*, Bd. I: *Islamic Egypt, 640–1517*, Cambridge 1998, 290–317; Linda Northrup, „The Bahri Mamlūk Sultanate, 1250–1390“, in ebd., 242–298; Amalia Levanoni, „The Mamlūks in Egypt and Syria: The Turkish Mamlūk Sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamlūk Sultanate (784–923/1382–1517)“ in Maribel Fierro (Hg.): *The New Cambridge History of Islam*, Bd. II, *The western Islamic world Eleventh to eighteenth centuries*, Cambridge 2010, 237–84. Eine kommentierte