

Über die Lebensweisen der städtischen Bevölkerung von Tarim (Wadi Hadramawt)

Vorwort

Tarim zählt zweifellos zu den ältesten gegenwärtig existierenden Siedlungen des Wadi Hadramawt, da eine Ortschaft gleichen Namens in der näheren Umgebung ihrer heutigen Lage durch Inschriften aus vorislamischer Zeit überliefert ist. Im östlichen Teil dieses Talzuges gelegen, wurde die gegenwärtige Stadt Tarim hadramitische Bauweise entsprechend an den Abhang eines Kalktafelzuges erbaut. Das äußere Erscheinungsbild der Stadt besticht durch die Vielfalt des Formenreichtums der Bauwerke, wie sie für die hochstehende Lehmhaus-Architektur dieser Region typisch ist. Unter den das Stadtbild beherrschenden Baudenkmalern sind außer den angeblich 300 Moscheen folgende zu nennen: die ca. 3,3 km lange Stadtmauer, die die Siedlung halbkreisförmig umschließt, und die auf einer kleinen Erhebung erbaute Festung, um die sich elf Stadtviertel gruppieren. Besonders hervorzuheben wären die drei Friedhöfe Zanbal, Al-Furayt und Turbat Akdar, die für unsere Thematik insofern interessant sind, als sie das Spektrum der gesellschaftlichen Schichtung der Tarimer Bevölkerung reflektieren. Im Areal von Zanbal sind ausschließlich Sada bestattet, in al-Furayt haben Mashayikh ihre letzte Ruhestätte gefunden, Turbat Akdar ist den Grabstätten der Masakin vorbehalten. Mein Aufenthalt in Tarim motivierte mich, ein Projekt zu beantragen, den technischen Wissensstand der Tarimer Handwerker und die damit verbundenen Fertigkeiten repräsentativ filmisch zu dokumentieren. Dieses Vorhaben konnte mit dem Institut für den Wissenschaftlichen Film in Göttingen dank des Einsatzes des damaligen Direktors, Dr. G. Wolf im Zeitraum von 1964–1966 realisiert werden.¹ Durch die dafür notwendigen Vorerhebungen erhielt ich einen Einblick in die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Tarimer. Die Untersuchungen ergaben, dass für die Armut und Not der Feldarbeiter das rentenkapitalistische System bestimmend war.

Erst die von dem russischen Orientalisten und Südarabienkenner Sergei Frantsouzoff gemeinsam mit dem hadramitischen Archäologen und Kulturhistoriker 'Abd al-'Aziz b.'Aqil im Jahre 2004 herausgegebene Abhandlung „Histoire sociale et politique du Hadramawt au cours du Haut Moyen-Age / IVe–Xe siècle de l'ère Chrétienne“ (2004), in der themenrelevante arabische Texte zusammengefasst waren, öffnete mir den Zugang zu einer entscheidenden Nachricht über das Auftreten der Sada, der ökonomischen und sozialen Elite im Wadi Hadramawt. Dadurch war der Anlass zu der vorliegenden Veröffentlichung geboten.

Gegenwärtig liegt eine detaillierte sozialanthropologische Studie über den westlichen Abschnitt des Wadi Hadramawt von Mikhail Rodionov vor: *The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991*, *Orientalwissenschaftliche Hefte* 24 (2007). Halle / Saale.

¹ Vgl. Dostal 1972 bezüglich der genauen Inhaltsangabe der dokumentierten Filmaufnahmen.

Zur Fragestellung

Tarim war ein islamisch-religiöses Zentrum mit einer Vielzahl von Moscheen und einer theologischen Lehranstalt, überwacht von den Sada. Der historische Verdienst der Sada bestand im Kampf gegen das Ibaditentum, einer frühislamischen Sekte, deren Anhänger zugunsten des Wahlrechts gegen die genealogische Geltung bei der Entscheidung bezüglich des Oberhauptes der muslimischen Gemeinde, wie dies bei den Inhabern der zentralen Macht z. B. bei den Omajjaden oder Abbasiden üblich war, vehement eintraten. Unterstützt durch die nördliche zentrale Gewalt gelang es den Sada das Ibaditentum erfolgreich zu bekämpfen und dem Sunnitentum den Durchbruch in die Landschaft „Hadramawt“ zu eröffnen. Dadurch wurde das religiöse Gefüge der Republik Jemen gegenwärtig durch eine Vielgestaltigkeit der islamischen Richtungen geprägt. Grob umrissen zeigt diese Koexistenz folgende Verbreitung: Im zentralen und nördlichen Hochland dominiert die shi'itische Zaydiya, im westlichen zentralen Bereich haben sich Isma'iliten erhalten, während die Bewohner der westlichen Küstenregion und der im Osten des Landes gelegenen Landschaft „Hadramawt“ dem Sunnitentum zu zurechnen sind. Im Kontext mit der Bekämpfung der Ibaditen erwiesen sich die Sada als die Träger des späteren Rentenskapitalismus.²

Im Mittelpunkt meiner Ausführungen versuche ich neben einer ethnographischen Zusammenfassung zwei Fragenkomplexe zu beleuchten: Erstens, aus welchen Gründen haben sich in frühislamischer Zeit die Einwohner des Hadramawt für das Ibaditentum entschieden? Aus der angedeuteten Rolle der Sada folgt der zweite Fragenkomplex: Unter welchen Bedingungen gelang es den Sada, das rentenskapitalistische System zur Entfaltung zu bringen?

Viele Menschen sind mir bei der Arbeit behilflich gewesen. In erster Linie Frau Andrea Bock, die sich beharrlich der Mühe unterzog, als Korrektorin das Manuskript zu durchforsten; ferner bin ich meinem Freund Univ. Prof. Dr. Mikhail Rodionov (St. Petersburg) für die Überlassung einer arabischen Veröffentlichung sehr verbunden; Herrn Univ. Doz. Dr. Helmut Lukas (Institut für Sozialanthropologie, ÖAW) danke ich sehr für die Literaturhinweise bezüglich der Brautkrone im südostasiatischen Raum. Schließlich gilt mein Dank Herrn Univ. Prof. Dr. Andre Gingrich, Direktor des Instituts für Sozialanthropologie der ÖAW, der mir zusammen mit Mag. Verena Loidl, Dr. Sylvia Haas und Dr. Johann Heiss die Last der erforderlichen technischen Bearbeitungen des Ms. erfreulicherweise abnahm und am Institut durchführte. Nicht zuletzt waren es viele Tarimer, mit denen ich diskutieren konnte. Ich nenne jedoch keine Namen, sondern danke nur allen, die mitgeholfen haben.

I. DIE KULTURÖKOLOGISCHEN WESENHEITEN DIESER STADT

Das Wadi Hadramawt markiert im Osten der Republik Jemen den für die Landschaft prägenden west-östlich verlaufenden, in die südarabische Kalktafel (Djol) eingesenkten Talzug. Mit seinem ausgesprochenen Trockenklima – Grenzwerte der Luftfeuchtigkeit liegen bei 45–53 % gegenüber 64–83 % der jemenitischen Küstenbereiche – bietet dieses Wadi ein landschaftlich kontrastreiches Bild.³ Von den senkrecht abfallenden Wänden der Kalktafel umgeben,

² Zu den Einzeluntersuchungen s. Dostal 1965, 1970, 1987.

³ Leidmaier 1962: 165.

bestimmen Wüstenstriche sowie durch Erosion und Versalzung steril gewordene Böden die Eintönigkeit der Landschaft, die nur gelegentlich von oasenartigen Siedlungen unterbrochen wird. Erst im mittleren Abschnitt ostwärts gegen das Wadi Masila, der Fortsetzung des Wadi Hadramawt zur Küste hin, zeigt sich das Tal durch den zunehmenden Agrarraum abwechslungsreicher gestaltet. Denn ab diesem mittleren Abschnitt nähert sich der Grundwasserspiegel bis zu 10–5 m der Oberfläche, wodurch die nicht allzu tief liegenden Brunnen für den Feldbau wesentlich leichter nutzbar gemacht werden können. Allerdings beeinträchtigt der hohe Chlorid-Sulfat Salzgehalt des Grundwassers die Fruchtbarkeit des Bodens, ein Faktum, das in den weiten sterilen Feldflächen sichtbar wird.⁴ Daher stellt die Sayl-Bewässerung, die Ausnutzung der in Regenperioden auftretenden Hochwasser, die gestaut und in eigens dafür zubereitete Felder abgeleitet werden, eine für die Landwirtschaft zusätzliche und unentbehrliche Wasserzufuhr dar.

Diese geographischen Merkmale der gegenwärtigen Landschaftsstruktur dürften seit der antiken Zeit eine wesentliche Prägung erfahren haben. So wird in der sabäo-himjarischen Inschrift (Iryani 32), datiert um 315 n. Zt., nach W. W. Müller in der Zeile 34 berichtet, dass das Heer von Shammar Yuhar'ish in dem zu Tarim gehörenden Agrarraum zweitausend Weinstöcke verwüstet hätte.⁵ Den Kontrast dazu stellt die aus dem 16. Jahrhundert stammende Landschaftsbeschreibung des Wadis von zwei Jesuitenpatres dar: „Most of it is desert and what is cultivated yields little because of the great shortage of rain. They have some weed and barley, but their usual subsistence is millet. They have also some date-palms.“⁶ Die Beschreibung kann man als repräsentativ für die Erhebungszeit betrachten. An wesentlichsten Nutzpflanzen werden Hirse (*dura-Sorghum vulgare*, *Pennisetum typhoideum*, *msebeli-Setaria italica*) Weizen, Hülsenfrüchte, Süßkartoffeln, Zwiebel und verschiedene Gemüsesorten (Karotten, Tomaten) angebaut. Der Ertrag der wenigen Dattelpalmen ist ausschließlich dem Eigenbedarf vorbehalten und ist nur in geringem Ausmaß für den regionalen Güterverkehr mit den Nachbartälern bedeutend. Die Viehzucht spielt in der hadramitischen Landwirtschaft eine sekundäre Rolle. Ziegen und Schafe versorgen die bodenbautreibende Bevölkerung mit Milch und Fleisch; Rinder dienen fast nur als Zugtiere.⁷ Folgende lokale Rohstoffe bieten sich zur Verarbeitung: ein hellgrauer Kalkstein (Eozän-Kalktafel), ein roter, weniger widerstandsfähiger Sandstein, den man der Sandsteinschicht, die von einer 150–200 m mächtigen Kalksteinschicht überdeckt wird, entnimmt; ferner Tonmineralien (Kaolinit, Palygorskit und Sepiolith) und Roteisenstein für Keramikfarben.⁸ Für die Holzverarbeitung stehen folgende Baumarten zur Verfügung: `ilb (*Zisiphus spina Christi* L.), `uyud (*Ingrams ariata*, *Conocarpus erectus* Jacq.) und rak (*Ingrams rakh*, *Salvadora persica* L.).⁹ Diese ungünstige Situation an Rohstoffen erweist sich durch das Fehlen von Eisenerzlagern als besonders gravierend. Eisengüter wurden im Recycling-Verfahren weiterverarbeitet, die Versorgung mit dem aus Indien stammenden Rohstoff erfolgt durch Import von `Aden oder Mukalla. Der Rohstoffmangel und die geringe

⁴ Wissmann-Rathjens-Kosmat 1942: 311; Ingrams 1945: 13.

⁵ Müller 1981: 230.

⁶ Beckingham-Serjeant 1950: 199f.

⁷ Ingrams 1936a: 405; ders. 1936b: 547; ders. 1937: 55; *Handbook of Arabia* (1918): 593, 600.

⁸ Leidlmaier 1962: 164; Bauer 1965/66: 498.

⁹ Die arabischen Namen wurden mir von den Gewährsmännern genannt. Zur botanischen Bestimmung s. Ingrams 1937: 59.

Ertragsfähigkeit der Landwirtschaft haben die hadramitische Bevölkerung in eine große Abhängigkeit von Importen an lebenswichtigen Gütern gedrängt. Die binnenländische Lage des mehr als 250 km von der Küste entfernten Wadi – bedingt durch die Transportkosten und die Zölle – verursachten eine erhebliche Verteuerung der Importgüter. Der Güterverkehr von der Küste in das Wadi Hadramawt konzentrierte sich auf die zwei urbanen Märkte: Shibam und Tarim. Von Shibam wurde vorwiegend der westliche und mittlere Talabschnitt, von Tarim der östliche mit Importgütern versorgt. Al-Shihr und al-Mukalla waren die wichtigsten Hafenplätze des Hadramawt. Die Verbindung zu al-Shihr, dem ältesten Hafen, zeigte sich durch das kathirische Staatengebilde ab 1458 / 873 H. gesichert. Al-Mukalla erhielt erst durch das Aufkommen der Qa'aiti-Herrschaft seit 1848/ 1264 H. seine merkantile Bedeutung, wodurch al-Shihr für den maritimen Fernhandel in die Belanglosigkeit gedrängt wurde. Erst mit dem Beginn des Straßenbaus in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts erfolgte im vermehrten Maße die Verknüpfung des Wadi's mit dem maritimen Güterverkehr. Nicht zuletzt wurde das Wadi in das Flugverkehrsnetz des Eastern Aden Protectorate eingebunden.¹⁰

II. DIE STRUKTUR EINER TRADITIONELLEN ISLAMISCHEN STADT IM SÜDEN ARABIENS

Die Gesellschaft Tarims war durch ihre Stratifikation geprägt, repräsentierte also eine straff geschichtete Sozietät. Ich möchte jedoch nicht an dieser Stelle die Merkmale dieser sozialen Konfiguration weiter ausführen, sondern die Frage stellen, welche soziale Mechanismen zur Schlichtung unvermeidlicher Gruppenkonflikte von der städtischen Bevölkerung entwickelt wurden, um eine Koexistenz zwischen den verschiedenen Gruppen dieser hierarchischen Struktur abzusichern.

Eine solche konfliktvermindernde Einrichtung wurde in Form der Stadtviertelorganisation entwickelt.¹¹ Demnach war Tarim in folgende Stadtviertel (harah, haflah) gegliedert: Harat al-Suq (mit den angeschlossenen Vierteln Harat al-Rudaymah, Harat al-Midjaff, Harat al-Sidd, und Harat al-Fidjir), ferner Harat al-Khilayf (mit Harat al-'Aydid), Harat al-Dahil (mit Harat Al al-Khilayf), schließlich Harat al-Nuwaydarah und Harat al-Hawi). Von der behördlich angegebenen Gesamtbewohnerzahl Tarims mit 13.556 im Jahre 1960/ 1389 H. entfielen auf das Suq-Viertel 4.174, auf das Khilayf-Viertel 1.263, auf al-Nuwaydarah 2.815, auf al-Sahil 1.973 und auf al-Hawi 1.263 Einwohnern. Das dichtest bewohnte Stadtviertel war das Harat al-Suq. Durch welche sozialen Kriterien wurde ein Stadtviertel bestimmt? Zunächst umschloss es ein Areal mit genau festgelegten Grenzen; die Bewohner eines jeden Viertels (ahl al-Hafah) gehörten den unter dem Terminus „Masakin“ zusammenfassten sozialen Klassen, den Masakin Hadar und Masakin Du`afa an, wobei die Angehörigen der einen oder anderen Klasse in unterschiedlicher Weise die einzelnen Viertel mengenmäßig bewohnten. Die Angehörigen der beiden Klassen dürften Lokalgruppen gebildet haben, ein Sachverhalt, der 1966 noch im Viertel al-

¹⁰ Zu den Ausführungen s. Dostal 1972: 3f.

¹¹ Zu den Stadtvierteln vgl. Serjeant 1950: 277f. Die Angaben über die Einwohnerzahlen stammen von der kathirischen Sultanatsbehörde in Tarim. Vgl. dazu die bei Ingrams (1937: 33) zusammengestellte Schätzung.

Nuwaydarah deutlich war, wo die Bewohner in eine Firqat al-Hadar und Firqat al-Du'afa gliedert waren.¹²

Symbolisch und funktionell wurde die Einheit eines Stadtviertels durch die Mawlat al-Hafah repräsentiert. Dieser Institution gehörten die gewählten Vorsteher (Muqaddam) beider Klassen an; ihr entscheidendes soziales Merkmal war, dass die Sada und Mashayikh – Angehörige der gesellschaftlich privilegierten Klassen – sowie Beduinen von dieser Institution ausgeschlossen waren. Die Mawlat al-Hafah enthüllt sich mit besonderer Klarheit als eine Institution der Selbstverwaltung, als gesellschaftliches Gegengewicht zu den privilegierten Klassen. In ihren Kompetenzbereich fielen: Zuteilung und Koordinierung der Beistandsverpflichtungen der rechtsfähigen Mitglieder eines Viertels, denn diese waren in Bezug auf die Beistandsverpflichtungen gleichgestellt (muwahhidin) und zur Kooperation (mudakhalat) angehalten. Zum Funktionsinventar der Mawlat al-Hafah zählten das Schlichten von Streitfällen, die Wahrnehmung der Interessen ihrer Stadtviertelangehörigen gegenüber anderen Vierteln und Sultanatsbehörden. Eine wichtige Funktion bestand in der Entscheidungsfindung, ob ein Angehöriger des Stadtviertels sich außerhalb seines Viertel-Areals ansiedeln dürfe, denn die Mitgliedschaft zum Stadtviertel wurde durch Geburt erworben und blieb auch dann gültig, wenn ein Mitglied mit Genehmigung der Mawlat al-Hafah seinen Wohnsitz an einem anderen Ort nahm. Ausgenommen von dieser Bestimmung waren lediglich die Ba Salmah, die Gruppe der Beschneider und Grabsteinmetze, die der Mitgliedschaft zu einem bestimmten Stadtviertel entbunden waren. Die Einheit eines Stadtviertels wurde durch Identitätslieder (tansurah/tanasir) ausgedrückt.

Die Beistandsverpflichtungen bezogen sich auf die Katastrophenhilfe (Feuer und Flut), ferner auf die Mitwirkung bei Hochzeiten und Bestattungen und schließlich auf die Teilnahme an der jährlich (vor 1966) stattfindenden gemeinsamen Steinbockjagd.¹³

Die Ausübung der Beistandsverpflichtungen beider Masakin-Gruppen war durch folgende komplementäre Arbeitsteilungen geregelt: Den Hadar war die Gemeinschaftsleistung an Hochzeitsfesten obligat, ferner zählte zu ihren Privilegien das Trommeln beim `Arafat-Fest, ebenso die Durchführung der Kaffeezeremonie beim Bau eines Hauses und die Ausführung der Weihrauchzeremonie. Ihnen war die Ausübung des Shabwani-Tanzes vorbehalten. Demgegenüber war als klassentypischer Tanz der Razih den Du'afa zugeordnet. Folgende im Öffentlichkeitsbereich liegende Arbeiten wurden ausschließlich von den Du'afa verrichtet: Anlegen der Grabanlagen, Reinigen der Brunnen (ghatl), Säubern der Bewässerungskanäle nach Hochwasserfluten (sayl), ebenso auch die Beförderung der Pilger an den Wallfahrten zur Grabstätte des Propheten Hud.¹⁴

¹² S. Serjeant 1950: 277f.

¹³ Zur Steinbockjagd: s. Serjeant 1951: 74f.; ferner Rodionov 1994: 123f; eine monographische Studie in arabischer Sprache hat Aqil 2004 vorgelegt. Vgl. ferner Ryckmans 1976: 161ff.

¹⁴ Eine ausführliche Beschreibung über die Pilgerfahrt zum Grabmal des Propheten Hud vermittelt Serjeant (1954). Bezüglich der Pilgerrouten haben sich seit Serjeant Veränderungen ergeben. 1995 waren zwei Routen möglich, infolge einer Neuordnung der ursprünglichen Pilgerorganisation (s. Serjeant, *op. cit.*, 135ff.). Im ersten Drittel des Sha'ban versammeln sich die Pilger beider Gruppen bei der Moschee Shihab al-Din. Die Guppe A nimmt folgende Route: al-Qawz – al-Mista – al-Kawda – Ba `Atir – Qahin al-Qarya – `Inat – Qasam. In Qasam treffen beide Gruppen zusammen: Gruppe B: al-Qawz – al-Mista – `Inat – Qasam. Gemeinsam setzen beide Gruppen die Pilgerfahrt fort: `Idjiz al-Wasita – Khun; dort nehmen sie im Flussbett des Wadi Masila ein Bad, wobei sexuelle Aktivitäten nicht ausgeschlossen sind. Am nächsten Tag geht es nach al-Mahdhafa – Hasrat al-Kafirah – Steine werfen auf

III. DER MARKT IM STÄDTISCHEN GEMEINWESEN

Die vorangegangene ethnographische Skizze bildet die Voraussetzung dafür, auf das Marktsystem einzugehen. Wie aus der Karte ersichtlich ist, bildet das Marktareal mit der Djami' al-Kabir und der Festung (husn) den Mittelpunkt der Stadt. In diesem räumlichen Nebeneinander kommt Tarim dem Modell einer islamischen Stadt nahe. Umgeben von Wohnvierteln, gegenüber der Großen Moschee, liegt der Haupteingang zum Markt (suq). Unweit davon steht die überdachte Waage (mizan) zur Verzollung der importierten Güter. In den frühen 1960er-Jahren wurde außerhalb des alten Marktareals ein neuer Fleisch- und Gemüsemarkt errichtet. Um dieses Bauwerk aus Beton gruppierten sich Geschäfte mit einem vielfältigen Angebot. So entstanden Goldläden und sogar ein Eis-Lokal, in dem Speise-Eis angeboten wurde.

Der Markt ist ein Ort vielfältiger Tätigkeiten. Alle diese Tätigkeiten – Begegnung von Anbietern und Nachfragenden, Vertragsabschlüsse und Gewährung von Krediten sowie Abwicklung von nicht-kommerziellen Aktivitäten wie Regelung von persönlichen und politischen Angelegenheiten – bedürfen der Sicherheit auf dem Markt, also des Marktfriedens.

Die Garantie des Marktfriedens in Tarim gründet sich auf der gewohnheitsrechtlich begründeten sozialen Qualität, nämlich auf der Erklärung des Suq-Viertels zu einer Hawtah, also zu einem Areal, in welchem grundsätzlich tätliche Auseinandersetzungen zu unterlassen sind. Die Kontrolle oblag der Hokmah al-Suq, dem Schiedsgericht des Marktes. Dieser Instanz stand ein aus den Masakingruppen gewählter Muqaddam vor, beraten von drei Männern von hohem sozialem Ansehen. Infolge der Hawtah-Qualität des Suqs bestand in Tarim kein Verbot, das Marktareal in der Nacht zu betreten.

Eine Beschreibung des Marktes in Tarim wäre unvollständig, würde man die Frage nach den eigentumsrechtlichen Verhältnissen übergehen. Im Einklang mit den Gegebenheiten auf urbanen Märkten Südarabiens sind auch in Tarim die frommen Stiftungen (waqf/awqaf) nachzuweisen, die für die Erschließung des Marktareals mit Geschäften und Werkstätten unentbehrlich waren. Die Inhaber der Geschäfte und Werkstätten entrichteten jeweils einen kleinen Betrag für die Miete an den Wakil der betreffenden Moschee, für die das Waqf gestiftet wurde. Eines der ältesten Waqf repräsentiert der Suq `Abdullah Ba `Alawi, sonst auch Suq al-Quffan genannt, wo sich auch die Waage befand. Ein besonderes Merkmal Tarims war bis in die 1930er-Jahre das Fehlen von Samasir, also von Einrichtungen für die Unterkunft von Fremden und ihrer Güter. Erst das von Shaykh Al-Kaff als Waqf gestiftete Bayt al-Ghurbah kam dieser Erfordernis nach.

In dieser Phase der Beschreibung werde ich versuchen, auf zwei Merkmale einzugehen, um der Charakteristik des Marktes von Tarim nahe zu kommen.

Das erste berührt die Art und Weise der Gütertransaktionen zwischen dem urbanen Markt und den nomadischen Gesellschaften. Wie funktionierte dieses sozio-ökonomische Räderwerk?

das Grab einer Ungläubigen. – Husn al-`Urr- Sawn – `Araq – `Usum – `Anhi – Fuqma – Qabr Mawla `l- Dawila – Diyar al-Haba `ib – Husn Bin Kawb – Qabr Hud. Im Masila-Fluß wird gebadet, erst am nächsten Tag betritt man die Grabstätte von Hud. Die Ursache für die Teilung der Gruppen liegt in der zunehmenden Motorisierung. Die Route der Gruppe B ist für Automobile befahrbar. Behinderte Personen bevorzugen diese Möglichkeit gegenüber dem Transport auf der shibriya, einem hölzernen Tragstuhl auf dem größten Teil des Pilgerweges.

Zunächst müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass die beduinische Wirtschaft nicht autark sein kann, denn die Beduinen sind bezüglich ihrer Versorgung mit pflanzlichen Nahrungsmitteln, aber auch Sachgütern, die sie selbst nicht herstellen können, vom urbanen Markt weitgehend abhängig. Da die Ertragsleistung des Viehzuchtbetriebes durch Trockenzeiten und Tiererkrankungen schwankend ist, wurde eine Institution geschaffen, durch die sich die Beduinen unabhängig von ihrer jeweiligen Ertragsleistung mit allen lebenswichtigen Gütern versorgen konnten. Diese überaus wichtige Funktion hatten die Dallalin übernommen.¹⁵ Angehörige dieser Gruppe betrieben die zwei Sondergeschäfte für Beduinen. Dieser Schritt durchbrach teilweise den traditionellen Kompetenzbereich der Dallalin, ein Ereignis, das erst in den frühen sechziger Jahren stattfand.

Vor diesem Zeitpunkt zählten die Dallalin zur sozialen Klasse der Masakin Hadar und entstammten vier Linien: Al Ba Qummash, Al Muqad, Al Bin Dayyikh und Al Khayir. Jede dieser Gruppen war von einem gewählten Muqaddam öffentlich vertreten. Ein bestimmendes Merkmal in den Beziehungen zu den Beduinen war, dass jede dieser Dallal-Gruppen für einen bestimmten Beduinenstamm zuständig war und daher gewissermaßen gesellschaftlich umfassende Betreuer-Funktionen innehatte. So waren z. B. die Al Ba Qummash mit dem Hummum-Stamm eng verknüpft, während die drei anderen Dallal-Gruppen sich genossenschaftlich (*mushtarak*) zusammenschlossen und in einer monatlichen Rotation die restlichen Beduinenstämme betreuten.

Der Vorteil dieses Dallal-Systems bestand für die Nomaden darin, dass sie in Notlagen von dem zuständigen Dallal Geld ausleihen, jedoch die Geldsumme zu einem späteren Zeitpunkt mit ihren Erzeugnissen oder Tieren zurückerstatten konnten. Unabhängig von solchen Notfällen boten die Beduinen zuerst ihre Produkte, wie z. B. Samen (klass. arab.: *samn*), geklärte Butter oder auch Tiere ihrem zuständigen Dallal an, erst danach kauften sie mit dem Erlös auf den Markt ein.

Aus diesem Beziehungsgeflecht erwachsen dem Dallal politische Pflichten, wie z. B. den jeweiligen Stamm in auswärtigen Angelegenheiten bei Behörden und anderen Stämmen zu vertreten, ein Faktum, das das soziale Prestige in der urbanen Gesellschaft essentiell prägte. Aus diesen eben dargestellten Wechselwirkungen wird auch verständlich, dass die Beduinen im Hause des jeweils zuständigen Dallal ihre Unterkunft über Nacht fanden.

Es steht außer Zweifel, dass die bisherige Erörterung des Marktes einer Ergänzung bedarf, nämlich das Handwerkertum in Tarim. Ausgenommen die Schmiede, die ihre Werkstätten auf dem Markt hatten, fanden sich die Arbeitsstätten in den einzelnen Stadtvierteln verstreut. In Harat al-Sahil waren z. B. die Töpferwerkstätten und Töpferöfen gelegen, während der Tischler Ahmad b. Tesir Ba Hashwan den Hof seines Wohnhauses im Harat al-Suq als Arbeitsstätte nutzte. Veränderungen bezüglich der Handwerkskategorie haben seit den sechziger Jahren eingesetzt. Der vermehrte Import an Industrie-Erzeugnissen, deren Preise für bestimmte Warengattungen tiefer lagen als die Kosten für die entsprechenden lokal erzeugte Produkte, hat zu einer drastischen Verminderung der Nachfrage nach lokalen Erzeugnissen geführt und damit zum Abbau traditioneller Handwerker. Die ersten davon betroffenen Handwerker waren die Weber und Indigofärber, die mit den billigen indischen Textilien nicht mehr konkurrieren konnten und 1964 ihre Produktion aufgeben mussten.

¹⁵ Vgl. Dostal 1983: 126.

Das Tarimer Handwerk war immer abhängig vom kontinuierlichen Risiko der lokalen Konsumgüterwirtschaft. Besonders verheerend wirkten sich auswärtige Ereignisse auf die Versorgungslage aus. So z. B. die während des zweiten Weltkrieges ausgebrochene Hungerkatastrophe, als der Hadramawt durch die japanische Besetzung Südostasiens und Indonesiens von den wichtigen Reisimporten abgeschnitten war. Ein Töpfer hat mir 1964 die Tragik dieser Situation geschildert: *„Als der große Hunger war, sind viele von uns gestorben. Niemand brachte Reis, Datteln und Butter, niemand hatte Gäste: Ich war sehr hungrig. Meine Frau hat ein Kind geboren, aber es ist gestorben, weil es zu schwach war. Jetzt ist es schon besser, aber es gibt keine Arbeit.“*

1966 waren noch Tischler, Drechsler, Schmiede, Blechschmiede, Silberschmiede und Schuster tätig. Die Arbeitskräfte der Produktionseinheiten bestanden bei den meisten dieser Handwerke aus dem Meister und Verwandten als Mitarbeiter; nur bei Töpfern und Maurern wurden Nicht-Verwandte beschäftigt. Der Komplexität der Produktion entsprechend gab es eine organisierte Arbeitsteilung. Bei den Maurern war folgende Differenzierung gegeben: Meister (muhandis), Gehilfen (ummal), zu denen auch diverse Spezialisten, wie Stukkateure, Errichter der Grundmauern angehörtem, in dieser Hierarchie bildeten die Khadimin – eine Art Hilfsarbeiter – den Abschluss.

Nun einige Bemerkungen zur Lehrzeit: Diese war bei einzelnen Handwerken verschieden, wobei neben der individuellen Geschicklichkeit das körperliche Leistungsvermögen in Betracht gezogen wurde. Knaben im Alter von ca. zwölf Jahren traten bei einem Töpfer oder Silberschmied in die Lehre ein. Maurer, Drechsler, Tischler und Schmiede nahmen Lehrlinge erst ab dem vierzehnten Lebensjahr auf. Zeitlich verschieden gestaltete sich die Lehrzeit: Blechschmiede benötigten ein Jahr, Töpfer zwei bis drei Jahre, Silberschmiede sechs Jahre.

Entlohnt wurde nach dem Prinzip des Tagesslohnes, 1964 war bereits die Festsetzung eines Monatslohnes durch die Sultanats-Verwaltung eingeführt worden. Bezüglich zusätzlicher Leistungen galt es als Verpflichtung des Meisters, Essen und Tee während der Arbeitszeit bereitzustellen (ghadah). Im Krankheitsfall bestand seitens des Meisters keinerlei Verpflichtung zu einer Entschädigungsleistung, ebenso auch nicht bei Betriebsunfällen. Im letzteren Fall wurde Arbeitern, die länger als zwei Jahre in einer Werkstätte beschäftigt waren, eine einmalige Zuwendung (fadilah/ fada'il) zuerkannt. Allerdings war ein Meister angehalten ein Entlassungsgeld (qusa'ah) auszubezahlen.

Bei der Auftragserteilung an Maurer, Tischler und Steinmetze unterschied man zwei Vertragsverhältnisse, je nachdem, ob der Auftragserteiler außer der Bezahlung von Taggeldern und Bereitstellung von Materialien zusätzlich die ghadah-Verpflichtung einging. Wenn die ghadah-Verpflichtung exkludiert war, wurde diese Vereinbarung quta' genannt.

Allgemein verfügten die traditionellen Handwerker über ein relativ hohes technisches Wissen und eine entsprechende Handfertigkeit. Dieser Sachverhalt wird durch die Daten des von mir geleiteten Film-Projektes des Instituts für den wissenschaftlichen Film (Göttingen) bezeugt, das im Zeitraum von 1964 und 1966 mit dem Ziel realisiert wurde, die Produktionstechniken der damals tätigen Handwerker systematisch zu dokumentieren. Eine Auswertung des Datenmaterials ergab, dass z. B. die Schmiede auf einem technischen Niveau arbeiteten wie ihre europäischen Kollegen nach dem ersten Weltkrieg.

IV. DIE SOZIALE STRATIFIKATION DER URBANEN BEVÖLKERUNG

Tarims wechselvolle Geschichte findet ihren Niederschlag in den gegenwärtigen architektonischen Zuständen. Im Jahre 2004 bot das Stadtbild ein chaotisches Nebeneinander von traditioneller Lehmbauweise, die weitgehend dem Verfall preisgegeben ist, und den modernen Zubauten. Die prächtigen Monumentalbauten der Paläste, die den Machtanspruch der Sada bis 1967 symbolisierten, dem Zeitpunkt der volksdemokratischen Herrschaft, formen heute Ruinenfelder. Unser Vorhaben gilt jedoch nicht der Gegenwart, sondern der als Ethnologe erlebten gesellschaftlichen Wirklichkeit in der zeitlichen Spanne von 1960 bis Herbst 1966. Im Vordergrund meiner Betrachtung steht die vor 1967 geltende soziale Schichtung, die von dem Wirtschaftskomplex des Rentenskapitalismus bestimmt war.

Die Spezifika der gesellschaftlichen Schichtung lassen sich aus folgender Gliederung der Klassen ablesen, wie sie bis 1964 bestanden hat:

1. Sada/Sayyid
2. Mashayikh
3. Qaba'il
4. Masakin Hadar
5. Masakin Du'afa
6. 'Abid

Von diesen Gruppen wollen wir nur die Qaba'il (sesshaft gewordene Stammesangehörige) und die 'Abid (freigelassene Sklaven) von unserer weiteren Darstellung ausklammern, weil sie für unser Hauptthema des Rentenskapitalismus von untergeordneter Bedeutung sind.

Die Sada formierten die höchste privilegierte Klasse als Träger des Rentenskapitalismus. Diese Gruppe werde ich in einem eigenen, nachstehenden Kapitel behandeln.

Die Mashayikh haben vor dem Eintreffen der Sada einen großen Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Lebens ausgeübt; sie wurden gewissermaßen von den Sada auf den zweiten Platz in der Gemeinschaft der Gläubigen gedrängt. Die Auseinandersetzungen der Sada mit den Mashayikh verlief nicht immer ohne Heftigkeit.¹⁶ Zur Zeit meiner Datenaufnahmen waren bereits einige Mashayikh im kommerziellen Sektor tätig. Zu den angesehensten und traditionsreichsten Familien zählten die Al Ba 'Abbad, die Al Khatib und die Al Abu Fadl.

In der Ansicht des gläubigen Volkes waren einige Mashayikh mit der Baraka bestimmter Heiliger ausgestattet, worauf sich ihre Gabe der Weissagung, besonders auf die Vorhersage von Hochwasser gründet. Eine Legende über die „Masdjid al-Wa'il“ soll die außergewöhnliche Gabe des Faqih 'Ali b. Muhammad von der Familie Al Khatib beleuchten.¹⁷ Als anlässlich des 'Id al-Kabir die im Moscheehof versammelten Gläubigen darüber klagten, dass sie für das Fest kein Fleisch hätten, weil Schafe zu teuer gewesen wären, beruhigte sie Faqih 'Ali. Er versank im Gebet und plötzlich erschien auf dem Berg, der hinter der Moschee steil emporragt, ein Steinbock; er kletterte hinab in den Moscheehof. Dort wurde der Steinbock geschlachtet, das Fleisch an die anwesenden Gläubigen verteilt. Nachdem jeder seinen Anteil an Fleisch erhalten hatte, befahl der Faqih dem Steinbock wiederaufzuerstehen. Dieser erhob sich und

¹⁶ Serjeant 1957: 15f.

¹⁷ Vgl. die Nennung dieser Moschee bei Ba Ghaythan: S. 23, allerdings ohne Hinweis auf die mit ihr verknüpfte Legende.

kehrte in die Berge zurück. Seither trug der Faqih den Namen „Sahib al-Wa`il“ (Herr des Steinbockes). Den Hintergrund dieser Legende bildet eine kulturgeschichtlich alte jägerliche Tradition vom Wiederaufleben der Jagdtiere.

Ihre letzte Ruhestätte fanden die Mashayikh, aber auch die Qaba`il auf der Grabstätte al-Furayt, zum Unterschied zu den Sada, denen der Friedhof Zanbal vorbehalten war. Die sozial minderprivilegierten Gruppen der Masakin wurden auf Turbat Akdar bestattet. Die Friedhöfe spiegelten die alte gesellschaftliche Schichtung wider. Diese visualisierten Unterschiede lassen nicht nur die differente Abstammung, ebenso auch den Rang-Status und auch Reichtum erkennen; sie entsprachen nicht dem islamischen Ideal der Gleichheit vor Gott.

Am untersten Ende der sozialen Stufenleiter befand sich die Mehrheit der Stadtbewohner gegliedert in die bereits erwähnten Masakin Hadar und Masakin Du`afa. Zur den Ersteren zählten die unterschiedlichsten Kategorien von Kaufleuten, ferner auch die Berufe der sozial geachteten Handwerke, wie Silberschmiede, Tischler, Drechsler und Schneider.

Bei den Masakin Du`afa war das Gros der landlosen Landarbeiter und folgende als unehrenhaft bezeichnete Handwerke zusammengefasst: Weber, Indigofärber, Töpfer, Maurer, Steinmetze, Grabsteinmetze (die Ba Salama, fungierten auch als Beschneider), ferner Fleischer, Gerber und Barbieri. Eine besondere Berufsgruppe bildeten die Pflüger (baqqarah), die im Auftrag der Grundherren mit ihren Ochsen-Gespansen für das Pflügen der Felder sorgten. Kongruent zu ihrem sozialen Status fand jährlich das Fest der Pflüger (midad haqq al-baqqarah) statt, an dem nur Angehörige dieser Berufsgruppe teilnehmen konnten.

Zwei Faktoren haben die sozialen Beziehungen zwischen den hier aufgezählten Berufsgruppen bestimmt: berufsgebundene Endogamierregeln und strikte Berufsgebundenheit. Zum Ersteren: diese Heiratsregel besagt, dass die Angehörigen der einzelnen Berufsgruppen ihre Ehepartner nach dem kafà'a-Prinzip, dem Leitsatz der sozialen deszendentalen Gleichheit, grundsätzlich aus ihrer eigenen Gruppe wählten. Zum zweiten Faktor, der Berufsgebundenheit, muss zunächst festgehalten werden, dass dieses Prinzip wohl theoretische Geltung hatte, aber in Perioden von Auflösungserscheinungen ihren gesellschaftlichen Nutzen verlor.

Allerdings sind die Folgen eines solchen Schrittes für den Betreffenden sozial gesehen wirkungslos, denn er verbleibt in seiner althergebrachten gesellschaftlichen Klasse. Zum Beispiel konnte ich im Jahre 1966 den Fall notieren, dass ein Da`ifi sich als Silberschmied betätigte, also einen in der gesellschaftlichen Wertskala hoch geschätzten Beruf ausübte, der eigentlich nur Angehörigen der Masakin Hadar vorbehalten war. Eine der nachhaltigsten Konsequenzen, die sich aus diesem Schritt ergaben, lag darin, dass er die Tochter eines Silberschmiedes der Maskin Hadar nicht heiraten konnte, denn seine Herkunft entsprach nicht dem kafà'a-Prinzip.

V. DIE SADA – IHR REICHTUM UND IHRE MACHT

ÜBERLEGUNGEN ZU IHREM SOZIALEM STELLENWERT

Um das Augenfällige herauszugreifen: In der Ordnung der Tarimer Klassengesellschaft nahmen die Sada den höchsten Rang ein. Unter historischen Gesichtspunkten müssen wir hinsichtlich der uns zur Verfügung stehenden Quellen festhalten, dass der legendäre Charakter der biographischen Zusammenfassun-

gen lediglich in scheinbar chronologischen Abfolgen verborgen bleibt. Oft setzen sich einige Angaben dem Verdacht der Vortäuschung aus. Diese Tatsache gilt besonders für die frühe Zeit des Islam im Süden der arabischen Halbinsel. Der Legende nach tritt die Gruppe der Sada, angeführt von ihrem Stammvater Saiyid Ahmad b. `Isa, eindeutig mit religiös-politischer Motivation angeblich im Jahre 930 in das Territorium des Hadramawt ein. Als Beweggrund wurde die Bekämpfung der Ibadiya bei gleichzeitiger Installierung der sunnitischen Glaubensrichtung deklariert. Dieser Missionsauftrag geriet durch die Einbindung der Sada in das überseeische Kommerznetz in den Hintergrund ihrer religiösen Aktivitäten und kulminierte in der Entfaltung des Rentenkapitalismus, der ihnen Macht und Reichtum als Grundherren einbrachte. Dieser Zustand währte bis 1967, dem Jahr der Etablierung der Volksdemokratie Südjemens.

Die Bilder, geschaffen nach den historischen Überlieferungen, sind unscharf gehalten, unscharf wie auch die Legenden sind, denen vielleicht ein gewisser Kern historischer Wahrheit zugrunde liegt. Beginnen wir mit dem Stammvater der hadramitischen Sada, Ahmad b. `Isa. Der Legende folgend, war dieser einst ein wohlhabender Kaufmann in Basra. Er galt als ein Abstammling der Linie von Husayn b. `Ali b. Abi Talib, gehörte demnach zu den „Leuten des Hauses“ (ahl al-bayt), also zu den Blutsverwandten des Propheten. Diese genealogische Zugehörigkeit bildete eine essentielle soziale Komponente, denn den ahl al-bayt wurde eine Reihe von Privilegien a priori zugestanden. Mit anderen Worten: die Agnaten von Ahmad b. `Isa mussten aus Gründen der Bewahrung dieser Privilegien bestrebt sein, die Abstammungslinie rein zu halten. Mit welchen Mitteln wurde dieses Ziel erreicht, sieht man von der bevorzugten endogamen Heiratspolitik ab? Die dafür meist geeignete Maßnahme lag naturgemäß in der Kontrolle der genealogischen Verknüpfungen, wofür ein Experte gewählt wurde (nassab). 2004 übte Saiyid Mashhur b. Muhammad b. Salim b. Hafiz diese Funktion aus. Zwei Arten von Dokumenten standen für die Ermittlung der genealogischen Verknüpfung zur Verfügung: erstens, der große Stammbaum (shadjarat al-nasab al-kubra) und der als kleiner Stammbaum bezeichnete shadjarat al-nasab al-far`iya.¹⁸ Im ersteren Dokument sind alle von Ahmad b. `Isa ableitenden Agnaten aufgezeichnet; sie werden als *ashab al-musadjarat mu`arif* (Inhaber des anerkannten Stammbaumes) benannt. In den genealogischen Aufzeichnungen des kleinen Stammbaumes sind die Agnaten des Gründers einer Linie oder eines Segmentes als *nassibiyin muhaqqiqin* (rechtmäßige Abstammlinge) festgehalten.

Meine Ausführungen lassen begreifen, dass die Sada sich als eine geschlossene Deszendenzgruppe verstehen, die von einem gewählten Repräsentanten (naqib) in der Öffentlichkeit vertreten wurde. 2004 übte Saiyid `Abdullah b. `Umar al-Shatiri dieses Amt aus.

Die Erzählung von Ahmad b. `Isa findet folgende Fortsetzung: Er unternahm in Begleitung seines jüngsten Sohnes `Ubaydallah und weiterer Verwandten eine Pilgerfahrt nach Mekka. Nach der Wallfahrt wurde beschlossen nach dem Jemen zu reisen; schließlich erwählte Ahmad b. `Isa den Hadramawt, wo sich die Einwanderer um 951 in al-Hadjarayn niederließen. Wer gab ihm den Anlass zu diesem weiträumigen Vorstoß? In arabisch-hadramitischen Geschichtsbüchern wird dafür die Frömmigkeit Ahmad b. `Isas herausgestellt,

¹⁸ Einen großen Stammbaum konnte ich in Sayun erwerben. Dieses Objekt befindet sich in der Sammlung Islamischer Orient im Staatlichen Museum für Völkerkunde, München. Inv. Nr.: 98-319 769 a, b. (Standort: 17.4.6) Ich habe Herrn Dr. Jürgen Wasim Frembgen für seine Hilfsbereitschaft bezüglich der Bekanntgabe der Inventarnummer zu danken.

woraus das Ziel seiner Mission erklärt wurde, die Ibaditen zu verdrängen und die Bevölkerung auf den Pfad der Rechtgläubigen zurückzuführen. Diese religiös-politische Zielsetzung ist jedoch im Kontext des Sachverhaltes zu sehen, demzufolge den sich in der Zwischenzeit räumlich verbreiteten Agnaten des Ahmad b. `Isa die jeweilig lokale Bevölkerung Felder schenkten und somit den Grundstock für den späteren Reichtum der Sada legten. Die an Naivität grenzende Legende entzieht sich einer plausiblen Erklärung. In den nun folgenden Ausführungen werde ich den Versuch unternehmen, auf der Grundlage unseres gegenwärtigen Wissens über die Geschichte Südarabiens in vorislamischer und frühislamischer Zeit eine Hypothese zu entwickeln, um eine plausible Erklärung für das Vordringen der Sada in den Hadramawt und für den Beginn ihrer Akkumulation des Feldbesitzes zu formulieren. Dieses Vorhaben ist sicherlich nicht einfach, trotzdem möchte ich es wagen. Dafür werde ich meine Argumentation sorgfältig entwickeln.

Die politische Wirklichkeit in der ausgehenden vorislamischen Periode Südwest-Arabiens wurde wesentlich durch das sabäisch-himyaritische Reich geprägt. Die Himyariten, deren Ursprung sich in Anonymität verliert, sind erst im 1. Jahrhundert n. Zt. fassbar.¹⁹ Zu den frühen archäologischen Nachweisen zählen die eindrucksvollen Zeugnisse von Djabal al-`Awd²⁰ und das Gräberfeld von Sha`ub (Sana`a)²¹. Für unser Vorhaben sind zwei Sachverhalte bedeutsam. Erstens, die Unterwerfung des Hadramawt durch den himyaritischen König Shammar Yahar`ish im Jahre 315 n. Zt.²², wodurch die Hadramiter ihrer Souveränität verlustig gingen. Zweitens, das sabäisch-himyaritische Reich hat arabische Beduinengruppen angesogen, die zunächst als Kamel- und Pferdereiter militärisch genutzt wurden. Um diese Zeit haben sich die aus Zentralarabien stammenden Kinda im Wadi Du`an niedergelassen.²³ Damit wurde eine Art schleichende Arabisierung des Südens Arabiens eingeleitet, die durch die Einwanderung arabischer Beduinenstämme wie jener der Madhhidj oder Murad angereichert wurde. Um 554 n. Zt. endet das sabäisch-himyaritische Reich, eine der glanzvollsten politischen Konfigurationen des Vorislam in Südarabien.²⁴

In seiner Spätphase wurde dieses Reich in den Konflikt zwischen den beiden monotheistischen Religionen miteinbezogen, wodurch Südarabien in den Kampf um Einflussbereiche zwischen den damaligen Großmächten im Vorderen Orient, Byzanz und dem sasanidischen Persien, geriet. Ab dem 4. Jahrhundert hat das Christentum im sabäisch-himyaritischen Reich Eingang gefunden, mit der Konsequenz der Hinwendung der Herrscher zu einer probyzantinischen Politik.

Drastisch verändert wurde diese Situation durch die Bekehrung des himyaritischen König Yusuf As`ar Yath`ar zum Judentum, der um 523 den Thron bestiegen hatte und mit Gewalt gegen die Christen und die zu Hilfe ins Land gerufenen Äthiopier vorging. Der auf seinen Befehl durchgeführte Genozid an himyaritischen Christen in der Landschaft Nadjran rief anderswo nicht nur Bezeugungen von Mitleid oder Mitgefühl hervor.²⁵ Dieses Ereignis initiierte

¹⁹ Müller 1984: 125.

²⁰ Hitgen 2003: 106–115.

²¹ Gerlach & Vogt 2003: 116–123.

²² Müller 1981: 232.

²³ Olinder 1927: 97; Müller 1981: 243. Zur Einwanderung arabischer Stämme s. Robin 1982: 28ff.

²⁴ Müller 1984: 130.

²⁵ Vgl. Ryckmans 1964: 462ff.

die nochmalige Intervention der Äthiopier auf byzantinischen Einfluss hin und der damalige Jemen erlitt das Schicksal eines vorübergehenden äthiopischen Dominiums. Historisch bezeugt ist der äthiopische Vizekönig Abraha, bekannt durch seinen Feldzug gegen Mekka, ein Ereignis, das im Koran in der Sure „Der Elefant“ (Sure 105) seinen Niederschlag gefunden hatte. Darin wird die Errettung Mekkas durch die von Allah gesandten Vögel berichtet, die mit Steinen die Kriegselefanten bewarfen und auf diese Weise den Vormarsch Abrahams verhinderten. Doch gab es jemenitische Kreise, die anti-äthiopisch eingestellt waren und den sasanidischen Herrscher um Entsendung einer Hilfstruppe ersuchten, wodurch sie den Gegenspieler der Byzantiner ins Spiel brachten. Für die Perser bot das Anliegen der Jemeniten die Chance, einen direkten politischen Einfluss in Südarabien zu erlangen. Ein persisches Heer vertrieb die Abessinier aus dem Jemen; aber der Traum der Jemeniten von einem eigenen Staat erfüllte sich nicht. Zwischen 597/98 wurde der Jemen eine Provinz des sasanidischen Reiches, solange bis der sasanidische Statthalter Badhan im Jahre 628 den Islam annahm.²⁶ Dieser Sachverhalt sollte uns nicht zu der etwas naiven Annahme verführen, dass damit der Islam eine weitreichende Akzeptanz in der tribal strukturierten Bevölkerung des Jemen gefunden hätte.

Der Mangel an historischen Quellen lässt nicht zu, Skizzen der Ereignisse in den Zeiten des frühen Islam anzufertigen. Festzuhalten ist lediglich, dass die südliche Randzone Arabiens nicht frei war von den Auswirkungen der Fraktionskämpfe zwischen `Aliden und den aufstrebenden Omayyaden, die den Norden im Bann hielten. So gelang es einem `Aliden, `Ubaydullah b. al-`Abbas, die Statthalterschaft in Sa`a` auszuüben. Im Jahre 660/61 entsandte der Omayyade Mu`awiya ein Heer nach Sa`a`, um den `alidischen Statthalter zu vertreiben. Diesem gelang die Flucht nach Kufah, eingesetzt wurde `Uthman b. Affan al-Thaqafi, der die omayyadische Macht vertrat.²⁷ Inzwischen gelang es den von Syrien aus agierenden Kharidjiten ihr Netzwerk bis in den Süden auszudehnen. Nachdem der Prophet keinerlei Hinweise über seine Nachfolgerschaft hinterlassen hatte, kam es zum Streit zwischen `Ali, dem Vaterbruder- sohn des Propheten, und dem Omayyaden Mu`awiyya. In Siffin, wo sich 657 die Armeen beider Bewerber um das Kalifat gegenüberstanden, lehnte sich eine Gruppe gegen das Ansinnen auf, die Entscheidung auf der Grundlage des Koran zu treffen. Diese Gruppe wurde als Kharidjiten bezeichnet. Es war eine Auflehnung gegen die genealogische Legitimität der islamischen Herrscher. Gefordert wurde demgegenüber die individuelle Verantwortung bei der Wahl des Anführers der islamischen Glaubensgemeinschaft. In dem kharidjitischen „Fürstenspiegel“ war die strikte persönliche Befolgung koranischer Normen der Kandidaten verankert. Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel umschreibt diese Anforderung treffend als die persönliche Heilsverantwortlichkeit.²⁸ Mit dem Prinzip der Wahlfreiheit als Kontrapunkt zu der genealogischen Legitimität konnte der Begründer dieser Sekte `Abdallah b. `Ibad erfolgreich ein regional weitreichendes Netz des politischen Untergrundes etablieren. Die nach ihm benannten ibaditischen Bewegungen entsprachen mit ihrer Ideologie den Grundsätzen der tribalen Demokratie arabischer Stammesverbände, woraus der Erfolg der Ibaditen verständlich wird. Chronologisch gesehen sind wir nicht imstande, Zeugnisse über die frühe Entfaltung der Ibadiyya im Ha-

²⁶ Rex Smith 1983: 51b.

²⁷ Rex Smith 1983: 52, 53.

²⁸ Nagel 1994: 55.

dramawt beizubringen.²⁹ Im 8. Jahrhundert tritt `Abdullah b. Yahya `I-Kindi als ein Anführer der Ibaditen im Yemen auf. Vorher bekleidete er das Amt des Qadi im Hadramawt. Interessant ist der Sachverhalt, dass der omayyadische Statthalter in San`a` und der von ihm ernannte Statthalter im Hadramawt dem ibaditischen Kreis angehörten. `Abdullah b. Yahya `I-Kindi wurde zum Imam der Ibaditen im Yemen gewählt. Diese Bewegung fand eine über das Territorium des Jemen hinausreichende Verbreitung bis in den Hidjaz. Mekka und Medina waren vorübergehend in ibaditischen Händen. Der letzte Omayyade Marwan b. Muhammad entschloss sich nun, gegen die ibaditische Bewegung vorzugehen.

In einer Begegnung in den Jahren 745/46 mit dem Heer des Marwan b. Muhammad erlitten die Ibaditen eine empfindliche Niederlage. Die omayyadische Armee wandte sich gegen Sana`a; ihr stellte sich `Abdullah b. Yahya bei Djurash entgegen. Ihm und seinen Mitstreitern war das Schlachtenglück nicht hold; der ibaditische Imam verlor sein Leben. Die restlichen Ibaditen zogen sich nach dem Hadramawt zurück, wo sie die Stadt Shibam befestigten und im Wadi Daw`an ihr Zentrum gründeten. Jedenfalls scheint im Hadramawt die Ibadiyya zu dominieren; es wird die Koexistenz verschiedener lokaler Imamate angenommen. Im 9. Jahrhundert werden neuerliche Vorstöße gegen die Ibaditen erwähnt.

In den Überlieferungen – gesammelt von al-Daradjini „*Tabaqat al-Mashayikh*“ – tauchen zwei Namen von Statthaltern auf, darunter al-Muhadjir, der Beiname von Ahmad b. `Isa.³⁰ Damit haben wir ein Indiz dafür, dass Ahmad b. `Isa und seine Verwandten unter militärischer Begleitung in den Jemen eindrangen und al-Muhadjir sogar ein administrativ-politisches Amt innehatte. Dieser Umstand erklärt auch, unter welchen Umständen die Sada in Besitz von Feldeigentum kamen. Es war sicherlich nicht aus Respekt gegenüber den „ahl-al-bayt“, sondern die Willkür einer Eigentumsübertragung als Beute nach islamischem Kriegerrecht. Al-Muhadjir wurde der Einlass in das von Ibaditen befestigte Shibam nicht gewährt, ein Akt, der deutlich macht, dass sich die Bewohner nicht der Zentralgewalt beugen wollten. Daher blieb nur die Eroberung als letztes Mittel. In dem gleichen arabischen Bericht wird diese Landnahme als der zweite Ridda-Krieg bezeichnet; rechtlich wurde daher der Hadramawt zu einem Gebiet vertragsloser Eroberung, `anwatan.³¹ In diesem Kontext konnten die Sada für sich Bodeneigentum requirieren. Diesen Umstand verschweigen alle von Sada verfassten Veröffentlichungen, in denen ihre Frömmigkeit als Ursache für die Schenkung von Bodeneigentum seitens der einheimischen Bevölkerung hervorgehoben wird. Was sich aus der oben zitierten Quelle erschließen lässt, kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Meine Interpretation gründet sich auf die von Albrecht Noth gewonnenen Einsichten über die „sulhan und anwatan“ Traditionen in frühislamischer Zeit.³² Natürlich kann diese Zuweisung zu einem historischen Vorgang nur eine erste Annäherung sein. Doch angemessen bedacht, bestärkt diese Quasi-Geschichtlichkeit unsere Vermutung, dass das originäre Grundeigentum der Sada im Hadramawt durch kriegerische Gewaltakte in ihre Hände transferiert wurde. Damit war der ma-

²⁹ S. Frantsouzoff & `Abd al-`Aziz b. `Aqil 2004: 157. Zur Ergänzung vgl. `Abd al-Rahman Ja`far Bin `Aqil 2006: *Safahat min ta`rikh ibadiyah*. Mukalla. Vgl. Rodionov, M.: 2007: 47, fn. 2. Eine erste Zusammenfassung gibt Rodionov, M.: 2007: 47ff., 53f.

³⁰ Frantsouzoff & `Abd al-`Aziz b. `Aqil 2004: 157, nach al-Daradjini: *Tabaqat al-Mashayikh*.

³¹ A. Noth 1973a: 156.

³² Noth, A., *op. cit.*

terielle Grundstock gegeben, auf den sicher später das Phänomen des Rentenkapitalismus entfalten konnte. Ich behalte mir vor, auf dieses Phänomen später einzugehen.

Um die sozialanthropologische Charakterisierung der hadramitischen Sada deutlich zu machen, scheint es mir notwendig zu sein, zwei wichtige sozio-religiöse Funktionen der Sada herauszustellen: erstens, die Gründung der „ribat Tarim“ oder „Alawi tariqa“ und zweitens, das „mansab-Amt“.

Ad 1). Von dem Aufkommen mystischer Bewegungen in der islamischen Welt seit dem 11. Jahrhundert blieben auch die hadramitischen Sada nicht unberührt. Im frühen 12. Jahrhundert wandte sich Sayyid Muhammad b. `Ali b. Muhammad b. `Ali b. `Alawi dem Sufismus zu (1255) und gründete in Tarim eine Tariqa, also eine Gemeinschaft, die aus einem Shaykh oder Lehrmeister und seinen Jüngern bestand.³³ Die Autorität eines Shaykhs resultierte einerseits aus dem gesellschaftlich anerkannten hohen Grad an Gelehrsamkeit und tiefer Religiosität, andererseits durch die ihm innewohnende Potenz der Baraka oder Segenskraft, ein Begriff, mit dem wir uns im nachstehenden Abschnitt näher beschäftigen werden. Der Orden der `Alawi tariqa wurde in den örtlichen Gemeinden des Hadramawt zum Zentrum religiösen Lebens. Zur Erreichung des religiös-geistigen Wunschzieles der Sufis dienten die zweimal wöchentlich, jeweils an Dienstag- und Donnerstagabenden stattfindenden Veranstaltungen, die als hadra bezeichnet wurden. Diese Veranstaltungen waren von rhythmischer Musik und Gesang begleitet, wobei die Ausführung des „dhikr-Rituals“ – die ständige Wiederholung einer kurzen Gebetsformel, die den Namen Gottes enthielt, im Mittelpunkt stand. Es ist eben dieses Ritual des dhikr, das einen eigenen Stil der Frömmigkeit prägt, dessen auffallendes Kennzeichen in ekstatischen Übungen besteht. Als Versammlungsorte in Tarim dienten die Moschee Bani `Alawi, ferner Masdjid Sardjis und Masdjid Nafi; gegenwärtig finden in Masdjid al-Shaykh `Ali b. Abi Sukran die hadra-Veranstaltungen statt.

Die Aufnahme in die Sufi-Gemeinschaft erfolgte symbolisch durch die von dem Shaykh vorgenommene Überreichung eines Mantels (kharqah). Dieser Shaykh; eigentlich der Lehrmeister, war für den geistigen Fortschritt eines Novizen verantwortlich. Erst zu dem Zeitpunkt, zu dem er das erworbene theologische Wissen und die Religiosität des Kandidaten für geeignet hielt, konnte ein Novize in die Gemeinschaft der Sufi aufgenommen werden. Höhepunkt der Initiationszeremonie war die Überreichung des Mantels. Durch das Ritual der Einkleidung empfing der Novize etwas von der Baraka seines Meisters. Der Schutz der Baraka und der Wunsch, das theologische Wissen und den Sufi-Erfahrungsschatz zu bereichern, gaben den Anstoß zur Wanderschaft der Ordensmitglieder. Um sich eine Vorstellung über den Umfang dieser Wanderfahrten zu machen, habe ich die Lebensläufe von 76 in Tarim geborenen Sada, die dort ihre Ausbildung erhielten, nach den Angaben von Fadlallah al-Muhibbi's Werk: „*khulasat al-athar fi a'yan al-qarn al-hadi `ashar*“ analysiert. Auf diesem biographischen Werk des 17. Jhd. basiert die Arbeit von Ferdinand Wüstenfeld *Die Cufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert, 1883*. Die Anzahl jener Sada, die ihre Wanderungen bis nach Indien ausdehnten, beträgt zwanzig, hingegen erreicht der Anteil jener, die ihre Reisen auf den Südwesten der Arabischen Halbinsel inklusive Mekka beschränkten, immerhin 45; lediglich elf der gruppierten Sada übten ihre Tätigkeit innerhalb des

³³ Vgl. Dostal 2005: 238 ff.

Stadtgebietes von Tarim aus. Das heißt, der quantitative Umfang der Mobilität der in al-Muhibbi's Werk erwähnten Tarimer Sada betrug ca. 85 %. Diese Analyse weist ein wichtiges Merkmal für die Kulturgeschichte des Hadramawt bzw. Tarims aus: Es waren Sada, die durch ihre Wanderungen ein über den Hadramawt hinausreichendes überregionales Netz kultureller Interaktionen knüpften. Sie haben also die für das kulturelle Leben so überaus wichtigen Beziehungen zwischen islamischen Kulturen, in denen sich die Reziprozität der kulturell Gebenden und Nehmenden abspielt, aufgebaut. Der Hadramawt war auf diese Weise niemals isoliert, sondern immer in Austauschprozessen mit islamischen Kulturen anderer Regionen eingebunden.

Eine weitere wichtige Veränderung wäre noch anzufügen. Der Legende nach haben Sada nach der Gründung der `Alawi tariqa ihre Waffen mit dem Hinweis, die Baraka würde ihnen genügend Schutz bieten, abgelegt. Es wird hier unterstellt, dass jeder Sayyid über eine ausreichende Potenz an Baraka, Segenskraft, verfügte. In diesem Kontext sollten wir uns aber die Tatsache vergegenwärtigen, dass die Umgebung von Tarim durchwegs tribal organisiert ist, d. h. es sind Gebiete, in denen nach tribalem Gewohnheitsrecht anfallende Konflikte gelöst werden. Tribalem Gewohnheitsrecht folgend, fällt die Tötung oder Verletzung einer waffenlosen Person in die Vergehenskategorie der „schwarzen Schande“, ayb al-aswad.³⁴ Mit anderen Worten: Man brauchte kein Baraka-Konzept, um ohne Gefahr für sein Leben Stammesgebiete zu betreten, denn die Waffenlosigkeit gewährte rechtlichen Schutz.

Ferner ist das Geflecht der historischen Bezüge, in das die nach Südostasien emigrierten Sada eingebunden sind, nämlich die außerordentlichen wirtschaftlichen Erfolge einiger Sada-Familien, zu erwähnen. Die Auswirkungen dieser kommerziellen Tätigkeiten waren nicht nur mit der Erlangung höherer gesellschaftlicher Wertschätzung verbunden, sondern mit der Steigerung des politischen Einflusses, der krass im Hadramawt zur Geltung kam, denn die Emigranten blieben fest im heimatlichen Boden verhaftet. Es waren unter anderen die Mitglieder der Al-Kaf-Familie ursprünglich aus Tarim, die in Singapur durch ihre Firma „AlKaf and Co. House and Landowners and Estate Agents (Real)“ mit einem Vermögen von 25 Millionen Pfund Sterling hervortraten. Es war sicherlich kein Zufall, dass im Jahre 1897 der damalige kathirische Sultan an Saiyid Shaikh b. `Abd al-Rahman b. `Abdul-Rahman b. `Abdullah al-Kaf das Prägerecht für Silber und Kupfermünzen in seinem Hoheitsgebiet verlieh.³⁵ Man benötigt hierfür keine besonders ausgeprägte Sehergabe, um sich die Konsequenzen dieses Ereignisses vor Augen zu führen.

Ad 2. Zum mansab-Komplex: Ich beginne mit einigen Vorbemerkungen zum Begriff „mansab“ und zu den damit vergesellschafteten sozio-religiösen Phänomenen, die unbedingt zur Kenntnis genommen werden müssen, um diesen Komplex in seiner Vieldeutigkeit zu verstehen. Ich begnüge mich zunächst damit, diese Phänomene zu erwähnen: das Prinzip der Heiligkeit, die Fähigkeit, Wunder zu wirken und die Institution der Hawtah.

Der Begriff mansab/manasib leitet sich von der Wurzel n-s-b ab, die auf die Tätigkeit des Aufstellens oder Errichtens verweist.³⁶ Demnach umschreibt mansab einen Funktionsträger, der für eine Aufgabe ausgesucht wurde. Um

³⁴ Vgl.: Dostal 1992: 8.

³⁵ William G. Clarence-Smith 1997: 303, in: Freitag U. & William G. Clarence-Smith 1997; ferner Al-Kaf & Browder 1962.

³⁶ Lane, W. (ed.) 1885 (repr. 1968), Part 7: 2799.

welche Aufgaben könnte es sich hierbei handeln? In den meisten landeskundlichen Beschreibungen wird auf die Vermittlertätigkeit der *manasib* hingewiesen. Im Gegensatz dazu hat H. Ingrams, der Gouverneur des früheren Eastern Aden Protectorate, die Mansab-Funktion klar definiert. „They are recognized spiritual leaders by the surrounding tribes.“³⁷

Die erste Frage gilt nun der genealogischen Herkunft der *manasib*. Die Antwort darauf kann relativ kurz gegeben werden, nämlich, dass sämtliche *manasib*s mit der Gruppe der Sada genealogisch eng verbunden sind. Allgemein formuliert: Es sind also Fremde, die als neutrale Instanzen mittels ihrer besonderen Beziehung zum Übernatürlichen fähig sind, die Koexistenz der fehdenanfälligen Stämme in ihrem egalitären Dasein zu sichern. Das heißt: die Funktion eines *mansab* ist nur einigen wenigen Sada vorbehalten, die dafür eine Reihe von Tugenden (*manaqib*) erbringen müssen.³⁸ Zu den Voraussetzungen zählen hervorragende Bildung in Theologie und Rechtswissenschaft sowie ein hoher Grad an Religiosität. Erst mit der Vollkommenheit dieser Tugenden kann man die göttliche Gnade (*burhan*) erwirken. In dem Konzept der *Manasib*s werden durch *burhan* Energien frei, die in Handlungen umgesetzt werden, also in Handlungen, die gesellschaftlich als Wunder gelten.

Die Frömmigkeit eines *Mansab*, seine individuelle Heiligkeit (*wilaya khasa*) bewirkt die Hinwendung seiner Persönlichkeit zur Versöhnungstiftung (*musalih*), wofür jedoch folgende Eigenschaften gegeben sein müssen: hoher Gerechtigkeitssinn (*dhu `adlin*) und eine ebenso entwickelte Kooperationsbereitschaft (*ta`awun*) zur Konfliktbereinigung.

Die öffentliche Anerkennung dieser Merkmalsgesamtheit erfolgt auf zwei sozialen Ebenen:

Erstens durch den Konsens der Sada, also der Deszendenzgruppe der *Manasib*. Ihre Zustimmung findet ihren Ausdruck in den regelmäßigen Besuchen der Sada zwecks des gemeinsamen Koran Lesens (*qira`at al-quran*). An diesen, das religiöse Ansehen stützenden Versammlungen, nehmen auch Angehörige anderer sozialer Gruppen teil.³⁹

Zweitens bewirkt die eben beschriebene Zustimmungswaise die Anerkennung des jeweiligen *Mansab* durch die Stämme und übrigen Landbewohner. Allerdings ist in diesem Kontext bezüglich der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung zu bemerken, dass diese Beziehungsqualität den Besetzungsmodus des *Mansab*-Amtes beeinflusst. Gleichgültig ob es auf dem Wege der Erbfolge beansprucht oder als Neueinrichtung gefordert wird, dass für die Legitimierung der Ernennung jeweils ein Wahlakt erforderlich ist, an dem sich die Stämme der Landschaft auf der Basis der tribalen Demokratie beteiligen.

Bevor wir den Vorgang für eine *Mansab*-Wahl erörtern, scheint es mir relevant zu sein, die gesellschaftliche Ausgangsposition für dieses Entscheidungshandeln zu verdeutlichen. Konkret geht es darum, klar herauszustellen, dass sich der Dispositionsraum für die Wahl eines *Mansab* von der Wahl eines Stammeshäuptlings gravierend unterscheidet. In dem konkreten Fall geht es nicht darum, sich eine entscheidende Meinung über die ökonomischen und tribal-politischen Interessenslagen zu bilden, sondern lediglich festzustellen, ob der älteste Agnat des verstorbenen *Mansab* ein geeigneter Nachfahre (*ah-*

³⁷ Ingrams 1937: 37.

³⁸ Die folgenden Ausführungen gründen sich auf ein ausführliches Gespräch mit dem *Mansab* von Saywun, Saiyid ‘Ali b. ‘Abd al-Qadir b. Muhammad. b. ‘Ali al-Habashi.

³⁹ Al-Attas 216.

fad) sei, der außer seinem ererbten religiösen Potential auch den erwarteten Einfluss haben könnte, in Streitfällen zu schlichten (wadjaha).

Zum Wahlprozedere: Am Grab des verstorbenen Mansab finden sich jene Stämme ein, denen der Verblichene als Mansab verpflichtet war, begleitet von ihren Stammeshäuptlingen und einigen Sada, die als Zeugen des Wahlvorganges fungieren. Das Grab und seine unmittelbare Umgebung gilt als ein Asylbezirk (hawtah). Dieses extraterritoriale Areal wird vertraglich mit den umwohnenden Stämmen festgelegt. Der Mansab und die übrigen Bewohner der Hawtah gelten als geschützt (haram), denn vertraglich übernehmen die Stammesoberhäupter, welche das mit dem Mansab vereinbarte Abkommen unterzeichnet haben, die Funktion von Bürgen der Hawtah (dumana ʿl-hawtah). Dadurch wird jeder Vertragsbruch als eine Schande der Bürgen (ʿayb al-dumana) bewertet.

Zurück zum Wahlvorgang: Nach den üblichen Koranrezitationen bilden die Anwesenden einen Kreis in der Hawtah. Den Wahlvorschlag (tarshih) unterbreitet der Älteste aus dem Kreis der Stammesoberhäupter. Nach erfolgter Wahl – einfache Stimmenmehrheit oder Konsens – begibt sich der neugewählte Mansab zum Grab seines Vorfahren und nimmt dort die Huldigung entgegen, indem die Teilnehmer das hölzerne Grabgestell (shawahid) berühren. Anschließend unterzeichnen die Stammesoberhäupter einen Vertrag mit dem Mansab (ʿaqd bi ʿl-mansab). In diesem Abkommen sind einerseits die Vermittlertätigkeit des Mansab, andererseits die Verpflichtungen der Stämme zur Sicherung der Hawtah festgelegt sowie die Beistandsverpflichtungen für den Fall notiert, in welchem der Mansab zur Durchsetzung seiner Schiedssprüche Hilfe benötigt. Nach Vertragsabschluss findet im Hause des Mansab ein Festmahl (diyafa) statt, zu dem die versammelten Stammesmitglieder durch Spenden, meist Naturalien, beitragen.

Ich möchte nun in gebotener Kürze die essentiellen Merkmale der Rechtspraxis auf der Grundlage des tribalen Gewohnheitsrechts (ʿurf) betrachten. Die Frage, die ich nunmehr aufwerfen möchte, stellt sich wie folgt: Wie ist aus der Sicht eines Mansabs die Relation ʿurf (Gewohnheitsrecht) und Shariʿa (islamisches Recht) zu lösen, denn ein Mansab ist primär dem göttlichen Recht verpflichtet, aber auf der anderen Seite muss er die Rechtshoheit der Stämme respektieren, die durch den Treueeid an ihn gebunden sind. In der Regel werden einem Mansab nur solche Fälle zur Entscheidung vorgelegt, in denen eine der Streitparteien mit dem Schiedsspruch des tribalen Vermittlers (Hakim) nicht einverstanden ist und die Abtretung des Falles an einen Mansab verlangt. In einem solchen Fall tritt der Mansab mit dem jeweiligen Stammesoberhaupt zur Beratung zusammen (madjlis al-mansab bi- ʿl-muqaddimah). Gewöhnlich gelangen jedoch die von tribalen Vermittlern getroffenen Schiedssprüche kaum zur Kenntnis des Mansab. Der unantastbare Kompetenzbereich des Mansab konzentriert sich ausschließlich auf Ereignisse, die in der Hawtah vorfallen; ausgenommen davon sind die Schiedssprüche des Mansab in Fällen intertribaler Konflikte. In die Hawtah nehmen Menschen Zuflucht, die sich bedroht meinen, aber auch Mörder. In einem solchen Fall gewährt der Mansab den Tätern solange Schutz, bis der Fall durch Bezahlung des Blutgeldes ohne Blutracheaktionen als gelöst betrachtet werden kann. Die hadramitischen Stämme sind keine lämmmergeichen Gesellschaften, so dass es selbst in einer Hawtah zu Übergriffen kommen kann, vorgesehene Sanktionen sind in den Qawaʿid al-Hawtah (den Vereinbarungen bezüglich der Hawtah) festgelegt. So wird z. B. einem Mann, der innerhalb des sakralen Bezirks einen Mord begangen hat, jeder Schutz verweigert; nach der Auslieferung an den Stamm ereilt

ihn die Todesstrafe (qatl bi'l-haqq), also vom Kollektiv rechtmäßig vollzogene Tötung.⁴⁰ Die Kompensation für erlittene Verletzungen innerhalb der Hawtah folgt den dafür im tribalen Gewohnheitsrecht vorgesehenen Regelungen. Nur bei der Aufteilung der vorgeschriebenen Sühneopfer ('aqira/'aqa'ir) wird der Mansab berücksichtigt: Von einem Opfertier (Kleintiere oder ein Rind) erhält der Mansab ein Viertel, ein weiteres Viertel ist den Khadimin oder Du'afa der Hawtah vorbehalten, die restliche Hälfte beanspruchen die Stammesmitglieder. Durch das Vertragswerk ('aqd bi'l-mansab) gilt der Mansab als unantastbar und kann auch außerhalb eines sakralen Bezirkes auf Aufforderung der Stämme als Vermittler bei intertribalen Konflikten tätig sein. Im Prozedere des Vermittlungsverfahrens kommt der Fahne des Mansabs enorme symbolische Bedeutung zu. Im historischen und ethnographischen Museum in Saywun (Hadramawt) befindet sich eine Fahne des Mansabs von 'Inat, eine nordöstlich von Tarim gelegenen Siedlung. Der Mansab von 'Inat galt als einer der einflussreichsten und angesehensten Würdenträger im Hadramawt. Nach der einleitenden Eröffnung wird Gott als Schutzherr von 'Inat um Hilfe angefleht. Danach schließen sich zwei Koranrezitate an, die den Sieg oder ein gutes Gelingen einer Angelegenheit berühren. Ausgespielt werden die Beziehungen des Mansabs zum Übernatürlichen. Den Abschluss bilden Datumsangabe, Namen des Stifters und seines Verfassers; die Nennung des Letzteren bezieht sich auf eine Entschuldigung als Kopisten.

Der Fahnentext:

Es gibt keine Gottheit außer Allah und Muhammad ist der Prophet Allahs.

Gott segne ihn und schenke ihm Heil!

Oh, Glanz der Welt, oh Herr rette, oh Schutzherr von 'Inat Im Namen Gottes, des Barmherzigen!

Wahrlich, wir haben dir eine klare Eröffnung zuteil werden lassen, damit Allah dir deine vergangenen wie künftigen Sünden vergibt und ER Seine Wohltat an dir vollende und dich einen geraden Weg führe. (Sure 48/ 1-2)

Unterstützung von Allah und baldiger Sieg. (Sure 61/ 13)

Und die Fahne des Sieges und des Glücks wurde am 8. Radschab des Jahres 1389. H. (September 1969) im Namen des hochangesehenen, ausgezeichneten Mansab Ahmad b. Ali b. Ahmad b. Salim b. Saqqaf al-Shaykh al-Ghawth Abu Bakr b. Salim Ba 'Alawi gestiftet! Gott verzeihe ihm und vergebe seinem Verfasser.⁴¹

⁴⁰ A. S. Bujra 1971: 118.

⁴¹ Zum arabischen Text:

*la ilah illa Allah wa Muhammadun rasulu 'l-lahi
salla Allahu 'alayhi wa salama
ya fakhr al-wujud, ya rabb salim, ya lawlay 'inat
bi ism Allahi al-rahmani al-rahimi
'inna fatahna laka fatahan mubinan li-yaghfira laka Allahu
ma taqddama min dhanbika
wa-ma takhara wa yutimma ni'matahu 'alayk wa yahdiyaka
siratan mustaqiman nasrun min Allahi
wa-fatahan qariban ta'rikh rajab 1389
hadha bariq al-nasr 'l – sa'ada
bi-ismi al-habibi al-fadli al-mansab Ahmad b. Ali b. Ahmad
b. Salim b. Ahmad b. Saqqaf al-Shaykh al-Ghawth abu Bakr b.
Salim Ba 'Alawi
'afa Allahu 'anhu wa-ghafr li-katibhi – Amin.*

Der im Fahnentext genannte al-Shaykh al-Ghawth Abu Bakr b. Salim Ba 'Alawi war im Zeitraum von 1513/14 – 1584 einer der einflussreichsten Mansab im Hadramawt (R. B.

Eindrücklicher kann wohl die spezifische gesellschaftliche Geltung eines Mansab nicht ausgedrückt werden, also als eines Menschen, der durch seine besonderen Tugenden (manaqib) einen Zugang zum Übernatürlichen hat. Die Dramaturgie seiner Macht beweist den Ablauf eines intertribalen Schiedsverfahrens.

Die streitenden Parteien stehen einander konfrontiert, reihenmäßig formiert gegenüber, an einem Reihende sind die Stammesoberhäupter platziert. Plötzlich erschallt ein Trommelgeräusch, gerührt von einem Khadim, der die Ankunft des Mansab signalisiert. Ihm folgt ein zweiter Diener der Hawtah mit der aufgerollten Fahne (bariq), anschließend durchschreitet der Mansab die gebildeten zwei Reihen der Stammesangehörigen, bis er die versammelten Häuptlinge erreicht. Die aufgerollte Fahne, ein Symbol seiner religiösen Macht, zeigt an, dass Streitverhandlungen unter dem Schutz des Mansabs stattfinden und jede störende Handlung verboten ist. Nach dem Zitieren der ersten Sure beginnen die Gespräche, deren Dauer von der Verkündigung des Urteils durch den Mansab abhängt. Ein Festmahl (walimah), zu dem der Mansab einlädt, beendet den Vermittlungsprozess. Zu diesem Festmahl steuern die betreffenden Stämme die Nahrungsmittel bei.

Ich habe es vorgezogen, die Untersuchung des Begriffes mansab bis zu dem eben erreichten Punkt seiner gesellschaftlichen Signifikanz weiter zuführen. Aber man muss auch die anderen Funktionen bzw. Dysfunktionen verstanden haben, wenn man die Kristallisation des mansab-Phänomens angesichts des tribalen Umfelds durchschauen will. Zunächst müssen wir jene soziale Bereiche nennen, die völlig außerhalb der Kompetenz des Mansab liegen: Mansab inklusive der Sada verfügen über keine Kontrollfunktion bei der Wahl der Stammeshäupter, sie sind ausgeschlossen von den tribalen rechtlichen Verbindlichkeiten, wie Fremdenrecht, inklusive Durchreise – und Aufenthaltsrecht, Weiderecht und dem Recht, Brunnen zu erschließen. Die Gruppenendogamie der Sada verwehrte ihnen Zwischenheiraten mit den Stämmen; nur in letzterer Zeit waren solche Fälle infolge des wachsenden Reichtums der Stämme festzustellen.

Zu erinnern ist an den Anspruch der Sada zum Zeitpunkt ihrer Einwanderung in den Hadramawt, die Ibadiya zu verdrängen und der sunnitischen Glaubensrichtung allgemeine Geltung zu verschaffen. Dass dieser Vorsatz zeitlich nicht gleich in die Realität umgesetzt werden konnte, dem bringt man Verständnis gegenüber. Die aktuelle Frage stellt sich aber: in welchem Grade hatte diese Missionierung eindrucksvolle Ergebnisse zur Folge? Zweifellos wurde von dem missionarischen Vorhaben die sesshafte Bevölkerung vor allem in den urbanen Zentren erfasst. Es ergibt sich nun die Frage nach dem religiösen Zustand der Stämme inklusive der Nomaden. Instruktiv erweist sich folgende Bemerkung von R. B. Serjeant: „Und die Hadrami Sayyids haben sogar in den letzten zwanzig Jahren in solche Gebiete, soweit sie innerhalb ihrer Reichweite liegen, Islamisierungsmissionen entsandt.“⁴² Über den religiösen Zustand notiert er weiter, dass im Jahre 1940 die Angehörigen des Subayhi-Stammes nicht wussten, wie man vorschriftsmäßig das islamische Gebet verrichtet. Noch in der Gegenwart wird man auf der Asphaltstraße, die von Ghaydah im Mahraland nordwärts führt, den am Straßenrand entlang errichteten Tafeln mit

Serjeant: 1991, S. 103f.; 'Aqil: 1987, S. 29, 35; al-Bakri : 1935/36, Vol. II, S. 120). Über die Gründungen von hawtas im Hadramawt seiner Agnaten (Landberg 1898: 18, 51, 185, 3216ff., 241).

⁴² Serjeant 1962: 16.

der Inschrift *Allahu Akbar*, „Gott ist der Größte“, gewahr. Sie bezeugen die gegenwärtige religiöse Berieselung der ostjemenitischen Bevölkerung.

Eine Tatsache wurde bisher nicht erwähnt. Sie hängt mit dem Problem der inner-islamischen Kritik an der von den Sada vertretenen Ideologie des Islam zusammen. Eine reflektive Tätigkeit kann sich bei Berücksichtigung hadramitischer Zustände nur außerhalb dieses Raumes entwickeln, d. h. unter Verhältnissen veränderter sozialer Beziehungen. Sie tritt in Kraft angesichts neuer Wirklichkeiten, die von der Gruppe tatsächlich erlebt und erfahren werden. So stellt sich unser Problem in aller Schärfe: in welcher Diaspora waren die Voraussetzungen für eine kritische Auseinandersetzung optimal gegeben?

In einem Resümee der historischen Ereignisse in Südarabien drängen sich die portugiesischen Versuche im 16. Jahrhundert auf, Südarabien in ihren Einflussbereich einzuholen. Mit dem Resultat, dass viele Hadramiter auswanderten; vor allem Sada gründeten in Indonesien Kolonien. Schon 1914 trat in Jakarta eine Reformbewegung auf, welche die kritische Auseinandersetzung mit den Werten ihrer traditionellen Kultur zum Ziele hatte (Society for Reform and Guidance, *Djami`at al-islam wa-irshad al-`arabiyya*).⁴³ Diese Erneuerung des Hadramawt (*nahda `l-hadramiyya*) forderte eine völlige Veränderung der religiös-politischen Zustände; vor allem betraf das die damalige Autorität der Sada. In Ägypten wurden die Hadramiter wiederum mit den zeitgenössischen islamischen Reformbewegungen vertraut. Aus ihren Reihen erwuchsen viele Kritiker der Vormachtstellung der Sada und ihrer Heiligen-Ideologie. So findet sich z. B. in dem Werk des hadramitischen Historikers Salah al-Bakri: *Tarikh Hadramawt al-Siyasi* ein eigener Abschnitt *al-khurafat* (Aberglauben), in welchem er den von Sada propagierten Heiligenkult als Häresie und heidnischen Brauch denunziert.⁴⁴ Einen Höhepunkt der Anti-Sada-Bewegung stellt zweifellos der Hadramiter Muhammad `Ali Ba Fadl dar. Auf Grund seiner Initiative wurde in al-Qatn, einer hadramitischen Ortschaft, der Kult des Heiligen Sayyid `Umar al-Haddar abgeschafft und sein Grab in eine Latrine umgestaltet.⁴⁵ Die volksdemokratische Regierung des Südjemens konnte auf die kurz angedeutete Anti-Sada Strömung zurückgreifen, deren Ziele die Kommunisten konsequent durch die Zerstörung vieler Heiligengräber, Vertreibung der Manasib und Säkularisierung der saisonalen Wallfahrten zu Volksfesten erfolgreich verfolgten. Gegenwärtig sehen sich die Sada von der Islah-Bewegung bedrängt, die unter hanbalitischen (wahabbitischen) Einfluss stehend, den Heiligenkult bekämpft. Noch heute besuchen wohl Frauen die Heiligengräber, begleitet von ihrem Anliegen, Agnaten zu gebären, um damit den patrilinear geformten Wunschvorstellungen ihrer Ehemänner zu genügen. In Gesprächen mit Manasib deutete sich ein Wechsel ihrer traditionellen Rollen an. Mit anderen Worten: das Licht der Wunder ist im Verglöhen.

⁴³ Mobini-Kesheh: 231f.

⁴⁴ Salah al-Bakri 1936 (vol. II): 119ff.

⁴⁵ Knysh, A. 1997: 211. Die Zerstörung von Heiligengräber ist historisch seit dem 18. Jahrhundert belegt, z. B. durch Imam al-Mahdi `Abbas. Diese Aktionen wurzeln in den Konflikten zwischen Zayditen und Shafi`iten; vgl. Tuscherer 1992: 164f. Den gleichen Beweggründen entsprang 1925/26 der Befehl Imam Ahmads, das Mausoleum von Ahmad b. `Alwan al-Sufi zu zerstören. S. Serjeant & H. al-`Amri: 1983: 152. Dieses Grabdenkmals hat 1892 E. Glaser in seinem Tagebuch beschrieben; s. Dostal 1993: 73.

VI. DER RENTENKAPITALISMUS IM HADRAMAWT UND DIE SADA – DAS SOZIALE GEFÜGE DER AUSBEUTUNG UND SOZIO-KULTU- RELLER BEHARRUNG

Abschließend möchte ich zum Ausgangspunkt unserer Darstellung zurückkommen: was bedeutet eigentlich der Begriff Rentenkapitalismus? Dieser Terminus wurde von Hans Bobek kreiert; es ist ein Konzept, dem die gewonnene Erfahrung seiner Feldforschungen im Iran zugrunde liegt.⁴⁶ Gegenwärtig scheint dieses Konzept für die Diskussionen über die Armut, kulturelle Beharrung bei den Erörterungen über Themen, die unsere Gesellschaft beunruhigt, nämlich des Islam und die daraus entstehenden Probleme der Demokratie, der Menschenrechte, der möglichen Partizipation an den globalen Entwicklungen zeitgenössischer Gesellschaften in den Hintergrund gedrängt zu sein. Das rentenkapitalistische Konzept fordert heraus, zu Kausalfragen Stellung nehmen zu müssen; z. B. könnte man die scheinbare kulturelle Stagnation der islamischen Gesellschaften unter dem Aspekt des Rentenkapitalismus erklären, nicht aber unter dem Gesichtspunkt der Religion. Denn Bobek umreißt die Grundhaltung der Landherren zu den Landarbeitern, die in der fast vollständigen Aneignung der Ernteerträge besteht, ausgenommen die für die Aussaat nötige Teilmenge und der an die unterste Grenze des lokalen Existenzminimums reichende Menge für die Landarbeiter. Die Feldarbeiter sind durch ihre geringe Entlohnung gezwungen, Lohnvorschüsse zu erbitten und werden dadurch in einen Kreislauf permanenter Verschuldung gedrängt, weil sie niemals ihre Schulden abzuleisten imstande sind. Es gab westliche Reisende. Sie sahen weg. Es gab gelegentlich Stimmen der Empörung und des Entsetzens. Sie blieben bedeckt. Die „indirect rule“, die Ideologie des Kolonialismus, sollte mit diesen Zuständen versöhnen, die jeder Form von Reaktion unzugänglich schien. Den Durchbruch aus dieser passiven Einstellung gelang zweifellos Hans Bobek mit seinem Konzept des Rentenkapitalismus, durch das Themen aufgegriffen wurden wie die Suche nach Einstellungen, Lebenslagen, Formen des Verhaltens im Miteinander. In diesem Kontext stellte sich für mich notwendigerweise die Frage nach der wirtschaftlichen Situation der Feldarbeiter und schließlich auch die Problematik der sozio-psychischen Ausdruckformen dieser Situation der Entfremdung.

Es schien mir aus dem Bobek'schen Konzept folgerichtig, einige relevante Verhaltensweisen der wirtschaftlichen Rollenträger unter folgenden Gesichtspunkten zu beleuchten: Leistungsmotivation, Rollenerwartung und Zuordnung der Rollenattribute und allgemeine wirtschaftliche Lage der arbeitenden Gruppen. Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen sollte noch hinzugefügt werden, dass ich in den durchgeführten Tests drei sozio-ökonomische Gruppen Sada, Handwerker und Landarbeiter miteinbezogen habe; womit die drei Grundpfeiler des sozio-ökonomischen Systems der Tarimer Version des Rentenkapitalismus etabliert waren. Zu den folgenden Ausführungen muss ich

⁴⁶ Bobek 1950, 1959, 1974, 1979. Eine relativ verallgemeinernde Variante hat E. Wirth 1973 vorgelegt, insofern er dem Verlagswesen im Kontext mit dem städtischen Heimgewerbe eine entscheidende Rolle gegenüber Bobek einräumt (vgl. ders. 2000: 223ff.). Wirth übersieht die Tatsache, dass Bobeks Beispiele dem Einflussbereich des Osmanischen Reiches entstammen. Zur Rezeption des Bobek'schen Theorems in der Sozialgeographie s. E. Ehlers 1978, 1979; K. Müller 1982, 1984; ferner M. Loewe 2004; G. Meyer 2004; F. Scholz 2004. Für die neueren Literaturhinweise habe ich Univ. Prof. Dr. E. Lichtenberger, Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien, zu danken.

anmerken, dass die Tests nur Attitüden erkennen ließen, denn statistisch gesehen konnte ich keine signifikanten Ergebnisse vorweisen.⁴⁷

Zur Interpretation des Befundes:

Im Beziehungsgeflecht der Landherren zu den Landarbeitern zeigt sich als ein wesentlicher Grundzug die augenfällig geringe Leistungsmotivation der Angehörigen beider Gruppen. Warum verfügen nun beide Gruppen über diese Unlust? Fraglos handelt es sich um Haltungen, die nur aus dem Wesen des gesellschaftlichen Seins dieser Gruppen zu begreifen sind. Jedoch kann diese Einstellung der Angehörigen beider Gruppen weder ident noch gleichwertig sein, sondern ist wahrscheinlich epistemologisch aus dem Ausmaß des jeweiligen Erkenntnishorizonts der Gruppenangehörigen zu erklären. Über den Ursprung des Grundeigentums wiederholen die Sada öfters, dass sie den Eigentumstitel als Mitglieder der ahl al-bayt (der Angehörigen des Propheten) erhalten hätten, sie machen vergessen, dass dieses als Kriegsbeute seinerzeit requiriert wurde. Bezüglich ihrer Bewertung des agrikolaren Produktionsprozess vertreten sie die Ansicht: *Die Ernteerträge seien wie alles Geschehen in der Welt vom Willen Gottes abhängig und vorgegeben; zwar werden durch die landwirtschaftlichen Tätigkeiten wichtige Vorbereitungen für das Gedeih der Pflanzen getroffen. Ihr Wachstum aber sei vom Regen oder von Dürren abhängig und somit zwangsläufig von der Bestimmung Gottes beeinflusst.* In dieser Rechtfertigungsklausel offenbart sich das Dogma von der Omnipotenz Gottes, der alles Gute und Böse entspringt, und das Konzept der Prädestination (djabr) der sunnitisch orthodoxen Theologie, die in das religiöse Weltbild der Sada eingebettet sind. Dieser weltanschauliche Entwurf wurzelt in der sunnitischen Version von Abu'l-Hasan al-'Ash'ari (+935/36). Aus der Prädestination resultiert die Rechtfertigung der sayditischen Machtstellung, denn dieses Konzept hat Van Ess folgend eine Stabilitätsfunktion für die Aufrechterhaltung der gegebenen politischen Ordnung.⁴⁸ Durch diese Instrumentalisierung der Religion wird die Diskriminierung der Arbeit und ihres Anteils an der landwirtschaftlichen Produktion begründet, kontextuell haben wir damit die Nutzlosigkeit von Investitionen im landwirtschaftlichen Produktionsbereich zu sehen.

Um uns den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang der genannten theologischen Faktoren, die sich die Sada zu Eigen gemacht haben, vor Augen zu führen, sollten wir die Versionen der Landarbeiter gegenüberstellen. Aus den Erhebungen zeichnet sich folgendes Bild ab: Die Landarbeiter sehen keine Möglichkeit einer Verbesserung ihrer Lebensweise und stehen ihrer Arbeit gleichgültig gegenüber, denn ein vermehrter Arbeitseinsatz würde keine positive Veränderung ihrer Lebensverhältnisse bewirken. In ihrer volkstümlichen theologischen Version wird ihr Gesamtzustand folgendermaßen reflektiert: *„Wir haben Sorgen um genügend Nahrung und Kleidung. Über uns sind die Sada, für die wir die Felder bewässern und bearbeiten. Wir müssen mit dem zufrieden sein, was Gott uns gibt.“* Aus dem Glauben der Landarbeiter, ihre Lebensweise sei Gottesbestimmung, ist nicht nur das Sich-Abfinden mit ihrer

⁴⁷ Zur Methodik der Datenerhebungen ist erwähnenswert, dass ich angeregt durch die amerikanische Forschungsrichtung „Culture and Personality“ thematisch relevante Situationsbilder als evokative Mittel bei den Interviews verwendet habe, s. Dostal 1970. Diese Erhebungen wurden 1964 durchgeführt. Bedingt durch eine längere Erkrankung und durch die veränderte politische Situation konnte ich die begonnenen Interviews nicht fortsetzen. Aus diesen Gründen mangelt es den Ergebnissen an statistischer Relevanz. Dennoch fasse ich sie für die vorliegende Publikation zusammen. Vgl. Dostal 1987.

⁴⁸ Van Ess 1975: 181ff.

tristen wirtschaftlichen Situation, sondern auch mit ihrer sozial untergeordneten Stellung ableitbar. Nicht nur der Reichtum, auch die Armut des Menschen erhält gleichmäßig in diesem Wirtschaftssystem eine von Gott gewollte Bedeutung. Die Verelendung der Landarbeiter, ihre permanente Verschuldung, auch wie ich feststellte der gänzliche Vorenthalt der Entlohnung, gestalten ein Dasein, das nur bestimmt wird von der Notwendigkeit der Nahrungs- und Bekleidungs-Besorgung. Doch wie steht es mit der Erfüllung sozialer Verpflichtungen in dieser patrilinearen Gesellschaft? So drängt z. B. die Aufbringung der Brautgabe, eine aus der Patrilinearität verbindliche Norm, die Familie des Bräutigams in noch größere Verschuldung, denn sie sind zu einer Selbstgenügsamkeit wirtschaftlich nicht mehr imstande. Eine Alternative bietet sich in Form reziproker Hilfeleistungen an, die den Mitgliedern der Stadtviertel-Organisation aufgetragen ist.

Ich möchte nun auf einen Aspekt näher eingehen. Dieser Aspekt ist außerhalb der Bobek'schen Inhaltsbestimmung zu sehen und berührt die sexual-moralische Seite der Verelendung. Zur Ausgangssituation: Die Frauen und Mädchen der Landarbeiter sind nicht nur zur Hilfeleistung bei den Feldarbeiten verpflichtet, sondern sind auch zur Erfüllung von Dienstleistungen in den Häusern ihrer Dienstherrn angehalten. Hierbei konnte es geschehen, dass Mädchen von ihrem Dienstherrn oder dessen Söhnen entehrt wurden. Ein solcher Fall liegt dem Geschehen zugrunde, das mich tief beeindruckt hat.

Eines Tages, im März 1966, fand man beim Brunnen im Garten meines Nachbarn ein neugeborenes Kind tot hingelegt. Von den Landarbeitern erhielt ich folgende Erklärung: Die Tötung des Kindes war rechters, weil ein außerhalb der Ehe gezeugtes Kind eine Schande für das betreffende Mädchen und ihre Familie sei. Durch die Hinterlegung des Leichnams beim Brunnen wird der Tatbestand der erfolgten Entehrung durch den Eigentümer des Gartens, in welchem der Brunnen lag, öffentlich angezeigt. Durch den daraus entstehenden Druck der öffentlichen Meinung wird der betreffende Grundherr zur Leistung einer Entschädigung an die Landarbeiter-Familie gezwungen.

Gewohnheitsrechtlich war die Tötung des Kindes rechters, sie zählte zur Kategorie der rechtmäßigen Tötung (qatl bi'l-haqq). Aber warum wurde das Mädchen pardonierte, denn es hätte bei Einhaltung patrilinearer Normen auch den Tod erleiden müssen. Nach Auffassung der Landarbeiter traf aber hierbei der Tatbestand einer sittlichen Verfehlung nicht zu, da die hierfür vorausgesetzte Willensentscheidung des Mädchens infolge ihrer Abhängigkeit von dem Herrn nicht gegeben war. Mit der Leistung der geforderten Entschädigung war der Fall erledigt und es ging weiter, weiter bis das volkdemokratische Regime, das seit 1967 an der Macht war, dem rentenkapitalistischen System ein abruptes Ende bereitete.

Die Mehrzahl der Sada floh in das benachbarte Ausland, ihre Paläste waren verlassen und wurden nicht mehr aufgebaut. Andererseits wurden Schulen gegründet und Kinder der Landarbeiter hatten erstmals den Zugang zu einer elementaren Ausbildung, Krankenhäuser bzw. Notspitäler übernahmen die Krankenversorgung, das Feldeigentum wurde genossenschaftlich zusammengelegt. Der Staat überließ den Du'afa Grundstücke für den Hausbau, so dass gegenwärtig im Viertel 'Aydid Reihen von selbstgebauten Häusern der Landarbeiter das Stadtviertelbild prägen.

BIBLIOGRAPHIE

- ‘Aqil, ‘Abd al-Rahman Ja‘far (2004). *Qanis al-wa‘il fi Hadramawt*. San‘a ‘Asima li-thaqafiya ‘1-‘arabiya.
- Al-Kaf, Y. M. and Browder, J.R. (1962). Modern Coinage of the Hadhramawt. *Numism Scrapbook Magazine* 28: 1500-1605.
- Al-‘Attas, ‘Ali b. Hasan: *Kitab al-muqtasid fi shawadid al-Mashhad*, ms. No. 2179, al-Ahqaf Manuscript Library, Tarim: s.a.
- Al-Bakrī, Salāh (1354/1935), Tārīkh Hadramawt as-Siyāsī, vol. 1 (al-Qāhira: al-Matba‘a al-Salafiyya) (1355/1936), Tārīkh Hadramawt as-siyāsī, vol. 2 (al-Qāhira: Matba‘a al Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlādihi bi-Miṣr) Kairo
- Al-Kaf, Y. M. and Browder, R. J. (1962). Modern Coinage of the Hadhramawt, *Numism Scrapbook Magazine* 28.6: 1500–1605.
- Ba Ghaythan, ‘Ali Salim Sa‘id Bakir (1966). Al-Djami‘a fi tarikh al-Djami‘a. *Bahth fi tarikh djami‘a Tarim, Madjallat al-‘arabiya, San‘a’* 87: 1-51.
- Bauer, Wilhelm P. (1966). Materialuntersuchungen zu Handwerkstechniken in Tarim/ Hadramaut mit einer allgemeinen Darstellung der Lötkunst. *Jahrbuch des Bernisch Historischen Museums* 45/46: 489-503.
- Beckingham, C. F. and Serjeant, Robert B. (1950). A journey by two Jesuits from Dhofar to Sanaa in 1590, *Geographical Journal* 25: 194–207.
- Bobek, Hans (1959). Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht, *Die Erde* 90: 259–298.
- Bobek, Hans (1962). Zur Problematik der unterentwickelten Länder, *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft* 104: 1–24.
- Bobek, Hans (1974). Zum Konzept des Rentenkapitalismus, *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 65.2: 73–78.
- Bobek, Hans (1979). Rentenkapitalismus und Entwicklung in Iran, *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B 40, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden: 113-123.
- Bujra, Abdalla S. (1967). Political Conflict and Stratification in Hadramaut, in: *International Middle Eastern Studies* 3.4: 355–375.
- Dostal, Walter (1962). Über Jagdbrauchtum in Vorderasien, *Paideuma* 8: 85–97.
- Dostal, Walter (1965). Vorläufige Ergebnisse einer Untersuchung zur Feststellung der politischen Meinungsbildung in Südarabien, *Mitteilung der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95: 1–21.
- Dostal, Walter (1970). Erfahrungen mit einem Situationsbildertest in Südarabien. Ein Beitrag zur Methodik der Ethnographischen Datenerhebung, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 100: 380–387.
- Dostal, Walter (1972). Handwerker und Handwerkstechniken in Tarim, (Südarabien, Hadramawt), *Publikation zu wissenschaftlichen Filmen Sektion Völkerkunde, Volkskunde, Ergänzungsband 3*. Göttingen: 124.
- Dostal, Walter (1983). Interpretation der sozio-ökonomischen Verhältnisse südarabischer Beduinen, in: Snoy Peter (ed.), *Ethnologie und Geschichte, Festschrift für Karl Jettmar*. Beiträge zur Südasienforschung Bd. 86. Wiesbaden, Steiner: 112–127.
- Dostal, Walter (1987). Landherr und Landarbeiter in Tarim. Eine Studie über den Rentenkapitalismus in Südarabien, in: Fischer, M. & M. Sauberer (Hg.): *Gesellschaft * Wirtschaft * Raum. Beiträge zur modernen Wirtschafts- u. Sozialgeographie, Festschrift für Karl Stiglbauer*. Wien, Verlag Arbeitskreis für Neue Methoden in der Regionalforschung: 279–293.
- Dostal, Walter (1990). *Eduard Glaser – Forschungen im Yemen. Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dostal, Walter (1992). The structure and principles of customary law among the tribes of Yemen – an anthropological interpretation, in: ‘Abd al-Rahman T. Al-Ansary & Ghoneim W. (eds.), *Dirasat fi ‘l- Atar. Part. I*. Riyadh: King Saud University, 1–33.
- Dostal, Walter (1996). The special features of the Yemeni Weekly Market System: An attempt of an anthropological Interpretation, *New Arabian Studies* 3, Exeter, 50–57.
- Dostal, Walter (2005). The Saints of Hadramawt, in: Dostal, Walter and Wolfgang Kraus; (eds.): *Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*. London /New York: I.B. Tauris, 233–253.
- Ehlers, Eckart (1978). Rentenkapitalismus und Stadtentwicklung im islamischen Orient. Beispiel Iran. *Erdkunde* 32: 124–141.

- Ess, Josef van (1975). Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinativer Überlieferung, in: *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift Der Islam*, Neue Folge 7. Berlin /New York : 218.
- Frantsouzzoff, S. A. and A. 'Aqil (2004). Histoire sociale et politique di Hadramawt au cours du Haut Moyen – Age. (IVe – XIIe siècle d'ère chrétienne), in: *Collection histoire du Yémen I. Centre Français d'Archéologie et Sciences Sociale de Sanaa*. San'a': 217.
- Freitag, Ulrike and Clarence-Smith, William G. (1997). Hadrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s – 1960s, in: Schulze, R. (ed.), *Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia*. Vol. 57. Leiden /New York /Köln: Brill.
- Gerlach, I. and Vogt, Burkhard (2003). Rescue excavation in an early himyaritic cemetery in Sanaa, in: *25 Jahre Ausgrabungen und Forschungen im Jemen 1978–2003. Hefte zur Kulturgeschichte des Jemen*. Bd.1, Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung, Außenstelle Sanaa: 117–123.
- Handbook of Arabia (1916)*. Vol. 1. *General Admiralty War Staff, Intelligence Division*. London, Admiralty War Staff: 708.
- Hitgen, Holger (2003). An early himyarite mountain settlement on Jabal - al-'Awd, in: *25 Jahre Ausgrabungen und Forschungen im Jemen 1978–2003. Hefte zur Kulturgeschichte des Jemen*. Bd.1. Deutsches Archäologisches Institut, Orient- Abteilung, Außenstelle Sanaa: 107–115.
- Ingrams, W. Harold (1936a). Unexplored regions of the Hadhramaut. *Journal of the Royal Central Asiatic Society* 23: 378–412.
- Ingrams, W. Harold (1936b). Hadhramaut: A journey to the Seiar country and through the Wadi Masila. *Geographical Journal* 88: 524–551.
- Ingrams, W. Harold (1937). *A report on the social, economic and political condition of the Hadhramaut*. Aden Protectorate, Colonial Nr.123. London: HM Stationary Office, 189.
- Ingrams, W. Harold (1945). The Hadhramaut in time of war. *Geographical Journal* 105: 1–29.
- Ingrams, Doreen (1949). A survey of social and economic condition in the Aden Protectorate. The government Printer British Administration. Eritrea: British Administration.
- Knysh, Alexander (1993). The cult of saints in Hadramawt: an overview. *New Arabian Studies* 1: 137–153.
- Knysh, Alexander (1997). The cult of saints and religious reformism in Hadramawt, in: Freitag, Ulrike & W. G. Clarence Smith, (eds.), *Hadrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s – 1960s*. Leiden, Brill : 199–216.
- Landberg, Carlo Conte de (1898). *Arabica*, No. 5. Leiden : Brill.
- Landberg, Carlo Conte de (1901). *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, Vol. I.; Hadramout*. Leiden : Brill.
- Lane, Edward W. (1968; repr.). *An Arabic-English Lexicon*, Book 1, Part 7. Beirut : Librairie du Liban.
- Leidlmaier, Adolf (1962). Klimamorphologische Probleme in Hadramaut, in: *Hermann von Wissmann – Festschrift*. Tübingen (Geographisches Institut, Universität Tübingen): 162–180.
- Loewe, Markus (2004). Soziale Sicherung und informeller Sektor. Stand der theoretischen Diskussion und kritische Analyse der Situation in den arabischen Ländern unter besonderer Berücksichtigung des Kleinstversicherungsansatzes. Dissertation (Heidelberg), Bonn.
- Meyer, Günter (Hg.) (2004). Die Arabische Welt im Spiegel der Kulturgeographie, *Veröffentlichungen des Zentrums für Forschung zur Arabischen Welt*. Universität Mainz, Band 1.
- Mobini-Kesheh, Natalie (1999). The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900 - 1942 (Ithaca and London: Cornell University Press)
- Müller, Walter W. (1981). Das Ende des antiken Königreichs Hadramaut. Die sabäische Inschrift Schreyer – Geukens = Iryani 32, in: Stiegner, Roswitha G. (Hg.) (1981), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag.*, Karl Franzens-Universität Graz. Gemeinschaftsverlag des Instituts für Sprachwissenschaft: 225–256.
- Müller, Walter W. (1984). Survey of the History of the Arabian Peninsula from the First Century A.D. to the Rise of Islam, in: al-Ansary, A. R. T. (ed.), *Pre-Islamic Arabia*. King Saud University, Riyadh: 125–131.
- Nagel, Tilman (1994). *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Noth, Albrecht (1973). Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit. Die „Sulh“- „Anwatan“ Traditionen für Ägypten und den 'Iraq. *Die Welt des Islams, Bd. 14*: 150–162.
- Olinde, Gunnar (1927). The Kings of Kinda of the Family of Akil al-Murar, *Acta Universitatis Lundensis*. NF. 1, 23.6.

-
- Robin, Christian (1980). Judaism et christianisme en Arabie du Sud d'après sources Épigraphiques et Archéologiques, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10: 85–96.
- Rodionov, Mikhail A. (1994). The ibex hunt ceremony in Hadramawt today, *New Arabian Studies* 2: 123–129.
- Rodionov, Mikhail A. (2007). The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91, *Orientwissenschaftliche Hefte. Herausgegeben vom Orientwissenschaftlichen Zentrum der Martin - Luther – Universität Halle-Wittenberg. Heft 24.*
- Ryckmans, Jacques (1964). Le christianisme en Arabie du Sud préislamique, *Accademia Nazionale dei Lincei Quaderno* 62: 413–453.
- Ryckmans, Jacques (1976). An ancient stone structure for the capture of ibex in Western Saudi Arabia. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 6: 161–165.
- Scholz, Fred (2004). *Geographische Entwicklungsforschung*. Stuttgart: Gebrüder Borntraeger Verlag, 297.
- Serjeant, Robert B. (1949). The cemeteries of Tarim (Hadramawt), with Note on Sepulture. *Le Muséon* 62: 151–160.
- Serjeant, Robert B. (1950). The quarters of Tarim and their Tansurahs. *Le Muséon* 63: 277–284.
- Serjeant, Robert B. (1954). Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt. *Le Muséon* 67: 121–179.
- Serjeant, Robert B. (1956). The Saiyids of Hadramawt. An inaugural lecture delivered on June 5, 1956. School of Oriental and African Studies, University of London.
- Serjeant, Robert B. (1963). *The Portuguese off the South Arabian Coast*. Oxford: Clarendon Press.
- Serjeant, Robert B. and H. al-`Amri. (1981) A Yemenite agricultural poem. *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan `Abbas*, Beirut (University of Beirut): 407–427.
- Smith, G. Rex (1983). The early and medieval history of San`a', in: Serjeant, Robert B. & Lewcock, Ronald (eds.), *San`a'. An Arabian Islamic City*. London (World of Islamic Festival Trust): 49–67.
- Tuchscherer, Michel (1982). Chronologie de la République Démocratique et Populaire du Yémen, in: Bonnenfant, Paul (ed.), *Le péninsule Arabique d'aujourd'hui centre nationale de la Recherche Scientifique Paris*, Paris (Editions de CNRS): 258–260.
- Wirth, Eugen (2000). Die orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika. Städtische Bausubstanz und räumliche Ordnung, Wirtschaftsleben und soziale Organisation. 2 Vol. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Wissmann, Hermann von / Rathjens, Carl und Kosmat, Franz (1942). Beiträge zur Tektonik Arabiens, *Zeitschrift für Allgemeine Geologie* 33: 221–353.

Abbildungsnachweis

Alle Bilder von Walter Dostal, der auch das copy-right innehat.
In Klammern ist die Jahreszahl der Belichtung notiert.

Vorgelegt vom Verfasser
in der Sitzung am 2. Oktober 2009

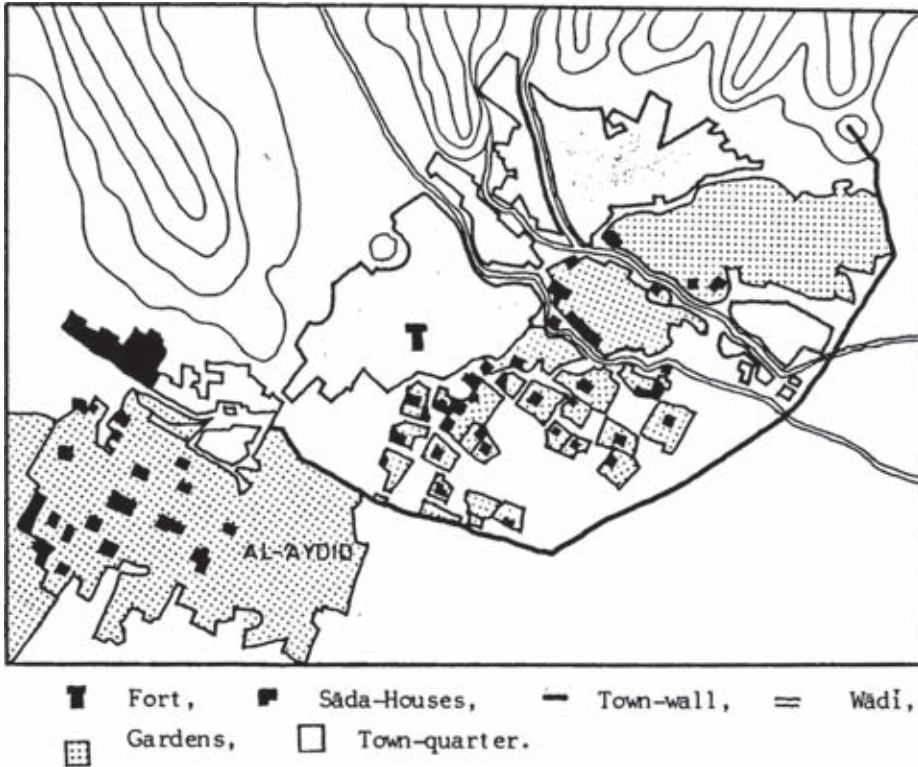


Abb. 1: Skizze des Grundrisses von Tarim nach H. v. Wissmann. In: D. van der Meulen & H. V. Wissmann: Hadramaut some of it's mysteries unveiled. Leiden 1932.



Abb. 2: „Husn“, Sitz der kathirischen Sultanatsbehörde (1960).



Abb. 3: Stadtbild von Tarim, Szene vom Dach eines Saiyid-Palastes (1960)

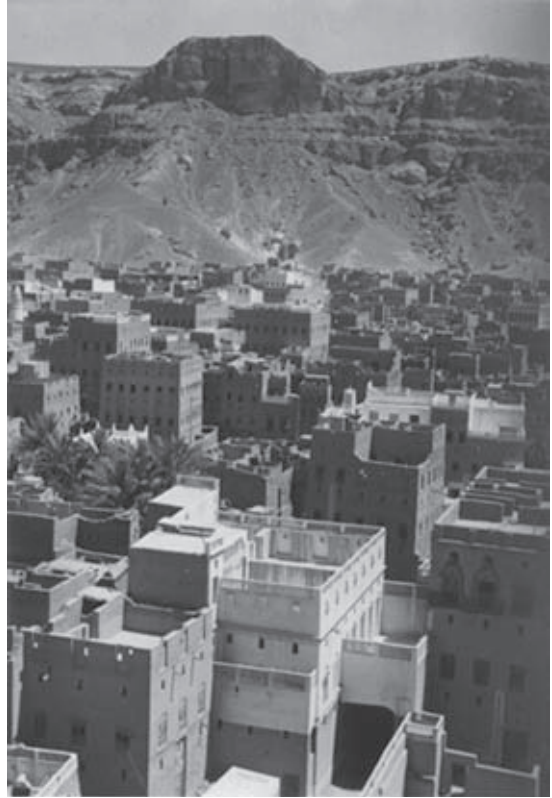


Abb. 4: Stadtbild von Tarim, im Hintergrund die Abhänge der Kalktafel (djol).



Abb. 5: Fensterfassade eines Saiyid-Palastes (1964).



Abb. 6: Minarett im hadramitischen Stil.
Im Vordergrund eine Saqiye, Trinkwasseranlage,
verbunden mit einem Kanal, der an einen Brunnen
angeschlossen ist (1960).



Abb. 7: Minarett der Mihdar-Moschee.
Anglo-indonesischer Mischstil Höhe: 60 m (1960).



Abb. 8: Waage (mizan) auf dem Markt für Importgüter zwecks Verzollung (1966).



Abb. 9: Marktszene.
Ein Hadar übergibt einem Da'ifi Geld (1964).



Abb. 10: Szene auf dem modernen Getreide-Markt (1964)



Abb. 11: Eingänge zu Sada-Palästen (1960)



Abb. 12: Wohnzimmer eines Stammesangehörigen (1964).



Abb. 13: Religiöser Umzug eines Stadtviertels, begleitet von waffentragenden Qaba'il (1995).



Abb. 14: Gruppenbild von Tarimern. Ein Landarbeiter (rechts) diskutiert mit Hadar und Sada (1964).



Abb. 15: Stockdrusch (1960).



Abb. 16: Worfeln (1960).



Abb. 17: Zubereiten eines Bewässerungsfeldes, motire (1960).



Abb. 18: Lehmziegelherstellung: Verstreichen des mit Häcksel vermengten Lehms in Ziegelrahmen (1966).



Abb. 19: Wenden der sonnengetrockneten Lehmziegel (1966).



Abb. 20: Der Töpfer 'Awas b. Salem beim Bemalen eines Gefäßes (1964).



Abb. 21: Salem b. Sa'id Ba Masru' beim Schmieden einer Beilklinge (1964).



Abb. 22: Brautkrone von der in Singapur geheirateten malayischen Frau von Saiyid Abu Bakr b. Shaykh b. 'Abd-Rahman Al Kaf nach Tarim mitgenommen. Diese Brautkrone der Al Kaf-Familie wird matrilinear vererbt, d.h. jeweils an die älteste Tochter, sie kann aber auch innerhalb der Al Kaf-Verwandtschaftsgruppe verliehen werden. Zum Zubehör der Brautkrone: 1.) eine schwarze Perücke aus Wolle mit einem Fixierband auf dem Kopf; 2.) die dreieckige Krone aus Gold, verziert mit einem Diamanten, Perlen- und Korallenreihen; 3.) Anhänger (silberne Ketten) mit verschiedenem Zierrat (Glocken, Korallen) und 4.) eine mit Brokatstoff überzogene Stütze hinter der Krone (1966).

Nach Hinweisen von Univ. Doz. Dr. H. Lukas sind in Südostasien Brautkronen in verschiedenen Varianten gebräuchlich. Eine Parallele zu der hier abgebildeten Brautkrone s. G. P. Monger (2004). *Marriage Customs of the World. From Henna to Honeymoon*. Santa Barbara (CLIO-Edition): Abb. 164/ West Java. Lokale Bezeichnung: siger.



Abb. 23: Beduinisches Brautpaar vom Stamm der Karab. Gerichtsbemalung der Braut: gelb / safran / über den Augen indigoblaue Streifen (1960).



Abb. 24: al-Furayt-Friedhof, Gräber der Mashayikh (1995).



Abb. 25: Im Wadi errichtete Dämme zum Umleiten des von der Kalktafel herabstürzenden Regenwassers (1992).



Abb. 26: Der Masila-Fluß östlich von Tarim (1995).



Abb. 27: Wallfahrtsstätte des Propheten Hud (1960).



Abb. 28: Kamelkarawanen im Wadi Hadramawt (1960).



Abb. 29: Beduine in Tarim. Stamm: al-Manahil (1965).



Abb. 30: Karab-Frau (1960).



Abb. 31: Frau von den 'Awamir (1995).



Abb. 32: Tanz der Manahil (1960).



Abb. 33: Die Hafenstadt al-Mukalla (1960).



Abb. 34: Zollgebäude in al-Mukalla (1992).



Abb. 35: Bucht von al-Mukalla, im Vordergrund zum Trocknen in der Sonne ausgelegte Fische (1960).



Abb. 36: Symbol des Reichtums: Haustüre in der Hafenstadt al-Mukalla (1995).

