

Der Islam und seine nomadischen Träger. Koranische Naturethik, Pflanze und Tier im Denken der Eliten

Gottfried Liedl

Online-Version*

Zur Verortung der Thematik soll gleich zu Anfang daran erinnert werden, dass wir heute – trotz fortgesetzter gegenteiliger Behauptung der Fortschritts-Optimisten – in keiner *Schönen neue Welt* leben; jedenfalls nicht, wenn damit Natur und Landwirtschaft in Zeiten der Globalisierung gemeint sein soll. Ein Zitat mag das veranschaulichen: „Etwa 11 % der eisfreien Landoberfläche werden weltweit für den Ackerbau genutzt, 26 % als Weideland. Eine Ausweitung der Ackerbaufläche ist nicht zu erwarten, im Gegenteil: Auf mehr als einem Drittel aller Anbaugebiete nimmt die Bodenqualität ab (Degradation). Hauptursache ist die Erosion durch Wasser und Wind. Niederschläge und Fließgewässer spülen den Boden fort, der Rest wird vom Wind verweht. In vielen Regionen ist in den letzten 150 Jahren die Hälfte des fruchtbaren Ackerbodens auf diese Weise verloren gegangen. Auch chemische Veränderungen sind am Verlust der Bodenqualität beteiligt. Sie gehen auf Überdüngung, Missbrauch von Pestiziden, Versalzung durch unsachgemäße Bewässerung und auf ‚Sauren Regen‘ zurück. Zusätzlich verringert Wüstenbildung (Desertifikation) die landwirtschaftlich nutzbaren Flächen.“¹ In Zeiten globalisierter industrieller Landwirtschaft und Biotechnologie zeigt sich das andere, das hässliche Gesicht der europäisch-westlichen Fortschrittsgeschichte – eine rücksichtslose Ausbeutung, Schändung und Verarmung unserer Umwelt.

Grundgelegt ist solche Unbekümmertheit, ja Rücksichtslosigkeit gegenüber der Welt und ihren Ressourcen nicht zuletzt in einem Naturverständnis, wie es beispielsweise schon bei Francis Bacon durchschimmert, bei dem sich „Natur“ jederzeit vor den Richterstuhl der Vernunft zitiert sehen soll, wo sie vom Menschen nach Gutdünken beurteilt und behandelt (oder *misshandelt*) werden dürfe. Einer populären Auffassung gemäß soll dergleichen Vernunft- und Fortschritts- bzw. Machbarkeitsgläubigkeit (die alten Griechen hätten wohl

* [Zitiervorschlag] Gottfried Liedl: Der Islam und seine nomadischen Träger. Koranische Naturethik, Pflanze und Tier im Denken der Eliten. Online-Version (2019)

¹ Schuh 2008, 148

Hybris dazu gesagt) im biblischen Dictum von der Natur, die sich der Mensch untertan mache, liegen; ein Grund mehr, sich zu Vergleichszwecken eine andere Weltreligion anzusehen und deren Umgang mit Natur in den Blick zu nehmen. Vor diesem Hintergrund ist es immer interessant, den Blick auf andere Kulturen und Zeiten zu richten. Im konkreten Fall wird zu untersuchen sein, wie sich das Naturbild der altarabischen Nomaden und Oasen bewohnenden Sesshaften in islamische Zeiten hinein fortgesetzt und in der Folge zu einem, wie man wohl sagen darf, behutsameren Umgang mit natürlichen Ressourcen – notabene in der Landwirtschaft – und zu einem Naturverständnis geführt hat, das von Achtsamkeit und Respekt – bis hin zur künstlich-künstlerischen Verklärung in Poesie und Prosa –, aber auch Neugier und Interesse geprägt war, mündend in Forschung und Wissenschaft.

1. Vom altarabisch-frühislamischen Naturverständnis zur wissenschaftlichen Akzeptanz des Naturschönen

Wenn man den entsprechenden Hinweisen (wie sie etwa der deutsche Islamwissenschaftler Tilman Nagel gibt)² Glauben schenken darf, findet sich bereits im Koran der Auftrag, in der Natur die Emanation göttlicher Schöpferkraft zu erkennen und zu respektieren, weshalb sich der Mensch – bei aller Welthaltigkeit seines Daseins inklusive dem Recht auf Genuss – vom Schöpfer selbst für das Wohlergehen der Schöpfung in die Pflicht genommen sieht.

Dazu passt die altarabische Sitte, die schwersten und bindendsten Eide nicht bei Göttern sondern bei Naturwesen und Naturdingen abzulegen, wovon sich noch im Koran zahlreiche Spuren finden: „Bei denen, die Staub aufwirbeln! Bei denen, die eine Last tragen! Bei denen, die leicht laufen!“ (Sure 51: 1-3); „Bei denen, die losgelassen sind mit fliegender Mähne! Bei denen, die wie ein Sturm daherbrausen!“ (Sure 77: 1-2); „Bei denen, die am Zügel zerren, bis es sie würgt! Bei denen, die sich munter tummeln! Bei denen, die im Rennen gewinnen!“ (Sure 79: 1-4); „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers! Bei den Feigen und den Oliven! Beim Sinai! Und bei dieser sicheren Ortschaft!“ (Sure 95: 1-3).

Ausgehend von entsprechenden koranischen Aussagen lassen sich die Spuren einer Naturverbundenheit, wie sie der altarabischen Gesellschaft nomadisierender Viehzüchter eignet und durch vorislamische, später dann islamische Poesie und Prosa weithin

² Nagel 1983, 38; 175, 177; dazu auch Eisenstein 2014, 5f; vgl. Koran, Suren 16: 5-8, 10, 11, 67-70; 27: 18, 20, 60, 63, 64; 30: 24; 33: 72; 51: 1-3; 56: 69-71; 77: 1-2; 79: 1-4; 95: 1-3

dokumentiert ist, bis in die elaborierte Ökonomie einer höfischen bzw. städtischen Gesellschaft hinein verfolgen. Entsprechende Beobachtungen lassen sich noch heute in der nomadischen Kultur – bei beduinischen arabischen Kamelzüchtern – anstellen: Das sogenannte *Hema*-System ist gleichermaßen System des Respekts vor dem mobilen Eigentum des Nachbarn wie vor dem Freiheitsdrang des sakrosankten Tieres:

„Was man nicht vergessen darf: ‚Naturschutz‘ ist in Arabien kein neues Konzept. Das traditionelle ‚*Hema*‘-System sorgte für einen saisonal kontrollierten Weidegang [der halbwilden Kamele in bestimmten Regionen], wodurch anderes Land als unverbrauchte Reserve verblieb, bisweilen als Jagdgebiet genutzt. Schon in der Mythologie Mesopotamiens ist das uralte Wissen um ökologische Ursachen und Wirkungen präsent. [...] Kein Araber stößt sich daran, dass Kamele überall frei und unbehelligt umherziehen, selbst in den entlegendsten, wildesten Teilen der Halbinsel. Ein ‚*wasm*‘ – das Brandzeichen seines Besitzers, hinter dem ein ganzer Ehrenkodex steht – schützt jedes einzelne Kamel vor jeglicher Form des Ungemachs. Und doch wurden Kamele noch vor weniger als zweitausend Jahren in Südarabien gejagt. Nur ein paar hundert Generationen trennen das heutige Kamel von seinen wilden Ahnen. Während dieser [kurzen] Zeit ist aus einem verwundbaren Jagdobjekt der sakrosankte Gegenstand höchsten Respekts geworden“.³

Offenbar gibt es eine lange kulturelle Inkubationszeit, gleichbedeutend mit dem, was wir das kulturelle Erbe nomadischen Natur- und Umweltverständnisses nennen können, in der islamisch-mittelalterlichen Kultur; diese Kultur, so scheint es, verstand sich nicht im diametralen Gegensatz zu einer Natur, vielmehr vermochte sie die Naturethik ihrer beduinischen Wurzeln in das hochkulturelle Welt- und Naturbild zu integrieren. Man darf daher auch beim späteren islamischen Welt- und Naturbild von einem integrativen Umweltverständnis und bei der dazu gehörigen Agrarpolitik von einer Praxis sprechen, welche, wie man in heutiger Diktion sagen würde, weitgehend dem Prinzip der Nachhaltigkeit verpflichtet war.

Noch einmal sei es betont: Die genaue Kenntnis der Naturphänomene, der belebten und unbelebten Wesenheiten der Natur geht auf vorislamische Zeit zurück; so sind beispielsweise die berühmten altarabische Jagdgedichte immer auch Naturgedichte, sodass es die spätere Differenzierung der Poesie leicht hatte, einem quasi vorgezeichneten Pfad zu folgen – von der

³ Kingdon 1991, 13; 123

nur scheinbar naiven Empathie für Naturdinge zum kunstvoll-bewusst eingesetzten Gefühlsbild „im Spiegel“ der Natur. Um hier wieder ein bezeichnendes Zitat zu bringen: ⁴ „Schließlich konnte der Dichter ein Spiegelbild seiner eigenen Gefühle in der Natur wiederfinden. Die Natur wurde zum Symbol der Gefühle“.

Diese Entwicklung zu einer romantischen Psychologisierung der Natur beruht ganz auf der älteren, naiven Naturbeschreibung, in welcher die Empathie nicht dem Dichter-Ich als solchem galt, sondern einer verständnisvollen Identifizierung mit dem Gegenstand. Mit anderen Worten: Lange vor dem relativ spät erwachten Interesse für das *Ego* war des Dichters Verständnis für das *Alter ego* – Berge, Wüste, Pflanze, Tier – entwickelt: „Der Schmerz einer Kamelmutter, die ihr Junges verloren hat und nun ihre Sehnsuchtsschreie immer wieder ertönen lässt, ist nicht so heftig wie mein Schmerz.“⁵

Oder ein anderes Beispiel aus dem Bereich der Tierethik: „Und nachdem wir das Feuer bei unserem Braten hatten auflodern lassen, besuchte uns ein Wolf [...]. Dem warf ich, von Scham befangen, ein Bratenstück zu, um mich nicht einer Grobheit schuldig zu machen gegenüber einem, der sich mir vertrauensvoll nähert. Da kehrte er, mit dem Braten im Maul, frohgemut um, schüttelte den Kopf wie ein plündernder Krieger, der mit seiner Beute glücklich nach Hause eilt“.⁶ Diese Empathie lässt sich als ein „inneres persönliches Verhältnis zum Tier“ beschreiben – etwas, das man, wie Ullmann betont, der arabischen Literatur immer wieder absprechen wollte.⁷

Später dann, im Zeitalter der Verwissenschaftlichung – der Zoologie – wird sich solche Tier- und Naturethik enorm präzisieren; und immer bleibt sie dem empathischen Staunen und der respektvollen Genauigkeit in der Beobachtung ihres Gegenstandes verpflichtet. Wie beim „Zoologen“ Al-Djâhiz, wo wir, einfühlsam beobachtet, neben der „Kraft des Kamels“ und der „Sprungbereitschaft des Löwen“ auch die vom Autor ausdrücklich als „menschliche Eigenschaft“ konnotierte „Geselligkeit des Hundes“ erwähnt finden.⁸ Dass solche Auffassung von erstaunlicher Genauigkeit im Beobachten zeugt, leuchtet jedem ein, der nur ein wenig in die Geheimnisse moderner Verhaltensforschung eingeweiht ist. Was der mittelalterliche Autor formuliert hat, könnte als eine Erkenntnis auf heutigem Niveau, als

⁴ Wagner 1987, 184

⁵ ‘Amr ibn Kulthûm, zit. nach Wagner 1987, 184

⁶ Muraqqish al-Abbar, Prosa-Nachübersetzung: G.L.; Originalzitat bei Wagner 1987, 190f.

⁷ Ullmann 1981, 138

⁸ vgl. Pökel 2014, 12

naturwissenschaftliche Aussage des Ethologen durchgehen: *Canis lupus familiaris* als das in Koevolution mit *Homo sapiens* zu jenem Zustand aufgerückte Naturwesen, in welchem es, dem Menschen kongenial, als *Zoon politikón* in komplexen künstlichen Gemeinschaften durchs Leben geht.

Zur optimalen Einschätzung solcher „an Verhaltensforschung orientierter Zoologie“ mag der kulturhistorische Kontrast Erhellendes beitragen – ein Blick auf Europa sei daher erlaubt. Der *Physiologos* (Ὁ Φυσιολόγος) ist eine frühchristliche Naturlehre in griechischer Sprache. Erste Überlieferungen entstanden im 2. bis 4. Jahrhundert. Der ursprüngliche *Physiologos* besteht aus 48 Kapiteln, in denen Pflanzen, Steine und Tiere beschrieben und allegorisch auf das christliche Heilsgeschehen hin gedeutet werden. Zwei Zitate aus dem *Physiologos* mögen dies veranschaulichen. So wird der Hirsch als Todfeind der Schlange beschrieben und damit mit Christus gleichgesetzt, der den Teufel bekämpft. Zu einem anderen Phänomen aus dem Tierreich lesen wir folgenden befremdlichen Text: „Ein Tier heißt Hyäne und ist bisweilen Frau, bisweilen Mann, und deshalb ist es sehr unrein: so beschaffen waren die, die zuerst Christus anbeteten und danach die Götzen verehrten. Damit gemeint sind die, die weder mehr Ungläubige noch Rechtgläubige sind. Darüber spricht Salomon: ‚Diejenigen, die zwiefältig sind in ihrem Herzen, die sind auch zwiefältig in ihren Werken.‘“⁹

Während des gesamten Mittelalters vermochte sich das Interesse an der Tierwelt nie aus dem moralisch-religiösen Kontext zu befreien, während auf der anderen Seite der großen Religions- und Kulturgrenze bereits das wissenschaftliche Interesse seine Spuren in entsprechenden Texten hinterließ. Das berühmte 7-bändige *Kitâb al-Hayawân* („Buch der Lebewesen [Tiere]“) des Al-Djâhiz, entstanden im 9. Jahrhundert, wird im Abendland erst durch Conrad Gesners bekanntes „Tierbuch“ *De Animalibus* eingeholt. Gesner hat sein Tierbuch im 16. Jahrhundert geschrieben (der erste Band kam 1551 heraus), sieben Jahrhunderte nach Abfassung des *Kitâb al-Hayawân*. Bis dahin hatte es im Abendland überhaupt kein zoologisches Werk vergleichbaren Umfangs und Anspruchs gegeben. Darüber hinaus wäre anzumerken, dass Zoologie als eigenständige Wissenschaft bis ins 18. Jahrhundert, bis zu Buffon, Linné, Lamarck kein Thema war.

⁹ Aus der althochdeutschen Ausgabe des *Physiologos* (11. Jahrhundert, vermuteter Ursprungsort: Kloster Hirsau)

2. Klassische islamische Landwirtschaft und Gartenkunst im Zeichen der Nachhaltigkeit und Anerkennung des Naturschönen

Im klassischen islamischen Kontext spiegeln Landwirtschaft und Gartenkunst mit ihrer Ausrichtung auf Nachhaltigkeit und sorgsamem Umgang mit natürlichen Ressourcen diese vorislamisch-islamische *Longue durée* einer *respektierten* Natur wider.

Die schriftlichen Zeugnisse aus der medizinisch-naturwissenschaftlichen Sphäre (Veterinärmedizin, Hippologie) ergänzen diese Literatur (die sogenannten *kutub al-filāha*), jedoch so, dass ein selbstverständlich stets auch vorhandenes Nützlichkeitskalkül das Naturschöne als solches nie in Frage stellt. Respektiert wird der Eigenwert der Lebewesen, er wird gerechtfertigt und kulturell überhöht. Dies bedenkend, versteht man auch, warum es logisch ist und nicht überraschen darf, dass sich in der mittelalterlichen islamischen Tiermedizin der Geltungsbereich des Hippokratischen Eides nicht nur auf die Behandlung von Menschen sondern auch von Tieren erstreckte.

Über arabische Veterinärmediziner wie Al-Malik al-Ashraf oder Abu Bakr al-Bitar meint der moderne Islamforscher Alkhateeb-Shehada, die klassische arabische Veterinärmedizinen sei sogar „moderner“ als die Humanmedizin gewesen; sie hätte sich durch eminent praktische Orientierung ausgezeichnet, mit einer hoch entwickelten und fortschrittlichen Chirurgie. Auch in der Diagnostik herrscht ein wissenschaftlicher Ton. Wenig überraschender Weise sind allgemeine Züchtungslehre und Hippologie weit entwickelte Disziplinen: In der Esel- und Maultierzucht finden sich schon objektive Bewertungen spezieller Zuchtlinien, insbesondere bei ausländischen oder importierten Rassen.¹⁰

Die eigentliche Landwirtschaftslehre stand in der klassischen arabisch-islamischen Welt hoch im Kurs. Ohne Übertreibung lässt sich sagen, dass sich Agrarwissenschaft nicht als irgend ein sondern als ‚das‘ zentrale Betätigungsfeld islamischer Intellektualität darstellt. Im islamischen Kulturkreis ist die Landwirtschaft zusammen mit den wichtigen Disziplinen Medizin (Veterinärmedizin), Botanik, Zoologie, Vermessungswesen, Wasserbau, Handels- und Privatrecht, aber auch den mathematischen Disziplinen rund um ein elaboriertes

¹⁰ Alkhateeb-Shehada 2008, 208ff.; allgemein zur Einschätzung der Veterinärmedizin des 13. Jahrhunderts: ebd., 214

Vermessungswesen stets auf Augenhöhe mit den eines Gentlemans und Intellektuellen würdigen Gegenständen der gehobenen Alltagskultur gesehen worden.

Agrar- und wirtschaftshistorisch betrachtet, braucht das nicht zu verwundern. Wie der Orientalist, Islamwissenschaftler und Wirtschaftshistoriker Andrew M. Watson zuletzt wieder aufgezeigt hat,¹¹ stellt sich die Land- und Bodennutzung im islamischen Raum der klassischen Ära (das heißt bis in die Frühe Neuzeit herauf) äußerst vielseitig und hoch differenziert dar. Die Vielfalt landwirtschaftlicher Nutzungsformen ist enorm, die Betriebsgrößen reichen vom aristokratischen Landgut mit intensiver Bewässerung bis zum schmalen, jedoch ebenfallos gut bewässerten Garten. Nach den Besitzverhältnissen geordnet, oszilliert klassische islamische Bodennutzung also zwischen Großgrundbesitz mit Teilpächtern und Miet- bzw. Lohnarbeit und, am anderen Ende der Skala, Kleingartenland im Besitz von Städtern oder ländlich-dörflichen Bauerngütern in Privat- bzw. Familienbesitz (bei Dorfgrößen von zehn bis dreißig Familien).

Bezüglich der Nutzung ist die Differenzierung ebenfalls beachtlich. Einer sogenannten gemischten Landnutzung (Feldbau mit integrierter Viehzucht) tritt reine Viehzucht im Hügel- und Bergland zur Seite, wobei die Hirten aber nicht mehr nomadisierend unterwegs sind, sondern nach Art der europäisch-mediterranen Transhumanz ihre Viehzucht betreiben; man findet typischer Weise die Stall- und Koppelhaltung im Winter und im Sommer den freien Almweidegang. Spezialisierungen in der Tierzucht kommen regelmäßig vor – wir sehen nicht nur die Haltung kostbarer Reitpferde und exquisiter Wind- und Jagdhunde, exotischer Wildtiere oder prächtiger, seltener Vögel wie Papageien, Sittiche, Falken usw. bei Hofe oder auf den großen Besitzungen der agrarisch-städtischen Elite; auch der sogenannte Mann aus dem Volke befasst sich gern mit Rebhuhn-, Tauben- oder Wassergeflügelhaltung, mit Fisch- und Bienenzucht oder der komplizierten Aufzucht der Seidenraupe.

Für bestimmte Gebiete der islamischen Welt sind – wiederum nach Watson – solche Betriebsformen typisch, die als Großfarmen in Flusstälern beschrieben werden können und sowohl Subsistenzwirtschaft als auch marktorientiertes Produzieren ermöglichen sollen. Charakteristisch für diesen Typ sei einerseits die stets ausreichende Bewässerung, andererseits das weit verbreitete *Sharecropping* (Halb- oder Teilpacht, italienisch: *mezzadria*, arabisch: *khīmāsa* bzw. *muzāra'a*), bei dem ein Landbesitzer einem Pächter erlaubt, ein Stück Land zu

¹¹ Watson 2010, 290 ff.

bewirtschaften und im Gegenzug einen Anteil der Ernte erhält. Oft ist das landwirtschaftlich genutzte Gebiet auch Stiftungsland (arabisch: *Waqf*, pl. *Auqāf*) – auch dieses gern verpachtet.

Sehr speziell war auch die (Halb-) Pacht von Baumkulturen – *Mughārasa*, wie wir sie in Islamisch Spanien, Al-Andalus finden. Auffallend ist dabei die Stellung, welche Pachtherr und Pächter zu einander einnehmen. Der Geldgeber-Pachtherr tritt als *Sharīk* (pl. *ashrāk*), als Geschäftspartner des Pächters auf – das landwirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnis wird als Gesellschaftsvertrag dargestellt. Dieses Modell ist innerhalb der Verhältnisse einer stadtnahen, fragmentierten Landwirtschaft ausgesprochen brauchbar. In seiner Studie zum Verhältnis von Christen und Muslimen in Katalonien und Aragón weist Brian A. Catlos nach, dass sich unter der lateinischen Bezeichnung *Exaricus* niemand Anderer als *Sharīk*, der Geldgeber-Pachtherr nach islamischem Recht, verbirgt.¹²

Stadtnahes Agrarland mit seiner hohen Produktivität beruht aber nicht immer nur auf klassischen Pachtverhältnissen. Richterliche Entscheidungen, sogenannte *Fatwas*, legen den Schluss nahe, dass der Typus des kleinen, stadtnahen Grundbesitzes größere Flexibilität bei der Gestaltung der Verträge verlangte. Die einschlägigen juristischen Fachbegriffe entsprachen in ihrer Differenziertheit den komplexen Vertragsvarianten und diese wiederum den komplizierten Eigentums-, Besitz-, und Nutzungsverhältnissen im stadtnahen Agrargebiet.

So teilt uns etwa die spanische Arabistin-Mediävistin Trillo San José folgende Statistik mit: In einem von ihr untersuchten Gebiet aus Al-Andalus (Granada, 13. – 15. Jahrhundert) gibt es 70 Prozent Kleinbesitz auf gerade einmal 30 Prozent des zur Verfügung stehenden bewässerungsfähigen, stadtnahen Landes, 21-23 Prozent Mittelbesitz auf rund 35 Prozent und 7-9 Prozent Großgrundbesitz, der ebenfalls rund 35 Prozent des bewässerungsfähigen Terrains einnimmt. Alles in allem zeigt sich also, was den Zugang zum wertvollsten, nämlich dem Land mit künstlicher Bewässerung betrifft – auch wenn die Grundstücksgrößen selbst erheblich differieren –, eine erstaunliche Gleichwertigkeit der Nutzer. Das führt nicht selten zu starker sozialer Durchmischung, mit dem Effekt, dass „die Landbevölkerung [...] mit den städtischen Eliten zusammen [lebt].“¹³

¹² Catlos 2004, 179 ff.

¹³ Trillo San José 2007, 128

Dass in solchen Verhältnissen einer offenbar doch recht „naturverträglichen“, zwar intensiv aber auch nachhaltig betriebenen Landnutzung *Fallāh*, der Bauer, in der Regel deutlich mehr kulturelle Wertschätzung erfuhr als sein christlicher Standesgenosse in den Gebieten West-, Mittel- und Osteuropas, geht schon aus seiner Rechtsstellung hervor. Der Bauer oder Landarbeiter in der islamischen Welt ist erstens nicht an die Scholle gebunden. Und zweitens ist er vollrechtsfähig, er kann Verträge bürgerlich-privatrechtlicher Natur eingehen. Das hat wiederum Folgen für die Ausbildung des Pachtwesens gemäß der Scharia: Der Grundeigentümer stellt das Land und die Hälfte des Saatguts zur Verfügung; der Halbpächter bringt die andere Hälfte ein, kümmert sich um die Ernte, aber auch um den Verkauf der Feldfrüchte. Der erzielte Gewinn ist zu teilen, womit die Geldform das Leitmotiv bleibt. Die Stadt, der Markt – *Sūq* und Bazar – bestimmen somit in letzter Instanz die ländliche Produktion.

Was die geographische Verteilung der oben erwähnten landwirtschaftlichen Nutzungsformen betrifft, so haben wir, aufs Ganze gesehen, im islamischen Raum eine Agrargeographie, in der die Gebirge und Steppen den Kriegern, Hirten, Jägern und Köhlern, die stadt- und küstennahen *Vegas* (fruchtbare Ebenen) den Großgrundbesitzern und ihren Großpächtern überlassen werden, die nicht mehr ganz so paradiesischen Randlagen, wo es schon ins Gebirge geht und die Böden Mühe machen, aber dem fleißigen *Falāh* – nebst dessen *Sharīk*, dem Gesellschafter aus der Vorstadt. Mit anderen Worten: *Bedingung der Möglichkeit eines ökologisch intakten Landes war dessen bescheidenster Teil, das Kleinbauerntum.*

Dieses System finden sich überall, von Marokko und Al-Andalus im Westen bis Palästina im Osten. Der Agrarhistoriker Watson weist in diesem Zusammenhang auf ein besonderes Merkmal islamischer Landwirtschaft hin – dass sie sich nämlich in ökologisch hochsensiblen Räumen, die alles Andere als Gunsträume sind, abspielt und bewahren muss. Hier spielt auch das elaborierte Verhältnis von intensivem Gartenbau in Oasen und extensiv, also nomadisch betriebener Viehzucht herein. Ein besonderes Merkmal sei auch der weit nach Osten, bis an Euphrat und Tigris reichende Einfluss mediterraner Formen mit den dafür typischen Nutzpflanzen wie Ölbaum, Weizen und Wein. *Sozio-historisch sieht Watson die islamische Landwirtschaft von Anfang an eng mit der städtischen Lebensweise verknüpft, was auch die Nomaden einschließt.*

Watsons Hinweis auf die Kehrseite des Systems – eine Überausbeutung, etwa durch allzu forcierte Bewässerung, sprich Versalzung der Böden – betrifft wieder das Thema ‚ökologische Sensibilitäten‘. So haben wir es übrigens schon in den Handbüchern der großen Agrarschriftsteller der klassischen und nachklassischen Zeit lesen können.

3. Kutub al-filāha, Bücher der Landwirtschaft und des Gartenbaus

Literarisch behandelt – also aus dem Bereich einer ländlich-traditionellen Volkstümlichkeit in die Sphäre urbaner Wissenschaftlichkeit gehoben – wird die Beschäftigung mit Tier- und Pflanzenzucht, mit Fragen der Bodenbehandlung und –verbesserung, der Einrichtung von Bauernstellen oder Gutsbetrieben (sogen. *Munyas*), dem Bau von Wasserleitungen, der Anlage von Beeten oder Gärten, dem optimalen Standort der verschiedenen Baumarten, den idealen Pflanz- und Erntezeiten verschiedener Nutzpflanzen usw. usf. in sogenannten *Kutub al-filāha*, „Büchern der Landwirtschaft“ (sg. *kitāb al-filāha*). Darin unterscheidet sich islamische Intellektualität und Wissensvermittlung von der zeitgleichen Bildungslandschaft der abendländischen Welt, wenn man von den Enklaven klösterlicher Wissensproduktion absieht. Aber auch im Vergleich zu den antiken Vorläufern aus dem hellenistisch-römischen Bereich spielen jene islamischen Autoren in einer eigenen Liga, was sich nirgendwo deutlicher zeigt als wenn es um die Frage des wichtigsten Betriebsmittels islamischer Landwirtschaft geht (die ja Landwirtschaft in ariden Räumen ist). Mit anderen Worten – ein augenfälliges Alleinstellungsmerkmal islamischer Agrarwissenschaft ist natürlich der hohe Stellenwert des Wassers. Ein Blick in die Werke zweier berühmter Agrarschriftsteller, Ibn Bassals und Ibn Luyuns, möge hier stellvertretend stehen für das Studium einer ganzen Bibliothek realitätsnaher Sachbücher.

Ibn Bassāl lässt sein großes Buch über die Landwirtschaft nicht wie in den klassisch-antiken Vorbildern üblich mit der Erde, dem Boden beginnen; *sein* erstes Kapitel befasst sich mit den verschiedenen Arten von *Wässern*, im Plural. Auch der Wald wird nicht nur utilitaristisch als Holzlieferant gesehen, sondern mit beachtlichem Verständnis für ökologische und forstwirtschaftliche Zusammenhänge als eine botanische Ganzheit, deren Erforschung die

unterschiedlichsten Bereiche in den Blick bringt – von der Waldsaat¹⁴ über den Wasserhaushalt und das Auffinden von Quellen:¹⁵

„Überall dort, wo man Sumpfpflanzen oder saftreiche Pflanzen beobachten kann, ist dicht unter der Oberfläche mit Wasser zu rechnen. [So finden sich etwa] der wilde Maulbeerbaum, der Papyrus oder andere Pflanzen typischer Weise immer an Standorten, wo Wasser unmittelbar in der Nähe ist. Unterirdisches Wasser, sofern es durch keine Hindernisse aufgehalten wird, fließt auch gern durch sandigen Untergrund.“

Zum sachgerechten Auspflanzen von Bäumen hält Ibn Bassâls *Kitâb al-filâha* gleich mehrere Kapitel parat:¹⁶ „Hierzu muss man wissen, dass es zum Thema ‚Anpflanzen von Bäumen‘ drei Zugänge gibt. Man kann Samen ausbringen, man kann [wilde] Schösslinge [ausgraben und anderswo] einsetzen und man kann Fruchtkerne [in die Erde versenken]. Dort, wo man das essbare Fruchtfleisch verzehrt, empfiehlt es sich, bei den Kernen im Inneren der Frucht darauf zu achten, dass man dieselben genau dann ausbringt, wenn auch die Frucht so reif ist, dass man sie essen kann. Beispielsweise ist das bei den Nüssen und Mandeln im September der Fall, und man pflanzt daher auch genau in diesem Monat deren Kerne aus. Analog dazu verfährt man bei Kirschen, Aprikosen und ähnlichen Fruchtbäumen – auch diese müssen wir in der angegebenen [adäquaten] Jahreszeit auspflanzen. [Anders ist das bei] Pfirsichen, Granatäpfeln, beim Wein und bei den Feigen, die man [nicht zur Zeit der Fruchtreife aussät sondern erst] im Oktober und November, wie ich dies noch an gegebenem Ort genauer ausführen werde.“

Es folgen genaue Vorgaben für das Pflanzen verschiedener Baumarten, beispielsweise der Palme, des Ölbaums (hier werden gleich drei verschiedene Methoden angegeben), des Granatapfelbaums (drei Methoden), der Feige (drei Methoden), des Birnbaums (zwei Methoden), der Kirsche und der Pflaume (jeweils zwei Methoden) oder der Aprikose – um nur die wichtigsten zu nennen.

Aber Ibn Bassâl beschäftigt sich auch schon mit explizit forstwirtschaftlichen Fragen. Detailgenau und auf die jeweilige Spezies zugeschnitten, werden Methoden des Aussäens und

¹⁴ vgl. Singer 1987, 292

¹⁵ vgl. Ibn Luyûn 1988, 207, *Kitâb al-filâha*, Abschnitt 20, *Wie man durch Beobachten der Pflanzen Wasser unter der Oberfläche aufspürt.*

¹⁶ Ibn Bassâl 1995, 59ff/67ff

Auspflanzens für – um die wichtigsten zu nennen – Pinie, Wildpflaume, Zypresse, Kastanie, Eiche (Steineiche, Korkeiche, Stieleiche), den Erdbeerbaum oder die Ulme beschrieben. Das Pflanzmaterial wird in Baumschulen vorgezogen, die besten Methoden dazu werden am Beispiel des Nussbaums beschrieben:

„Wir verschaffen uns ausgewählte Nüsse bester Provenienz und bereiten für sie Pflanzgefäße vor, die wir mit guter, gedüngter Erde befüllen, wobei wir pro Gefäß drei Körbe feinen [= reifen] Mist nehmen. Dort hinein setzen wir sodann die Nusskerne, die wir drei Finger breit mit Erde bedecken. Diese Tätigkeit erfolgt im September, also genau zur Erntezeit dieser Frucht. Freilich werden die Samen nicht vor dem Monat März keimen. Sollte das Einbringen der Samen im September nicht möglich sein, kann man es noch einmal Anfang November versuchen; [dennoch:] die Aussaat im September ist günstiger, da in diesem Monat die Nüsse reif sind, während man bei Aussaat im November damit rechnen muss, dass die eine oder andere Frucht nicht mehr keimfähig ist. Nach dem Keimen lässt man die Nussbäumchen noch zwei Jahre in den Pflanzgefäßen, dann bereitet man die Parzelle, [...] wo wir die Nussbaumpflanzung anzulegen gedenken; dort heben wir Pflanzgruben von drei Handbreit Tiefe aus, wobei wir zwischen den einzelnen Pflanzlöchern Abstände von zwanzig Ellen vorsehen; [nach dem Einsetzen der Bäumchen] füllen wir die Gruben mit der ausgehobenen Erde wieder auf und bewässern sie ausgiebig, auf dass die Erde schön klebrig werde und sich den Wurzeln der jungen Nussbäume anschmiege. Dabei müssen wir aber achtgeben, beim Bewässern nicht zu übertreiben, [...] weil der Nussbaum keinen großen Wasserbedarf hat und eine übermäßige Wasserzufuhr ihn töten und zerstören würde. Das gilt sowohl für das Jugendstadium als auch für die ausgewachsene große Pflanze [...].“ In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch interessant, was Ibn Luyun zur Akklimatisation von wilden Pflanzen zu berichten weiß:

„Jede wildwachsende Pflanze des Waldes, die versetzt werden soll, muss so behandelt werden, dass sie sich im Endeffekt in eine Gartenpflanze verwandelt. Dazu Sorge man für entsprechende Umweltbedingungen, aber so, dass man [die wilde Pflanze] nur behutsam und langsam aus ihren gewohnten Lebensbedingungen herausführt – unter sorgfältigster Beachtung ihrer natürlichen Bedürfnisse!“¹⁷ Wie man sich solche „Behutsamkeit“ vorzustellen habe, hatte uns der Fachmann im Abschnitt 51, „Über das Umsetzen und Verpflanzen“, bereits detailliert und praxisnah erklärt:

¹⁷ Ibn Luyûn 1988, 223

„Wenn man eine Pflanze transferiert, achte man darauf, dass sie mit all ihren Teilen, die sie nach Süden gerichtet hatte, [an ihrem neuen Standort] auch wirklich wieder genau nach Süden schaut; stets muss sie bezüglich Sonneneinstrahlung die gewohnten Bedingungen vorfinden. [Um das sicherzustellen, kann man] etwa an den Zweigen, die nach Süden gerichtet sind, [bevor man die Verpflanzung vornimmt] Markierungen anbringen, sodass man sich später, beim Wieder-Einsetzen der Pflanze, daran orientieren kann. Auch achte man darauf, dass die Wurzeln [benachbarter Pflanzen] beim Einsetzen nicht zu dicht beinander sind: lieber beschränke man sich bei der Zahl [der zu setzenden Pflanzen]. [...] Die Jungpflanze kann mit zwei Jahren umgesetzt werden – unter der Bedingung freilich, dass sie gut entwickelt ist. Pfirsich, Pflaume und Mandel können [zum Zeitpunkt der Verpflanzung] auch bloß ein Jahr alt sein, da sie rasch wachsen und mit großer Geschwindigkeit zur Entwicklung kommen [...]. Bei den übrigen Obstbaumsorten muss, wie es heißt, für das Umsetzen bis zum dritten Jahr zugewartet werden, wobei unbedingt darauf zu achten ist, dass keine [der zu transferierenden Pflanzen] krank, schwächlich oder beschädigt ist. [...] Bester Zeitpunkt zum Einsetzen ist der Abend – die Frische der Nacht verhindert, dass die Pflanze austrocknet.“¹⁸

Was bei der Lektüre arabischer Botaniker wie der beiden zitierten spanisch-islamischen Experten auffällt, ist doch folgendes. Durch die praktischen Erwägungen und den aus der Praxis für den Praktiker abgeleiteten Hinweise hindurch schimmert eine Wertschätzung des Naturschönen – weniger das Kommerzielle als solches, nicht der Tausch- sondern der Gebrauchswert ihrer Gegenstände steht im Zentrum. „Brauchbar“ in diesem Sinn kann dann auch „schön“, ästhetisch ansprechend und befriedigend heißen. So bildet die Schönheit einen Wert *sui generis*.

Nicht bloß nützlich, sondern *nützlich und schön zu sein*, ist Ideal und Aufgabe dieser Natur im Kleinen, des Biotops Namens „Garten“. Als vorweg genommenem Paradies eignet ihm in der islamischen Kultur größte Symbolkraft; allenfalls der Klostergarten in der christlichen Welt wäre mit ihm zu vergleichen. Was dem islamischen Garten jedoch seine besondere Stellung verleiht, ist ein *Überschuss* an Bedeutung. An ihm erscheint das prosaisch wissenschaftliche Interesse für den Naturgegenstand (Botanik, Zoologie, Geographie, Vermessungskunst und Landwirtschaftslehre) gleichberechtigt und sozusagen auf Augenhöhe mit der poetischen

¹⁸ Ibn Luyûn 1988, 222f

Verklärung des Naturschönen in der Idylle, im Tier-, Blumen-, Landschafts-, Liebes- oder Jagdgedicht – *tardiyya*.¹⁹ Hier schließt sich der Kreis zur altarabisch-naturnahen Poesie.

¹⁹ vgl. Wagner 1987; Wagner 1988; Liedl 2007

LITERATUR

- Catlos 2004 = Brian A. Catlos: *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050 – 1300*. Cambridge 2004
- Eisenstein 2014 = Herbert Eisenstein: *Tiere im Koran*. In: Sophie Glutz | Thomas Würtz | Oliver Thommen (Red.): *Tiere – L'Animal*. Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK), Bulletin 38 (Frühling | Printemps 2014), 5–6
- Ibn Bassâl 1995 = Ibn Bassâl: *Kitâb al-filâha*, Edition: José Maria Millás Vallicrosa / Mohamed Aziman: *Libro de Agricultura*. Edición facsímil. Sierra Nevada 1995 | Tetuán 1955
- Ibn Luyûn 1988 = Ibn Luyûn: *Kitâb al-filâha* („Buch der Landwirtschaft“), Edition: Joaquina Eguaras Ibáñez: *Tratado de Agricultura*. Granada 1988
- Kingdon 1991 = Jonathan Kingdon: *Arabian Mammals. A Natural History* | Thaddiyât ul-djazîra l-'arabiya. Bahrain – London – San Diego 1991
- Liedl | Feldbauer 2017 = Gottfried Liedl | Peter Feldbauer: *Al-Filâha – Islamische Landwirtschaft*. Wien 2017
- Liedl 2007 = Gottfried Liedl: *Mediterraner Islam*. Teil 1: *Renaissancen*. Teil 2: *Moderne Charaktere*. Wien 2007
- Liedl 2018 = Gottfried Liedl: *Ökologiegeschichte. Ein Reader zum interdisziplinären Gebrauch*, Band 1: *Konturen*, Teilband 1/1 – *Das Anthrozoikum*. Wien – Berlin 2018
- Nagel 1983 = Tilman Nagel: *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München 1983
- Pökel 2014 = Hans-Peter Pökel: *Al-Ġāhiz und das Kitâb al-Hayawān*. In: Sophie Glutz | Thomas Würtz | Oliver Thommen (Red.): *Tiere – L'Animal*. Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK), Bulletin 38 (Frühling | Printemps 2014), 11–13
- Schuh 2008 = Bernd Schuh: *Das visuelle Lexikon der Umwelt*. Hildesheim 2008
- Singer 1987 = Hans-Rudolf Singer: *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters*. In: Ulrich Haarmann Hg.: *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987, 264–322
- Trillo San José 2007 = Carmen Trillo San José: *Organización del espacio agrícola y del agua en la Granada nazarí (siglos XIII-XV)*. In: S. Cavaciocchi, Hg.: *Relazioni economiche tra Europa e mondo Islamico secc. XIII-XVIII* (Prato: Istituto Internazionale di Storia Economica „F. Datini“, 2007), 121-134
- Wagner 1987 = Ewald Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Band I: *Die altarabische Dichtung*. Darmstadt 1987
- Wagner 1988 = Ewald Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Band II: *Die arabische Dichtung in islamischer Zeit*. Darmstadt 1988
- Watson 2010 = Andrew M. Watson: *Rural Life and Economy until 1800*. In: Robert Irwin (Hg.): *The New Cambridge History of Islam*. Volume 4, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Cambridge 2010, 290–305