

# Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts

Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses

Axel Havemann



Orient-Institut der DMG Beirut

Beiruter Texte und Studien Band 90





Das Buch behandelt die Entwicklung der libanesischen Historiographie von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Gemeint sind Geschichtswerke, die in dem Gebiet des modernen Staates Libanon von einheimischen Autoren über ihr Land verfaßt wurden. Die leitende Fragestellung betrifft das Verhältnis zwischen Geschichtsschreibung und Ideologie bzw. Geschichte und Identität. Im Kontext der wichtigsten historischen Entwicklungsfaktoren, der Auseinandersetzungen zwischen soziokulturellen, religiösen und politisch-ideologischen Strömungen sowie der Rolle von Erziehung und Wissenschaft werden historische Schriften von sehr unterschiedlicher Tendenz systematisch analysiert, sowohl inhaltlich als auch formal. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem historischen Selbstverständnis innerhalb der libanesischen Gesellschaft, bzw. der verschiedenen Konfessionsgemeinschaften, und dem Problem eines allgemeinen, übergreifenden nationalen Geschichtsbewußtseins und Geschichtsbilds. Kontinuität und Wandel in der libanesischen Historiographie erweisen sich als Produkt *und* als Spiegel der libanesischen Geschichte.

Das untersuchte Material umfaßt akademische Veröffentlichungen und populärwissenschaftliche Schriften der letzten einhundertfünfzig Jahre, ferner unveröffentlichte Manuskripte von zeitgenössischen Historikern und vom Verfasser durchgeführte Interviews, vor allem in Beirut während des Bürgerkriegs und in den 1990er Jahren.



# المعهد الألماني للبحوث الشرقية

## ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

### BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. \*48\*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ʿABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla at-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraqutni. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzīm al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāsiʿ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text. (Vergriffen)
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabiʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiqa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAGĠĪD, STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭāifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.



23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der *Diwān* des Rāʿī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. ASʿAD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sunniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretania. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ǧauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltnaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLĀH, Hrsg.: Der *Diwān* des ʿAbd al-Laṭīf Faṭḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das *Aqrābādīn al-Qalānisi*. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: *Adab al-Mulūk*. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġāʿfar al-Idrīsī (st. 649/1251). 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (*Abwāb aṭ-ṭahāra*). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (*ǧihād*) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwaitī al-Iskandarānīs *Kitāb al-Ilmām* und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text.
46. GERHARD CONRAD: Die *quḍāt Dimašq* und der *maḏhab al-Auzāʿī*. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische *qaṣida* bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FUʿAD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāt – Essai de Reconstitution Topographique. 1998. XL, 754 S. franz. Text, 26 S. arab. Text, 109 Abb.



49. JEAN MAURICE FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus*. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: *Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“*. 1993. 347 S.
51. BERND RADTKE: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: *Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*. 1998. 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: *Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. Band I und II. 1994. Bd. 1: *Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik*. XV, 284 S. Bd. 2: *Studien zur arabischen Dichtung*. XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: *Liebe als Beruf. Al-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal*. 1995. IX, 246 S. dt. Text.
56. ESTHER PESKES: *Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya*. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: *Ibn Ḥafif aš-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung*. 1998. IX, 442 S. dt. Text, 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*. 1994. 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: *Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit*. 1996. VIII, 310 S. dt. Text.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, Hrsg.: *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*. 1995. XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, Hrsg.: *Rezeption in der islamischen Kunst*. 1999. 332 S. dt. Text, Abbildungen.
62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: *A‘lām al-adab al-‘arabī al-mu‘aṣir. Siyar wa-siyar dātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies)*. 2 Bde. 1996. 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: *La ville source d’inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains*. 1998. 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996*. 1999. 640 S. engl. Text.
65. *Türkische Welten 1*. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, Hrsg.: *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren*. Istanbul 1997. XXIII, 328 S.
66. *Türkische Welten 2*. CABBAR, SETTAR: *Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language*. Ed., transl. and linguistically revisited by A. SUMRU ÖZSOY, CLAUS SCHÖNIG, ESRA KARABACAK, with contribution from Ingeborg Baldauf. Istanbul 2000.
67. *Türkische Welten 3*. GÜNTER SEUFERT: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul 1997. 600 S.
68. EDWARD BADEEN: *Zwei mystische Schriften des ‘Ammār al-Bildisī*. 1999. 146 u. 122 S. arab., 142 S. dt. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds: *Baalbek: Image and Monument, 1898–1998*. 1998. XIV, 348 S. engl. u. franz. Text.
70. AMIDU SANI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse*. 1988. XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung*. 2001. XV, 549 S.



72. S. GUTH, P. FURRER, J.C. BÜRGE, eds: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*. 1999. XXI, 332 S. engl., dt., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds: *Glorious Table, Prosperous Home. Studies in Ottoman Food and Housing*. In Vorbereitung.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*. 2002. VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914*. 1999. 290 S. dt. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*. 2002. XIV, 578 S.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds: *Crisis and Memory in Islamic Societies*. 2001. XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*. 2001. XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. 2000. XV, 620 S., 23 Abb.
80. ROBERT SCHICK: *Islamic Monuments in Jerusalem*. Im Druck.
81. THOMAS SCHEFFLER: *Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950*. In Vorbereitung.
82. *Türkische Welten 6*. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds: *Türkischer Islam and Europa*. 1999. 352 S. dt. und engl. Text.
83. MICHAEL GLÜNZ: *Randlinien mit Herzblut gezogen. Text, Form und Bedeutung in der persischen Ġazal-Dichtung des 15. Jahrhunderts*. Im Druck.
84. *Türkische Welten 7*. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds: *The Ghazal as a Genre of World Literature. The Ottoman Ghazal in its Historical Context*. In Vorbereitung.
85. *Türkische Welten 8*. BARBARA PUSCH, Hrsg.: *Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen*. 2001. 326 S.
86. *Türkische Welten 9*. ANKE VON KÜGELGEN: *Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826)*. 2002. XII, 518 S.
87. OLAF FARSCHD: *Islamische Ökonomik und Zakat*. In Vorbereitung.
88. JENS HANSSSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds: *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*. 2002. X, 378 S., 71 Abb.
89. ANGELIKA NEUWIRTH, THOMAS BAUER, eds: *Migration of a Literacy Genre: Studies in Ghazal Literature*. In Vorbereitung.
90. AXEL HAVEMANN: *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*. 2002. XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken*. 2002. XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.

Orientinstitut der DMG  
 Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat, Beirut  
 P.O.B. 11-2988, Riad Solh 1107 2120  
 Tel.: 01-372940 / 376598, Fax: 01-376599  
 e-mail: oib-bib@oidmg.org  
 homepage: www.oidmg.org

ERGON Verlag  
 Grombühlstraße 7  
 97080 Würzburg  
 Tel: 0049-931-200084, Fax: 0049-931-282872  
 e-mail: ergon-verlag@t-online.de  
 homepage: www.ergon-verlag.de







# Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts

Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses



# BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 90



GESCHICHTE UND  
GESCHICHTSSCHREIBUNG IM  
LIBANON DES 19. UND 20.  
JAHRHUNDERTS

Formen und Funktionen des historischen  
Selbstverständnisses

Axel Havemann

BEIRUT 2002

---

ERGON VERLAG WÜRZBURG  
IN KOMMISSION



Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bilder auf dem Umschlag: Links - Beirut im Bürgerkrieg, August 1983 (Aufnahme des Verfassers), rechts - aus der privaten Postkartensammlung des Verfassers (Nineteenth Century Lebanon; Col. A. Kondalakian)

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-935556-91-8

© 2002 Orient-Institut

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich  
Grombühlstr. 7, D-97080 Würzburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  
Printed in Lebanon



Für  
Abdel-Raouf Sinno





## VORWORT

Die vorliegende Untersuchung ist die geringfügig veränderte und erweiterte Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2000/01 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen worden ist.

Ohne die zahlreichen Anregungen und Hilfen verschiedenster Art, die ich von vielen Seiten erhalten habe, wäre die Arbeit nicht in der vorliegenden Form entstanden. Herrn Prof. Fritz Steppat (Berlin) bin ich zu großem Dank verpflichtet für seine Anteilnahme an dem Thema der Untersuchung und für seine häufige Bereitschaft zu lehrreichen und kritischen Gesprächen. Herr Prof. Baber Johansen (Paris) gab mir wichtige Anstöße für die Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen von Geschichtsschreibung; Frau Prof. Gudrun Krämer (Berlin) sowie den Herren Prof. Werner Ende (Freiburg) und Prof. Jürgen Paul (Halle) verdanke ich wertvolle Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge für die inhaltliche Überarbeitung des Manuskripts. Herrn Dr. Wolf-Dietrich Fromm bin ich für die Hilfe bei der arabischen Zusammenfassung der Arbeit dankbar. Sehr geholfen bei der technischen Endredaktion, besonders am Computer, haben mir Herr Dr. Gerhard Wedel und Frau Angela Ballaschk.

Die Entscheidung, das Verhältnis von Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon zu untersuchen und dabei nach den Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses zu fragen, hat eine lange Vorgeschichte und war von verschiedenen Faktoren bestimmt. Den entscheidenden Ausschlag gaben mehrere Gespräche mit Prof. Kamal Salibi im Sommer 1983 in Beirut, der mich konkret zur Untersuchung dieser Thematik anregte und mir seitdem häufig und auf unschätzbare Weise mit Rat und Tat zur Seite stand. Den vielen Diskussionen mit Kamal Salibi, seiner großen Kenntnis der libanesischen Geschichte und umsichtigen Kritik verdanke ich einen ganz wesentlichen Teil meines Verständnisses und Wissens über den Libanon.

Hinzu kommen verschiedene weitere wissenschaftliche Kontakte sowie persönliche Bekanntschaften und Freundschaften, die die vorliegende Arbeit erheblich förderten. Sie können nicht alle an dieser Stelle genannt werden, aber mein besonderer Dank gilt denen, die sich zu Interviews über ihre historischen Arbeiten und Auffassungen bereit erklärten und mir darüber hinaus (teilweise noch) unveröffentlichte Materialien zur Verfügung stellten. Niemand hat daran größeren Anteil



als Prof. Abdel-Raouf Sinno, der für mich auch die meisten Kontakte mit libanesischen Historikern, vor allem seinen Kollegen an der Libanesischen Universität, herstellte. Ohne seine wissenschaftliche Hilfe und persönliche Freundschaft wäre die vorliegende Arbeit in dieser Form nicht möglich gewesen. Dabei fallen selbstverständlich alle Fehler und Unzulänglichkeiten allein in meine Verantwortung.

Die Erfassung von Materialien und die Erhebung von Daten reichen bis 1999; danach erschienene Publikationen bzw. konkrete Entwicklungen im Libanon wurden nicht mehr näher berücksichtigt. Auch die Vorträge auf der internationalen Konferenz „The First World War as Remembered in the Countries of the Eastern Mediterranean“ vom 27.4.-1.5.2001 des Orient-Instituts in Beirut konnten nicht mehr eingearbeitet werden, seien aber wegen ihrer hohen Qualität zumindest genannt.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die großzügige Unterstützung des Projekts durch ein Habilitationsstipendium und eine Druckbeihilfe. Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Beiruter Texte und Studien“ gilt mein Dank dem Herausgeber, Herrn Prof. Manfred Kropp, Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, für das sorgfältige inhaltliche und formale Lektorat den Referenten des Instituts, Herrn Dr. Olaf Farschid und Herrn Dr. Stephan Dähne.

Berlin, September 2001

Axel Havemann

## BEMERKUNGEN TECHNISCHER ART

In den Fußnoten werden in der Regel nur Verfasseramen, Erscheinungsjahr und gegebenenfalls Seitenzahl(en) genannt; vollständige Angaben finden sich im Literaturverzeichnis. Ausnahmen bilden Lexikonartikel und Rezensionen, die vollständig in den Fußnoten zitiert werden. Seitenzahlen mit 'ff.' beziehen sich auf einen größeren inhaltlichen Zusammenhang, exakte Seitenangaben nur auf die jeweilige Stelle. Namen von Fachzeitschriften werden nicht abgekürzt. Die Umschrift von arabischen Namen und Begriffen erfolgt nach den üblichen Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; in europäischen Sprachen häufiger auftretende Personen- und Ortsnamen werden dabei nicht oder nur bei ihrem ersten Vorkommen berücksichtigt.





# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Bemerkungen technischer Art	IX
EINLEITUNG	1
I. THEORETISCHE GRUNDLAGEN DER GESCHICHTSSCHREIBUNG	11
I.1. Dimensionen der Geschichte: Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft	15
I.2. Objektivität und Parteilichkeit	18
I.3. Formen und Funktionen der Geschichtsschreibung	20
I.3.1. Formen	21
I.3.2. Funktionen	24
II. RAHMENBEDINGUNGEN DER GESCHICHTSSCHREIBUNG IM LIBANON	31
II.1. Grundzüge der historischen Entwicklung	31
II.2. Politisch-ideologische Strömungen: Zwischen Konfessionalismus, Nationalismus und Säkularismus	53
II.3. Erziehungswesen, Bildung und Wissenschaft	79
a. Entwicklungen in spätosmanischer Zeit	80
b. Die Mandatsperiode	95
c. Tendenzen seit der Unabhängigkeit	102
III. LIBANONS GESCHICHTE IM SPIEGEL SEINER HISTORIKER	117
III.1. Die nicht-professionellen Geschichtsschreiber der spätosmanischen Zeit	121
a. Die historische und kulturelle Einheit von Syrien	121
b. Libanon als besondere Einheit	143
c. Die 'große, unabhängige arabische Nation' oder das Festhalten am Osmanischen Reich	156



## INHALTSVERZEICHNIS

III.2. Die Anfänge professioneller Historiographie in der Mandatszeit	163
a. Prolibanesische contra prosyrische Geschichtswerke	163
b. Die Verwissenschaftlichung der Historiographie	175
c. Neue Akteure in der Geschichtsschreibung	179
III.3. Geschichtsschreibung seit der Unabhängigkeit bis zum Bürgerkrieg	188
a. Inhaltliche und methodische Vielfalt ‘im Bann’ des politischen Konfessionalismus	188
b. Das Ringen um eine nationale Geschichte: Die Dekonstruktion historischer Mythen	198
III.4. Libanesische Historiker unter dem Einfluß des Bürgerkriegs	216
a. Konfessionalismus als Leitmotiv der Geschichtsschreibung	217
b. Das Aufblühen von regionaler und kommunaler Geschichte	235
c. Ideologische nichtkonfessionelle Deutungsmuster	242
III.5. Tendenzen der Neustrukturierung - Möglichkeiten und Chancen der Historiographie nach dem Bürgerkrieg	248
a. Das Abkommen von Tāʿif: Appell für einen neuen Anfang?	249
b. Alternative Wege für eine neue Geschichtswissenschaft	255
 IV. BILANZ: LIBANESISCHE GESCHICHTSSCHREIBUNG ZWISCHEN ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT	 265
 LITERATURVERZEICHNIS	 269
1. Monographien, Aufsätze, Artikel	269
2. Interviews	308
INDICES	311
1. Personen	311
2. Sachen und Begriffe	317
Summary	325
الخلاصة	331



Appeals to the past are among the commonest of strategies in interpretations of the present. What animates such appeals is not only disagreement about what happened in the past and what the past was, but uncertainty about whether the past really is past, over and concluded, or whether it continues, albeit in different forms, perhaps. This problem animates all sorts of discussions - about influence, about blame and judgment, about present actualities and future priorities.

Edward W. Said, *Culture and Imperialism*

A Beyrouth chaque idée habite une maison.  
A Beyrouth chaque mot est une ostentation.  
A Beyrouth l'on décharge pensées et caravanes,  
flibustiers de l'esprit, prêtresses ou bien sultanes...  
Qu'elle soit religieuse, ou qu'elle soit sorcière,  
ou qu'elle soit les deux...  
Qu'elle soit innocente, ou qu'elle soit meurtrière,  
en étant phénicienne, arabe, ou roturière,  
en étant levantine aux multiples vertiges,  
comme ces fleurs étranges fragiles sur leurs tiges,  
Beyrouth est en orient le dernier sanctuaire,  
où l'homme peut toujours s'habiller de lumière.

Nadia Tuéni, *Beyrouth*





## EINLEITUNG

In der Geschichtsschreibung eines Landes werden die intellektuellen Entwicklungen seiner Menschen, die verschiedenen politischen und kulturellen Erwartungen und Ziele sowie die Auseinandersetzungen darüber besonders gründlich und anschaulich artikuliert. Dabei gilt, daß sich jede Geschichtsschreibung nicht von den historisch-politischen, sozioökonomischen, kulturellen und ideologischen Bedingungen trennen läßt, unter denen sie entsteht.<sup>1</sup> Wenn man ferner die „Historizität“, im Sinne von Standortbindung und Zeitlichkeit,<sup>2</sup> eines jeden Historikers berücksichtigt, so ergibt sich daraus auch die Historizität seiner Arbeitsergebnisse.<sup>3</sup> Allerdings können sowohl die Beeinflussung durch das Umfeld als auch die Versuche, historische Erkenntnisse zu instrumentalisieren - etwa für die Durchsetzung einer bestimmten Ideologie oder aber für die Konstruktion von Geschichtsmythen<sup>4</sup> -, sehr unterschiedlich ausfallen.

Festzuhalten bleibt, daß die gegenseitige Beeinflussung von Ideologie und Geschichtsschreibung (bzw. Geschichtswissenschaft) - ungeachtet ihres Intensitätsgrades - ein allgemein zu beobachtendes Phänomen darstellt: in den Gesellschaften Europas und Nordamerikas ebenso wie in denen der „Dritten Welt“.<sup>5</sup> Dasselbe gilt für die Bestimmung der eigenen Identität durch den Rekurs auf die Geschichte. Mit anderen Worten: Überall wurde und wird Geschichte zum identitätsstiftenden Faktor und Geschichtsschreibung, in ihrer jeweiligen ideologischen Färbung, zum Ausdruck der Suche nach oder von schon gefundener Identität.

---

<sup>1</sup> Kocka (1977) 470-471.

<sup>2</sup> Koselleck (1977).

<sup>3</sup> Mommsen (1977), bes. 447, 449; Le Goff (1992) 138-139.

<sup>4</sup> Kocka (1977) 472-474; Faber (1977); Grunebaum (1969) 261-262; zu Geschichtsmythen und ihren Funktionen: Lewis (1975); McNeill (1986); Salibi (1988 a); Salibi (1988 b); Reinhard (Hrsg., 1995) 39-41 und verschiedene Aufsätze dieses Sammelbands.

<sup>5</sup> Zum Problem der Vergleichbarkeit unterschiedlicher Historiographien: Gordon (1971 a); Strohmeier (1984) 9-10; Shamir (1983) 219.

Gerade die Geschichte des Libanon, mit seiner Einbindung in ein Netz äußerst vielfältiger Beziehungen, kann durch eine Untersuchung seiner Geschichtsschreibung durchschaubarer gemacht werden. Wie in vielen anderen Ländern, die lange Erfahrungen mit fremder Oberherrschaft hinter sich haben, hat auch im Libanon „Geschichte“ - im Sinne der Beschäftigung mit historischen Ereignissen, mit „vergangenem Geschehen“<sup>6</sup> - bei dem Bemühen, sich von politischen und kulturellen Abhängigkeiten zu lösen und nach neuen, eigenständigen Orientierungen zu suchen, eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Dieser kann sie besonders eindringlich durch die Produktion von Geschichtswerken nachkommen.<sup>7</sup>

Über die moderne libanesische Historiographie liegt meines Wissens noch keine zusammenhängende Untersuchung aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive vor. Nur Teilbereiche oder einzelne Historiker wurden bisher behandelt.<sup>8</sup> Daneben existiert eine umfangreiche Studie des libanesischen Philosophen und Soziologen Ahmed Beydoun (Aḥmad Baiḏūn), deren theoretischer Ansatz und daraus resultierende Ergebnisse indessen problematisch sind. Die libanesische Geschichtsschreibung wird von Beydoun fast ausschließlich nach „konfessionellen Identitäten“ kategorisiert, die als unveränderliche, feindselige Gegensätze erscheinen; weitere Kriterien für die Bewertung der Historiker (Herkunft, Ausbildung, soziales Umfeld usw.) sind kaum berücksichtigt bzw. ihrer konfessionellen Identität untergeordnet.<sup>9</sup> Auf der anderen Seite bietet diese Untersuchung, neben beeindruckenden allgemeinen geschichtsphilosophischen Überlegungen, eine Fülle von spezifischen

<sup>6</sup> Diese Beschäftigung muß nicht unbedingt „wissenschaftlich“ sein; zu den mehrfachen Bedeutungen des Begriffs „Geschichte“ s.u. I.

<sup>7</sup> S.u. I.3.2.

<sup>8</sup> Hourani (1962); Salibi (1959 a) 161 ff.; Salibi (1962 a); Salibi (1962 b); Philipp (1973 a); Philipp (1973 b); Philipp (1979) 57 ff., 223 ff.; Philipp (1984); Havemann (1987-88); Havemann (1988); Choueiri (1989) 34 ff., 115 ff.; *Kitābat tāriḥ Lubnān* (1994); *al-Mu'arriḥ* (1995).

<sup>9</sup> Beydoun (1984); Näheres s.u. III. passim; vgl. auch die kritischen Rezensionen von Georges Corm in: *Maghreb-Machrek* 107 (1985) 109-114, und Elizabeth Picard in: *Middle East Journal* 40 (1986) 729-730, sowie Choueiri (1989) 205, Anm. 21. - Beydoun, geboren 1943 in Bint Ḡubail (Südlibanon), entstammt einer schiitischen Familie; nach dem Studium in Beirut und Paris (Philosophie, Soziologie, Politikwissenschaft, Geschichte) seit 1982 Professor an der Libanesischen Universität. Sein Buch basiert auf seiner Thèse de doctorat d'État an der Sorbonne 1982 (bei Dominique Chevallier); 1989 erschien in Beirut eine arabische Übersetzung: *aṣ-ṣirā' alā tāriḥ Lubnān*.

Detailinformationen und liefert damit die Grundlage für weitere Forschungen.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, die historische Entwicklung der libanesischen Historiographie (die „Geschichte der Geschichtsschreibung“) etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart zu untersuchen. Der zeitliche Ausgangspunkt erklärt sich aus spezifischen historischen Umständen und Gegebenheiten: Um 1850 bildeten sich im Libanon - genauer: in der Region „Libanon-Gebirge“ (*Ġabal Lubnān*) und in Beirut, die zum „geographischen Syrien“ („Groß-Syrien“, „Syrische Länder“: *Bilād aš-Šām*) gehörten<sup>10</sup> - erste Ansätze eines erwachenden arabischen Selbstbewußtseins, anfangs kultureller, dann zunehmend auch politischer Natur. Die Berufung auf glorreiche Phasen der Geschichte und der arabischen Sprache bzw. Literatur diente den Intellektuellen dazu, sich angesichts der osmanischen Oberherrschaft und des vordringenden europäischen Imperialismus der eigenen kulturellen Vergangenheit und Identität zu vergewissern.

Trotz vielfältiger Beziehungen zu anderen Gebieten Groß-Syriens gibt es gute Gründe, sich auf die libanesischen Region zu beschränken. Da ist zunächst die überaus große konfessionelle Heterogenität der dortigen Bevölkerung, die schon seit Beginn der osmanischen Oberherrschaft im 16. Jahrhundert - nach einigen Auffassungen auch schon davor - zu gewissen politischen und soziokulturellen Sonderentwicklungen geführt hatte. In bestimmten Bereichen der Politik, Verwaltung und Wirtschaft lassen sich spezifische eigene Strukturen erkennen.<sup>11</sup> Ähnliches kann man im Hinblick auf das Schul- und Erziehungswesen feststellen.<sup>12</sup> Durch die Erweiterung des Libanon-Gebirges zum Mandatsgebiet „Groß-Libanon“ (1920) wurde die Situation allgemein komplizierter; vor allem vergrößerte sich das Spektrum politisch-ideologischer Vorstellungen. Diese Komplexität spiegelte sich nach der Unabhängigkeit (1943) zunächst in einem (verglichen mit anderen arabischen Ländern) relativ großen Pluralismus wider, der sich auch auf die Historiographie auswirkte.<sup>13</sup>

Ferner besteht ein praktischer Grund für die Eingrenzung des Themas auf den Libanon in dem schon erwähnten lückenhaften Forschungsstand. Im Unterschied dazu liegt über die Ge-

<sup>10</sup> Zu den Termini vgl. Havemann (1983) 288, Anm. 2; 292, Anm. 1.

<sup>11</sup> Havemann (1983) 1 ff., 43 ff.; Akarlı (1993) 13 ff., passim.

<sup>12</sup> Hanf (1969) 62-74; s.u. II.3.

<sup>13</sup> Hourani (1962) 239-240; Havemann (1988) 226-228.

schichtsschreibung in Syrien (d.h. das Gebiet des heutigen Staates Syrien) seit einigen Jahren eine ausführliche Studie vor.<sup>14</sup> Darüber hinaus existiert bereits eine beachtliche Anzahl von Untersuchungen über moderne arabische Geschichtsschreibung schlechthin und über verschiedene regionale bzw. lokale Varianten, sowohl im Hinblick auf methodische Fragen als auch betreffs der Analyse bestimmter Themenbereiche oder eines bestimmten Autors. Dabei sind die Interessen und Fragestellungen seitens der arabischen wie auch nichtarabischen Forschung für einzelne Länder und Zeitabschnitte breit gestreut und recht unterschiedlich.<sup>15</sup> Doch selbst eine vollständige bibliographische Erfassung der bestehenden Literatur könnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Forschung in mancher Hinsicht noch in den Anfängen steckt, etwa was die theoretischen Ansätze und Positionen in der arabischen Geschichtswissenschaft angeht oder das gegenwärtige Geschichtsverständnis und Geschichtsbewußtsein in den arabischen Gesellschaften. Im übrigen sind auch für andere Regionen der Welt, nicht zuletzt innerhalb Europas, viele dieser Fragen noch nicht hinreichend geklärt.

Eine Untersuchung der libanesischen Geschichtsschreibung ist also mit zwei Sachverhalten oder Prämissen konfrontiert: zum einen mit dem derzeitigen Forschungsstand über arabische Historiographie(n), wobei die Verhältnisse im Libanon relativ wenig berücksichtigt sind; zum anderen mit den überall wahrnehmbaren Bezugspaaren von Ideologie und Geschichtsschreibung sowie von Identität und Geschichte. Für die hiesige Untersuchung ergeben sich daraus die Fragen, wie das jeweilige Selbstverständnis der libanesischen Historiker aussieht, welchen Veränderungen es unterliegt und wodurch diese sichtbar werden, welche Auffassungen und Absichten die Historiker bei ihrer Arbeit leiten, und wie sich diese Auffassungen und Absichten zu ihrem sozialen und kulturellen Umfeld verhalten. Was sind die Formen, Funktionen und Inhalte libanesischer Geschichtsschreibung? Wo sind Veränderungen, wo Kontinuitäten zu beobachten? Wie äußern sie sich?

Für die Behandlung dieser Fragen werden „Theorien der Geschichte“ herangezogen, die von europäischen und nord-amerikanischen Historikern für deren Historiographien entwickelt

---

<sup>14</sup> Freitag (1991).

<sup>15</sup> Kurze Überblicke bei Ende (1977) 7-9; Freitag (1991) 19-21; insbesondere methodisch anregend Hourani (1976 a, 1981 a, 1991a); vgl. neuerdings Ammann (1997) 67 ff., mit ausführlicher Kommentierung des Forschungsstands.

wurden; diese Theorien dienen als Hilfsinstrument für die Interpretation und Analyse von libanesischen Geschichtswerken. Dabei ist zu prüfen, inwieweit derartige fremde, d.h. nicht-arabische, theoretische Kategorien der Geschichte im Libanon Anwendung finden bzw. überhaupt für eine angemessene Beurteilung brauchbar sind. Die Problematik einer solchen Vorgehensweise ist mir hierbei durchaus bewußt. Sie erscheint jedoch, bei aller gebotenen Vorsicht, insofern sinnvoll, als für den Libanon fast keine eigenständigen Diskussionen über Formen, Funktionen und Inhalte von Historiographie vorliegen.<sup>16</sup> Soweit überhaupt Äußerungen dazu bestehen, ist deren Abhängigkeit von ausländischen Vorbildern oder Beeinflussung durch diese relativ einfach erkennbar; zum Teil gewiß eine Folge der Ausbildung libanesischer Gelehrter und ihrer Kontakte zu auswärtigen Kollegen.

Andererseits ist der Rekurs auf bzw. das Festhalten an der eigenen arabischen Historiographie, die eine lange und glanzvolle Tradition hat,<sup>17</sup> bis in die Gegenwart in vielen Werken libanesischer Historiker zu beobachten. Darum wird bei deren Behandlung besonders auf das Spannungsverhältnis zwischen eigenständiger historischer Arbeitsmethode und Anwendung bzw. Übernahme fremder Theorien der Geschichte geachtet. Natürlich läßt sich das nur bei solchen Werken durchführen, die überhaupt Ansätze einer modernen, theorieorientierten Arbeitsweise zeigen. Die Klage von zeitgenössischen arabischen Historikern, viele Kollegen klammerten sich noch immer an die vormoderne, traditionelle Geschichtsschreibung,<sup>18</sup> sind partiell sicher weiterhin berechtigt; aber es ist auch offensichtlich, daß sich die Darstellungsformen und Funktionen der arabischen Historiographie gewandelt und erweitert haben, nicht zuletzt im Hinblick auf das historische Selbstverständnis innerhalb der Gesellschaft oder mindestens des intendierten Publikums. Das Ausmaß und die Tragweite dieser Veränderungen mögen von Land zu Land mehr oder weniger unterschiedlich sein; doch grundsätzlich bietet der Wandel der Historiographie ein Muster für

---

<sup>16</sup> Theoretische Ansätze, aber nicht speziell auf den Libanon bezogen, bei Rustum (1939); Faris (1954); Chejne (1960); Chejne (1967); ausgeprägter und umfassender bei Zuraiq (1959) und Ḥaddād (1958); zu ihnen vgl. Freitag (1991) 213-219.

<sup>17</sup> Ein hervorragender neuer Überblick in *Encyclopaedia of Islam*, X 271 ff. (Art. Taʿrīkh).

<sup>18</sup> So etwa der Syrer Šākir Muṣṭafā und der Libanese Anwar Chejne: Freitag (1991) 68.

geschichtlichen Wandel und ist in gewisser Weise seine Kontrollinstanz.<sup>19</sup>

Als „Geschichtswerke“ - wozu im Prinzip alle Schriften gehören, die einen bestimmten Adressatenkreis primär mit der Vergangenheit vertraut machen wollen: wissenschaftliche Studien, popularisierende Schriften, historische Belletristik, staatliche und parteipolitische Texte, Unterrichtsmaterialien (Lehrbücher, Curricula usw.) - werden in dieser Untersuchung nur solche Arbeiten verstanden und behandelt, die entweder eindeutig akademische Veröffentlichungen sind, sowohl über größere historische Zusammenhänge und Zeiträume als auch zu speziellen Einzelfragen (Makro- bzw. Mikrogeschichte<sup>20</sup>), oder stärker populärwissenschaftliche Züge tragen. Dabei spielt auch die Selbsteinschätzung mancher Autoren, etwa ob oder inwieweit sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, eine wichtige Rolle.

„Konfessionalistische“ Schriften, teilweise in apologetischer Manier und polemischem Ton, stellen ein besonderes Problem dar. Es besteht kein Zweifel, daß gerade im Libanon der Konfessionalismus eines der wesentlichen Bestimmungs- und Abgrenzungsmerkmale bildet. Demzufolge ist auch die Historiographie stark davon geprägt. Dennoch sollte man die konfessionelle Zugehörigkeit eines Autors und seine entsprechend gefärbten Äußerungen nicht als einziges Bewertungskriterium verwenden - wie es in der oben erwähnten Studie von Beydoun weitgehend der Fall ist. Andere Faktoren, wie Herkunft, Ausbildung, soziales Umfeld, gehören ebenfalls zur Historizität eines Autors und dürfen nicht außer Acht gelassen werden, um zu einer angemessenen Beurteilung zu gelangen. Andernfalls tut man insbesondere *den* libanesischen Historikern Unrecht, die sich um eine nicht-konfessionelle Betrachtung der Geschichte ihres Landes bemühen.

Neben publizierten Werken - Büchern, Aufsätzen in Fachzeitschriften, Artikeln in Zeitungen - werden auch unveröffentlichte oder noch nicht erschienene Manuskripte von zeitgenössischen Autoren ausgewertet, für deren Überlassung diesen besonderer Dank gebührt. Dasselbe gilt für die Bereitschaft von mehreren Historikern, sich in zum Teil langen Interviews über ihr Leben und ihre Arbeit geäußert zu haben. Gerade aus solchen „oralen Quellen“ lassen sich

---

<sup>19</sup> Koselleck (1982) 9.

<sup>20</sup> Dazu vgl. Acham/Schulze (Hrsg., 1990), bes. 18 ff., und die Aufsätze im zweiten Teil.

häufig zusätzliche Aufschlüsse über die Historizität eines Historikers gewinnen, die bei dem Studium seiner Texte allein verborgen blieben.

Staatliche und parteipolitische Schriften werden nur indirekt herangezogen, insofern als sie die Vorstellungen der Historiker mitbestimmen und das Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Ideologie bei ihnen verdeutlichen. Eine genauere Analyse derartigen Schrifttums liegt außerhalb des hier beabsichtigten Rahmens und ist teilweise auch schon in verschiedenen anderen Untersuchungen geleistet worden.<sup>21</sup>

Publikationen für reine Unterrichtszwecke bleiben, mit Ausnahme weniger Werke, die auch als „text-books“ verwendet wurden,<sup>22</sup> in dieser Arbeit unberücksichtigt. Zweifelsohne wäre die Untersuchung dieses Typs von Geschichtswerken ein wichtiges und vielversprechendes Thema, doch fehlten dafür ausreichende Informationen oder waren zumindest nicht zugänglich. Davon abgesehen verdient die Analyse von Unterrichtsmaterialien eine gesonderte Behandlung unter erziehungswissenschaftlichen Gesichtspunkten.

Auf der anderen Seite ist an die im Libanon schwach ausgeprägte Rolle des Staates als Institution und damit zusammenhängend den bis heute überaus großen Einfluß des privaten Erziehungswesens zu denken.<sup>23</sup> Im Unterschied zu anderen arabischen Historiographien, z.B. im benachbarten Syrien, war und ist die libanesische auch ohne vergleichbaren staatlichen Einfluß stark politisiert, was sich aus der besonderen historischen Entwicklung erklären läßt. So halte ich eine Konzentration auf das im obigen Sinne eingegrenzte historische Schrifttum für durchaus gerechtfertigt, um auf dieser Grundlage die Interdependenz von Geschichtsschreibung und Ideologie bzw. von Geschichte und Politik deutlich und verständlich zu machen.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile:

I. Theoretische Grundlagen der Geschichtsschreibung

II. Rahmenbedingungen der Geschichtsschreibung im Libanon

---

<sup>21</sup> Als Beispiele seien genannt: Suleiman (1967); Yamak (1966); Entelis (1974); Kuderna (1983); Norton (1987); Shehadi (1987); el-Khazen (1991); Maila (1992); Schenk (1994); Rosiny (1996).

<sup>22</sup> Farrūḥ/an-Naqqāš (1935); al-Bustānī/Rustum (1940); vgl. Gordon (1971 b); Lazarus-Yafeh (1972).

<sup>23</sup> Die völlig entgegengesetzte Rolle eines „starken“ Staates in Syrien erklärt, warum Freitag (1991) in ihrer Studie dem staatlich gelenkten Schulwesen im Hinblick auf den Geschichtsunterricht, entsprechende Lehrpläne und Schulbücher breiten Raum widmet.

### III. Libanons Geschichte im Spiegel seiner Historiker

#### IV. Libanesische Geschichtsschreibung zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

I. Die Erörterung theoretischer Grundlagen von Geschichtsschreibung, die nicht-arabischen Vorstellungen entstammen, kreist um drei Fragenkomplexe: Historisches Bewußtsein als Band zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; Objektivität und Parteilichkeit als zusammengehörige Elemente von Historiographie; Formen und Funktionen von Historiographie. Eine umfassende und detaillierte Behandlung dieser Komplexe, über die eine Fülle von unterschiedlichen und zum Teil sehr kontroversen Auffassungen existiert, ist im hiesigen Rahmen weder beabsichtigt noch erforderlich. Es geht allein darum, einige Grundlinien theoretischer Betrachtung aufzuzeichnen, mit deren Hilfe die spezifischen Merkmale der libanesischen Geschichtsschreibung herausgearbeitet werden sollen.

II. Ähnlich dient der zweite Teil dazu, die Historiographie des Libanon in einen größeren Zusammenhang einzuordnen und sie so als Bestandteil und Produkt eines umfassenden Transformationsprozesses zu bewerten. In einem Überblick werden die wichtigsten historischen Faktoren der Entwicklung, vor allem während des 19. und 20. Jahrhunderts erörtert, ferner die Auseinandersetzungen zwischen soziokulturellen und politisch-ideologischen Strömungen (Konfessionalismus, Nationalismus, Säkularismus) sowie die Rolle von Erziehung und Wissenschaft.

III. Im Zentrum der Untersuchung stehen die verschiedenen Sichtweisen und Darstellungen der Geschichte des Libanon durch seine Historiker. Wie und durch welche Mittel bzw. Ausdrucksformen spiegelt sich in ihren Werken die historische Entwicklung des Landes - die Erfahrungen der Vergangenheit, die Betrachtungen der Gegenwart und die Erwartungen der Zukunft - wider?

Der Aufbau dieses dritten Teils der Arbeit folgt grundsätzlich einem chronologischen Schema: In Anlehnung an die politischen Phasen der jüngeren libanesischen Geschichte - Zeit der *Mutaşarrıfıya*, der relativen „Autonomie“ des Libanon, 1861-1918; Mandatsperiode 1920-1943; Libanesische Republik seit der Unabhängigkeit 1943 bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs 1975; Phase des Bürgerkriegs 1975-1990; Nachkriegszeit - werden für jede Periode repräsentative Historiker mit ihren wichtigsten Werken vorgestellt und interpretiert.

Bei der Fülle des vorliegenden Schrifttums mußte notwendigerweise eine Auswahl getroffen werden; es geht nicht um weitest mögliche Vollständigkeit, sondern darum, wichtige Trends, Veränderungen und Kontinuitäten in der libanesischen Geschichtsschreibung über einen größeren Zeitraum hinweg aufzuzeigen. Dafür schien es sinnvoller, von vornherein die Zahl der zu untersuchenden Historiker und ihrer Schriften auf ein vernünftiges Maß zu beschränken. Daß sich dabei subjektive Momente nicht völlig vermeiden ließen, liegt in der Natur der Sache. Hinzu kam als objektiver Umstand, daß nicht alles theoretisch in Frage kommende Schrifttum bekannt bzw. zugänglich war.

Da viele Historiker während mehrerer Zeitabschnitte publizier(t)en, kann ihre Zuordnung zu den einzelnen Perioden niemals absolut sein. Außerdem wird das chronologische Gliederungsmodell von sachlichen Gesichtspunkten durchbrochen, weil bestimmte Kernfragen bzw. heftig umstrittene Themen der libanesischen Geschichte - z.B. die Bedeutung der Religionsgemeinschaften und ihrer gegenseitigen Beziehungen, „Libanon“ als besondere historische Einheit, die Periode der konfessionellen Konflikte 1840-1860, Optionen für das Verhältnis zu Syrien, der Nationalpakt von 1943, säkularer Nationalismus contra Konfessionalismus und Kommunalismus - immer wieder, obschon oft aus anderer, neuer Sicht aufgegriffen und verarbeitet werden. Aber die Kombination von sachlich-thematischer und chronologischer Vorgehensweise läßt sich damit begründen, daß das Problem in der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ liegt, wie es der französische Historiker Fernand Braudel bezeichnet hat.<sup>24</sup> Historiker verschiedener Perioden behandeln dieselben Themen, Historiker derselben Periode behandeln unterschiedliche Themen, und bestimmte Themen sind nicht an bestimmte Perioden und Historiker gebunden.

IV. Die abschließende Bilanz setzt die anfangs gemachten Ausführungen über theoretische Kategorien der Geschichtsschreibung zu den Formen und Inhalten der analysierten Geschichtswerke in Beziehung; d.h., die allgemeinen Theorien werden auf ihre Relevanz für die libanesische Historiographie überprüft. In diesen Zusammenhang gehört das Problem, inwieweit und auf welche Weise die von den Historikern selbst erhobenen Ansprüche an das „Schreiben

---

<sup>24</sup> Braudel (1958); zu Braudel und der von ihm repräsentierten *Annales*-Schule: Burke (1991) 37 ff., 43 ff.; Näheres s.u. I.1., Anm. 32.

der Geschichte“ (de Certeau) erfüllt werden bzw. erfüllbar sind, wo sich neue Perspektiven eröffnen, wo Grenzen bestehen. Es geht darum, auf die Fragen nach den Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, nach Kontinuität und Wandel in der Historiographie und, *last not least*, nach der Existenz eines „allgemeinen“ Geschichtsbewußtseins und Geschichtsbilds im Libanon Antworten zu finden.

Produkt der Beschäftigung mit dem Geschehen bzw. den Taten verstanden, z.B. als Geschichtsschreibung (Historiographie), wobei die sprachliche Vermittlung des Geschehens bzw. der Taten das Entscheidende ist - obwohl auch schon die (wissenschaftliche) Beschäftigung damit, der gesamte Prozeß des historischen Denkens und Erkennens, an das Medium der Sprache gebunden ist.<sup>5</sup> Die dritte Bedeutung gehört also in die zweite hinein: Geschichte schreiben als Resultat oder Vollendung von Geschichte reflektieren und erforschen.

Eine weitere, vierte Bedeutung von „Geschichte“ ist „Erzählung“, sei diese real oder fiktiv, ein historischer Bericht oder „eine Geschichte“, ein Märchen, eine Legende, ein Mythos.<sup>6</sup> Das Englische unterscheidet hier zwischen „history“ und „story“; erst unter bestimmten Bedingungen wird aus einer Erzählung (*story*) - oder aus mehreren Erzählungen (*stories*) - (eine) Geschichte (*history*), sei es im alltäglichen oder spezifisch wissenschaftlichen Sinne.<sup>7</sup> Andererseits lassen sich Texte nicht absolut nach den Kriterien der Realität und der Fiktion unterscheiden: Ein (historischer) Bericht kann wahr, unwahr oder absichtlich unwahr sein - bleibt aber ein Bericht, wenn der Anspruch auf Authentizität aufrechterhalten wird; eine Erzählung kann Elemente des Realen enthalten - ohne deswegen ihren fiktionalen Charakter zu verlieren.<sup>8</sup>

Die Verwirrung der Bedeutungen von „Geschichte“ spiegelt sich unter anderem in den unterschiedlichen Geschichtslehren der Jahrhunderte wider. Der Historismus (oder Historizismus), der Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstand, in verschiedene Richtungen (Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, Friedrich Meinecke u.v.a.) entwickelt und später in den Nachbarländern selektiv rezipiert wurde, machte Geschichte zu einer gelehrten Wissenschaft und aus-

<sup>5</sup> Nach Rüsen (1986) 148-151, sind die Historiographie und die historische Forschung als gleichwertige und zusammengehörige Komponenten der Geschichtswissenschaft zu verstehen; s.u. I.3.1.

<sup>6</sup> McNeill (1986); Salibi (1988 b) 27, definiert „Geschichte“, „Legende“, „Mythos“, „Fiktion“. - Die Literatur zu diesen Begriffen ist sehr umfangreich und nimmt ständig zu. Für die islamwissenschaftliche und arabistische Forschung über das Verhältnis von „Faktum“ und „Fiktion“ vgl. neuerdings die Aufsätze in Leder (Hrsg., 1998), bes. 472-487 (A. Noth) und 488-528 (L.I. Conrad).

<sup>7</sup> Rüsen (1982 b); Rüsen (1989) 39-56; Koselleck/Lutz/Rüsen (Hrsg., 1982); s.u. I.3.1.

<sup>8</sup> Im Hinblick auf die Geschichtswissenschaft vgl. dazu Kocka/Nipperdey (Hrsg., 1979).

schließlichen Angelegenheit von Fachleuten und Professionellen. Er löste das von der Renaissance bis zur Aufklärung bestehende Konzept einer exemplarischen Geschichte mit didaktischem und pädagogischem Anspruch ab - was indessen keinen radikalen Bruch mit den Ideen der Aufklärung bedeutete - und räumte der Geschichte eine besondere, exklusive Stellung im Bereich des Wissens ein, insofern als „historische Ereignisse nicht als Illustrationen von Moral und Politik betrachtet werden dürfen, sondern als historische Phänomene... Was geschehen ist, muß im zeitlichen Kontext erklärt werden, dafür gibt es eine besondere Wissenschaft... die Geschichtswissenschaft“.<sup>9</sup> Diese Feststellungen wurden zur Doktrin erhoben und der Historismus - in unterschiedlichem Ausmaß - kennzeichnend für alle Denkschulen des 19. und zum Teil auch 20. Jahrhunderts.

Mit dem Historismus entstand auch die „Kategorie des Reellen“, die Historizität. Beide Begriffe bzw. die auf ihnen beruhenden Vorstellungen wurden in der jüngeren geschichtstheoretischen Diskussion einer heftigen Kritik unterzogen,<sup>10</sup> in deren Verlauf die Historizität neue konzeptionelle Formen annahm, welche die heutige Geschichtswissenschaft wesentlich mitbestimmen. Historizität bedeutet einmal die Standortbindung und Zeitlichkeit desjenigen, der historisch arbeitet.<sup>11</sup> Weiterhin fordert sie, Geschichte selbst in historischer Perspektive zu sehen und die Interpretation von historischen Prozessen als Bestandteil dieser Prozesse zu begreifen. Schließlich ermöglicht Historizität, neue, „nicht-ereignishafte“ Objekte der Geschichte in die Geschichtswissenschaft aufzunehmen (Geschichte von Regionen, Mentalitäten, Strukturen, Außenseitern, des Imaginären). Dies läuft darauf hinaus, daß Historizität eine Idealisierung und Personalisierung der Geschichte verhindert. Letztlich ist alles historisch, „die Geschichte“ gibt es nicht.<sup>12</sup>

Andererseits läßt sich „Geschichte“ auf vielfältige Weise bestimmen: nach Personen, Zeit oder Ort, nach thematischem Gegenstand, nach Typen von Quellen und der Art ihrer Verwendung, nach Funktionen und Absicht usw. Davon ausgehend ist Geschichte in drei

<sup>9</sup> Nadel (1964), zit. nach Le Goff (1992) 207. - Zu den deutschen Vertretern des Historismus: Le Goff (1992) 208-212; ausführlich Iggers (1971) und Simon (1996) 73-75, 98-155.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Mommsen (1977), bes. 447, 449; Koselleck/Mommsen/Rüsen (Hrsg., 1977), passim.

<sup>11</sup> Koselleck (1977).

<sup>12</sup> Le Goff (1992) 138-139.

Haupttypen gegliedert worden: „erinnerte Geschichte“, die als „kollektives Gedächtnis“ einer Gemeinschaft, Nation oder anderen Einheit sich beschreiben läßt; „wiedergewonnene (wiedergefundene) Geschichte“, in der Regel durch die Wissenschaft; „erfundene Geschichte“, für einen bestimmten, oft ideologischen Zweck.<sup>13</sup>

Die Mehrdeutigkeit von Geschichte verleiht ihr geradezu paradoxe Züge: So kann sie zugleich Ereignisgeschichte und Strukturgeschichte sein; sie will objektiv sein und kann es nicht; sie will wieder zum Leben erwecken und kann nur rekonstruieren; sie will die (vergangenen) Dinge gegenwärtig machen, doch zugleich muß sie ihre Distanz und die Größe der historischen Entfernung wieder herstellen.<sup>14</sup> Hierin liegt gewissermaßen das „Dilemma“ der Geschichte, aber gleichzeitig macht dies Geschichte zu einer eigentümlichen und spezifischen Wissenschaft.

Der französische Historiker Jacques Le Goff, ein führender Vertreter der *Annales*-Schule,<sup>15</sup> hat sich in seinem Plädoyer für eine „Neue Geschichte“ (*Nouvelle Histoire*) dafür ausgesprochen, die Geschichtswissenschaft, ihr Verhältnis zu den Sozialwissenschaften und daraus erwachsende Aufgaben und Perspektiven zu überprüfen und neu zu bestimmen. Die Geschichtswissenschaft dürfe sich nicht selbst isolieren, sondern müsse sich den „Rückkehrbewegungen“ innerhalb ihrer Disziplin stellen: der Rückkehr des Ereignisses, der Biographie, der erzählenden Geschichtsschreibung, der politischen Historiographie.<sup>16</sup>

Diese Rückkehrbewegungen sind es, die die Paradoxa und Doppeldeutigkeiten der Geschichte reflektieren. In drei Problemfeldern sollen diese ihre Merkmale etwas näher untersucht werden: Geschichte als „Wissenschaft von der Vergangenheit“ oder Geschichte bzw. Geschichtsbewußtsein zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtsschreibung; Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung.

<sup>13</sup> Lewis (1975) 11-13; zu Erinnerung bzw. Gedächtnis: Assmann (1992); Assmann (2000); Le Goff (1992) 83 ff.; Lowenthal (1988) 193 ff., 212-214; Ferro (1991) 281-282; zu Wiedergewinnung: Lowenthal (1988) 238 ff.; zu Erfindung: Lowenthal (1988) 263 ff., bes. 331-348; Hobsbawm/Ranger (Hrsg., 1993), bes. 1-14.

<sup>14</sup> Le Goff (1992) 141; Bloch (1985), passim.

<sup>15</sup> Burke (1991) gibt einen Überblick über Herkunft, Entwicklung und wichtigste Vertreter der *Annales* (umfangreiche Bibliographie über Anhänger und Kritiker dieser Schule); s. auch Middell/Sammler (Hrsg., 1994).

<sup>16</sup> Le Goff (1994) 9, 11-61; vgl. Burke (1991) 88 ff.

## I. THEORETISCHE GRUNDLAGEN DER GESCHICHTSSCHREIBUNG

Die Diskussion über die Frage nach den Grundlagen der Geschichtsschreibung als sprachlicher Umsetzung und Vollendung von historischer Forschung<sup>1</sup> hat seit einigen Jahrzehnten eine von einem Einzelnen kaum noch überschaubare Literatur hervorgebracht; ganz zu schweigen davon, daß ihre teilweise stark voneinander abweichenden Auffassungen und Inhalte hier auch nur annähernd befriedigend wiedergegeben werden könnten. Die folgende Darstellung beschränkt sich auf die Erörterung einiger ausgewählter Problemfelder der „Theorien der Geschichte“, die als Orientierung für unsere Untersuchung der modernen libanesischen Historiographie besonders relevant erscheinen. Allgemein läßt sich aber sagen, daß alle Themenkomplexe der theoretischen Reflexionen<sup>2</sup> von der Frage ausgehen, oder auf sie zurückführen, „was Geschichte ist“. Die große Zahl von Antworten darauf zeigt, daß das Wort „Geschichte“ mehrere Sachverhalte bezeichnet, die zwar verwandt, aber nicht deckungsgleich sind. Der eigentliche Kern des Problems ist die Mehr- oder Doppeldeutigkeit von Geschichte.<sup>3</sup>

Der Begriff, der von der altgriechischen Vorstellung „sehen und daher wissen“ kommt, beinhaltet erstens vergangenes Geschehen, vollbrachte Taten (lat. *res gestae*); zweitens den (wissenschaftlichen) Umgang oder die Beschäftigung mit diesem Geschehen bzw. diesen Taten (*historia rerum gestarum*), oft auch „Historie“ genannt. „Geschichte“ bezeichnet also „sowohl das Objekt der Darstellung wie die Darstellung des Objekts“.<sup>4</sup> Drittens wird „Geschichte“ gelegentlich als

<sup>1</sup> Rösen (1986) 148-151.

<sup>2</sup> *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft; Historische Prozesse; Theorie und Erzählung in der Geschichte; Formen der Geschichtsschreibung; Historische Methode; Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften* - die so überschriebenen Themenkomplexe umfassen ein sechsbändiges Sammelwerk zur „Theorie der Geschichte“ (1977-1990).

<sup>3</sup> Zum folgenden Le Goff (1992) 137 ff.; Faber (1982) 23 ff.; vgl. auch Carr (1963); Hindness/Hurst (1975) 309-313; Duby/Lardreau (1982); Bloch (1985); Rothermund (1994); Koselleck (2000) 27-31.

<sup>4</sup> Rothfels (Fischer-Lexikon *Geschichte* 7), zit. nach Faber (1982) 23, Anm. 5.

### *I.1. Dimensionen der Geschichte: Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft*

Geschichte, verstanden als Geschehen und als Beschäftigung mit diesem Geschehen, wirft die Frage auf, ob sie ausschließlich, oder zumindest überwiegend, auf die Vergangenheit gerichtet ist oder auch „Zeitgeschichte“ umfaßt, d.h. in einer bestimmten Beziehung zur Gegenwart steht.<sup>17</sup> Die zunehmende Professionalisierung und Spezialisierung in der Geschichtswissenschaft hat eine Gruppe von Historikern zu der Auffassung geführt, sie müßten ein exklusives Interesse an der Vergangenheit „um ihrer selbst willen“ haben. Wer wissenschaftlich Geschichte betreibe, müsse ausschließlich die Vergangenheit studieren und erforschen. Dies unterscheide den Historiker von den „nicht-historischen“, „praktischen“ Menschen, die die Vergangenheit zum Verständnis oder zur Reform der Gegenwart benutzen.<sup>18</sup> Diese Unterscheidung ist unreal; denn auch der Berufshistoriker ist unvermeidbar gegenwartsorientiert, gebunden an seine Zeit und an seinen Standort, kurz: an seine Historizität.<sup>19</sup>

So überzeugen diejenigen Theoretiker der Geschichte, denen zufolge Geschichte gegenwärtig und Gegenwart geschichtlich ist:<sup>20</sup> Geschichte ist niemals stabil, unveränderlich und ohne Voraussetzungen; sie greift immer in die Gegenwart hinein, die ihrerseits ständig im Wandel begriffen ist und auf Vergangenes rekurriert. Die Interaktion von Vergangenheit und Gegenwart ist das, was „die soziale Funktion der Vergangenheit“ (oder „der Geschichte“) genannt wurde.<sup>21</sup> Ge-

<sup>17</sup> „Zeitgeschichte“ bedeutet hier nicht die Disziplin der „Gegenwartsgeschichte“ (bzw. „Zeitgeschichte“) - dazu Becher (1985) -, sondern knüpft an den berühmten Satz von Benedetto Croce (1866-1952) an: „Alle Geschichte ist Zeitgeschichte“, d.h. Geschichte ist das Wissen von der „ewigen Gegenwart“. Diese extreme Auffassung negiert letzten Endes die Geschichte, weil sie das Element der Vergangenheit völlig ausblendet; so Le Goff (1992) 14. - Die immanenten Probleme des Begriffs „Zeitgeschichte“ zeigt sehr klar Koselleck (2000) 246 ff.

<sup>18</sup> Oakeshott (1981); Oakeshott (1983) 35-39, 43; andere wichtige Vertreter dieser Konzeption: Elton, Geyl, Butterfield.

<sup>19</sup> Koselleck (1977).

<sup>20</sup> Vierhaus (1978); weitere führende Vertreter dieser Vorstellung: Collingwood, Carr, Hobsbawm, Faber, Koselleck, die französischen *Annales*-Historiker, z.B. Febvre und Bloch.

<sup>21</sup> Hobsbawm (1972); Febvre (1953). - Vgl. auch Lowenthal (1988), der die heutige öffentliche Rezeption von Vergangenheit und Tradition (z.B. sichtbar in der Restaurierung alter Bauten und Stätten oder in der Bewahrung von Bräuchen, Sitten, Zeremonien) ausführlich behandelt, bes. 324 ff. (*why we change the past*),

schichte ermöglicht, die Gegenwart durch die Vergangenheit *und* die Vergangenheit durch die Gegenwart zu verstehen.<sup>22</sup> Zwar ist vergangenes Geschehen endgültig fixiert, aber die Vergangenheit als solche kein abgeschlossener Gegenstand, denn in jedem Augenblick wächst ihr neues Geschehen zu. Weil sie unabgeschlossen ist, ist auch jede Geschichtsschreibung unfertig und vorläufig.

Der Historiker kann vergangenes Geschehen nur über die Gegenwart und nur mittelbar erschließen, nur durch den Rekurs auf die eigene Lebenserfahrung, auf eigenes Handeln und Denken, und nur über die konkreten Spuren, die Quellen, die von der Vergangenheit in der Gegenwart vorhanden (und ihm bekannt bzw. zugänglich) sind. Immer überliefern die Quellen das Vergangene nur bruchstückhaft,<sup>23</sup> weshalb auch die Geschichtsschreibung immer nur ein lückenhaftes Bild der Vergangenheit geben kann.<sup>24</sup> Geschichtsschreibung erscheint als „eine Abfolge neuer Lesarten der Vergangenheit, voller Verluste und verborgener Quellen, voller Lücken in der Erinnerung und voller Revisionen“.<sup>25</sup>

Da Geschichte also nicht als Abbild vergangener Wirklichkeit, sondern nur als deren Rekonstruktion ins Bewußtsein treten kann, ist das Bewußtsein von Geschichte „die Art, in der Vergangenheit in Vorstellung und Erkenntnis gegenwärtig ist“.<sup>26</sup> „Geschichtsbewußtsein meint die ständige Gegenwart des Wissens, daß der Mensch und alle von ihm geschaffenen Einrichtungen und Formen seines Zusammenlebens in der Zeit existieren, also eine Herkunft und eine Zukunft haben...“<sup>27</sup>

Historiker haben wiederholt für ein konkretes Geschichtsbewußtsein plädiert, das zugleich die Bedingung eines einfühlsamen Gegenwartsbewußtseins ist.<sup>28</sup> Die „Sensibilisierung“ des Geschichtsbewußtseins, das Vergangenheit *und* Gegenwart umschließt, geht von der Gegenwartserfahrung des Wandels aus. Damit ist zugleich auch der

---

369 ff. (*lost pasts*), 407 ff. (*gained pasts*); dagegen preist Plumb (1969), bes. 145, den „Tod der Vergangenheit“ (dazu Lowenthals Kritik, 364-365); zum Ganzen auch Hobsbawm/Ranger (Hrsg., 1993).

<sup>22</sup> Bloch (1985) 35-41.

<sup>23</sup> S.u. I.2.

<sup>24</sup> Faber (1982) 38-42; Bloch (1985) 49-50; de Certeau (1991) 52 ff., 71 ff., 93 ff.

<sup>25</sup> Le Goff (1992) 148.

<sup>26</sup> Jeismann (1985) 40.

<sup>27</sup> Jeismann (1985) 40, Zitat von Th. Schieder; Bloch (1985) 26: Geschichte ist Wissenschaft von den Menschen in der Zeit.

<sup>28</sup> Vierhaus (1978) 29; allgemein dazu Rothermund (1994) 32 ff.

Horizont der Zukunft tangiert. Geschichtsbewußtsein umfaßt also den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive.<sup>29</sup> Demnach ist auch Geschichte nicht nur „ein endloser Dialog zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit“, sondern der Historiker muß gleichzeitig nach dem „Wohin“, der Zukunft der Geschichte als Fortschritt, fragen.<sup>30</sup> Anders ausgedrückt: Geschichte als Wissenschaft ist das Bemühen, die Vergangenheit zu erforschen und zu erfassen, um die Gegenwart zu verstehen und für die Zukunft Orientierung zu finden.

Geschichte ist ein ständiger Prozeß des Neudenkens, Neuschreibens und Neuinterpretierens. Jede Zeit schreibt ihre eigene Geschichte, ja mehr noch: Jede Zeit *muß* ihre eigene Vergangenheit wieder entdecken und wieder konstruieren, weil jede Zeit daran gebunden ist, das in ihrer Vergangenheit Bedeutsame auf andere, d.h. nur ihr eigentümliche, Weise zu beurteilen. Jede Zeit tendiert dazu, die Vergangenheit im Licht der eigenen gegenwärtigen Probleme und zukünftigen Hoffnungen zu sehen. Erfahrungen werden betrachtet im Hinblick auf Erwartungen.<sup>31</sup> Als Instrument für diesen Umgang mit Geschichte fungiert das Geschichtsbewußtsein, das „Band“ zwischen den verschiedenen zeitlichen Dimensionen der Geschichte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vierhaus (1978) 6 ff.; Jeismann (1985) 40.

<sup>30</sup> Carr (1963) 106 ff.; de Certeau (1991) 111; Erdmann (1964); Schulin (1973).

<sup>31</sup> Vgl. Hexter (1961): Die Interessen des Historikers ändern sich mit der Zeit und der zunehmenden Distanz zwischen der Gegenwart und vergangenem Geschehen; Koselleck (2000) 41 ff. (Aufschreiben, Fortschreiben, Umschreiben der Geschichte). - Anderson (1983) diskutiert diese Frage im Kontext von Nationalismus, nationaler Identität und Ideologie; zu deren Auswirkungen auf Geschichtsschreibung s.u. I.3.2.; vgl. auch Hobsbawm (1991); Hobsbawm/Ranger (Hrsg., 1993); Lewis (1975); Lowenthal (1988).

<sup>32</sup> Koselleck (1989), passim (s. Index: „Vergangenheit“, „Gegenwart“, „Zukunft“, „Zeit“, usw.); Koselleck (2000) 12-13, 19 ff., 331 ff.; Rüsen (1983) 76 ff., 98, 108, 116; Rüsen (1986) 146-147; Pandel (1985) 14-15. - Wenigstens hingewiesen sei hier auch auf das Zeit-Konzept, das Fernand Braudel (1902-1985) entwickelt hat: Er unterscheidet „die lange Zeit“ (die fast unbewegte Geschichte des Menschen in seinen Beziehungen zu dem ihn umgebenden Milieu, den „geographischen Gegebenheiten“), „die mittlere Zeit“ (die sich allmählich verändernde Geschichte der ökonomischen, sozialen und politischen Strukturen), „die kurze Zeit“ (die schnell verlaufende Geschichte der Ereignisse) und erarbeitet die Vorstellung von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“; Braudel (1958). Zu diesem Historiker und zur Rezeption bzw. Kritik seiner Arbeit: Burke (1991) 37 ff., 43 ff.; Lutz (1982); Vovelle (1994), bes. 120 ff.; Rancière (1994) 21 ff., 113 ff.; Romano u.a. (1980); Koselleck (2000) hat Braudels Thesen am deutlichsten weiterentwickelt.

Aus diesen Überlegungen lassen sich für die Analyse von Geschichtsschreibung folgende Fragen formulieren:

1. Inwieweit bestimmt die Erwartung der Zukunft den Blick auf die Vergangenheit?
2. Inwieweit bestimmt die Erfahrung der Vergangenheit die Betrachtung der Gegenwart als eines historischen Veränderungsprozesses?
3. Inwieweit bestimmt die Erfahrung der Gegenwart den Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft?<sup>33</sup>

### *1.2. Objektivität und Parteilichkeit*

Überall stellt sich beim Studium von Quellen und Sekundärliteratur zu einem bestimmten historischen Thema die Frage, wie sich die Quellenberichte zu ihrer historiographischen Verarbeitung, also zu der Interpretation durch die Historiker, verhalten. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist eine zentrale Voraussetzung dafür, das historische Selbstverständnis der verschiedenen Autoren, ein bestimmtes Geschichtswerk oder eine bestimmte Art von Geschichtsschreibung analysieren und in einen größeren Zusammenhang einordnen zu können.

Die beiden Kernbegriffe, um die sich das Problem von Quellen und Interpretation dreht, sind „Objektivität“ und „Parteilichkeit“. Darüber ist sehr viel, sehr unterschiedlich und teilweise äußerst kontrovers debattiert und publiziert worden.<sup>34</sup> Objektivität und Parteilichkeit assoziieren grundsätzlich einen Gegensatz, der aber in der Geschichtswissenschaft nur ein scheinbarer ist. Die beiden verhalten sich zueinander wie vergangene Tatsachen (als Bruchstücke in den Quellen erkennbar) und gegenwärtige Urteile (artikuliert in der historischen Interpretation),<sup>35</sup> wie Vergangenheit und Gegenwart als verschiedene zeitliche Horizonte oder Dimensionen ein und derselben Geschichte. Objektivität und Parteilichkeit gehören zusammen und sind untrennbar ineinander verschränkt.

Keine Quelle ist vollkommen objektiv und „rein“, sondern nur ein „Überrest, den wir erst durch unsere Fragen in eine Quelle verwand-

<sup>33</sup> Zu „Erfahrung“ (Erfahrungsraum) und „Erwartung“ (Erwartungshorizont) vgl. Koselleck (1989) 349-375; Rüsen (1986) 117 ff.; Rüsen (1982 b) 514 ff., erörtert diese Kategorien in Bezug auf das „historische Erzählen“ (bes. 604); dazu s.u. I.3.1.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. die Beiträge in Koselleck/Mommsen/Rüsen (Hrsg., 1977), mit ausführlicher Bibliographie; Le Goff (1992) 148 ff.; Bloch (1985), bes. 107 ff.; Rüsen (1983) 116 ff.

<sup>35</sup> Koselleck (1977) 43.

deln“, eine Spur, ein Text, der auf eine Geschichte hindeutet; „eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt“. <sup>36</sup> Quellen geben niemals eine „historische Tatsache“ in ihrer ganzen Wirklichkeit wieder, sondern nur einen Ausschnitt davon, der dem Historiker als etwas Gemachtes, Konstruiertes zur Verfügung steht, also selbst schon subjektiv, „parteilich“ ist. <sup>37</sup>

Andererseits ist keine seriöse historische Interpretation nur parteilich, bzw. sie darf es nicht sein. Der Historiker muß sich um ein größtmögliches Maß an Unparteilichkeit - was nicht dasselbe wie Objektivität ist <sup>38</sup> - bemühen, insoweit als er sich nicht zum Anwalt, Parteigänger oder Diener einer bestimmten politischen Macht oder Ideologie machen (oder machen lassen) darf. Seine Wissenschaft ist wie jede andere der Norm der Wahrheit unterworfen: Sie muß wahre Aussagen machen. Gleichzeitig muß sie aber die Relativität, Subjektivität und Parteilichkeit ihrer Aussagen zugeben und berücksichtigen („Dilemma“ der Geschichte). Als Vertreter dieser Wissenschaft hat der Historiker die Wahrheit - oder das, was er dafür hält - soweit wie möglich herauszufinden und darzustellen. Weil dabei immer auch Erklärungen und Beurteilungen miteinfließen, ist es aber für ihn unmöglich, objektiv zu sein. <sup>39</sup> Der Historiker kann sich nicht vom Einfluß des sozialen Umfelds auf seine Ideen und Methoden isolieren; <sup>40</sup> er ist der Standortbindung und Zeitlichkeit unterworfen. <sup>41</sup> Indessen muß sein Arbeitsergebnis so ausfallen, daß es verständlich und überprüfbar ist. Werden diese Anforderungen erfüllt, ist die

---

<sup>36</sup> Koselleck (1977) 44. Das gilt ungeachtet der verschiedenen Typen von Quellen: literarisch-narrativ, Archivdokumente, usw.; dazu s.u. III.2.b. (Rustum), III.3.a. (Ismā‘īl), III.5.b. (Sinnū).

<sup>37</sup> Le Goff (1992) 150-151; Le Goff (1994) 20-21; Faber (1982) 63-65. - Zu dieser Problematik vgl. den berühmten Satz von Leopold von Ranke (1795-1886): „Wie es eigentlich gewesen“, und seinen daraus resultierenden Begriff der Objektivität: Vierhaus (1977).

<sup>38</sup> Le Goff (1992) 149: „Unparteilichkeit ist überlegt, Objektivität ist unbewußt.“

<sup>39</sup> Bloch (1985) 107 ff.

<sup>40</sup> Soziale Faktoren: „Das Selbstverständnis der jeweiligen Sozialgruppe, für die der Historiker spricht, der er angehört oder sich zurechnet; ein bestimmter Begriff von gesellschaftlichem Wandel...; bestimmte Perspektiven... künftiger... Entwicklungen...“; Mommsen (1975) 212, zit. nach Le Goff (1992) 149.

<sup>41</sup> Koselleck (1977).

erste Hürde auf dem Weg zur historischen Objektivität überwunden.<sup>42</sup> Objektivität in der Geschichtswissenschaft läßt sich nur schrittweise aufbauen - aber nie völlig erreichen -, über Revisionen, Korrekturen, Anhäufung von Teilwahrheiten. Dies führt langfristig - neben einer quantitativen Veränderung historischer Kenntnisse - auch zu einem qualitativen Wandel der Sicht von Geschichte.<sup>43</sup>

Die Interaktion und Interdependenz von Objektivität und Parteilichkeit werden dann deutlich, wenn man als eigentliche Herausforderung für den Historiker die Spannung zwischen der Theorie einer Geschichte und dem Quellenbefund konstituiert. Da es in der historischen Erkenntnis immer um mehr als um die Aussage der Quellen geht, wird zunächst eine „Theorie möglicher Geschichte“ (Fragestellung, theoretische Vorentscheidung hinsichtlich der Quellenauswahl und der Herangehensweise an das intendierte Thema, Hypothesenbildung) benötigt, die dann durch die Quellenkritik überprüft werden muß. Quellenkritik bewahrt vor Irrtümern und falschen Aussagen, aber Quellen machen eine (oder mehrere) Geschichte(n) noch nicht zu „Geschichte“. Dazu bedarf es einer Theorie und einer interpretatorischen Verarbeitung der Quellen. Erst in der Spannung von Theoriebildung und Quellenexegese verschränken sich Parteilichkeit und Objektivität, und erst zusammen machen sie sinnvolle Forschung und Geschichtsschreibung aus.<sup>44</sup> Hierin liegt die „Vernunftschance des historischen Denkens“ bzw. „der Geschichtswissenschaft“.<sup>45</sup>

### *1.3. Formen und Funktionen der Geschichtsschreibung*

Geschichtsschreibung zeigt sich in verschiedenen Formen und hat unterschiedliche Funktionen.<sup>46</sup> Im Lauf der historiographischen Entwicklung haben sich Formen und Funktionen immer wieder geändert. Aber stets gehörten und gehören beide eng zusammen: Die Art und Weise der Darstellung von Geschichte (Form) ist unmittelbar mit den Erklärungen (Funktion) für das intendierte Publikum verknüpft. Was - wie - für wen (Forschung - Darstellungsweise - Publikum) vermittelt wird,

---

<sup>42</sup> Zu den Kriterien der Überprüfung (z.B. Grad der Berücksichtigung von relevanten Informationen und logische Stringenz der Darstellung und Analyse) vgl. Mommsen (1975) 222, nach Le Goff (1992) 150.

<sup>43</sup> Le Goff (1992) 152-153.

<sup>44</sup> Koselleck (1977) 44-46.

<sup>45</sup> Rüsen (1983), bes. 128 ff.

<sup>46</sup> Kurzer Überblick bei Harth (1985).

sind Fragen, die jede Geschichtsschreibung zugleich enthält.<sup>47</sup> Eine Bestimmung und Typologie der Formen der Geschichtsschreibung orientiert sich an ihren Funktionen; eine Untersuchung ihrer Funktionen verweist auf die Formen, in denen historische Erkenntnis vermittelt wird.<sup>48</sup>

### *1.3.1. Formen*

Geschichtsschreibung ist zum Theorieproblem der Geschichtswissenschaft erklärt worden.<sup>49</sup> Sie ist der Inbegriff der sprachlichen Vermittlung historischer Erkenntnis, weil sich kein einzelner Erkenntnisschritt (Problemstellung, Hypothesenbildung, Auseinandersetzung mit Quellen und Forschungsstand, Fixierung des Ergebnisses) sprachlos vollziehen läßt. Geschichtsschreibung ist die Realisation historischer Erkenntnis bzw. die Vollendung historischer Forschung.

Andererseits ist Geschichtsschreibung auch ein Praxisproblem der Geschichtswissenschaft. Dies zeigt sich in ihrer literarisch-ästhetischen Seite. Die sprachliche Vermittlung historischer Erkenntnis verlangt eine bestimmte schriftstellerische Fähigkeit, ein gewisses literarisches Talent des Historikers, der mit Phantasie arbeiten muß - allerdings einer „wissenschaftlichen Phantasie“ ausschließlich zum Zweck historischer Erkenntnis; denn sonst würde der Historiker zum Dichter. Seine sprachlichen Ausdrucksmittel vollstrecken die historische Erkenntnis, sie erzeugen sie nicht. Insofern sind sie ein Problem der historiographischen Praxis.<sup>50</sup>

Geschichtsschreibung als rein „literarische Veranstaltung“ nach den Kunstregeln der Rhetorik oder als Instanz, welche historische Forschung kritisch rezipiert, weiterentwickelt und sachlich-nüchtern darstellt? Während des 19. Jahrhunderts wurde historisches Denken verwissenschaftlicht, Geschichtsforschung spezifischer und technischer, Geschichtsschreibung der Domäne der Rhetorik entzogen; die Vorstellungen über die „Historische Methode“ änderten sich.<sup>51</sup> Dennoch blieb und bleibt Geschichtsschreibung immer auch eine literarische Betätigung, eben weil sie ein Problem der Theorie *und* der Praxis ist.

<sup>47</sup> Davon bleibt unberührt, daß Forschung, Darstellungsweise und Publikum drei streng zu trennende Bereiche bilden, die jeweils ihre eigene „Geschichte“ haben; vgl. Koselleck (1982) 10.

<sup>48</sup> Rüsen (1982 b) 517.

<sup>49</sup> Dazu vgl. Rüsen (1982 a) 14 ff.

<sup>50</sup> Le Goff (1992) 157, 159; Faber (1982) 147 ff.

<sup>51</sup> Rüsen (1982 a) 15-17; Rüsen (1986) 87 ff.; vgl. Meier/Rüsen (Hrsg., 1988).

Diese Zweiseitigkeit - kein Gegensatz, wie oft propagiert wurde - offenbart sich besonders deutlich in der Kontroverse um das Verhältnis von „Theorie und Erzählung“.<sup>52</sup>

Grundsätzlich bezieht sich Theorie auf die Erkenntnisleistung des Historikers, Erzählung - als eine bestimmte Darstellungsform neben anderen - auf seine literarisch-ästhetische Leistung. Das Verhältnis von Theorie und Erzählung reflektiert also dasjenige von Theorie und Praxis der Geschichtsschreibung. Problemorientierte Arbeit mit Theorien einerseits und ihre schriftliche Artikulation andererseits müssen zusammen wirksam werden; Erzählung und Theorie dürfen keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen sein, will man Geschichte „vernünftig schreiben“.<sup>53</sup> Während die Narrativität historischer Aussagen, also deren Erzählstruktur oder zumindest erzählende Elemente, allgemein als entscheidendes Kriterium der Geschichtsschreibung anerkannt wird, dreht sich der Streit um die anteilmäßige Gewichtung der beiden Komponenten „Erzählen“ und „Theorie“.<sup>54</sup>

Eine Kompromißformel scheint mit dem Konzept vom „Historischen Erzählen“ gefunden zu sein.<sup>55</sup> Danach ist Erzählen der Inbegriff oder die Grundlage historischer Erkenntnis: Erzählen ist die maßgebliche Form des Erklärens historischer Sachverhalte; es ist die spezifisch historische Form des menschlichen Wissens; es ist die allem historischen Denken zugrunde liegende ausschlaggebende Sprachhandlung.<sup>56</sup> Historisches Erzählen konstituiert Geschichtsbewußtsein,

<sup>52</sup> Vgl. Kocka/Nipperdey (Hrsg., 1979).

<sup>53</sup> Rüsen (1979) 300 ff., 333: „Narrativer Theoriegebrauch ist also die Weise, in der man Geschichte vernünftig schreiben kann.“ - Vgl. Ankersmit (1981) 19 ff., 261 ff.

<sup>54</sup> Stone (1979); Hobsbawm (1980); Megill (1989); de Certeau (1991) 121, 295 (Nachwort R. Chartier); Faber (1982) 158-159; vgl. die Diskussion zwischen Hans-Ulrich Wehler und Golo Mann, in: Kocka/Nipperdey (Hrsg., 1979) 17 ff.; Ankersmit (1994) 33-43.

<sup>55</sup> Rüsen (1982 b) 514 ff.; Rüsen (1989) 19 ff.

<sup>56</sup> Letzteres Merkmal hat die Theorie über die Erzählstrukturen der historischen Erkenntnis zu einer „Poetik der Geschichtsschreibung“ ausgeweitet; so charakterisiert der amerikanische Historiker Hayden White die wichtigsten europäischen Geschichtswerke des 19. Jahrhunderts als rein rhetorisch, als Prosadiskurse, als intellektuelle Produkte, die zugleich Kunst, Literatur, Wissenschaft und Philosophie sind: White (1986) 64 ff., 128 ff.; vgl. auch Simon (1996) 278 ff. - Zur Kritik an dieser Auffassung vgl. Rüsen (1982 a) 30-32; Rüsen (1982 b) 515-517; Le Goff (1992) 155-156; de Certeau (1991) 296 (Nachwort R. Chartier). - Anknüpfend an die Theorien von White zeigt Rancièrè (1994) an

indem es menschlichen Zeiterfahrungen Sinn verleiht (s.o. I.1.). Voraussetzung dafür, daß Erzählen spezifisch historisch ist, sind Erinnerung, Kontinuität und Identität als sinnbildende Komponenten. Durch historisches Erzählen wird Geschichtsschreibung zum Akt „narrativer Sinnbildung“.

Ausgehend von diesen Überlegungen sind vier Typen des historischen Erzählens entwickelt worden, die zwar niemals rein auftreten, aber wesentliche Bestandteile der unterschiedlichsten Manifestationen des Geschichtsbewußtseins in narrativen Sprachhandlungen - im hiesigen Kontext: der Geschichtsschreibung - ausmachen: 1. *traditionales* historisches Erzählen, 2. *exemplarisches* historisches Erzählen, 3. *Kritisches* historisches Erzählen, 4. *genetisches* historisches Erzählen.<sup>57</sup> Die vier Erzählweisen sind systematisch ineinander verschränkt; sie implizieren sich gegenseitig. Mit Hilfe dieser Typologie lassen sich konkrete Merkmale des historischen Erzählens in der Geschichtsschreibung herausfinden und evaluieren.<sup>58</sup>

Wie bereits erwähnt, gehören die Art und Weise der Darstellung, die dargestellte Forschung und der Adressatenkreis dieser Forschung eng zusammen. Alle drei Bezugsgrößen sind selbstverständlich an den jeweiligen Autor gebunden, dessen „Sozialgeschichte“ (Standortbin-

---

Texten prominenter Historiker des 20. Jahrhunderts, insbesondere der *Annales*-Schule, wie und warum der Gegensatz von „Erzählung“ und „Wissenschaft“ in der neuen Geschichtsschreibung nicht mehr gilt. Eine wichtige Ursache dafür sieht Rancière in der Sphäre der Politik (a.a.O. 17-19, 66).

<sup>57</sup> Dazu ausführlich Rösen (1982 b) 536-561; vgl. Rösen (1989) 56 (Schema der vier Erzählweisen):

1. traditionales Erzählen: *Erinnerung* an Ursprünge, *Kontinuität* als Dauer, *Identität* durch Affirmation,
2. exemplarisches Erzählen: *Erinnerung* an Fälle, *Kontinuität* als Geltung von Regeln, *Identität* durch Verallgemeinerung,
3. kritisches Erzählen: *Erinnerung* an Abweichungen, *Kontinuität* als Veränderung, *Identität* durch Verneinung,
4. genetisches Erzählen: *Erinnerung* an Transformationen, *Kontinuität* als Entwicklung, *Identität* durch Vermittlung;

Beispiele zu 1.: Ursprungsmythen, Stiftungsgeschichten, zu 2.: Geschichten, die Vorbilder präsentieren oder eine „Moral“ haben, zu 3.: Geschichten, die Legitimationen in Frage stellen oder eingefahrene Vorstellungen („Klischees“) widerlegen, zu 4.: Fortschritts geschichten.

In allen vier Fällen geht es um den *Sinn von Zeit*; im 1. Fall wird Zeit verewigt, im 2. verräumlicht, im 3. beurteilbar, im 4. verzeitlicht.

<sup>58</sup> Dazu ausführlich Rösen (1982 b) 561-592.

dung und Zeitlichkeit) deshalb immer mitberücksichtigt werden muß. Daraus ergibt sich für die Untersuchung der Darstellungsformen eine Reihe von Fragen und Aspekten, die den Autor in den Vordergrund rücken:

1. Welche Normen stellt er auf und welche Kategorien verwendet er?

2. Ungeachtet der betreffenden Selbstaussagen und Ansprüche des Autors kann die Darstellung selbst völlig davon abweichen, was dem Autor vielleicht gar nicht bewußt ist. Die Schreibweise nimmt oft, unter politischen oder anderen Einflüssen, ein Eigengefälle an, das zu anderen Aussagen als den normativen Bekundungen des Autors führt.

3. Explizit genannte oder implizit verwendete Normen, Regeln und Darstellungsformen beabsichtigen eine bestimmte Art von Geschichte, die nur so und nicht anders geschrieben wird. Immer liegt eine bestimmte Erfahrung von geschichtlicher Wirklichkeit (wie auch eine bestimmte Erwartung) bei dem Autor zugrunde, die in die von ihm dargestellte Geschichte eingeht. Die Analyse der historiographischen Formen kann helfen, die jeweils vom Autor intendierte Geschichte herauszufinden. Kurz gesagt: „Welche Art von historischer Wirklichkeit wird durch jeweils welche Darstellung zur Sprache gebracht?“<sup>59</sup>

### *1.3.2. Funktionen*

Die Wirksamkeit der Funktionen der Geschichtsschreibung hängt maßgeblich von der Art der Form bzw. Darstellungsweise ab. Funktionen der Geschichtsschreibung rekurrieren auf Funktionen „historischer Theorien“<sup>60</sup>, die das Skelett von historischem Erzählen, Konstrukte der Darstellungsform, bilden. Man kann die Funktionen der Geschichtsschreibung in zwei Typen einteilen: 1. solche Funktionen, die etwas über den Status der geschichtswissenschaftlichen Disziplin selbst aussagen, über ihre Voraussetzungen und Methoden, sowie über die Interessen der einzelnen Historiker bzw. Historiographen; 2. solche, die auf ein bestimmtes Publikum gerichtet sind, z.B. einen größeren, allgemein interessierten Leserkreis oder die historische Fachwelt. Im zweiten Fall dient Geschichtsschreibung - ungeachtet der Zielgruppe - dazu, ein bestimmtes Bild oder Verständnis von Geschichte zu vermitteln oder eine bestimmte historische Entwicklung zu verdeutlichen. Beide Typen sind eng miteinander verbunden, weil die

<sup>59</sup> Koselleck (1982) 11; vgl. auch White (1990) 11 ff., 40 ff.

<sup>60</sup> Rüsen (1986) 65 ff.

Art und Weise der Vermittlung und Verdeutlichung von Geschichte oft auch den historischen Forschungsstand und seine jeweiligen Vertreter enthüllt.

Geschichtsschreibung kann als Spiegelbild von politischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen und deren Wandel fungieren; sie kann intellektuelle Entwicklungen, politische und kulturelle Intentionen und darüber geführte Auseinandersetzungen reflektieren. Gleichzeitig stellt sie ein Instrument dar, diese jeweiligen Gegebenheiten verständlich zu machen.<sup>61</sup> Man hat die Rolle der Geschichtsschreibung so weitgehend interpretiert, in ihr das entscheidende Merkmal für den Charakter einer Gesellschaft zu sehen.<sup>62</sup> Obschon diese Auffassung nicht für alle Gesellschaften zutreffen dürfte,<sup>63</sup> ist indessen klar, daß jeder (schreibende) Historiker an einen besonderen Standort, an seine Zeit und sein soziales Umfeld, gebunden ist; dies wiederum spiegelt sich in seiner Art von Geschichtsschreibung wider. Jede Geschichtsschreibung - wie jede Geschichtswissenschaft - steht im „Spannungsfeld von Parteilichkeit und Objektivität... gleichviel wo und von wem sie betrieben wird“.<sup>64</sup>

Als Spiegelbild einer Gesellschaft ist Geschichtsschreibung auch ein Barometer für politisches Bewußtsein oder für eine bestimmte politisch-ideologische Position, z.B. Patriotismus oder Nationalismus.<sup>65</sup> Aber oft ist sie mehr: In vielen Ländern wurde und wird Geschichtsschreibung allein zur Propagierung derartiger Ideologien eingesetzt und mißbraucht; sie ist dann ein bloßes Instrument für die Rechtfertigung und Verbreitung einer spezifischen Politik, die sich für wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse nur insoweit interessiert, als diese sich ihren totalitären Vorstellungen von „historischer Wahrheit“ unterordnen oder einfügen lassen.<sup>66</sup> Nirgends wird Geschichtsschreibung wohl so stark von Ideologie beeinflußt wie im Zusammenhang mit politischen Konzepten und Vorgehensweisen zu deren Durchsetzung.

<sup>61</sup> Butterfield (1960) 8: „... the man who studies the history of history... must see, for example, how historical study corresponds to the form of a country's constitution, to the state of public opinion, to the availability of evidence, and to the activity of universities, learned societies and periodicals.“

<sup>62</sup> Carr (1963) 43.

<sup>63</sup> Vgl. Le Goff (1992) 87 ff.: über kollektive (ethnische) Erinnerung bei Gesellschaften ohne Schriftlichkeit; Vansina (1985); Tonkin (1992).

<sup>64</sup> Koselleck/Mommsen/Rüsen (Hrsg., 1977) 12 (Einführung, von Koselleck).

<sup>65</sup> Lewis (1975), bes. 64-65; dazu ausführlich II.2.

<sup>66</sup> Grunebaum (1969) 261-262; Faber (1977) 270 ff.

Ungeachtet der immer vorhandenen Wechselwirkung zwischen Ideologie und Geschichtsschreibung und ungeachtet aller Parteilichkeit des Historikers verliert Historiographie als Sprachrohr und Jasagerin einer Ideologie oder Politik, die nicht-wissenschaftliche Ziele verfolgt, ihren Wissenschaftscharakter. Dieser Gefahr ist potentiell, wenn auch in unterschiedlichem Grad, jede „nationale Geschichtsschreibung“ ausgesetzt.

Nationale (oder nationalistische) Geschichtsschreibung ist ein Produkt der historischen Entwicklungen in Europa im 19. Jahrhundert bzw. in Nordamerika seit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten; inzwischen hat sie auf den größten Teil der Welt übergreifen und sich dort behauptet. Sie basiert auf der Idee der „Nation“ als maßgeblicher Einheit oder Bezugsgröße von Identität unterschiedlicher Prägung (politische, ethnische, sprachliche, kulturelle Identität) und ist verknüpft mit der Institution des Nationalstaats, der entweder schon existierte oder geschaffen werden sollte.<sup>67</sup> Trotz zahlreicher Varianten des Nationalismus und der nationalen Entwicklung in den einzelnen Ländern wurde Geschichtsschreibung überall in den Dienst der Legitimation politischen Handelns und der Festigung des Zusammenhalts der jeweiligen „nationalen“ Gruppe gestellt. Geschichtsschreibung wurde zum Ausdruck der Suche nach oder von gefundener Identität - einer Identität, die durch eine bestimmte Sicht der eigenen Geschichte gestiftet oder kreiert wurde. Dabei fiel Geschichtsschreibung häufig mit einer romantischen Verklärung und Verherrlichung der Vergangenheit - eines fiktiven „Goldenen Zeitalters“, das man zurückholen wollte - zusammen. Historische Vergangenheit und Traditionen wurden „erfunden“, Nationen als politische Gemeinschaften „sich vorgestellt“ (imaginiert).<sup>68</sup>

Nationalismus, Idealisierung und Glorifizierung der eigenen Vergangenheit lassen sich heute besonders deutlich in den Historiographien der sogenannten „Dritten Welt“, die regional natürlich sehr unterschiedlich sind, beobachten - stärker als in den Ländern, wo nationale Geschichtsschreibung ihren Ursprung hat. Das erklärt sich vor allem aus der historischen Lage, in der sich die neuen, unabhängig gewordenen Staaten nach der Befreiung von den Kolonialmächten

<sup>67</sup> Ausführlich dazu Hobsbawm (1991).

<sup>68</sup> Anderson (1983) 14 ff.; Hobsbawm (1993) 12-13, stellt lapidar fest, daß alle Historiker an diesem Prozeß des Erfindens, der Demontage und der Neustrukturierung von Bildern der Vergangenheit beteiligt sind. - Zum gesamten Problem auch Lowenthal (1988) 263 ff.

befinden. Eigenständige Geschichtsschreibung und Nationalismus gehen Hand in Hand bei dem Bemühen um politische und kulturelle Selbstbehauptung.<sup>69</sup> Die neue, nationale Geschichtsschreibung stellt eine Form der Reaktion auf die koloniale Vergangenheit dar.

An wen wendet sich Geschichtsschreibung? Worin liegt ihre Existenzberechtigung, was will sie, was sollte sie erreichen? Jede Geschichtsschreibung zielt mit einer bestimmten Absicht auf ein Publikum: den Kreis der Berufshistoriker, die breite Öffentlichkeit bzw. Leserschaft, im Idealfall auf beide. Ohne Publikum ist Geschichtsschreibung umsonst; Vermittlung ist ihr zentrales Anliegen, sie muß und will gelesen werden. Historische Fachwelt und Allgemeinheit haben unterschiedliche Interessen an Geschichte und erwarten nicht dasselbe von Geschichtsschreibung. Der Fachwelt geht es um Erwerb, Erweiterung und Mitteilung von historischer Erkenntnis. Die Allgemeinheit sucht in der Geschichte und in Geschichtswerken Antworten auf sie bewegende, existentielle Fragen: Menschlichen Erfahrungen von Zeit soll Sinn verliehen werden. Geschichte kann Therapie sein und sie kann der Selbstbehauptung, etwa im politischen oder kulturellen Bereich, dienen.<sup>70</sup> Oft rührt das allgemeine historische Interesse auch nur von spontaner Neugierde her, von der Begeisterung für (eine) gute, unterhaltsame Geschichte. In jedem Fall ist Geschichte für die Allgemeinheit etwas Lebendiges und Praktisches, keine abstrakte, nüchterne Wissenschaft.

Insofern Geschichte alle betrifft und für jeden zugänglich ist, muß auch Geschichtsschreibung für die gesamte Gesellschaft von Nutzen sein. Dieser Anforderung kann sie nur gerecht werden, wenn der Berufshistoriker als „Vermittler“ zwischen seiner Fachdisziplin und der Öffentlichkeit auftritt, wenn er unter didaktischen und pädagogischen Gesichtspunkten Geschichte lehrt, etwa durch eine Art von Geschichtsschreibung, die einerseits seinen wissenschaftlichen Kriterien und Vorstellungen entspricht und andererseits auch für ein nichtfachliches Publikum verständlich, interessant und nützlich ist.<sup>71</sup> Der Historiker muß auf die Erwartungen, Interessen und geistigen Voraussetzungen des allgemeinen Publikums eingehen, ohne diesem dabei zu einfach und unkritisch nach dem Munde zu reden; er muß sich bemühen, Geschichte nicht zu trocken, abstrakt, theoretisch und faktenüberladen zu

---

<sup>69</sup> Gordon (1971 a); Grunebaum (1969).

<sup>70</sup> Ferro (1991) 12-13.

<sup>71</sup> Bouwsma (1990).

schreiben, sondern eine Balance schaffen zwischen der von ihm erarbeiteten „historischen Wirklichkeit“ und dem, was das Publikum hören und lesen will bzw. aufnehmen kann: Geschichte oder Geschichten, die ihm - dem Wissenschaftler - als nicht „wahr“, sondern als „Mythen“ (im Sinne von liebgewonnenen, überlieferten *und* überlieferenswerten Traditionen) vorkommen. Das Ergebnis ist: „Mythistory... a useful instrument for piloting human groups in their encounters with one another and with the natural environment.“ Und: „To be a truth-seeking mythographer is... a high and serious calling...“<sup>72</sup>

Will der Historiker sein größeres Publikum haben und behalten und nicht nur Fachkollegen ansprechen, dann muß er bis zu einem gewissen Grad das sagen und schreiben, was sein Publikum hören und lesen will bzw. kann; will er dem Publikum als Lehrer von Nutzen sein, muß er bis zu einem gewissen Grad auch Dinge sagen und schreiben, die nur ungern und widerwillig akzeptiert werden.<sup>73</sup> So geschriebene Geschichte (*mythography*) schlägt die Brücke zwischen Berufsspezialistentum und historisch interessierter bzw. tangierter Öffentlichkeit; sie wendet sich an beide. Ihre Form ist dabei die des „historischen Erzählens“ (s.o. I.3.1.).

Geschichtswissenschaft und wissenschaftliche Historiographie erleben seit einem halben Jahrhundert eine neue Blüte, hinsichtlich ihrer Techniken und Methoden, ihrer Horizonte und Gebiete. Gleichzeitig haben die Institutionalisierung und immer stärkere Professionalisierung, Spezialisierung und Fragmentierung die historische Arbeit „bürokratisiert“ und in eine Isolation getrieben. Dies ist erkennbar an der Intoleranz, häufig sogar Geringschätzung, der Berufshistoriker gegenüber nichtprofessionellen Geschichtsschreibern - seien es anspruchsvolle Literaten oder popularisierende Amateurhistoriker -, an der Entfremdung des nichtfachlichen Lesepublikums und an dem Unbehagen, für eine breite Öffentlichkeit Geschichts(lehr)bücher oder „text-books“ zu verfassen.<sup>74</sup>

Solche Erscheinungen sind Teil einer Krise in der Welt der Fachhistoriker, deren Ursachen indessen noch tiefer liegen: Sie kommen von den Grenzen und Ungewißheiten der jüngeren Geschichte und von der

<sup>72</sup> McNeill (1986) 22.

<sup>73</sup> McNeill (1986) 22: „Formal written histories... even the most abstract and academic... ideas do trickle down to the level of the commonplace, if they fit both what a people want to hear and what a people need to know well enough to be useful.“ - Zum Problem „Mythos - Mythologie - Geschichtsschreibung“: Simon (1996) 284 ff.

<sup>74</sup> Hamerow (1989); Bouwsma (1990) 428-429.

Desillusionierung angesichts der gelebten, erfahrenen Geschichte. Im Gegensatz zu dieser Krise in der Geschichtswissenschaft ist Geschichte heute in den verschiedenen Gesellschaften, in der Öffentlichkeit, intensiver und bewußter als je zuvor präsent; sie hat Erfolg, weil sie den dort vorhandenen Bedürfnissen nach Identitätssuche und Orientierung Nahrung gibt. Angesichts dieses Mißverhältnisses oder Paradoxons zwischen Geschichtswissenschaft und gelebter Geschichte im Alltag der Öffentlichkeit haben Historiker in den letzten Jahren die enge Verbindung von beiden unterstrichen: Wissenschaftlich betriebene Geschichte und in der Öffentlichkeit gelebte Geschichte müßten wieder zusammengeführt werden. Vor allem aber habe der Berufshistoriker dafür zu kämpfen, daß Geschichte in beiden Bedeutungen eine andere, neue werde.<sup>75</sup>

Der Historiker als Vermittler zwischen Fachgeschichte und Geschichte für die Allgemeinheit, Praxis als Bestimmungsfaktor von Wissenschaft: Das führt zu dem Problem der Vermittlung eines Geschichtsbilds bzw. von Geschichtsbildern. Diese sind „individuell verschiedene subjektive Gesamtvorstellung(en) vom Sinn, Wesen, Verlauf und Ziel der Geschichte sowie der sie bestimmenden Kräfte, Ereignisse und Gestalten“.<sup>76</sup> Sie entstehen ständig neu und werden politisch wirksam. In ihnen ist die Gefahr der ideologischen Manipulation von Geschichte und Geschichtsschreibung besonders latent, wie die verschiedenen Geschichtsbilder in der Vergangenheit und Gegenwart ausreichend belegen.<sup>77</sup>

Die moderne Geschichtswissenschaft hat die Forderung nach einem verbindlichen Geschichtsbild kritisiert und sich dafür eingesetzt, mehrere nebeneinander zu akzeptieren. Sie ist dabei auf unterschiedliche Zustimmung und Unterstützung gestoßen, je nach den politischen Verhältnissen, unter denen sie existiert. Ihren Bemühungen um eine Tolerierung von unterschiedlichen Geschichtsbildern liegt die didaktische Zielsetzung zugrunde, Problembewußtsein, Kritikfähigkeit und Multiperspektivität auszubilden.<sup>78</sup> Historische Bildung und historisches

<sup>75</sup> Le Goff (1992) 261-263; Bouwsma (1990); Hamerow (1989); McNeill (1986); Rancière (1994) 150: „Die Historie... muß sich... mit ihrem eigenen Namen aussöhnen.“

<sup>76</sup> Schneider/Wilharm (1985) 261.

<sup>77</sup> Trotz aller Unterschiede bei ihrer Entstehung, Vermittlung und Veränderung ist der gewichtige Anteil von institutionellen Kräften (Staat, Kirchen, Parteien, u.ä.) unübersehbar; er zeigt sich u.a. deutlich im Geschichtsunterricht in der Schule, in den entsprechenden Lehrplänen und Lehrbüchern.

<sup>78</sup> Schneider/Wilharm (1985) 263.

Lernen, begonnen in der Schule und in der Gesellschaft allgemein weitergeführt, sollen Zuwachs an Erfahrung, Deutung und Orientierung fördern, also ein Geschichtsbewußtsein über den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (s.o. I.1.). Gefordert wird eine Geschichtskultur, deren kognitive Kraft zu politischer Vernunft und entsprechendem Verhalten bzw. Handeln führt.<sup>79</sup> Geschichtswissenschaft hat somit die Aufgabe, menschliches Handeln nicht nur unter Berücksichtigung der historischen Bedingungen zu betrachten und zu erklären, sondern auch in die Praxis umzusetzen. Dazu dient ihr als entscheidendes Instrument die Geschichtsschreibung.

---

<sup>79</sup> Rüsen (1989) 76 ff.

## II. RAHMENBEDINGUNGEN DER GESCHICHTSSCHREIBUNG IM LIBANON

Die Untersuchung von Geschichtsschreibung setzt eine möglichst umfassende und genaue Kenntnis der Rahmenbedingungen voraus, unter denen sie entsteht, sich entwickelt und entfaltet, bzw. verändert. Das gilt für die libanesische Historiographie in demselben Maße wie grundsätzlich für alle Historiographien. Diese Rahmenbedingungen sind auf mehreren Ebenen - lokal, regional, international - angesiedelt und haben mehrere Dimensionen: eine historisch-strukturelle, eine politisch-ideologische, eine wissenschaftlich-kulturelle.

Die damit zusammenhängenden differenzierten Probleme können hier nur summarisch behandelt werden. Zu vielen Einzelfragen existieren zahlreiche Arbeiten unterschiedlichster Qualität und Couleur; auf der anderen Seite bestehen in vielen Punkten Kenntnislücken bzw. Desiderata im Forschungsstand, nicht zuletzt wegen fehlender oder (noch) nicht bekannter und ausgewerteter Informationen und aufgrund von vor allem politisch begründeten Kontroversen über bestimmte Sachverhalte der libanesischen Geschichte. Insofern bilden die folgenden Ausführungen den Versuch einer (möglichst ausgewogenen) Zusammenfassung der geleisteten, insbesondere historischen Forschung bei gleichzeitiger Thematisierung und Problematisierung offener Fragen. Der zeitliche Rahmen umspannt dabei mehr als fünf Jahrhunderte, konzentriert sich aber auf die letzten 150 Jahre, in denen sich „Conflict and Consensus“ im Libanon herauskristallisierten.

### *II.1. Grundzüge der historischen Entwicklung*

Am 1. September 1920 proklamierte die Mandatsmacht Frankreich den Staat „Groß-Libanon“ (Grand Liban) in seinen gegenwärtigen Grenzen. 1926 erhielt er eine Verfassung und wurde in „Libanesische Republik“ (*al-Ġumhūrīya al-lubnānīya*) umbenannt, blieb jedoch bis zur Unabhängigkeit 1943 weiter unter französischem Mandat. Vor 1920 hatte sich das gesamte Territorium der modernen Libanesischen Republik rund 400 Jahre (1516-1918) unter der Oberherrschaft des Osmanischen Reiches befunden. Es bildete aber niemals eine administrative Einheit, sondern war Bestandteil verschiedener osmanischer Provinzen,

die sich über „Groß-Syrien“ (*Bilād aš-Šām*) erstreckten.<sup>1</sup> Seit 1861 gab es jedoch einen gesonderten autonomen Distrikt „Libanon-Gebirge“ (*Gabal Lubnān*; Mont Liban), beschränkt auf das zentrale Bergland ungefähr zwischen Tripolis (*Ṭarābulus*) im Norden, Ṣaidā im Süden und Zaḥle im Osten, aber unter Ausschluß der drei Hafenstädte Beirut, Ṣaidā und Tripolis. Erst seit dieser Zeit erhielt der Begriff „Libanon“ eine definitive offizielle Bedeutung; davor hatte keine politische Einheit unter der formalen Bezeichnung „Libanon“ oder „Libanon-Gebirge“ existiert.<sup>2</sup>

Aufgrund seiner Oberflächengestalt (schwer zugängliches Gebirgsland) und geographischen Lage, teilweise aber auch wegen der Politik der seit dem 7. Jahrhundert (verschiedenen) sunnitisch-muslimischen Oberherren, bot sich das Libanon-Gebirge für unterschiedlichste Minderheiten - religiöse (christliche wie muslimische), ethnische, politische - an, sich dort niederzulassen und im Rahmen einer begrenzten Autonomie auch politisch zu behaupten. Ob man deshalb das Gebiet ohne weiteres als „Refugium“ im Sinne eines Zufluchtsortes für Verfolgte charakterisieren kann, ist allerdings problematisch und in letzter Zeit in Frage gestellt worden.<sup>3</sup> Dessenungeachtet haben im Libanon, wenn auch unter veränderten Bedingungen, bis in dieses Jahrhundert Flüchtlinge Zuflucht gefunden: zunächst die den türkischen Massakern (1915) entronnenen Armenier, nach dem Zweiten Weltkrieg auch Kurden und Alawiten aus Syrien, vor allem aber Palästinenser.

Die größte historische Bedeutung für die Entwicklung der libanesischen Gebirgsregionen, zum Teil auch der angrenzenden Gebiete im Westen, Süden und Osten, erlangte die Siedlung der maronitischen Christen im nördlichen und der (aus dem schiitischen Islam hervorgegangenen) Drusen im südlichen Teil. Vielleicht abgesehen von dem Zeitpunkt ihres Auftretens in der Region (der Maroniten seit Ende des 7., der Drusen im frühen 11. Jahrhundert) sind die meisten Fragen über die Entwicklung und politische Wirksamkeit beider Gruppen in der Literatur äußerst umstritten. Das gilt, obschon in geringerem Maße, auch für das Verhältnis der Maroniten und Drusen zu anderen,

<sup>1</sup> Zum Begriff: Havemann (1983) 288, Anm. 2.

<sup>2</sup> Havemann (1983) 292, Anm. 1. - Hinter diesen Begriffen stehen spezifische historische und politisch-ideologische Konzeptionen, die in Teil III aus der Sicht der libanesischen Historiker behandelt werden.

<sup>3</sup> Salibi (1988 a) 130 ff.; für die Gemeinschaft der Drusen wird die Refugium-Hypothese problematisiert von Scheffler (1997).

überwiegend außerhalb des Libanon-Gebirges angesiedelten Religionsgemeinschaften, vor allem den Sunniten - der im Osmanischen Reich (und davor) allein staatstragenden Gruppe -, den Schiiten, den griechisch-orthodoxen und den griechisch-katholischen Christen.<sup>4</sup> Das vorherrschende Element der historischen Entwicklung, besonders im 18. und 19. Jahrhundert, war jedoch das Problem der Koexistenz von Maroniten und Drusen bzw. der Kampf dieser beiden Gemeinschaften um die politische und ökonomische Vormachtstellung. Die Interpretation dieser Vorgänge und ihrer aktuellen Relevanz stellt bis heute ein Politikum dar; sie ist nicht nur Gegenstand historiographischer, sondern - eng damit verflochten - auch politischer Kontroversen.

Seit dem frühen 17. Jahrhundert hatten die großen, wirtschaftlich und politisch dominierenden drusischen und maronitischen Familienverbände oder Clans damit begonnen, das Gebiet des Libanon-Gebirges zum Zwecke der sozio-ökonomischen Kontrolle und Nutznießung unter sich aufzuteilen. Dieser Prozeß, der sich im 18. Jahrhundert voll entfaltete und - unter gravierend veränderten Bedingungen - bis in das frühe 19. Jahrhundert fortsetzte, spiegelte das sich häufig wechselnde Kräfteverhältnis der einzelnen Familienclans untereinander sowie zu den Vertretern der osmanischen Zentralgewalt wider. Eines der Clanoberhäupter repräsentierte als „regierender Fürst“ (*al-amīr al-hākim*) den vergleichsweise „autonomen“ Status der Maroniten und Drusen innerhalb des osmanischen Reichsverbandes.<sup>5</sup> Bis 1697 wurde der *amīr* von der Familie Ma<sup>c</sup>n gestellt, danach bis 1842 von der Familie Šihāb. Dieses für die Region spezifische Herrschaftssystem, die *imāra*, ein ausgeklügeltes Zusammenspiel zwischen den großen Familien und dem *amīr*, bestimmte für ungefähr 250 Jahre die lokale, zum Teil auch überregionale Politik, Wirtschaft und Gesellschaft - neben der osmanischen Provinzverwaltung und mehrmals gegen sie gerichtet.

Die innere Struktur der *imāra* war durch eine strenge soziale Hierarchie der großen Familien und restlichen Bevölkerungsgruppen, hauptsächlich Bauern, gekennzeichnet,<sup>6</sup> ökonomisch und administrativ durch das *muqāṭa<sup>c</sup>a*-System: eine für das Libanon-Gebirge spezifische Form der Organisation der ländlichen Produktion (*cum grano salis* eine

<sup>4</sup> Über die einzelnen Religionsgemeinschaften gibt es ein umfangreiches Schrifttum; einen guten Überblick bietet de Bar (1983); kurze historische Zusammenfassungen: Akarlı (1993) 9-13; Havemann (1983) 13-32.

<sup>5</sup> Harik (1968) 37 ff.; Touma (1971-72) 89 ff.; Salibi (1965) 3 ff.

<sup>6</sup> Havemann (1983) 33 ff.

„libanesische Variante des Feudalismus“). Die mit dem *muqāṭaʿa*-System verbundenen Aufgaben nahmen Mitglieder der großen Familien, die *muqāṭaʿağīs*, wahr.<sup>7</sup> Grundsätzlich war die Struktur der *imāra* nicht entlang konfessioneller Grenzen orientiert; demzufolge spielten auch religiöse Unterschiede und daraus resultierende Konflikte bis in das frühe 19. Jahrhundert so gut wie keine Rolle. Dennoch gingen interkonfessionelle Kontakte nur selten über das notwendige Maß an politisch-militärischer und ökonomischer Zusammenarbeit hinaus.<sup>8</sup>

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts begann eine Periode drusischer Hegemonie im Libanon-Gebirge. Fahr ad-Dīn II. (reg. 1593-1635),<sup>9</sup> aus der Familie Maʿn, konnte sich von den Bergen des Sūf (südöstlich von Beirut) aus eine beherrschende Position über alle zum heutigen Libanon gehörenden Gebiete erkämpfen; für kurze Zeit auch noch über im Norden und Süden angrenzende Territorien. Die Dauer seiner Herrschaft und ihr wirtschaftlicher Erfolg (Grundlage des blühenden internationalen Handels war die Seidenherstellung) beruhten auf der im Lande geschaffenen Sicherheit, auf dem Funktionieren des *imāra*-Systems und auf der „religiösen Toleranz“, vor allem dem Bündnis mit den Maroniten, deren Wanderungen in das südliche Libanon-Gebirge und dortige Niederlassung unter den drusischen Bewohnern begünstigt wurden - ein seitdem unaufhaltsamer Prozeß mit weitreichenden Folgen für beide Gemeinschaften. Als sich Fahr ad-Dīn immer stärker gegen die osmanische Oberherrschaft richtete und schließlich wie ein unabhängiger Monarch gebärdete (z.B. durch sein eigenmächtiges Bündnis mit den Medici in Florenz), wurde er gestürzt und in Istanbul hingerichtet. Jedoch beließen die Osmanen das Amt des obersten Steuereintnehmers<sup>10</sup> bei Angehörigen seiner Familie; die internen Strukturen im Libanon-Gebirge wurden nicht angetastet.

Vielmehr führten von dort selbst ausgehende Faktoren während des 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu völlig neuen Verhältnissen. Fortwährende Rivalitäten und blutige Fehden zwischen drusischen Clans - oft in wechselnden Bündnissen mit nicht-drusischen Verbänden -

<sup>7</sup> Schölch (1986); Chevallier (1971) 80 ff.; Havemann (1983) 48 ff.

<sup>8</sup> Harik (1968) 42, 47; Salibi (1965) XIV, XXV. - Seit wann Konflikte konfessionelle Züge annahmen, ist bei den libanesischen Historikern umstritten; s.u. Teil III.

<sup>9</sup> Abu-Husayn (1985) 67 ff. - Zur Idealisierung von Fahr ad-Dīn, ein Politikum in der libanesischen Historiographie, s.u. III.3., III.4.

<sup>10</sup> Die korrekte Ausführung dieser Aufgabe war allein für die Osmanen bei der Duldung „lokaler Herrscher“ ausschlaggebend; Abu-Husayn (1985) passim.

erschütterten die Fundamente der *imāra* und schwächten die drusische Hegemonie (*Yazbakīya* gegen *Ġunbulāṭīya*).<sup>11</sup> Parallel zu dem strukturellen Niedergang der Drusen insgesamt verlief indessen die Zentralisierung ihrer Gemeinschaft dank des Aufstiegs der Familie Ġunbulāṭ.<sup>12</sup> Gerade deren geschickte Allianzpolitik und später dann Monopolisierung der politischen Führung garantierte den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Überhaupt war nicht Abschließung von der Außenwelt, sondern Öffnung zu ihr und Ausspielen der dortigen Rivalen gegeneinander kennzeichnend für die Überlebensstrategie der Drusen im Libanon-Gebirge.<sup>13</sup>

Der allgemeine Rückgang der drusischen Macht wurde noch verstärkt durch die demographische und ökonomische Expansion der Maroniten. Ungefähr seit Ende des 16. Jahrhunderts verbreiteten sie sich von ihren nördlichen Siedlungsgebieten in mehreren Schüben langsam südwärts, insbesondere seit der Amtszeit von Fahr ad-Dīn.<sup>14</sup> Unter dem Eindruck des maronitischen Aufstiegs konvertierten sogar Mitglieder der sunnitischen Familie Šihāb (die seit 1697 den *amīr ḥākim* stellte); 1770 wurde Yūsuf Šihāb der erste christliche Regent. Seitdem war der Vormarsch der Maroniten unaufhaltsam.

Sie hatten die von ihnen bewohnten Gebiete den kulturellen und ökonomischen Einflüssen Europas geöffnet. Schon während der Kreuzzüge, um 1180, wurde ihre Glaubensgemeinschaft mit Rom unierte;<sup>15</sup> seit 1584 bestand dort ein maronitisches Kolleg, dessen Absolventen zahlreiche Schulen im Libanon-Gebirge gründeten. Dazu kamen rege Aktivitäten von Missionaren der Franziskaner und Jesuiten bei der Organisation der maronitischen Kirche.<sup>16</sup> Auf dieser Basis wurden seit dem 16. Jahrhundert Beziehungen zu Frankreich geknüpft; erster Höhepunkt war die Schutzerklärung König Ludwig XIV. für die Maroniten (1649).<sup>17</sup> Von nun an blickten sie - neben der religiösen

<sup>11</sup> Schenk (1994) 15-16, 37-38.

<sup>12</sup> Schenk (1994) 27 ff.

<sup>13</sup> Scheffler (1989, 1997).

<sup>14</sup> Havemann (1983) 16-17; die genauen Ursachen und Zeitpunkte der Wanderungen sind noch nicht genügend erforscht.

<sup>15</sup> Aus der Sicht ihrer Apologeten: wieder unierte; vgl. Moosa (1986) 39 ff., 195 ff., 217 ff.

<sup>16</sup> Harik (1968) 75 ff., 160 ff.; Moosa (1986) 233 ff., 245 ff.

<sup>17</sup> Text in: Hurewitz (Hrsg., 1975) I 28; dies war eine Folge der sogenannten „Kapitulationsverträge“ (*imtiyāzāt*) zwischen Frankreich und dem Osmanischen Reich (vgl. *Encyclopaedia of Islam*, III 1179 ff.).

Orientierung nach Rom - politisch und ökonomisch nach Frankreich. Ähnlich verlief die Entwicklung später auch für andere katholische (mit Rom unierte) Gemeinschaften.

Die Maroniten prosperierten durch ihre Handelsbeziehungen, regional und zunehmend auch mit Europa. Allmählich wurde die libanesische „Subsistenzwirtschaft“ zu einer kapitalintensiven, internationalen Marktwirtschaft (mit wachsender Abhängigkeit und Durchdringung von Europa) transformiert.<sup>18</sup> Kennzeichnend dafür war der Aufstieg der Gebirgsorte Dair al-Qamar und Zaħle sowie - im 19. Jahrhundert - von Beirut.<sup>19</sup> Jedoch waren die Maroniten nicht als einzige Gruppe für die damit zusammenhängenden Folgen verantwortlich.

Eine weitere Ursache für die allgemeine Stärkung der Maroniten lag in der Politik des *amīr* Bašīr Šihāb II. (reg. 1788-1840).<sup>20</sup> Nachdem er die Oberhäupter der Drusenfamilien brutal ausgeschaltet hatte, als letzten 1825 auch seinen mächtigen Rivalen Bašīr Ğunbulāt, stützte er sich politisch immer stärker auf den maronitischen Klerus und konnte sich durch eine rigorose Zentralisierung der *imāra* zum uneingeschränkten Regenten des gesamten Libanon-Gebirges machen; die Hegemonie der Drusen war damit zu Ende. Doch brachte ihm sein hartes Vorgehen, besonders seine repressive Steuerpolitik, wachsende Unzufriedenheit und schließlich militanten Protest seiner Untertanen, auch und gerade der maronitischen, ein. Paradigmatisch waren die Bauernaufstände von 1821, erstes Glied einer Kette von ruralen Bewegungen in den folgenden Jahrzehnten (die sogenannten *‘ammīyāt*).<sup>21</sup> Während der ägyptischen Okkupation (1831-1840) machte sich Bašīr infolge seines Bündnisses mit den Besatzern bei der eigenen Bevölkerung, besonders den Drusen, zusehends unbeliebter. Der militärische Einsatz von Maroniten gegen rebellierende Drusen gab dann den Ausschlag für eine zunehmende Konfessionalisierung der gesamten Lage bzw. der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften; davor waren Konflikte politisch, wirtschaftlich und sozial motiviert.<sup>22</sup> 1840 hatte noch ein gemeinsamer (obschon von maronitischen Bauern

<sup>18</sup> Smilianskaja (1975); Saba (1976); Owen (1981) 76 ff.

<sup>19</sup> Havemann (1983) 65-74; Fawaz (1983); Ozveren (1990).

<sup>20</sup> Neben dem „Mythos Fahr ad-Dīn“ ist Bašīr Šihāb die andere große Persönlichkeit der *imāra*, die von den libanesischen Historikern kontrovers beurteilt wird; s.u. Teil III.

<sup>21</sup> Havemann (1983) 95-123.

<sup>22</sup> Am ausführlichsten (von nichtlibanesischer Seite): Polk (1963).

dominierter) Aufstand der libanesischen Bevölkerung - eine neue *‘ammīya* - zum Sturz von Bašīr und der Vertreibung der Ägypter geführt (dank massiver militärischer Intervention der europäischen Großmächte an der Seite der Osmanen, die so ihre Oberherrschaft wiederherstellten);<sup>23</sup> doch in den nächsten zwanzig Jahren kam es zu mehreren konfessionellen, bürgerkriegsartigen Konflikten zwischen Maroniten und Drusen, den sogenannten *ḥarakāt*.<sup>24</sup>

Die auf europäischen Druck zustandegekommene Teilung des Libanon-Gebirges (1843) in einen nördlichen und einen südlichen Distrikt unter einem maronitischen bzw. drusischen Gouverneur brachte kein Ende der Feindseligkeiten und keine Lösung der sozio-politischen Probleme, ebensowenig die Einrichtung von konfessionell gemischten Räten auf paritätischer Grundlage (1845). Im Gegenteil: Die Institutionalisierung des (bis heute gültigen) administrativen Konfessionalismus schuf neuen Zündstoff und verhärtete bestehende Fronten. 1858 brach im nördlichen Kisrawān eine maronitische Bauernrevolte aus, 1860 im zentralen und südlichen Gebirge ein Bürgerkrieg mit regelrechten Massakern der Drusen an den Maroniten.<sup>25</sup> Die Spirale der Gewalt griff bis auf Damaskus über, wo in demselben Jahr Tausende von Christen durch Muslime ums Leben kamen.<sup>26</sup>

Nach der kurzen Stationierung von französischen Truppen in Beirut (zur Rettung der überlebenden Christen)<sup>27</sup> einigten sich 1861 die europäischen Mächte mit Istanbul auf eine politische Neuordnung: die Errichtung eines autonomen osmanischen Distrikts (*mutaṣarriḫīya*) „Libanon-Gebirge“ (*Ġabal Lubnān*); der „Kleine Libanon“, ohne die Küstenstädte Tripolis, Beirut und Ṣaidā.<sup>28</sup> Am Prinzip des administrati-

<sup>23</sup> Havemann (1983) 133-181; zur Rolle der europäischen Mächte und der Osmanen nach 1840 vgl. ausführlich die Dissertation von Farah (1957), kürzlich in erweiterter Form veröffentlicht (2000).

<sup>24</sup> Schenk (1994) 34 ff.; Scheffler (1991); aus heutiger Sicht eines israelischen Drusen: Firro (1992) 79 ff., 103 ff.; zur ausführlichen Diskussion der *ḥarakāt* bei den libanesischen Historikern s.u. III.1.b., III.2., III.3, III.4.

<sup>25</sup> Zwischen beiden Ereignissen bestand kein ursächlicher Zusammenhang; über die Bauernrevolte: Havemann (1983) 182-261, über den Bürgerkrieg am umfassendsten: Fawaz (1994); eine neue Deutung des Zusammenhangs von religiöser Gewalt und moderner Politik (Konfessionalismus - Nationalismus) gibt Makdisi (2000).

<sup>26</sup> Fawaz (1994) 78-100; Schatkowski Schilcher (1985) 87-106; Huhn (1989) 174 ff.

<sup>27</sup> Fawaz (1996); Schlicht (1981) 214-220.

<sup>28</sup> Zum folgenden grundlegend: Akarlı (1993), basiert vor allem auf osmanischen Archiven, und Spagnolo (1977), basiert auf europäischen Archiven.

ven Konfessionalismus wurde festgehalten; in dem *Règlement Organique* von 1861, mit den Änderungen von 1864, erhielt er lediglich eine neue Gestalt: Der nur mit europäischer Zustimmung einsetzbare osmanische Gouverneur (*mutaşarrif*) mußte immer ein katholischer, aber nicht-libanesischer, Christ sein. Ihm stand ein Verwaltungsrat zur Seite, in dem alle Gemeinschaften „angemessen“ vertreten sein sollten: insgesamt sieben Christen und fünf Nicht-Christen, davon drei Drusen. Das war neu - nicht länger paritätische Repräsentation, sondern eine nach numerischer Stärke (Konfessionsproporz).<sup>29</sup>

Trotz mehrfach sich äußernder Unzufriedenheit - vor allem von Seiten der Drusen, aber auch Teilen der Maroniten (Vertreter des Klerus und Yūsuf Karam)<sup>30</sup> - funktionierte das System insgesamt relativ gut, nicht zuletzt dank einer Reihe von kompetenten Gouverneuren. Bis zum Ersten Weltkrieg galt der Kleine Libanon als eine der bestverwalteten Provinzen des Osmanischen Reiches. Noch stärker als zuvor öffnete sich das Land westlichen Kultureinflüssen; damit einher gingen ein intellektueller Aufbruch sowie allgemein eine kulturelle Renaissance.<sup>31</sup> Gleichzeitig bildeten sich unterschiedliche politische Strömungen, die gegenüber dem trotz aller Reformen (*tanzīmāt*) immer noch „theokratischen“ Vielvölkerstaat der Osmanen liberale und säkulare Vorstellungen vertraten.<sup>32</sup>

Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung verlief eher ambivalent. Ein starkes Bevölkerungswachstum führte zu Landknappheit; es mußte immer mehr für den Export produziert werden, davon als wichtigstes Handelsgut Rohseide. Mit dem Verfall ihrer Preise auf dem Weltmarkt setzte eine lang andauernde Depression ein. Die Folge war eine zunehmende Emigration (zwischen 1861 und 1914 ca. ein Drittel der Bevölkerung), nicht nur von verarmten Bauern, sondern auch von Fachkräften und Intellektuellen, nach Ägypten, Europa und Amerika.<sup>33</sup> Auf der anderen Seite gab es sehr beachtliche ökonomische Fortschritte: Verbesserung der Infrastruktur (Bau einer Straße und

<sup>29</sup> Text des *Rèlements* in: Hurewitz (Hrsg.,1975) I 346-349; weitere Belege bei Akarlı (1993) 214, Anm. 63.

<sup>30</sup> Schenk (1994) 39 ff.; Spagnolo (1977) 53 ff., u.ö.; zu Yūsuf Karam s.u. II.2.

<sup>31</sup> S.u. II.3.

<sup>32</sup> Zur osmanischen Reformpolitik grundlegend: Davison (1963); zu den neuen politischen Strömungen s.u. II.2.

<sup>33</sup> Zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung: Labaki (1984); Owen (1981) 154 ff., 249 ff.; Saba (1976); zur Emigration: Hourani/Shehadi (Hrsg., 1992), Teil 1; Younes (1976).

Eisenbahnlinie zwischen Beirut und Damaskus) und damit ein enges Zusammenwachsen des Libanon-Gebirges mit Beirut, das infolge seines unaufhaltsamen Aufstiegs (seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts) zum Zentrum des internationalen Handels in der Levante geworden war.<sup>34</sup> Doch bei allen positiven Bilanzen: Stabilität und Prosperität der *mutasarrifīya* beruhten auf dem Prinzip des konfessionellen Proporz - eine der wichtigsten Ursachen für die bis heute bestehenden Probleme des Landes.

Im Ersten Weltkrieg verlor das Libanon-Gebirge seinen autonomen Status und wurde osmanischer Militärverwaltung unterstellt: Jahre von großer wirtschaftlicher Not und politischer Unterdrückung (Hinrichtung vieler Regimekritiker).<sup>35</sup> Nach der Besetzung durch französische und britische Truppen 1918 - Folge des Zusammenbruchs des Osmanischen Reiches - begann ein zähes diplomatisches Ringen um die Zukunft. Von den verschiedenen (schon vor dem Krieg diskutierten) Optionen - arabische Einheit, Groß-Syrien, unabhängiger Libanon: entweder „Kleiner Libanon“ (aber mit Beirut) oder „Großer Libanon“<sup>36</sup> - setzte sich die letzte durch, besonders auf Betreiben des maronitischen Patriarchen und sodann auch von Frankreich akzeptiert. Vom Völkerbund mit dem Mandat über Syrien und Libanon (ungefähr in den heutigen Grenzen dieser Staaten) beauftragt, riefen die Franzosen 1920 den „Groß-Libanon“ aus - unter ihrer Hoheit, aber mit dem Versprechen der Unabhängigkeit.<sup>37</sup>

Angesichts dieser Situation nahmen die Befürworter des neuen Staates, vor allem die Maroniten, die Hilfe der Mandatsmacht bei seinem Aufbau bereitwillig an, aber nicht ohne auf der Beibehaltung der herkömmlichen Rechte der einzelnen Religionsgemeinschaften zu bestehen. So wurde mit der Festlegung des Wahlmodus für den Repräsentativrat (das spätere Parlament) der Konfessionsproporz festgeschrieben (1922). Ebenso erhielt die Verfassung von 1926 entspre-

<sup>34</sup> Fawaz (1983); Ozveren (1990); Haddad (1998).

<sup>35</sup> Schatkowski Schilcher (1992); Tauber (1993 a) 39-56. - Diese Thematik spielte eine wesentliche Rolle bei der internationalen Konferenz „The First World War as Remembered in the Countries of the Eastern Mediterranean“, 27.4.-1.5.2001, Beirut: Orient-Institut der DMG.

<sup>36</sup> Zamir (1985) 22-37; Tauber (1993 a) 189 ff.; Tauber (1993 b) 70 ff., 135 ff.; s.u. II.2.

<sup>37</sup> Sehr ausführlich Zamir (1985) 38-96 und Rabbath (1973) 330-359; zur allgemeinen Konzeption des Mandatssystems vgl. Wright (1930); der Text des französischen Mandats über Libanon (und Syrien) in: Miller Davis (1953) 283-290; aufschlußreiche Interpretation von Chevallier (1988).

chende Artikel: bezüglich der Besetzung öffentlicher Ämter und der Zusammensetzung des Kabinetts (Art. 95), oder hinsichtlich der Glaubens- und Gewissensfreiheit und des Rechts auf Selbstverwaltung für alle Gemeinschaften (eigene Personenstandsgesetzgebung und Repräsentation durch die eigenen, geistlichen Oberhäupter) (Art. 9), oder betreffend das Recht auf eigene Erziehungssysteme (Art. 10).<sup>38</sup> Insgesamt war bei den Vätern der Verfassung - vor allem dem Hauptarchitekten Michel Chiha (Šiḥā)<sup>39</sup> - ein Bemühen vorhanden, die Interessen aller Gemeinschaften zu berücksichtigen (in diesem Kontext: Anerkennung der Schiiten als eigene Gemeinschaft<sup>40</sup>). Gleichzeitig aber sollte ihr Zusammenleben in einem Staat auf der Grundlage von Pluralismus und liberalem Nationalismus gesichert werden.

Dieses Ideal, das zwei Gegensätze - „Überkonfessionalismus“ und „Multikonfessionalismus“ - vereinen wollte, war letztlich für die Christen attraktiver als für die Muslime, die überhaupt erst einmal gewonnen werden mußten. Nicht eher als zu Beginn der dreißiger Jahre kam es zu einer Annäherung, schließlich Zusammenarbeit zwischen beiden Seiten. Davor zeigten sich die Muslime, vor allem die Sunniten, und zum Teil auch die griechisch-orthodoxen Christen alles andere als glücklich über ihre unfreiwillige Loslösung von Syrien und Einbeziehung in den vergrößerten, von Maroniten und Franzosen dominierten Libanon. In ihm waren die Sunniten nun nicht mehr die alleinige staatstragende Gruppe (wie im Osmanischen Reich), sondern eine Minderheit - obwohl auch die Maroniten nicht länger die Mehrheit, sondern nur noch die größte Minderheit bildeten: Um so weniger wurde ihre Vorherrschaft akzeptiert. Hinzu kam, daß die angegliederten Gebiete (mit Ausnahme von Beirut) wirtschaftlich, sozial und kulturell benachteiligt waren; sie lagen an der Peripherie. Auch die Gleichstellung bzw. „angemessene“ Vertretung aller Gemeinschaften in der Verfassung konnte die Befürchtungen der Sunniten nicht zerstreuen; sie reagierten mit Widerstand bzw.

<sup>38</sup> Text der Verfassung von 1926 (mit späteren Änderungen) in: Miller Davis (1953) 291-305; (El-) Gemayel (Hrsg., 1985) I 23-37; ausführlich kommentiert von Rabbath (1982), die Artikel 9, 10 und 95: ebd. 96 ff., 114 ff., 517 ff.; zur Vorgeschichte der Verfassung: Rabbath (1973) 359 ff.; Zamir (1985) 199 ff..

<sup>39</sup> Zamir (1997) 36-40; s.u. II.2.

<sup>40</sup> Rabbath (1982) 105-106. - Trotzdem blieb die Autonomie der schiitischen Gemeinschaft noch lange stark eingeschränkt; erst 1967 erhielten sie per Gesetz einen „Obersten Schiitisch-Islamischen Rat“ als Organ für die allumfassende Vertretung ihrer Interessen: Näheres bei Ajami (1986) 113 ff.

Passivität (Wahlboykotte, Kongresse für den Zusammenschluß mit Syrien, Zusammenarbeit mit den dortigen Nationalisten).<sup>41</sup>

Erst die zunehmende Konsolidierung der staatlichen Institutionen, aber auch die veränderte Einstellung bei den arabischen Nationalisten in Syrien,<sup>42</sup> führte immer mehr Muslime, vor allem aus der Oberschicht, zu der Überzeugung einer notwendigen Bejahung des libanesischen Staates und der Kooperation mit seinen christlichen Kräften. Großen Anteil daran hatte von deren Seite der maronitische Politiker Bišāra al-Ḥūrī, der durch eine christlich-muslimische Allianz möglichst schnell die Unabhängigkeit erreichen wollte. Dieses Ziel wurde bis in den Zweiten Weltkrieg von Ḥūrīs Rivalen Émile Eddé (Idda), auch er Maronit, mit allen Mitteln verhindert - dank tatkräftiger Unterstützung durch Frankreich und wegen Eddés kompromißloser Auffassung, der Libanon sei in erster Linie eine Heimat für die Christen.<sup>43</sup> Am Ende siegte der pragmatische, realpolitische Kurs von Ḥūrī und seinen Anhängern. Unter Vermittlung von einflußreichen Politikern und Geschäftsleuten, wie Henri Pharaon (Fir<sup>c</sup>aun) und Michel Chiha,<sup>44</sup> kam es zwischen Ḥūrī und dem populärsten Wortführer der Sunniten, Riyāḍ aṣ-Ṣulḥ,<sup>45</sup> zu einem „historischen Kompromiß“, dem „Nationalpakt“ (*al-mītāq*)<sup>46</sup> von 1943 - das Jahr der formalen Unabhängigkeit des Libanon (bereits 1941 von den 'Freien Franzosen' General de Gaulles proklamiert).<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Kiwan (1988); Solh (1988); Zamir (1985) 97 ff.

<sup>42</sup> Zamir (1997) 183 ff., bes. 189-192.

<sup>43</sup> Zur Biographie und politischen Haltung beider Männer: Zamir (1997) 33-36, 70-73; Gorja (1985) 20-22. -Die komplizierten Vorgänge können hier nicht im Einzelnen dargestellt werden; betont sei nur, daß hinter Ḥūrī und Eddé große politische Blöcke standen, teilweise in sich uneinheitlich und in wechselnden Allianzen. Es handelte sich nicht in erster Linie um einen Konflikt zwischen zwei Rivalen, sondern zwei politischen Richtungen.

<sup>44</sup> Über (die Familie) Pharaon: Steppat (1971) 1-5; über Chiha: Zamir (1997) 36-40.

<sup>45</sup> Über Ṣulḥ: Zamir (1997) 110-112; Gorja (1985) 22-24.

<sup>46</sup> el-Khazen (1991); Charaf (1981) 232-251; Na<sup>c</sup>mani (1990); al-Ġisr (1978) beschreibt ausführlich Vorgeschichte, Inhalt und Anwendung des Paktes bis 1975; ein bedingungsloses Plädoyer liefert al-Ḥāġġ (1961) 12, 40, 196 usw.

<sup>47</sup> Die Ereignisse um die Unabhängigkeit sowie die damit zusammenhängende französische und britische Politik sind (aus unterschiedlichen Perspektiven) oft beschrieben worden: in Memoiren, in Geschichtswerken auf der Grundlage von Archivdokumenten, und anderswo; vgl. etwa die sehr persönliche Darstellung von Rodinson (1988) und die Archivistudie von Gaunson (1987).

Bei dem Pakt handelte es sich um ein ungeschriebenes „gentleman's agreement“ zwischen Ḥūrī und Ṣulḥ, dem ersten Staats- bzw. Ministerpräsidenten des unabhängigen Libanon. Der außen- wie innenpolitische Kompromiß bestätigte sowohl den arabischen Charakter des Libanon als auch seine Bindungen an den Westen, aber bei völliger Unabhängigkeit und Souveränität. An der Verfassung und am Konfessionsproporz, als „temporär“ definiert (!), wurde festgehalten, alle Ämter in Staat und Verwaltung dementsprechend besetzt; formalisiert wurde dabei die (teilweise schon bestehende) Praxis, die Ämter des Staatspräsidenten, des Ministerpräsidenten und des Parlamentspräsidenten den drei größten Gemeinschaften - Maroniten, Sunniten, Schiiten - zuzuordnen. Grundlage dafür war die (bis heute letzte) Volkszählung von 1932, mit dem Ergebnis einer hauchdünnen christlichen Mehrheit.<sup>48</sup> Aber die zunehmende Starrheit bei der Anwendung des Proporz (Besitzstandsdenken der Gemeinschaften hinsichtlich bestimmter Ämter) engte den Spielraum für politische Kompromisse erheblich ein und führte zu immer neuen Konflikten um die Verteilung der Macht - im Widerspruch zu den Grundideen des Nationalpakts: Koexistenz und Kooperation.<sup>49</sup>

In den fünfziger Jahren kam es zur ersten großen Zerreißprobe. Die betont prowestliche Außenpolitik des zweiten Präsidenten seit der Unabhängigkeit, Camille Chamoun (Ṣam<sup>c</sup>ūn), die er trotz des Suez-Krieges und der Woge des Nasserismus, Pan-Arabisismus und arabischen Sozialismus verfolgte, sowie seine Versuche, die Macht der traditionellen Führer (Notabeln: zu<sup>c</sup>amā<sup>v</sup>)<sup>50</sup> zurückzudrängen und die eigene Wiederwahl durch eine Verfassungsänderung zu ermöglichen, führten 1958 zum Bürgerkrieg - keiner eindeutig muslimisch-christlichen Konfrontation.<sup>51</sup> Unter dem Druck der Präsenz amerikanischer Truppen, von Chamoun zu Hilfe gerufen, fand man einen politischen Ausweg aus der Krise: Wahl des Armeechefs Fu<sup>ʿ</sup>ād

<sup>48</sup> Alle späteren Angaben zur demographischen Entwicklung insgesamt und zur Größe der einzelnen Gemeinschaften sind nur Schätzungen, teilweise sehr unterschiedlich, je nachdem wer sie vornimmt; zum Problem der Bevölkerungszahlen und Volkszählungen: Hanf (1990) 116 ff.

<sup>49</sup> Zum problematischen Verhältnis zwischen Pakt und Proporz: Hanf (1990) 101-102.

<sup>50</sup> Hottinger (1966); Hourani (1976 b); Johnson (1986), bes. 123 ff. - Über die dominierende Rolle der Notabeln, gegenüber der relativ geringen Bedeutung von politischen Parteien, zusammenfassend Hanf (1990) 103-116.

<sup>51</sup> Gorja (1985) 35 ff.; Johnson (1986) 127 ff.; neu und sehr detailliert: Gendzier (1997).

Šihāb, der sich neutral verhalten hatte, zum neuen Präsidenten - und damit „Rückkehr zum Nationalpakt“ (d.h. weder Mitgliedschaft des Libanon in einem westlichen Bündnissystem noch in einer arabischen Staatenkonföderation).

Šihāb stellte die speziellen Bindungen des Libanon zu den arabischen Staaten nicht in Frage, insistierte aber auf Unabhängigkeit und territorialer Integrität. Doch vor allem ersetzte er den wirtschaftsliberalen Kurs seines Vorgängers durch den Versuch, mit Hilfe staatlicher Planung und Initiative die Entwicklung benachteiligter Regionen zu fördern und sozialpolitische Reformen auf den Weg zu bringen; kurz: eine Art technokratischer „Revolution von oben“ durch einen starken Staat. Šihāb begriff als erster Präsident, daß die Machtverteilung des Nationalpakts nur erhalten werden konnte, wenn sie durch eine Art von Wirtschafts- und Sozialpakt ergänzt wurde.<sup>52</sup>

Unter Šihābs Nachfolger verliefen die Ansätze dieser neuen Politik jedoch bald im Sande: einmal wegen der völlig anders gearteten Persönlichkeit von Präsident Charles Helou (Ḥulw), aber vor allem aufgrund von veränderten innenpolitischen Kräfteverhältnissen und Interessen sowie der wachsenden Bedeutung der Anwesenheit der Palästinenser im Libanon.<sup>53</sup> Seit 1970, unter Präsident Sulaimān Franġieh (Franġiya), verschärfen sich alle latenten Probleme mit nicht mehr zu bremsender Geschwindigkeit: die Fragilität des Nationalpakts, die sozialen Unterschiede und Konflikte quer durch die Religionsgemeinschaften (zwischen wohlhabenden Städtern und erheblich ärmerer Landbevölkerung), der mangelnde Konsens über die Haltung des Staates gegenüber den Palästina-Flüchtlingen im Lande und vor allem den palästinensischen Freischärlern. Der letzte Punkt wurde zum Prüfstein für das nationale Selbstverständnis des Libanon als arabischer Staat. Außerdem erhoben die Muslime immer energischer Anspruch auf eine stärkere Machtbeteiligung an der Politik. Für viele war diese Forderung gleichbedeutend mit der Abschaffung des konfessionellen Proporz; insbesondere der Führer der Drusen, Kamāl Ğunbulāt, machte sich für die Aufhebung des politischen Konfessionalismus, bzw. für die Säkularisierung im politischen Bereich, stark.<sup>54</sup> Die widerstreitenden Interessen und Forderungen, die sich auch in konfessionellen Spannungen artikulierten, führten im April 1975 zum Ausbruch des fünfzehn Jahre dauernden Bürgerkriegs, in dessen

<sup>52</sup> Gorja (1985) 58 ff.; Johnson (1986) 137 ff.; Hudson (1985) 297 ff.

<sup>53</sup> Hanf (1990) 210 ff.; Gorja (1985) 88 ff.; Salibi (1976 a) 22-43.

<sup>54</sup> Schenk (1994) 81 ff., 101 ff., 168 ff.; Hanf (1990) 179 ff.

Verlauf um verschiedene Ziele und auf verschiedenen Konfliktebenen gekämpft wurde.<sup>55</sup>

Der Libanonkrieg liefert ein klassisches Beispiel für die kaum auflösbare Durchdringung interner und externer Konflikte; Elemente von Bürgerkrieg und Stellvertreterkrieg waren in wechselndem Maße vermischt. Auf libanesischem Territorium stießen die gegensätzlichen Interessen verschiedener Konfliktparteien gewaltsam aufeinander. Konfliktparteien bildeten auf lokaler Ebene einerseits die politisch, ideologisch und/oder konfessionell gespaltenen Libanesen, andererseits die (ebenfalls nicht homogenen) Palästinenser, auf regionaler Ebene vor allem Israel und Syrien, später auch Iran, auf internationaler Ebene vor allem die USA.

Die Ereignisgeschichte dieses „Krieges mit vielen Gesichtern“ kann und muß hier nicht noch einmal dargestellt werden.<sup>56</sup> Nur einige wichtige Daten und Fakten seien erwähnt, um so auch jüngere Entwicklungen, d.h. der Nachkriegszeit, verständlich zu machen. Zu Kriegsbeginn standen sich zwei große Blöcke gegenüber: die *Libanesische Nationalbewegung* (LN), eine mehrheitlich muslimische und drusische Allianz aus progressiven „linken“ und traditionellen Kräften im Bündnis mit PLO-Verbänden, und die *Libanesische Front* (LF), eine christlich-maronitische Allianz, als deren stärkste Gruppe sich seit 1978 die aus der *Katā'ib*-Partei hervorgegangenen *Forces Libanaises* (FL) etablierten.<sup>57</sup> Die LN wollte vor allem eine Veränderung des politischen Systems, d.h. Beendigung der christlich-maronitischen Vorherrschaft und Abschaffung, mindestens aber Modifizierung des politischen Konfessionalismus, die LF eine Beseitigung, auf jeden Fall aber Kontrolle der palästinensischen Aktivitäten und des PLO-„Staates im Staate“. Während ein Teil des

<sup>55</sup> Hanf (1988) zählt bis 1987 bereits vierzehn verschiedene Konflikte bzw. Phasen, die wie Katalysatoren das Kriegsszenario perpetuierten; über Ursachen und Gründe des Kriegs gibt es stark voneinander abweichende Analysen: Hanf (1990) 685-703 (mit eigener Interpretation); eine hervorragende neue Studie ist von el-Khazen (2000).

<sup>56</sup> Es gibt darüber eine kaum noch überschaubare Literatur unterschiedlichster Qualität und Couleur, von Historikern, Politologen, Journalisten, Politikern und anderen. - Von deutscher Seite am ausführlichsten ist Hanf (1990), bes. 235-413, inzwischen auch in englischer und arabischer Übersetzung; aus libanesischer Perspektive el-Khazen (2000) 283-352.

<sup>57</sup> Zur historischen Entwicklung der *Katā'ib*: Entelis (1974); ein guter Überblick über alle politischen Parteien und Milizen sowie ihre Bündnisse in Tachau (Hrsg., 1994) 297-368 (*Lebanon*, As'ad Abu Khalil).

christlichen Lagers zu begrenzten Systemreformen zugunsten der Muslime bereit war, setzte der radikalere Flügel für den Fall eines Verlustes der maronitischen Dominanz auf die Option einer Teilung des Libanon. Das erste Kriegsjahr erlebte eine massive Welle von Vertreibungen, der später noch weitere folgten, und den Beginn einer Kantonisierung des Landes.

1976 kam es zur offenen Intervention syrischer Truppen zugunsten der Maroniten, um einen sich abzeichnenden Sieg der LN zu verhindern. Doch spätestens seit 1978 forderten die FL, die praktisch die Kontrolle über Ostbeirut und die „christliche Enklave“ (den zentralen Teil des Libanon-Gebirges und den vorgelagerten Küstenstreifen) übernommen hatten, einen Abzug der Syrer und waren vielmehr zu einem Bündnis mit Israel bereit, das 1978 und dann in größerem Umfang 1982 eine Libanon-Invasion durchführte, um einen israelfreundlichen Präsidenten an die Macht zu bringen und sich Einfluß, zumindest über den Süden, zu sichern. Politisch erwies sich die Invasion als ein Mißerfolg: Ein 1983 geschlossenes israelisch-libanesisches Abkommen wurde 1984 unter syrischem Druck von der libanesischen Regierung annulliert; Syrien konnte seine zentrale Stellung im Libanon zurückgewinnen. Im Süden hatte die israelische Besatzungspolitik zur Entstehung einer schiitischen Widerstandsbewegung geführt: zunächst getragen von der *Amal*-Miliz und dann vor allem von *Hizb Allāh*, bis heute der aktive Gegner Israels.<sup>58</sup> Der schiitische Widerstand entwickelte sich zu einem viel ernsteren Problem für Israel als mögliche Aktionen der Palästinenser, die nach ihrer Vertreibung 1982 allmählich in den Libanon zurückgekehrt waren, aber schon 1983 im Nordlibanon syrischen Truppen unterlagen und seit 1984 durch mehrere Lagerkriege gegen *Amal* und durch interne Kämpfe stark geschwächt wurden.

Seit Beginn des israelischen Abzugs bzw. Rückzugs auf den Süden verschoben sich auch die innerlibanesischen Fronten wieder in einer Reihe blutiger Kleinkriege. 1983 besiegte die drusische *Progressive Sozialistische Partei* (PSP)<sup>59</sup> im sogenannten Šūf-Krieg dort eingezogene FL-Verbände, 1984 vertrieben *Amal* und die PSP die libanesischen Armee aus West-Beirut und errichteten dort ein chaotisches Milizregime. Nach anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen *Amal* und PSP bzw. *Amal* und *Hizb Allāh* in Beirut und südlichen Vororten marschierten syrische Truppen 1987 und 1988 dort ein, um ein Minimum

<sup>58</sup> Zur Geschichte und Ideologie dieser Bewegungen: Deeb (1986); Norton (1987); Rieck (1989); Rosiny (1996); Jaber (1997).

<sup>59</sup> Zur PSP und ihrem Gründer Kamāl Ğunbulāt: Schenk (1994); vgl. Richani (1998).

an Ruhe und Ordnung herzustellen und *Amal* vor einer Niederlage zu bewahren. Auch auf christlicher Seite gab es interne Kämpfe: 1985 und 1986 an der Spitze der FL, im Norden zwischen verschiedenen prinzipiell prosyrischen christlichen Milizen.

Die großen Fronten zwischen „Ost“ und „West“ (Ostbeirut und christliche Enklave bzw. Westbeirut, muslimische und konfessionell gemischte Gebiete) verschoben sich nach 1985 nicht mehr, der Bürgerkrieg fand im wesentlichen innerhalb der ursprünglichen Lager statt. Syrien hatte versucht, 1985 durch ein Abkommen zwischen *Amal*, PSP und FL eine Systemreform durchzusetzen und eine „Pax syriana“ zu etablieren,<sup>60</sup> was am Widerstand des libanesischen Präsidenten und der FL-Mehrheit scheiterte. Die Antwort der prosyrischen Kräfte war ein Boykott des Präsidenten und das Warten auf politische Veränderungen durch die für 1988 anstehenden Präsidentenwahlen.

Unmittelbar vor Ende seiner Amtszeit beauftragte Staatspräsident Amīn al-Ġumayyil den Armeechef Michel °Aun mit der Bildung einer Übergangsregierung, nachdem man sich nicht auf einen Nachfolger hatte einigen können. Da die noch bestehende Regierung (unter Ministerpräsident Salīm al-Ḥuṣṣ) dies nicht akzeptierte und beanspruchte, weiterhin im Amt zu sein, bedeutete dies de facto zwei Regierungen, deren Autorität sich jeweils auf nur einen Teil des Landes erstreckte: Ostbeirut und die christliche Enklave bzw. Westbeirut und die mehrheitlich muslimischen und konfessionell gemischten Gebiete, im wesentlichen unter syrischer Kontrolle. Mit der Entstehung von zwei konkurrierenden Exekutiven und dem Fehlen eines Staatsoberhauptes waren zwei zentrale Institutionen, die bis dahin trotz des Kriegs symbolisch die staatliche Einheit repräsentiert hatten, verlorengegangen; ein Zerfall des Libanon in zwei Staaten schien nicht ausgeschlossen. Libanons erste Republik ging für die nächsten zwei Jahre „auf Urlaub“.<sup>61</sup>

Während die Regierung Ḥuṣṣ zunächst um Kompromisse bemüht war, gab sich °Aun von Anfang an konfrontativ. Durch militärische Aktionen versuchte er seinen Anspruch auf Führung zu begründen, was ihm weite Popularität und Zustimmung überwiegend bei den Christen des von ihm kontrollierten Gebiets einbrachte, aber gleichzeitig das Land in die schlimmste Phase des Kriegs führte: zunächst äußerst

<sup>60</sup> Hanf (1990) 393-400; bereits 1976 hatte Syrien erfolglos versucht, den libanesischen Konfliktparteien einen Vertrag zu oktroyieren; s.u. Anm. 67.

<sup>61</sup> So der Herausgeber der libanesischen Tageszeitung *an-Nahār*, Ġassān Tuwainī.

gewaltsame Aktionen gegen die FL, um die Macht der christlichen Milizen so weit wie möglich zu beschränken und staatliche Autorität durchzusetzen, dann der „Befreiungskrieg“ gegen die syrischen Besatzer im Land. Monatelange massive Bombardierungen von beiden Seiten forderten vor allem unter der Beiruter Zivilbevölkerung in beiden Hälften der Stadt zahlreiche Opfer.

Angesichts dieser Situation schaltete sich die Arabische Liga ein und setzte schließlich nach langwierigen Verhandlungen und anfänglichem Widerstand Syriens durch, über ein Friedensdokument zu beraten und dazu die noch lebenden Mitglieder des libanesischen Parlaments in der saudi-arabischen Stadt Ṭāʿif zu versammeln. Dort kam es dann im Oktober 1989 zu dem Abkommen, dem „Dokument der nationalen Verständigung“ (*waṭīqat al-wifāq al-waṭanī*),<sup>62</sup> welches die Grundzüge für innere Reformen und für die künftigen libanesisch-syrischen Beziehungen regelte. Vor allem wegen dieser „besonderen“ Beziehungen zu Syrien<sup>63</sup> lehnte General ʿAun das Abkommen ab; alle anderen politischen und geistlichen Führer stimmten mehr oder weniger überzeugt zu. International wurden die Vereinbarungen begrüßt. Vier Wochen später hatte der Libanon auch wieder einen Staatspräsidenten, ein Mann Syriens: Ilyās Hrawī (Ḥarāwī); sein Vorgänger hatte die eigene Wahl nur um wenige Tage überlebt.

Von der neuen Staatsspitze als Rebell betrachtet und auch international zunehmend isoliert, trat ʿAun die Flucht nach vorn an und entfachte einen viermonatigen Krieg gegen die FL, die ihm die Gefolgschaft aufgekündigt und den neuen Präsidenten anerkannten hatten, ohne sie jedoch besiegen zu können. Schließlich verlor ʿAun alle Verbündeten und auch die meisten seiner Sympathisanten. In einer Militäraktion im Oktober 1990 von syrischen und libanesischen Truppen geschlagen, floh er in die französische Botschaft, von wo aus er nach einem Jahr das Land verlassen durfte. Er war zu einem „diplomatischen Ärgernis“ geworden.<sup>64</sup> Der Libanon hatte wieder eine einheitliche Regierung, auf der Grundlage des Abkommens von Ṭāʿif begann die zweite Republik, und der Krieg galt formal für beendet.

<sup>62</sup> Französische Übersetzung in: *Les Cahiers de l'Orient* 16-17 (1989-1990) 115-128; dazu ein ausführlicher Kommentar von J. Maila, ebd., 135-217 (englisch: Maila 1992); englische Übersetzung in Hiro (1993) 231-240.

<sup>63</sup> Festgeschrieben in einem „Bruderschaftsvertrag“ 1991; englischer Text in Hiro (1993) 241-245; vgl. dazu Nasrallah (1993).

<sup>64</sup> Norton (1991) 467.

Das Ziel der Vereinbarung von Ṭāʿif war, einen Prozeß innerer Reformen und der Befriedung des Landes in Gang zu setzen.<sup>65</sup> Der innenpolitische Teil stellte in mehrfacher Hinsicht etwas Neues dar. Zwar wurde am Nationalpakt von 1943, also am Bekenntnis zur „Konkordanzdemokratie“<sup>66</sup> bzw. zum Prinzip des Konfessionalismus, weiter auf unbestimmte Zeit festgehalten, aber die bisherige Formel der Machtverteilung geändert. Die Parlamentssitze sollten statt bisher im Verhältnis 6:5 nun paritätisch an Christen und Muslime vergeben werden - ein Vorschlag, der schon 1976, nach einem Jahr Krieg, aufgetaucht war, seinerzeit aber sich nicht verwirklichen ließ,<sup>67</sup> ebensowenig in dem dreiseitigen Milizenabkommen 1985 und in folgenden Gesprächen zwischen libanesischen und syrischen Regierungsvertretern. Die Rolle des sunnitischen Ministerpräsidenten und die Funktionen des Ministerrats (Kabinetts) wurden erheblich gestärkt, ebenso erhielt der schiitische Parlamentspräsident mehr Kompetenzen. Der maronitische Staatspräsident, bisher Chef der Exekutive, mußte sich mit einer weitgehend repräsentativen Rolle begnügen. Insgesamt stellten die Beschlüsse eine wesentliche Verbesserung der politischen Stellung der Muslime, vor allem der Sunniten, dar, was nicht nur zu Lasten des christlichen Präsidenten ging, sondern in den kommenden Jahren auch sehr deutliche Auswirkungen auf die Position der Christen überhaupt hatte. Umgesetzt werden konnten diese Bestimmungen des Abkommens erst nach notwendigen Änderungen der Verfassung.<sup>68</sup>

Hinsichtlich der Befriedung sah das Abkommen die Auflösung aller Milizen und die Errichtung einer durch den Staat kontrollierten öffentlichen Sicherheit und Ordnung vor. Der Beschluß konnte nur mit größeren Verzögerungen ausgeführt und bis heute nicht völlig abgeschlossen werden, vor allem wegen der Überzeugung von *Ḥizb Allāh*, (mindestens) bis zur Befreiung des gesamten Landes von fremden Truppen bewaffnet bleiben zu müssen; schon deshalb sei sie auch keine Miliz, sondern eine völkerrechtlich legale und legitime

<sup>65</sup> Hanf (1990) 725-734; Norton (1991); Perthes (1994) 18-24; Collings (Hrsg., 1994) 31 ff. (Maila), 45 ff. (Norton/Schwedler).

<sup>66</sup> Zu diesem Begriff aus der Politikwissenschaft vgl. Hanf (1990) 51, Anm. 50; für den libanesischen Kontext: Messarra (1986); Hudson (1988).

<sup>67</sup> Hanf (1990) 275; französische Übersetzung dieses „Neuen Nationalpaktes“ in: *Maghreb-Machrek* 72 (1976) 81-83; englische Fassung (gekürzt) in: Salibi (1976 a) 163-164.

<sup>68</sup> Kommentierte englische Übersetzung der geänderten Verfassung (und des Ṭāʿif-Abkommens) in: *The Beirut Review* 1 (Frühjahr 1991) 119-172.

Widerstandsorganisation.<sup>69</sup> Die staatliche Souveränität sollte über das gesamte libanesisches Territorium wiederhergestellt werden, das hieß im Klartext Befreiung von der israelischen Okkupation des Südens. Am Schluß ist von den „besonderen Beziehungen“ zwischen Libanon und Syrien die Rede - der brisanteste Teil des Abkommens, weil er die Präsenz syrischer Truppen im Libanon „bis auf weiteres“ legalisierte und darüber hinaus den politischen Interessen Syriens weiten Spielraum zugestand. Entsprechende Befürchtungen von Kritikern des Abkommens - vor allem, aber nicht nur, Christen - wurden noch verstärkt bzw. bestätigt durch den „Bruderschaftsvertrag“ zwischen beiden Ländern 1991 und weiteren Vereinbarungen.<sup>70</sup>

Doch nicht nur der letzte Punkt gab Anlaß zu vielfacher und anhaltender Kritik an dem Abkommen. Hinzu kam die Befürchtung, die geänderte Verfassung könnte konfessionelle Strukturen im sozialen und kulturellen System, besonders im Erziehungswesen und Personenstandsrecht, verstärken und festschreiben, indem sie den einzelnen Gemeinschaften für die Zeit nach der avisierten Abschaffung des politischen Konfessionalismus spezielle Privilegien einräumt; schon jetzt hat sich diese Prognose weitgehend bestätigt.<sup>71</sup> Schließlich äußerte sich eine deutliche Unzufriedenheit oder ein Gefühl der Entfremdung vieler Christen gegenüber diesem „Staat von Ṭāʿif“ wegen der Beschneidung ihrer Macht und der Festschreibung der arabischen Identität des Libanon, der damit seinen „westlichen Charakter“ und seine „historischen“ Beziehungen zu Europa verloren habe.

Die Ergebnisse der Parlamentswahlen von 1992 (die letzten lagen zwanzig Jahre zurück) waren, trotz teilweisen Boykotts und insgesamt geringer Wahlbeteiligung, ein deutliches Votum für politische Veränderungen im Sinne der Vorstellungen des Ṭāʿif-Abkommens. Die

<sup>69</sup> Dazu vor allem Jaber (1997); vgl. auch Rosiny (1996) 235-240; Perthes (1994) 124-129; Nasrallah (1992).

<sup>70</sup> Perthes (1994) 30-34.

<sup>71</sup> Das private, konfessionelle Schulwesen blüht wie nie zuvor; die (staatliche) Libanesisches Universität ist wie zu Zeiten des Krieges weiterhin geteilt: räumlich, nach der Konfession ihres Lehrkörpers und ihrer Studenten; neue, konfessionell orientierte Schulen und Universitäten sind entstanden (s.u. II.3.c.). Eine Gesetzesvorlage der Regierung zur Einführung der Zivilehe 1998 (abgedruckt in *as-Safir*, 6.2.1998) scheiterte am Widerstand der Konfessionsgemeinschaften, die auf ihre verfassungsmäßig garantierten Autonomien in der Personenstandsgesetzgebung pochten und sofort eigene Vorschläge einbrachten (s.u. II.2., Anm. 177, 178).

wichtigste bestand in beachtlichen Wahlerfolgen muslimischer Kandidaten verschiedenster religiöser und politischer Schattierungen, darunter zum ersten Mal auch Vertreter islamistischer Gruppen, sowohl schiitische (*Ḥizb Allāh*) als auch sunnitische. Daneben festigten mehrere ehemalige Milizführer ihre im Krieg erworbene Stellung durch den Einstieg in die Politik, Notabeln der alten Elite wurden durch Aufsteiger aus der Mittelschicht und durch (neu)reiche Geschäftsleute ersetzt, und Personen, die als politisch integrativ und persönlich integer galten, versuchten eine Art ziviler Opposition gegen die politischen und sozialen Probleme der Vergangenheit zu praktizieren. Insgesamt wurde die immer wieder erhobene Forderung nach stärkerer politischer Repräsentanz der Muslime, auch und gerade solcher aus sozial schwächeren Schichten, zumindest teilweise eingelöst.<sup>72</sup> Diese Entwicklungen und Tendenzen setzten sich dann bei den nächsten Wahlen 1996 im wesentlichen fort.

Damit einher und unübersehbar verlief der allgemeine Rückgang des ehemaligen maronitisch-christlichen Einflusses, zum Teil bedingt durch Wahlboykotte bzw. Wahlverluste der Christen, vor allem aber aufgrund der durch das Tāʿif-Abkommen neuen Regelungen über die Umverteilung der politischen Macht. Die Besetzung des Parlaments - mehrheitlich mit prosyrischen Abgeordneten, die ihrerseits von prosyrisch gesinnten Mitgliedern der Regierung kontrolliert wurden - spiegelte deutlich die neuen Kräfteverhältnisse wider.<sup>73</sup> Die Christen, die sich nach ihrer militärischen Niederlage 1990 (infolge ihrer internen Konflikte, des Zerfalls ihrer Milizen und der Übermacht Syriens) nun auch politisch endgültig als Verlierer empfanden, hatten Ende 1995 auf einer Synode in Rom vergeblich versucht, durch entsprechende Erklärungen ihre angeschlagene Stellung und ihr früheres Ansehen wieder aufzuwerten.<sup>74</sup> Düstere Prognosen lassen keinen Zweifel daran, daß für Libanons Christen die „Ära Tāʿif“ Niederlage und Abstieg bedeutet.<sup>75</sup> Inzwischen sind sogar Stimmen laut geworden, die (mittel- oder langfristig) ein Absinken der (maronitischen) Christen von dem Status einer gleichberechtigten Religionsgemeinschaft auf den einer Minorität voraussagen.

<sup>72</sup> Wahlberichte und -analysen in: *The Lebanon Report* 3 (Oktober 1992); Bahout (1993); vgl. Perthes (1992); Perthes (1994) 59 ff.; el-Khazen (1998).

<sup>73</sup> Scheffler (1996); Perthes (1996).

<sup>74</sup> Picard (1996) 16-20.

<sup>75</sup> Phares (1995) 195 ff., 211 ff.

Insbesondere zwei Männer wurden zum Symbol der Veränderungen in der Nachkriegszeit. Der frühere Chef von *Amal*, Nabih Berri (Birri), übernahm nach den Wahlen 1992 das Amt des Parlamentspräsidenten (formal das zweithöchste Staatsamt) und unterstrich damit klar die neue, staatspolitische Führungsrolle der Milizen. In dieser Funktion hatte er weitreichende Möglichkeiten, die Arbeit der Regierung zu unterstützen oder zu behindern. Vor allem verfügte er als einer der zuverlässigsten Verbündeten Syriens über die notwendige Rückendeckung für sein politisches Verhalten.<sup>76</sup>

Geradezu kompetenthaft erschien der politische Aufstieg von Rafiq al-Ḥarīrī,<sup>77</sup> einem sunnitischen Muslim aus Ṣaidā und wie die meisten Sunniten kein aktives Mitglied irgendeiner Kriegspartei. Seit den sechziger Jahren in Saudi-Arabien und mit glänzenden Beziehungen zum dortigen Königshaus, wurde Ḥarīrī zum erfolgreichsten libanesischen Geschäftsmann. Seine Wahl zum Ministerpräsidenten 1992 wurde deshalb von vielen als der Höhepunkt einer Traumkarriere betrachtet. Während seiner mehrmals verlängerten, insgesamt sechsjährigen Amtszeit (bis zum Rücktritt im November 1998) verfolgte Ḥarīrī zwei große Ziele: den wirtschaftlichen und sozialen Wiederaufbau des Landes und die Zurückgewinnung der völligen staatlichen Souveränität bzw. der inneren und äußeren Sicherheit.

Im Hinblick auf das erste Ziel gelangen Ḥarīrī mit Hilfe seines technokratischen Beamtenapparats beachtliche Erfolge: Verwaltungsreformen, Wiederaufbau und Modernisierung der physischen Infrastruktur, Wiederherstellung internationaler Kreditfähigkeit und Schaffung einer lebensfähigen Wirtschaft, Programm zur Rückführung der Kriegsflüchtlinge und Vertriebenen an ihre ursprünglichen Wohnorte. Trotz dieser grundsätzlich positiven Bilanzen wuchs die Kritik an dem Ministerpräsidenten, vor allem wegen seines persönlichen, managerhaften Führungsstils und der Ballung von wirtschaftlicher und politischer Macht in seinen Händen. So betrieb Ḥarīrī, dank seiner immensen finanziellen Ressourcen und hervorragenden Kontakte zu potentiellen Geldgebern, ein gigantisches Wiederaufbauprogramm des zerstörten Zentrums von Beirut, was - bei aller Würdigung des Vorhabens an sich - aus stadtplanerischer Sicht ebenso wie aus

<sup>76</sup> Zur Person und politischen Karriere von Berri während des Kriegs vgl. Norton (1987).

<sup>77</sup> Perthes (1994) 80 ff.; eine sehr gute Informationsquelle sind die laufenden Jahresberichte in: *Middle East Contemporary Survey* (Tel Aviv/Boulder), *The Middle East and North Africa* (London), *Nahost Jahrbuch* (Hamburg).

volkswirtschaftlichen und sozialpsychologischen Bedenken auf teilweise heftige Ablehnung stieß.<sup>78</sup> Im Zusammenhang damit wurde der Regierung auch vorgeworfen, sie kümmere sich nur um Prestigeprojekte und mißachte die lebensnotwendigen Bedürfnisse im alltäglichen Leben der Bevölkerung. Öffentliche und soziale Dienstleistungen wurden weiterhin - wie zu Kriegszeiten, in denen die staatliche Verwaltung größtenteils nicht funktionierte - von verschiedenen Milizen bzw. deren Parteien (bei den Christen ebenso wie den Drusen und den Schiiten) erbracht oder sogar erweitert.<sup>79</sup>

Das zweite Ziel von Ḥarīrī war noch weitaus problematischer. Im Bereich der inneren Sicherheit konnte die staatliche Autorität zwar wiederhergestellt werden, aber hinsichtlich der territorialen Souveränität (äußeren Sicherheit) hatte die libanesische Regierung vor allem die sicherheits- und machtpolitischen Interessen ihrer Nachbarn Israel und Syrien zu berücksichtigen, deren Stationierung von Truppen im Libanon den außenpolitischen Handlungsspielraum Ḥarīrīs stark eingrenzte. Israels Besetzung eines sogenannten Sicherheitsstreifens im Süden, die permanente Konflikte mit der schiitischen *Ḥizb Allāh* hervorrief, und Syriens militärische und politische Kontrolle über weite Teile des Landes sowie seine unmittelbare Einflußnahme auf die libanesische Regierung blockieren bis heute die völlige Wiederherstellung der Souveränität des Libanon.<sup>80</sup>

Darüber hinaus war Ḥarīrī auch innenpolitisch mit ernstzunehmender Opposition konfrontiert, seitens verschiedener christlicher Gruppen und der Islamisten (einiger Sunniten und vor allem der schiitischen *Ḥizb Allāh*). Selbst die Zusammenarbeit mit den beiden regimetragenden „Milizparteien“ *Amal* und PSP (*Progressive Sozialistische Partei*) funktionierte nicht immer reibungslos. Obwohl beide grundsätzlich für eine politische Säkularisierung standen und eine libanesisch-nationalistische Perspektive hatten, ging es der PSP, unter der Führung von Walīd Ğunbulāt zu einer rein kommunalistischen Partei der Drusen geworden, gleichzeitig um die Beibehaltung einer weitgehend regionalen Autonomie, die sie sich während des Krieges im Šūf geschaffen hatte.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Khalaf/Khoury (Hrsg., 1993); Beyhum (Hrsg., 1991); Beyhum (1992); Kabbani (1992); Khalaf (1993).

<sup>79</sup> Harik (1994).

<sup>80</sup> Perthes (1994) 95 ff.; das gilt auch nach dem israelischen Rückzug im Mai 2000.

<sup>81</sup> Harik (1993 a); Harik (1993 b); Richani (1990). - Unter Walīds Vater Kamāl Ğunbulāt verfügte die PSP auch über eine erhebliche Anhängerschaft außerhalb der drusischen Gemeinschaft und des Šūf; vgl. Schenk (1994) 71 ff. und passim.

Wie auch immer man die Regierung Ḥarīrī insgesamt beurteilen mag, das wichtigste und schwierigste innenpolitische Problem blieb und bleibt ungelöst: die Frage des politischen Konfessionalismus bzw. der Säkularisierung oder Entkonfessionalisierung des politischen Systems. Das Abkommen von Ṭāʿif hatte die Lösung dieser Frage zu einer zentralen Aufgabe erklärt, ohne dafür allerdings genauere Vorgaben einschließlich eines konkreten Zeitplans zu liefern. Die zahlreichen, teilweise äußerst konträren Vorschläge und Maßnahmen der vergangenen Jahre zu diesem Problem zeigen, daß der Weg zu einem inneren Konsens, zu einem Gefühl nationaler Identität überkonfessioneller Natur und zu einer eindeutig positiven Haltung gegenüber dem Staat auf der Grundlage demokratischer und zivilgesellschaftlicher Strukturen ein äußerst steiniger Weg ist. Die Schaffung einer notwendigen neuen politischen Kultur ist auch mehr als zehn Jahre nach dem Krieg und nach Ṭāʿif noch nicht gelungen.<sup>82</sup>

### *II.2. Politisch-ideologische Strömungen: Zwischen Konfessionalismus, Nationalismus und Säkularismus*

*Ṭāʿifīya*, *qaumīya* und *ʿalmānīya*: Konfessionalismus, Nationalismus und Säkularismus - das sind die Schlagwörter, unter deren Vorzeichen sich die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen libanesischen Kräften seit dem 19. Jahrhundert abspielen. Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, die umfangreichen Theoriediskussionen über die genannten (und andere, mit ihnen zusammenhängende) Begriffe ausführlich zu rekapitulieren. Vielmehr soll anhand konkreter Beispiele aus der libanesischen Geschichte eine möglichst klare Vorstellung über die Funktion dieser Begriffe und ihre Anwendung gewonnen werden. Selbstverständlich wird dabei ihre komplexe Bedeutung bzw. die Schwierigkeit von verbindlichen Definitionen mitberücksichtigt. Was implizieren Konfessionalismus, Nationalismus und Säkularismus, wann und warum wurden sie für den Libanon relevant, und welchen Veränderungen unterlagen sie?

Der Konfessionalismus im Libanon ist nicht ein bloßer administrativer Mechanismus oder ein System proportionaler politischer Machtverteilung zwischen verschiedenen religiösen Gruppen, das im 19. Jahrhundert institutionalisiert wurde und seither die Basis von Politik und Verwaltung, Recht und Erziehungswesen, ja überhaupt des

<sup>82</sup> Über die Entwicklungen nach Ḥarīrīs Amtszeit Ende 1998 (zur Zeit, 2001, ist er erneut Ministerpräsident) vgl. Scheffler (1999); Perthes (1999). Es gibt dazu eine ständig wachsende Literatur; s. auch die Angaben in Anm. 77.

gesellschaftlichen Zusammenlebens blieb. Er ist vielmehr Ausdruck grundlegender Meinungsverschiedenheiten über Identität und Bestimmung des Libanon im arabischen Orient und der Versuch, daraus entstehende divergierende politische Zielvorstellungen und Machtansprüche zu kanalisieren. Er artikuliert die unterschiedlichen Auffassungen, die bei den verschiedenen religiösen Gemeinschaften des Landes über ihre „Ethnizität“, ihre „Nationalität“ (im Sinne von Nationalismus und Nationalbewußtsein) und ihre „Identität“ bestehen.

Der libanesische Konfessionalismus ist in der politikwissenschaftlichen Literatur als „Konkordanzdemokratie“ (oder „Consociation“) bezeichnet worden, als eine Variante von „synkretistischem Nationalismus“, die die bestehenden Gemeinschaften institutionalisiert und ihr Zusammenleben organisiert. Die Identität der einzelnen Gemeinschaften wird politisch artikuliert, jedoch integriert in einen Bund von Gemeinschaften, die eine übergreifende, vielfältige Nation bilden. Grundmuster dieses Modells ist die Regelung von Konflikten nicht durch Mehrheitsentscheidung (die stets einseitig zugunsten der zahlenmäßig stärksten Gemeinschaft ausfallen müßte), sondern durch gütliches Einvernehmen zwischen den Gemeinschaften, durch Beteiligung aller an der Macht und durch ständige Kompromisse. Konkordanzdemokratie bedeutet die Anerkennung des Bestehens unterschiedlicher Gemeinschaften und deren politische Verankerung in der Verfassung.<sup>83</sup>

Der für „Konfessionalismus“ verwendete arabische Begriff *tāʿifīya* ist eine moderne Ableitung<sup>84</sup> von dem alten, schon im Koran vorkommenden Wort *tāʿifa* (Pl. *tawāʿif*): ganz allgemein „Teil eines Ganzen“, „Gruppe“ oder „Partei“, dann (besonders seit osmanischer Zeit) neben anderen Bedeutungen auch spezifisch „religiöse oder konfessionelle Gruppe bzw. Gemeinschaft“.<sup>85</sup> Obwohl *tāʿifa* in letzterem Sinne wohl nicht prinzipiell nur „Minderheit“ bedeutete, liegen die historischen Wurzeln der libanesischen *tāʿifīya* in den klassischen Regelungen für die nichtmuslimischen Minderheiten (Christen und Juden) unter

<sup>83</sup> Hanf (1990) 49-51; Dahl (1982) 31-54.

<sup>84</sup> Wann das Wort zum ersten Mal in den Quellen auftaucht, ließ sich nicht feststellen; vermutlich ist es in der Mandatszeit infolge der Diskussionen und Formulierungen des libanesischen Verfassungstextes entstanden, ein früherer Zeitpunkt aber nicht auszuschließen. Generell ist die Entstehungsgeschichte moderner Terminologie (Wortneubildungen, Abstrakta) im Arabischen ein schwieriges Terrain.

<sup>85</sup> Rebhan (1986) 16-17, 97-98; Ayalon (1987) 23-25; andere Bedeutungen: Berufsgruppe (Zunft), Stadtviertel, Sufiorden.

sunnitisch-islamischer Herrschaft, die bestimmte festgelegte Rechte und Pflichten hatten (*ḍimma*); schlechter waren muslimische Minderheiten (wie Schiiten und Drusen) gestellt - sie wurden nicht anerkannt, häufig sogar verfolgt.<sup>86</sup> Im Osmanischen Reich funktionierte diese Politik gegenüber den Minderheiten durch das sogenannte *millet*-System,<sup>87</sup> dessen Entwicklung und Anwendung in den einzelnen Provinzen (oder Regionen) unterschiedlich verlief. Erst im 19. Jahrhundert kam es offenbar zu einer stärkeren Vereinheitlichung osmanischer Religionspolitik.<sup>88</sup>

Im Libanon galten seit der Mandatszeit offiziell alle Religionsgemeinschaften (christliche *und* muslimische) als konfessionelle Gruppen (*ṭawāʿif*) im Sinne von „Minderheiten“, also unter den Muslimen auch die Sunniten (die nicht mehr wie in osmanischer Zeit die staatstragende Mehrheit waren). Schon davor scheint der Begriff *ṭāʿifa* im libanesischen Kontext für alle Gemeinschaften, ohne die Konnotation von Minderheit, üblich gewesen zu sein. Mehrfach ist in lokalen Quellen seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den christlichen *und* nicht-christlichen *ṭawāʿif* die Rede.<sup>89</sup> Die Gründe dafür lagen

<sup>86</sup> Zu *ḍimma* gibt es eine umfangreiche Literatur; vgl. allgemein *Encyclopaedia of Islam*, II 227 ff.; kurz und prägnant, mit Bezug zum Libanon: Noth (1996).

<sup>87</sup> Von arab. *milla*, auch ein Wort aus dem Koran, mit den Bedeutungen „Religion, Ritus, religiöse Gemeinschaft“, bezogen auf Muslime wie Nichtmuslime; seit dem 19. Jahrhundert auch „Nation, politische Gemeinschaft“: Rebhan (1986) 22-24; Ayalon (1987) 19-21, 26-27; Lewis (1988) 38-39, 41-42.

<sup>88</sup> Nach Ursinus (1994) wurde *millet* als Begriff für nichtmuslimische Gemeinschaften vor dem 19. Jahrhundert nicht konsequent verwendet, sondern öfters parallel zu oder synonym mit *ṭāʿifa*; erst die zunehmenden europäischen Aktivitäten (Missionierungsbestrebungen und Schutzpolitik gegenüber christlichen Gruppen) veranlaßten die osmanische Zentralgewalt zu einer reichsweit stärker einheitlichen Religionspolitik; vgl. auch Ursinus' Artikel in *Encyclopaedia of Islam*, VII 61 ff. und Braude/Lewis (Hrsg., 1982), bes. 69-88; andere Auffassungen bei Karpát und Kedourie, in: Esman/Rabinovich (Hrsg., 1988). - Interessant die Diskussion von *millet* und osmanischem 'Multikulturalismus' (mit Bezug auf Libanon) in Reinkowski (1999).

<sup>89</sup> So 1840 in dem Aufstand der *ʿāmmīya* und in dem Appell des maronitischen Patriarchen: Havemann (1983) 140, 160; Harik (1968) 250 ff.; 1843 und 1845 in den Vereinbarungen über die Interessenvertretung der einzelnen Konfessionsgemeinschaften: Akarlı (1993) 28. - Rechtlich waren weder die Drusen noch die Schiiten von der osmanischen Obrigkeit anerkannt; immerhin durften die Drusen seit 1845 eigene Vertreter in die libanesischen Verwaltungsräte (*mağālis*) entsenden. Im Ḥaurān erhielten sie von den Osmanen 1880 bzw. 1900 vorübergehend offiziellen Status; endgültige Anerkennung erst 1927: Schäbler (1996) 169, 185, 202. Auch im Libanon wurden die Drusen nicht vor der

wahrscheinlich in dem zunehmenden Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als abgrenzendem Kriterium; seit wann dieses Bewußtsein zu einer Konfessionalisierung im Sinne von religiöser Feindschaft führte, ist (vor allem unter den Libanesen selbst) heftig umstritten. Deutlich wurde die Konfessionalisierung auf jeden Fall durch die Politik Bašīrs II., mit christlichen Truppen aufständische Drusen zu bekämpfen (1838).<sup>90</sup> Der seitdem bestehende religiöse Antagonismus entlud sich dann umso heftiger in den fast zwanzig Jahre dauernden *ḥarakāt* seit 1841.

Die vielfachen Ursachen der konfessionellen Polarisierung und der Verlauf der gewaltsamen Konflikte müssen hier nicht noch einmal dargestellt werden.<sup>91</sup> Es bleibt aber festzuhalten, daß die schrittweise und zunehmend verstärkte Institutionalisierung des Konfessionalismus (1843 und 1845 durch die Teilung des Libanongebirges in zwei Distrikte und die Einrichtung konfessionell gemischter Räte, 1861 und 1864 durch das *Règlement Organique*, 1926 durch die Verfassung, 1943 durch den Nationalpakt, 1989 durch den Vertrag von Ṭāʿif) dazu geführt hat, daß aus einem Konzept zum Schutz und zur Interessenvertretung der vielen religiösen Gemeinschaften bzw. Minderheiten ein ideologischer Kampfbegriff und ein Instrument äußerst gewaltsamer Auseinandersetzungen geworden ist. Auch und gerade seit Ende des Krieges beherrscht der Konfessionalismus als politisch-administratives Prinzip *und* als Manifestation fundamentaler ideologischer Differenzen die libanesische Gesellschaft.<sup>92</sup> Dieser Sachverhalt steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Streit über die „richtige“ Ethnizität, Nationalität und Identität sowie mit der Diskussion über den Säkularismus als Alternative zum Konfessionalismus.

Begriffe wie „Ethnie“ (ethnische Gruppe), „Volk“ und „Nation“ lassen sich nicht durch objektive Kriterien überzeitlich und universal erfassen; dasselbe gilt für davon abgeleitete Bezeichnungen wie „Ethnizität“ und „Nationalität“ (d.h. Nationalismus und Nationalbe-

---

Mandatszeit rechtlich voll anerkannt, den Schiiten überhaupt erst dann ein eigenständiger Status zugebilligt (in der Verfassung 1926).

<sup>90</sup> Polk (1963) 190 ff.; Havemann (1983) 131-132; Firro (1992) 66-78.

<sup>91</sup> Für die unterschiedlichen Interpretationen seitens der libanesischen Historiker s.u. III.1.b., III.2., III.3., III.4.

<sup>92</sup> So betont z.B. der Jurist Ḥalīl (1992) 159 ff. die Rückkehr zum politischen Konfessionalismus (*al-ʿaḍa ilā aṭ-ṭāʿifiya as-siyāsīya*) seit dem Abkommen von Ṭāʿif; davor, während des Krieges, habe „bewaffneter Nicht-Konfessionalismus“ (*al-lā-ṭāʿifiya al-musallaha*) geherrscht (a.a.O. 139 ff.); s.u. III.5.

wußtsein) sowie für „Identität“.<sup>93</sup> Ethnische Gruppen sind (nach der neueren Forschung) keine festen sozialen Einheiten, sondern dynamische und fluktuierende Gebilde, die weitgehend auf Selbst- und Fremdzuschreibung beruhen. Sie 'organisieren' Verwandtschaft und 'glauben' an eine Gleichartigkeit, was ihren inneren Zusammenhalt und ihre Abgrenzung nach außen fördert. Kriterien wie Herkunft, Sprache, Tradition, Religion und Territorium stellen nur 'mögliche', nicht objektiv gegebene Wesensmerkmale dar. In analoger Weise lassen sich Volk (oft synonym mit Ethnie verwendet) und Nation beschreiben. Alle drei Kategorien sind sogenannte „Wir-Gruppen“.<sup>94</sup>

Für „Nation“ kommt als entscheidend das Element des Staates hinzu. Abgesehen davon, daß Nation zu einer bestimmten Form des Staates, nämlich zum „Nationalstaat“,<sup>95</sup> in Beziehung steht, stellt sie keine naturgegebene, unveränderbare Größe oder soziopolitische Einheit dar. Strebt sie einen „ethnischen Nationalstaat“ an, legitimiert durch angeblich gemeinsame Geschichte, Kultur, Institutionen und Interessen, muß eine einheitliche ethnische Basis erst konstruiert und durchgesetzt werden. Andererseits wird Nation aufgrund der Anonymität ihrer Mitglieder als Gemeinschaft politisch begründet: sie wird 'sich vorgestellt' ('imaginiert'), wobei ihre Bürger ebenfalls eine Einheit bilden müssen, jedoch auf der Basis eines Allgemeinwillens und kultureller Vereinheitlichung.<sup>96</sup> Im Unterschied zu älteren Definitionen<sup>97</sup> - Nation als eine historische Einheit mit nur ihr spezifischen Merkmalen - geht dieses Konzept - Nation als 'vorgestellte politische Gemeinschaft' - von der offenkundigen Beliebigkeit und historischen Relativität sogenannter gemeinsamkeitsstiftender Merkmale aus.<sup>98</sup>

In Anknüpfung an das Problem der „Wir-Gruppenbildung“ hat sich seit den siebziger Jahren die (zum Teil ausufernde und kontroverse)

<sup>93</sup> Gute Zusammenfassungen der komplizierten Theoriediskussionen und des Forschungsstands geben Vorhoff (1995) 14-29 (im Hinblick auf die türkischen Aleviten) und Schäbler (1996) 15-21 (mit Bezug auf die Drusen); vgl. auch ausführlich Jäggi (1993) 19-103.

<sup>94</sup> Elwert (1989); grundlegend hierzu die Theorien von Ferdinand Tönnies („Gemeinschaft und Gesellschaft“) und Fredrik Barth („Ethnische Gruppen und Grenzen“).

<sup>95</sup> Zu seinen Charakteristika (in Europa) vgl. Tilly (1975) 25-83, 601-638; die Relevanz dieses Modells für den Vorderen Orient diskutiert z.B. Ben-Dor (1983) 1-34, 228-263; zum Verhältnis von „Nation“ und „Staat“: Gellner (1983) 3 ff.

<sup>96</sup> Anderson (1983), bes. 14-17.

<sup>97</sup> Vgl. *Sachwörterbuch der Politik* (Stuttgart 1977) 554, 919; Alter (1985) 23.

<sup>98</sup> Hobsbawm (1991) 9-11; Gellner (1983) 1-7.

Diskussion um den Begriff der „Ethnizität“ entwickelt.<sup>99</sup> Auch hier stehen sich eine ‘essentialistische’ und eine ‘instrumentalistische’ Betrachtungsweise gegenüber: nicht veränderbare Merkmale einerseits, zweckrationales und anpassungsfähiges Handeln andererseits.<sup>100</sup> Die erste Sichtweise kritisierte bereits Max Weber und betonte, daß ethnische Gemeinsamkeit nur ein die Vergemeinschaftung (und zwar die politische Vergemeinschaftung) erleichterndes Element, nicht aber schon selbst Gemeinschaft sei.<sup>101</sup>

Diese Vorstellung liegt auch der jüngeren Diskussion um „Nationalität“, verstanden als das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Nation und die Zuschreibung von solcher Zugehörigkeit, zugrunde. Nationalität, als Nationalismus und als Nationalbewußtsein, ist wie Ethnizität auf Identifikation und Selbstidentifikation gerichtet, beide sind durch Selbstzuschreibung und Fremdzuschreibung bestimmt. Nationalismus aber will feste Grenzen, kulturelle Vereinheitlichung unterschiedlicher Gruppen und deren Integration in den Staat, während Ethnizität Reaktion und Ausdruck einer Opposition dagegen sein kann.<sup>102</sup> Vor allem ist ausschlaggebend, daß Nationalismus (bzw. Nationalbewußtsein) Nationen ‘schafft’ (‘erfindet’, ‘konstruiert’), nicht umgekehrt.<sup>103</sup>

Die genannten Bewußtseinsinhalte kann man unter den allgemeinsten analytischen Begriff „Identität“ fassen, ein psychologischer und soziologischer Terminus mit mehreren Dimensionen. Hier geht es um die „soziale Identität“, die sich als ‘ethnische’, ‘nationale’, ‘kulturelle’, ‘konfessionelle’ oder allgemein als „kollektive Identität“ äußern kann. Sie beruht darauf, daß Menschen ihre soziale Organisation nicht nur als eine Form betrachten, sondern darin auch einen spezifischen Motor sehen, der ihrem Kollektiv eine eigene Identität verleiht.<sup>104</sup>

Die Konstruktion von kollektiver Identität erfolgt über ‘Imagination’ (etwas, das man sich als Gemeinsames vorstellt) und über ‘Gemeinsamkeitsglauben’, der dann Gemeinschaftshandeln ermöglicht.

<sup>99</sup> Jäggi (1993) 96 ff.; umfangreiche Literaturstudie für den Orient: Scheffler (1985).

<sup>100</sup> Vgl. z.B. Geertz (1963), bes. 109; Smith (1988) 7-13.

<sup>101</sup> Schäßler (1996) 17-18, 40.

<sup>102</sup> Vorhoff (1995) 24.

<sup>103</sup> Hobsbawm (1991) 10-11; Gellner (1983) 55-56.

<sup>104</sup> Diese geht der Identität des Individuums voraus und kann ihm seine Verhaltensmöglichkeiten erleichtern, birgt aber auch die Gefahr eines teilweisen oder gar völligen Verlustes von individueller Identität: Vorhoff (1995) 25-26; Schäßler (1996) 20.

Dabei dienen bewußt gewählte Symbole und Embleme als Instrumente der Selbstdarstellung nach außen. Um das kollektive Bewußtsein gleichzeitig nach innen dauerhaft zu stabilisieren, beruft sich die jeweilige Gruppe auf ihre historische Vergangenheit: „Geschichte“ (in jeder Form) als äußerst nützliches Mittel für den Aufbau von Gemeinsamkeit.<sup>105</sup> Orale und schriftliche Überlieferungen, „erinnerte Geschichte“ (kollektives Gedächtnis: *Memoria*<sup>106</sup>), „wiedergewonnene (oder: wiedergefundene) Geschichte“ (Geschichtsschreibung) und „erfundene Geschichte“ (*invention of tradition*) werden für die Stiftung und Aufrechterhaltung kollektiver Identität wirkungsvoll eingesetzt. Die ‘eigene Vergangenheit’, ob real oder fiktiv, wird idealisiert und verherrlicht und/oder betrauert.<sup>107</sup> Es geht nicht so sehr um historische Authentizität, sondern um die Befriedigung gegenwärtiger Bedürfnisse und um das Aufweisen von Zukunftsperspektiven. Kollektive Identität ist weitgehend situationsgebunden und gegebenenfalls äußerst flexibel.<sup>108</sup>

Der heute im Arabischen am meisten verbreitete und am häufigsten gebräuchliche Terminus für „Nationalismus“ ist *qaumīya*, abgeleitet von *qaum*: ursprünglich ein Wort aus der Stammeswelt, das eine Gruppe mit reellem oder fiktivem gemeinsamen Vorfahren oder einen Stamm mit der Herkunft von einem einzigen Stammvater bezeichnet. Im Koran kommt das Wort in der Bedeutung „Leute, Anhänger eines Propheten“ vor, in den Ḥadīṭ-Sammlungen nähert es sich dem Begriff „Volk“, verstanden als ethnische Einheit. Im 19. Jahrhundert taucht *qaum* dann sporadisch als „Volk und Nation“ im politischen Sinne auf, zunächst nur auf Nichtmuslime bezogen. Das Abstraktum *qaumīya* erscheint erstmals 1916 während des arabischen Aufstands in Syrien gegen die osmanische Oberherrschaft; als Entsprechung für Nationalismus konsolidierte sich der Begriff erst um 1930. Etwa seit dem Zweiten Weltkrieg verbreitete sich seine Verwendung in andere Teile der Arabisch sprechenden Welt.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Vgl. die Aufsätze in: Tonkin/McDonald/Chapman (Hrsg., 1989).

<sup>106</sup> Assmann (1992); Assmann (2000); Walzer (Hrsg., 2001); Burke (1989); Vansina (1985); Tonkin (1992).

<sup>107</sup> S.o. I.3.2.

<sup>108</sup> Vorhoff (1995) 26 ff.

<sup>109</sup> Näheres bei Rebhan (1986) 17-19. - Im Magrib wurde *qaumīya* öfters durch *waṭaniya* ersetzt oder beide Termini kamen parallel vor; ansonsten bedeutet *waṭaniya* im allgemeinen „Patriotismus“ (dazu s.u. III.1.a.).

Nationalismus im Libanon artikuliert sich im wesentlichen in zwei Formen, deren historische Entwicklung, soziale Dynamik und Auswirkungen große Unterschiede aufweisen: arabischer Nationalismus und libanesischer Nationalismus. Beide bestimmen, vor allem seit der Mandatszeit, das Ringen um die nationale Identität. Daneben spielte auch der sogenannte syrische Nationalismus eine erhebliche Rolle, aber seine eigentliche Entfaltung (seit den dreißiger Jahren) verlief weitgehend an der innerlibanesischen Entwicklung vorbei bzw. über sie hinaus.<sup>110</sup>

Der arabische Nationalismus als politische Ideologie ist eine relativ junge Erscheinung aus dem Anfang dieses Jahrhunderts und erst nach dem Ersten Weltkrieg zu einer umfassenden Doktrin von einer „arabischen Nation“ (*al-umma al-‘arabīya*)<sup>111</sup> ausgearbeitet. Seine historischen Wurzeln reichen indessen mindestens bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück und haben sich unter europäischen Einflüssen, über deren Ausmaß sich streiten läßt, entfaltet.<sup>112</sup> Wirklich entstanden ist der arabische Nationalismus in „Groß-Syrien“, und dort zuerst im Gebiet des heutigen Libanon. Doch gab es schon kurz davor Äußerungen aus Ägypten, die man als Ansätze oder Vorstufen nationalen Denkens bezeichnet hat; eigentlich waren es eher patriotische Ideen.<sup>113</sup>

Anfangs stellte der arabische Nationalismus eine Form der Reaktion auf die westlichen Herausforderungen dar, mit denen die muslimischen Gesellschaften ungefähr seit Beginn des 19. Jahrhunderts verstärkt konfrontiert wurden und die in ihnen ein Gefühl der Unterlegenheit hervorriefen, aber auch den Willen, sich gegen diese

<sup>110</sup> Zum syrischen Nationalismus (Konzept von Groß-Syrien, Syrische Sozialnationale Partei) grundlegend Pipes (1990).

<sup>111</sup> Zur Terminologie: Rebhan (1986) 24-28, 33-35; Ayalon (1987) 21-23, 26-28; Lewis (1988) 32, 38, 41. Literaturhinweise zum arabischen Nationalismus füllen ganze Bibliographien, vgl. z.B. Tibi (1987) 278 ff., 290 ff. (vom Autor mehrfach ergänzt und erneuert); inzwischen klassisch die Arbeiten von Hourani (1970) und Dawn (1973), unter den vielen neueren Studien: Khoury (1983); Khalidi/Anderson/Muslih/Simon (Hrsg., 1991); Haddad (1994); Jankowski/Gershoni (Hrsg., 1997).

<sup>112</sup> Viele arabische Historiker akzeptieren nur sehr bedingt oder überhaupt keine europäischen Einflüsse für die *Entstehung* des arabischen Nationalismus, z.B. Antonius (1938), Zeine (1973), Duri (1987); zu diesen drei Autoren vgl. Watenpugh (1993), zu Antonius ferner Anm. 160.

<sup>113</sup> Ihr wichtigster Vertreter: Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭahtāwī (1801-1873); über ihn Hourani (1970) 68 ff.; al-Husry (1966) 29 ff., 99 ff.; Wielandt (1980) 41 ff.; s.u. III.1.a.

neue Situation zu behaupten. Die Devise lautete: sich öffnen und anpassen, 'modernisieren', 'verwestlichen'. Die Frage, bis zu welchem Grad dies geschehen solle, beherrschte seitdem die muslimischen Gesellschaften; sie standen im Spannungsfeld zwischen Öffnung und Bewahrung, zwischen Akzeptanz des Fremden und „Rückhalt im Eigenen“.<sup>114</sup>

Nationalismus war nur ein Weg, auf die politisch-materielle und geistig-ideelle Konfrontation mit Europa zu reagieren. Ein anderer bestand in der uneingeschränkten Ablehnung von allem, was als neu und 'nicht-islamisch' empfunden wurde. Ein dritter äußerte sich in dem Bemühen um eine Synthese des Verständnisses der eigenen religiösen Lehren mit den Anforderungen der modernen, säkularisierten Welt Europas: der sogenannte „islamische Modernismus“ (*Salafiya*). Im Unterschied zum Nationalismus fehlte in den beiden anderen Haltungen das säkulare Prinzip oder war nur schwach ausgeprägt. Zwar bedeutete auch arabischer Nationalismus keinesfalls Aufgabe der islamischen Religion - ganz im Gegenteil -, doch verlor diese ihren Totalitätsanspruch und wurde von einigen Theoretikern auf eine kulturelle Größe reduziert. Außerdem spielten gerade bei der Entstehung des Nationalismus auch Christen eine entscheidende Rolle, für die eine säkulare Ideologie die Chance einer gleichberechtigten Anerkennung in einem von Muslimen regierten Territorium zu bieten schien.

Um die kontroverse Debatte über die Entstehung und frühe Entwicklung des arabischen Nationalismus, d.h. etwa bis 1914, besser in den Griff zu bekommen, ist es zweckmäßig, seine verschiedenen Dimensionen zu unterscheiden: eine kulturelle, eine soziale, eine politische.<sup>115</sup> Zur ersten gehörte die sprachliche und literarische Renaissance des Arabischen wie überhaupt allgemeine Erziehungsreformen, getragen von arabischen Christen und Muslimen, letztere aus dem Kreis der Modernisten oder in engem Kontakt zu solchen.<sup>116</sup> Die zweite Dimension betraf den Kampf um Ämter und Posten in der Verwaltung, unterschiedlich abhängig von sozialer Herkunft, Ausbildung und beruflicher Erfahrung. Dabei verlief die Front nicht primär zwischen Arabern und Türken, sondern zwischen türkischer und arabischer Elite auf der einen Seite, Aufsteigern aus mittleren Schichten und Inhabern

<sup>114</sup> Braune (1960), bes. 73 ff.

<sup>115</sup> Vgl. die gute Zusammenfassung und Analyse der komplizierten Vorgänge bei Haddad (1994).

<sup>116</sup> S.u. II.3.

von nichtadministrativen Berufen (Lehrer, Journalisten, Schriftsteller, Anwälte, Händler und Landbesitzer) auf der anderen.<sup>117</sup> Die dritte, politische Dimension umfaßte Opposition gegen türkischen Nationalismus und Pan-Turkismus, gegen den „protürkischen Osmanismus“ der Jungtürken (Turkifizierung) sowie gegen die europäische, besonders französische Imperialpolitik.<sup>118</sup>

Das Zusammenwirken bzw. die Verschränkung der verschiedenen kulturellen, sozialen und politischen Faktoren des Nationalismus führte bei seinen Vertretern, obschon keineswegs eine homogene Gruppe, zu der notwendigen Einsicht, daß nicht ein, sondern mehrere Rahmen von Identität und unterschiedliche Interessenkonstellationen bestanden und interagierten. Was alle arabisch-nationalistischen (oder protonationalistischen) Tendenzen verband, war nicht die grundsätzliche Ablehnung des Osmanischen Reiches mit seiner Ideologie des Osmanismus, sondern die Befürchtung, dessen Auflösung bzw. Verschwinden würde zu einer unmittelbaren europäischen Fremdherrschaft führen. Doch die von den syrisch-arabischen Nationalisten befürwortete Version von Osmanismus lautete Dezentralisierung: unter dem Dach einer großen osmanischen Einheit viele kleinere (ethnisch und kulturell verschiedene) Einheiten, darunter auch eine arabische, und innerhalb von dieser eine territorial definierte syrische. „Föderation der ‘politischen Elemente’, nicht Assimilation“ (*ittiḥād al-‘anṣār lā tauḥīduhā*<sup>119</sup>) war die leitende Zielvorstellung, wenn auch dieser Grundgedanke im einzelnen unterschiedlich formuliert und interpretiert wurde.<sup>120</sup> Das läßt sich unter anderem an historischen und pseudo-historischen Schriften der spätoosmanischen Zeit bzw. an verschiedenen Äußerungen, und zum Teil auch politischen Aktivitäten, ihrer Verfasser ablesen.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Akarlı (1986); Roded (1983); Tauber (1993 b) 295 ff.

<sup>118</sup> Zum türkischen Nationalismus und Pan-Turkismus: Landau (1981) und Arai (1992); über die Jungtürken umfassend die neuen Studien von Hanioğlu (1995) und Kayalı (1997); klassisch Ramsaur (1957) und Ahmad (1969).

<sup>119</sup> So *al-Mufīd* am 14. Mai 1911, zitiert bei Haddad (1994) 217; zu dieser syrischen Zeitung vgl. Khalidī (1981).

<sup>120</sup> So beispielsweise von verschiedenen arabischen, teils im Geheimen operierenden Gesellschaften (innerhalb und außerhalb des Osmanischen Reiches), von der „Dezentralisationspartei“ (*Ḥizb al-lāmarkazīya*) oder der „Reformgesellschaft“ (*al-ḡam‘īya al-iṣlāḥīya*) von Beirut; am ausführlichsten dazu Tauber (1993 b); eine kurze und klare systematische Analyse bietet Kayah (1992).

<sup>121</sup> Vgl. z.B. Havemann (1987-88); Näheres s.u. III.1.

Erst im Verlauf des arabischen Aufstands seit 1916 wurden deutlich Separatismus und politische Unabhängigkeit anstelle von Dezentralisierung und Autonomie gefordert. Mit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches 1918 begann dann für den arabischen Nationalismus endgültig eine neue Phase, sowohl im Hinblick auf seine Inhalte und Funktionen als auch die Formen, in denen er sich künftig äußerte. Durch die Errichtung eines syrisch-arabischen Königreiches unter Faişal hofften die dafür verantwortlichen Kräfte nicht nur die Unabhängigkeit, sondern auch die Einheit der Araber zu demonstrieren und festzuschreiben.<sup>122</sup> Andererseits waren diese Bestrebungen von vornherein zum Scheitern verurteilt: einmal wegen der Politik der europäischen Mächte Frankreich und England, die die arabischen Gebiete unter sich zur Herrschaft aufgeteilt hatten und Faişals Reich binnen kurzer Zeit zerschlugen, aber auch aufgrund von partikularen Interessen und konkurrierenden Bestrebungen innerhalb der nationalistisch gesinnten Kreise selbst. Seit Beginn seiner politischen Wirksamkeit litt der arabische Nationalismus daran, daß er mit keiner klar definierten staatlichen Existenz verbunden war. Ferner fehlte ihm damals noch eine verbindliche, allgemein gültige theoretische Grundlage. Alle diese Faktoren führten sehr bald zu zahlreichen regionalen Nationalismen (in Syrien, im Libanon, im Irak, auf der Arabischen Halbinsel), während die Schaffung einer arabischen Einheit eher nur moralische Verpflichtung blieb. Daran konnten auch spätere Ideologien und Programme für einen gesamtarabischen Nationalismus (Pan-Arabisismus) nichts grundsätzlich ändern.<sup>123</sup>

Die Ära Faişal in Syrien wurde zuletzt treffend als Beginn der Mobilisierung weitgehend wenig politisierter Volksmassen interpretiert.<sup>124</sup> Dafür diente die teilweise Gleichsetzung von Nationalismus und Islam als bestes Mittel; mindestens wurden säkulare Elemente häufig nicht als Widerspruch, sondern als Ergänzung zu religiösen Vorstellungen empfunden. Das markanteste Beispiel war der Gebrauch des Wortes *umma* im Sinne von Nation.<sup>125</sup> Allgemein trat der säkulare Gedanke des

---

<sup>122</sup> Bei Faişal vermischte sich ein auf Syrien konzentrierter Nationalismus mit arabischem Nationalismus schlechthin; offenbar war beides für ihn nahezu identisch. Zum Ganzen: Tauber (1993 a) 101 ff.; Tauber (1995) 11 ff., 115 ff.; Russell (1985); Kayalı (1997) 181 ff., 196 ff.

<sup>123</sup> Näheres bei Pipes (1990) 22 ff., 52 ff.; Dawn (1988).

<sup>124</sup> Gelvin (1994).

<sup>125</sup> Rebhan (1986) 24 ff., bes. 33-35. - Während Faişals Vorstellungen säkular-nationalistische und religiös-islamische Momente beinhalteten, begründete sein Vater Ḥusain, Šarīf von Mekka, die Führung des arabischen Aufstands

Nationalismus mehr in den Hintergrund; fast nur Vertreter von nichtmuslimischen Minderheiten hielten weiter an ihm fest.

In den libanesischen Gebieten befürchteten die Christen angesichts dieser Entwicklungen die Gefahr einer erneuten islamischen Vorherrschaft. Vor allem die Maroniten unter ihnen sahen sich in ihrem alten, grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber dem arabischen Nationalismus nur bestätigt. Umso stärker propagierten sie ihre Idee von einem rein libanesischen Nationalismus. Schon in den letzten Jahrzehnten unter osmanischer Oberherrschaft hatten sie entsprechende Vorstellungen öfters zur Sprache gebracht und dabei klargestellt, daß es ihnen um mehr als um kulturelle Autonomie für die Araber in Syrien ging, auch um mehr als „Föderation statt Assimilation“. Die Maroniten wollten einen eigenen Staat, einen 'maronitischen Libanon'. Diese Forderung rechtfertigten sie mit der Behauptung ihrer 'einmaligen' Rolle bei der historischen Entwicklung eines Gebietes, das seit dem 16. Jahrhundert politisch geeint und von seiner Umgebung unabhängiges Heimatland der Maroniten sei. Derartige Vorstellungen, von einigen Geistlichen schon sehr früh formuliert und später von Laien aufgegriffen und weiterentwickelt,<sup>126</sup> bildeten im 19. Jahrhundert die Grundlage eines maronitisch-libanesischen Nationalismus, „the ideology of the mountain“.<sup>127</sup> 1861 erhielt er seinen legalen und institutionellen Rahmen in dem autonomen Distrikt *Ġabal Lubnān*.

Als „Kleiner Libanon“ war er den einen zu wenig, den anderen genug (wieder andere zeigten sich unter Umständen sogar zu einem noch kleineren Libanon bereit - Hauptsache, er war von Maroniten beherrscht). Die Kritiker des kleinen Libanon, besonders aus der maronitischen Kirche und anderen katholischen Kreisen, forderten eine Ausdehnung auf die 'natürlichen (geographischen) und historischen Grenzen' (wie im 16. Jahrhundert) und eine umfassendere Autonomie mit stärkerer Berücksichtigung der maronitischen Interessen.<sup>128</sup> Yūsuf Karam (1823-1889) war der berühmteste und kompromißloseste Vertreter dieser Haltung, für viele ein nationaler Volksheld.<sup>129</sup> Am

---

ausschließlich mit religiösen Motiven: vgl. Cleveland (1986); zum Verhältnis zwischen Ḥusain und der osmanischen Zentralgewalt: Kayalı (1997) 144 ff., 181 ff.

<sup>126</sup> Der erste Geistliche war Ibn al-Qilā'ī (gest. 1516); Harik (1968) 128-152; ausführlicher dazu s.u. III.3.b.

<sup>127</sup> Hourani (1976).

<sup>128</sup> Zamir (1985) 10 ff.

<sup>129</sup> Zu dieser schillernden Person: Harik (1968) 147-152; Touma (1971-72) 294 ff., 315 ff.; Spagnolo (1977) 58 ff., 100 ff.

schwersten wog jedoch ein ökonomisches Argument: Das Libanongebirge sei vom Inland und seinen natürlichen Häfen, besonders Beirut, abgeschnitten und könne so nicht überleben. Diese Lage habe bereits zu starken Emigrationswellen und zu wirtschaftlicher Stagnation geführt. Der wohl beste Fürsprecher für einen größeren Libanon war Būlus Nuğaim, der unter dem Pseudonym M. Jouplain 1908 in seinem Buch *La Question du Liban* alle Argumente zusammenfaßte und an Frankreichs Hilfe appellierte. Andererseits betonte derselbe Autor, daß der Libanon nur innerhalb eines größeren Syrien sicher existieren könne. Syrien habe schon immer eine historische Einheit gebildet, in der allerdings der Libanon einen speziellen Platz einnehmen müsse.<sup>130</sup> Syrische und libanesische Orientierungen waren häufig nicht deutlich voneinander getrennt; so kam es bei verschiedenen Intellektuellen über das Ausmaß der besonderen Stellung des Libanon und seiner eventuellen späteren Unabhängigkeit von Syrien zu heftigen Differenzen. Jouplains Vorstellungen wurden von den Befürwortern eines unabhängigen Groß-Libanon ebenso in Anspruch genommen wie von den Vertretern eines groß-syrischen Nationalismus, die dem Libanon nicht mehr als eine privilegierte Stellung, auf keinen Fall aber Unabhängigkeit zubilligten. Ungeachtet solcher Divergenzen schauten beide Gruppen gleichermaßen auf die Unterstützung durch Frankreich, das wiederum beide förderte und sich möglichst lange alle Optionen offenhalten wollte.

In den Jahren vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg hielten verschiedene Gesellschaften - innerhalb der libanesischen Regionen und auswärts, in Ägypten, in Frankreich, in Nord- und Südamerika - zahlreiche Plädoyers für einen größeren Libanon: so die „Libanesische Renaissance“ (*an-nahḍa al-lubnānīya*) der Brüder Philippe und Farīd al-Ḥāzin, die *Alliance Libanaise* unter Iskandar °Ammūn, Auguste Adīb Pascha und Yūsuf as-Saudā in Ägypten, das *Comité Libanais de Paris* (bzw. *Comité Central Syrien*) mit Šukrī Ġānim, Ḥairallāh Ḥairallāh und George Samné, das *Comité de l'Orient*, und viele andere. Die drei letztgenannten Personen vertraten daneben auch die Idee eines unabhängigen Groß-Syrien: säkular und dezentralisiert, eine lose Föderation auf der Grundlage ethnischer, religiöser und regionaler Abgrenzung.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Zamir (1985) 15-16; Hourani (1970) 275, 286; Buheiry (1981); s.u. III.1.b.

<sup>131</sup> Ausführlich: Tauber (1993 a) 189 ff., 202 ff.; Tauber (1993 b) 70 ff.; Tauber (1995) 58 ff., 124 ff., 163 ff.

Die Befürworter des Kleinen Libanon - hauptsächlich aus den maronitischen Gebirgsregionen, aber zahlenmäßig weitaus geringer - argumentierten, daß nur so die libanesische (sprich: maronitisch-christliche) Identität aufrechterhalten werden könne; ein Anschluß der überwiegend muslimischen Gebiete wäre eine potentielle Gefahr für die Christen, die ihre eigene sichere Heimat brauchten. Zu den prominentesten Vertretern dieser Position gehörten Émile Eddé (später einer der führenden Politiker und in den dreißiger Jahren Präsident der Libanesischen Republik) und - nach der Ausrufung Groß-Libanons 1920 - George Samné, der seine frühere Haltung aufgab und nun davor warnte, daß das Land nicht länger eine sichere Heimat für die Christen des Libanongebirges, geschweige denn für alle Schutz suchenden orientalischen Christen, darstelle. Selbst innerhalb der maronitischen Kirche, überwiegend groß-libanesisch orientiert, gab es in den Reihen des niederen Klerus Sympathisanten eines Kleinen Libanon.<sup>132</sup>

Als sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs die - nicht von allen Gruppen herbeigesehnte - französische Mandats Herrschaft immer deutlicher abzeichnete, dauerte das diplomatische Ringen weitere zwei Jahre, bis sich die Lobby für den Groß-Libanon, unter maßgeblicher Führung des maronitischen Patriarchen Ilyās Ḥuwayyik, durchsetzen konnte und Frankreich, vorher selbst unentschieden, 1920 ebenfalls dafür optierte.<sup>133</sup> Damit war ein Staat Libanon in den historischen Grenzen der *imāra* entstanden, christlich geprägt, unter französischer Mandatshoheit und abgetrennt von den übrigen syrischen Gebieten - für die meisten Maroniten zunächst ein Triumph, aber längerfristig eine ernste Herausforderung: Um sich gegen den Widerstand der Nationalisten in Syrien und gegen die Opposition, oder mindestens desinteressierte Haltung, der meisten Muslime und nicht-katholischen Christen in dem vergrößerten Libanon behaupten zu können, mußten dessen Befürworter nach neuen Argumenten suchen.

Mit Hilfe verschiedener Theorien rechtfertigten sich diejenigen, die an die notwendige Existenz eines von Syrien unabhängigen Libanon glaubten. Die einen behaupteten, der Libanon sei arabisch, besäße aber eine ganz spezifische Form der arabischen Zivilisation, die bewahrt werden müsse; die anderen definierten den Libanon als einen Zufluchtsort für Christen, umgeben vom Islam und arabischen Nationalismus (in ihrer Sicht nur eine Variante muslimischen Gemeinschaftsgefühls), und das libanesische Volk als eine unabhängige Nation,

<sup>132</sup> Zamir (1985) 112-113; Zamir (1997) 70 ff.; Phares (1995) 70-72.

<sup>133</sup> Zamir (1985) 38 ff., bes. 62-64, und Appendices 269-280.

christlich, mediterran und mit dem katholischen Europa verbunden. Aus der ersten Richtung schöpften die Konstrukteure der libanesischen Unabhängigkeit und des Nationalpakts 1943, auf maronitischer Seite vor allem Bišāra al-Ḥūrī.<sup>134</sup> Die zweite Tendenz wurde von libanesischen Christen mit europäischer Erziehung und Orientierung vertreten (die meisten äußerten sich in französischer Sprache); sie erlebte in den kommenden Jahrzehnten eine große Blüte, besonders deutlich in den Schriften der Dichter Charles Corm und Saʿīd ʿAql.<sup>135</sup> Bei Michel Chiha (1891-1954), einem römisch-katholischen (chaldäischen) Beirut Bankier, Journalisten und Politiker, verknüpften sich beide Richtungen: die libanesisch-arabische und die libanesisch-mediterrane.<sup>136</sup>

Für die Befürworter eines europäisch-mediterranen Libanon existierte eine separate libanesische Nation seit den Tagen der Phönizier, die sich kontinuierlich entwickelt habe, vor allem dank der geographischen Lage und der Beständigkeit der Bevölkerung, die durch Einwanderungen immer mehr angewachsen und zu einer einzigartigen geworden sei. Diese Nation habe ihre eigenen 'atavistischen Formen von nationaler Sensibilität' und ihre eigene Gesellschaft und Zivilisation geschaffen.<sup>137</sup> Der Libanon sei das wiederauferstandene Phönizien (wie der Vogel Phönix aus der Asche), die Libanesen die Nachkommen der Phönizier und die Träger ihres kulturellen Erbes.<sup>138</sup> Wirtschaftlicher Unternehmungsgeist, abstraktes Denken, christliche Nächstenliebe, Inkarnation der Wahrheit in der Kirche und Kunst der Staatsführung - all dies sei von den libanesischen Städten Sidon, Jerusalem, Antiochia und Damaskus (sic!) nach Ägypten, Griechenland, Rom und dem modernen Europa getragen und von dort über Paris, „die geistige Hauptstadt der Welt und der Hort ihres intellektuellen Erbes“, wieder in den Libanon zurückgebracht

<sup>134</sup> el-Khazen (1991); Zamir (1997) 33 ff.

<sup>135</sup> Lahoud (1945) 47-50; Hourani (1970) 319 ff.

<sup>136</sup> Salem (1994) 226 ff.; Zamir (1997) 36 ff.; vgl. Salem (1970) und (sehr kritisch) Ṭarābulṣī (1993) 300 ff.

<sup>137</sup> Corm (*L'art phénicien*) XXXIX; Corm (1934).

<sup>138</sup> Diese Vorstellungen reichten bis in das 19. Jahrhundert zurück (archäologische Forschungen von Ernest Renan: *Mission en Phénicie*, Paris 1864; 1878 forderten libanesisch Abgeordnete im osmanischen Parlament die Bildung einer besonderen Provinz Phönizien: Devereux (1963, 212) und erhielten in der Mandatszeit weiteren Auftrieb (durch Henri Lammens' Buch *La Syrie: précis historique*, Beirut 1921, die libanesische Zeitschrift *Revue phénicienne*, die Arbeiten von französischen und christlich-libanesischen Archäologen).

worden; der Libanon habe eine einzigartige Mission für die Welt zu erfüllen - so die poetische Sprache von Sa'īd 'Aql.<sup>139</sup>

In den zahlreichen Schriften von Michel Chiha<sup>140</sup> wurden die schwärmerischen Äußerungen der Dichter in nüchterneren Worten auf intelligenteste Weise artikuliert. Chiha war sich darüber im klaren, daß dieser 'merkantile, phönizische Libanon' nur funktionieren und überleben könne, wenn es gelänge, die ideologischen Gegensätze innerhalb des levantinischen, kosmopolitischen Beirut, sowie zwischen dieser Stadt, dem Libanongebirge und den anderen ländlichen und tribalen Gebieten in Einklang zu bringen. Als einer der wichtigsten Ideologen und Hauptarchitekten der politischen und ökonomischen Strukturen des Libanon versuchte Chiha das Land pluralistisch und überkonfessionell zu definieren, als ein Land, in dem Muslime und Christen unter gleichen Bedingungen zusammenleben könnten, und zwar deshalb, weil der 'westliche Kern' des Libanon genügend Spielraum für Offenheit, Liberalität und Flexibilität lasse.

Der Libanon sei integraler Bestandteil des Mittelmeerraums, ja einzigartig in ihm, weil er an der Grenze zu einer anderen Welt, der arabischen Wüste, liege. Deshalb trage die mediterrane libanesische Zivilisation auch arabische Züge; ihre Einheit liege in ihrer Vielfalt. Seit der islamischen Periode sei der Libanon geteilt in viele religiöse Gemeinschaften, von denen jede zuallererst die Loyalität ihrer Mitglieder fordere - deshalb die Verschiedenheit in religiöser, sozialer und intellektueller Hinsicht.<sup>141</sup> Aufgrund dieser Faktoren habe der Libanon sein spezielles Problem: Als Mischung aus zwei Welten und Kulturen müsse er beiden gerecht werden. Innenpolitisch erfordere diese Situation ein harmonisches und gleichberechtigtes Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen; für eine gemeinsame Kontrolle des politischen Lebens müßten Unterschiede und Differenzen zurückgestellt, parlamentarische Strukturen und demokratisches Handeln wirksam werden. Außenpolitisch müsse der Libanon seine Souveränität und Unabhängigkeit bewahren, und weil er so klein ist, sich mit allen Nachbarn gutstellen und eine Brücke zwischen ihnen schlagen. Der Libanon habe die Funktion eines Vermittlers, weil in ihm christlicher Westen und islamisch-arabischer

<sup>139</sup> 'Aql (1947) 13 ff., 22; vgl. seine Behauptung, „der Libanon sei Europa“ (!), in Hanf (1969) 336-337.

<sup>140</sup> Chiha (1950-52); Sammlungen von verschiedenen Artikeln in Chiha (1964 a, 1964 b, 1965).

<sup>141</sup> Chiha (1964 a) 17 ff.: *Liban d'aujourd'hui* (1942).

Osten zusammen enthalten seien. Doch die Präferenz läge, aus historischen und kulturellen Gründen, bei dem Westen, ohne dessen Stärke und Einfluß im östlichen Mittelmeerraum der Libanon nicht in Frieden und Wohlstand leben könne.<sup>142</sup>

Chihas Vision von Pluralismus, Toleranz und liberalem Nationalismus legte die ideologische und intellektuelle Basis für die Zukunft des Libanon. In der Verfassung von 1926 versuchte er seine Vorstellungen in die Praxis umzusetzen, dabei bemüht, nicht jedes Detail festzulegen, sondern Möglichkeiten für Ergänzungen und Veränderungen zu belassen. Ein Vorbild war für ihn die ungeschriebene britische Verfassung, deren Elastizität und Widerstandskraft er für den Libanon als ideal betrachtete. Wie England hielt er den Libanon für ein Land, das die Tradition gegen Gewalt verteidigen müsse. Diese von der Vernunft geleitete Kultivierung von Tradition lag dann auch dem Nationalpakt von 1943 zugrunde.<sup>143</sup> Doch nicht alle politischen Kräfte interpretierten Vernunft wie Chiha und nicht alle waren gleichermaßen oder überhaupt irgendeiner Form von politischer Vernunft verpflichtet.

Um dennoch einen Dialog zwischen den verschiedenen Konzepten und Gruppen führen zu können, wurde 1946 - nach zehnjähriger Vorarbeit - ein Diskussionsforum gegründet, der *Cénacle Libanais*.<sup>144</sup> Sein Ziel war die rationale Auseinandersetzung mit allen anstehenden libanesischen Problemen, um zum Ausdruck eines gemeinsamen national-libanesischen Bewußtseins zu werden. Nach den Vorstellungen des Gründers Michel Asmar sollte der Wille zu einer Integration aller Libanesen die Arbeit der politisch und ideologisch unterschiedlichsten Teilnehmer bestimmen. Damit entsprach der *Cénacle*, besonders in den ersten Jahren, dem Geist des Nationalpakts und den Ideen von Michel Chiha, selbst aktives Mitglied dieser Organisation.<sup>145</sup>

Wie weit Chihas Vorstellungen tragfähig und brüchig zugleich waren, zeigte sich in der späteren historischen Entwicklung. Der Na-

<sup>142</sup> Chiha (1950-52) I 202; Chiha (1964 a) 109 ff.: *Le Liban dans le monde. Perspectives d'avenir*.

<sup>143</sup> Henri Pharaon, Chihas Schwager, äußerte sich so: „Es mag schon sein, daß nicht alle unsere Landsleute *Libanais de coeur* sind; aber eine vernünftige Politik kann bewirken, daß sie zumindest *Libanais de raison* werden.“; zitiert bei Hanf (1990) 98. - Al-Ḥāǧǧ (1961): Libanon kann nur mit dem Nationalpakt existieren!

<sup>144</sup> Dazu Shehadi (1987), bes. 13 ff.

<sup>145</sup> Auch nach Chihas Tod 1954 existierte der *Cénacle* noch längere Zeit weiter; unter Präsident Chehab (1958-1964) entwickelte er sich zu einem erweiterten, lockeren Debattierklub mit zum Teil anderen, den aktuellen Interessen des Regimes entsprechenden Diskussionsthemen.

tionalpakt hielt, mehr schlecht als recht, von 1943 bis 1975; auch nach fünfzehn Jahren Anarchie und Krieg bot sich keine allgemein akzeptierte und befriedigende Alternative: In dem Abkommen von Tāʿif wurden, trotz wichtiger aber nicht systemverändernder Modifikationen, Chihas multikonfessionelles, liberales Nationalismusmodell, die Ideen des Nationalpakts und der Verfassung auf unbestimmte Zeit fortgeschrieben.

Der arabische Nationalismus im Libanon und der libanesische Nationalismus sind immer wieder nur als Plaketten für das Gemeinschaftsgefühl der Sunniten und Maroniten abgetan worden. Dieser Vorwurf verdichtete sich in den kritischen und ablehnenden Stimmen zu dem im Nationalpakt ausgehandelten Kompromiß.<sup>146</sup> Für die anderen Gemeinschaften war die Identifizierung mit einem dieser beiden Nationalismen von Anfang an weniger eindeutig. Schiiten und Drusen teilten die sunnitische Begeisterung für den arabischen Nationalismus nur begrenzt. Aus historischen und religiösen Gründen blieben viele reserviert gegenüber einer vor allem von Sunniten getragenen Bewegung. Andere wiederum optierten dafür, aus Furcht vor einer maronitischen Vorherrschaft und aus Mißtrauen gegenüber den Franzosen. Bei den Drusen lebte der alte Faktionalismus (*Ġunbulāṭīya-Yazbakīya*) wieder auf: Während die Ġunbulāṭs mit den Mandatsbehörden kooperierten und sich zum Groß-Libanon bekannten, verhielten sich die Arslāns anti-französisch und stärker arabischnationalistisch; einige von ihnen beteiligten sich an der Revolte der Drusen im Ḥaurān 1925-1927, die sich zu einem gesamtsyrischen nationalen Aufstand gegen die Franzosen ausweitete.<sup>147</sup>

Die Mehrheit der Schiiten sah, nach anfänglich hartnäckigem Widerstand im südlichen Libanon und in der Biqāʿ-Ebene, seit Mitte der zwanziger Jahre in der Eingliederung in den Groß-Libanon die günstigere Alternative und konzentrierte sich im folgenden auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Verbesserungen für ihre Gemeinschaft.<sup>148</sup> Trotz weiterbestehender Vorbehalte wurde der neue Staat Groß-Libanon für die Schiiten und die Drusen durchaus akzeptabel - ohne daß sie sich aber einem libanesischen Nationalismus

<sup>146</sup> Grundsätzliche Opposition kam von seiten der groß-syrischen Nationalisten, der Extremisten („Isolationisten“) unter den libanesischen Christen sowie der nichtreligiösen, sozialistischen und marxistischen Gruppen; al-Ġisr (1978) 338 ff.

<sup>147</sup> Zamir (1985) 83-84, 134-135; Firro (1992) 271-287; Schäbler (1996) 247-259.

<sup>148</sup> Zamir (1985) 68, 85-86, 135-136; Pohl-Schöberlein (1986) 108-111; Halawi (1992) 38-42.

verschrieben, der sich scharf von der arabischen und islamischen Welt abgrenzt.

Unter den nach den Maroniten zahlenmäßig größten christlichen Gemeinschaften, den Griechisch-Orthodoxen und den Griechisch-Katholischen, bestand keine einheitliche Haltung darüber, ob man den neuen Staat bejahen und welchem Nationalismuskonzept man folgen solle. Die griechisch-katholischen Christen, die wesentlich kleinere von beiden Gruppen, votierten insgesamt für die Position der Maroniten. Allerdings sahen sie keinen Nutzen in einer Distanzierung oder totalen Abgrenzung des Libanon von seinen Nachbarstaaten; noch weniger schien ihnen ein christlicher Kleiner Libanon sinnvoll, da sie über das ganze Land verstreut wohnten. Für die Orthodoxen war die Entscheidung problematischer; ihre Haltung blieb ambivalent. Ein Teil ärgerte sich über die maronitische Vorherrschaft, fürchtete sich aber auch davor, als Minderheit in einem syrisch-muslimischen Staat zu leben. Andere, namentlich aus der Beiruter Großbourgeoisie, favorisierten ein Zusammengehen mit Syrien und verhielten sich zum Teil äußerst feindselig gegen den libanesischen Staat und die französischen Behörden. Erst nach längeren und intensiven Annäherungsbemühungen von deren Seite zeigten die Orthodoxen gegenüber dem Libanon eine positivere Einstellung, aber weiterhin mit einer gewissen Skepsis.<sup>149</sup>

Daneben gab es unter ihnen starke Gruppen, die einen groß-syrischen - aber nicht von einem muslimisch-arabischen Nationalismus dominierten - Staat dem Libanon vorgezogen hätten. Diese plädierten für einen konsequent säkularen Nationalismus, weder christlich-libanesisch noch muslimisch-arabisch, sondern pan-syrisch; dabei spielte unter anderem eine erhebliche Rolle, daß die Griechisch-Orthodoxen die weitaus größte christliche Gemeinschaft im gesamten Syrien darstellten. Aber auch in den übrigen Gemeinschaften fand dieses 'chauvinistische' Nationalismuskonzept zahlreiche Anhänger.<sup>150</sup>

Strikt säkularer Nationalismus, mit oder ohne Bezug auf eine spezifische Region, wurde naturgegebenmaßen auch zur ideologischen Basis aller progressiven, linken Kräfte und Parteien. Doch nicht nur für diese, sondern generell liegt die libanesische Staatsidee auf der Basis des Konfessionalismus im Konflikt mit der Konzeption eines säkularistischen Staates ohne Quoten und Proporz. Säkularismus ist im

---

<sup>149</sup> Zamir (1985) 67, 132-134; Haddad (1970) 90-93.

<sup>150</sup> Pipes (1990) 40 ff.; Salem (1994) 239 ff.

Libanon das dritte große Streitobjekt, dessen Anfänge sich im 19. Jahrhundert abzeichneten.

Säkularismus, arabisch *‘almānīya* - eine wahrscheinlich aus dem christlichen Arabisch stammende Ableitung von dem Wort *‘ālam*: „Welt“<sup>151</sup> -, beinhaltet Vorstellungen, die auf religiöse, politische und intellektuelle Entwicklungen bzw. Auseinandersetzungen in Europa zurückgehen. Er stellt ein Konzept dar, welches die Prozesse der Säkularisierung - vor allem in Politik, Recht und Geistesleben - bejaht und ihre Ergebnisse bewahren oder ausbauen will.<sup>152</sup> Auf den Vorderen Orient sind beide Begriffe, Säkularismus und Säkularisierung, nur bedingt anwendbar, auch wenn sich dort - seit dem 19. Jahrhundert deutlich - durch äußere Impulse hervorgerufene Entwicklungen vollzogen haben, die zu säkularistischen Vorstellungen und teilweise zu deren konkreter Realisierung führten.<sup>153</sup> Das insgesamte Ausmaß dieser Prozesse kann und muß hier nicht erörtert werden; ebenso wenig die umstrittene Frage über historisch frühere Ansätze einer Säkularisierung innerhalb der muslimischen Gesellschaften selbst.<sup>154</sup>

Im Libanon hatten sich als Reaktion auf den Bürgerkrieg von 1860, zunächst unter den Christen, Stimmen erhoben, die zu Versöhnung und gegenseitigem Verständnis der verschiedenen Konfessionsgemeinschaften aufriefen - auf der Basis des Bewußtseins einer gemeinsamen arabischen Heimat, Sprache, Kultur und Interessenlage - und dafür Maßnahmen einer säkularen Erziehung in die Wege leiteten. Der führende Kopf dieser Ideen und Aktivitäten war der libanesische Intellektuelle Buṭrus al-Bustānī (1819-1883).<sup>155</sup> Ungefähr seit derselben Zeit entwickelten sich bei den Muslimen eigene Vorstellungen über soziale und kulturelle Neuerungen, die wenige Jahre später durch

<sup>151</sup> *‘Almānīya* ist das Abstraktum zu *‘almānī*, *‘ālamānī*: weltlich, säkular, Laie; eine weitere, moderne Ableitung von *‘ālam* ist das Verbalnomen *‘almana*: Säkularisierung; nach diesem Muster, das einen Vorgang bezeichnet, auch Begriffe wie *‘aqlana*, von *‘aql*: Vernunft, Ratio, oder *‘aṣrana*, von *‘aṣr*: Zeitalter; dazu vgl. Reissner (1976) 19; Flores (1991) 6-7 und 266, Anm. 11: Definitionsversuche in der arabischen Literatur.

<sup>152</sup> Vgl. z.B. Schrey (Hrsg., 1981); *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart 1984) V, 789-829: „Säkularisation, Säkularisierung“.

<sup>153</sup> Schölch (1987).

<sup>154</sup> Zu beiden Punkten gibt es eine umfangreiche Literatur: zum ersten einige Hinweise bei Schölch (1987) 200, Anm. 2; neu und umfassend Krämer (1999) 46 ff., 80 ff.; zum zweiten vgl. Flores (1991) 12 ff.,

<sup>155</sup> S.u. II.3.; über Bustānīs historische und politische Vorstellungen s.u. III.1.a.

entsprechende Einrichtungen verwirklicht werden sollten.<sup>156</sup> Die dafür Verantwortlichen standen zum Teil in engem Kontakt mit Muḥammad ʿAbduh (1849-1905)<sup>157</sup> in Ägypten, durch dessen Aktivitäten der islamische Modernismus auch in Syrien Fuß gefaßt hatte - zwischen 1882 und 1888 hielt sich ʿAbduh mehrere Jahre in Beirut auf - und dort bedeutende Denker hervorbrachte.<sup>158</sup> Aufgrund der zu dieser Zeit in Syrien herrschenden politischen Repressionen und staatlichen Zensur gingen viele von ihnen ihrerseits später für länger oder für immer nach Ägypten, von wo sie ungehinderter ihre Ideen verbreiten konnten. Denselben Weg schlugen auch mehrere christliche Intellektuelle ein.<sup>159</sup>

Ob in Syrien oder Ägypten, säkulare Ideen waren im späten 19. Jahrhundert auf soziale und kulturelle Fragen gerichtet, arabisches Nationalbewußtsein noch nicht auf politische Unabhängigkeit hin orientiert. Dennoch zeigten sich in Syrien - wenn auch für nur wenige Jahre - bereits erste Vorstellungen und Aktivitäten im Hinblick auf künftige politische Entwicklungen. Lange Zeit war es in der Forschung üblich, den Anstoß für die Genese des arabischen Nationalismus bei den Christen zu suchen, zumindest ihnen die ausschlaggebende Rolle zuzuschreiben. Diese Auffassung ging vor allem auf das 1938 erschienene Buch *The Arab Awakening* des arabischen Politikers und Historikers George Antonius (christlich-libanesischer Herkunft) zurück.<sup>160</sup> Darin ist von einer Geheimgesellschaft die Rede, die 1875 (wahrscheinlich mindestens ein Jahr später) von fünf jungen Christen, Angehörigen einer neuen Bildungselite im Umfeld des Syrisch-Protestantischen Kollegs (der späteren Amerikanischen Universität), in

<sup>156</sup> Die islamischen Wohlfahrtsgesellschaften (*al-maqašid al-ḥairiya*), 1878 in Beirut, 1879 in Šaidā; s.u. II.3.

<sup>157</sup> Stellvertretend für viele vgl. Hourani (1970) 130-160; *Encyclopaedia of Islam* VII 418 ff.

<sup>158</sup> Dazu zählten Ğamāl ad-Dīn al-Qāsimī (1866-1914), Ṭāhīr al-Ġazāʿirī (1851-1920), Ḥusain al-Ġisr (1845-1909), ʿAbd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1849 [oder 1854] -1902), Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) und Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953). - Vgl. Wild (1979); Escovitz (1986); Ebert (1991); al-Husry (1966) 54-112; Hourani (1970) 222-244; Hermann (1990); Commins (1990).

<sup>159</sup> Zur scharfen Kontrolle der Meinungsfreiheit in Syrien während der Herrschaft des Sultans ʿAbd al-Ḥamīd II. (1876-1908 bzw. 1909) vgl. Farah (1977); Cioeta (1979).

<sup>160</sup> Antonius' Buch ist lange Zeit von Nationalismus-Historikern (Z. N. Zeine, S. Haim) kritisiert oder negativ beurteilt worden, seit einigen Jahren gibt es äußerst positive Stimmen (F. Ajami, E. Said); eine ausgewogene neue Beurteilung von Antonius als Historiker und Nationalist bietet Cleveland (1997), in diese Richtung auch schon Hourani (1981 b).

Beirut gegründet wurde (mit Zweigstellen in Tripolis, Šaidā und Damaskus) und bald auch einige Muslime gewinnen konnte. Sie verfolgte das Ziel, auf der Basis des Appells an ein arabisches 'Nationalgefühl', gepaart mit scharfer Kritik an der türkisch-osmanischen Mißherrschaft, die Autonomie oder Unabhängigkeit Syriens und Libanons zu erreichen. 1880 tauchten mehrere Plakate mit dementsprechenden Parolen in den genannten Städten auf.<sup>161</sup> Nach dem Bericht eines Mitglieds dieser Gesellschaft gab man bald die Hoffnung auf eine positive Wirkung dieser Parolen auf, weil man davon überzeugt war, daß ohne Unterstützung seitens der Muslime, die sich nicht abzeichnete, die osmanische Herrschaft nicht beendet werden könne. 1882/83 soll sich die Gesellschaft aufgelöst haben.<sup>162</sup>

Aufgrund ihrer offenbar isolierten Stellung haben spätere Historiker dieser Geheimgesellschaft erheblich weniger Bedeutung als Antonius beigemessen, jedenfalls ihr die Initiative für die Entstehung und Verbreitung des arabischen Nationalismus abgesprochen.<sup>163</sup> Anhand von neuem Material hat dann Fritz Steppat nachgewiesen, daß die Gesellschaft keineswegs so isoliert dastand.<sup>164</sup> Etwa zu derselben Zeit - wahrscheinlich seit Anfang 1878 - gab es in einem anderen Milieu, unter den muslimischen Notabeln in Syrien, eine Bewegung mit ähnlichen Zielen, wenn auch anderen Motiven.<sup>165</sup> Mindestens sieben Personen, Sunniten und Schiiten, sind als aktive Teilnehmer bekannt. Ferner spielten drei andere prominente Persönlichkeiten eine wichtige Rolle: der muslimische Emir °Abd al-Qādir al-Ġazā'irī, dem die Notabeln im Fall einer Unabhängigkeit Syriens die Königswürde anboten; der Maronit Yūsuf Karam, mit eigenen politischen Vorstellungen: Autonomie der arabischen Länder in einer Art Konföderation unter der Führung des Emir; der osmanische Staatsmann Midḥat Pascha, 1878-1880 Gouverneur von Syrien.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> Antonius (1938) 79-89; vgl. Zeine (1973) 55-59; Abu-Manneh (1998) 265-267.

<sup>162</sup> Zeine (1973) 52-54.

<sup>163</sup> Zeine (1973) 51 ff.; Haim (1953); zum Vergleich von Zeine mit Antonius: Watenpaugh (1993).

<sup>164</sup> Steppat (1969).

<sup>165</sup> Entstanden aus Besorgnis über die Folgen des Russisch-Türkischen Krieges, strebte die Bewegung prinzipiell die Unabhängigkeit Syriens an: volle Unabhängigkeit für den Fall, daß eine fremde Macht Syrien annekieren wolle, andernfalls Autonomie unter osmanischer Oberherrschaft.

<sup>166</sup> Zu den drei Persönlichkeiten und ihren Aktivitäten: Steppat (1969) 633, 637-641; über Midḥat Pascha ferner: Shamir (1974); Saliba (1978); Abu-Manneh (1998). -

Eine organisatorische Verbindung zwischen beiden Gruppierungen, der Geheimgesellschaft und der Notabelnbewegung, läßt sich nach den bisher verfügbaren Informationen nicht nachweisen. Durchaus wahrscheinlich ist aber, daß gewisse informelle Kontakte bestanden, nämlich über die Freimaurerei (*al-māsūnīya*), die in Beirut und Damaskus einige Jahre zuvor mehrere Logen eröffnet hatte.<sup>167</sup> Von mehreren Mitgliedern in beiden Bewegungen ist bekannt, daß sie Freimaurer waren, und auch ʿAbd al-Qādir gehörte schon seit längerem (1864) einer Loge an. 1881 soll er in Damaskus direkten Kontakt mit einem Freimaurer aus der Beiruter Geheimgesellschaft gehabt haben.<sup>168</sup> Bekanntlich begünstigte die Freimaurerei generell interkonfessionelle Kontaktaufnahmen, die für die Entwicklung eines säkularen Nationalgefühls so wichtig waren.<sup>169</sup> In diesem Zusammenhang spielte sicherlich auch ihre Förderung von internationalen Kontakten eine nicht unwesentliche Rolle.<sup>170</sup> Für beides stellte die Freimaurerei offenbar ein ideales Instrument dar; eine genauere Kenntnis ihrer Einflüsse und Wirkungsweisen in den Ländern des Vorderen Orients bedarf aber noch eingehender Untersuchungen.<sup>171</sup>

---

Eine genauere Durchsicht und Auswertung des vorliegenden Materials über ʿAbd al-Qādir und Yūsuf Karam dürfte noch weitere interessante Aufschlüsse bringen.

<sup>167</sup> 1861 und 1869 in Beirut, wahrscheinlich 1864 in Damaskus; Steppat (1969) 643, Anm. 38 und 39; Zarcone (1993) 230-231; *Dictionnaire de la franc-maçonnerie* (Paris 1991, 3. Aufl.) 709; vgl. auch das damalige Standardwerk des amerikanischen Freimaurers Morris (1873), z.B. 470-473, 557 (über Logen in Beirut).

<sup>168</sup> Steppat (1969) 643-644; Zarcone (1993) 292-295, betont ʿAbd al-Qādir's Zugehörigkeit zu einem mystischen Orden und sieht generell einen engen Zusammenhang zwischen dem Gedankengut der Freimaurerei und der Mystik.

<sup>169</sup> So reichten die Freimaurerbeziehungen der syrischen Notabelnbewegung auch nach Ägypten, wo eines ihrer Mitglieder mit Afġānī und ʿAbduh zusammentraf, beide ebenfalls Freimaurer; während ʿAbduhs Beiruter Jahre dürften sich dann die Beziehungen zwischen ägyptischen und syrischen Freimaurern verstärkt haben; auch ʿAbd al-Qādir war in Ägypten zur Freimaurerei gekommen, bevor er in Damaskus die erste Loge gründete.

<sup>170</sup> Beispielsweise zwischen ʿAbd al-Qādir und Frankreich oder zwischen Yūsuf Karam und Frankreich; Steppat (1969) 645.

<sup>171</sup> In Ägypten, in Syrien und Palästina, in Anatolien und einigen europäischen Gebieten des Osmanischen Reiches (Saloniki), ebenso in Iran, hatte die Bewegung seit dem 19. Jahrhundert zu unterschiedlichen Zeitpunkten Fuß gefaßt, Logen eröffnet und allmählich auch unter der lokalen Bevölkerung Anhänger gewonnen. Die Geschichte dieser Vorgänge ist ein faszinierendes, aber noch längst nicht erschöpfend behandeltes Thema, trotz relativ vieler Untersuchungen zur Freimaurerei in Ägypten und bei den Jungtürken; vgl. Bibliographie in Zarcone

Zusammenfassend kann man festhalten, daß bei Christen und Muslimen, wenn auch noch bei nur sehr wenigen, zumindest für einen kurzen Zeitraum ernsthafte Überlegungen im Hinblick auf eine Veränderung der politischen Situation unter nicht-konfessionellen, sprich: säkularen nationalen Vorzeichen bestanden. Indessen scheinen danach bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts keine weiteren konkreten Bemühungen in dieser Richtung unternommen worden zu sein. Die Gründe dürften zum Teil in der Reaktion des osmanischen Staatsapparats bzw. in der Politik des Sultans °Abd al-Ḥamīd II. gelegen haben. Daneben spielte aber gewiß der Umstand eine Rolle, daß es den Muslimen viel schwerer als den Christen fiel, sich gegen ihren Oberherrn zu wenden, solange dieser sie einigermaßen vor fremder, europäischer Bedrohung oder gar Okkupation beschützte.

Überhaupt waren den von muslimischen Kreisen ausgehenden Reformvorstellungen und Modernisierungsbemühungen engere Grenzen gesetzt, als dies christliche Denker verspürten. Da die Christen dafür keine religiösen Gewissenskonflikte bewältigen mußten und sich auch nicht in vergleichbarem Ausmaß durch die europäische geistig-kulturelle Durchdringung in ihrer Identität bedroht fühlten, konnten sie säkulare Strömungen aus Europa eher und leichter aufgreifen. Modernisierung bei gleichzeitiger Bewahrung der arabischen Kultur ohne religiöse Komponente wurde ihr Rezept für eine säkularistische Zukunftsideologie: strikt nicht-religiöser Nationalismus. Einige wenige gingen noch weiter: das gesamte öffentliche Leben, die Organisation der Gesellschaft überhaupt, ohne irgendeine Beschränkung oder Kontrolle durch Religion. Derartige Vorstellungen formulierte in Ägypten der libanesische, griechisch-katholische Arzt, Philosoph und Schriftsteller Šiblī Šumayyil (1850-1917).<sup>172</sup> Verfasser von mehreren Büchern und einer Fülle von Zeitschriftenartikeln, konzentrierten sich seine Interessen auf medizinhistorische Themen, philosophische und naturwissenschaftliche Probleme; unter lautstarken Protesten von christlicher und muslimischer Seite propagierte er die Lehre von Charles Darwin.<sup>173</sup> Für Šumayyil bildete Wissenschaft die Grundlage aller sozialen Organisation. Sie müsse die Stelle von Religion

---

(1993) 518-524; *Encyclopaedia of Islam*, Suppl. Fasc. 5-6, 296 f. - Für Syrien und Palästina bleibt fast noch alles zu tun, vor allem eine Frage der Quellen bzw. ihrer Zugänglichkeit (Freimaurerarchive); ein kurzer Überblick bei Zarcone (1993) 229-234.

<sup>172</sup> Haroun (1985); Lecerf (1931).

<sup>173</sup> S.u. II.3.

einnehmen, Religion und Staat sollten prinzipiell getrennt werden. Konsequenter praktiziert, gehe Säkularisierung über regional begrenzten Nationalismus hinaus; die Kraft des wissenschaftlichen und sozialen Fortschritts zielen auf die gesamte Welt ab.<sup>174</sup>

Ähnlich weitreichende Auffassungen über Religion, Nationalismus und Säkularismus vertrat der griechisch-orthodoxe Journalist und Schriftsteller Farah Anṭūn aus Tripolis (1874-1922), auch er die meiste Zeit seines Lebens in Ägypten.<sup>175</sup> Großes Aufsehen erregte seine Veröffentlichung über den muslimischen Philosophen Ibn Rušd, der für Gleichheit, gegenseitige Toleranz und Anerkennung von Islam und Christentum und für die Trennung von religiöser und weltlicher Autorität erhalten mußte. Diese aus muslimischer Sicht provokante und polemische Deutung führte zu einer feindseligen Debatte zwischen Anṭūn und Muḥammad ʿAbduh.<sup>176</sup> Wie Šumayyil fand auch Anṭūn generell mit seinem Plädoyer für einen totalen Säkularismus bei den Zeitgenossen wenig Anklang.

Seit der Mandatszeit trat das Thema Säkularismus besonders offen zutage. Das in der Verfassung festgeschriebene Prinzip des Konfessionalismus blockierte alle Versuche einer Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Eines der eklatantesten Beispiele: Zu den Voraussetzungen für eine völlige soziale Integration, für die Verschmelzung der verschiedenen Gemeinschaften zu einer einzigen Nation, gehört die rechtliche Möglichkeit von Eheschließungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften. Immer wieder wurden in mehr oder minder größeren Abständen - das erste Mal 1936 durch ein von der Mandatsmacht erlassenes Gesetz - Anläufe unternommen, das Personenstandsrecht wenigstens partiell zu säkularisieren und in diesem Rahmen Zivilehen gesetzlich zuzulassen.<sup>177</sup> Bisher scheiterten alle Bemühungen dazu am Widerstand der religiösen Führer oder an der Strategie der Gemeinschaften, denen es um die Bewahrung oder Veränderung der politischen Kräfteverhältnisse auf konfessioneller

<sup>174</sup> In diesem Zusammenhang propagierte Šumayyil als einer der ersten auch 'sozialistische' Vorstellungen; darunter verstand er staatliche, liberale und soziale Maßnahmen in den Bereichen Erziehung, Recht und Verwaltung und verfaßte ein entsprechendes Parteiprogramm; Hourani (1970) 248-253.

<sup>175</sup> Reid (1975).

<sup>176</sup> Flores (1995); Hourani (1970) 253-259.

<sup>177</sup> Zum libanesischen Personenstandsrecht insgesamt Catala/Gervais (1963) I 53-188, zur Ehe a.a.O. 76 ff.; (El-) Gemayel (Hrsg., 1985) I 267-390.

Basis zu ihrem jeweiligen Vorteil ging. Der jüngste fehlgeschlagene Versuch stammt von 1998.<sup>178</sup>

Die kompromißlosesten Forderungen: säkularer Staat *und* säkulare Gesellschaft, kamen seit Beginn der Debatte aus den Reihen der verschiedenen linken, kommunistischen und sozialistischen Gruppierungen.<sup>179</sup> Aber auch die 'christliche' *Katā'ib*-Partei erklärte sich spätestens seit den sechziger Jahren bereit, einen säkularen Staat unter der Bedingung zu akzeptieren, daß die Gesellschaft ebenfalls säkularisiert wird, also die rechtlichen Voraussetzungen für eine völlige Integration geschaffen werden. Ihr Führer Pierre Ğumayyil hatte bereits 1953 die Umwandlung des Libanon in einen säkularen Staat einschließlich eines zivilen Personenstandsrechts gefordert. Die Haltung der *Katā'ib* wurde häufig als rein taktisch ausgelegt: Sie plädierte nur deshalb für volle Säkularisierung, weil diese für die Muslime nicht akzeptabel sei, und um so den Status quo der Machtteilung aufrechterhalten und rechtfertigen zu können.<sup>180</sup> Ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht, politisches Taktieren war und ist auch für die anderen Gemeinschaften und Parteien Teil ihrer Strategie.

Bis 1975 war das Problem der völligen Säkularisierung kein Thema wirklich ernsthafter Auseinandersetzung. Doch schon wenige Monate nach Kriegsausbruch begannen äußerst erbitterte Debatten über den politischen und gesellschaftlichen Charakter des zukünftigen Libanon, ausgelöst durch ein Programm zur demokratischen Reform des politischen Systems, das die progressiv-nationalen Gruppen unter der Führung von Kamāl Ğunbulāt vorlegten. Hauptforderung war die Aufhebung des 'politischen Konfessionalismus', der Sache nach auch das Ziel der überwiegend drusischen Progressiven Sozialistischen Partei.<sup>181</sup> Während der sich länger als ein halbes Jahr hinziehenden Diskussionen zwischen den verschiedenen Kriegsparteien bzw. Religionsge-

<sup>178</sup> Ein Gesetzentwurf der Regierung (veröffentlicht in der Tageszeitung *as-Safr*, 6.2.1998) über die Wahlmöglichkeit der Zivilehe einschließlich entsprechender Regelungen über Scheidung und Erbschaftsfragen wurde sofort von sunnitischen und schiitischen Kreisen vehement abgelehnt, die Zivilehe als Unglaube (*kufir*) diffamiert; ausführlich dazu Karam (2000), bes. 12-14, 21-22.

<sup>179</sup> al-Ğisr (1978) 338 ff.; Suleiman (1967) 79 ff., 219 ff.

<sup>180</sup> Hanf (1990) 178-179.

<sup>181</sup> Im Parteistatut der PSP: „Der Säkularismus respektiert die Glaubensfreiheit und bedeutet die Aufhebung... des politischen Konfessionalismus“, zit. nach Schenk (1994) 102; vgl. die Erklärung der PSP vom Mai 1976 bei Hanf (1990) 179-180.

meinschaften<sup>182</sup> wurde sehr bald deutlich, daß es um Für oder Wider einer vollständigen Säkularisierung, also des Staates *und* der Gesellschaft, vor allem des Personenstandsrechts, ging: von der *Katā'ib* und ihren christlichen Verbündeten schon mehrmals gefordert, ebenso von Ğunbulāt und den linken Parteien, sowie von der überwiegenden Mehrheit der Muslime, Sunniten und Schiiten, dagegen energisch zurückgewiesen. Für Ğunbulāt beinhaltete völlige Säkularisierung - seit Anfang seiner Karriere und schon in seinen frühen Schriften formuliert, nicht nur die demokratische Umgestaltung der Gesellschaft, sondern auch die politische Rehabilitierung der Drusen, nach seiner Überzeugung die traditionell einzigen und wahren Repräsentanten des säkularen, national vereinten Libanon - und damit auch die persönliche Chance des Zugangs zu größerer Macht bzw. den höchsten Staatsämtern.<sup>183</sup> Für die Muslime bedeutete völlige Säkularisierung die Aufhebung ihres religiösen Gesetzes und kam deshalb nicht in Frage. Da keine Seite das Bündnis mit der anderen aufgeben wollte, wurde schließlich unter palästinensischer Vermittlung ein Kompromiß ausgehandelt: 'politische Säkularisierung', d.h. Abschaffung des Konfessionsproporz bei der Besetzung von öffentlichen Ämtern; letztlich nichts anderes als ein neuer Begriff für die Forderung der Muslime nach Neuverteilung der Macht. Die Christen lehnten ab, und zwar aus Furcht vor einem künftig muslimisch beherrschten Staat, und der Krieg ging bis 1990 weiter.<sup>184</sup>

Alle späteren Versuche schafften es bis heute nicht, eine befriedigende Lösung zustandezubringen. Weder die zahlreichen politischen Maßnahmen noch die Analysen und Aufrufe von Intellektuellen und Politologen<sup>185</sup> vermochten das Konfliktpotential zwischen Konfessionalismus, Säkularismus und Nationalismus zu entschärfen.

### *II.3. Erziehungswesen, Bildung und Wissenschaft*

Auch die Entwicklungen des Schul- und Wissenschaftsbetriebs, wie überhaupt ganz allgemein der Bildung und Kultur, sind im Rahmen bzw. vor dem Hintergrund der politisch-ideologischen Spannungen zu sehen. Ohne hier auf den Streit über den Zeitpunkt des Beginns der

<sup>182</sup> Dazu die Darstellung und Analyse der Divergenzen und Argumente von Reissner (1976).

<sup>183</sup> Ausführlich Schenk (1994) 92 ff., 97 ff., 178-179, 187 ff.

<sup>184</sup> Hanf (1990) 180-183, 270-272.

<sup>185</sup> Vgl. z.B. Chahine (1977); Corm (1986) 196-205, 209 ff.; Harik (1998).

libanesischen Erziehungsgeschichte einzugehen (etwa bei den Phöni-ziern oder mit der Islamisierung),<sup>186</sup> lassen sich klare Entwicklungen seit dem 17. Jahrhundert erkennen, gefördert durch die europäischen Missionsorden (vor allem Franziskaner, Jesuiten, später Lazaristen) und auf lokaler Ebene zunächst getragen von den Maroniten, später auch den übrigen christlichen Gemeinschaften. Über ihre kulturellen Aktivitäten und geistigen Leistungen bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts liegen mehrere Studien vor, deren Ergebnisse an dieser Stelle nicht wiederholt werden sollen.<sup>187</sup> Vielmehr interessieren die seitdem auftretenden Entwicklungen und Veränderungen im Erziehungs- und Bildungswesen, deren Auswirkungen bis in die unmittelbare Gegenwart reichen.

#### *a. Entwicklungen in spätosmanischer Zeit*

Bis ungefähr 1850 hatten sich die Voraussetzungen für eine neue Phase des geistig-kulturellen Lebens stabilisiert. Dazu gehörten der immer stärker werdende Aufschwung des Erziehungswesens bei den christlichen Gemeinschaften, die Intensivierung der europäischen und amerikanischen Missionsaktivitäten und die Politik der Ägypter während ihrer Herrschaft über die syrischen Gebiete (1831-1840). Nach ägyptischem Vorbild sollten auch hier Modernisierungsmaßnahmen und Reformen verwirklicht werden. Wenn auch letztlich dieses Experiment aus verschiedensten Gründen scheiterte, war dennoch der Nährboden für neue Entwicklungen gelegt. Bei den Christen bildete sich das Gefühl einer kulturellen Eigenständigkeit heraus, dies wiederum gefördert durch die ausländischen Missionen, die das Christentum in der arabischen Sprache verankern wollten. Damit waren die Grundlagen für eine „Renaissance der arabischen Kultur“ (*nahḍa*) bzw. für einen kulturellen Nationalismus geschaffen.

Als Vater der kulturellen Renaissance gilt weithin der griechisch-katholische Christ Nāṣif al-Yāziḡī (1800-1871), Verfasser von zahlreichen philologischen, literarischen und literaturwissenschaftlichen Arbeiten. Durch seinen Ruf als Meister und Erneuerer des klassischen Arabisch lenkte er die Aufmerksamkeit der amerikanischen Missionare in Beirut auf sich und wurde von ihnen mit der Abfassung und Redigierung ihrer Unterrichtsbücher und der Mitarbeit an ihrer

<sup>186</sup> Beispielsweise der maronitische Christ Fuʿād Afrām al-Bustānī contra den sunnitischen Muslim ʿUmar Farrūḡ (s.u. III.2.a.); Hanf (1969) 60-61.

<sup>187</sup> Harik (1968), Kap. IV, V, VI; Touma (1971-72), Kap. XXV; Chevallier (1971), Kap. XV; Salibi (1965) 121-130; Hanf (1969) 62-66.

Bibelübersetzung ins Arabische beauftragt. Später lehrte er an der „Vaterländischen Schule“ von Bustānī und am Syrisch-Protestantischen Kolleg (s.u.).<sup>188</sup>

Unter den Vertretern der *Nahḍa* kommt die größte Bedeutung wohl Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) zu.<sup>189</sup> Sohn einer maronitischen Familie aus dem Šūf im südlichen Libanonengebirge, trat er später zum Protestantismus über, nachdem auch er in engen Kontakt mit amerikanischen Missionaren gekommen war. Zusammen mit Dr. Eli Smith und Dr. Cornelius van Dyck arbeitete Bustānī, ebenso wie Yāziḡī, an dem Projekt der arabischen Bibelübersetzung.<sup>190</sup> Daneben engagierte er sich - auf der Grundlage seines Studiums klassischer und altsemitischer Sprachen sowie arabischer Literatur - in zahlreichen anderen wissenschaftlichen Unternehmen: als Übersetzer, als Schriftsteller und als Herausgeber von Zeitschriften (*al-Ġinān*, *al-Ġanna*). Zu seinen aufwendigsten Arbeiten gehörte ein Wörterbuch mit einer neuen, zeitgemäßen Terminologie (*Muḥīṭ al-muḥīṭ*) und eine (unvollendet gebliebene) arabische Enzyklopädie (*Dā'irat al-ma'ārif*).<sup>191</sup> Viele Ideen Bustānīs wurden von seinen Nachkommen, besonders seinem Sohn Salīm, und Schülern weiterentwickelt und später in eigenen Arbeiten veröffentlicht.

Bustānī hielt es für außerordentlich wichtig, seine Vorstellungen über die Neubelebung der arabischen Sprache und Kultur auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck gründete er, vermutlich 1847 (oder ein Jahr früher?), zusammen mit Yāziḡī und unterstützt von den Missionaren eine kulturelle Vereinigung: „Syrische Gesellschaft zum Erwerb der Künste und Wissenschaften“ (*Ġam'īya sūrīya li-iktisāb al-ʿulūm wa-l-funūn*), der neben Europäern ausschließlich syrische Christen (davon bezeichnenderweise ungefähr die Hälfte finanzkräftige Geschäftsleute) als Mitglieder ange-

<sup>188</sup> Antonius (1938) 45-47; Hitti (1957) 461 ff.; Salibi (1965) 144. - Sein Sohn Ibrāhīm al-Yāziḡī (1847-1906) setzte die literarisch-kulturellen Aktivitäten fort (u.a. Mitarbeit bei der arabischen Bibelübersetzung der Jesuiten); zu Ibrāhīms patriotischer Haltung s.u. III.1., Anm. 40.

<sup>189</sup> Tibawi (1963), gekürzte Fassung in Tibawi (1976 b); Jandora (1984); vgl. Die Familiengeschichte von Muḥīṃ Ibrāhīm al-Bustānī (1954) 337-351 (zu Buṭrus).

<sup>190</sup> Glass (1998 a) 14 ff. zu Smith; Glass (1998 b) zu van Dyck.

<sup>191</sup> Hourani (1990) 111-119. - Nach Band 6 wurde die Enzyklopädie von seinen Nachkommen bis zum elften Band fortgesetzt, in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts eine erweiterte Neuausgabe begonnen (von Fu'ād Afrām al-Bustānī, 1906-1995, dem ersten Rektor der Libanesischen Universität).

hörten.<sup>192</sup> Die Gesellschaft unterhielt für mehrere Jahre Kontakte mit der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, gegründet 1845 in Leipzig, in deren Zeitschrift (ZDMG) auch die Statuten der neuen arabischen Gesellschaft abgedruckt wurden.<sup>193</sup> Verschiedenen, voneinander abweichenden Berichten zufolge wurde die Vereinigung 1857 und wiederum 1867/68 erneuert oder neu gegründet unter dem Namen „Syrische Wissenschaftliche Gesellschaft“ (*al-ğam<sup>c</sup>īya al-<sup>c</sup>ilmīya as-sūrīya*).<sup>194</sup> Klar scheint indessen, daß die Vereinigung nun neben Christen auch Muslime und Drusen umfaßte und so eine gewisse überkonfessionelle Ausrichtung hatte; außerdem waren mehrere Mitglieder Freimaurer.<sup>195</sup>

In dieselbe Richtung zielte Bustānī mit der Gründung der „Vaterländischen Schule“ (*al-madrasa al-waṭanīya*) 1863 in Beirut, im Stadtviertel Zuqāq al-Balāt. Sie stand Mitgliedern aus allen Religionsgemeinschaften offen und bot ein nichtkonfessionelles Lehrprogramm in Arabisch an, dazu Sprachunterricht für Englisch und Französisch. Die Schule bestand zwölf Jahre lang und wurde später in das Syrisch-Protestantische Kolleg eingegliedert, mit dem sie bereits seit seiner Gründung (1866) eng zusammengearbeitet hatte (s.u.). Unter den Schülern wie den Lehrern befanden sich auch mehrere Muslime, die später im kulturellen Bereich, im Journalismus oder in der Politik einflußreich und berühmt wurden.<sup>196</sup> Obwohl Muslime im Verhältnis zu Christen an dieser Schule eine Minderheit gebildet haben dürften - leider liegen keine Statistiken vor -, war doch allein die Existenz einer

<sup>192</sup> Höpp (1991 a). - 1850 gründeten katholische Christen, unter Leitung der Jesuiten, die „Orientalische Gesellschaft“ (*al-ğam<sup>c</sup>īya aš-šarqīya*), die ähnliche Ziele verfolgte und ebenfalls nur christliche Mitglieder hatte; zu ihren Aktivitäten vgl. die Zeitschrift *al-Mašriq* 12 (1909) 32-38.

<sup>193</sup> ZDMG 2 (1848) 378-388; über die Anfänge der DMG: Preissler (1995).

<sup>194</sup> Auch andere Namen (bzw. weitere Gesellschaften) werden genannt; völlige Klarheit läßt sich aus den widersprüchlichen Informationen leider nicht gewinnen: Antonius (1938) 52-53; Tibawi (1969) 160; Duri (1987) 161.

<sup>195</sup> Stepat (1969) 648.

<sup>196</sup> Über die Schule und ihr Programm vgl. Dāya (1981) 43-49 und Salīm al-Bustānī, in: *al-Ğinān* I (1870) 70-71; zur Zusammenarbeit mit dem Kolleg: *al-Ğinān* IV (1873) 626-629. - Zu den Schülern zählten Qabbānī (s.u. Anm. 242) und Şulḥ, Mitglieder der Notabelnbewegung, zu den Lehrern Asīr und Azharī (folg. Anm. und Anm. 215); Stepat (1969) 635, 636, 649; Hanf (1969) 73, Anm. 71.

derartigen Erziehungseinrichtung ein deutliches Anzeichen für neue kulturelle und soziale Orientierungen.<sup>197</sup>

Ein zweites lokales Erziehungsprojekt mit überkonfessioneller Zielsetzung waren die sogenannten „Libanon-Schulen“, insgesamt rund 25 Einrichtungen, die zwischen 1853 und 1873 in verschiedenen, oft religiös gemischten Dörfern des zentralen und südlichen Gebirges, später auch in der Biqā<sup>c</sup> bis nach Baalbek, elementaren Unterricht für Jungen und Mädchen (häufig gemeinsam) anboten; dazu kamen zwei Schulen für Lehrerausbildung.<sup>198</sup> Von Mitgliedern der griechisch-orthodoxen Familie Ṣalībī,<sup>199</sup> Sulaimān und Ilyās, initiiert und mit finanziellen Spenden, vor allem aus England und Schottland, aufrechterhalten, wurden diese Schulen - trotz ihres ausgesprochen evangelischen Charakters - von Kindern aus allen Religionsgemeinschaften besucht, in der Mehrzahl von griechisch-orthodoxen und drusischen Schülern; sie kamen aus sozial höheren ebenso wie niederen Familien. Anfangs von den amerikanischen Missionaren unterstützt und zum Teil in fruchtbarer Zusammenarbeit, kam es später zunehmend zu Differenzen zwischen beiden Seiten: über Unterrichtsinhalte bzw. allgemein die pädagogische Ausrichtung, hauptsächlich aber aus gegenseitigem Mißtrauen und aus Furcht der Missionare vor unabhängiger, einheimischer Konkurrenz. Auf ihren Druck wurden nach 1873 die meisten Libanon-Schulen geschlossen, der Rest von amerikanischen oder anderen protestantischen Missionen übernommen.

Gegenüber den zahlreichen ausländischen Missionsschulen sowie den (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts rapide zunehmenden) einheimischen konfessionellen Schulen und denen der osmanischen Regierung blieben die beiden Erziehungsprojekte von Bustānī und den Ṣalībīs Ausnahmen mit relativ begrenzter Wirkung. Die Dominanz der ausländischen Kultureinflüsse und ihre bereitwillige Aufnahme und

<sup>197</sup> Selbst das Projekt der amerikanischen Missionare, die arabische Bibelübersetzung, blieb nicht auf die Hilfe von Christen beschränkt. Neben Bustānī und Yāziḡī war der dritte lokale Mitarbeiter, Yūsuf al-Asīr (1815-1889), ein sunnitischer Muslim aus Ṣaidā (Rechtsgelehrter mit Ausbildung an der Azhar und Inhaber verschiedener juristischer Ämter, später als Lehrer, u.a. an christlichen Schulen, Schriftsteller und Journalist tätig). Asīr war der erste Muslim mit direkten Verbindungen zu der von Christen geführten kulturellen Renaissance-Bewegung; vgl. Hitti (1957) 461-469; Salibi (1965) 145.

<sup>198</sup> Abu-Husayn (1998); Salibi (1965) 134-137.

<sup>199</sup> Über diese Familie vgl. die stark autobiographischen Aufsätze von Salibi (1996) und (1997); s.u. III.3.b.

Weiterentwicklung durch einheimische Christen auf der einen Seite und die osmanische Schulpolitik, primär zugunsten der Muslime, auf der anderen ließen kaum Spielraum für weitere alternative Entwicklungen des Erziehungswesens.

Der Ankunft der amerikanischen protestantischen Missionare kurz nach 1820 und ihren ersten Schulgründungen in Beirut folgten seit den dreißiger Jahren weitere Erziehungsprojekte in der Stadt und in verschiedenen Gebirgsdörfern, zum Teil mitbegünstigt durch die politischen Umstände (Oberherrschaft der Ägypter).<sup>200</sup> Für die Verbreitung von religiösen und anderen Texten brachten die Missionare 1834 ihre eigene Druckpresse mit arabischen Typen, die seit 1821/22 in Malta gearbeitet hatte, nach Beirut; 1841 begann man mit neuen Lettern, in Leipzig entworfen (Besuch von Eli Smith), in größerem Umfang zu drucken: Unterrichtstextbücher, später die arabische Bibelübersetzung und weitere Literatur.<sup>201</sup> In den folgenden Jahrzehnten profitierten mehrere andere, auch muslimische Druckereien von diesen Entwicklungen und übernahmen die „amerikanisch-arabischen“ Drucktypen.

Parallel zu den amerikanischen Protestanten verstärkten die französischen römisch-katholischen Missionare, besonders Lazaristen und Jesuiten, seit den dreißiger Jahren ihre erzieherischen und kulturellen Aktivitäten: Gründung zahlreicher Schulen und Internate, Einführung der Mädchenerziehung, Aufbau von Ordensschulen; seit 1847 eigene Druckerei der Jesuiten, die bis heute berühmte „Imprimerie Catholique“. Die einheimischen katholischen Gemeinschaften, Maroniten und Griechisch-Katholische, folgten sehr bald dem missionarischen Vorbild mit eigenen Erziehungsinstitutionen.<sup>202</sup> Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hatte der französisch-katholische Einfluß auf das libanesisches Erziehungswesen alle übrigen ausländischen weit übertroffen.

Seit etwa 1860 waren außer Franzosen und Amerikanern auch Angehörige anderer Nationen im Libanon erzieherisch aktiv, obschon in geringerem Umfang: britische Missionare, ferner - noch begrenzter -

<sup>200</sup> Sehr ausführlich Tibawi (1966), Kap. I-V; vgl. auch Antonius (1938) 35 ff.; Hitti (1957) 452 ff.; eine hervorragende Quelle sind die Berichte der Missionare selbst, in fünf Bänden hrsg. von Salibi/Khoury (1995).

<sup>201</sup> Glass (1998 a); Glass (1998 b); für das arabische Druckwesen in Malta: Agius (1990), bes. 18, 27; im Libanon: Nasrallah (1948) 1-62; Atiyeh (Hrsg., 1995) 209-231 (Geoffrey Roper: 'Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East'), 233-253 (George N. Atiyeh: 'The Book in the Modern Arab World. The Cases of Lebanon and Egypt').

<sup>202</sup> Salibi (1965) 138-139; Hanf (1969) 67-69.

Italiener, Schweizer, Dänen und Deutsche, letztere mit einer Schule für ihre evangelische Gemeinde in Beirut und einer Mädchenschule der Kaiserswerther Diakonissen.<sup>203</sup> Schließlich gab es seit den achtziger Jahren nennenswerte Aktivitäten Rußlands zugunsten der Erziehung griechisch-orthodoxer Christen, die ihrerseits mehrere eigene Schulen in Beirut und im Libanongebirge gründeten.<sup>204</sup>

Unter den nichtchristlichen Gemeinschaften profitierten als erste die Drusen von den Fortschritten des Schulwesens. Schon der englische Colonel Charles Henry Churchill, seit 1840 im Libanongebirge und unter Drusen ansässig geworden, gründete für sie eine Schule.<sup>205</sup> Außerdem besuchten viele drusische Kinder in ihren Wohngebieten gelegene christliche, vor allem protestantische Schulen, z.B. die der Brüder Šalībī. 1862 errichtete Dāwūd Pascha, der erste *mutašarrif* des Ġabal Lubnān, eine drusische Sekundarschule.<sup>206</sup>

Generell kamen staatliche Erziehungsmaßnahmen seitens der Osmanen der muslimischen Bevölkerung zugute, allerdings fast nur den Sunniten - mehrheitlich in Beirut und in den angrenzenden Küstengebieten unter direkter osmanischer Verwaltung, dagegen kaum im autonomen Libanongebirge ansässig<sup>207</sup> - und auch ihnen nur in relativ begrenztem Ausmaß. (Die Schiiten in den südlichen und östlichen Randgebieten waren praktisch von allen innovativen Erziehungsprojekten ausgeschlossen; weder wurden sie von den Einflüssen der Osmanen noch denen der anderen Gemeinschaften oder der ausländischen Missionare berührt.) Neuerlassene, osmanische Gesetzesbestimmungen hinsichtlich des Schulwesens im Jahre 1869,<sup>208</sup> wie Einführung der

<sup>203</sup> Dazu Sinno (1982) 177-181, 194-200; Sinno (1993) 204-210.

<sup>204</sup> Salibi (1965) 139; Hanf (1969) 69, 71; Panzer (1998) 90-91; umfassend Hopwood (1969), bes. 137-158.

<sup>205</sup> In dem Gebirgsdorf Bħawwāra bei Bħamdūn (Distrikt Ġurd, südöstlich von Beirut), wo sich Churchill (aus der Adelsfamilie Marlborough) niedergelassen hatte. Er erlebte persönlich, als britischer (und pro-drusischer) Agent, die *ħarakāt* zwischen 1840 und 1860 und hinterließ darüber ein aufschlußreiches Buch, ferner umfangreiche Tagebuchaufzeichnungen seiner Libanonjahre; vgl. Lewis (1953); Salibi (1997) 10-11.

<sup>206</sup> Salibi (1965) 112, 140.

<sup>207</sup> Zur Verwaltungsstruktur (1865-1888 'Provinz (*vilayet*) Syrien', danach bis 1918 Beirut eigenes *vilayet*): Abu-Manneh (1992).

<sup>208</sup> In Anknüpfung an frühere Überlegungen und Dekrete der *Tanzīmāt*-Reformer (1839, 1845, 1856); vgl. Deguilhem (1998) 227-228; Deringil (1998) 93-111, bes. 104-107. Generell dominierte weiterhin das traditionelle System der *Kuttāb*- und *Madrassa*-Schulen.

Schulpflicht und kostenfreier Unterricht, wurden nur schleppend und partiell angewendet, die Unterrichtssprache war in der Regel Osmanisch-Türkisch, und die Mehrzahl der Schüler kam aus den Familien der türkischen Staatsbeamten und der arabisch-sunnitischen Oberschicht. Die Folge war, daß vielfach auch muslimische Kinder die christlichen Schulen besuchten. Verschiedene Vorschläge von staatlicher Seite, um die muslimische Erziehung gegenüber den dominierenden christlichen Einrichtungen konkurrenzfähig zu machen, ließen sich nicht konsequent durchführen; bei den zuständigen Instanzen herrschte Uneinigkeit über die Organisation der Schulen, die Art der Schultypen, die Unterrichtsinhalte; weitere Probleme waren der Mangel an qualifizierten Lehrern und viel zu geringe finanzielle Mittel.<sup>209</sup> Keine der staatlich initiierten Zivilschulen in den libanesischen Regionen hatte langfristig ernstzunehmende Erfolge, die einem Vergleich mit osmanischen Einrichtungen in Damaskus (*Maktab ʿAnbar*) oder Jerusalem (*al-kullīya aṣ-ṣalāḥīya*) standgehalten hätten.<sup>210</sup> Angesichts dieser Situation waren es lokale Initiativen, die ein verbessertes Bildungsangebot für die Muslime der libanesischen Gebiete schufen - soweit ihnen dazu von staatlicher Seite Handlungsfreiheit gelassen wurde.

1879 eröffnete der Gelehrte Ḥusain al-Ġisr (1845-1909) in seiner Heimatstadt Tripolis eine Schule unter dem Namen *al-madrassa al-waṭanīya*; anders als die ebenso genannte Einrichtung von Bustānī war sie als muslimische Antwort auf die christlichen Schulen gedacht und hatte sehr wahrscheinlich keine nichtmuslimischen Schüler; anders als in den osmanischen Schulen fand der Unterricht in arabischer Sprache statt.<sup>211</sup> Das Lehrprogramm von Ġisr, der eine Ausbildung an der Azhar in Kairo hinter sich hatte, war eine behutsame Kombination von religiösen und weltlichen (neue wissenschaftliche und technische Probleme betreffenden) Unterrichtsthemen.<sup>212</sup> Da von den Behörden nicht als religiöse Lehranstalt anerkannt, mußte die Schule nach drei Jahren schließen. Ġisr ging für kurze Zeit als Lehrer nach Beirut an die 1882 gegründete Schule *al-madrassa as-sulṭānīya* (die wahrscheinlich

<sup>209</sup> Beispiele bei Strohmeier (1993) 219-226.

<sup>210</sup> Deguilhem (1989); Deguilhem (1998); Strohmeier (1991).

<sup>211</sup> Zur geistigen und kulturellen Situation in Tripolis vgl. Ebert (1991) 43 ff., 48 ff., speziell zum Erziehungswesen 66-68.

<sup>212</sup> Ebert (1991) 79-81. Auch Ġisrs Schriften offenbarten eine mittlere Position zwischen muslimischem Traditionalismus und Reformislam; sein wichtigster Schüler war Muḥammad Rašīd Riḍā; ausführlich Ebert (1991) 101 ff.

ebenfalls auf lokale Initiativen zurückging<sup>213</sup>), wo sich ein freundschaftliches Verhältnis mit Muḥammad ʿAbduh entwickelte. Letzterer richtete in den kommenden Jahren zwei Memoranda an die Osmanen, worin er aus Sorge über einen zu starken westlichen, christlichen Einfluß breit angelegte Reformen des muslimischen Schulwesens forderte, und zwar orientiert an den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung (Unterrichtssprache Arabisch).<sup>214</sup> ʿAbduhs Vorstellungen und Aktivitäten, die bei den staatlichen Stellen offenbar so gut wie keine positiven Reaktionen auslösten, erzielten auf lokaler Ebene einen sichtbaren Erfolg in der „Osmanischen Schule“ (*al-madrasa al-ʿuṭmānīya*), 1895 von Šaiḥ Aḥmad ʿAbbās al-Azharī (1853-1927)<sup>215</sup> in Beirut gegründet und 1911 zu einem Kolleg (*al-kullīya al-ʿuṭmānīya al-islāmīya*) erweitert. Die Einrichtung wurde zu einem Zentrum für die Ausbildung prominenter sunnitischer Muslime, allerdings nicht im Sinne der osmanischen Politik (inzwischen der Jungtürken), sondern des arabischen, zunehmend politisch orientierten Nationalismus; insofern verlief die Entwicklung ähnlich wie an der *Kullīya* in Jerusalem und der ʿAnbar-Schule in Damaskus. Während des Ersten Weltkriegs wurde das Beiruter Kolleg vorübergehend durch die türkischen Behörden geschlossen.<sup>216</sup>

Die wichtigste und weitreichendste lokale Initiative der Muslime war jedoch ohne Zweifel die Gründung der „Islamischen Gesellschaft für wohltätige Zwecke“ (*ḡamʿīyat al-maqāṣid al-ḥairīya al-islāmīya*). Sie existiert, stark verändert, bis in die Gegenwart.<sup>217</sup> 1878 von sunnitischen Notabeln, vor allem reichen Kaufleuten und Funktionären der lokalen religiös-rechtlichen Verwaltung, in Beirut gegründet, bildete die *Maqāṣid*-Gesellschaft eine Art Wohlfahrtsorganisation mit eigenen, für Bedürftige kostenlosen Schulen (für Jungen und Mädchen); später

<sup>213</sup> Seitens der *Maqāṣid*-Gesellschaft geplant bzw. nach deren Schließung von den osmanischen Behörden eröffnet (s.u.); Strohmeier (1993) 235, Anm. 7; Cioeta (1982) 55; Schatkowski (1969) 49.

<sup>214</sup> Strohmeier (1993) 216-217; Ebert (1991) 84-86; zu anderen Vertretern einer Reform der Erziehung und Bildung in Syrien s.o. Anm. 158.

<sup>215</sup> Auch er Absolvent der Azhar, Lehrer an Bustānīs Schule und an Schulen der *Maqāṣid*, Direktor der *madrasa sulṭānīya*, Mitglied der Notabelnbewegung und Freimaurer; s. Steppat (1969) 636, 643, 649; zum Stundenplan der Schule: *al-Manār* 3 (1900) 429-432.

<sup>216</sup> Strohmeier (1993) 227-229.

<sup>217</sup> Zum folgenden Schatkowski (1969), Cioeta (1982) und Johnson (1986), der auch ausführlich die neuere Entwicklung behandelt (50 ff., 66 ff., 110 ff., 161 ff.); s. auch Johnson (1978).

kamen Krankenhäuser und weitere karitative Einrichtungen hinzu. 1879 folgten nach dem Beirut Vorbild ähnliche Gründungen in Šaidā und mehreren weiteren Orten Syriens und Palästinas.<sup>218</sup>

Von Anfang an lagen die Leitung und Kontrolle der *Maqāšid* in den Händen weniger, einflußreicher Familien, darunter als (bis in die jüngste Zeit) wichtigste die Familie Salām.<sup>219</sup> Die Absicht der Notabeln, den Muslimen eine eigene und zeitgemäße Erziehung zu bieten, die gegenüber der christlichen konkurrenzfähig war, diente dem Erhalt ihrer wirtschaftlichen und politischen Stellung. Ob und inwieweit darüber hinaus andere Motive vorlagen, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit sagen. Bekannt ist von einem der Gründungsmitglieder der *Maqāšid*-Gesellschaft in Šaidā, daß er der gleichzeitig aktiven Notabelnbewegung angehört hat und auch Freimaurer war; die Vermutung liegt nahe, daß darüber hinaus noch weitere Kontakte zwischen *Maqāšid*, Notabelnbewegung und Freimaurertum bestanden (s.o. II.2.).<sup>220</sup> Das spräche für gewisse interkonfessionelle und nationale Tendenzen auch in den *Maqāšid*-Schulen, „allen Kindern des Vaterlandes“ ungeachtet ihrer Konfession offen zu stehen - ähnlich wie in der Schule von Bustānī und den Lehranstalten der Šalībī-Brüder (s.o.).

Die Finanzierung der *Maqāšid*-Aktivitäten erfolgte über Mitgliedsbeiträge und Spenden sowie vor allem über Einkünfte aus religiösen Stiftungen; letzteres dank der Hilfe des osmanischen Gouverneurs Midḥat Pascha, der sich während seiner Amtszeit in Syrien (1878-1880) generell für Erziehungsprojekte engagierte.<sup>221</sup> Aus Furcht vor angeblichen antiosmanischen Aktivitäten wurden die *Maqāšid* als selbständige Einrichtung (wahrscheinlich) 1882 von den Behörden

<sup>218</sup> Schatkowski (1969) 37, nennt darüber hinaus sogar Alexandria.

<sup>219</sup> Johnson (1986) 67-77; bis Anfang der 1990er Jahre war Šāʿib Salām, seit der Unabhängigkeit einer der wichtigsten libanesischen Politiker, Präsident der *Maqāšid*; dank seiner guten Kontakte zu Saudi-Arabien erhielt die Gesellschaft von dort enorme finanzielle Hilfen. - Nach den Salāms rangierten die Familien Baihum (ʿItānī), Dāʿūq, Fāḥūrī, später Šulḥ und Danā; Johnson (1986) 47 ff., 60 ff.

<sup>220</sup> Steppat (1969) 641-643, 649.

<sup>221</sup> Saliba (1978); Hermann (1990) 16-23. - Midḥat Paschas Verhältnis zu den *Maqāšid* läßt sich aufgrund von widersprüchlichen Informationen nicht völlig klären; jedenfalls war er für die osmanische Regierung zunehmend verdächtig geworden und sein Name ja auch bei der Notabelnbewegung aufgetaucht.

aufgelöst und in den staatlichen „Erziehungsrat“ eingegliedert.<sup>222</sup> 1908/9 - unter den Jungtürken - formierten sie sich für vier Jahre von neuem, nach wiederholter Schließung 1920 - mit Zustimmung der französischen Mandatsbehörden - zum dritten Mal; von nun an endgültig und mit detaillierten, später mehrfach geänderten Statuten.<sup>223</sup>

Bis heute spielt die *Maqāṣid*-Gesellschaft eine wichtige Rolle als Ausdruck des Selbstverständnisses und der Selbstbehauptung der libanesischen Sunniten, wobei sich ihre ursprünglichen Formen, Ziele und Funktionen jedoch erheblich verändert bzw. erweitert haben. Oft diente sie in diesem Jahrhundert den politischen Patronen oder Führern (*zu‘amā’*) dazu, ihre Ziele und Interessen durchzusetzen und eine möglichst große Klientel an sich zu binden. Die pädagogische und karitative Institution wurde zu einem Instrument und einer Ressource für den Aufbau von politisch-familiären Netzwerken, die das öffentliche gesellschaftliche Leben im Libanon entscheidend mitbestimmen.<sup>224</sup>

Trotz aller Bemühungen von einheimischer Seite blieb der Einfluß der ausländischen, insbesondere der französischen und amerikanischen Schulen auf das Erziehungswesen vorherrschend. Der krönende Höhepunkt dieser (missionarischen) Bildungspolitik war die Gründung von zwei Hochschulen, die bis heute im Libanon und darüber hinaus zu den führenden wissenschaftlichen Institutionen zählen: das *Syrian Protestant College*, 1920 umbenannt in *American University of Beirut* (AUB), und die *Université Saint Joseph* (USJ).

Das Syrian Protestant College wurde 1866 formell in Beirut eröffnet, nach mehrjährigen Vorbereitungen und Verhandlungen der amerikanischen Missionare mit der „Zentrale für ausländische Missionen“ (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*) in New York über Statuten, Finanzierung und Einrichtung eines Kuratoriums.<sup>225</sup> Präsident wurde Reverend Daniel Bliss,<sup>226</sup> die ersten Lehrer waren

<sup>222</sup> Strohmeier (1993) 215, 221; andere Daten bei Schatkowski (1969) 47 und Stepat (1969) 643: 1881 bzw. 1884.

<sup>223</sup> Schatkowski (1969) 56 ff., 69 ff., 79 ff., 84 ff.

<sup>224</sup> Dazu ausführlich Johnson (1969); zur Institution der *zu‘amā’* auch Hottinger (1966); Hourani (1976 b).

<sup>225</sup> Penrose (1970) 8-19, 307-310; Munro (1977) 11-16; zur ideologischen Vorgeschichte des College und zu den Vorstellungen missionarischer Erziehung: Khalaf (1994) 56-63; Tibawi (1976 a); Makdisi (1997).

<sup>226</sup> Über ihn und seine Universitätspolitik: Penrose (1970) 11 ff.; Munro (1977) 16 ff., 24 ff. ('Benevolent Despotism').

Missionare (darunter van Dyck), unterstützt von einheimischen Tutoren (darunter Yāziǧī). Nach bescheidenen Anfängen (keine eigenen Unterrichtsräume, wenig Studenten und Lehrer, begrenztes Lehrangebot: Sprachen, Bibelkunde, Naturwissenschaften, Medizin) nahm das College in den kommenden Jahrzehnten einen kontinuierlichen Aufschwung. Ab 1872 wurden erste eigene Gebäude errichtet, die Zahl der Studenten erhöhte sich um ein Vielfaches (von ursprünglich 16 bis zur Jahrhundertwende auf mehr als 600 Personen, davon über die Hälfte mit erfolgreichem Abschluß), ebenso der Lehrkörper und das Verwaltungspersonal. Um die Kapazitäten des College nicht zu überfordern, wurden die Zulassungsbestimmungen verschärft und konsequent angewendet, trotz der hohen Gebühren für Studium, Unterkunft und Verpflegung. Durch die Einrichtung neuer Departments und Fächerangebote wurde das Curriculum ständig erweitert; gleichzeitig nahmen die Bibliotheksbestände erheblich zu.<sup>227</sup>

Anfangs fand der gesamte Unterricht in arabischer Sprache statt, ganz im Sinne der erzieherischen Vorstellungen der Missionare. Seit den frühen achtziger Jahren wurde Arabisch dann überall durch Englisch ersetzt: wegen zu weniger arabischer Unterrichtsbücher und wegen der so großen Schwierigkeiten bei der Suche nach einer geeigneten arabischen Terminologie für die naturwissenschaftlichen Fächer, aber auch, weil inzwischen neueingestellte ausländische Lehrer, im Unterschied zu den älteren Missionaren, keine oder nur sehr geringe Arabischkenntnisse hatten. Dasselbe galt für einen Teil der Studenten.<sup>228</sup>

Obwohl das College grundsätzlich für jeden offenstand, ungeachtet seiner Konfession, seiner Herkunft und sozialen Stellung, unterstrichen die Gründungsväter immer wieder den protestantischen Charakter der Einrichtung und die Verpflichtung, alle im „Geist des Evangeliums“ zu unterrichten. Eine Folge dieser ambivalenten Haltung war, daß in den ersten Jahrzehnten Christen - vor allem griechisch-orthodoxe, von denen viele zum Protestantismus übertraten - die ganz überwiegende Mehrheit der Studentenschaft bildeten.<sup>229</sup> Die Einschreibung von Mus-

<sup>227</sup> Penrose (1970) 59 ff., 76 ff.

<sup>228</sup> Munro (1977) 21; Khalaf (1994) 70-71.

<sup>229</sup> Khalaf (1994) 67-69; Penrose (1970) 46 ff.; Munro (1977) 44 ff.; Panzer (1998) 89-90: Die massive Bekehrung der orthodoxen Christen, wichtigstes Ziel der protestantischen Missionare, führte zu einer Gegenoffensive des orthodoxen Klerus; in diesem Zusammenhang kam es mehrfach zu massiven Belästigungen gegen Christen, die ihre Konversion zum Protestantismus rückgängig gemacht hatten.

limen (erst seit 1908 in nennenswertem Ausmaß) führte zu Konflikten mit der Hochschulleitung und den Missionaren, die auch das Verhältnis zu den osmanischen Behörden stark belasteten. Grund war die Weigerung der Muslime, an den christlichen Praktiken der Hochschule (Gebetsstunden, Gottesdiensten, Bibelsitzungen) teilnehmen zu sollen.<sup>230</sup> Auch bei der Einstellung von Lehrern spielte deren christliche Gesinnung die entscheidende Rolle. Erst nachdem hochqualifizierte professionelle Laien die Missionare ersetzt hatten und, nach langem Zögern, auch einheimische Lehrer bessere oder gleichwertige Positionen erhielten, entwickelte sich das College zu der Hochschule, die im 20. Jahrhundert für ihre intellektuelle Offenheit und ihren internationalen und säkularen Charakter berühmt wurde.

Nichts zeigte deutlicher die Diskrepanz zwischen missionarischen Erziehungsvorstellungen und neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen als die berühmt gewordene „Lewis-Affäre“ - die erste Zerreißprobe, mit der das College 1882 konfrontiert wurde.<sup>231</sup> Der amerikanische Professor Edwin Lewis hatte in seiner Jahresansprache<sup>232</sup> an die Studenten unter anderem die Evolutionstheorie von Charles Darwin positiv erwähnt - ohne damit die christliche Religion direkt anzugreifen -, woraufhin er unter dem Druck der Collegeleitung, die sich ausdrücklich von derartigen Ideen distanzierte und sie von der Jugend fernhalten zu müssen glaubte, zurücktrat. Mehrere Kollegen des medizinischen Departments folgten ihm aus Solidarität. Eine Gruppe von Medizinstudenten, darunter mehrere Freimaurer, protestierte öffentlich dagegen und wurde vorübergehend vom College ausgeschlossen. Um die Existenz des Departments zu retten, wurden schnell neue Professoren aus Amerika eingestellt; seitdem war Englisch die Unterrichtssprache. In den folgenden Jahren reagierte das College mit einer generell stärkeren Betonung des 'evangelischen' Charakters seiner Arbeit.

Mit der Lewis-Affäre wurde eine weitreichende Debatte über den Darwinismus in der arabischen Welt ausgelöst, getragen von Befürwortern und Gegnern. In beiden Lagern befanden sich Christen ebenso wie Muslime, die in unterschiedlichem Ausmaß für eine Harmonisierung oder strikte Trennung von Religion und wissenschaftli-

---

<sup>230</sup> Munro (1977) 52-59; allgemein zur osmanischen Haltung gegenüber den Missionsaktivitäten: Deringil (1998) 112-134.

<sup>231</sup> Farag (1969) 23 ff.; Farag (1972); Tibawi (1976 a) 275 ff.; Philipp (1979) 18 ff.

<sup>232</sup> Text in Farag (1969) 406-415 (Appendix IV).

cher Vernunft kämpften.<sup>233</sup> Der Glaube an eine universale Vernunft für die Überwindung religiös-dogmatischer Abgrenzungen erklärt unter anderem auch den Umstand, daß sich viele Anhänger des Darwinismus gleichzeitig zur Freimaurerei hingezogen fühlten und in deren Logen eintraten.

Um mit der Erfolgsbilanz der protestantischen Erziehungspolitik mithalten zu können, gründeten französische Jesuiten<sup>234</sup> ihrerseits eine Hochschule. 1874/75 verlegten sie ihre Sekundarschule aus dem Gebirgsdorf Ġazīr nach Beirut und erweiterten sie durch die Errichtung neuer Gebäude zu einer höheren Lehranstalt, die ab 1881 mit päpstlicher Anerkennung den Namen „Université Saint Joseph“ führte. Die ersten Unterrichtsfächer waren Theologie und Philosophie, klassische Philologie, semitische und europäische Sprachen sowie Literatur; bald folgten Medizin, Naturwissenschaften und Mathematik, im frühen 20. Jahrhundert Jura und Ingenieurwesen. Von 1902 bis zu Kriegsbeginn 1914 bestand eine *Faculté Orientale*, die ihr Ansehen vor allem dem Jesuitenpater Louis Cheikho (Šaiḥū), Nestor der Wissenschaft des Christlichen Orients im Libanon, verdankte.<sup>235</sup> Zu den herausragenden Zeugnissen orientalistischer Arbeit zählten ferner die *Bibliothèque Orientale* und die Zeitschrift *al-Mašriq*, 1898 von Cheikho begründet und mit zahlreichen Aufsätzen von ihm.

Die Universität, schon 1875 mit 300 Studenten, entwickelte sich im 20. Jahrhundert zur bedeutendsten französischen Bildungsinstitution für den gesamten Vorderen Orient. Trotz geringerer Studiengebühren als am Syrian Protestant College stand auch sie nur Kindern aus wirtschaftlich und sozial höhergestellten Familien offen: eine Eliteuniversität, aus der zahlreiche Absolventen später Karriere machten, vor allem in religiösen Ämtern, im Rechtswesen, in der Politik und Verwaltung. Obwohl prinzipiell für alle Religionen und Konfessionen offen, ebenso wie die protestantische Hochschule, betrachtete sich

<sup>233</sup> Zu den verschiedenen Personen und ihren Standpunkten vgl. Ziadat (1986); Haroun (1985); Ebert (1991) 131 ff. - Die Rolle des Darwinismus im Nahen Osten verdient weitere, systematische Untersuchungen, ähnlich wie im Fall des Freimaurertums.

<sup>234</sup> 1773 auf Druck des maronitischen Patriarchen aus dem Libanon vertrieben (infolge von zu schwerwiegenden religiösen und religionspolitischen Differenzen), war der Jesuitenorden seit 1831 wieder in der Region aktiv; Näheres bei Chevallier (1971) 246, 260 ff.; Touma (1971-72) 556 ff.

<sup>235</sup> Über Cheikho (1859-1927) vgl. die Nachrufe in *al-Mašriq* 26 (1928) 1-4, und *Mağallat al-mağma<sup>c</sup> al-<sup>c</sup>ilmī al-<sup>c</sup>arabī* 8 (1928) 231-235; ferner Abu Khalil (1998) 50.

Saint Joseph als eine christliche und (lange auch) französische Universität. Die ganz überwiegende Mehrheit der Studentenschaft waren katholische Christen, hauptsächlich Maroniten; der Lehrkörper setzte sich (bis in die jüngste Zeit) nur aus französischen und einheimischen Christen zusammen, geleitet von Mitgliedern des Jesuitenordens. Unterrichtssprache war in allen Fächern, außer in der Faculté Orientale, Französisch.<sup>236</sup>

Das Erziehungskonzept der französischen Jesuiten beruhte auf der Verankerung des römischen Katholizismus im christlichen Milieu, besonders unter den Maroniten. Hinzu kam das religiös-kulturelle Sendungsbewußtsein Frankreichs, die *Mission civilisatrice*, deren Wurzeln historisch bis ins Mittelalter zurückreichten und die - über die jahrhundertelange französische Schutzmachtspolitik gegenüber den Christen im Orient, die Aufklärung, die Französische Revolution, Napoleon und die Saint-Simonisten - der Legitimation des französischen Kolonialismus und Imperialismus diente (bekanntlich nicht nur in Syrien).<sup>237</sup> Die Verknüpfung jesuitischer Vorstellungen mit der französischen Sendungsidee fand dann ihren deutlichsten Ausdruck in der Mandatszeit mit entsprechenden erziehungspolitischen Maßnahmen Frankreichs (s.u.).

Am Ende des 19. Jahrhunderts war der Libanon auf dem Gebiet der allgemeinen Erziehung und Bildung der fortgeschrittenste Teil des Osmanischen Reiches. Zahlreiche Einrichtungen in den großen Städten und Gebirgsdörfern boten elementaren Unterricht für Jungen und Mädchen an, höhere Schulen und zwei Universitäten ermöglichten denen eine Weiterbildung, die es sich leisten konnten.<sup>238</sup> Die Druckerei der amerikanischen Missionare, die Imprimerie Catholique der Jesuiten und mehr als 30 weitere Druckpressen veröffentlichten Bücher in Arabisch mit einem inhaltlich weiten Spektrum (Religion, Philosophie, Grammatik, Literatur, Geschichte, Naturwissenschaften, Medizin u.a.).<sup>239</sup> Zwischen 1870 und 1900 erschienen rund 40 Zeitschriften und Zeitungen in unterschiedlich regelmäßigen Abständen und mit unter-

<sup>236</sup> Waardenburg (1966)177-178; Hanf (1969) 69-70.

<sup>237</sup> Dazu Freitag (1991) 83 ff.

<sup>238</sup> Einen hervorragend dokumentierten Überblick bietet Labaki (1988) 20 ff., 44 ff., 169-184, mit zahlreichen Statistiken und Tabellen für die Erziehungseinrichtungen der verschiedenen Gemeinschaften.

<sup>239</sup> Über Druckereien und Buchpublikationen vgl. z.B. Ḥaqqī (Hrsg.) II 573-574, 576-577, 582, 586-591; zahlreiche Literaturangaben zum Druckwesen bei Glass (1998 a).

schiedlichen Schwerpunkten, aber mit ähnlicher Zielsetzung: Verbreitung und Vertiefung des allgemeinen Wissens.<sup>240</sup>

Die Zunahme und Ausbreitung des Druckwesens war ein Resultat des Zusammenspiels verschiedener Faktoren, insbesondere der ausländischen Missions- und Erziehungspolitik und der Aktivitäten von einheimischen Intellektuellen für eine kulturelle arabische Renaissance (*nahḍa*). Bis in die siebziger Jahre waren alle libanesischen Presseorgane christliche Gründungen; auch in den kommenden Jahrzehnten (bis zum Ersten Weltkrieg bzw. Ende der osmanischen Oberherrschaft) änderte sich dies nur verhältnismäßig geringfügig.<sup>241</sup> Die erste muslimische Zeitung erschien 1875: *Tamarāt al-funūn*. Im Unterschied zu den christlichen Blättern war sie inhaltlich konservativ und pro-osmanisch, organisiert als ein Gemeinschaftsunternehmen bzw. eine Teilhabergesellschaft mit tatkräftiger finanzieller Unterstützung durch wohlhabende Muslime.<sup>242</sup> Seit den späten siebziger Jahren wurden angesichts der zunehmenden staatlichen Zensur (Sultan °Abd al-Ḥamīd II.) viele Publikationen nach Ägypten verlagert, wo ein politisch und intellektuell freieres Klima herrschte. Das berühmteste Beispiel war die Zeitschrift *al-Muqtataf*, 1876 von griechisch-orthodoxen Christen in Beirut gegründet und seit 1884 in Kairo etabliert: eines der wichtigsten Organe des frühen arabischen Wissenschaftsjournalismus, das bis 1951 erschien.<sup>243</sup> Zwischen 1880 und 1908 wurden von 297 Zeitungen und Journalen nur 68 im Libanon gegründet, darunter die schon erwähnte Zeitschrift *al-Mašriq* der Jesuiten und das maronitisch-patriotische Blatt *al-Arz* der Brüder Philippe und Farīd al-Ḥāzin (s.o. II.2.). Von den früheren Veröffentlichungen hatten nur die muslimische *Tamarāt al-funūn* und zwei christliche Blätter, *Ḥadīqat al-aḥbār* (1858 als erstes

<sup>240</sup> Ayalon (1995) 34 ff.; Tagesnachrichten und aktuelle Informationen konnten nur mit Verzögerungen erworben und weitergegeben werden.

<sup>241</sup> Vgl. Ṭarrāzī (1933) IV 4-17, 106-115.

<sup>242</sup> Ayalon (1995) 36-37; Gründer der Zeitung war Šaiḥ °Abd al-Qādir al-Qabbānī (auch entscheidend an der Einrichtung der *Maqāṣid* beteiligt; Schatkowski (1969) 25-26); Näheres bei Nashabi (1981).

<sup>243</sup> Glass (1995); Glass (1998 b); Ayalon (1995) 53-54; Farag (1969); Gründer der Zeitschrift: Ya°qūb Šarrūf und Fāris Nimr, beide Freimaurer am SPC. - Andere Publikationen libanesischer Christen wurden von Anfang an in Ägypten begonnen: so 1876 die (noch heute führende) Zeitung *al-Ahrām* der Brüder Salīm und Bišāra Taqlā und 1892 das wissenschaftliche Magazin *al-Hilāl* von Ğirgī Zaidān.

libanesisches Journal gegründet) und *Lisān al-hāl*, dank ihrer politischen Vorsicht überleben können.<sup>244</sup>

Nach 1908 wurde die Situation etwas leichter, blieb aber bei kritischen Äußerungen gegen die jungtürkische Regierung weiter sehr riskant. Verschiedene Presseorgane mußten im Untergrund und mit Decknamen arbeiten, z.B. der arabisch-nationalistische *al-Mufīd*.<sup>245</sup> Mit Kriegsausbruch 1914 wurde die arabische Presse im Libanon, wie in den übrigen Provinzen unter osmanischer Kontrolle, für mehrere Jahre zum Schweigen verurteilt.

#### b. Die Mandatsperiode

Durch die Vorgänge während des Ersten Weltkriegs erlitt das Erziehungswesen im Libanon schwere Rückschläge. Die meisten ausländischen Schulen wurden geschlossen, viele einheimische Privatschulen mußten ihren Unterricht einstellen; entweder aus Gründen großer wirtschaftlicher und sozialer Not, oder weil viele Gebäude als Militärquartiere und Krankenhäuser benötigt wurden. Nach der Kapitulation der Osmanen folgte dann auch die Schließung der meisten ihrer staatlichen Schulen. Damit war das Erziehungswesen bei Kriegsende weitgehend zusammengebrochen. Unter diesen Umständen sahen sich die französischen Mandatsbehörden vor die schwierige Aufgabe gestellt, einen Neuanfang einzuleiten. Dabei konnte sie zum einen auf noch vorhandene potentielle Träger von Erziehungsinstitutionen bei den christlichen Gemeinschaften zurückgreifen und mit der Rückkehr der 1914 ausgewiesenen Missionsgesellschaften rechnen. Zum anderen wurde mit dem Aufbau eines öffentlichen, staatlichen Schulwesens begonnen. Diese doppelte Strategie bestimmte die Erziehungspolitik der Mandatsmacht während ihrer gesamten Herrschaft.<sup>246</sup>

Die Entwicklung des Privatschulwesens wurde von Anfang an durch die Behörden tatkräftig gefördert und unterstützt. Obwohl diese Politik überwiegend den Christen zugute kam, die (wie schon in osmanischer Zeit) das private Schulwesen eindeutig beherrschten,<sup>247</sup> profitierten auch die muslimischen Gemeinschaften davon, soweit sie in private Erziehungsaktivitäten involviert waren. Von der Neuformierung der sunnitischen *Maqāṣid* nach 1920 und ihrer weiteren

<sup>244</sup> Ayalon (1995) 31-33, 63.

<sup>245</sup> Khalidi (1981); Tauber (1990), bes. 176-177.

<sup>246</sup> Zum Ganzen vgl. Hanf (1969) 74 ff.; Labaki (1988) 76 ff.

<sup>247</sup> Labaki (1988) 80 (Tabelle).

Entfaltung war schon die Rede.<sup>248</sup> Daneben gründeten die Schiiten 1923, nach der Eingliederung ihrer Siedlungsgebiete in den Groß-Libanon und ihrer vor allem aus wirtschaftlichen Gründen zunehmenden Migration nach Beirut, ein Pendant zu den sunnitischen *Maqāṣid*-Einrichtungen: *al-ğam<sup>c</sup>īya al-ħairīya al-islāmīya al-<sup>c</sup>āmīliya*, eine Wohlfahrts-gesellschaft mit eigenen Schulen, zum Teil finanziert durch schiitische Emigranten in Afrika. 1938 folgte die Einrichtung eines Kollegs, *al-kullīya al-ğa<sup>c</sup>farīya*, in Tyros (Şūr).<sup>249</sup> Für die schiitische Gemeinschaft, bis dahin von allen Neuerungen im Libanongebirge und in den Städten nahezu völlig ausgeschlossen, bedeuteten diese Maßnahmen einen der ersten entscheidenden Schritte auf dem Weg zu sozialer und kultureller Modernisierung und zu kommunaler Selbstbehauptung. Wie die *Maqāṣid* wurde auch die schiitische *Āmilīya* sehr bald zu einer Quelle von politischer Patronage, vor allem in den Händen der *za<sup>c</sup>īm*-Familie Baiḏūn.<sup>250</sup>

Das Lehrangebot der staatlichen Schulen, komplementär zu den privaten angelegt und auf die schularmen Randgebiete des Landes mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit konzentriert, wurde ganz überwiegend von Muslimen wahrgenommen. Allerdings blieb es auf die Ebene des Primarschulunterrichts beschränkt. Diese Situation bedeutete die de facto-Anerkennung der Priorität des Privatschulwesens. Schüler von staatlichen Primarschulen, die eine weitere Ausbildung beabsichtigten, mußten private (einheimische oder ausländische) Lehreinrichtungen besuchen, was mit erheblichen Schwierigkeiten, insbesondere vielfach nicht aufzubringenden Kosten, verbunden war. Auf der anderen Seite bemühte sich die Mandatsverwaltung um eine gewisse Vereinheitlichung der Lehrprogramme und Examina. Bei aller Respektierung der verschiedenen Schultypen und ihrer Träger wurde eine weitgehende Zentralisierung des gesamten Erziehungswesens erreicht: Fast überall fand der Unterricht in französischer Sprache, in enger Anlehnung an französische Curricula, statt; Arabisch war nur die zweite Sprache. Ebenso wurden nur staatliche Abschlußprüfungen anerkannt bzw. ermöglichten eine öffentliche berufliche Laufbahn oder ein Universitätsstudium.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Labaki (1988) 78.

<sup>249</sup> Labaki (1988) 78.

<sup>250</sup> Johnson (1986) 170; Hanf (1969) 212-214; zur schiitischen *Āmilīya* ausführlich Early (1971).

<sup>251</sup> Hanf (1969) 77-78.

Obwohl der Aufbau eines staatlichen Schulwesens zu einer insgesamt breiteren und besseren Erziehung erheblich beitrug,<sup>252</sup> behielten die Privatschulen ihre dominierende Stellung; das galt gleichermaßen für lokale konfessionelle Einrichtungen wie für die der Missionsgesellschaften und von Privatpersonen. Am Anfang wie gegen Ende der Mandatszeit besuchten von 100 Schülern nur etwa 14 staatliche Schulen.<sup>253</sup> Begünstigt wurde diese Situation auch durch die libanesische Gesetzgebung, die auf der Grundlage der Verfassung von 1926 (Art. 10) dem Privatschulwesen verhältnismäßig große Freiheiten einräumte.<sup>254</sup> In diesem Punkt, wie auch in allen anderen, folgte das libanesische Erziehungsministerium bzw. die Regierung grundsätzlich den vorgegebenen Richtlinien der Mandatsmacht, unter deren Kontrolle das duale (halb staatliche, halb private) Erziehungswesen gehandhabt wurde.

Doch immer wieder lieferten die systemimmanenten Probleme dieses Erziehungswesens politischen Zündstoff. Ein typisches Beispiel war die Ankündigung des kompromißlos prochristlichen Ministerpräsidenten Émile Eddé, im Rahmen eines größeren Reformpakets 100 Staatsschulen zu schließen, die nach seiner Auffassung zu wenig effizient arbeiteten. Von den libanesischen Muslimen, deren Kinder mehrheitlich staatliche Schulen besuchten, wurde dieser Plan als eine (weitere) Diskriminierung ihrer Gemeinschaft verstanden, mit der die Erziehung der muslimischen Kinder entscheidend behindert bzw. generell die Muslime von der Entwicklung innerhalb des Libanon abgekoppelt werden sollten; tatsächlich hatte Eddé um eines 'rein christlichen', also „Kleinen Libanons“ willen ernsthaft die Abtrennung der muslimischen Gebiete Tripolis und (von Teilen) der Biqā<sup>c</sup>-Ebene und deren Angliederung an Syrien erwogen. Eddés Argumente für die Schließung der Schulen lösten heftige Proteste, Streiks und Demonstrationen aus, in deren Verlauf die libanesischen Muslime von ihren Glaubensbrüdern, besonders aus Syrien, aber auch von libanesisch-christlichen Gegnern Eddés massive Unterstützung erhielten. Die 'Schulkrise' führte nach wenigen Monaten, im März 1930, zum Sturz der Regierung Eddé.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> Die Zahl der Staatsschulen verdoppelte sich von 91 (1924) auf 183 (1941); Labaki (1988) 84.

<sup>253</sup> Hanf (1969) 80.

<sup>254</sup> S.o. Anm. 38.

<sup>255</sup> Zamir (1997) 76-83.

Innerhalb der insgesamt unangefochtenen Vormachtstellung der Privatschulen, sowohl der einheimischen als auch der ausländischen, kam es zu einem erheblichen Rückgang der protestantischen (meist amerikanischen und englischen) Schulen; zwischen 1925 und 1941 sank ihre Zahl um mehr als zwei Drittel (von 158 auf 52).<sup>256</sup> Ursache hierfür war vor allem die staatlich gesteuerte Konzentration des Lehrangebots und der Unterrichtsinhalte auf französische Programme, die offiziellen, französisch orientierten Abschlußprüfungen sowie die absolute Mehrheit der französischen Schulen (273 im Jahr 1941).<sup>257</sup> Um konkurrenzfähig zu bleiben, versuchten verschiedene protestantische Einrichtungen gewisse Anpassungen an das offizielle (libanesisch bzw. französische) Programm; mit begrenztem Erfolg. 1941 betrug die Anzahl der Schüler in den französischen Schulen und in den einheimischen der katholischen Gemeinschaften (mit französischem Unterrichtssystem) fast 50% der gesamten Schülerschaft. Der Rest verteilte sich auf nicht-katholische, muslimische und drusische Privatschulen, auf Staatsschulen sowie, in geringster Zahl, auf nichtfranzösische ausländische und nichtkonfessionelle einheimische Schulen.<sup>258</sup>

Angesichts dieses Sachverhalts blieb das Bildungsgefälle zwischen Christen und Muslimen außerordentlich stark; erstere bildeten mehr als 70% der gesamten Schülerschaft, letztere (einschließlich der Drusen) weniger als 30%. Unter den Christen hatten die Katholiken den höchsten Anteil am Bildungswesen, unter den Muslimen die Schiiten den mit Abstand geringsten Bildungsgrad.<sup>259</sup> Diese Diskrepanz blieb, ungeachtet aller späteren Fortschritte, grundsätzlich bis in die heutige Zeit bestehen.

Die höchste Erziehungsebene, das Hochschulstudium, lag ausschließlich in den Händen von privaten ausländischen Institutionen, der Amerikanischen Universität und der Saint Joseph-Universität. Eine staatliche Alternative der Hochschulausbildung wurde nicht geschaffen. Mandatsbehörden und libanesisch Regierung beschränkten sich darauf, die beiden Privatuniversitäten in ihrer Entwicklung nicht zu beeinträchtigen, Saint Joseph sogar direkt zu fördern. So gründeten die

---

<sup>256</sup> Labaki (1988) 79.

<sup>257</sup> Hanf (1969) 81 (Tabelle).

<sup>258</sup> Hanf (1969) 84 (Tabelle); Labaki (1988) 80 (Tabelle); sehr kritisch beurteilt Tibawi (1972) 134-136, die Erziehungspolitik der Mandatsbehörden, besonders hinsichtlich des staatlichen Schulwesens.

<sup>259</sup> Hanf (1969) 83-84.

Franzosen zwei Zentren für Höhere Studien, für naturwissenschaftliche und für geisteswissenschaftliche Fächer, und bauten damit die Saint Joseph-Universität praktisch zu einer vollständigen französischen Hochschule aus, in der nun auch Laien neben den Jesuiten im Lehrkörper vertreten waren. In diesem Zusammenhang wurde 1937 auch wieder ein orientalistisches Studienprogramm eingerichtet: in dem neuen Institut des Lettres Orientales (in Kooperation mit der Universität Lyon).<sup>260</sup> Unterrichtsinhalte und -methoden sowie Examina waren ausschließlich von französischen Konzepten bestimmt. Das Hauptgewicht der Universität lag in den meisten Disziplinen auf der Lehre, d.h. der Vermittlung einer fundierten Ausbildung für die wichtigsten akademischen Berufe und solche des öffentlichen, politisch-administrativen Lebens. Die Mehrzahl der Studenten (1941 insgesamt 967) bestand aus Libanesen, überwiegend Angehörige der katholischen Gemeinschaften.<sup>261</sup>

Im Unterschied dazu bildeten libanesische Studenten an der Amerikanischen Universität von Beirut eine Minderheit, die vor allem aus den orthodoxen und protestantischen Gemeinschaften kam (1941 insgesamt 703 Studenten). Im Ganzen entwickelte sich die AUB immer stärker zu einer internationalen Universität, geprägt von einer Atmosphäre intellektueller Offenheit und Liberalität, die für das gesamte Stadtviertel Ra's Bairüt, in dem die AUB lag, charakteristisch war.<sup>262</sup> Der Einfluß dieser Hochschule ging weit über den rein akademischen und kulturellen Bereich hinaus; sie wurde zum Treffpunkt unterschiedlichster intellektueller, politischer und ideologischer Strömungen, besonders des arabischen Nationalismus bzw. Pan-Arabisismus und des großsyrischen Nationalismus.<sup>263</sup> So kamen beispielsweise an der AUB viele der Historiker zusammen, die entweder die Idee der syrischen oder der arabischen Einheit favorisierten.<sup>264</sup> Auch in der Studentenschaft machten sich zunehmend politische Interessen und Aktivitäten bemerkbar, die die Universitätsleitung durch die Einrichtung von verschiedenen sozialen und landwirtschaftlichen Projekten (Village Welfare Service) zu

<sup>260</sup> Seit 1977 Département des Lettres Arabes der Fakultät für Geistes- und Gesellschaftswissenschaften; s. Anm. 284.

<sup>261</sup> Waardenburg (1966) 178-179; Hanf (1969) 78-79, 82, 176-181; Fattūnī (1994) 123-124.

<sup>262</sup> Khalaf (1987) 261-292; Khalaf (1993) 56-60.

<sup>263</sup> Munro (1977) 83 ff.

<sup>264</sup> S.u. III.2.a., III.2.b.

sublimieren und umzulenken suchte.<sup>265</sup> Offiziell hielt sich die Universität natürlich aus der Politik heraus; andererseits wurde sie während des Zweiten Weltkriegs aufgrund ihres internationalen Ansehens zur Anlaufstelle der verschiedensten politischen Kräfte und Gegner.<sup>266</sup>

Anders als Saint Joseph war die AUB in ihrer akademischen Arbeit, im Ausbau ihres Studienangebots und in ihren Lehrprogrammen weit weniger von den Mandatsbehörden und der libanesischen Regierung abhängig; allerdings bemühte sie sich um eine gewisse Anpassung an deren System, insbesondere im Hinblick auf die Anerkennung von Abschlußprüfungen. Auf der anderen Seite konnte die AUB ihren Charakter als eine amerikanische Lehr- und Forschungsstätte, die sich an ein internationales Publikum richtete, bewahren und ausbauen, nicht zuletzt dank ihrer finanziellen Unabhängigkeit vom libanesischen Staat, ihres weltoffenen, liberalen und säkularen Selbstverständnisses und ihrer internationalen personellen Zusammensetzung.<sup>267</sup>

Der im Vergleich zu den Nachbarregionen hohe Bildungsstandard im Libanon, ein erhebliches wirtschaftliches Potential und starke geschäftliche Interessen sowie die verschiedenen politischen Optionen spiegelten sich auch deutlich in der Entwicklung des Pressewesens wider. Zwischen 1918 und 1939 erschienen 250 neue arabische und über 30 französische und armenische Zeitungen und Zeitschriften. Anders als vor dem Krieg überwog dabei die Zahl inländischer Publikationen die der im Ausland produzierten Blätter. Angesichts des begrenzten Absatzmarktes und des Überangebots existierten freilich die meisten nur für wenige Jahre.<sup>268</sup>

Die länger bestehenden und erfolgreichen Presseorgane waren in erster Linie Sprachrohr von spezifischen politischen Interessen einzelner Personen oder Gruppen; auch hier zeigte sich die libanesischen Fragmentierung, das Dilemma von kommunaler und politischer Identität bzw. das Fehlen einer übergeordneten, nationalorientierten Haltung. Typische Beispiele bildeten der pro-französische *L'Orient* von Émile Eddé (gegründet 1923) und der anti-französische *Le Jour*

---

<sup>265</sup> Penrose (1970) 270-281.

<sup>266</sup> Munro (1977) 92 ff.

<sup>267</sup> Hanf (1969) 82; Fattūnī (1994) 119-120; Munro (1977) 71-98; sehr ausführlich Penrose (1970) 199-303.

<sup>268</sup> Ayalon (1995) 88; vgl. Ṭarrāzī (1933) IV 16 ff., 114 ff. und Dāğir (1978) 415 ff.

von Bišāra al-Ḥūrī (1934),<sup>269</sup> eindeutig pro-muslimische und arabisch-nationalistische Zeitungen wie *Bairūt*, Journale von religiös-politischen Gruppierungen (z.B. *al-ʿAmal* der maronitischen *Katāʿib*, *al-Hadaf* der muslimischen *Nağğāda*) oder die verschiedenen Publikationen der libanesischen Kommunisten.<sup>270</sup>

Zu den wenigen Zeitungen, die sich um eine gewisse überkonfessionelle Ausrichtung bemühten und auf ein größeres Publikum abzielten, gehörten *al-Ahrār* und *an-Nahār*, beide gegründet von dem griechisch-orthodoxen Christen Ġibrān Tuwainī (1924 bzw. 1933) und deutlich anti-französisch und pan-arabisch orientiert. *Al-Ahrār* diente anfangs als Sprachrohr der Freimaurer, erreichte aber niemals eine größere Verbreitung.<sup>271</sup> *An-Nahār* dagegen entwickelte sich zu einer der noch heute führenden libanesischen Tageszeitungen. Obwohl später unter stärkerem maronitischen Einfluß, wird sie immer noch von orthodoxen Christen herausgegeben; seit 1948 von Ġassān Tuwainī, dem Sohn des Zeitungsgründers.<sup>272</sup>

Häufig geriet die Presse in Konflikt mit den französischen Mandatsbehörden und, in den dreißiger Jahren, verstärkt mit der libanesischen Regierung. Blätter wie *Bairūt*, die sich zu nationalistisch äußerten, unverhüllt nach Unabhängigkeit riefen und scharfe Kritik an den bestehenden Zuständen übten, wurden mehrmals suspendiert. Doch bei allen Schwierigkeiten stellte die Entwicklung der Presse langfristig einen beachtlichen Erfolg im Rahmen des allgemeinen Bildungs- und Erziehungswesens dar. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte der

<sup>269</sup> 1971/72 fusionierten beide Zeitungen zum *L'Orient - Le Jour*, bis heute bedeutsam und vor allem von der französisch erzogenen Elite gelesen; Abu Khalil (1998) 112, 165.

<sup>270</sup> Ayalon (1995) 89-90.

<sup>271</sup> Die Zeitung (später unter dem Namen *Ṣaut al-Ahrār*) wurde in den sechziger Jahren von der irakischen Baath-Partei gekauft und während des Bürgerkriegs von der National-Liberalen Partei (Camille Chamoun) übernommen; Abu Khalil (1998) 21, 216.

<sup>272</sup> Ġibrān Tuwainī war Gründer der *Ġassāsina*-Gruppierung (1939), für wenige Jahre als Partei anerkannt (ausschließlich orthodoxe Christen); Programm: Entente mit arabischen Ländern bei Wahrung der libanesischen Souveränität (Konflikte mit den großsyrischen Nationalisten von Anṭūn Saʿāda): Aboujaoude (1985) 235; Šuʿaib (1994) 85-88, 298. Ġibrāns Sohn Ġassān (geb. 1926) führte ein sehr aktives Leben als Journalist, Diplomat und Politiker: Abu Khalil (1998) 215; über die Rolle der orthodoxen Christen im libanesischen Pressewesen: Panzer (1998) 22-23. - Die Zeitung *an-Nahār* hatte ihren Höhepunkt in den sechziger und siebziger Jahren; während des Krieges ist ihre Qualität stark gesunken, ebenso die Zahl ihrer Leser; Näheres bei Abu Khalil (1998) 156-157.

unabhängig gewordene Libanon eine Schlüsselrolle innerhalb des arabischen Journalismus erringen und diese weitgehend, trotz erheblicher Rückschläge während des Bürgerkriegs, behaupten.<sup>273</sup>

*c. Tendenzen seit der Unabhängigkeit*

Das Ende der Mandats Herrschaft 1943 bedeutete keine Aufgabe des bis dahin praktizierten Erziehungssystems, weder im Hinblick auf seine formalen Strukturen noch - trotz gewisser Modifikationen - auf seine Inhalte und Methoden. An der verfassungsmäßigen Grundlage für die Erziehungsgesetzgebung (Art. 10) wurde von der Regierung des unabhängigen Libanon festgehalten und damit die Pluralität des Erziehungswesens fortgesetzt. Die gesamte Organisation und Verwaltung knüpfte eng an die in der Mandatszeit geschaffenen Verhältnisse an. Das bedeutete einerseits, daß weiterhin vier Schultypen nebeneinander existierten: Regierungsschulen, Privatschulen des 'französischen Typs', Privatschulen des 'angelsächsischen Typs', muslimische Privatschulen.<sup>274</sup> Auf der anderen Seite bemühte sich die libanesische Regierung um eine zentralisierte Verwaltung des Erziehungswesens, wobei jedoch de facto nur die staatlichen Schulen dem Erziehungsministerium unterstanden, während die verschiedenen Privatschultypen weiter von eigenen (christlichen bzw. muslimischen) Verwaltungsstellen kontrolliert wurden. Eine relative Einheit des gesamten Erziehungswesens war nur durch die obligatorischen staatlichen Unterrichtsprogramme und Examina gewährleistet.<sup>275</sup> Insgesamt gesehen blieben die grundsätzlichen Probleme der libanesischen Erziehungspolitik auch nach der Unabhängigkeit unverändert bestehen: die Zweiteilung in staatliche und private Schulen, der unterschiedliche Anteil der Religionsgemeinschaften an beiden Schultypen, das Bildungsgefälle zwischen Christen und Muslimen, die unterschiedliche Betonung der arabischen und französischen Sprache in Schulen verschiedener Art.

Dennoch gab es Entwicklungen, die auf längere Sicht die allgemeine Bildungslandschaft erheblich veränderten. Dazu gehörten eine schrittweise Revision der Lehrpläne, der verstärkte Ausbau des staatlichen Schulwesens und die Gründung einer staatlichen Universität. Arabisch wurde als obligatorische Sprache eingeführt, und neben Französisch konnte auch Englisch als Fremdsprache gewählt werden.

<sup>273</sup> Neuere Darstellungen des modernen Pressewesens: Moussallem (1977), vgl. besonders 201-247 (Fiches signalétiques); Dajani (1992).

<sup>274</sup> Hanf (1969) 90-92.

<sup>275</sup> Hanf (1969) 92-101.

Ferner betonten die neuen Lehrprogramme den Unterricht in libanesischer Geschichte, Geographie des Vorderen Orients, arabischer Literatur und Philosophie.<sup>276</sup> Die immense Vermehrung von Regierungsschulen für den Primarunterricht, besonders in den schwach entwickelten Regionen im Süden, Norden und Osten des Landes, und seit 1949 auch die Einrichtung von staatlichen Sekundarschulen führten zu einer deutlichen Verbesserung des öffentlichen Bildungsangebots. Wie schon in der Mandatszeit kamen diese Maßnahmen vor allem der muslimischen Bevölkerung zugute.<sup>277</sup> Auch die Gründung der staatlichen *Libanesischen Universität* (*al-Ġāmiʿa al-lubnānīya*) 1951 - obschon als nationale Alternative zu den ausländischen Privatuniversitäten AUB und Saint Joseph konzipiert - bedeutete vor allem für Muslime eine Chance der höheren Ausbildung (s.u.). Noch deutlicher war dann diese Gelegenheit in der 1960 gegründeten privaten *Arabischen Universität Beirut* (*Ġāmiʿat Bairūt al-ʿarabīya*) gegeben, wo fast ausschließlich sunnitische Muslime, darunter viele Nicht-Libanesen, sich immatrikulierten (s.u.).

Insgesamt waren diese Entwicklungen ein Ausdruck der allgemeinen *rééquilibrage* der Muslime; verglichen mit ihrer Situation in der Mandatszeit, erhielten oder verschafften sie sich nach der Unabhängigkeit wieder eindeutig stärkeres Gewicht.<sup>278</sup> Dieser Trend spiegelte sich auch im Wachstum der privaten konfessionellen Schulen wider: Die muslimischen nahmen um das Sechsfache gegenüber den christlichen zu; darunter die der Schiiten stärker als die der Sunniten. Bei den christlichen Erziehungseinrichtungen verringerte sich sogar die Zahl der römisch-katholischen und protestantischen Missionsschulen. Jedoch blieb insgesamt die absolute Mehrheit der christlichen Erziehungsinstitutionen bestehen.<sup>279</sup>

Die durch Verfassung und Gesetze garantierte Existenz der vier verschiedenen Schul- bzw. Erziehungstypen findet ihre deutlichste Be-

<sup>276</sup> Matthews/Akrawi (1950) 428 ff., 444 ff.; Hanf (1969) 110 ff., 122 ff.; Tibawi (1972) 140.

<sup>277</sup> Hanf (1969) 85; Tibawi (1972) 137: In den ersten fünf Jahren nach der Unabhängigkeit erhöhte sich die Zahl der Primarschulen von rund 23.000 auf über 54.600.

<sup>278</sup> Erziehung war nur *ein* Faktor dieser Veränderungen, neben Politik, Verwaltung, Gesundheits- und Sozialwesen, Wirtschaft (Investitionen der Emigranten) und Demographie; dazu Labaki (1988) 89-106.

<sup>279</sup> Labaki (1988) 122 ff., 129 (Tabelle): 1918/20: 41 muslimische und drusische Schulen, 451 christliche Schulen; 1977/78: 300 muslimische und drusische Schulen, 548 christliche Schulen.

stätigung darin, daß im unabhängigen Libanon jeder Typ über eine eigene Hochschule als höchste Stufe seiner spezifischen Ausbildung verfügt; Saint Joseph-Universität: französischer Typ, Amerikanische Universität: angelsächsischer Typ, Libanesische Universität: staatlicher Typ, Arabische Universität: privater muslimischer Typ.<sup>280</sup>

Die Universität Saint Joseph, unter der Leitung des Jesuitenordens und in enger Kooperation mit der Universität von Lyon, blieb die führende französisch orientierte Bildungseinrichtung im Nahen Osten und baute diese Position kontinuierlich weiter aus. Die akademische Forschung und Lehre konzentrierte sich in den drei, schon seit Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts bestehenden Fakultäten für Theologie, Medizin und Pharmazie sowie Jura (innerhalb der juristischen Fakultät seit den sechziger Jahren auch Wirtschaftswissenschaften und Politologie). Hinzu kamen das Institut für Orientalische Studien und eine Höhere Schule für Ingenieurwesen und Naturwissenschaften.<sup>281</sup> Die verschiedenen Abteilungen hatten einen unterschiedlichen rechtlich-organisatorischen und akademischen Status. Die juristische Fakultät von Saint Joseph wurde 1958/59 offiziell an die staatliche Libanesische Universität angeschlossen; eine Kompromißlösung nach mehrjährigen erziehungspolitischen Auseinandersetzungen in der Regierung, sowie studentischen Protesten und Streiks, über die Unterrichtssprachen Französisch und/oder Arabisch, die Einheit der Lehre unter der direkten Kontrolle des Staates und ein staatliches Abschlußdiplom in Rechtswissenschaften.<sup>282</sup> Derartige Fragen, die den schwer zu vereinbarenden Gegensatz zwischen privater und staatlicher, zwischen französischer und libanesischer Erziehungs- und Bildungspolitik widerspiegeln, lieferten auch später immer wieder Anlässe für politische Konflikte.<sup>283</sup>

Seit Ausbruch des Krieges 1975 kam es zu mehreren strukturellen Veränderungen und inhaltlichen Neuerungen an der Saint Joseph-Universität. Dazu gehörte die Gründung einer Fakultät für Geistes- und Gesellschaftswissenschaften (darin das Département des Lettres Arabes anstelle des früheren Institut des Lettres Orientales),<sup>284</sup> die Schließung

<sup>280</sup> Hanf (1969) 133 ff. (Libanesische Universität), 176 ff. (Saint Joseph), 196 ff. (Amerikanische Universität), 214-215 (Arabische Universität).

<sup>281</sup> Matthews/Akrawi (1950) 472 ff.; Hanf (1969) 176 ff.; Waardenburg (1966) 194 ff.

<sup>282</sup> Näheres bei Hanf (1969) 307-309.

<sup>283</sup> Hanf (1969) 310 ff.

<sup>284</sup> *Beiruter Blätter* (Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 3 (1995) 23-24.

der Theologischen Fakultät sowie die Eröffnung von Zweigstellen in Šaidā, Zaħle und Tripolis, letzteres bedingt durch die für viele Studenten und Professoren unzugängliche und lebensgefährliche Lage der Universität in Ostbeirut.<sup>285</sup> Trotz dieser Schwierigkeiten und der Flucht vieler ausländischer Lehrkräfte wurde der Unterrichtsbetrieb während des Krieges weitgehend aufrecht gehalten. Die Zahl der Studierenden, Anfang der sechziger Jahre etwas mehr als 2000, betrug 1986/87 rund 5400 Personen; etwa ebenso viele waren 1991/92 verzeichnet.<sup>286</sup>

Heute versteht sich die Universität - trotz Beibehaltung des Französischen als Unterrichtssprache (außer in der Abteilung für Arabische Studien) - nicht mehr als Repräsentantin französischer Bildung, sondern als eine Brücke zwischen den verschiedenen einheimischen Religionsgemeinschaften, die ihre wichtigste Aufgabe in einer maßgeblichen Mitwirkung am Wiederaufbau der libanesischen Gesellschaft sieht.<sup>287</sup>

Die Amerikanische Universität setzte ebenfalls ihre seit dem 19. Jahrhundert gewachsenen akademischen Traditionen fort und erweiterte Lehrangebot und Forschungsaktivitäten in erheblichem Umfang. Zu der Philosophischen Fakultät (Faculty of Arts and Sciences) und der für Medizin (mit dem Universitätshospital), den beiden ältesten (aus den Gründungsjahren der Universität) und mit Abstand größten Fakultäten, kamen drei weitere hinzu: die Fakultäten für Ingenieurwissenschaften und Architektur (1951), für Landwirtschaft (1952), für Gesundheitswesen (1954); ferner die Abteilung für Erziehungsprogramme (1976), u.a. mit dem (schon vorher bestehenden) Department of Education (vor allem für die Lehrerausbildung und die Durchführung von pädagogischen Forschungsprojekten) und mit propädeutischen Orientierungsprogrammen (Erwerb bzw. Training von ausreichenden Englischkenntnissen) für das spezifische Fachstudium. Nach amerikanischem Vorbild werden „undergraduate“ und „graduate studies“ angeboten, die in der Regel bis zum M.A. als Abschlusdiplom, in einigen Fächern auch bis zum Ph.D. führen.<sup>288</sup>

<sup>285</sup> Labaki (1988) 123-124.

<sup>286</sup> Waardenburg (1966) 198; Labaki (1988) 123, 208; Abu Khalil (1998) 201.

<sup>287</sup> Gespräch mit Louis Pouzet, dem ehemaligen Dekan der Fakultät für Geistes- und Gesellschaftswissenschaften (3.9.1998 in Halle).

<sup>288</sup> Matthews/Akrawi (1950) 487 ff.; Waardenburg (1966) 186 ff.; Hanf (1969) 198 ff.; Labaki (1988) 128.

Das Selbstverständnis der AUB artikuliert sich in ihrem Anspruch, eine Universität für den gesamten Nahen Osten zu sein. Daß sie eine amerikanische Hochschule ist, verrät explizit nur ihr Name. Auch ihr christlich-missionarischer Ursprung wird nirgends ausdrücklich erwähnt. Dennoch lassen die Formulierungen der pädagogischen Ziele deutlich die amerikanische protestantische Herkunft erkennen. Ähnliches gilt für die allgemeine Aufgabenbeschreibung (Lehr- und Forschungsinhalte) und die administrativen und organisatorischen Strukturen der Universität, bis zu einem gewissen Grad auch für die Zusammensetzung des Lehrkörpers und der Studentenschaft.<sup>289</sup>

Der Lehrkörper bestand bis zum Bürgerkrieg in den höheren akademischen Rängen zu zwei Dritteln aus Amerikanern, der wissenschaftliche Mittelbau und das übrige Personal überwiegend aus Libanesen und Angehörigen anderer arabischer Nationalitäten. Hinsichtlich der Religionszugehörigkeit dominierten Protestanten und Griechisch-Orthodoxe. Alle durch den Board of Trustees (ursprünglich nur Amerikaner, seit einiger Zeit darunter auch Libanesen) gewählten Präsidenten der Universität waren und sind amerikanische Staatsbürger, ebenso die stellvertretend fungierenden Präsidenten mit einer berühmten Ausnahme: dem griechisch-orthodoxen Syrer Qusṭantīn Zuraiq, zwischen 1954 und 1957 Acting President und selbst Absolvent der AUB.<sup>290</sup>

Die Studentenschaft, bis zum Krieg sehr kosmopolitisch zusammengesetzt und mit Libanesen (vor allem griechisch-orthodoxer und protestantischer Konfession) in der Minderheit, verzeichnete in den fünfziger Jahren ihren größten Zuwachs (um etwa 85%), zum Teil dank großzügig fließender Stipendien. Danach wuchsen die Zahlen wesentlich langsamer oder blieben weitgehend konstant, bedingt durch die Einführung von Zulassungsbeschränkungen, die Reduzierung von Stipendien und die Konkurrenz der anderen Hochschulen, vor allem der Libanesischen Universität. Nach dem Krieg waren die Studentenzahlen an der AUB sogar rückläufig: Anfang der sechziger Jahre knapp 3000, 1986/87 etwa 5300, 1991/92 um 4885.<sup>291</sup>

Der wichtigste Grund für diese Entwicklung lag in den Veränderungen, die der Krieg im Hinblick auf das Bildungswesen, wie auch auf alle anderen Ebenen der libanesischen Gesellschaft, hervorgerufen

<sup>289</sup> Vgl. AUB, Catalogue 1995-96 (Introduction, Statement of Policy).

<sup>290</sup> Munro (1977) 122 ff.; zu Zuraiq s.u. III.2.b.

<sup>291</sup> Hanf (1969) 203-204; Waardenburg (1966) 193; Labaki (1988) 207; Abu Khalil (1998) 25; teilweise andere Angaben bei Fattūnī (1994) 120-121.

hatte. Mit der Flucht vieler, vor allem nichtlibanesischer Lehrkräfte der AUB und dem Einfluß der Milizen auf die Einstellung von ihnen genehmen, unqualifizierten Personen nahm die Qualität von Lehre und Forschung erheblich ab. Hinzu kam die prekäre Sicherheitslage der Universität in Westbeirut, die sie für viele über Jahre hinweg unzugänglich machte und unter maronitischem Druck zur Eröffnung einer Zweigstelle in Ostbeirut führte. Die Kette der Bedrohungen, Entführungen und Ermordungen von AUB-Angehörigen kulminierte in der Erschießung des Präsidenten Malcolm H. Kerr auf dem Campus der Universität im Januar 1984.<sup>292</sup> Auch die katastrophale wirtschaftliche Lage machte es für immer weniger Studenten möglich, die hohen Kosten eines AUB-Studiums aufzubringen, nicht zuletzt deshalb, weil ein großer Teil der Oberschicht das Land verlassen hatte, Stipendien immer geringer flossen und die Universität generell in immensen finanziellen Problemen steckte.<sup>293</sup> Obwohl der Universitätsbetrieb niemals völlig eingestellt und in einigen Disziplinen auch weiterhin beachtliche Forschung geleistet wurde, verlor die AUB insgesamt einen großen Teil ihrer alten Reputation und steht seit Ende des Krieges, ebenso wie ihre Konkurrentinnen, vor den großen Herausforderungen eines Neuanfangs bzw. der Rückgewinnung von verlorenem akademischen und intellektuellen Terrain.

Als erste staatliche Hochschule wurde 1951 die Libanesische Universität gegründet.<sup>294</sup> Die Idee einer nationalen Alternative und Ergänzung zu den beiden privaten ausländischen Universitäten, die auch Kandidaten aus sozial schwächeren Bevölkerungsschichten eine höhere Ausbildung ermöglichen sollte, wurde erstmals 1948 durch den Parlamentsabgeordneten Ḥāmid Franjeh, Bruder des späteren Präsidenten Sulaimān Franjeh, formuliert und von studentischen Protesten unterstützt.<sup>295</sup> Die Universität ging aus der 1950 eröffneten Ecole Normale Supérieure hervor, die für die Ausbildung von Lehrern für staatliche Sekundarschulen zuständig war und im folgenden ein wichtiger Bestandteil der Universität blieb (ab 1967 als Pädagogische Fakultät). Erst 1953 wurde die Libanesische Universität offiziell per

---

<sup>292</sup> Vgl. die Mémoires der Witwe, Ann Zwicker Kerr (1994) 3 ff., 295 ff.

<sup>293</sup> Schon lange vor dem Krieg gab es Finanzierungsprobleme, neben strittigen Diskussionen über Aufgaben und Lehrprogramme sowie politisch bedingten Krisen (Verhältnis der AUB zu den Arabern und Israel bzw. Palästinafrage); ausführlich Munro (1977) 99 ff., 122 ff., 152 ff.

<sup>294</sup> Zum Folgenden Fattūnī (1994) 133-137.

<sup>295</sup> Abu Khalil (1998) 138.

Regierungsdekret eröffnet.<sup>296</sup> Als erster Rektor fungierte der Gelehrte Fuʿād Afrām al-Bustānī - Enkel von Buṭrus al-Bustānī, dem führenden Intellektuellen der *nahḍa* im 19. Jahrhundert -, der dieses Amt bis 1970 bekleidete. Fuʿād al-Bustānī sah seine Aufgabe darin, die Universität als eine dezidiert nationale Institution zu führen. Allerdings betrachtete er, anders als sein Großvater, den Libanon in erster Linie als ein christliches Land, das geistig zu Europa gehört, und sah in der arabisch-muslimischen Zivilisation eine Bürde, die den libanesischen Christen eher schade. Gleichzeitig betonte er die Brückenstellung des Libanon zwischen Europa und dem Orient und insistierte auf der Einzigartigkeit der libanesischen Kultur, deren Erforschung und Vermittlung Aufgabe der von ihm geleiteten nationalen Universität sei.<sup>297</sup>

Seit 1958/59 konstituierte die Regierung definitiv die verschiedenen Fakultäten der Universität: die Philosophische und die Naturwissenschaftliche Fakultät (deren Fächer ursprünglich zur Ecole Normale Supérieure gehörten), die Juristische Fakultät einschließlich Wirtschafts- und Politikwissenschaften (was zu einem politischen Konflikt mit der Universität Saint Joseph führte, s.o.), das Institut für Sozialwissenschaften, das Institut für Schöne Künste. Zwischen 1967 und 1983 kamen sieben weitere Fakultäten hinzu.<sup>298</sup> Damit wurde die Universität zur größten und inhaltlich breitesten Hochschule des Landes. Von 1960 bis 1966 stieg die Zahl der Studierenden von 1442 auf 6225 Personen. 1982/83 betrug sie 26407 und 1986/87 bereits 39654; über 47% aller im Libanon Studierenden waren an dieser Universität eingeschrieben.<sup>299</sup>

In den fünfziger und sechziger Jahren fand der Unterricht in den meisten Fächern in Arabisch und Französisch statt, danach zunehmend nur in Arabisch. Die Lehrprogramme waren anfangs weitgehend an französische Vorbilder angelehnt, seit den siebziger Jahren wurden sie (ähnlich wie in den staatlichen Schulen) stärker 'libanisiert'. Abschlußprüfungen (Licence, teilweise auch Diplôme und Doctorat) entsprechen denen an französischen Universitäten und werden dort anerkannt. Trotzdem waren und sind Ansehen und Berufschancen von Absolventen der Libanesischen Universität häufig schlechter als von solchen der AUB und Saint Joseph. Die Ausbildung vieler Studenten

<sup>296</sup> Waardenburg (1966) 181-182.

<sup>297</sup> Interview bei Hanf (1969) 134; Abu Khalil (1998) 45-46.

<sup>298</sup> Waardenburg (1966) 183-185; Hanf (1969) 134-135; Labaki (1988) 132 (Tabelle); Abu Khalil (1998) 38.

<sup>299</sup> Waardenburg (1966) 185; Labaki (1988) 132, 206 (Tabelle).

leidet darunter, daß sie häufig dem Unterricht fernbleiben und notgedrungen Nebenjobs verrichten müssen. Auf der anderen Seite hat die Libanesische Universität in vielen Disziplinen beachtliche Forschungsleistungen ihrer Absolventen aufzuweisen, z.B. in der Reihe *Publications de l'Université Libanaise*.

Die Studiengebühren sind sehr niedrig bzw. entfallen in einigen Fällen ganz, sodaß der größte Teil der Studenten aus mittleren Schichten der Bevölkerung stammt. Andererseits sind die technische Ausstattung der Universität, die Gebäude und die Bibliotheken im Vergleich zu den privaten Hochschulen recht bescheiden. Dasselbe gilt für die Gehälter des Lehrpersonals, denen auch keine Mittel für Forschung zur Verfügung stehen.

Über den prozentualen Anteil von muslimischen und christlichen Studenten und Studentinnen der Libanesischen Universität liegen gegensätzliche Einschätzungen vor. Nach Angaben der Universitätsverwaltung aus den sechziger Jahren überwogen bei den Studenten die Muslime, bei den Studentinnen die Christen. Andere Quellen, wie die Studentenvertretung der Universität, behaupten eine absolute christliche Mehrheit von 61%. Nach statistischen Untersuchungen dieser Zeit waren die Muslime in der Juristischen und in der Philosophischen Fakultät doppelt so stark wie die Christen vertreten, in den anderen Disziplinen wuchs der christliche Anteil deutlich; nur an der Ecole Normale Supérieure bildeten die Christen stets die klare Mehrheit, mit zunehmender Tendenz.<sup>300</sup> Inwiefern sich das Zahlenverhältnis von Christen und Muslimen, vor allem infolge des Krieges, bis heute verändert hat, läßt sich ohne genaue und aktuelle Daten nur schwer beurteilen.

Bis 1975 waren alle Fakultäten im westlichen und südlichen Teil von Beirut und seiner Umgebung konzentriert. Als diese Gebiete nach Ausbruch der Kriegshandlungen für viele unerreichbar wurden, eröffnete die Regierung zahlreiche Zweigstellen der Universität in verschiedenen Teilen des Landes (in Şaidā, Zaħle, Tripolis, im Gebirge) und in Ostbeirut.<sup>301</sup> Nominell wurde die Einheit der Universität aufrechterhalten - durch ein Curriculum und eine zentrale Verwaltung -; de facto reflektierte die verstreute Lage der Fakultäten und Fächer, die in sich

---

<sup>300</sup> Hanf (1969) 136; Labaki (1988) 138 (Tabelle).

<sup>301</sup> Nach Labaki (1988) 132, gab es 1986/87 36 Zweigstellen, laut Abu Khalil (1998) 139, gegen Kriegsende sogar 47, verteilt auf 74 Gebäude; beispielsweise die Fakultät für Geisteswissenschaften an fünf Orten: Westbeirut (Mazra'a), Fanār (Ġabal Lubnān), Tripolis, Ksāra (Biqā'c), Şaidā.

geteilt waren, die konfessionellen und regionalen Spaltungen im Libanon, welche sich im Verlauf des Krieges zunehmend vertieften. Bis heute ist die Zerrissenheit und Spaltung der Universität nicht überwunden, weder in räumlicher und schon gar nicht in ideologischer Hinsicht. Eine von wenigen befürwortete Vereinheitlichung würde die Normen von Konfessionalismus und Regionalismus stören, die von vielen politischen Kräften weiterhin bevorzugt werden.<sup>302</sup> Hinzu kommt, daß die libanesischen Nachkriegsregierungen bisher relativ wenig für den Wiederaufbau des Bildungswesens taten. Als Folge dieser Vernachlässigung ist die Libanesisch-Universität in verschiedener Hinsicht hinter den privaten Hochschulen AUB und Saint Joseph zurückgeblieben.

Die höchste Ebene des privaten muslimischen Erziehungstyps verkörpert die Arabische Universität von Beirut.<sup>303</sup> 1960 von der ägyptischen Wohlfahrtsgesellschaft bzw. Stiftung *Ġamʿīyat al-birr wal-iḥsān* (Zweigstelle in Beirut) und mit Hilfe der Universität von Alexandria gegründet, war die Arabische Universität eine weitgehend von Ägypten abhängige Hochschule, sowohl hinsichtlich der Finanzierung und Verwaltung als auch der Unterrichtsprogramme und zu einem erheblichen Teil des Lehrkörpers. Die Universität begann ihre Arbeit mit einer Philosophischen und einer Juristischen Fakultät; fünf weitere Fakultäten kamen bis 1987 hinzu, als jüngste die für Pharmazie.<sup>304</sup> In den ersten Jahren wurden die ägyptischen Examina, von der Universität Alexandria ausgestellt, nicht im Libanon anerkannt, was mehrfach größere Proteste und Streikaktionen der Studentenschaft auslöste. Zwischen 1967 und 1982 war die Universität besonders stark politisiert, vor allem durch die große Zahl von palästinensischen Studenten und Organisationen.<sup>305</sup>

Die teilweise großzügigen Aufnahmebedingungen, die verhältnismäßig geringen Studienanforderungen, keine Anwesenheitspflicht im Unterricht und die niedrigen Gebühren haben dazu geführt, daß sich

<sup>302</sup> Gespräche in Beirut mit mehreren Geschichtsprofessoren der Libanesischen Universität: Aḥmad Baiḍūn (1.2.1996), Ḥassān Ḥallāq (7.1.1996), Joseph Labakī (26.1.1996, 28.3.1998), Jean Šaraf (12.1.1996, 17.4.1998), ʿAbd ar-Raʿūf Sinnū (15.1.1996, 31.3.1998).

<sup>303</sup> Ausführlich Ḥallāq (1995 b) 29 ff., 45 ff.; Hanf (1969) 114-115; Fattūnī (1994) 126-129.

<sup>304</sup> Labakī (1988) 112; Abu Khalil (1998) 42; über die Rolle der *Ġamʿīyat al-birr* für das libanesisch-Ägyptische Bildungswesen vgl. Ḥallāq (1995 b) 18 ff. (der Autor ist Mitglied im Kuratorium der Stiftung).

<sup>305</sup> Sinno (1983) 66 ff.

häufig viel mehr Studenten einschrieben als es die Kapazitäten zuließen; während des Krieges waren viele Milizionäre immatrikuliert. Die Studentenzahlen stiegen von 113 Personen im Gründungsjahr der Universität auf über 4500 Mitte der sechziger Jahre; 1986/87 gab es bereits über 24000 Studenten. Mehr als 80% davon waren nicht libanesischer Nationalität, sondern kamen aus anderen arabischen Ländern. 1991/92 besaß die Arabische Universität über 28600 Studenten; nach der Libanesischen Universität ist sie die zweitgrößte im Land.<sup>306</sup> Die ganz überwiegende Mehrzahl der Studierenden waren und sind bis heute sunnitische Muslime, was - besonders in der Anfangsphase - die enge Bindung der Hochschule an Ägypten widerspiegelt. Ein nicht zu unterschätzender Faktor dürfte auch der Einfluß der *Maqāṣid*-Einrichtungen auf die konfessionelle Zugehörigkeit der Studentenschaft darstellen.

Das Unterrichtsniveau an der Arabischen Universität von Beirut gilt allgemein als geringer als an den anderen Hochschulen; Absolventen haben vielfach schlechtere Berufschancen. Das sehr bescheidene Budget, die mäßige Ausstattung mit Lehr- und Forschungsmitteln und die schlechte Bezahlung des Lehrpersonals sind weitere Probleme, mit denen die Universität konfrontiert ist. Trotz aller Schwierigkeiten und Herausforderungen hat sie es aber immer verstanden, eine wichtige kulturelle und politische Rolle im Bewußtsein der muslimischen Kreise des Libanon zu spielen. In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert, daß die Arabische Universität, gelegen im Südwesten von Beirut, während des gesamten Krieges ungeteilt blieb.

Neben diesen Universitäten gibt es verschiedene weitere private Studieneinrichtungen mit einer oder mehreren Fakultäten, die sich an einem der bestehenden Schul- bzw. Erziehungstypen (französisch, angelsächsisch, muslimisch) orientieren.<sup>307</sup> Einige davon entstanden schon in der Mandatszeit oder sind noch älter; in mehreren Fällen gehen sie auf Schulen des 19. Jahrhunderts zurück. Die *Académie Libanaise des Beaux Arts*, 1937 als Musikhochschule gegründet, unterrichtete später zusätzlich vor allem Malerei, Bildhauerei, Design und Architektur. Die Lehrprogramme orientieren sich an französischen Vorbildern, die Unterrichtssprache ist fast ausschließlich Französisch. 1986/87 waren 555 Studierende eingeschrieben. Ende der achtziger

---

<sup>306</sup> Waardenburg (1966) 202-203; Labaki (1988) 112; Abu Khalil (1998) 42; vgl. die Zahlen bei Fattūnī (1994) 127-128.

<sup>307</sup> Labaki (1988) 214 (Tabelle); Fattūnī (1994) 132.

Jahre wurde die Akademie in die neue Universität von Balamand integriert (s.u.).<sup>308</sup>

Das *Beirut College for Women* geht auf eine amerikanisch-protestantische Mädchenschule des 19. Jahrhunderts zurück; seit 1975 zum *Beirut University College* erweitert und danach auch für männliche Studierende offen. Die Lehrprogramme folgen eng dem Vorbild der AUB, unterrichtet wird in Englisch. Zum Fächerangebot gehören vor allem Literatur, Philosophie, Geschichte, Kunst-, Natur- und Sozialwissenschaften. Seit 1992 heißt die Hochschule *Lebanese American University*; in diesem Jahr hatte sie 2270 Studierende.<sup>309</sup>

Als amerikanische Einrichtungen sind ferner zu nennen das *Middle East College* und die *Near East School of Theology*. Das College ist eine Adventistenschule von 1929, die seit 1944 auch eine höhere Ausbildung in englischer Sprache bietet, mit den Schwerpunkten Religionsunterricht und Schulung in einem praktischen, handwerklichen Beruf. Die andere Institution, 1932 durch Fusion von zwei amerikanischen Missionarsschulen des 19. Jahrhunderts entstanden, dient der Ausbildung von Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern sowie Lehrern an christlichen Schulen im Nahen Osten.<sup>310</sup>

Besonders wichtig für die jüngere Entwicklung des Hochschulwesens ist die *Université Saint-Esprit - Kaslik*, nordöstlich von Beirut im Gebirge (Distrikt Kisrawān) gelegen. Sie wurde 1961/62 vom Orden der maronitischen Mönche gegründet; Anfang der achtziger Jahre erhielt sie pontifikalen Status. Die Hochschule besitzt sieben Fakultäten, darunter am angesehensten diejenigen für Theologie, Philosophie und Geisteswissenschaften. Unterrichtssprachen sind Französisch und Arabisch. Die Universität, an der nur Geistliche unterrichten, verfügt über eine sehr moderne Ausstattung. Gemessen an der relativ kurzen Zeit ihres Bestehens ist die Zahl der veröffentlichten Forschungsleistungen sehr beachtlich. Während des Krieges galt Kaslik als intellektueller Nerv der Maroniten, wo Pamphlete über die christliche Identität des Libanon veröffentlicht und Vorstellungen über Föderalismus und Konföderalismus propagiert wurden, die in den Augen der Kritiker eine Bedrohung der territorialen Einheit des Landes

<sup>308</sup> Hanf (1969) 183-185; Waardenburg (1966) 204-205; Fattūnī (1994) 129-130.

<sup>309</sup> Hanf (1969) 206-207; Waardenburg (1966) 200-201; Abu Khalil (1998) 126.

<sup>310</sup> Hanf (1969) 206, 207-208; Waardenburg (1966) 205-206.

darstellten. 1986/87 hatte Kaslik 3055 Studenten, 1991/92 nur noch 2186.<sup>311</sup>

In den Jahren des Bürgerkriegs und danach wurden zahlreiche weitere Erziehungsinstitutionen von den verschiedenen Konfessionsgemeinschaften gegründet: Primar- und Sekundarschulen ebenso wie Colleges und Universitäten. Dazu gehören beispielsweise auf christlicher Seite die *Université Notre Dame von Luwaize* (im Distrikt Kisrawān), 1987 ebenfalls von maronitischen Mönchen gegründet (fünf Fakultäten),<sup>312</sup> und die *Universität (Dair) al-Balamand* (südlich von Tripolis, Distrikt Kūra), 1988 von der griechisch-orthodoxen Kirche eröffnet.<sup>313</sup> Balamand ging aus der Fusion des (einzigen arabischen orthodoxen) Theologie-Instituts des Hl. Johannes von Damaskus mit der *Académie Libanaise des Beaux Arts* hervor. Mitte der neunziger Jahre umfaßte sie fünf Fakultäten (Theologie, Architektur und Künste, Sprachen und Sozialwissenschaften, Naturwissenschaften, Ingenieurwesen).<sup>314</sup> Erster Präsident war George Ṭu<sup>ʿ</sup>ma, gefolgt von Ğassān Tuwainī (s.o. II.3.b.). 1991/92 hatte Balamand 295 Studenten.<sup>315</sup> Obwohl die Universität von der orthodoxen Kirche als Symbol für die politische Bedeutung ihrer Religionsgemeinschaft betrachtet wird, sind über die Hälfte der Studierenden keine orthodoxen Christen; ein deutliches Zeichen für die traditionellen Bemühungen der Griechisch-Orthodoxen um eine nichtkonfessionsgebundene bzw. überkonfessionelle, säkulare Orientierung.<sup>316</sup>

Besonders seit den achtziger Jahren traten auch bei den muslimischen Gemeinschaften, Sunniten wie Schiiten, verstärkte Aktivitäten für ein höheres Bildungsangebot auf. Die sunnitische *Maqāṣid*-Stiftung gründete 1982 in Beirut eine eigene Hochschule, mit Fakultäten für Medizin und Pädagogik sowie einem Institut für Islamstudien (*al-ma<sup>ʿ</sup>had al-<sup>ʿ</sup>ālī li-d-dirāsāt al-islāmīya*). Seit 1989 bietet dieses Institut unter seinem Direktor Ridwān as-Sayyid eine akademische Ausbildung

<sup>311</sup> Labaki (1988) 112; Abu Khalil (1998) 95; Fattūnī (1994) 130-131; Gespräche mit Karam Rizk, Direktor des Instituts für Geschichte in Kaslik (5.2.1996 in Kaslik und 10.4.1998 in Beirut).

<sup>312</sup> Labaki (1988) 112, 214. - In Luwaize fand 1736 die entscheidende Synode für die Latinisierung und Reformpolitik der Maronitischen Kirche statt; dazu Harik (1968) 96 ff., 100-102; Moosa (1986) 270 ff.; van Leeuwen (1994) 119 ff.

<sup>313</sup> Im Kloster (*dair*) Balamand wurde 1833 die erste orthodoxe Schule eröffnet, das spätere *Collège des Trois Docteurs*; Hanf (1969) 65.

<sup>314</sup> Vgl. University of Balamand, Catalogue 1994-1995.

<sup>315</sup> Labaki (1988) 114; Abu Khalil (1998) 220.

<sup>316</sup> Panzer (1998) 16, 17, 21.

mit den Schwerpunkten Islamische Wissenschaften, Geistesgeschichte der westlichen Zivilisation und wissenschaftliche Methodenlehre. Es genießt ein hohes wissenschaftliches Ansehen, nicht zuletzt dank seiner umfangreichen Spezialbibliothek und Veröffentlichungen. 1995 hatte das Institut ungefähr 80 Studenten, wovon 30 den Magisterabschluß anstrebten.<sup>317</sup> Ferner sind verschiedene höhere Studieneinrichtungen in Beirut, Şaidā und Tripolis zu nennen, ebenfalls hauptsächlich finanziert durch die *Maqāşid* und die Stiftung des Ministerpräsidenten Ḥarīrī; z.B. die *Kullīyat al-Imām al-Auzāʿī* für Islamische Studien und Verwaltung (1986), die *Kullīyat ad-daʿwa al-islāmīya* der *Dār al-Fatwā* (1986), beide in Beirut, das Islamische Zentrum für Erziehung (*al-markaz al-islāmī li-t-tarbiya*), mit einer Schule für Bauwesen, in Şaidā und die Universität *al-Manār* in Tripolis, mit Abschlußdiplomen in Theologie und Recht (1993).<sup>318</sup>

Die Schiiten etablierten ihrerseits mehrere höhere Schulen und Colleges, in Beirut, in Tyros und in der Biqāʿ, vor allem finanziert durch ihre Stiftung *ʿĀmilīya*, durch ausländische Subventionen und durch verschiedene Initiativen der Organisationen *Amal* und (später) *Ḥizb Allāh*. Schon in den siebziger Jahren bestanden technische Hochschulen, medizinische und karitative Ausbildungsstätten sowie eine Fakultät für Islamische Studien (in Beirut).<sup>319</sup> Seither haben schiitische Bildungseinrichtungen erheblich zugenommen, insbesondere unter dem dominierenden Einfluß von *Ḥizb Allāh*. Leiden fehlen dazu bisher einschlägige publizierte Untersuchungen.

Insgesamt ist das private, konfessionell orientierte Erziehungswesen heute stärker denn je im Libanon präsent; eine Folge des Krieges bzw. der nach dem Abkommen von Tāʿif nicht gelösten Probleme. Diese Situation spiegelt sich unter anderem besonders deutlich in der neueren libanesischen Geschichtsschreibung und im Wissenschaftsbetrieb der Disziplin Geschichte wider. Zusammen mit

<sup>317</sup> Vgl. Selbstdarstellungsbroschüre des Instituts (ca. 1995); *Beiruter Blätter* (Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 3 (1995) 34-36.

<sup>318</sup> Labaki (1988) 110; Abu Khalil (1998) 220.

<sup>319</sup> Labaki (1988) 107.

den Faktoren der historischen Entwicklung und den ideologischen (politischen und religiösen) Konfliktobjekten bestimmen Erziehung und Bildung in entscheidendem Maße das historische Selbstverständnis und die Diskussionen über eine Geschichtskultur, die zu politischer und sozialer Vernunft sowie entsprechendem Verhalten führt.



### III. LIBANONS GESCHICHTE IM SPIEGEL SEINER HISTORIKER

Die libanesische Geschichtsschreibung<sup>1</sup> hat eine bis in das Mittelalter zurückgehende Tradition, deren Entwicklung aber erst seit dem 15. Jahrhundert greifbar wird. Davor verfaßte historische Schriften, aus der Zeit der Kreuzzüge, sind zwar wahrscheinlich, aber verlorengegangen.<sup>2</sup> Die Union der maronitischen Kirche mit Rom - ein Prozeß, der um 1180 begann und erst im frühen 16. Jahrhundert, nach langen ideologischen und oft blutigen innermaronitischen Auseinandersetzungen, erfolgreich abgeschlossen wurde<sup>3</sup> - hatte offenbar bewirkt, daß alles ältere (maronitische) Schrifttum vernichtet wurde, um die Erinnerung an frühere Überzeugungen bzw. Hinweise auf die ursprüngliche, monotheletische 'Häresie' der Maroniten auszulöschen. Der Bischof Ġibrāʿīl b. al-Qilāʿī (um 1450-1516) ist der erste maronitische Historiker, dessen Werk noch zu einem großen Teil existiert und eine Vorstellung von den Anfängen eines romantisierenden 'maronitisch-libanesischen Nationalismus' und Geschichtsbildes vermittelt.<sup>4</sup> Als eigentlicher Vater dieser von Klerikern produzierten Geschichtsschreibung gilt hingegen der Patriarch Iṣṭifān ad-Duwaiḥī (1629-1704), der sich in seinen Schriften aber nicht auf dogmatische und religionshistorische Themen der eigenen Glaubensgemeinschaft beschränkte, sondern als erster maronitischer Autor die Geschichte Syriens seit der Islamisierung bis in die eigene Zeit behandelte und dabei neben den Ma-

<sup>1</sup> Gemeint ist in der Regel die Geschichtsschreibung über die Gebiete, die heute zur Libanesischen Republik gehören, verfaßt von einheimischen Autoren, die überwiegend oder ausschließlich in ihrer Heimat leb(t)en und arbei(te)ten; mit Ausnahme von Philip K. Hitti (s.u. III.2.a.). Nicht berücksichtigt werden Arbeiten jüngerer Historiker und Historikerinnen, die ihr Land dauerhaft verlassen haben; dies erforderte eine eigene Untersuchung.

<sup>2</sup> Namentlich bekannt sind nur zwei kirchengeschichtliche Darstellungen aus dem 13. und frühen 14. Jahrhundert; von der zweiten ist auch ein Bruchstück des Textes erhalten, auf vier Seiten publiziert; Salibi (1959) 16.

<sup>3</sup> Dazu Salibi (1958).

<sup>4</sup> Die wichtigste Schrift, *Madḥat ʿalā Ġabal Lubnān*, ist ein langes Gedicht (294 Verse) in libanesischem Dialekt (*zaġalīya*); vgl. Salibi (1959 a) 23-87; Harik (1968) 128-131.



roniten auch den Drusen im Libanon breiten Raum widmete.<sup>5</sup> Duwaihīs Werk wurde in beiden Ausrichtungen, der konfessionshistorischen und der allgemein politisch-historischen, von zahlreichen Autoren bis in die Gegenwart fortgesetzt und weiterentwickelt.

Seit dem 18. Jahrhundert traten neben den Klerikern zunehmend auch Laien als Verfasser von geschichtlichen Werken auf. Ihr Interesse konzentrierte sich vor allem auf die lokalen historischen Entwicklungen und die Geschichte der politisch bestimmenden Familien und Dynastien, in deren Auftrag sie tätig waren. Auch hier handelte es sich um christliche Autoren, aber keineswegs nur um Maroniten. Außerdem gab es Geschichtswerke dieses Typs vereinzelt bereits im 15., 16. und 17. Jahrhundert, geschrieben von Drusen wie Šālih b. Yaḥyā (*amīr* der Familie Buḥtur, gest. 1436) und Ibn Sibāṭ (Sekretär derselben Familie, gest. 1520) und von sunnitischen Muslimen wie Aḥmad al-Ḥālīdī aš-Šafadī (gest. 1625, Verfasser einer zum Teil apologetischen Geschichte des *amīr* Fahr ad-Dīn II. aus der Familie Ma<sup>c</sup>n).<sup>6</sup> Doch seit dem 18. Jahrhundert nahmen solche Werke an Zahl und Umfang erheblich zu. Zu den wichtigsten gehörten die Geschichte des Libanongebirges von dem nordlibanesischen *šaiḥ* Antūniyūs Abū Ḥaṭṭār al-<sup>c</sup>Aintūrīnī (gest. 1821)<sup>7</sup> und die umfangreiche Chronik der allgemeinen Geschichte Syriens mit Schwerpunkt Libanongebirge des *amīr* Ḥaidar Aḥmad aš-Šihābī (1761-1835), einem Cousin des *amīr* ḥākim Bašīr II. (s.o. II.1.).<sup>8</sup> Beide waren maronitische Christen und standen in der historiographischen Tradition von Duwaihī, insofern als sie politische, nicht allein auf ihre eigene Religionsgemeinschaft begrenzte Geschichte schrieben. Insbesondere Ḥaidars Werk stellt, sowohl inhaltlich als auch methodisch, einen

<sup>5</sup> In der Chronik *Tārīḥ al-azmina*; Duwaihīs Gesamtwerk wurde ausführlich analysiert von Salibi (1959 a) 89-160 (s.u. III.3.b.); vgl. auch Salibi (1962 a) 219-222; Hourani (1962) 226-227; Abu Husayn (1999).

<sup>6</sup> Über die beiden drusischen Historiker und die Familie Buḥtur: Salibi (1961); Salibi, *Encyclopaedia of Islam*, VIII 985-986; über den sunnitischen Autor: Abu-Husayn (1985) 3-5; Abu-Husayn (1993 a).

<sup>7</sup> *Muḥtaṣar tāriḥ Ḡabal Lubnān*.

<sup>8</sup> Die dreiteilige Chronik mit dem Obertitel *Tārīḥ al-amīr Ḥaidar aš-Šihābī* umfaßt den Zeitraum von 622-1697, 1697-1818 und 1818-1827; die Teile II und III behandeln die Geschichte der regierenden Šihāb-Familie. Abgesehen von der detaillierten Darstellung historisch-politischer, teilweise auch wirtschaftlicher und sozialer Gegebenheiten ist der Verfasser mitunter erstaunlich gut über zeitgenössische Vorgänge aus der europäischen Geschichte (Französische Revolution, Napoleon) informiert; vgl. die Textauswahl in Khūrī (1983) 93-97.

Markstein in der frühen libanesischen Geschichtsschreibung dar. Es ist als frühestes repräsentatives Beispiel einer 'säkular orientierten libanesischen Historiographie' charakterisiert worden.<sup>9</sup>

Noch deutlicher und ausgereifter zeigte sich diese neue Tendenz bei Ṭannūs aš-Šidyāq (1791/1794-1861), Sekretär und Privatlehrer im Dienst der Familie Šihāb. In seinem Geschichtswerk<sup>10</sup> - keine Chronik herkömmlicher Art, sondern eine systematische Darstellung der Herkunft der alten 'libanesischen' Notabelfamilien (Maroniten, Drusen, Sunniten und Schiiten) und der politischen Geschichte des Libanongebirges von der arabischen Eroberung Syriens im 7. Jahrhundert bis in die Zeit des Verfassers - behandelte Šidyāq zum ersten Mal die Region des Libanongebirges als eine territoriale Einheit, in der die historische Entwicklung der eigenen, maronitischen, Gemeinschaft als Teil eines größeren Ganzen, nämlich der Gesamtheit der Familien im *Ġabal Lubnān*, gesehen wird.<sup>11</sup> Allerdings basierte diese Betrachtungsweise auf der Bejahung, mehr noch: uneingeschränkt positiven Bewertung des bestehenden Ordnungssystems (d.h. der *imāra*) und bewegte sich innerhalb seiner Grenzen. Ein darüber hinausgehendes Territorialkonzept wurde erst nach den Auseinandersetzungen von 1860 formuliert. Insgesamt zeichnete Šidyāq ein stark idealisiertes Bild: Darin wurde das Libanongebirge seit frühislamischer Zeit durch eine kontinuierlich bestehende und erblich weitergegebene *imāra* zusammengehalten, in welcher sich die Region manifestierte. Dieses Geschichtsbild, die Vision einer „imagined principality“, stand in einem scharfen Kontrast zu den sehr viel komplizierteren und häufig äußerst kontroversen historischen Entwicklungen.<sup>12</sup>

Die ansatzweise säkular und territorial orientierte libanesische Historiographie aus der Feder von Laien war keineswegs ein Monopol gebildeter Maroniten, sondern erhielt auch von anderer Seite entscheidende Impulse. Thomas Philipp hat gezeigt, daß sich gerade unter den Intellektuellen der griechisch-katholischen Christen seit dem späten 18. Jahrhundert die Entwicklung eines neuen, erweiterten Weltbildes und

<sup>9</sup> Hourani (1962) 230-232; Salibi (1962 a) 223.

<sup>10</sup> *Aḥbār al-a'yān fī Ġabal Lubnān*.

<sup>11</sup> Ausführlich Salibi (1959 a) 161-233 (s.u. III.3.b.); vgl. Salibi (1962 a) 223-224; Hourani (1962) 233: „... Lebanon... as a whole structure of families... Druze, Maronite, Sunnī or Shī'ī Muslim,... their common interests give to Lebanon a unity which transcends religious difference.“

<sup>12</sup> Salibi (1988 a) 115 ff.

eines neuen Selbstverständnisses deutlich abzeichnete.<sup>13</sup> Die historischen Schriften von Miḥāʿil aṣ-Ṣabbāḡ (1775-1818), Niqūlā at-Turk (1763-1828), Ibrāhīm al-ʿAura (1797-1863) und Miḥāʿil Mišāqa (1800-1888) offenbaren eine Betonung der eigenen Persönlichkeit und ein wachsendes Selbstbewußtsein sowie ein ernstes Interesse an regionaler Geschichte und ihrer Verbindung mit überregionalen, europäischen Vorgängen. Inhaltlich, formal und methodisch beschritten diese Historiker neue Wege. Die spezifische Entwicklung der griechisch-katholischen Minderheit im Rahmen der allgemeinen ökonomischen und demographischen Veränderungen in dieser Zeit<sup>14</sup> dürfte dafür eine wesentliche Rolle gespielt haben; bezeichnenderweise kamen alle vier Historiker aus einflußreichen Händlerfamilien und waren zum Teil noch selbst wirtschaftlich aktiv. Vor allem aber hatten sie durch ihre Tätigkeiten im politischen und administrativen Bereich sowie durch ihre Reisen und Kontakte mit auswärtigen Gelehrten Gelegenheit, ihren geistigen Horizont zu erweitern und literarisch entsprechend zu artikulieren.

Verglichen mit dem historischen Schrifttum in benachbarten Regionen weist die libanesische Historiographie eine erstaunliche Produktivität von Geschichtswerken mit einer großen inhaltlichen, methodischen und formalen Vielfalt auf. Albert Hourani hat die beiden Ursachen dafür treffend formuliert: „First, the development of a literate class, with a good knowledge of Arabic and some of the intellectual interests of the modern age, and secondly the existence of an intelligible and unified subject-matter - not only an historical process to be explained but a thesis to be defended.“<sup>15</sup>

Seit dem Ende des 18. und zunehmend während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen einige Geschichtsschreiber neue Ideen und Konzepte über „Geschichte“ zu entwickeln. Sie lieferten damit einige der intellektuellen Voraussetzungen, die dann von Gelehrten und Historikern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, unter veränderten politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Bedingungen, aufgegriffen und weiterentwickelt wurden: der Beginn der ‘modernen’ libanesischen Historiographie.

---

<sup>13</sup> Philipp (1984).

<sup>14</sup> Philipp (1985), Kap. 1.

<sup>15</sup> Hourani (1962) 226.

### III.1. Die nicht-professionellen Geschichtsschreiber der spätosmanischen Zeit

#### a. Die historische und kulturelle Einheit von Syrien

Aufgrund von inneren wie äußeren Faktoren erlebte Syrien (*Bilād aš-Šām*) seit den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts Veränderungen, die die gesamte künftige Entwicklung in diesem Gebiet entscheidend beeinflussten. Alle Ebenen der Gesellschaft, die politische, die wirtschaftliche, die kulturelle und die intellektuelle, waren davon - in unterschiedlichem Ausmaß - betroffen. Die Einführung einer reformorientierten Politik durch die Osmanen, propagiert mit dem Slogan „Wohltätige Neuordnungen“ (osman. *tanzīmāt-i ħairīye*), führte - abgesehen von vielem anderen - zu einer Herausbildung bzw. Entwicklung von spezifischen historisch-politischen Konzepten durch einige arabische Intellektuelle in Syrien. Eines der zentralen Anliegen der Tanzimat-Reformer war die Einführung von säkularen Gesetzen im Osmanischen Reich. Unter dem erheblichen Einfluß westlicher Vorstellungen, insbesondere der Ideen aus der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit), zielten diese Gesetze darauf ab, allen osmanischen Untertanen gleiche zivile und politische Rechte zu verleihen, unabhängig von religiösen Unterschieden und anderen trennenden Kriterien.<sup>16</sup> Im Rahmen dieses Vorhabens ebneten die Reformgesetze auch den Weg für eine neue Betrachtungsweise der Geschichte Syriens. Dabei tauchte die Vorstellung von einem syrischen ‘Patriotismus’ (*waṭanīya*) auf. Zum Teil als Antwort auf die Modernisierungspläne der osmanischen Reformer entstanden, wurde die Propagierung des Patriotismus in Syrien vor allem durch das Bedürfnis angetrieben, die konfessionellen Feindseligkeiten zu überwinden, welche das Land seit längerem heimsuchten und 1860 im Libanongebirge und in Damaskus ihren Höhepunkt erreicht hatten.

Die Vorstellung von einer ‘Heimat’, arab. *waṭan* (oder *mauṭin*), läßt sich bis in die klassisch-arabische Literatur des Mittelalters zurückverfolgen. In lexikographischen Werken sowie in literarisch-belletristischen und historischen Quellen bezeichnete der Begriff den

<sup>16</sup> Davison (1963) 36 ff., 52 ff.; Text der Reformdekrete von 1839 und 1856 (in englischer Übersetzung): Hurewitz (Hrsg., 1956) I 113-116, 149-153. - Zum Einfluß der Französischen Revolution vgl. Khūrī (1983) 11-89 (und die anschließende Auswahl von Texten arabischer Denker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts); Zolondek (1967); Höpp/Pätzold (1989); Yared (1996) 18 ff.

Geburts- und Aufenthaltsort (den ständigen Wohnsitz wie auch die vorübergehende Bleibe) eines Menschen. Häufig waren damit emotionale Elemente assoziiert: Heimweh, Nostalgie, Sehnsucht und Suche nach Heimat; auch die Treue und Liebe zur Heimat gehörten in diesen Vorstellungsbereich.<sup>17</sup> Daneben findet sich der Begriff *waṭan* in verschiedenen mystischen Schriften, etwa als Ort der Ruhe bei Gott.<sup>18</sup> Eine politische Bedeutung des Wortes, Heimat im Sinne von 'Vaterland', ist in den klassischen Texten nirgends zu erkennen.

Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts, infolge ideologischer Einflüsse aus Europa nach der Französischen Revolution, tauchte *waṭan* in politischen Zusammenhängen auf; zunächst im Osmanischen als *vaṭan*. In der arabischen Sprache wurde das Wort dann im Laufe des 19. Jahrhunderts mehrfach in der Bedeutung des französischen *patrie* (englisch: *country*, deutsch: *Vaterland*) verwendet, das neben der starken emotionalen Bindung an die Heimat die politische Loyalität gegenüber dem Vaterland impliziert.<sup>19</sup> Der ägyptische Religionsgelehrte und Reformler Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) plädierte in seinen Schriften als erster für Patriotismus als Band zwischen den „Söhnen des Vaterlandes“ (*abnāʾ al-waṭan*).<sup>20</sup> In einem patriotischen Gedicht verwandte er als wiederkehrenden Refrain: „Die Liebe zur Heimat gehört zum Glauben“ (*ḥubb al-waṭan min al-īmān*), ein Ausspruch (*ḥadīṯ*), der dem Propheten Muḥammad zugeschrieben wird.<sup>21</sup> Diese Formel findet sich auch in Ṭaḥṭāwīs Bericht über seinen Aufenthalt in Paris (1826), in dem er nach einer Balance suchte zwischen der bewundernden Nachahmung des in Europa vorgefundenen Neuen und der Sicherung der eigenen traditionellen Kultur gegen, aus seiner Sicht, bedrohliche Erschütterungen aus dem Westen.<sup>22</sup> In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Ṭaḥṭāwīs patriotische Vorstellungen von verschiedenen Intellektuellen weiterentwickelt, in Ägypten wie auch in

<sup>17</sup> Lewis (1993) 167-168; Haarmann (1996) 166-168; weitreichend damit übereinstimmend, mindestens aber auffallend ähnlich verhielt es sich mit dem Terminus *patria* und seinem Verständnis im lateinischen Mittelalter (bzw. schon davor in der griechischen und römischen Antike): Haarmann (1996) 165 ff. - Zum Heimatbegriff allgemein vgl. Greverus (1979).

<sup>18</sup> Haarmann (1996) 168-169.

<sup>19</sup> Lewis (1993) 168 ff.; Lewis (1988) 40-41; Lewis (1964); Ayalon (1987) 52-53.

<sup>20</sup> Duri (1987) 156-157; al-Husry (1966) 29-31.

<sup>21</sup> Haarmann (1996) 169, 199; Glass (1989), bes. 103.

<sup>22</sup> Hourani (1970) 68 ff., bes. 78-79; Wielandt (1980) 41 ff.; al-Husry (1966) 29 ff., 99 ff.

anderen Gebieten des Osmanischen Reiches.<sup>23</sup> Dabei tauchte immer wieder der erwähnte Ausspruch des Propheten auf, sozusagen gewissermaßen als Dokument für die Vereinbarkeit von modernen, politisch-säkularen und klassisch-islamischen Vorstellungen.

Eine Generation nach Ṭahtāwī entfaltete sich das neue patriotische Konzept von *waṭan* in Syrien bzw. im heutigen Libanon. Seit 1860 propagierte Buṭrus al-Bustānī mit verschiedenen Mitteln (s.o. II.3.) einen Patriotismus, der kulturell, politisch und territorial orientiert war und vor allem die religiösen bzw. konfessionellen Gegensätze in der Bevölkerung überbrücken sollte. Damit schuf Bustānī die Grundlage für ein neues historisches Verständnis über Syrien, wenn er auch im Rahmen seiner vielfältigen literarisch-wissenschaftlichen, kultur- und erziehungspolitischen Aktivitäten kein eigenes Geschichtswerk verfaßte. Aus Bustānīs zahlreichen Schriften, insbesondere aus dem Flugblatt *Nafīr Sūrīya* (Die Trompete von Syrien), wird sehr deutlich, welche Gefühle und Gedanken ihn bewegten und dazu veranlaßten, seine Stimme in der Öffentlichkeit zu erheben.

*Nafīr Sūrīya*, das erste politische Flugblatt im Libanon, erschien in elf Nummern von Ende September 1860 bis April 1861. Die darin unermüdlich geäußerten Ideen waren unter dem unmittelbaren Eindruck der blutigen Auseinandersetzungen während des Sommers 1860 formuliert. Bustānī predigte Liebe zum Vaterland, Frieden, Versöhnung und gegenseitiges Verständnis der verschiedenen Gemeinschaften. Er erinnerte seine Landsleute (jeder der elf Aufrufe war mit *yā abnāʾ al-waṭan* überschrieben und unterzeichnet mit *min muḥibb li-l-waṭan*) daran, daß sie durch eine gemeinsame Heimat, eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Gewohnheiten und gemeinsame Interessen miteinander verbunden seien.<sup>24</sup> Er rief zu zivilisatorischem Fortschritt auf und forderte dafür die Wiederbelebung der arabischen Sprache und Kultur sowie die Errichtung von Schulen und Bibliotheken.<sup>25</sup> Damit eng verbunden hatte Bustānī ein weiteres Anliegen, das seine Vorstellungen und sein Weltbild enthüllte: Öffentliche und private Angelegenheiten sollten getrennt und zwischen

<sup>23</sup> Vgl. u.a. Duri (1987) 157 ff.; Hourani (1970) 83 ff.; Khūrī (1983) 48, 145 ff.; Yared (1996) 24 ff., 82 ff.

<sup>24</sup> *Nafīr Sūrīya* I, 29.9.1860; II, 8.10.1860; VII, 19.11.1860; der gesamte Text ist veröffentlicht in Dāya (1981) 113-162.

<sup>25</sup> *Nafīr Sūrīya* XI, 22.4.1861; vgl. Bustānīs „Sendschreiben über die menschliche Gesellschaft“, in dem er das Vordringen von europäischen Sitten nach Syrien problematisierte: dazu Wielandt (1980) 140-145.

„geistiger Gewalt“ (*as-sulṭa ar-rūḥīya*) und „ziviler Gewalt“ (*as-sulṭa al-madanīya*) eine klare Grenze gezogen werden; Religion sei Privatsache, Politik öffentlich.<sup>26</sup> Hier sprach sich der Verfasser explizit für Säkularismus aus, konkreter als in seinen sonstigen Äußerungen hinsichtlich Erziehung, kultureller Gemeinsamkeit und patriotischen Bewußtseins.

In der Zeitschrift *al-Ġinān*, die Bustānī 1870 gründete und die sechzehn Jahre erschien (für damalige Verhältnisse erstaunlich lange), wurden derartige Vorstellungen ausführlicher behandelt; die meisten Leitartikel stammten von seinem ältesten Sohn Salīm (1848-1884), der als Herausgeber und Chefredakteur fungierte. Als Motto der Zeitschrift wurde der schon genannte Ausspruch: *Ḥubb al-waṭan min al-īmān* gewählt; er stand auf dem Titelblatt jeder Ausgabe. Mit Hilfe dieser und weiterer Publikationen versuchten die Bustānīs, und später ihre Anhänger, Wissen und allgemeine Bildung zu verbreiten, die arabische Sprache wiederzubeleben und ihre Landsleute zu zivilisatorischem Fortschritt, unter anderem durch verstärktes Engagement in Handel und Industrie, zu ermutigen (s.u.).

Wie sah Buṭrus al-Bustānīs Konzept über Syrien als Heimat- bzw. Vaterland (*waṭan*) aus? In *Nafīr Sūrīya* rief er seine Landsleute dazu auf, sich wie Brüder zu verhalten und alles für die Verteidigung des Vaterlandes zu tun. Geleitet durch das patriotische Bewußtsein seiner Bewohner stelle es ein ideales Gemeinwesen dar, zusammengehalten durch die arabische Sprache und Kultur. Gleichzeitig sei dieses syrische Vaterland aber eingebettet in das Osmanische Reich und könne nur unter dessen Souveränität funktionieren.<sup>27</sup>

Bustānīs Vorstellungen beinhalteten, daß ein Land durch Grenzen definiert sei. Bereits 1841, zu Beginn der Tanzimat-Ära, hatten die osmanischen Behörden damit begonnen, in ihren offiziellen Dekreten den Begriff *Sūrīya* zu verwenden, 1865 dann eine eigene Provinz namens *Wilāyat Sūrīya* eingerichtet und eine Gazette *Sūrīya* gegründet.<sup>28</sup> Diese Bezeichnung war seit der Spätantike aufgegeben und unter islamischer Herrschaft durch *Barr aš-Šām* oder *Bilād aš-Šām* (die syrischen Länder) ersetzt worden; ein Ausdruck dafür, daß das Gebiet niemals eine politisch-administrative oder territoriale Einheit darstellte, ganz zu schweigen von seiner geographischen, ethnischen und religiösen

<sup>26</sup> *Nafīr Sūrīya* X, 22.2.1861.

<sup>27</sup> *Nafīr Sūrīya* IV, 25.10.1860.

<sup>28</sup> Abu-Manneh (1992).

Heterogenität.<sup>29</sup> Für Bustānī war das Land, in dem er lebte, in der Tat eine territoriale Einheit, die er „Syrien“ nannte. Hierbei war er zweifellos von dem neuen Gebrauch des Begriffs *Sūrīya*, sowohl in der Amtssprache als auch in lokalem Zusammenhang, beeinflusst.<sup>30</sup> Aber mehr noch war es für ihn ein Vaterland, auf das man stolz sein müsse und mit dem man sich zu identifizieren habe; es war der Mittelpunkt von Patriotismus und Loyalität, das sich in den verschiedenen Bereichen der Kultur und in der Aufnahme von westlichen politischen Ideen artikulierte. In *Nafīr Sūrīya* definierte Bustānī das syrische Heimatland so: „Syrien, bekannt als *Barr aš-Šām*, ist unser Vaterland (*waṭanunā*), und die Bewohner von Syrien sind die Söhne unseres Vaterlandes (*abnāʾ waṭaninā*), was immer auch ihr religiöser Glaube, ihre kommunale Zugehörigkeit, ihre ethnische Herkunft und weitere Besonderheiten sein mögen.“<sup>31</sup> Bustānī beschwor seine Landsleute, Patriotismus und Vaterlandsliebe nicht durch religiöse Solidarität oder gar Fanatismus zu ersetzen, weil dies unvermeidlich zur Katastrophe und zum Zusammenbruch der Gesellschaft führe, wie 1860 geschehen.<sup>32</sup>

Sein Sohn Salīm schrieb zehn Jahre später in *al-Ġinān*, sich auf Religion statt Patriotismus zu konzentrieren und sie als Richtschnur allen Denkens und Handelns beizubehalten, gehöre zum Erbe der Vergangenheit. Jetzt aber basiere die Welt auf ‘nationaler Solidarität und Patriotismus’ (*al-ʿuṣba al-ġinsīya wa-l-waṭanīya*).<sup>33</sup> Für Salīm war eine ‘arabische Nationalität’ bzw. ‘Identität’ zwingend: „Wir sollten über unsere unterschiedliche ethnische Herkunft hinwegsehen und uns zu einer Nationalität bekennen, die jetzt in unserem Vaterland vorherrscht... das ist ‘die arabische Nationalität’ (*al-ġinsīya al-ʿarabīya*).“<sup>34</sup>

Aus diesen und anderen Aussagen ist ein gewisser Grad von Mehrdeutigkeit des *waṭanīya*-Konzepts erkennbar. So heißt es einmal in *al-Ġinān*: „Wir sind eine einzige ‘patriotische Nation’ (*umma waṭanīya*)

<sup>29</sup> Salibi (1988 a) 60-62.

<sup>30</sup> Einige Beispiele für die lokale Verwendung des Begriffs: die kulturelle Vereinigung *al-ġamʿīya as-sūrīya* (s.o. II.3.), das Syrisch-Protestantische Kolleg in Beirut, Ḥalīl al-Ḥūrīs Büchlein *Ḥarabāt Sūrīya* (Beirut 1861); Ḥūrī (1836-1907), ein griechisch-orthodoxer Christ, wurde bekannt als Gründer der ersten libanesischen Zeitschrift *Ḥadīqat al-ahbār* (1858): Ayalon (1995) 31-34.

<sup>31</sup> *Nafīr Sūrīya* IV, 25.10.1860.

<sup>32</sup> *Nafīr Sūrīya* V, 1.11.1860.

<sup>33</sup> *al-Ġinān* I (1870) 643.

<sup>34</sup> A.a.O. 674. - Über die Mehrdeutigkeit von *ġinsīya*, abgeleitet von *ġins* (Geschlecht, Rasse, Volk, Nation), vgl. Rebhan (1986) 20.

geworden, welche die arabische Nationalität (*al-ğinsīya al-‘arabīya*) angenommen hat.<sup>35</sup> An anderer Stelle taucht die Vorstellung eines osmanischen *waṭan* im Sinne von ‘Nation’ auf; appelliert wird an die Einheit dieses osmanischen *waṭan* und gleichzeitig an ein besonderes lokales Gefühl, eine Art ‘Lokalpatriotismus’: „Das Reich ist unser *waṭan*, aber unser Land (*bilād*) ist Syrien.“<sup>36</sup> Derartige Beispiele zeigen, daß verschiedene politische Begriffe und Konzepte, wie Patriotismus und Nationalismus, Vaterland und Nation, gelegentlich durcheinandergebracht, mindestens aber nicht präzise voneinander abgegrenzt wurden; Ähnliches läßt sich auch bei der Verwendung von anderen politischen Termini beobachten.<sup>37</sup> Die Behauptung, es handle sich nur um einen gewissen Wandel in der Ausdrucksweise, nicht aber in der grundsätzlichen Position,<sup>38</sup> ist nicht völlig überzeugend und erklärt nicht ausreichend alle Probleme des Verständnisses und der Verwendung von politischen Begriffen. Auf der anderen Seite ist nicht zu bestreiten, daß Patriotismus in erheblichem Maße mit den Anfängen von nationalem Bewußtsein verknüpft war, und zwar nicht nur im arabischen Raum.<sup>39</sup> Insofern ist die Überschneidung von Konzepten und entsprechenden Begriffen nicht allzu überraschend.

Insgesamt könnte man den Eindruck gewinnen, Buṭrus al-Bustānī wäre ein ‘arabischer Nationalist’ gewesen. Obwohl er sich bemühte, bei seinen Landsleuten ein arabisches Bewußtsein zu wecken, ging es ihm dabei aber nicht um politische Ziele wie arabische Unabhängigkeit, sondern um kulturelle Erneuerung. Durch die Vereinigung der verschiedenen Gemeinschaften Syriens zu gemeinsamem Handeln auf patriotischer Basis hoffte Bustānī, zivilisatorischen Fortschritt für seine Gesellschaft zu erreichen und damit zu starken europäischen Einflüssen entgegenzuwirken. Gleichzeitig predigte er Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich

<sup>35</sup> *al-Ğinān* I (1870) 647.

<sup>36</sup> A.a.O. 15; die Vorstellung von einer osmanischen Nation (*waṭan*) wurde 1908, nach dem Sieg der Jungtürken, von Sulaimān al-Bustānī (einem Cousin von Buṭrus) aufgegriffen und verbreitet: Buheiry (1987) 84-85; Hourani (1991 b). - *Bilād* kommt in den hier untersuchten Texten sehr selten vor, interessanterweise im Gegensatz zu Palästina. Dort bezeichnete *bilād* die territoriale politische Einheit, *waṭan* nur die Heimat im emotionalen Sinne, so von muslimischen Juristen schon im 17. und 18. Jahrhundert formuliert: Gerber (1998).

<sup>37</sup> Rebhan (1986), bes. 14-35; Lewis (1964); Lewis (1988) passim; Bensaid (1987); Haarmann (1996).

<sup>38</sup> Hourani (1970) 274.

<sup>39</sup> Anderson (1983), bes. 14 ff., 129 ff.

und seiner Ideologie des Osmanismus auf der Grundlage von ziviler und politischer Gleichheit aller Untertanen. Eine derartige Haltung erschien ihm für Syrien am besten geeignet, um eine politische Vorherrschaft durch europäische Mächte abwehren und in Zukunft der Intoleranz der Muslime gegenüber den Nichtmuslimen vorbeugen zu können. Bustānī sah keinen Widerspruch zwischen Osmanismus und Patriotismus, im Gegenteil: Osmanismus war für ihn die Wiege von Patriotismus.<sup>40</sup>

Buṭrus al-Bustānīs Vorstellungen wurden von seinem Sohn Salīm in einen größeren Zusammenhang gestellt und weiterentwickelt.<sup>41</sup> Das galt insbesondere für die Überlegung, Geschichte als gemeinsames Band zwischen den Bewohnern Syriens zu betrachten. Salīm al-Bustānī, neben diversen anderen Aktivitäten auch als Geschichtslehrer an der Schule seines Vaters tätig, erörterte in mehreren Beiträgen der Zeitschrift *al-Ġinān* die Rolle der Geschichte; er fragte danach, wie die Vergangenheit die Betrachtung der Gegenwart und den Blick auf die Zukunft bestimmte.<sup>42</sup> Entsprechende Artikel trugen die Überschrift „Gestern, Heute, Morgen“ (*al-ams, al-ān, al-ġad*).

Das 19. Jahrhundert stellte für Salīm einen Wendepunkt in der Weltgeschichte dar, wodurch auch für das Osmanische Reich und sein eigenes Land, Syrien, eine neue historische Phase eingeleitet wurde. Dieses Jahrhundert propagierte neue Prinzipien, nach denen die zivilisierten Nationen (*umam*) ihre Politik führten - Prinzipien, die den „Geist des Zeitalters“ (*rūḥ al-‘aṣr*) repräsentierten.<sup>43</sup> Jede Nation, die von diesen Prinzipien abweiche, wäre mit dem Zeitgeist nicht vereinbar und würde früher oder später von überlegeneren Nationen erobert werden. Nach Salīm führte die intensive Beschäftigung mit Geschichte, ‘die Auffindung der historischen Beweise’ (*irād al-barāhīn*), zwangs-

<sup>40</sup> Abu-Manneh (1980) 295 ff. - Auch den Literaten Ibrāhīm al-Yāziġī sollte man nicht als erste ‘arabisch-nationale’ Stimme - Antonius (1938) 54-55, 84 - im politischen Sinne bezeichnen. In patriotischen Gedichten erklärte Yāziġī die Araber zu einer selbständigen Kulturnation, die für ihre edlen Ziele kämpfen sollten; dazu Tibawī (1969) 161 und Duri (1987) 162.

<sup>41</sup> Zolondek (1966); Choueiri (1989) 28 ff.

<sup>42</sup> Die Tatsache, daß Salīm mit erst 22 Jahren seine anspruchsvollen Ideen formulierte, deutet auf seine enge intellektuelle Abhängigkeit von seinem Vater hin. - Zu Salīms weiteren Interessen und Aktivitäten, neben Geschichte, vgl. Wielandt (1980) 126-127, 136-139.

<sup>43</sup> *al-Ġinān* I (1870) 385-388 (*rūḥ al-‘aṣr* ist die Überschrift des Artikels). Ähnlich wurde das 19. Jahrhundert von Buṭrus al-Bustānī begrüßt: *Ḥuḍba fī ādāb al-‘arab* (Beirut 1859) 27, 39; Wiederabdruck in Dāya (1981) 81-112.

läufig zu einer solchen Schlußfolgerung; deshalb „sollten wir nicht länger auf die Vergangenheit schauen, sondern unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenwart richten und auf das, was die Zukunft bringen mag.“<sup>44</sup>

Die Prinzipien des Zeitgeistes wurden als Gleichheit, ‘absolute Freiheit’ (die anderen nicht schadete) und kontinuierlicher Fortschritt qualifiziert. Religion und autoritäre Politik galten als die beiden Hindernisse für den neuen Zeitgeist: Religion, wenn sie nicht dem Einzelnen und seinem Gewissen überlassen bliebe, sondern vom Staat benutzt würde, etwa zur Kontrolle oder Unterdrückung von Minderheiten; Politik, wenn sie von einer Regierung ohne mehrheitliche Zustimmung der Bevölkerung ausgeübt würde. Die neuen und modernen Länder in Europa hätten die Forderungen der Zeit erfüllt, nämlich das religiöse Band durch das nationale zu ersetzen; das Osmanische Reich wäre bisher nur erste Schritte in diese Richtung gegangen.<sup>45</sup> Salīm plädierte für eine Trennung von Religion und Politik, für eine Art von säkularer Ordnung, die schon sein Vater vorsichtig angedeutet hatte.

Die Frage der Loyalität und des Patriotismus gegenüber dem Heimatland blieb ein brisantes und strittiges Thema. In dem Artikel über den „Geist des Zeitalters“ erwähnte Salīm die Bezeichnung „Syrien“ nicht, doch zeigen andere von ihm verfaßte Beiträge deutlich seine Bindung an dieses Land und seine Einstellung zu dieser Frage. In dem Artikel „Wer sind wir?“ (*Man nahnu*)<sup>46</sup> werden in stolzen Worten die verschiedenen ethnischen Gruppen aufgezählt, die über Syrien herrschten, dort blühende Kulturen entwickelten und durch Vermischung die gegenwärtige Bevölkerung des Landes bildeten. Araber, Syro-Aramäer, Chaldäer und Griechen werden als Vorfahren genannt; die Türken bleiben - bezeichnenderweise - ausgeschlossen. Ebenso bezeichnend ist die Nennung der Araber an erster Stelle. Salīm vertrat die Auffassung, daß eine patriotische Nation (*umma waṭanīya*) ihre spezifische Identität zum Teil von einer gemeinsamen Sprache ableitet. Angesichts der zustande gekommenen arabischen Nationalität (*al-ḡinsīya al-‘arabīya*) sollten die Araber in Syrien vorherrschen und ihre Sprache und Kultur von allen anderen Bevölkerungsgruppen übernommen werden.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *al-Ḡinān* I (1870) 385.

<sup>45</sup> A.a.O. 386-388.

<sup>46</sup> A.a.O. 160-162; der Artikel ist nicht unterzeichnet, aber der sich inhaltlich daran anschließende Beitrag (*Limādā nahnu fī ta’ahḥur*) trägt Salīms Unterschrift.

<sup>47</sup> A.a.O. 647.

Für Salīm war sein Land das beste hinsichtlich der natürlichen wie auch kulturellen Bedingungen, Arabisch die eloquenteste und am meisten verbreitete Sprache. Jedoch, so klagte er, waren alle Vorzüge verlorengegangen: Schulen, Wissenschaften, Landwirtschaft, Handwerk und Handel; ausländische Schulen und Missionseinrichtungen beherrschten das Erziehungs- und Bildungswesen, die einheimische Wirtschaft war den europäischen Staaten ausgeliefert und kaum noch mit ihren Produkten konkurrenzfähig.<sup>48</sup> Der Grund für den allgemeinen Rückschritt (*taʿaḥḥur*) und Stillstand, so Salīm, lag in dem Versagen der Araber, besonders derjenigen in Syrien, ihre Krankheit zu diagnostizieren (*maʿrifat al-marad*) und das Übel an der Wurzel zu packen: „Man muß die Krankheit entdecken... vor dem Verschreiben des Heilmittels... Die richtige Behandlung zu kennen ist einfach im Vergleich zum Erkennen der Krankheit... Letztere Aufgabe hat die Kunst der Meister der Politik und der Experten der Geschichte zuschanden gemacht.“<sup>49</sup> Das Instrument für die erfolgreiche Behandlung der Krankheit der Nation, die von Fall zu Fall verschieden sein kann, sollte bestehen in: „... präziser Erforschung des Spiegels der Welt, d.h. der Geschichte (*mirʿāt al-ʿālam wa-hiya at-tārīḥ*), und zwar frei von Vorurteil und Parteigängertum (*ḡaraḍ, taʿaṣṣub*). Durch den Vergleich der Vergangenheit einer Nation mit ihrer Gegenwart und durch die Entdeckung der Ursachen ihres Aufstiegs und Verfalls wird der dichte Schleier, der die Realität der Gegenwart verhüllt, aufgehoben.“<sup>50</sup> Nach Salīms Ausführungen deutet Geschichte fehlerfrei die Vergangenheit, diagnostiziert präzise die Gegenwart und gibt sogar klare Orientierung für die Zukunft. Das Heilmittel für die kranke Nation wäre die Verbreitung von Wissenschaft und die Pflege von Erziehung und Bildung. So würde das Vaterland von religiösen Feindseligkeiten geheilt werden und der Weg für ein liebevolles Miteinander, für Einheit und für die Ersetzung von individuellen Interessen durch das allgemeine, öffentliche Wohl (*aṣ-ṣawāliḥ al-ʿumūmīya*) wäre geebnet: die Basis für eine gesunde Zukunft.<sup>51</sup>

In einem anderen Artikel mit der Überschrift „Gestern“ (*al-ams*)<sup>52</sup> heißt es, die Araber in Syrien, Zeugen des Anbruchs einer neuen Zeit, sollten die Dunkelheit der Vergangenheit ablegen und die gegenwärtige

<sup>48</sup> A.a.O. 160, 162.

<sup>49</sup> A.a.O. 163.

<sup>50</sup> A.a.O. 163.

<sup>51</sup> A.a.O. 164.

<sup>52</sup> A.a.O. 641-648.

Situation erkennen. Das Verständnis der Gegenwart und das Wissen um die Zukunft hingen ab von der Kenntnis der Vergangenheit. Diese dürfte aber nicht nur studiert werden, um sie wiederzubeleben oder ihren früheren Ruhm zu preisen, sondern um über sie hinauszugehen und sie in die Gegenwart hineinzuholen, in das Jahrhundert von Fortschritt und Zivilisation. Die Vergangenheit müßte im Licht der gegenwärtigen Ordnungen des Westens beurteilt werden. Salīm setzte seine Erziehung mit derjenigen in europäischen Gesellschaften gleich und war davon überzeugt, daß Syrien ihm bzw. seiner zukunftsorientierten Generation folgen könnte, wenn nur der Wille dazu vorhanden wäre. Da „der Geist der neuen Zeit Syriens Grenzen umkreise und teilweise bereits eindringe“, gäbe es ohnehin nur zwei Möglichkeiten: entweder den neuen Geist freiwillig akzeptieren oder dazu gezwungen werden und dann unter fremder Unterdrückung leiden müssen. Insgesamt war für Salīm die Vergangenheit eine Bürde, die man abwerfen sollte, Geschichte eine Aussicht und eine Chance für große Hoffnungen und Erwartungen. Geradezu euphorisch schrieb er: „Es ist vielleicht gerechtfertigt, daß wir uns über das Verschwinden einer Vergangenheit wie die unsere freuen und auf eine Zukunft warten, die Glück und Erfolg für unsere Nation verspricht (*li-ummatinā sa<sup>c</sup>āda wa-nağāh*).“<sup>53</sup>

Trotz aller Bemühungen, die Bedeutung und Funktion von Geschichte zu veranschaulichen, bildeten historische Interessen und Überlegungen nur einen Teil von Salīms wissenschaftlichen Betätigungsfeldern. Wie sein Vater schrieb auch er kein Geschichtswerk über Syrien, um so die neuen Ideen auf eine thematisch breitere Basis zu stellen. Diese Aufgabe nahmen zwei jüngere Zeitgenossen in Angriff: Ilyās Maṭar und Ğurğī (Ĝirğī) Yannī.

Ilyās Dīb Maṭar (1857-1910), ein griechisch-orthodoxer Christ aus Ḥaṣḥbayyā im Südlibanon, erhielt seine Ausbildung in verschiedenen Missionsschulen in Beirut, wo sich seine Familie nach dem Krieg von 1860 niedergelassen hatte. Nach dem Studium der Pharmazie am Syrisch-Protestantischen Kolleg ging Maṭar 1874 für das Abschlußexamen nach Istanbul. Dort machte er nach erfolgreicher Prüfung bald die Bekanntschaft mit dem Staatsmann und Gelehrten Aḥmad Ğaudat (Cevdet) Pascha (1822-1895), unter anderem mehrmals

<sup>53</sup> A.a.O. 648. Bei aller Begeisterung für Fortschritt und Moderne war sich Salīm, ebenso wie sein Vater, der Gefahren einer blinden Nachahmung des Westens durchaus bewußt; Wielandt (1980) 136 ff., 140 ff.

Minister für Justiz und für Erziehung und der führende osmanische Historiker seiner Zeit.<sup>54</sup> Zwischen beiden entwickelte sich eine enge intellektuelle und berufliche Beziehung. Ilyās Maṭar blieb bis zum Ende seines Lebens in der osmanischen Hauptstadt, wo er nach weiteren Studien (Medizin und Rechtswissenschaft) in verschiedenen Berufen - als Rechtsanwalt, Arzt, Lehrer und Verwaltungsbeamter - eine erfolgreiche Karriere machte.<sup>55</sup>

Noch während seiner Beirut Jahre hatte Maṭar eine 'Geschichte' (überwiegend eine historische Geographie) von Syrien geschrieben, wahrscheinlich dazu ermutigt von einem seiner Lehrer: Fāris Nimr.<sup>56</sup> Nach der Genehmigung des Manuskripts durch die osmanische Zensurbehörde in Istanbul, wohin Maṭar es mitgenommen hatte, erschien der Text 1874 in Beirut als Buch, unter dem Titel *al-ʿuqūd ad-durrīya fī tāriḫ al-mamlaka as-sūrīya*; schon vorher war es in der Zeitschrift *al-Ġinān* angekündigt worden.<sup>57</sup> Das Werk enthüllt ein zunehmendes Bewußtsein hinsichtlich einer spezifischen syrischen Geschichte, Syrien wird als territoriale Einheit behandelt. Gleichzeitig ist eine entschieden pro-osmanische Haltung unverkennbar: Der Verfasser plädierte für eine gewisse kulturelle, aber nicht politische Autonomie von Syrien. Aufgrund der Abhängigkeit von der strikten staatlichen Zensur und wohl auch durch den persönlichen Standpunkt begründet (der gewiß die spätere Karriere in osmanischen Diensten entscheidend förderte), war Maṭar mit seinen Äußerungen insgesamt sehr vorsichtig.

*Al-ʿuqūd ad-durrīya* beginnt mit der Beschwörung der 'Vorzüge der Geschichte', dem „Zentrum der Wissenschaften und Spiegel über die Zustände der Reiche und Nationen (*al-mamālik wa-l-umam*) der Welt“.<sup>58</sup> Maṭar rechtfertigte die Abfassung des Buches als eine patriotische Aufgabe und moralische Verpflichtung. Nach dem gründlichen Studium der historischen Werke anderer Länder sei ihm zu seinem

<sup>54</sup> *Encyclopaedia of Islam*, I 284 ff.

<sup>55</sup> Maṭars Biographie bei Ṭarrāzī (1933) II 227-229 und Dāġir (1972) III/2 1222-1223; zum folgenden vgl. auch Choueiri (1989) 34 ff.

<sup>56</sup> Fāris Nimr (1854/1856-1951): Freimaurer, Mitglied mehrerer wissenschaftlich-kultureller Vereinigungen in Beirut und Kairo, Mitbegründer (?) der Beirut Geheimgesellschaft nach 1875 (s.o. II.2.); zum Teil widersprüchliche Informationen bei Antonius (1938) 81 ff. und Zeine (1973) 51 ff., vgl. Steppat (1969).

<sup>57</sup> *al-Ġinān* V (15.6., 1.7., 15.7.1874).

<sup>58</sup> Maṭar (1874) 2.

Bedauern klar geworden, daß nur Syrien über keine eigene Geschichtsdarstellung verfüge. Dieser Mangel habe ihn dazu bewogen, das vorliegende Buch zu schreiben.<sup>59</sup> Bei der Suche nach einschlägigen Quellen entdeckte Maṭar den Ruhm Syriens, der es nach seiner Ansicht verdiente, in Erinnerung gerufen zu werden. Entsprechend pries und verherrlichte er die syrische Vergangenheit.<sup>60</sup> Seine eigene Zeit (die Periode des Sultan ʿAbd al-ʿAzīz, der 1867 als erster osmanischer Herrscher Europa aus nichtmilitärischen Interessen besuchte und seinem Reich Wohlstand und Fortschritt brachte) charakterisierte Maṭar als hervorragende Chance für Syrien, sich über seine Vorzüge und Fähigkeiten klar zu werden und daraus etwas für die Zukunft zu machen.<sup>61</sup>

Der Verfasser bemühte sich um einen Balanceakt zwischen seiner Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich und seinem 'syrischen Bewußtsein'. Getrieben von der Begeisterung für die kulturellen und historischen Errungenschaften seines eigenen Landes, Syrien, widmete er sein Buch gleichzeitig dem osmanischen Politiker und Gelehrten Aḥmad Cevdet Pascha, den er in einem Gedicht mit äußerst schmeichelhaften Worten bedachte.<sup>62</sup> Bei der Beschreibung der Königin Zenobia von Palmyra (Tadmur) (reg. 267/68-272) wird eine erneute Rolle Syriens wie unter ihrer Herrschaft suggeriert; ein latenter Wunsch nach Autonomie scheint durch die Zeilen des Textes hindurch. Aber Maṭar beeilt sich, gleich im Anschluß den osmanischen Sultan von neuem zu preisen.<sup>63</sup>

Insgesamt gesehen wird Syrien mehr als eine geographische Einheit, mit einer spezifischen Bevölkerung, denn als ein politisches Ganzes konzipiert; als ein Territorium mit klaren Grenzen, das die Römer „Syria“ nannten - eine Bezeichnung, deren Ursprung Maṭar für

<sup>59</sup> A.a.O. 2.

<sup>60</sup> A.a.O. 21: Syrien, das Land der 'natürlichen' Vorzüge (Schönheit der Landschaft, fruchtbare Böden), das Zentrum der Gelehrsamkeit und die Wiege der Zivilisation, eines der größten Reiche und noch immer bedeutend, usw.

<sup>61</sup> A.a.O. 14.

<sup>62</sup> A.a.O. 3-4.

<sup>63</sup> A.a.O. 22. - Maṭars Bild von Zenobia und Palmyra (a.a.O. 59-63) war stark von europäischen Vorbildern abhängig (z.B. Baptistin Poujoulat, s. Anm. 68), wie überhaupt seine Beschreibungen von syrischen Städten und Regionen. Zenobia war zu dieser Zeit eine Kultfigur westlich gebildeter Intellektueller; z.B. schrieb Salīm al-Bustānī einen historischen Roman: *Zanūbīyā malikat Tadmur* (1871). - Über Tadmur vgl. *Encyclopaedia of Islam*, X 79-80.

noch immer umstritten hielt.<sup>64</sup> Die ethnische Herkunft seiner Bewohner lasse sich unmöglich klären, die Syrer seien eine Synthese aus verschiedenen Völkerschaften und Gruppen: Araber, Tataren, Türken und Griechen. Doch wurden sie von Maṭar nach religiösen bzw. konfessionellen Kriterien und entsprechend ihrer demographischen Größe klassifiziert, und jede Gemeinschaft, auch die 'islamische', als *ṭā'ifa* bezeichnet; unscharf bleibt dabei sein Verständnis des *millet*-Systems (s.o. II.2.). Allerdings bedauerte der Autor, die Ziele und Vorstellungen der einzelnen Gemeinschaften nicht erklären zu können, da das vom osmanischen Erziehungsministerium verboten worden sei.<sup>65</sup>

Während die gesamte politische Geschichte von Syrien nur sehr kurz skizziert wird (auf neun von 192 Seiten), wobei Muḥammad und die Entstehung des Islam ganz ausgespart bleiben,<sup>66</sup> handelt es sich bei dem Rest des Buches mehr um eine geographische und topographische Darstellung. Die wichtigsten Städte und Ortschaften in Syrien werden (häufig sehr kurz) vorgestellt, ferner die autonomen Gebiete Ġabal Lubnān und Jerusalem; alles erscheint eher als ein Mosaik, ohne erkennbaren gemeinsamen Charakter. Nur Beirut behandelte der Autor relativ ausführlich und auf der Grundlage von aktuellen Daten; das dortige Erziehungswesen, missionarische und einheimische Schulen werden als klarer Beweis für eine neue Zeit hervorgehoben.<sup>67</sup>

Alles in allem ist Maṭars Buch im engeren Sinne kein Geschichtswerk, weder inhaltlich noch methodisch. Der größte Teil betrifft urbane Topographie; politisch-historische Ereignisse, soweit überhaupt erwähnt, werden als unverbundene Geschichten, ohne inneren Zusammenhang, präsentiert. Ein spezifisches Geschichtskonzept ist nicht erkennbar; abgesehen von den einleitenden Zeilen über das 'Lob desjenigen, der Geschichte treibt' gibt es keine weiteren Ausführungen zu dieser Frage. Das Buch basiert zum Teil stark auf französischen, nicht mehr ganz aktuellen Darstellungen;<sup>68</sup> welche weitere Literatur,

<sup>64</sup> Maṭar (1874) 5.

<sup>65</sup> A.a.O. 19-20.

<sup>66</sup> A.a.O. 6-14; vgl. Buṭrus al-Bustānī *Ḥuṭba fī ādāb al-ʿarab* (s.o. Anm. 43), wo über die Bedeutung der religiösen Botschaft Muḥammads schnell hinweggegangen wird, um die 'Größe der Araber' schon in der vorislamischen Zeit zu demonstrieren; Religion war für Bustānī nicht die Ursache der großen arabischen Vergangenheit.

<sup>67</sup> Maṭar (1874) 106-120.

<sup>68</sup> Baptistin Poujoulat: *Voyage à Constantinople, dans l'Asie Mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Palestine et en Egypte*, 2 Bde. (Paris 1840-41); Jules David/Jean Yanosky: *Syrie, ancienne et moderne* (Paris 1848).

etwa arabische Quellen, der Autor benutzte, ist nicht erkennbar. Darüber hinaus wirkt der gesamte Text nicht besonders gut organisiert, weder in formaler noch inhaltlicher Hinsicht; auch methodisch-technische Genauigkeiten, wie eine korrekte Zitierweise, werden nicht befolgt.<sup>69</sup>

Die an einer Stelle geäußerte Absicht des Autors, ein zweites Buch ausschließlich über die politische Geschichte Syriens und seiner prominenten Persönlichkeiten zu schreiben, wurde nicht verwirklicht.<sup>70</sup> Ein fast gleichaltriger Zeitgenosse von Maṭar übernahm diese Aufgabe und verfaßte die bislang ausführlichste Geschichte Syriens in arabischer Sprache: 1881 erschien in Beirut von Ğurġī Yannī das Buch *Tārīḫ Sūrīyā* im Umfang von 536 Seiten.

Dieses Werk spiegelt die politischen Erwartungen und Enttäuschungen der Jahre wider, die seiner Veröffentlichung vorausgingen: die reformorientierte Politik von Miḍḥat Pascha während seiner Amtszeit als Gouverneur von Syrien, die Entstehung der osmanischen Verfassung und die Anfänge eines parlamentarischen Lebens, der Russisch-Türkische Krieg, die Suspendierung der Verfassung, die Absetzung von Miḍḥat Pascha, das Sinken der Hoffnungen auf mehr Freiheit und Autonomie für und in Syrien, die einige Gruppen der Bevölkerung gehegt hatten.<sup>71</sup>

Ğurġī Yannī (1856-1941) war ein orthodoxer Christ griechischer Herkunft, der aus Tripolis stammte. Nach der Erziehung in mehreren Schulen seiner Heimatstadt und später an Bustānīs *madrasa waṭaniya* in Beirut begann Yannī, für die Zeitschrift *al-Ġinān* und andere Periodika Artikel über historische und literaturkritische Themen zu verfassen. Daneben wurde er in verschiedenen literarischen und kulturellen Gesellschaften in Tripolis und Beirut aktiv.<sup>72</sup> Sein Haus in Tripolis avancierte zu einem 'literarischen Salon', in dem so prominente Intellektuelle wie Muḥammad Rašīd Riḍā und Faraḥ Anṭūn verkehrten; der Platz wurde zum Treffpunkt für Diskussionen über politisch und gesellschaftlich relevante Probleme.<sup>73</sup> Um so bemerkenswerter ist es, daß sich Yannī selbst - im Unterschied zu den meisten seiner Zeitgenossen - niemals in der Politik engagierte oder in

<sup>69</sup> Maṭar (1874) z.B. 45, 63, 91.

<sup>70</sup> A.a.O. 58.

<sup>71</sup> Vgl. z.B. Abu-Manneh (1998); Steppat (1969); Shamir (1974); Saliba (1978).

<sup>72</sup> Ṭarrāzī (1913) I 134; II 46, 56; Yannī berichtete selbst darüber in *al-Mašriq* 25 (1927) 371-375.

<sup>73</sup> Hourani (1970) 222 ff., 253 ff.; Reid (1975) 23.

politische Angelegenheiten hineinziehen ließ. Das mag auch erklären, warum er zu keiner Zeit Syrien verließ (bzw. verlassen mußte) und in Ägypten oder anderswo im Exil lebte. Yannī bevorzugte ein ruhiges und zurückgezogenes Gelehrtenleben, die meiste Zeit widmete er seiner Arbeit als Journalist, Schriftsteller und Herausgeber. 1908 gründete er in Tripolis eine Zeitschrift und einen Verlag. 1919 wurde er von Muḥammad Kurd °Alī dazu eingeladen, an der Gründung der Arabischen Akademie (*al-mağma° al-°ilmī al-°arabī*) in Damaskus mitzuwirken.<sup>74</sup>

Yannī ist als ein Mann charakterisiert worden, der sich darum bemühte, seine Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich mit seiner 'syrisch-arabischen Identität' in Einklang zu bringen. Für eine derartige Position und das daraus folgende Verhalten dürfte auch eine Rolle gespielt haben, daß Yannī von der deutschen Einheitspolitik unter Bismarck fasziniert war.<sup>75</sup> Ein föderatives Modell schien ihm der geeignete Weg für die Zukunft Syriens innerhalb des Osmanischen Reiches zu sein, auch wenn er sich nicht ausdrücklich dazu äußerte.

Ganz im Sinne seiner politischen Zurückhaltung schrieb Yannī auch nicht sein Geschichtsbuch *Tārīḫ Sūrīyā* zum Lob eines bestimmten Führers, um damit dessen Gunst zu gewinnen (wie Maṭar das tat). In seiner Arbeitsweise zeigt sich eine gewisse Unabhängigkeit und Souveränität des Gelehrten. So bemühte sich Yannī, bei der Verwendung seiner Quellen und dem Vergleich ihrer Autoren diese nicht einfach kritiklos zu übernehmen, sondern sie gegeneinander abzuwägen und zu einem eigenen Urteil zu gelangen.<sup>76</sup> Bei der Behandlung der verschiedenen Völker, die Syrien eroberten und beherrschten, bewahrte der Autor im allgemeinen eine nüchterne und zurückhaltende Ausdrucksweise. Nur in der Darstellung des Aufstiegs von Palmyra unter der Königin Zenobia, „einer der hervorragendsten Töchter des Vaterlandes“ (*min banāt al-waṭan al-bāliġāt*), leuchtet Yannīs Patrio-

<sup>74</sup> Dāġir (1972) III/2 1428-1429; über die Arabische Akademie: Hermann (1990) 143 ff.; Freitag (1991) 66-67.

<sup>75</sup> Buheiry (1987) 83; in diesem Zusammenhang müßte Yannīs Artikelserie über den Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 näher untersucht werden (in den siebziger Jahren in *al-Ġinān* veröffentlicht, 1911 als Buch; Ṭarrāzī, 1913, II 45, 47).

<sup>76</sup> Obwohl sich Yannī, wie Maṭar, stark auf die Darstellung von David/Yanosky (s.o. Anm. 68) stützte, war er dabei kritischer; vgl. seine Behandlung der Phönizier, deren Gebiet und Geschichte er nicht als von Syrien getrennt betrachtete und die er ausführlich, aber sachlich und ohne Euphorie beschrieb (im Gegensatz zu vielen maronitischen Autoren und ihren französischen Vorbildern): Yannī (1881) 7 ff., 13-62.

tismus kurz auf: Zenobia habe den syrischen Traum von selbständiger Herrschaft für kurze Zeit erfüllt. Yannī bedauerte, daß es Syrien offensichtlich nicht bestimmt war, nach dieser Episode (weiterhin oder noch einmal) sich selbst zu regieren.<sup>77</sup> Die frühe islamische Periode, Muḥammad und den Aufstieg der neuen Religion beschrieb Yannī in gemäßigtem und verhältnismäßig wohlwollendem Ton, obwohl er - als Christ - Muḥammad nicht als Propheten betrachtete. Auch die Herrschaft der Umayyadenkalifen stellte dem Autor zufolge eine relativ positive Phase für die Geschichte Syriens dar. Erst mit der Machtübernahme durch die Abbasiden und durch ihre Verlagerung des Regierungszentrums in den Irak sei Syrien zu einer einfachen Provinz degradiert worden, zum unaufhaltsamen Niedergang prädestiniert.<sup>78</sup> Besonders die Kreuzzüge und die dafür verantwortlichen europäischen Mächte werden in diesem Zusammenhang heftig verurteilt: Sie hätten sich katastrophal auf Syrien ausgewirkt und das Land seines materiellen Wohlstands und seiner kulturellen Werte beraubt.<sup>79</sup> Die anschließenden Perioden der Mamlukenherrschaft und der Regierung der Osmanen bis in die Zeit des Verfassers werden auffallend kurz, auf zwanzig Seiten, abgehandelt.<sup>80</sup>

Hinsichtlich des Libanongebirges und seiner Bewohner gab Yannī seine ansonsten recht leidenschaftslose Darstellungsweise auf; die Bevölkerung habe sich niemals vor fremder Herrschaft gefürchtet und ihr unterworfen, sondern sich in ihren Bergregionen die Freiheit bewahrt.<sup>81</sup> Hier folgte Yannī dem emotionalen Bericht des französischen Historikers Jules David, einem seiner wichtigsten Gewährsleute; dieser, ein passionierter Katholik, hatte das Libanongebirge charakterisiert als Refugium einer stolzen und freiheitsbewußten Minderheit, nämlich der Maroniten.<sup>82</sup> Die darin enthaltene Vorstellung einer besonderen

<sup>77</sup> A.a.O. 186-187; s.o. Anm. 63.

<sup>78</sup> A.a.O. 211 ff., 255 ff.

<sup>79</sup> A.a.O. 273-282.

<sup>80</sup> A.a.O. 282-302 (knapp eine Seite für die Mamluken). - Vergleicht man die Länge der einzelnen Kapitel, so zeigt sich deutlich Yannīs Konzentration auf die vorislamische Zeit. Ähnlich verfuhr er in seinem Lexikonartikel *Sūrīyā (Dā'irat al-ma'ārif X*, Kairo 1898, 196-221); nur die letzten vier Seiten behandeln die islamische Periode, wiederum besonders kurz die Mamluken und die Osmanen.

<sup>81</sup> Yannī (1881) 218.

<sup>82</sup> David/Yanosky (1848) 115 (Kampf der Maroniten gegen die Muslime und die Byzantiner); zu dieser beliebten Vorstellung, eine der vielen historischen Mythen im Libanon, s.u. III.1.b., III.3.b. - Später fällt das Schlagwort vom Libanon als „une Suisse orientale“, a.a.O. 365.

libanesischen Einheit erweiterte Yannī und übertrug sie auf ganz Syrien. Als Angehöriger der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft, die überwiegend außerhalb des Libanongebirges in den syrischen Städten lebte, blieb das Konzept einer spezifischen libanesischen Einheit für ihn bedeutungslos. Wie eher typisch für die nicht-maronitischen Christen, plädierte Yannī für Syrien insgesamt ('Groß-Syrien') als eine besondere Einheit.

In der Hoffnung auf weitere Zugeständnisse an Syrien durch die osmanische Regierung betrachtete Yannī die Herrschaft des Sultan als Ankündigung eines positiven Wandels für sein Land; so begrüßte er die osmanischen Reformen, die Beschränkung der willkürlichen Herrschaft in den Provinzen und die zugesagte Gleichheit aller Untertanen als Mitglieder des Reiches. Auf der anderen Seite, so Yannī, habe es weder Wissenschaft noch Bildung in den dunklen Jahrhunderten, „den Zeiten der Unwissenheit, Erniedrigung und Versklavung“ (*azminat al-ġahl wa-d-dull wa-l-istirqāq*) in Syrien gegeben, bevor Europäer und Amerikaner dort Schulen, Druckereien und kulturelle Vereinigungen einrichteten und größere Kreise der einheimischen Bevölkerung, von einem kulturellen Erwachen (*yaqza*) erfaßt, westlichen Fortschritt und Zivilisation aufgriffen und weiterentwickelten. Doch auf dem wirtschaftlichen Sektor hinke Syrien immer noch dem Westen hinterher; die Häfen seien überwiegend von ausländischen Schiffen beherrscht und es existiere nur eine moderne Überlandverbindung, die Straße Beirut - Damaskus, unter der Verwaltung einer französischen Gesellschaft. Immerhin hätten einige Gouverneure, wie Midḥat Pascha, damit begonnen, weitere Wege zu verbessern und zu reparieren.<sup>83</sup> Yannīs Darstellung der Geschichte von Syrien endet düster und hoffnungsvoll zugleich<sup>84</sup>

Anders als Maṭar hatte Yannī offensichtlich eine Art von Geschichtskonzept im Kopf, das seine historische Arbeitsweise und seine Interpretationen bestimmte. Bei der Lektüre des Werkes stößt man gelegentlich auf Stellen, an denen der Autor die Darstellung durch theoretische Überlegungen unterbricht; in dem einleitenden Kapitel legt er auf mehreren Seiten seine Geschichtsauffassung dar.

<sup>83</sup> Yannī (1881)302-304. - Nach Buheiry (1987) 83 war Yannī stark von den Vorstellungen des deutschen Sozialismus als Mittel für den Erwerb von sozialem Fortschritt beeindruckt; auch diese Frage wäre einer näheren Untersuchung wert.

<sup>84</sup> Die restlichen 230 Seiten des Buches beinhalten die lokale Entwicklung und Topographie der einzelnen syrischen Städte und Ortschaften; besonders lang und informativ ist der Abschnitt über Yannīs Heimatstadt Tripolis (a.a.O. 371-432).

Yannī zufolge neigt der Mensch von Natur aus, seit seiner Erschaffung, dazu, seine selbstsüchtigen Interessen zu befriedigen und 'vom rechten Weg' abzuweichen. Selten habe er aus den Lektionen der Vergangenheit gelernt, trotz der wachsenden Fähigkeiten, seinen Verstand zu gebrauchen. Anfangs, bzw. nach der Sintflut, hätten einige sich selbst zu willkürlichen Führern ihrer Gemeinschaften gemacht; bald aber wurden Gesetze geschaffen, einmal um den Egoismus und Machthunger der Führer selbst in gewisse Bahnen zu lenken, zum anderen um die Rechte der Menschen schlechthin zu wahren und die Herrscher daran zu binden. Die 'natürliche Freiheit' des Individuums wurde der 'Gerechtigkeit' des Herrschers unterstellt. Diese Vorgänge, so Yannī, führten im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zu sehr verschiedenen politischen Systemen und Herrschaftsformen: „gerecht und frei, gerecht und unfrei, tyrannisch“ (*‘ādila ḥurra, ‘ādila gair ḥurra, zālīma mahḍa*).<sup>85</sup>

Unter Bezugnahme auf die historische Erfahrung bzw. den kritischen Blick des Historikers werden dann fünf Ursachen für den Aufstieg und drei für den Niedergang der verschiedenen Völker und Reiche (*umam*) aufgeführt. Zu den ersteren gehören a) die religiöse Solidarität (*al-‘uṣba ad-dīniya*), z.B. in der frühen arabisch-islamischen Herrschaft über Syrien oder im Alten Israel; b) die Fähigkeit zum militärischen Sieg und zur Schaffung einer effizienten Verwaltung, z.B. in den Reichen der Perser oder Assyrer; c) die Verknüpfung von militärischer Macht mit Gelehrsamkeit und Weisheit, wie in Ägypten, bei den Griechen und Römern; d) die Etablierung der Souveränität auf der Basis von Gerechtigkeit und Freiheit, wie besonders zur Zeit der Kalifen ‘Umar und ‘Alī; ein modernes Beispiel: die Vereinigten Staaten von Amerika; e) die Begabung für Handwerk und Handel; perfekte Beispiele: die Phönizier und das Reich von Palmyra.

Die drei Ursachen des Niedergangs bestehen a) in schlechter Verwaltung, politischer Nachlässigkeit und moralischer Dekadenz, Beispiel: die Römer in Syrien; b) in Gewaltherrschaft und innerer Spaltung, deutlich geworden bei vielen Reichen (Römer, Griechen, Araber, Phönizier, Meder und Perser); c) in ständig neuen, langanhaltenden Kriegen und häufigem Wechsel der Dynastien, wie besonders deutlich in Syrien und Ägypten.<sup>86</sup>

Yannis Darstellung enthält Elemente aus verschiedenen historisch-politischen und philosophischen Konzepten. Seine Ausführungen über

<sup>85</sup> A.a.O. 3-4.

<sup>86</sup> A.a.O. 4-6.

die Entwicklung der Menschheit und die Formen ihrer politischen Organisation werfen die Frage auf, wo seine diesbezüglichen Gedanken herkamen, bzw. von wem er möglicherweise beeinflusst war. Der Versuch Yannīs, die Bedeutung von Macht und Herrschaft zu erklären, erinnert an den großangelegten ‘philosophischen und soziologischen’ Entwurf des muslimischen Historikers Ibn Ḥaldūn (1332-1406), der in der Einleitung (*Muqaddima*) zu seiner Universalgeschichte eine ausführliche Theorie über die Ursachen vom Aufstieg und Niedergang in der menschlichen Zivilisation entwickelte, unter anderem in einem Kapitel über die verschiedenen Formen der Herrschaft, Staaten und Institutionen. Auf der anderen Seite wäre es sicher zu weit hergeholt, Yannīs kurze Erörterungen unmittelbar auf Ibn Ḥaldūns detaillierte Vorstellungen zurückzuführen; weder verwandte er dessen Schlüsseltermini noch bemühte er sich um eine Analyse seiner Behauptungen. Bei der Behandlung des Anfangs von menschlichem Zusammenleben, von Gesetzgebung, ‘natürlicher Freiheit’ und ‘herrschaftlicher Gerechtigkeit’, dürften auch Kenntnisse der französischen Aufklärung eine gewisse Rolle gespielt haben. Ausdrücklich erwähnte Yannī an einer Stelle Montesquieu; allerdings verwarf er dessen rationalistische Position zugunsten seiner eigenen christlich-religiösen Überzeugung von der göttlichen Schöpfung. Zudem könnte Yannīs dreiteilige Klassifizierung der politischen Systeme eine Anspielung auf Republiken, Monarchien und Despotien sein (wie bei Montesquieu). Leider ist der Text zu kurz und zu wenig aussagefähig, um derartige Vermutungen zu belegen; doch scheinen sie nicht völlig abwegig, wenn man den allgemeinen Einfluß europäischen Gedankenguts, insbesondere aus Frankreich, in der Zeit von Yannī bedenkt. Und auch eine mehr als nur oberflächliche Kenntnis von Ibn Ḥaldūn ist bei Yannī, einem Intellektuellen der *Nahḍa*, durchaus anzunehmen, wenn sich auch eindeutige Hinweise dafür nicht finden lassen.<sup>87</sup>

An einer Stelle seines Buches äußerte sich Yannī besonders klar darüber, was Geschichte für ihn bedeutete. Geschichte vermittele eine explizite Botschaft und habe eine festumrissene Aufgabe: „Kein Zweifel, der Gegenstand und Umfang von Geschichte (d.h. Geschichtswissenschaft: *‘ilm at-tārīḥ*) ist die Erklärung und Veranschaulichung der wirklichen Ereignisse (*al-ḥawādīṭ aṣ-ṣaḥīḥa*), die dem Aufstieg und Fall der Völker (bzw. Nationen: *umam*) zugrundeliegen. Eines der wichtigen Prinzipien der Geschichte ist es,

<sup>87</sup> Diese Überlegungen gehen u.a. zurück auf mehrere Gespräche mit Ulrich Haarmann (im Wissenschaftskolleg zu Berlin, Winter 1997/98).

als ein Spiegel zu fungieren, in dem man die Entfaltung der Zukunft für die Nation beobachten kann.“<sup>88</sup> ‘Geschichte’ wird hier in ihrer doppelten Bedeutung verstanden, als Geschehen *und* als Umgang bzw. Auseinandersetzung mit diesem Geschehen.

Fassen wir zusammen: In den Schriften von Buṭrus und Salīm al-Bustānī, von Ilyās Maṭar und Ğurġī Yannī wurden zum ersten Mal von einheimischen Autoren spezifische Vorstellungen über Syrien als eine historische und kulturelle Einheit formuliert. Diese Vorstellungen konnten sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfalten, obwohl Ansätze dazu vereinzelt schon früher zu beobachten sind. Unter der Einwirkung osmanischer Reformideen und europäischen Gedankenguts und unmittelbar motiviert durch die Erfahrungen des Bürgerkriegs von 1860, plädierte Buṭrus al-Bustānī für ein neues Bild von Syrien, das - neben der Betonung der geschichtlichen und kulturellen Gemeinsamkeiten seiner Bewohner - auch ein wachsendes politisches Bewußtsein reflektierte. Ein deutliches Anzeichen dafür war das Auftauchen und die Verwendung von politischen Begriffen wie ‘Patriotismus’, ‘patriotische und nationale Solidarität’, ‘arabische und syrische Identität’. Dieses politische Bewußtsein stand in engem Zusammenhang mit einem territorialen Konzept von Syrien und artikulierte eine säkulare, nicht religiös bzw. konfessionell definierte Haltung.

Die Empfindung, daß Geschichte das Bewußtsein der eigenen Vergangenheit ist, welche die Gegenwart und die Zukunft bestimmt, war eines der zentralen Themen in den Zeitschriftenartikeln von Salīm al-Bustānī. Ihm ging es vor allem um die weitere Verbreitung der Ideen seines Vaters, wobei er den Akzent auf die Funktion der Geschichte als Mittel der Aufklärung und des Ansporns zu zivilisatorischem und sozialem Fortschritt in Syrien legte. Maṭar und Yannī versuchten, in ihren historischen Darstellungen die Ideen der Bustānīs exemplarisch zu veranschaulichen. Bei Yannī wird die Annahme, vielleicht Überzeugung, von einem konstant sich entfaltenden Prozeß des historischen Wandels deutlich. Obwohl, ebenso wie Maṭar, kein ‘professioneller’ Historiker, war Yannī in seiner Arbeit offenbar von einem gewissen Grad geschichtlicher Theoriebildung bestimmt, ohne daß sich deren Elemente im einzelnen klar erkennen lassen.

Für alle vier vorgestellten Repräsentanten des neuen Syrien-Konzepts kann man (in unterschiedlichem Grad) festhalten: 1. Ge-

---

<sup>88</sup> Yannī (1881) 209.

schichte verbindet die zeitlichen Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie ist, insbesondere als Geschichtsschreibung, ein Instrument für das Verständnis dieser Verbindung und für die Orientierung der Gesellschaft. 2. Die Maßstäbe an sogenannte Objektivität und Parteilichkeit sind nicht sehr hoch angelegt; angesichts der 'amateurhaften' Beschäftigung mit Geschichte nicht weiter erstaunlich. Die historische Entwicklung von Syrien wurde porträtiert, um damit ein spezifisches Konzept zu untermauern; eine weitest mögliche Evaluierung von 'historischer Wirklichkeit' stand für die Autoren nicht im Mittelpunkt. 3. Alle reflektierten bzw. schrieben die Geschichte ihres Landes von einem bestimmten Standpunkt aus, der auf verschiedenen Kriterien (biographische Gesichtspunkte, soziales Umfeld, zeitliche Umstände, usw.) beruhte. Insofern sind die Schriften von allen vier ein persönliches Spiegelbild der Entwicklungen in ihrer Gesellschaft (s.o. I.1. - I.3.).

Die Bustānīs, Maṭar und Yannī waren Mitglieder von christlichen Gemeinschaften, die in ihrer Umwelt Minderheiten darstellten bzw. außerhalb des libanesischen Kerngebiets, dem Gebirge, lebten: Protestanten und Griechisch-Orthodoxe.<sup>89</sup> Dieser Umstand dürfte von erheblicher Bedeutung dafür gewesen sein, daß sich ihr gemeinsames Interesse auf 'Syrien', als ein einheitliches Territorium auf säkularer Grundlage, richtete - und nicht auf 'Libanon' als eine gesonderte Einheit mit einer spezifischen Identität. Dieses Konzept wurde von den maronitischen Christen favorisiert und bald auch in entsprechenden historischen und politischen Schriften verteidigt. Das Plädoyer für ein

<sup>89</sup> Wenigstens erwähnt werden muß in diesem Zusammenhang auch Ğirgī Zaidān (1861-1914), griechisch-orthodoxer Christ aus Beirut, der seit 1886 in Ägypten lebte und als Schriftsteller und Journalist unglaublich produktiv war, gerade auch im Hinblick auf historische Themen (ausführlich Philipp (1979), bes. 223 ff.). Über Syrien verfaßte er kein spezifisches Werk; sein Geschichtskonzept ging weit über einen regionalen Rahmen hinaus. Zaidān konstruierte eine gesamtarabische Geschichte, die ihm zufolge zusammen mit der Sprache und Kultur ein nationales Bewußtsein und eine spezifische Identität der Araber geschaffen habe, und zwar lange vor der islamischen Periode. Letztere verstand er nur als relativ begrenzten Teil der arabischen Zivilisation und Geschichte. Zaidāns kultureller Nationalismusbegriff beinhaltete kein politisches Programm, schuf aber die emotionalen und intellektuellen Grundlagen für den späteren säkularen Pan-Arabisismus; vgl. Philipp (1979) 83-114; Philipp (1973 a, 1973 b). In seinen Vorstellungen über Geschichte, Gesellschaft, Religion und Politik, aber auch in seiner Lebensweise ähnelte Zaidān in mancher Hinsicht den Bustānīs, Maṭar und Yannī. Auf der anderen Seite ist es interessant zu beobachten, inwiefern Zaidān sich von anderen repräsentativen Denkern seiner Zeit unterschied, etwa Muḥammad Kurd ʿAlī und Šakīb Arslān (dazu Havemann 1987-88).

einheitliches Syrien hielten dagegen nur verhältnismäßig wenige aufrecht, ohne daß ihre Vorstellungen jemals Wirklichkeit wurden.

Indessen machte sich eine entscheidende Veränderung zunehmend bemerkbar: Während der ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts nahm das Konzept von der syrischen Einheit deutlich politische Konturen an; es ging nicht mehr allein um die historische und kulturelle Einheit von Syrien, sondern um die Formulierung einer politischen Ideologie, des pan-syrischen Nationalismus. Berühmte Vertreter dieser Anschauung waren Ḥairallāh Ṭannūs Ḥairallāh aus Batrūn (1882-1930), Šukrī Ġānim aus Beirut (1855-1932?), beide Maroniten, sowie Nadrā Muṭrān aus Baalbek und George Samné aus Damaskus (1877-1938?), beide griechische Katholiken.<sup>90</sup> Von Paris aus versuchten diese Männer, durch zahlreiche politische Aktivitäten, häufig gemeinsam oder in engem Kontakt miteinander, für ihre Syrien-Ideen zu werben. Dabei setzten sie große Hoffnungen auf Unterstützung durch Frankreich. In mehreren Büchern, Broschüren und Zeitschriftenartikeln wurden alle denkbaren historischen, kulturellen und politischen Argumente aufgeführt, die helfen sollten, die großsyrische Vision zu realisieren. So behauptete Muṭrān, der Libanon sei ein integraler Bestandteil von Syrien, historisch, ethnisch und ökonomisch; die angebliche Autonomie vor 1860 sei nur Illusion gewesen und habe sich in keiner Weise von der Autonomie fast aller anderen syrischen Provinzen unterschieden.<sup>91</sup> Samné argumentierte, der Libanon könne leicht in eine syrische Konföderation integriert werden, ohne seine Privilegien zu verlieren; eine libanesische Autonomie außerhalb von Groß-Syrien sei bedeutungslos und weder wirtschaftlich noch gesellschaftlich vielversprechend.<sup>92</sup> Ḥairallāh betonte, nachdem „das Mittelalter von 1860 völlig verschwunden“ sei, gehe es um den Wiederaufbau der Gesellschaft. Dies mache zwar die Unabhängigkeit des Libanon notwendig, aber im Rahmen einer großen syrischen Föderation.<sup>93</sup> Insgesamt gesehen enthielten die Schriften keine neuen historischen Erkenntnisse; Darstellung und Interpretation von Geschichte waren nicht das eigentliche Anliegen ihrer Verfasser, ohnehin keine Berufshistoriker. Muṭrān, Ḥairallāh, Ġānim und Samné

<sup>90</sup> Über sie vgl. Touma (1971-72) 664-691; Tauber (1993 a) 202 ff.; Tauber (1993 b) 81 ff., 194, 273 f.; Tauber (1995) 125 ff.

<sup>91</sup> *La Syrie de demain* (Paris 1917) 97, 98; nach Buheiry (1981) 82.

<sup>92</sup> *La Syrie* (Paris 1920) 232; nach Buheiry, a.a.O.

<sup>93</sup> Touma (1971-72) 675-676.

schrieben zur Verbreitung und möglichst weitreichenden Rezeption ihrer politischen Vorstellungen. 'Geschichte' war dabei nichts weiter als eines von mehreren Mitteln zum Zweck.<sup>94</sup>

*b. Libanon als besondere Einheit*

Das Konzept eines Libanon *sui generis* beherrschte seit dem Mittelalter die Gedanken der maronitischen Christen. Zahlreiche Schriften von Klerikern und später auch intellektuellen Laien propagierten die Ideologie eines unabhängigen, maronitischen Libanon, dessen Existenz durch die einzigartige Leistung der Maroniten bei seiner historischen Entwicklung legitimiert sei. Ein zentrales Thema war in diesem Zusammenhang die strittige Debatte über den Ursprung der maronitischen Gemeinschaft und ihre Rolle bei der (angeblichen) Schaffung und Bewahrung eines 'autonomen Libanon' seit der Zeit der arabisch-islamischen Herrschaft in Syrien bzw. der Konflikte mit den Byzantinern. Innerhalb dieser Debatte betraf ein entscheidender Aspekt die Frage des *ursprünglichen* religiösen Dogmas der Maroniten, d.h. ihres Bekenntnisses zur monotheistischen Lehrmeinung (im Jahr 638 vom byzantinischen Kaiser Heraklius verordnet) oder zur römisch-katholischen Doktrin.<sup>95</sup> Dieses komplizierte, schon oft behandelte Thema soll hier nicht erneut aufgerollt werden; es interessiert nur insofern, als es für ein spezifisches maronitisches Geschichtsbild instrumentalisiert wurde: Demzufolge waren die Maroniten seit dem 5. Jahrhundert ununterbrochen mit dem römischen Papsttum verbunden (Konzil von Chalkedon 451).<sup>96</sup>

Das Geschichtsbild der Maroniten basierte auf der Suche nach einer eigenen Identität; wo lag der Ursprung der maronitischen Gemeinschaft, was war ihre ethnische Herkunft, wie sah ihre soziale Organisation aus, stellten sie von Anfang an eine eigenständige Konfession dar? In den Quellen tauchen im Zusammenhang mit diesen Fragen immer wieder die Begriffe *Marada* und *Ġarāġima* auf, Eigennamen für bestimmte Volksgruppen. Über deren Bedeutung gibt es zahlreiche, zum Teil stark voneinander abweichende Auffassungen,

<sup>94</sup> Auf die Schriften wird hier nicht weiter eingegangen, da sie schon öfters in ihrem politischen Kontext behandelt wurden; s.o. Anm. 90 und Wild (1988) 610-611. - Zum ganzen Problem des großsyrischen Nationalismus im 20. Jahrhundert: Chevallier (1992); Rabinovich (1992); Pipes (1990).

<sup>95</sup> Moosa (1986) 95 ff., 195 ff., 217 ff.

<sup>96</sup> Moosa (1986) 39 ff.

sowohl in den älteren Quellen unterschiedlicher Provenienz (byzantinisch, arabisch, syrisch) als auch in der neueren Literatur.<sup>97</sup> Aus maronitischer Sicht war der Kern des Problems die Beziehung der Maroniten zu den *Marada* und *Ġarāġima*: Waren die beiden Gruppen oder eine von ihnen mit den Maroniten identisch oder nicht? Waren *Marada* und *Ġarāġima* miteinander identisch? Am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde darüber eine hitzige, zum Teil polemische Diskussion geführt, zwischen Yūsuf ad-Dibs (maronitischer Erzbischof von Beirut, 1833-1907), Yūsuf Daryān (maronitischer Bischof), Pater Anastasius Maria al-Karmalī (maronitischer Priester, gest. 1947) und Pater Henri Lammens (französischer Jesuit belgischer Abstammung, 1862-1937). Der letztere hatte die Auseinandersetzung entfacht, nämlich mit der These, die Maroniten (Syrisch sprechende Aramäer) seien nicht mit den *Marada*, Kampftruppen in der byzantinischen Armee, gleichzusetzen, sondern im 7. Jahrhundert aus Nordsyrien in das Libanongebirge eingewandert und dort schnell mit der einheimischen, ebenfalls aramäischen Bevölkerung verschmolzen.<sup>98</sup>

Für die maronitischen Autoren ging es um den Nachweis, daß ihre Gemeinschaft schon in dieser Zeit eine voll entwickelte Konfession unter einem eigenen Patriarchen und eine unabhängige 'Nation' gewesen sei; seit dem 17. Jahrhundert wurde diese Auffassung unermüdlich propagiert, zuerst und am deutlichsten von Duwaihī. Darüber hinaus hieß es, die Maroniten wären Nachkommen der kriegerischen *Marada* aus dem 7. Jahrhundert, und da beide zu dieser Zeit ein spezifisches Volk mit den Merkmalen einer Nation dargestellt hätten, wären sie identisch. Niemand glaubte ernsthafter an diese Theorie und verteidigte sie eifriger als Yūsuf ad-Dibs, ein Mann, der sich neben seinen Aufgaben innerhalb seiner kirchenamtlichen Laufbahn durch rege Aktivitäten im Bildungsbereich (z.B. Gründung von Schulen - die berühmteste die *Madrasat al-ḥikma* - und des Verlagshauses *al-maṭbaʿa al-ʿumūmīya*) und durch eine beeindruckende Anzahl von Veröffentlichungen hervortat; darunter, neben Schriften über Kirchenrecht, Dogmatik und Ritus, auch zwei historische Werke: *al-ġāmiʿ al-mufaṣṣal fī tāriḥ al-mawārīna al-muʿaṣṣal*, ein Kompendium über den historischen Ursprung der Maroniten (Beirut 1905), und *Tāriḥ Sūrīya*, eine Geschichte Syriens „seit der Schöpfung“ (*munḍu badʿ al-ḥalīqa*) bis in die Zeit des Verfassers, in acht Bänden mit rund 4570 Seiten (Beirut

<sup>97</sup> Encyclopaedia of Islam II 456-458; Moosa (1986) 180 ff., 186

<sup>98</sup> Ausführlich Beydoun (1984) 161-208; Moosa (1986) 174-194.

1893-1905). 1907 erschien davon eine zweibändige Kurzfassung von 792 Seiten.<sup>99</sup>

Auch politisch war Dibs alles andere als untätig. Ende der sechziger Jahre unterhielt er (noch nicht Erzbischof, sondern Privatsekretär des maronitischen Patriarchen) enge Kontakte zu dem Volksführer Yūsuf Karam (s.o. II.2.); er unterstützte dessen (freilich erfolglose) Bemühungen, vom Ausland aus eine Befreiungsarmee für den Libanon aufzustellen, um die dortigen Kräfteverhältnisse, verkörpert in der Politik der osmanischen Gouverneure (*mutaşarrif*), zu verändern.<sup>100</sup> Karams Ambitionen hinsichtlich eines autonomen und erweiterten Libanon unter maronitischer Führung kamen den Vorstellungen von Dibs über die exklusive Bedeutung und Rolle der Maroniten offenbar sehr entgegen; später beurteilte er allerdings Karams Verhalten negativ und warnte vor einer Revolte gegen die osmanische Oberherrschaft.<sup>101</sup> Dibs politische Aktivitäten, die zum Teil erheblich über die generell distanzierte Haltung der maronitischen Kirche gegenüber der osmanischen Politik hinausgingen, brachten ihn mehrfach in offenen Konflikt mit den Gouverneuren im Libanon. So versuchte er in den späten achtziger Jahren, eine breite Oppositionsbewegung auf interkonfessioneller Basis, vor allem mit politisch unzufriedenen Drusen, aufzubauen. In dieselbe Richtung zielte auch das Projekt seiner Schule *Madrasat al-ḥikma*, die allen Konfessionen offenstand (wie seinerzeit die von Buṭrus al-Bustānī). Bei allen Bemühungen um eine Veränderung des Regierungssystems und der Politik im Libanon war Dibs jedoch stets darauf bedacht, weder die osmanischen Behörden in Istanbul zu verprellen noch seine guten französischen Kontakte aufs Spiel zu setzen. Von Seiten der Gouverneure im Libanon und ihrer Lobby wurde dieser Strategie nur mit Mißtrauen und Argwohn begegnet. In ihren Augen war die Politik von Dibs nichts weiter als eine neue Taktik zur Erreichung alter Ziele: der (erneuten) Vorherrschaft der maronitischen Kirche über ihre Gemeinschaft und danach über die gesamte libanesische Bevölkerung.<sup>102</sup>

Welche Absichten und Gefühle die Politik von Dibs auch bestimmt haben mögen, seine oben erwähnten Auffassungen über die Maroniten

<sup>99</sup> Über Leben und Werk von Dibs vgl. die Einleitung zu *al-ḡāmiʿ al-mufaṣṣal*, in der Neuauflage von 1987; ferner Labakī (1995).

<sup>100</sup> Touma (1971-72) 318; Beydoun (1984) 193, Anm. 56.

<sup>101</sup> Beydoun (1984) 391, Anm. 65.

<sup>102</sup> Akarlı (1993) 54-57.

sprechen eine eindeutige Sprache. In der Auseinandersetzung mit seinen Kontrahenten, vor allem Lammens, erörterte er an verschiedenen Stellen seine Positionen, die er dabei mehrmals revidierte. Sie lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: 1. Maroniten und *Marada* waren identisch, 2. *Marada* und *Ġarāġima* waren nicht identisch, 3. *Marada* und *Ġarāġima* waren Maroniten, sozusagen 'Brüder im Geist' (wenn schon nicht ein einziges Volk).<sup>103</sup> Es scheint, als wollte Dibs durch den dritten Punkt die konträren Positionen miteinander in Einklang bringen und den polemischen Streit beenden. Letztendlich ging es ihm aber darum, die maronitische Sicht (à la Duwaihī) durchzusetzen; die Maroniten waren die übergeordnete Gruppe und dominierende Kraft gegenüber den *Marada* und *Ġarāġima*, 'seit ältesten Zeiten' im Libanon und seinen Nachbargebieten ansässig. „Debs affirme la pérennité des maronites... au Liban et dans son voisinage, une pérennité qui remonterait bien en deçà de la période mardaite“.<sup>104</sup> Nicht nur daß die Argumentation von Dibs oberflächlich und unklar war und das meiste dabei jeder seriösen historischen Grundlage entbehrte, die Debatte ging in späterer Zeit weiter. Das Thema blieb ein Gegenstand ideologischer Auseinandersetzung zwischen den konfessionellen Lagern.<sup>105</sup> Sachlich-nüchterne historische Forschung darüber war und ist unter libanesischen Historikern die Ausnahme.<sup>106</sup>

Als Historiker, bzw. in seinen Schriften, repräsentierte Yūsuf ad-Dibs par excellence das Geschichtsbild der Maroniten - in auffälligem Gegensatz zu seiner politischen Verhaltensweise, die eine eher liberale, vielleicht sogar überkonfessionelle Einstellung widerspiegelte. Nicht nur in *al-ġāmi' al-mufaṣṣal*, sondern auch in *Tārīḫ Sūrīya* betonte der Autor immer wieder die besondere Stellung des Libanon, ohne dabei aber 'die osmanische Dimension' in Frage zu stellen.<sup>107</sup> Obschon die umfangreichste Darstellung der gesamten Geschichte von Syrien, sollte gerade diese Ausführlichkeit unterstreichen, daß der Libanon sich innerhalb der Geschichte Syriens besonders auszeichnete, so wie sich die

<sup>103</sup> Dibs (1902); Dibs (1903); Dibs (1893-1905) V 104-118, 124-126; Dibs (1905) 34-53 (Ausg. 1987: 21-38).

<sup>104</sup> Beydoun (1984) 184.

<sup>105</sup> Daran beteiligt waren beispielsweise so unterschiedliche Personen wie Paul Jouplain, Yūsuf as-Saudā, Michel Chiha, Philipp Hitti, Asad Rustum, Buṭrus Ḍauṣ, °Alī az-Zain, °Ādil Ismā'īl: vgl. Beydoun (1984) 203 ff., 260 ff.

<sup>106</sup> Salibi (1988 a) 87 ff.

<sup>107</sup> Beydoun (1984) 391 charakterisiert die Sprache des Werkes als die einer Religion (Islam) und einer Nationalität (Arabisch).

Maroniten in der Geschichte des Libanon besonders auszeichneten. Die dahinter stehende Betrachtungsweise wurde in der Einleitung zu der Neuauflage von *al-ğāmi<sup>c</sup> al-mufaṣṣal* als „Element einer intellektuellen Erneuerung und Botschaft eines geistigen Bündnisses“ gelobt<sup>108</sup> - angesichts des Zeitpunkts der Veröffentlichung im Bürgerkriegsjahr 1987, das stark von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen christlichen Kriegsparteien geprägt war, eine bezeichnende Formulierung!

Ein weiteres zentrales Thema maronitischen Selbstbewußtseins betraf die Rolle der Maroniten während der bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen zwischen 1841 und 1860, der *ḥarakāt*. Diese spielten sich auf verschiedenen Ebenen ab; politische, wirtschaftliche und soziale Umstände kamen mit religiösen bzw. konfessionellen Faktoren zusammen. In das Ende dieser Periode fiel die Bauernrevolte im nordlibanesischen Distrikt Kisrawān (ab 1858), die nur indirekt oder partiell mit den *ḥarakāt* zusammenhing, aber in direkter Tradition früherer ruraler Widerstandsbewegungen im Libanongebirge (1821 und 1840) stand.<sup>109</sup> Die Kisrawān-Revolte wurde häufig in der Literatur, von libanesischen wie nicht-libanesischen Autoren, unmittelbar mit den *ḥarakāt* verknüpft bzw. als ‘Vorspiel’ zu den Ereignissen von 1860 interpretiert. Darüber hinaus wurden die *ḥarakāt* mit der libanesischen Volkserhebung (*‘āmmīya*) 1840 direkt in Verbindung gebracht.<sup>110</sup>

Der erste Autor, der diese Zusammenhänge konstruierte, war Būlus Nuğaim (1880-1931), bzw. - in seinen Veröffentlichungen in französischer Sprache - M. (Paul) Jouplain. Geboren in Ğunye (Kisrawān) als Sohn eines prominenten Arztes, studierte Nuğaim, nach einer Grundausbildung im maronitischen Kolleg von <sup>c</sup>Ainṭūra, in Paris Jura und Politische Wissenschaften (Promotion in beiden Fächern). 1908 im Libanon zurück, betätigte er sich politisch in Kisrawān und wurde 1913 vom osmanischen Gouverneur zum ‘Direktor für auswärtige Angelegenheiten’ ernannt.<sup>111</sup> Während des Ersten Weltkriegs deportierten ihn

<sup>108</sup> Dibs (1905/1987), Einleitung S. *bā<sup>2</sup> bā<sup>2</sup>*; vgl. Labakī in: *al-Mu<sup>2</sup>arriḥ* (1995) 268-269.

<sup>109</sup> Dazu Havemann (1983) 95 ff., 133 ff., 182 ff.

<sup>110</sup> Ich halte beide Interpretationen für fragwürdig. Grundsätzlich hatten die Bewegungen unterschiedlichen Charakter; außerdem sind für die Beziehung der Kisrawān-Revolte zu den *ḥarakāt* 1859/60 die verfügbaren Quellenberichte nicht eindeutig: Havemann (1983) 177 ff., 208-212.

<sup>111</sup> Zum damaligen politischen Klima in der *mutaṣarriḥiya* vgl. Akarlı (1993) 71 ff., 100.

die osmanischen Behörden nach Jerusalem. In der Mandatszeit vorübergehend 'Procureur général' am Beiruter Appellationsgericht, verbrachte Būlus Nuğaim seine letzten Lebensjahre in Paris.<sup>112</sup>

1908 erschien von ihm in Paris *La Question du Liban*, im Untertitel bezeichnet als *Étude d'histoire diplomatique et de droit international*.<sup>113</sup> Das Buch behandelt auf rund 550 Seiten die historische Entwicklung von der frühislamischen Zeit bis in die Gegenwart des Verfassers; am umfangreichsten ist der zweite Teil, die Periode der *ḥarakāt* (210 Seiten), zusammen mit dem Kapitel über die administrative Neuordnung seit 1861 (System der *mutaṣarrifīya*) das Hauptthema der Untersuchung. Gestützt auf eine beeindruckende Anzahl von (edierten und handschriftlichen) arabischen Quellen, europäischen Dokumenten und Darstellungen in französischer, lateinischer, englischer und deutscher Sprache (die Bibliographie umfaßt mehr als 180 Titel) und gespickt mit einer Fülle von Anmerkungen, lieferte Jouplain eine in dieser Hinsicht durchaus 'wissenschaftliche' Arbeit. Sein Buch hatte für viele spätere Historiker Vorbildcharakter und wird bis heute von unterschiedlichsten Autoren benutzt und zitiert, allerdings nicht wegen der bibliographischen Qualitäten, sondern aufgrund der inhaltlichen Interpretation bzw. Darstellung und Bewertung der historischen Ereignisse.

Wie steht es damit? Gleich in den ersten Sätzen des Vorworts wird die historische Perspektive des Verfassers deutlich. Jouplans Anliegen war, die Geschichte „dieses kleinen libanesischen Territoriums, dieser kleinen Nation“, nachzuzeichnen, die trotz ihres geringen Umfangs eine so große Rolle im Orient gespielt habe und noch immer spiele. Ungeachtet der Einverleibung in das Osmanische Reich habe der Libanon, dank seiner Einzigartigkeit, immer ein hohes Maß an Autonomie bewahrt. Seine Geschichte sei von einer Tragweite, die über „den Rahmen von Syrien“ (*le cadre de la Syrie*) hinausreiche. Seit 1840 sei die „Libanesische Frage“ eine „Internationale Frage“ geworden; Frankreich komme eine besondere Rolle zugunsten des Libanon zu.<sup>114</sup> In den beiden Themenschwerpunkten des Buches, *ḥarakāt* und *mutaṣarrifīya*, veranschaulichte Jouplain seine einleitenden Bemerkungen am prägnantesten.

Die bewaffneten Zusammenstöße zwischen maronitischen Christen und Drusen spiegelten für Jouplain auf lokaler Ebene die Vorgänge

<sup>112</sup> Buheiry (1981) 65-66, 68-69; Vorwort in Jouplain (1961).

<sup>113</sup> Hier wird die zweite Edition, Ğūnye 1961, verwendet.

<sup>114</sup> Jouplain (1961) IX, X.

wider, die sich regional bzw. international abspielten: In Griechenland, auf dem Balkan, in Syrien artikulierte sich die von Christen getragene Modernitäts- und Fortschrittsidee (aus Europa) gegen den von Muslimen verteidigten Feudalismus des Osmanischen Reiches. Dementsprechend scharten sich die Drusen um ihre 'Feudalherren' (*seigneurs*), während sich unter den maronitischen Christen eine 'demokratische Bewegung' gegen die einheimische Obrigkeit (*amīr* Bašīr) und die ägyptische Besatzungsmacht herausbildete.<sup>115</sup> Nach der Wiedererrichtung der osmanischen Souveränität wurde der eigentliche Charakter der von Istanbul propagierten Reformen klar, nämlich zentralisierungspolitische Maßnahmen mit dem Zweck, die libanesische Autonomie - und damit deren permanente Verteidiger, die maronitischen Christen - zu zerschlagen. Außerdem, so Jouplain, hätten die Reformversprechen hinsichtlich einer Gleichheit von Muslimen und Nichtmuslimen nur den religiösen Fanatismus der ersteren geschürt.<sup>116</sup> Verantwortlich für die konfessionelle Feindschaft und die Kämpfe war also die Politik der Osmanen, wie schon zuvor die der Ägypter und ihres loyalen Verbündeten Bašīr. Unglücklicherweise hätten sich die Maroniten von diesem dazu verleiten lassen, die Waffen gegen ihre Mitbewohner, die Drusen, zu erheben.<sup>117</sup> Mit anderen Worten, die Entwicklungen vor 1840 wie auch der Volksaufstand dieses Jahres erscheinen bei Jouplain direkt mit den späteren *ḥarakāt* verbunden.

Das Bild eines allgegenwärtigen demokratischen Kampfes der Maroniten gegen den Feudalismus der Drusen, deren 'perfide Haltung' sich in ihrem Paktieren mit den Osmanen offenbarte, bestimmen auch Jouplains Darstellung und Interpretation der weiteren Entwicklungen.<sup>118</sup> 1859 verwandelten die Drusen - mit indirekter Unterstützung durch England und ständig von den Osmanen aufgehetzt - die 'soziale, revolutionäre Demokratiebewegung' der maronitischen Bauern im Norden (Kisrawān) in einen Konfessionskrieg im zentralen und südlichen Libanon - aus Angst davor, von den 'demokratischen Kräften' erfaßt zu werden; denn auch in den Gebieten der drusischen 'Feudalherren' überwog die Zahl der christlichen Bauern. Doch hätten die drusischen Bauern zu ihren Herren gehalten, dank der „geheimnisvollen religiösen Bindungen“ innerhalb des Drusentums, vor allem aber deshalb, weil die Drusen insgesamt befürchteten, von

<sup>115</sup> A.a.O. 234 ff.

<sup>116</sup> A.a.O. 237.

<sup>117</sup> A.a.O. 198; generell beurteilte Jouplain die ägyptische Periode negativ (186 ff.).

<sup>118</sup> A.a.O. 249 ff., 254-255, 337 ff.

den Maroniten aus dem Libanongebirge vertrieben zu werden.<sup>119</sup> Alle diese Faktoren zusammen hätten dann im Sommer 1860 die Massaker an den Christen ausgelöst.<sup>120</sup> Auch hierfür sei die primäre Ursache ein sozialer Konflikt, nicht die Feindschaft zwischen zwei Konfessionsgemeinschaften gewesen.<sup>121</sup> Der katastrophale Höhepunkt der *harakāt*, das Jahr 1860, ist in Jouplains Interpretation die direkte und logische Konsequenz der Revolte von Kisrawān.

Die gesamte Darstellung wirkt entschieden anti-muslimisch, anti-osmanisch, zum Teil anti-britisch, und eindeutig pro-französisch;<sup>122</sup> das Buch wurde in Frankreich geschrieben und veröffentlicht, nicht im Osmanischen Reich unter der strengen Zensur der Behörden. In einem historischen Artikel, den derselbe Autor während des Ersten Weltkriegs in osmanischem Auftrag für ein Sammelwerk über den Libanon verfaßte - in Arabisch und dieses Mal unter seinem Namen Būlus Nuḡaim -, war er generell mit seinen Urteilen zurückhaltender.<sup>123</sup> So erschien z.B. die Revolte von Kisrawān nun als eine Aktion der Bevölkerung, die stark von Elementen des „stets Unheil stiftenden Pöbels“ (*al-ḡauḡāʿ*) beeinflusst war;<sup>124</sup> kein Wort mehr von sozialer Revolution und Demokratie, keine offene Schuldzuweisung an die Osmanen. Am Schluß des Aufsatzes finden sich sogar lobende Worte für den Sultan, verbunden mit der Hoffnung auf ein baldiges Kriegsende.<sup>125</sup>

Zum zweiten Hauptthema der *Question du Liban*, den Entwicklungen seit 1861: In Jouplains Analyse gehen positive Ergebnisse mit verpufften, unerfüllt gebliebenen Hoffnungen Hand in Hand. Befriedigt äußerte er, daß der neue Distrikt 'Libanongebirge' (bei ihm durchgehend „le Liban“) nicht mehr der unmittelbaren osmanischen Herrschaft unterstand, sondern dank der Überwachung durch die europäischen Mächte die Autonomie der Region zunehmen konnte.<sup>126</sup> Der innere

<sup>119</sup> A.a.O. 346 ff.

<sup>120</sup> A.a.O. 356 ff.

<sup>121</sup> A.a.O. 543.

<sup>122</sup> Beydoun (1984) 367-387 kommt grundsätzlich zu demselben Ergebnis, ist aber gelegentlich zu überspitzt, weil er Jouplain (wie auch alle anderen untersuchten Autoren) nur unter konfessionalistischem Gesichtspunkt beurteilt.

<sup>123</sup> Jouplain (1918/1969); der Name Būlus Nuḡaim wird nur in der Einleitung des Herausgebers der zweiten Edition (S. *ḥāʿ*) genannt.

<sup>124</sup> A.a.O. 360.

<sup>125</sup> A.a.O. 364.

<sup>126</sup> Jouplain (1961) 466.

Frieden sei allmählich zurückgekehrt, und trotz aller Schwierigkeiten habe sich eine nationale und politische Kultur, „wie im westlichen Europa, ohne religiöse Unterschiede“, entfaltet: „L'évolution démocratique des Libanais continue.“<sup>127</sup> Die wirtschaftliche Entwicklung habe beträchtliche Fortschritte gemacht, aber noch nicht ausreichend im Hinblick auf den Handel und die Infrastruktur.<sup>128</sup>

Andererseits wurden viele Hoffnungen enttäuscht. 1861 hätten die europäischen Mächte das libanesisches Territorium, „die nationale Einheit“ aus den Zeiten der Dynastien Ma<sup>n</sup> und Šihāb, verstümmelt; unvereinbar damit, daß die deutsche und die italienische Einheit unter dem Impuls derselben Mächte entstanden sei.<sup>129</sup> Auch war es falsch, dem Gouverneur (*mutašarrif*) ein so hohes Maß an Autorität zuzugestehen; mindestens müßte er ein Angehöriger der einheimischen Bevölkerung sein. Schließlich war die offizielle Billigung des Konfessionalismus, d.h. des administrativen Proporz der Gemeinschaften, eine verhängnisvolle Fehlentscheidung.<sup>130</sup> Ein anderes großes Problem sah Jouplain in dem Rückgang der einheimischen Bevölkerung (ca. um ein Drittel), Resultat der ständigen Emigrationen nach Ägypten, nach Nord- und Südamerika. Der Libanon habe dadurch einen erheblichen Teil seiner intellektuellen, kulturellen und wirtschaftlichen Kapazitäten verloren, die Aufnahmeländer hingegen hätten nur gewonnen.<sup>131</sup>

Als Antwort auf diese negative Bestandsaufnahme präsentierte Jouplain ein Programm für politische und ökonomische Reformen.<sup>132</sup> Um die düstere Situation der Gegenwart zu überwinden (und eine verheißungsvolle Zukunft zu erreichen), erinnerte er an die libanesisches Vergangenheit und appellierte an die Potentiale der Bevölkerung. Die Rolle der Libanesen - die nur sie spielen könnten, weil sie sie schon immer gespielt hätten - bestehe darin, eine Avantgarde für die übrigen Bewohner in Syrien zu bilden, so wie Piemont das für Italien (d.h. für seine Vereinigung) getan habe.<sup>133</sup> Zwei Aufgaben waren unbedingt zu erfüllen: Erstens müsse der Libanon in seinen natürlichen geographischen und 'historischen' Grenzen (wie unter den Ma<sup>n</sup> und Šihāb) wiederhergestellt werden; also Anschluß der Gebiete an den

<sup>127</sup> A.a.O. 451, 453, 544.

<sup>128</sup> A.a.O. 493 ff., 501 ff.

<sup>129</sup> A.a.O. 531.

<sup>130</sup> A.a.O. 467 ff., 477.

<sup>131</sup> A.a.O. 514 ff.

<sup>132</sup> A.a.O. 525 ff.

<sup>133</sup> A.a.O. 530.

Ġabal Lubnān, die ihn im Norden, Süden und Osten umgeben, und - aus ökonomischen Gründen besonders lebenswichtig - Reunion des Ġabal Lubnān mit Beirut, da der Libanon ansonsten über keinen Hafen verfüge.<sup>134</sup> Zweitens müsse die Emigration eingedämmt werden, indem genügend Land für die Bewirtschaftung zur Verfügung stehe; auch als Anreiz für potentielle Rückkehrer. Zu diesem Zweck schlug Jouplain vor, den größten Teil des unveräußerbaren Landes (*la mainmorte*, also *waqf*-Land) der Orden und Klöster zu konfiszieren und ihnen den Erwerb von weiterem Boden gesetzlich zu verbieten. Außerdem sollte der wohlhabende Klerus ebenso besteuert werden wie die übrige Bevölkerung. Dies sei nicht als „antiklerikaler Fanatismus“ zu verstehen, sondern liege im öffentlichen Interesse.<sup>135</sup>

Für die Verwirklichung der Reformvorschläge sollten die europäischen Mächte sorgen, so wie sie auch 1861 interveniert hatten.<sup>136</sup> Die Initiative dazu könne nur von Frankreich ausgehen, an dessen Hilfe Jouplain eindringlich appellierte: „Möge Frankreich seine historische Rolle begreifen... und endlich die normale, legitime Lösung ‘der Frage des Libanon und Syriens’ sicherstellen: Freiheit und Autonomie.“<sup>137</sup>

Dieser Schlußsatz des Buches von 1908 macht deutlich, daß für Jouplain zum damaligen Zeitpunkt die libanesische Frage nur innerhalb oder zusammen mit der syrischen Frage zu lösen war. Der Libanon galt ihm als Teil von Syrien, allerdings als ein ganz spezifischer Teil mit einer exklusiven Stellung und Aufgabe in Vergangenheit und Gegenwart. Dies wurde mit der einmaligen Leistung der Christen im Libanon erklärt;<sup>138</sup> während der *ḥarakāt* hatten sie besonders deutlich ihre moderne, demokratische und freiheitsliebende Haltung unter Beweis gestellt, wenn auch ohne längerfristigen Erfolg. Immer wieder behindert, ob von der Politik der Osmanen oder den falschen Entscheidungen der europäischen Mächte, bewahrten die Christen dennoch ihr historisches und politisches Bewußtsein, das sie für die Führungsrolle in der Zukunft prädestinierte.

<sup>134</sup> A.a.O. 507 ff., 531-532, 544.

<sup>135</sup> A.a.O. 519 ff., bes. 526, 527; ohne Zweifel war Jouplain in Frankreich von der antiklerikalen Politik der Dritten Republik beeinflusst, seine Vorschläge stießen im Libanon auf erbitterten Widerstand. - Zum *waqf* der maronitischen Orden und Klöster vgl. van Leeuwen (1994) 148 ff., 174 ff.

<sup>136</sup> Jouplain (1961) 532-534.

<sup>137</sup> A.a.O. 545.

<sup>138</sup> A.a.O. 536.

1919, nach dem Ende der osmanischen Herrschaft und vor dem Beginn des französischen Mandats, setzte Jouplain die Akzente anders. In einem Artikel in der *Revue phénicienne*<sup>139</sup> forderte er erneut die Schaffung des 'Libanon der großen Epoche'; konkret sprach er nun von 'Le Grand Liban', ein Begriff, der offiziell noch nicht verwendet wurde. Jouplain betonte den Anspruch auf nationale Souveränität, auf freie und politisch unabhängige Existenz der „libanesischen Nation“. Die Vergrößerung des Territoriums habe oberste Priorität; aus ökonomischen Gründen sei diese Frage sogar wichtiger als die nach der künftigen Regierung (die Jouplain offen ließ). Überdies sei der Libanon reif für ein demokratisches Regime und die Libanesen bildeten eine nationale Einheit, ungeachtet religiöser Unterschiede.<sup>140</sup> Von der früheren pro-christlichen bzw. pro-maronitischen Haltung ist hier nichts zu erkennen, wohl aber um so deutlicher das Bekenntnis zu einem eigenständigen, größeren Libanon: politisch, ökonomisch, sozial und kulturell. Seine Rolle ist nicht mehr die einer Avantgarde für das übrige Syrien, die 'libanesishe Frage' ist nicht mehr Teil der 'syrischen Frage'.

Anders als 1908 findet sich auch kein Hilferuf in Richtung Frankreich, geschweige denn der Wunsch nach französischer Mandats Herrschaft. Offenbar war Jouplain, angesichts der nicht eindeutigen Politik der Franzosen hinsichtlich der Zukunft Syriens und des Libanon, realistisch genug, sich keine - oder nicht länger - Illusionen zu machen, sondern möglichst viele Optionen offen zu halten.

Während der letzten zwanzig Jahre osmanischer Herrschaft und bis zur Einrichtung der Mandate 1920 war das politische Spektrum unter den arabischen Intellektuellen außerordentlich groß und facettenreich, ebenso der Grad ihrer Frankophilie oder Frankophobie. Entschieden kompromißloser als Jouplain plädierte der maronitische Christ Yūsuf as-Saudā (1888-1969) für einen unabhängigen Groß-Libanon, vor allem unabhängig von Frankreich. Geboren in Bikfayyā (Matn), ging er

<sup>139</sup> Jouplain (1919); zu der *Revue*, Forum der libanesischen Frankophilen, und der politischen Bedeutung des Jahres 1919 vgl. Buheiry (1981) 63-64.

<sup>140</sup> Jouplain (1919) 66, 75, 77 (die stark veränderten Zahlenverhältnisse zwischen den einzelnen Gemeinschaften in einem größeren Libanon, d.h. das Ende der maronitischen Bevölkerungsmehrheit, waren für Jouplain offenbar kein Grund zur Beunruhigung); zu Jouplans ökonomischen Vorstellungen, die von den anderen Autoren der *Revue phénicienne* (z.B. Albert Naccache, Charles Corm) geteilt wurden, vgl. Buheiry (1988) 3-7.

schon vor Abschluß seines Jurastudiums an der St. Joseph-Universität nach Ägypten, wo er bis 1921 als Rechtsanwalt in Alexandria arbeitete; anschließend in demselben Beruf bis 1945 in Beirut. Danach übernahm er verschiedene politische bzw. diplomatische Posten im Ausland (Brasilien, Vatikan).<sup>141</sup> Außerdem schrieb er zahlreiche Aufsätze und Bücher, überwiegend zu politischen und historischen Themen und nur in arabischer Sprache.<sup>142</sup>

Für den hiesigen Kontext sind besonders Saudās Jahre in Alexandria von Interesse, wo er neben seiner Anwaltstätigkeit eine Sektion der *Alliance Libanaise* mitbegründete und als ihr Generalsekretär fungierte.<sup>143</sup> In dieser Eigenschaft formulierte er unmißverständlich seine Haltung zum politischen Schicksal des Libanon. Er zeigte sich entschieden anti-französisch, was zwar generell für die *Alliance* charakteristisch war, durch Saudā aber noch zugespitzt wurde. Schon zu Beginn des Weltkriegs beschloß er, die Gesellschaft solle auf die absolute Unabhängigkeit des Libanon in erweiterten Grenzen hinarbeiten; mit der Behauptung, dies sei auch das Bestreben der Alliierten, erregte er 1917 den Zorn Frankreichs.<sup>144</sup> 1918 präsentierte er auf einer Konferenz historische und geographische Argumente für einen vergrößerten Libanon und betonte dabei zum Ärger der Franzosen, daß alle Mächte die libanesische Unabhängigkeit garantieren sollten.<sup>145</sup> In dem Buch *Fī sabīl Lubnān* sprach er sich für eine konstitutionelle Regierung im Libanon aus, eine Republik mit völliger politischer Unabhängigkeit; nur ökonomisch mit Syrien verbunden, aber ansonsten ohne jegliche ausländische, d.h. französische Einmischung.<sup>146</sup> In seinen Memoiren (*dikrayāt*) für die Jahre in Ägypten (1906-1922), *Fī sabīl al-istiqlāl*, zitierte Saudā einen Beschluß des libanesischen Verwaltungsrats (*mağlis al-idāra*), des Gremiums seit Beginn der *mutašarrifīya*, vom 20. März 1919. Darin

<sup>141</sup> Lohéac (1978) 57, Anm. 57; ausführlich al-Ğumayyil (1984) 19-30.

<sup>142</sup> al-Ğumayyil (1984) 31-76.

<sup>143</sup> Über die *Alliance* (Zentrale in Kairo), ihren Präsidenten Iskandar ʿAmmūn und seinen Bruder Daʿūd vgl. Tauber (1993 a) 189 ff.; Tauber (1995) 163 ff.; Lohéac (1978) 57 ff., 73 ff., 91 ff.; al-Ğumayyil (1984) 78-88.

<sup>144</sup> Tauber (1993 a) 191.

<sup>145</sup> Tauber (1993 a) 196.

<sup>146</sup> as-Saudā (1919) 434, 437, 442-445; vgl. as-Saudās eigene Äußerungen über dieses Buch in seinen Memoiren (1967) 183-189: „Ich bezweckte damit keine Geschichtsschreibung (*kitābat tāriḥ*). Ich wollte die Grundlagen der libanesischen Frage statuieren...“

wurde gefordert: politische und administrative Unabhängigkeit des Libanon in seinen historischen und geographischen Grenzen; Schaffung einer libanesischen Demokratie auf der Grundlage von Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit, einschließlich der Respektierung der Minderheiten und der Religionsfreiheit; Regelung der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Libanon und seinen Nachbarn; Vorbereitungen zur Etablierung eines Grundgesetzes.<sup>147</sup>

Saudās Plädoyer für einen unabhängigen Libanon ohne Frankreich blieb eine Vision, die von den konkreten Entwicklungen, der Etablierung der französischen Mandats Herrschaft, überrollt wurde. Doch war er nicht der einzige Repräsentant dieser Haltung. Die Mehrheit des libanesischen Verwaltungsrats verfolgte eine ähnliche, aussichtslose Politik, gegen Frankreich und gegen die maronitische Kirche gerichtet; sieben führende Ratsmitglieder wurden von den Franzosen verhaftet und der Rat aufgelöst (1920).<sup>148</sup> Noch nachdem das Mandat Wirklichkeit geworden war, verteidigte Sulaimān Kan<sup>c</sup>ān, ehemaliges Ratsmitglied für die maronitische Gemeinschaft, in zwei Memoranden seine Vorstellungen von einem unabhängigen Libanon: Das Land könne sehr gut allein seine inneren Angelegenheiten (die Koexistenz zwischen Christen und Muslimen) und seine Beziehungen zu den Muslimen im benachbarten Syrien regeln; Frankreichs Anwesenheit sei nur störend und müsse beendet werden. Aus einer romantisch-nationalistischen Perspektive heraus betonte Kan<sup>c</sup>ān, die libanesischen Geschichte habe gezeigt, daß die Bevölkerung immer am besten ohne fremde 'Hilfe' und Einmischung zurechtgekommen sei.<sup>149</sup>

In totalem Gegensatz zu den Vorstellungen von Jouplain, Saudā und Kan<sup>c</sup>ān befand sich die Haltung von 'Prinz' Ferdinand Tyan (Tiyyān). In einem Buch von 1917 argumentierte er für einen Libanon als ein „protectorat modelé sur le protectorat franc des Croisés“, mit einem maronitischen *amīr* (wobei das Amt in einer Familie erblich sein sollte) für die inneren Angelegenheiten und einem französischen Generalgouverneur mit Sitz in Damaskus für außenpolitische Fragen. Gleichzeitig sollte dieser Gouverneur in Beirut fungieren als „Résident Général de France auprès de l'Emir du Liban“. Amtssprache sollte

<sup>147</sup> as-Saudā (1967) 178-179; weitere Beispiele in al-Ġumayyil (1984) 38-44, 47-50: Überall wird Saudās politische Zielsetzung deutlich; Geschichte ist dabei ein nützliches Instrument, kein eigentlich wissenschaftliches Unterfangen.

<sup>148</sup> Akarlı (1993) 177 ff.; Tauber (1995) 61-63.

<sup>149</sup> Akarlı (1993) 181-182.

Französisch sein, und die wichtigsten Verwaltungsämter sollten 'einvernehmlich' mit Libanesen und Franzosen besetzt werden. Tyan fügte überdeutlich hinzu: Syrien könnte von Frankreich nach dem Muster Algerien kolonisiert werden, aber unter der Bedingung, daß über „das Libanongebirge“ (*la Montagne du Liban*) nur eine Art Protektorat errichtet werde.<sup>150</sup> Die Ansichten Tyans wirken in mancher Hinsicht konfus und widersprüchlich; so wird beispielsweise nicht völlig klar, wie weit der Sonderstatus des Libanon gehen sollte. Wirklich eindeutig ist nur der Ruf nach der allgegenwärtigen Präsenz der Franzosen, ob als direkte Kolonialmacht oder als indirekter Schutzherr.

*c. Die 'große, unabhängige arabische Nation' oder das Festhalten am Osmanischen Reich*

Um weitaus mehr als um Autonomie für den Libanon und um Frankophilie ging es Naǧīb °Azūrī (1873?-1916), einem griechisch-katholischen Christen aus dem südlibanesischen Dorf °Azūr.<sup>151</sup> Nach Studien (Verwaltungswesen und Politische Wissenschaften) in Istanbul und Paris, einigen Jahren der Mitarbeit in der Administration von Jerusalem und anschließender Flucht nach Kairo (wahrscheinlich infolge heftiger Querelen mit dem Gouverneur in Jerusalem) ging °Azūrī Ende 1904 nach Paris; die osmanischen Behörden hatten ihn in Abwesenheit wegen Hochverrats als französischer Agent zum Tode verurteilt. In Paris gründete er mit dem Franzosen Eugène Jung<sup>152</sup> die 'Ligue de la Patrie Arabe' (nach dem Vorbild der antisemitischen 'Ligue de la Patrie Française': Dreyfus-Affäre), die zwei Manifeste gegen das Osmanische Reich, insbesondere Sultan °Abd al-Ḥamīd, herausgab. 1905 veröffentlichte °Azūrī sein Buch *Le Réveil de la Nation Arabe*,<sup>153</sup> 1907-1908 gab er das Journal „L'Indépendance“

<sup>150</sup> *France et le Liban: défense des intérêts français en Syrie* (Paris 1917) 77, 78; nach Buheiry (1981) 81-82; über die Familie Tiyyān: Salibi (1988) 160; ihr prominentestes Mitglied war Yūsuf at-Tiyyān, 1796-1808 Patriarch der Maroniten: Harik (1968) 201-207; Touma (1971-72) 482 ff.

<sup>151</sup> Über °Azūrī vgl. Wild (1981); Kramer (1982); Tauber (1993 b) 33 ff.

<sup>152</sup> Jung, ein ehemaliger Kolonialbeamter in Indochina, veröffentlichte *Les Puissances devant la Révolte Arabe* (Paris 1906) und *La Révolte Arabe* (Paris 1924-1925), 2 Bände; vgl. Kedourie (1974).

<sup>153</sup> Der volle Titel lautet *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la Curie Romaine et du patriarcat oecuménique. Partie asiatique de la Question d'Orient et programme de la Ligue de la Patrie Arabe*.

heraus. Nach einem gescheiterten Comeback unter den Jungtürken (1908) etablierte sich °Azūrī in Kairo, von wo aus er im Kontakt mit ägyptischen Oppositionsgruppen und abwechselnd französischen, italienischen und britischen Diplomaten versuchte, gegen das Osmanische Reich zu konspirieren.

In seinen Aktivitäten und Veröffentlichungen, am deutlichsten in dem Buch *Le Réveil de la Nation Arabe*, engagierte sich °Azūrī als erster arabischer Intellektueller für eine politische Unabhängigkeit der Araber, die auf die Errichtung einer 'groß-arabischen Nation' im 'arabischen Vaterland' hinauslaufen sollte. Daneben forderte er die Beilegung des Streites um die Heiligen Stätten der Christen in Palästina - durch die Einrichtung einer nationalarabischen Katholischen Kirche, unter der Hoheit des Vatikan<sup>154</sup> - sowie die Bekämpfung der 'weltweiten jüdischen Gefahr' bzw. der zionistischen Einwanderung in Palästina.<sup>155</sup> Für die Verwirklichung dieser Ziele sei die Beendigung der osmanischen Herrschaft unbedingte Voraussetzung, nur erreichbar durch die direkte Intervention der europäischen Mächte, allen voran Frankreich.<sup>156</sup>

°Azūrīs arabisches Reich sollte umfassen: Mesopotamien, Syrien, Palästina und die Arabische Halbinsel, bei Respektierung der Autonomie des Libanon und der Unabhängigkeit der jemenitischen Herrscher. Ägypten und Nordafrika zählte er nicht dazu; diese Gebiete seien für einen nationalen Staat noch nicht reif und außerdem nicht arabisch.<sup>157</sup> Die Staatsform für dieses Reich sollte eine konstitutionelle, erbliche, säkulare Monarchie sein, der König ein Mitglied aus der ägyptischen Khedivenfamilie. Für das Gebiet des Hiğāz war Unabhängigkeit vorgesehen, mit einem arabischen Kalifen an der Spitze; dort mit politischer und religiöser Autorität, aber außerhalb des Hiğāz nur als religiöses Oberhaupt der Muslime. °Azūrī erklärte, die Trennung von Religion und Politik läge im Interesse sowohl des Islam als auch der arabischen Nation.<sup>158</sup>

Mit diesen Vorstellungen stand °Azūrī 1905 unter den arabischen Denkern seiner Zeit allein, sein Programm stieß bei ihnen auf kein positives Echo. Sein einziger wirklicher Partner war der Franzose Eugène

<sup>154</sup> Azoury (1905) 178.

<sup>155</sup> A.a.O. III, V, VIII.

<sup>156</sup> A.a.O. 101 ff. (über Frankreich), 256-257 (gegen die Osmanen).

<sup>157</sup> A.a.O. 245-247.

<sup>158</sup> A.a.O. 1-2; ausführlich über das Buch: Wild (1981) 95 ff.

Jung.<sup>159</sup> Ohnehin wollte °Azūrī wohl in erster Linie das Interesse der Europäer gewinnen; er erklärte, sie könnten wirtschaftlich großen Nutzen aus einem arabischen Reich ziehen. Frankreich, Italien und England bot er mehrmals an, gegen hohe Geldzahlungen und Waffenlieferungen eine Rebellion in Syrien anzustiften. Ein wichtiges Motiv war für ihn dabei, daß ein für Europa nützlicher arabischer Staat die zionistische Kolonisation Palästinas verhindern könne. Insgesamt wurden °Azūrīs Vorschläge und Aktivitäten eher mit Distanz und Skepsis registriert, wirklich für sich gewinnen konnte er keine der europäischen Regierungen.

Auf der anderen Seite wurde °Azūrīs Buch aufmerksam von den osmanischen Behörden und den Befürwortern ihres Reiches rezipiert. Schon ein Jahr nach der Veröffentlichung erschien 1906 eine pro-osmanische, empörte Gegendarstellung, ebenfalls in Paris: *Le nouvel Empire Arabe. La Curie Romaine et le prétendu péril juif universel* von Farīd Kassāb (1884-1970).<sup>160</sup> Es handelte sich um eine Broschüre von 47 Seiten, ebenfalls hauptsächlich an ein europäisches Publikum gerichtet. Wahrscheinlich wurde das Büchlein nur sehr begrenzt wahrgenommen; über Reaktionen von irgendeiner Seite ist nichts bekannt.

Farīd Ğirġī Kassāb entstammte einer griechisch-orthodoxen Familie aus Nābulus in Palästina, hatte an der St. Joseph-Universität in Beirut studiert und war 1903, nach heftigen Auseinandersetzungen wegen jesuitischer Attacken gegen Orthodoxe, Protestanten und Freimaurer, nach Paris gekommen, wo er bald in sehr unterschiedliche Kreise geriet: französische Universitätsgelehrte (darunter viele Juden), syrische und libanesische Intellektuelle (z.B. Ğānim und Samné), russische Revolutionäre und französische Sozialisten.<sup>161</sup>

In seiner Antwort auf das Buch von °Azūrī bemühte sich Kassāb, zum Teil in sarkastischem Ton, alle aufgestellten Behauptungen und Forderungen zu widerlegen oder lächerlich zu machen. Er verteidigte das Osmanische Reich als 'raison d'être' für den Orient und erklärte die Vorstellungen über eine arabische Nation für absurd: „an infinite number of tribes, continuous strife, a nomadic and indolent life“.<sup>162</sup> Der Vorschlag °Azūrīs hinsichtlich einer arabischen Katholischen Kirche

<sup>159</sup> Das Buch wurde erst um 1978 in arabischer Übersetzung veröffentlicht: *Yaqqat al-umma al-°arabīya*, von Aḥmad Bū Muḥim (Beirut).

<sup>160</sup> Die Schrift stand mir nicht zur Verfügung; im folgenden nach Wild (1988).

<sup>161</sup> Über Kassābs spätere Lebensstationen: Wild (1988) 620 ff.

<sup>162</sup> Zitiert nach Wild (1988) 617.

und der päpstlichen Oberaufsicht über Jerusalem wurde als römisch-katholische Propaganda und als 'willkommenes Fressen' für die Jesuiten denunziert. Die antisemitischen Äußerungen wies Kassāb nicht nur energisch zurück, sondern sprach sich sogar für eine jüdische Einwanderung und Kolonisierung von Palästina aus, allerdings nur unter osmanischer Kontrolle; mit dieser offen pro-zionistischen Haltung war er wahrscheinlich zu seiner Zeit der einzige Araber.<sup>163</sup>

Kassāb blieb ein überzeugter Befürworter des Osmanischen Reiches bis zu seinem Zusammenbruch, trotz gelegentlicher Kritik an der Politik der Jungtürken. Die nach 1918 immer lautstärkeren Rufe nach sofortiger und völliger Unabhängigkeit für Syrien und Libanon hielt er für reine Selbsttäuschung über die realpolitischen Verhältnisse bzw. die Interessen der Alliierten. Eine kurze Zeit votierte er für Faiṣals syrisch-arabische Monarchie, unter der Voraussetzung eines großen Maßes an Autonomie für den Libanon innerhalb Syriens, unterstützte dann aber nicht Faiṣals Proklamation zum König, weil er dessen pro-britische Haltung als zu einseitig empfand. Schließlich enttäuscht 'auf allen Linien', zog sich Kassāb nach 1920 aus der Tagespolitik zurück.<sup>164</sup>

Die vielleicht deutlichste und historisch weitreichendste Kampagne für das Osmanische Reich (und, nach seinem Zusammenbruch, für einen 'islamischen Nationalismus') führte Šakīb Arslān (1869-1946).<sup>165</sup> Geboren in dem Gebirgsdorf Šuwaifāt (südöstlich von Beirut), stammte er aus einer mächtigen drusischen Familie, die den erblichen Titel *amīr* tragen durfte.<sup>166</sup> Nach der Ausbildung in maronitischen und osmanischen Schulen, die ihn zu einem typischen 'Arab-Ottoman gentleman' formte, widmete sich Arslān zunächst der Literatur, der Dichtung und dem Journalismus, ehe er sich immer stärker der Politik zuwandte: 1902 und 1908-1911 *qā'imaqām* im Šūf, 1914 Abgeordneter für den Ḥaurān im osmanischen Parlament, während des Krieges anfangs im Libanon, dann als politischer Gesandter in Deutschland für die osmanische Sache äußerst aktiv. Seit 1918 lebte Arslān im politischen

<sup>163</sup> Wild (1988) 617-619.

<sup>164</sup> Wild (1988) 623 ff.

<sup>165</sup> Die beste, ausgewogenste Darstellung ist die Studie von Cleveland (1985).

<sup>166</sup> Dieses Privileg besaßen sonst nur die Familien Šihāb und Abū l-Lam<sup>c</sup>; ein genaues Bild über die Karriere der Familie Arslān läßt sich aufgrund der widersprüchlichen Informationen nicht machen: Schenk (1994) 16 (Anm. 38), 25; Havemann (1983) 35-36 (mit Anm. 102), 40.

Exil, in Berlin<sup>167</sup> und in Genf; ständig auf Reisen innerhalb Europas, in die USA, nach Marokko, Palästina und Syrien, wurde er nirgends richtig ansässig. Ob als Repräsentant der syrisch-palästinensischen Organisation bei der Liga der Nationen oder als Verhandlungsführer für Syrien gegenüber der Mandatsmacht Frankreich, immer vertrat er unermüdlich seine Vorstellungen: politische Unabhängigkeit der arabischen Gebiete des ehemaligen Osmanischen Reiches, aber auf der Basis islamischer Solidarität, sowie Bekämpfung und Abschaffung des europäischen (besonders französischen und britischen) Imperialismus; spezielle Aufmerksamkeit galt auch der Politik Frankreichs in Nordafrika und den zionistischen Aktivitäten in Palästina. Als wichtigstes Forum diente dafür die Monatszeitschrift „La Nation Arabe“, die Arslān in Genf mit Iḥsān al-Ġābirī gegründet hatte und mit ihm gemeinsam von 1930-1938 herausgab, bis zum Verbot durch die Schweizer Behörden.<sup>168</sup> Seine insgesamt sehr zahlreichen Publikationen, seine hervorragenden Kontakte zu Gleichgesinnten und seine Fähigkeit zu publikumswirksamen Auftritten und Aktionen machten Arslān zu einer der prominentesten arabischen Persönlichkeiten zwischen den Weltkriegen. Sein Ansehen wurde erheblich getrübt, nachdem seine Bemühungen in den dreißiger Jahren um eine Allianz Deutschland-Italien mit den Arabern gegen Frankreich und England keinen greifbaren Erfolg hatten und er sich auch noch während des 2. Weltkriegs nicht von den Achsenmächten distanzierte. Von seinem Tod in Beirut 1946 wurde im Ausland wenig Notiz genommen.

In seiner Jugend (zwischen 1886 und 1892) hatte Arslān die muslimischen Reformer Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad °Abduh kennengelernt.<sup>169</sup> Von deren Vorstellungen entscheidend geprägt und angespornt, wurde Arslān, obwohl Druse, zu einem konsequenten Verteidiger des sunnitischen Islam. In mehreren Schriften betonte er,

---

<sup>167</sup> Berlin war in den zwanziger Jahren ein Zentrum muslimischer, überwiegend arabischer Oppositioneller, mit einer Emigrantenpresse unterschiedlichster politischer Couleur, darunter panislamistische Stimmen um Šakīb Arslān: Höpp (1991 b), Höpp (1994), bes. 25 ff. Arslān hatte bis zum Ende seines Lebens ein enges Verhältnis zu Deutschland, distanzierte sich aber deutlich von der Ideologie des Dritten Reiches: Cleveland (1985) 139-144.

<sup>168</sup> Über die Bedeutung dieser Zeitschrift: Fleury (1979) 345 ff.; offenbar erschien sie in unregelmäßigen Abständen auch noch während des 2. Weltkriegs, mit offizieller deutscher Hilfe: vgl. die Rezension von Clewards Buch durch Martin Kramer, *Middle Eastern Studies* 23 (1987) 529-533; über al-Ġābirī: Cleveland (1985) 50 ff.

<sup>169</sup> Cleveland (1985) 8-12; Touma (1971-72) 720-721.

das Drusentum sei eine historisch gewachsene religiöse Gruppierung innerhalb des Islam; ein muslimischer *madhab*, dem die Osmanen offiziellen Status zugebilligt hätten.<sup>170</sup> Darüber hinaus seien die Drusen unbestritten echte Araber, im Hinblick auf ihre ethnische Herkunft, ihr Aussehen und ihr exzellentes Arabisch. Stets hätten sie mit ihrem Leben ein Territorium verteidigt, in dem ganz überwiegend Muslime lebten.<sup>171</sup> Für Arslān ging es an erster Stelle um den Zusammenhalt der Araber, und zwar als Muslime; der Islam bildete die übergeordnete Instanz.

Davon ausgehend erklärte er die Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich und das kompromißlose Engagement für seinen Fortbestand zur zentralen Aufgabe und Pflicht. Anders als viele arabische (muslimische und christliche) Intellektuelle, die ebenfalls pro-osmanisch orientiert waren, verhielt sich Arslān wie ein persönlicher Freund der Türken, anfangs des pan-islamischen 'Sultan-Kalifen' 'Abd al-Ḥamīd, nach 1908 der Mitglieder des jungtürkischen Regimes. Unbeirrt verteidigte er die osmanische Politik gegen alle kritischen Stimmen, ob arabisch oder europäisch, und verurteilte alle Formen von separatistischen Bestrebungen, in der Überzeugung, daß nur ein starkes Osmanisches Reich als Manifestation des Islam die Gefahr des europäischen Imperialismus und die bedrohlichen Annexionspläne der Franzosen und Engländer abwehren könne.<sup>172</sup> Auch nach 1918 hielt Arslān seine islamische Position aufrecht. Von Berlin aus versuchte er mit anderen Sympathisanten eine Restauration der osmanischen Herrschaft; nachdem dies aussichtslos geworden war, votierte er für ein arabisches Kalifat, dann für eine islamische Monarchie.<sup>173</sup>

Auch bei Arslāns Bemühungen um arabische Unabhängigkeit bildete die Religion das Leitmotiv: islamischer Nationalismus als Instrument für die Befreiung aus europäischer, imperialer Gewalt. 'Arabische Einheit' bedeutete für ihn Konföderation der einzelnen unabhängigen Länder, nicht ihre politische Union; in seinen Augen

<sup>170</sup> Dazu Schäbler (1996) 169, 185, 202 (für die Drusen im Ḥaurān).

<sup>171</sup> Cleveland (1985) 48-49; Touma (1971-72) 751-753. - Die Behauptungen über das Arabertum und die militärische Rolle wurden von den meisten späteren drusischen Autoren übernommen, hinsichtlich der Zugehörigkeit zum Islam entwickelte sich eine differenzierte innerdrusische Diskussion: Firro (1992) 356-357; Schmucker (1979) 214 ff.; und vor allem Schenk (1994) 105 ff., 127 ff., 135 ff.; s.u. III.4.a.

<sup>172</sup> Vgl. z.B. Arslāns Stellungnahmen zur Wiedereinsetzung der Verfassung (1908), während der Libyen-Invasion durch Italien (1911) und der Balkankriege (1912-1913), zitiert bei Touma (1971-72) 724 und Cleveland (1985) 20, 21, 24.

<sup>173</sup> Cleveland (1985) 40-43, 70-73.

eine Utopie. Arslān war kein arabischer Nationalist im pan-arabischen, säkularen Sinne; trotz seines zweifellos stark ausgeprägten arabischen Nationalgefühls hielt er nur die islamische Einheit und Solidarität für fähig, den Orient gegen Europa zu verteidigen und vor ihm zu schützen.<sup>174</sup>

Diese Auffassung mag zum Teil auch erklären, warum Arslān sich nur wenig bzw. nicht eindeutig über den Problemkomplex 'Großsyrien einschließlich Libanon, Syrien und Libanon getrennt, großer oder kleiner Libanon' äußerte. Als Frankreich 1920 den Grand Liban ausrief und dort seine Mandats Herrschaft, getrennt von der über Syrien, einrichtete, akzeptierte Arslān offenbar zunächst das Konzept von der Vergrößerung des libanesischen Territoriums (bei allem Mißtrauen und Ressentiment gegenüber Frankreich und den Maroniten und bei aller Enttäuschung über das Ende des Osmanischen Reiches); vielleicht, um die lokale Machtbasis der Arslān-Familie im Šūf-Gebirge zu sichern, die im Falle eines großen Syrien reduziert worden wäre (angesichts der anderen drusischen Machtzentren im Ḥaurān und in Palästina).<sup>175</sup> Seit 1925 sprach er sich indessen gegenüber den Franzosen für die Unabhängigkeit und Einheit von Syrien einschließlich Libanons aus und forderte auch die Integration von Palästina in ein großes Syrien. Betont wurde die historische Rolle von Syrien als Wiege der Zivilisation.<sup>176</sup> Auch in den einschlägigen Artikeln von „La Nation Arabe“ ist nur pauschal von Syrien die Rede.<sup>177</sup>

Was genau diesen Gesinnungswandel hervorrief, wird aus den verfügbaren Informationen nicht völlig deutlich. Vielleicht hatte das Konzept von einem spezifischen Libanon für den Drusen Arslān, der als Anwalt des Islam auftrat, keine so große Bedeutung; auf jeden Fall entscheidend war für ihn die Befreiung des gesamten arabischen Territoriums von französischer und britischer Vorherrschaft. Auch während der Diskussionen über den syrisch-französischen Vertragsentwurf

<sup>174</sup> Cleveland (1985) 66, 127-129. - Arslāns Konzept des islamischen Nationalismus sowie seine Auffassung, die Drusen seien Araber und Muslime, wurden am deutlichsten von dem drusischen Intellektuellen ʿAğāğ Nuwaihid (1896-1982) aufgegriffen, der vor allem in Palästina während der Mandatszeit politisch aktiv war; dazu vgl. Makārim (1995).

<sup>175</sup> Libanesisches Parlamentsmitglieder aus der Familie Arslān hielten an der Trennung Libanons von Syrien fest, z.B. 1925 Amīn Arslān: Firro (1992) 293.

<sup>176</sup> Cleveland (1985) 57, 59.

<sup>177</sup> *La Nation Arabe* (März 1930) 5 ff., (April 1930) 76 ff., (Mai 1930) 131 ff., (Juli-September 1932) 29 ff., (November-Dezember 1934) 105 ff., usw. (nach der Reprintausgabe 1988).

1936, dessen Text maßgeblich von Arslān stammte und sich kaum von seinen früheren Vorschlägen unterschied, wurde das delikate Problem Groß-Libanon nicht gelöst bzw. vertagt: „En ce qui concerne le Grand-Liban, ... personne ne peut nier que certains districts de la Syrie avaient été arbitrairement annexés... au Grand Liban... il s’agit, en effet, que Syriens et Libanais, qui ne font qu’un seul peuple, soient libres et maîtres de leurs destinées.“<sup>178</sup>

### *III.2. Die Anfänge professioneller Historiographie in der Mandatszeit*

Die Plädoyers für entweder eine libanesische Entität oder eine Eingliederung Libanons in Syrien wurden die gesamte Mandatszeit hindurch mit unverminderter Intensität weitergeführt. Unter Verwendung von historischen, kulturellen, ökonomischen, religiösen und politischen Argumenten versuchten Intellektuelle und Politiker, von der Richtigkeit ihrer jeweiligen Standpunkte zu überzeugen. Die ‘prolibanesische’ und die ‘prosyrische’ (arabisch-nationalistische) Position fanden auch ihren deutlichen Niederschlag in historischen Veröffentlichungen dieses Zeitraums. (Selbst lange nach der staatlichen Unabhängigkeit Libanons und Syriens blieben beide Positionen in der libanesischen Geschichtsschreibung virulent.) Neu war dabei die Qualität dieser Schriften. Einerseits wurden sie zum Teil professioneller, insofern als sich allmählich eine Gruppe von Fachhistorikern bildete, die sich um erweiterte Fragestellungen und neue Methoden bemühte. Auf der anderen Seite wuchs der Kreis der Personen, die sich an der historischen Diskussion beteiligten und darüber schriftlich äußerten. Neben Christen aus verschiedenen Konfessionsgemeinschaften und sunnitischen Muslimen traten Schiiten auf den Plan und lieferten ihre historische Sicht der Dinge.

#### *a. Prolibanesische contra prosyrische Geschichtswerke*

In den dreißiger Jahren wurden zwei Geschichtsbücher verfaßt, die als Unterrichtstexte in Primarschulen (s.o. II.3.b.) dienen sollten. In fast jeder Frage der libanesischen Vergangenheit und Entwicklung wichen sie stark voneinander ab. Das erste Buch, *Tārīḥ Sūrīya wa-Lubnān*, schrieben zwei sunnitische Gelehrte aus Beirut: Zakī an-Naqqāš (1898-1988) und ‘Umar Farrūḥ (1904/1906-1987), Lehrer für arabische Literatur und Geschichte an den Schulen der *Maqāsid*-Organisation. In

<sup>178</sup> *La Nation Arabe* (September-November 1936) 645; vgl. Cleveland (1985) 85-87.



ihrer Darstellung bildete der Libanon einen integralen Teil von Syrien; besondere Merkmale in seiner historischen Entwicklung, die eine getrennte Existenz rechtfertigen könnten, existierten nicht.<sup>179</sup> Europa wurde für die Aufteilung Syriens verantwortlich gemacht, Frankreich und England an ihre unerfüllt gebliebenen Versprechen gegenüber den Arabern erinnert. Schon hinter den Kreuzzügen hätten fast nur politische, kommerzielle und wirtschaftliche Interessen Europas gestanden.<sup>180</sup> Hinsichtlich der konfessionellen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert wurden die Osmanen von einer direkten Verantwortung freigesprochen, die Erhebungen der Bauern als teilweise modern und aufgeklärt bewertet.<sup>181</sup>

Das Buch war ein genauer Spiegel der prosyrischen, arabischnationalistischen Tendenzen, Naqqāš und Farrūḥ von ihrer Erziehung und ihrem sozialen Umfeld her geradezu dafür prädestiniert, einen derartigen Text zu verfassen. Beide stammten aus traditionellen muslimischen Familien, wuchsen in einer 'sunnitisch-arabisch-osmanischen' Umgebung auf und erfuhren eine gründliche Ausbildung, sowohl an muslimischen als auch christlichen Institutionen (darunter dem Syrisch-Protestantischen Kolleg, der späteren AUB). Bestimmend wurde für sie der intellektuelle und pädagogische Einfluß der *Maqāsid*, die Hinwendung zur frühen arabisch-islamischen Geschichte und Literatur (Farrūḥ promovierte darüber in den dreißiger Jahren in Deutschland) sowie das Engagement für die Verbreitung der islamischen Kultur und für die syrische bzw. arabische Einheit. Beide Gelehrte unterrichteten neben ihrer Tätigkeit in Beirut längere Zeit in Palästina, in Syrien und im Irak, nahmen an zahlreichen Kongressen in islamischen Ländern teil und waren Mitglied muslimischer wissenschaftlicher Gesellschaften. Besonders Farrūḥ hinterließ ein umfangreiches, thematisch breites Schrifttum (islamische Geschichte, Literatur, religiöses Denken, u.a.).<sup>182</sup> Die geschichtlichen Arbeiten beider Autoren waren weitgehend nur deskriptiver Art. Bei Naqqāš findet sich kaum das Bemühen um eigene historische Forschung, Erkenntnis und Analyse.<sup>183</sup> Farrūḥ veröffentlichte immerhin, allerdings sehr viel später (1980), eine teilweise historisch kritischere

<sup>179</sup> Farrūḥ/an-Naqqāš (1935), Einleitung.

<sup>180</sup> A.a.O. 45 ff., 110 ff.

<sup>181</sup> A.a.O. 62 ff., 70 ff.

<sup>182</sup> Über Naqqāš: Suwaid (1995) 90-91; über Farrūḥ: Ḥallāq (1995 a) 136-138, 145 149; Ḥallāq (1988) 19-23.

<sup>183</sup> Vgl. Suwaid (1995) 97 ff.

Abhandlung, in der er für eine 'Erneuerung der Geschichtswissenschaft' plädierte. Der nationalistische Tenor ist jedoch auch hier nicht zu überhören (s.u. III.2.b.).

In politischer Hinsicht traten Naqqāš und Farrūḥ für eine arabische bzw. muslimisch-arabische Lösung ein. Das hinderte ersteren nicht daran, zeitweise auch ein großsyrisches Modell zu favorisieren und sich der Syrischen Sozialnationalen Partei (*al-ḥizb al-qaumī al-iḡtimācī as-sūrī*) von Anṭūn Sa<sup>c</sup>āda anzuschließen.<sup>184</sup> Auch wandte sich Naqqāš nicht grundsätzlich gegen das libanesische System; zwar sei es rückständig und vom Ausland abhängig und der Konfessionalismus (*tā<sup>3</sup>ifīya*) das schlimmste, was die Menschen trenne, aber das Arabertum (*urūba*) habe im Libanon tiefe Wurzeln.<sup>185</sup> Farrūḥ bemühte sich eher darum, seine politischen Auffassungen auf indirektere Weise auszudrücken, etwa in Stellungnahmen über Erziehung und Unterricht in der Gesellschaft; so übte er 1945 (nach Ende des Mandats) in einer Schrift mit dem Titel „In Verteidigung der Wissenschaft, in Verteidigung des Vaterlandes“ (*difā<sup>c</sup>an <sup>c</sup>an al-<sup>c</sup>ilm, difā<sup>c</sup>an <sup>c</sup>an al-waṭan*) zunächst scharfe Kritik an der Erziehungspolitik und den Unterrichtskonzepten der französischen Mandatsbehörden sowie ihrer 'christlichen Gefolgschaft' in der libanesischen Regierung. Erst danach folgte ein eindeutiges Bekenntnis zur arabischen Nation.<sup>186</sup>

Das zweite Geschichtsbuch war ebenfalls eine Gemeinschaftsarbeit, allerdings von Meinungsverschiedenheiten zwischen den Verfassern belastet. Der Text war für den Unterricht in staatlichen Primarschulen und als Prüfungsstoff für die Abschlußexamina vorgesehen. Fu<sup>3</sup>ād Afrām al-Bustānī (1906-1995) und Asad Rustum (1897-1965) zeichneten als Verfasser verantwortlich für *Tārīḥ Lubnān al-mūḡaz* (schon im Titel kommt 'Syrien' nicht vor). Bustānī war damals Professor für arabische Literatur an der St. Joseph-Universität, Rustum lehrte nahöstliche Geschichte an der AUB.<sup>187</sup> Selbst griechisch-orthodoxer Christ und an protestantischen Schulen erzogen, lehnte Rustum die maronitische Geschichtsauffassung und Darstellung seines Kollegen Bustānī ab. Nach eigenen Angaben arbeitete er an dem Unternehmen

<sup>184</sup> Suwaid (1995) 95-97; über die Partei vgl. Yamak (1966) und Suleiman (1967) 91 ff.

<sup>185</sup> an-Naqqāš (1974) 8-12; vgl. Suwaid (1995) 94.

<sup>186</sup> Farrūḥ (1977) 13 ff., 16 ff., 45-46; die Erstausgabe (1945/46) wurde von der Regierung schnell aus dem Verkehr gezogen.

<sup>187</sup> Über Bustānī: Abu Khalil (1998) 45-46; Ende (1977) 175-176; s.o. II.3.c.; über Rustum: Ismācīl, M. (1995) 13-15.

nur deshalb mit, weil ihn der profranzösische, libanesische Präsident Émile Eddé unter Druck gesetzt habe. Außerdem seien die von ihm verfaßten Kapitel ohne sein Wissen während der Drucklegung verändert worden.<sup>188</sup> Das umstrittene staatliche Lehrbuch wurde noch 1957 nachgedruckt.<sup>189</sup>

Der Libanon wurde beschrieben als eine mehrsprachige Gesellschaft und als ein sicherer, uneinnehmbarer Zufluchtsort für alle orientalischen, religiösen und ethnischen Minderheiten. Die gesamte Darstellung verriet die maronitische Handschrift. So lobte Bustānī die Maroniten für ihre Allianz mit den Kreuzfahrern; die Osmanen wurden wegen ihrer Anstiftung zu den *ḥarakāt* getadelt, die maronitischen Bauern kritisiert, weil sie sich in der Kisrawān-Revolt gegen ihre eigenen maronitischen Oberherren erhoben hatten.<sup>190</sup> Frankreich sei die Sicherung der libanesischen Selbstständigkeit (von Syrien) zu verdanken und der maronitische Patriarch Ḥuwayyik für seine diesbezüglichen Bemühungen zu loben. Schließlich wurde die Proklamation des Grand Liban durch General Henri Gouraud als definitive Rechtfertigung für die besondere Stellung des Landes zitiert.<sup>191</sup>

Die prolibanesische und die prosyrische Grundhaltung läßt sich auch bei anderen Autoren beobachten, deren Karriere als Historiker in der Mandatszeit begann oder eng mit ihr verbunden war, selbst wenn ihre diesbezüglichen Publikationen erst später, in den fünfziger, sechziger oder siebziger Jahren, erschienen. Die Kontroverse über die geschichtliche Entwicklung des Libanon, seinen besonderen, einmaligen Charakter oder sein 'arabisches Wesen' (*ʿurūba*), blieb das zentrale Thema der Historiographie. Philip K. (Ḥūrī) Hitti (Ḥittī) und Ğawād Būlus waren, jeder auf seine Weise, besonders repräsentativ für die erste Tendenz, Muḥammad Ğamīl Baihum für die zweite.

Philip Hitti (1886-1978), geboren in dem maronitischen Dorf Šimlān (Distrikt ʿĀlaih), erhielt seine Ausbildung an der amerikanischen Schule des Nachbarortes Sūq al-Ġarb und am Syrisch-Protestantischen Kolleg in Beirut. Nach dem Erwerb des 'Bachelor of Arts' (1908) und dreijähriger Lehrtätigkeit in Geschichte setzte er seine Studien in den USA an der Columbia Universität (New York) fort, wo

<sup>188</sup> Farrūḥ (1980) 96, Anm. 1.

<sup>189</sup> A.a.O. 97, Anm. 1.

<sup>190</sup> al-Bustānī/Rustum (1940) 52 ff., 75 ff., 81 ff

<sup>191</sup> A.a.O. 85, 110 ff., 120-121; der französische Text der Proklamation in Rabbath (1973) 351-353

er 1915 im Department für orientalische Sprachen promovierte und anschließend fünf Jahre unterrichtete. 1920 kehrte er, inzwischen amerikanischer Staatsbürger geworden, in den Libanon zurück und erhielt an der AUB eine Professur für arabische Geschichte. Zu seinen Schülern gehörten in den folgenden Jahren eine Reihe von künftigen prominenten Historikern, Literaturwissenschaftlern, Politikern und Diplomaten, darunter Qusṭanṭīn Zuraiq, Anīs Fraiḥa und Charles Mālik. 1926 ging Hitti erneut in die USA, wo er bis zum Ende seines Lebens blieb, ohne dabei jemals den Kontakt zu seiner Heimat abreißen zu lassen. An der Universität Princeton machte er eine steile Karriere: als Professor für Geschichte und orientalische Sprachen, 1944 bis zum Ruhestand 1954 als Direktor des Departments für orientalische Studien. Auch danach setzte er seine akademischen Aktivitäten unvermindert fort, unter anderem durch Gastprofessuren und zahlreiche Veröffentlichungen. Dank seiner großen wissenschaftlichen Reputation und seines Einflusses in Forschung und Lehre wurde das Department in Princeton zum Zentrum islamischer Studien in den USA. Hitti gehörte zu den ersten Wissenschaftlern, die im Westen arabische Geschichte und islamische Kultur zu einer eigenständigen Disziplin machten.<sup>192</sup>

Seine Publikationen in Arabisch und Englisch umfassen mehr als zwanzig größere Monographien, Übersetzungen von klassisch-arabischen Texten und Handschrifteneditionen, daneben eine Fülle von Aufsätzen und Lexikonartikeln (vielfach auf ein breiteres Publikum zugeschnitten) sowie Buchbesprechungen. Inhaltliche Schwerpunkte sind ältere und neuere arabische Geschichte, speziell Syriens und Libanons, sowie die syro-libanesische Emigration nach Amerika. Viele der englischen Werke wurden ins Arabische, teilweise auch in andere europäische Sprachen übersetzt. Als Hittis bedeutendstes Opus gilt die *History of the Arabs* von 1937 (über 800 Seiten; inzwischen mindestens zehn Neuauflagen, 1946 zum ersten Mal in arabischer Übersetzung).<sup>193</sup>

Aus dem Gesamtwerk Hittis, das eine eigene Studie verdiente, ist für den hiesigen Kontext sein Buch *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present* von besonderem Interesse.<sup>194</sup> In fünf Teilen

<sup>192</sup> Kritzeck/Winder (1960) 1-6; Winder (1987); Donner (1996); al-Qaṭṭār (1995) 170.

<sup>193</sup> Bibliographie in Kritzeck/Winder (1960) 10-37; al-Qaṭṭār (1995) 171-173; über arabische (negative) Reaktionen auf Hittis *History of the Arabs*: Ende (1977) 176-178, 253-254.

<sup>194</sup> London 1957; hier wird die arabische Übersetzung (Beirut 1959) verwendet; vgl. die Kritik von Salibi (über ihn s.u. III.3.b.): Hittis Buch sei eine unzureichende Analyse der Ereignisse, die Geschichte des Libanon werde nur summarisch als

werden darin behandelt: die Vor- und Frühgeschichte, die altorientalische ('semitische') Periode, die griechisch-römische Periode, das arabisch-islamische Zeitalter, die Phase der osmanischen Herrschaft und die daran anschließenden Jahrzehnte bis in die Zeit des Verfassers; der letzte Teil ist mit fast 200 Seiten der umfangreichste. Die Bedeutung des Buches liegt darin, daß zum ersten Mal von einem libanesischen Historiker alle verfügbaren Informationen für einen Zeitraum von 5000 Jahren gesammelt und in einem ausschließlichen Bezug auf das Gebiet der Republik Libanon präsentiert wurden. Fast nur auf 'Primärquellen' gestützt (veröffentlichte Texte und archäologische Befunde, aber keine Archivadokumente, *Conditio sine qua non* für seinen Kollegen Asad Rustum, s.u. III.2.b.), lieferte Hitti ein hinsichtlich der Fakten zuverlässiges Referenzwerk; typisch auch für seine anderen Arbeiten, in denen es ihm um historische Kontinuität und möglichst genaue Wiedergabe des 'Geschehenen' (im Sinne von Rankes: 'Wie es eigentlich gewesen', s.o. I.2.) ging.

Selbstverständlich war auch Hitti, wie jeder Historiker, dem Spannungsverhältnis von Objektivität und Parteilichkeit unterworfen. Ohne auf das Buch näher eingehen zu müssen, wird schon auf den ersten Seiten klar, worum es dem Verfasser ging und welches Libanonbild seine Darstellung leitete. Danach hätten Geographie, Geschichte und Kultur den Libanon zu einer einzigartigen Region gemacht, was sein gesondertes Studium, unabhängig von den ihn umgebenden syrischen Gebieten, rechtfertige - trotz der Kleinheit des libanesischen Territoriums.<sup>195</sup> Der Libanon sei 'schon immer' Treffpunkt und Zentrum der verschiedenen Kulturen und Geschichten der Völkerschaften gewesen, die in seiner Nachbarschaft existierten oder ihn vorübergehend besiedelten und beherrschten. Dank der spezifischen geographischen Bedingungen habe er stets die Rolle eines Vermittlers oder einer Brücke zwischen den großen Weltkulturen in Ost und West gespielt; weil zum Mittelmeer hin offen, seien die geistigen und kulturellen Impulse vor allem aus dieser Richtung gekommen oder in sie gelenkt worden.<sup>196</sup> Die Abgeschlossenheit des libanesischen Gebirges habe andererseits das Gebiet zu einem idealen Zufluchtsort für religiöse und ethnische Minderheiten gemacht, deren Standhaftigkeit gegenüber

---

Teil allgemeiner Regionalgeschichte behandelt; Salibi in *al-Abhath* 13 (1960) 488-490, und Salibi (1965) 217-218.

<sup>195</sup> Hitti (1959) 11-12.

<sup>196</sup> A.a.O. 12.

allen Eindringlingen sprichwörtlich sei.<sup>197</sup> Die Nähe zum Meer (bzw. Westen) und die Natur des Gebirges mit allen daraus folgenden historischen und kulturellen Aufgaben hätten dem Libanon eine „besondere Persönlichkeit“ (*šaḥṣīya ḥāṣsa*) und „Identität“ (*huwīya*) verliehen. Alles in allem sei die Geschichte des Libanon ein gewichtiger Teil der gegenwärtigen Weltgeschichte.<sup>198</sup>

Hittis Standpunkte erinnern in mancher Hinsicht an die Auffassungen von Michel Chiha (s.o. II.2.): ein Versuch, die Besonderheit des Libanon aus seiner gleichzeitigen Einbindung in die europäisch-christlich-mediterrane und die arabisch-muslimische Welt zu erklären und zu verteidigen. Auf der anderen Seite darf man Hittis geschichtswissenschaftliche Leistungen und historische Konzeptionen auf keinen Fall nur an seinem Libanonbuch messen; in den Werken über Syrien und über die Araber wird deutlich, daß er sich durchaus der größeren historischen Zusammenhänge im Nahen Osten bzw. im islamischen Orient bewußt war. Dennoch war *Lebanon in History* meines Erachtens typisch für eine Diskussion, die auf unterschiedlichen Ebenen und mit verschiedenen Mitteln schon sehr lange geführt wurde und seit der Mandatszeit besonders scharfe Formen angenommen hatte. Auch der Zeitpunkt der Veröffentlichung des Buches ist aufschlußreich: ein Jahr vor dem ersten gewaltsamen Zusammenstoß der christlich-libanesischen und der muslimisch-arabisch-nationalistischen Kräfte im Bürgerkrieg 1958 (s.o. II.1.).

Mit noch größerer Deutlichkeit vertrat Ğawād Būlus (1899-1982) die Einzigartigkeit des Libanon in Vergangenheit und Gegenwart.<sup>199</sup> Būlus entstammte einer sehr wohlhabenden und einflußreichen Familie in dem nordlibanesischen Gebirgsdorf Ihdin (Distrikt Zġartā), einer maronitischen Hochburg. Sein Großvater hatte 1866 eine führende Rolle in der Widerstandsbewegung Yūsuf Karams gegen den osmanischen Gouverneur bzw. das System der *mutaṣarrifiya* gespielt (s.o. II.1., II.2.). Nach der Absolvierung des Jurastudiums an der Saint Joseph-Universität praktizierte Ğawād Būlus in den zwanziger Jahren als erfolgreicher Rechtsanwalt in Tripolis. Dank seiner sozialen Stellung und des hohen Ansehens seiner Familie begann er schon bald, sich für die Politik zu interessieren und daran teilzunehmen. 1937

<sup>197</sup> A.a.O. 3-4, 8-10.

<sup>198</sup> A.a.O. Einleitung und 5.

<sup>199</sup> Zum folgenden vgl. auch Beydoun (1984) 140 ff., mit den oben (Anm. 122) gemachten Einschränkungen; biographische Angaben bei Na<sup>c</sup>na<sup>c</sup>ī (1995) 80-81.

wurde er Abgeordneter für den Distrikt Nordlibanon, 1938 Sekretär im libanesischen Parlament. 1943 gehörte er zu dem Dreierkabinett, das allgemeine Wahlen für die libanesische Unabhängigkeit vorbereiten sollte.<sup>200</sup> Da die folgenden politischen Entwicklungen nicht seinen Wünschen und Hoffnungen entsprachen und er auch persönlich daran scheiterte, einen neuen Parlamentssitz zu gewinnen, zog er sich aus der aktiven Politik zurück und wandte sich dem Schreiben von Geschichte zu, um auf diese Weise seine Auffassungen zu artikulieren. Dennoch blieb er bis in sein hohes Alter der Politik eng verbunden; so gehörte er 1976-1980 zu dem Leitungsgremium der Libanesischen Front, die von der *Katā'ib*, den National-Liberalen und dem Maronitischen Mönchsorden geführt wurde.<sup>201</sup>

Būlus hinterließ mehrere historische Schriften, darunter als Hauptwerke eine fünfbändige Gesamtgeschichte des Vorderen Orients (französisch, über 2100 Seiten) und eine Geschichte des Libanon (arabisch, knapp 400 Seiten).<sup>202</sup> Den primären Faktor der historischen Entwicklung sah Būlus in der Geographie. Das Territorium einer Region, das geographische Milieu und die dort herrschenden klimatischen Bedingungen seien ausschlaggebend für die Ansiedlung der jeweiligen Bevölkerungsgruppen und ihre Aktivitäten. Ethnische Faktoren, Religion, Bräuche und Sitten, Sprache, Gesetze, alle Formen sozialer Verhaltensweise und Kommunikation seien nur sekundär; sie änderten sich bzw. seien veränderbar im Prozeß der historischen Entwicklung. Was sich nicht oder nur sehr langsam verändere, sei die Natur und der Mensch in seinen ihm eigenen Wesenszügen.<sup>203</sup>

Davon ausgehend erklärte Būlus die permanente Einheit des libanesischen Territoriums als staatliche Einheit und den kommunalen bzw. konfessionellen Pluralismus seiner Bewohner. Beides resultiere aus der spezifisch libanesischen Geographie. Der Libanon ist eine „geographische Nation“ (*umma ġuġrāfīya*), „eine geographische Persönlichkeit“ (*šahšīya ġuġrāfīya*), in der seit ewigen Zeiten eine menschliche Gemeinschaft lebt, deren besondere, essentielle

<sup>200</sup> Dazu Gaunson (1987) 107 ff.

<sup>201</sup> Kuderna (1983) 96, 97; Hanf (1990) 250.

<sup>202</sup> Būlus (1961-1968); Būlus (1972).

<sup>203</sup> Būlus (1972) 13-17: Die Geographie ist der substantielle Faktor (*°āmil ġauhart*) in der Geschichte; das klar zu machen, ist der Nutzen der Geschichtsschreibung. - Būlus stützt sich öfters auf den Sozialpsychologen Gustave Le Bon (1841-1931), auf dessen positivistische Vorstellungen und Schriften, besonders *La Civilisation des Arabes* (Paris 1884), sich auch andere arabische Historiker (z.B. Muḥammad Kurd °Alī) gern beriefen.

Eigenschaften geformt sind durch die natürlichen, regionalen und erblichen (erworbenen) Bedingungen.<sup>204</sup> Die Komplexität der Natur mache klar, daß der Libanon sich von Syrien und Palästina unterscheide: zum Meer hin offen, von der Wüste isoliert, durch das Gebirge sicher und geschützt. Deshalb sei der Libanon von Natur aus nach Westen hin orientiert und könne sich nicht in den Osten integrieren. Außerdem sei er durch das Gebirge nicht nur geschützt, sondern habe auch die Möglichkeit, sich frei und autonom zu entfalten.<sup>205</sup>

Wie stellte sich für Būlus die Geschichte Libanons dar? Er unterteilte sie in zwei Epochen: die 'maritime, phönizische Epoche' (5000 v.Chr. - 640 n.Chr.) und die 'kontinentale, islamische, überwiegend agrarfeudalistische Epoche'.<sup>206</sup> Die Schließung der Seewege infolge der islamischen Expansion und Herrschaft gab den Ausschlag dafür, daß der Libanon nicht mehr ein merkantiles Land sein konnte, sondern sich 'abschloß'; dank der natürlich-geographischen Bedingungen, nämlich des Gebirges, konnte sich eine pluralistische Gesellschaft entwickeln. Doch war diese angesichts des zu wenigen kultivierbaren Landes gezwungen, sich erneut dem Handel und dem Meer zuzuwenden und schließlich teilweise zu emigrieren.<sup>207</sup> Diese Ambivalenz (*izdiwāğ*), Meer und Gebirge, mediterraner Westen und asiatischer Osten, mache den Libanon zu einer einzigartigen Region, völlig verschieden von allen arabischen Ländern.<sup>208</sup>

In der Konzeption von Būlus war die Geschichte des Libanon durch eine Kontinuität bestimmt, die auf der Geographie und dem Klima des Territoriums basierte. Diese Geschichte bildete eine 'ewige Einheit', ungeachtet der verschiedenen Namen, die den 'Libanon' oder Teile von ihm bezeichneten.<sup>209</sup> Das Auftreten des Islam war in diesem Geschichtsbild nicht mehr als ein Akzidens, das die Grundkonstellation nicht nachhaltig beeinflussen oder verändern konnte: „Die nationale libanesische Einheit ist die Einheit des vaterländischen Territoriums.“<sup>210</sup> Mit anderen Worten, der Libanon ist von Natur bzw. von der

<sup>204</sup> Būlus (1972) 19, 20.

<sup>205</sup> A.a.O. 21-22.

<sup>206</sup> A.a.O. 27.

<sup>207</sup> A.a.O. 24 ff., 220.

<sup>208</sup> A.a.O. 377-380.

<sup>209</sup> A.a.O. 20, 222-223; vgl. über die 'alten Namen' Libanons: Būlus (1961) I 211-215.

<sup>210</sup> Būlus (1972) 379.

Geographie her einmalig; die ihn bewohnenden Menschen haben diese Einmaligkeit nur 'konkretisiert'.

Man fühlt sich bei den Ausführungen von Būlus teilweise an die Zeitvorstellungen von Fernand Braudel (s.o. I.1., Anm. 32) erinnert. Ob er davon beeinflusst war bzw. diese kannte, läßt sich nicht klären; es vertrüge sich allerdings schlecht mit der wiederholten Berufung auf Gustave Le Bon. Fest steht indessen, daß Būlus seine Konzeption nicht nur als eine wissenschaftliche Erklärung der libanesischen Geschichte, sondern gleichzeitig als Rechtfertigung für seine politischen Auffassungen präsentierte. Dafür spricht auch seine an anderer Stelle geäußerte Furcht vor einer syrischen Einheit bzw. Integration des Libanon in Syrien; wegen der nach seiner Meinung völlig verschiedenen geographischen Bedingungen und der unterschiedlichen Spezifika beider Länder hielt er dies für unmöglich bzw. verhängnisvoll. Noch größer war seine Beunruhigung hinsichtlich aller pan-arabischen Bestrebungen: „Wie können sich Länder zusammenschließen, die immer getrennt und unter nicht-arabischer Herrschaft existiert haben?“<sup>211</sup>

Die Diskussion der Libanonbücher von Hitti und Būlus soll nicht den Eindruck erwecken, als stünden beide Gelehrte auf demselben Niveau. Ohne Zweifel sind die wissenschaftlichen Qualitäten und Leistungen Hittis wesentlich höher anzusiedeln, vor allem wenn man sein gesamtes Werk berücksichtigt. Hinzu kommen die unterschiedlichen persönlichen Lebensumstände und Interessen sowie beruflichen Laufbahnen. Hitti, von Anfang an zum Berufshistoriker ausgebildet und den größten Teil seines Lebens von den Entwicklungen in seiner Heimat weit entfernt, war immer viel stärker auf die akademische Arbeit konzentriert; Būlus fand erst über die aktive Teilnahme an der Politik den Weg zur Geschichtsschreibung und blieb auch dann der aktuellen politischen Entwicklung stets eng verpflichtet. Was beide Autoren miteinander verband, war die prolibanesische Grundhaltung, das Beharren auf der Besonderheit des Libanon.

Ein gutes Beispiel für die entgegengesetzte, prosyrische Position sind die Aktivitäten und Schriften von Muḥammad Ġamīl Baihum (1887-1978), Nachkomme einer prominenten sunnitischen Notabelfamilie in Beirut.<sup>212</sup> Nach der Ausbildung an der *madrasa ʿuṭmānīya* (s.o. II.3.a.) und französischen Missionsschulen in Beirut studierte Baihum später in Paris, wo er mit einer Arbeit über die Mandats Herrschaft in

<sup>211</sup> Zitiert bei Naʿnaʿī (1995) 86-87.

<sup>212</sup> Fawaz (1983) 96-98; Havemann (1983) 86-87.

Syrien und Irak promovierte (1928). Seit seiner Jugend beschäftigten ihn intensiv historische, politische und gesellschaftliche Probleme seiner Generation: die Rolle der Araber im Osmanischen Reich und gegenüber den europäischen Mächten, arabischer Nationalismus und Islam, das Verhältnis zur westlichen Zivilisation. Schon während der jungtürkisch-osmanischen Herrschaft und verstärkt danach war Baihum politisch aktiv; im Libanon und auswärts (zahlreiche Reisen bis ins hohe Alter innerhalb der arabischen Welt, nach Europa, Asien und in die USA) engagierte er sich für die Unabhängigkeit und Einheit der Araber, für die palästinensische Sache und die Stärkung des Islam. 1919 und 1923 wandte er sich gegen die politische Aufteilung der syrischen Gebiete und kritisierte die Franzosen wegen der Angliederung von Beirut an den neuen Staat Großlibanon; er schloß sich nationalistischen Gruppierungen in Syrien an und forderte Arabisch als offizielle Sprache im Libanon. 1929-1941 war Baihum Präsident der 'Vereinigung der Islamischen Jugend' (*ittihād aš-šabība al-islāmīya*); 1943 gründete er den 'Islamischen Block' (*al-kutla al-islāmīya*), Ausdruck seiner Kritik am libanesischen Nationalpakt (z.B. hinsichtlich der konfessionellen Festlegung des Präsidentenamtes für die Maroniten), verbunden mit der Forderung für eine bessere islamische Erziehung und für mehr Rechte der muslimischen Frau.<sup>213</sup>

Baihum war literarisch sehr produktiv und Mitglied zahlreicher akademischer Vereinigungen in und außerhalb der arabischen Welt. In mehr als zwanzig Büchern versuchte er, seine Vorstellungen darzulegen und damit auch seine politischen Aktivitäten zu rechtfertigen. Überall ging es um das Arabertum (*ʿurūba*) bzw. arabische Erbe, die nationale Unabhängigkeit und Einheit der Araber, die Größe der islamischen Zivilisation.<sup>214</sup>

So argumentierte er beispielsweise in dem Buch *ʿUrūbat Lubnān*, der Libanon sei seit altorientalischer Zeit rein arabisch und Teil des gesamten Syrien; „Libanon und Syrien sind Zwillinge in der Geschichte“ ist die Überschrift eines Kapitels. Die Geschichte der lokalen Familien und Dynastien seit dem Mittelalter (Tanūḥ, Maʿn, Šihāb, Abū l-Lamʿ) habe gezeigt, daß es sich immer um arabische, muslimische Geschichte handelte, getragen von Familien, die sich auf die frühislamischen

<sup>213</sup> Qaddūra (1995) 228 ff.; Ḥallāq (1980) 15-20.

<sup>214</sup> Thematisch lassen sich die Veröffentlichungen gruppieren in Schriften über die Geschichte des Libanon, die arabische Welt als Ganzes, das Osmanische Reich, die internationale Politik, die Frauenfrage; Qaddūra (1995) 228-229; Ḥallāq (1980) 213.

Faktionen der Qais oder der Yaman zurückführten, für die 'Konfessionalismus' (*tā'ifīya*) keine Bedeutung hatte.<sup>215</sup> Fahr ad-Dīn II., dessen Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam unbestreitbar sei (!), habe als erster die Grundlagen für ein arabisches Reich, eine arabische Einheit in Großsyrien (*waḥda 'arabīya fī Sūriyā al-kubrā*), geschaffen; nur durch die osmanische Übermacht sei dieser Prozeß aufgehalten worden.<sup>216</sup> Die selbstherrliche und egozentrische Politik von Bašīr Šihāb, den die profranzösischen Historiker völlig zu Unrecht als 'den Großen' bezeichneten,<sup>217</sup> habe den arabischen Charakter des Libanon und seine historische Einheit mit Syrien untergraben wollen und nur dazu geführt, daß die Europäer interveniert und die Spaltung gebracht hätten: durch das Schüren von Konfessionalismus, durch die künstliche Schaffung der besonderen Einheit 'Libanon'; niemals vorher habe der Name 'Libanon' für ein spezifisches Gebiet, unabhängig von Syrien, existiert.<sup>218</sup> Diese anormale, verhängnisvolle Neuerung wurde dann durch die Kreation des Grand Liban 1920 endgültig festgeschrieben. Die französische Politik trennte den arabischen Libanon mit Gewalt von Syrien, wozu er immer gehört habe; deshalb auch die brutale Zerschlagung des Königreichs von Faiṣal, um alle arabischen Bemühungen um Unabhängigkeit und Einheit im Keim zu ersticken.<sup>219</sup>

Heftig attackierte Baihum die profranzösische Politik der christlichen Gruppen im Libanon und die Propagandaschriften der Auslandslibanesen in Amerika: Man sehe doch, was die Politik der Teilung gebracht hat! Der Libanon ist in sich zerrissen; jede Gruppe will ihn allein beherrschen; er kann sich nicht verteidigen, weil er seiner arabischen Identität dauernd beraubt wird. Der Libanon kann sich nur behaupten, wenn er an seiner *'urūba* festhält; d.h., kein Konfessionalismus, kein Sonderweg, sondern Zusammengehen mit den arabischen, muslimischen Nachbarn.<sup>220</sup> Die arabische libanesische Heimat müsse die Muslime zu ihrem Recht kommen lassen, die innere Zerrissenheit, verursacht durch die Politik der imperialistischen Mächte, überwinden und sich aus der gewaltsam herbeigeführten, unnatürlichen Isolierung befreien; so Baihums Appell 1945 als Führer

---

<sup>215</sup> Baihum (1969 a) 7 ff., 51 ff., 203.

<sup>216</sup> A.a.O. 85 ff., 103 ff.

<sup>217</sup> A.a.O. 123 ff.

<sup>218</sup> A.a.O. 157 ff., bes. 165-168.

<sup>219</sup> Dazu ausführlich Baihum (1968), mit zahlreichen persönlichen Dokumenten.

<sup>220</sup> Baihum (1969 b) 9-10, 114-115.

des 'Islamischen Blocks'. Erst 1977 konnte der Text veröffentlicht werden.<sup>221</sup>

*b. Die Verwissenschaftlichung der Historiographie*

Baihums wichtigstes Anliegen bestand darin, eine bestimmte Botschaft zu verbreiten. Seine Schriften waren nicht primär für ein Fachpublikum, sondern eine möglichst breite Leserschaft bestimmt. Es sind keine akademischen Untersuchungen eines Geschichtswissenschaftlers, der durch die kritische Analyse und Interpretation von Quellen um die Erforschung historischer Probleme bemüht ist; die Schriften sind populärwissenschaftlicher Art, in der Darstellungsweise und im sprachlichen Ausdruck, Anmerkungen und Belege selten vorhanden bzw. unvollständig. Baihum war kein Berufshistoriker.

Die Verwissenschaftlichung der libanesischen Geschichtsschreibung, die sich in den Werken von Hitti und *cum grano salis* von Būlus und Farrūh widerspiegelte, trat am deutlichsten bei Asad Rustum hervor. Durch die Hinwendung zu neuen Quellentypen: zu Archivmaterialien, und durch theoretisch-methodische Überlegungen stellte er als erster die historische Arbeit auf eine moderne wissenschaftliche Grundlage. 1897 in Šuwair (Distrikt Matn) geboren, erhielt Rustum seine erste Ausbildung an protestantischen und griechisch-orthodoxen Schulen, in seinem Heimatort und in Zahlē. Während des anschließenden Studiums an der Amerikanischen Universität von Beirut (1911-1919) spezialisierte er sich auf das Fach Geschichte, mit großem Erfolg; dank eines USA-Stipendiums 1922/23 konnte er in Chicago promovieren und erhielt darauf an der AUB eine Professur für (orientalische) Geschichte. 1930 wurde er von König Fuʿād nach Ägypten eingeladen, um die Archive in Kairo (*al-maḥfūzāt al-malakīya*) zu sichten und zu klassifizieren; daraus entstand zehn Jahre später eine vierbändige Edition von Dokumenten über die ägyptische Herrschaft in Syrien (1830-1840).<sup>222</sup> Schon vorher hatte sich Rustum als Handschriftenexperte und -herausgeber einen Namen gemacht, vor allem durch eine weitere, größere Publikation arabischer Dokumente über die Ägypter in Syrien und durch die Herausgabe und Kommen-

<sup>221</sup> Baihum (1977) 5-6, 11 ff., 20 ff., 95-99.

<sup>222</sup> Rustum (Hrsg., 1940-1943); für einen Teil der Dokumente (in arabischer und osmanischer Sprache) gibt es kurze Inhaltsangaben des Herausgebers, andere sind in voller Länge publiziert.

tierung von libanesischen Geschichtschroniken.<sup>223</sup> Nach dem Ausscheiden aus der AUB war Rustum für die Amerikanische Botschaft Beirut als Nahostberater tätig (1943 bis 1949); anschließend kehrte er in die Wissenschaft zurück und lehrte Geschichte an der neuen Libanesischen Universität.<sup>224</sup>

Rustums umfangreiches wissenschaftliches Werk (25 Bücher und über 90 Aufsätze) konzentrierte sich auf die Quellen zur Geschichte Libanons und Syriens, besonders die Phase der ägyptischen Oberherrschaft; daneben verfaßte er mehrere Arbeiten über die Orthodoxe Kirche bzw. das Patriarchat von Antiochia<sup>225</sup> und über antike, griechische und römische, Geschichte.<sup>226</sup> Seine Leistungen wurden 1982 auf einer Gedenkkonferenz in Beirut gewürdigt.<sup>227</sup>

Neben Rustums Pionierarbeiten über Archivadokumente<sup>228</sup> und den anderen genannten Forschungsschwerpunkten war ein zentrales Thema der Konferenz seine wissenschaftliche Methodik und Geschichtskonzeption. 1939 publizierte Rustum das erste Handbuch in der arabischen Welt über Probleme und Methoden historischer Forschung, *Muṣṭalaḥ at-tārīḥ*. In der Einleitung erwähnte der Verfasser verschiedene ältere europäische Historiker und Denkschulen (darunter Bodin, Vico, Ranke, Mommsen, Langlois und Seignobos) und betonte ihren Vorbildcharakter für eine moderne, autonome arabische Geschichtswissenschaft; gleichzeitig verwies er auf die einheimische Tradition und zitierte dafür öfters längere Textpassagen aus klassisch-arabischen Werken. Das Hauptthema des Buches war die Betonung der unerläßlichen Arbeit des Historikers mit (literarisch-narrativen) Quellen und Dokumenten aus Archiven (*uṣūl* bzw. *waṭā'iq*), insbesondere unveröffentlichten Texten. Probleme ihrer vor allem philologischen Erforschung und Kritik wurden diskutiert und Anleitungen zur Sammlung, Editionstechnik und kritischen Auswertung gegeben.<sup>229</sup>

<sup>223</sup> Rustum (Hrsg., 1930); zusammen mit Fu'ād Afrām al-Bustānī Edition der Chroniken von al-Ḥālidī aš-Šafadī und Ḥaidar aš-Šihābī (s.o. Anm. 6 und 8).

<sup>224</sup> Ismā'īl (1995) 13-15.

<sup>225</sup> Dazu Panzer (1998) 68-83.

<sup>226</sup> Bibliographie in Ismā'īl (1995) 20-25.

<sup>227</sup> Veröffentlichung der Vorträge in Rustum-Šihāda/Qaṭṭār/Šaraf (Hrsg., 1984).

<sup>228</sup> Hourani (1984).

<sup>229</sup> Rustum (1939) 1 ff., 12 ff., 33 ff. - Schon während eines Parisaufenthalts (1922 auf dem Weg in die USA) hatte Rustum gelernt, mit Handschriften umzugehen, Fälschungen zu erkennen, usw. Rustums Quellenkritik bezog sich gewiß nicht - oder nur sehr rudimentär - auf die Form der Kritik, die die heutigen Geschichtstheoretiker meinen; s.o. I.2.

Breiten Raum widmete Rustum ferner der Darstellungsweise, der Art des Schreibens von Geschichte, auf der Basis der Quellenanalyse, sowie dem Verhältnis von Geschichtsschreibung zu anderen Formen der Literatur, zu Philosophie und Sozialwissenschaften.<sup>230</sup>

Rustums Konzepte waren für seine Zeit neu; sie wurden erst eine Generation später positiv aufgenommen und weiterentwickelt. Er selbst vermied es, in eine Methodendiskussion mit seinen Kollegen einzutreten, war aber sehr besorgt über die Polarisierung der Geschichtsschreibung in ein 'arabisches' und ein 'libanesisches' Lager: nach seiner Auffassung ein völlig unhaltbarer Zustand, der sich nur beheben lasse, wenn Geschichte als selbständige Wissenschaft begriffen und betrieben werde.<sup>231</sup> Einer seiner bedeutendsten Schüler, der Historiker und Diplomat Qusṭanṭīn Zuraiq aus Damaskus, schrieb 1959 eine eigene geschichtstheoretische Abhandlung (*Naḥnu wa-t-tārīḥ*), die an die Vorstellungen Rustums anknüpfte, sie aber in einen größeren Rahmen einordnete: in die politische und gesellschaftliche Verantwortung des Historikers. Das hieß bei Zuraiq aufklärerische, liberale und humanistische Geschichtswissenschaft für die Sache des arabischen Nationalismus.<sup>232</sup> Zuraiq hielt auf der erwähnten Rustum-Konferenz einen Vortrag, in dem er die geschichtsmethodischen Vorstellungen seines Lehrers sehr positiv bewertete.<sup>233</sup>

Rustums Bedenken und Vorbehalte gegenüber einer zu schnellen, verfrühten Darstellung führten dazu, daß er nur zwei größere Studien über Themen der libanesischen Geschichte verfaßte. Davon überzeugt, daß für die meisten Gegenstände die einschlägigen Quellen nicht oder nicht genügend bekannt und erforscht seien, konzentrierte er den größten Teil seiner Arbeit auf die Sammlung und Edition von unveröffentlichten Dokumenten. Nur zögernd und vorsichtig zog er daraus

<sup>230</sup> Rustum (1939) 1 ff., 12 ff., 33 ff. - Schon während eines Parisaufenthalts (1922 auf dem Weg in die USA) hatte Rustum gelernt, mit Handschriften umzugehen, Fälschungen zu erkennen, usw. Rustums Quellenkritik bezog sich gewiß nicht - oder nur sehr rudimentär - auf die Form der Kritik, die die heutigen Geschichtstheoretiker meinen; s.o. I.2.

<sup>231</sup> Šaraf (1984 a) 241.

<sup>232</sup> Zuraiq (1959), bes. 13 ff., 49 ff., 67 ff., 133 ff.; dazu Freitag (1991) 213-216; vgl. auch Zuraiq (1983) 97-119: *at-tārīḥ min aina wa-ilā aina?*; 254-268: *baina tārīḥ al-‘arab wa-t-tārīḥ al-‘ālam*.

<sup>233</sup> Zuraiq (1984); Anwar Chejne, ein anderer der wenigen arabischen Historiker, die sich mit theoretischen Problemen ihrer Disziplin auseinandersetzten, lobte Rustum als einen der bedeutendsten modernen arabischen Geschichtsphilosophen: Chejne (1967) 18-21.

eigene Schlußfolgerungen, meist nur in kleineren Aufsätzen und zu einzelnen, begrenzten Fragen. Rustums größere Studie über *amīr* Bašīr Šihāb II. entstand erst mehrere Jahre nach der Veröffentlichung der beiden Quellensammlungen zur ägyptischen Herrschaftsperiode; letzteres war für ihn die Voraussetzung zu einer eigenen historischen Analyse.<sup>234</sup> Ein Manuskript über den Libanon zur Zeit der *mutašarrifīya* hielt Rustum von der Publikation zu Lebzeiten zurück; vermutlich wegen seiner Bedenken hinsichtlich der Quellenlage.<sup>235</sup>

Jean Šaraf (geb. 1939), Professor für Geschichte an der Libanesischen Universität und Schüler von Asad Rustum, bewertete die Arbeit seines Lehrers als den Beginn eines Weges, den die heutigen Historiker beschreiten und, als 'Modell für den Orient', vervollkommen sollten.<sup>236</sup> Inzwischen hat sich eine Anzahl von libanesischen Historikern für diesen Weg entschieden.

Ein anderes Beispiel für die Auseinandersetzung mit Geschichte als wissenschaftlicher Disziplin war ein Buch von ʿUmar Farrūḥ: *Tağdīd at-tārīḥ* (Die Erneuerung der Geschichte). Darin ging es nicht, wie bei Rustum, um die unbedingt notwendige Arbeit mit (unveröffentlichten) Quellen, sondern um eine Revision und Neuinterpretation von schon oft behandelten, zentralen Themen der islamischen Geschichte. Gefordert wurde eine eigene Methodik historischer Interpretation und Darstellung, eine Abgrenzung von der 'europäischen, kolonialen' Geschichtsschreibung über die arabische und islamische Welt.<sup>237</sup> Die westliche Periodisierung 'Altertum, Mittelalter, Neuzeit' wurde für die muslimische Geschichte in Frage gestellt; seit der Hiğra sei die zeitliche und räumliche Einheit gewährleistet gewesen. Der Historiker müsse alle Völker und Gebiete der islamischen Welt zusammen behandeln, die Geschichte des Ostens (Mašriq) und des Westens (Mağrib) nicht voneinander trennen und immer auch die Nichtaraber

<sup>234</sup> Rustum (1956-1957); Ismāʿīl, M. (1995) 15 ff. kritisierte Rustums *Bašīr bain as-sultān wa-l-ʿazīz* in mehreren Punkten: So sei das Verhältnis zwischen dem libanesischen *amīr* Bašīr und Ägyptens Muḥammad ʿAlī kein Bündnis zwischen ebenbürtigen Partnern gewesen; letzterer habe auch kein 'nationales Projekt' zugunsten der Bevölkerung in Syrien geplant, sondern ausschließlich militärische Ziele verfolgt. Insgesamt ist Ismāʿīls Bewertung der ägyptischen Herrschaft negativer als in Rustums Darstellung.

<sup>235</sup> Posthum von seiner Tochter Lamyā Rustum-Šihāda veröffentlicht: Rustum (1973).

<sup>236</sup> Šaraf (1984 a) 255.

<sup>237</sup> Farrūḥ (1980) 10-13.

miteinbeziehen.<sup>238</sup> Kulturgeschichte solle ebenso wie politische Ereignisgeschichte berücksichtigt werden; die Übertragung fremder Termini (Diktatur, Demokratie, usw.) auf die islamischen Verhältnisse sei zu vermeiden.<sup>239</sup>

Diesen Forderungskatalog versuchte Farrūh durch konkrete Beispiele zu illustrieren. Dabei kam ein Sammelsurium von Themen heraus, die nicht logisch miteinander verknüpft waren: Sunna und Schia, islamische Herrschaftskonzepte bei Umayyaden und Abbasiden, die Politik der Osmanen (besonders Sultan ʿAbd al-Ḥamīd), Napoleons Auftreten im Orient, Nationalismus und Religion, der arabische Aufstand im 1. Weltkrieg, das Problem Palästina, usw.<sup>240</sup> Eine systematische Darstellung und Analyse ist nicht erkennbar; der Verfasser sprang von einem Thema zum anderen und schweifte öfters weit von seinem eigentlichen Gegenstand ab.<sup>241</sup> Die zunächst vielversprechende Ankündigung auf den ersten Seiten des Buches, wie schon im Titel, löste Farrūh nur sehr bedingt ein. Dennoch zeugte schon allein die Tatsache, daß überhaupt der Versuch gemacht wurde, sich zu geschichtsmethodischen Fragen zu äußern, von einer gewissen Professionalisierung der Historiographie. Sicherlich kann man Farrūh als Historiker nicht mit Rustum vergleichen, doch gemessen an seinem mit an-Naqqāš verfaßten Schulbuch aus der Mandatszeit (s.o. III.2.a.) stellte *Tağdīd at-tārīḥ* einen Beitrag zur historiographischen Entwicklung dar, der mindestens zur Kenntnis genommen werden muß.

### c. Neue Akteure in der Geschichtsschreibung

Die Eingliederung der Gebiete südlich des Libanongebirges in den 1920 geschaffenen Grand Liban führte unter anderem auch dazu, daß sich Intellektuelle aus dem Süden mit der neuen Situation literarisch auseinandersetzten, in erzieherischen, religiösen, politischen und historischen Schriften. Die mehrheitlich von Zwölferschiiten (*Matāwila*) bevölkerte Gegend, der sogenannte Ġabal ʿĀmil,<sup>242</sup> war bis dahin rela-

<sup>238</sup> A.a.O. 15-22.

<sup>239</sup> A.a.O. 78, 89 ff.

<sup>240</sup> A.a.O. 128 ff., 152 ff., 208 ff., 243 ff., 260 ff., 294 ff.; die Behandlung der Osmanen, des Islam und arabischen Nationalismus hat gewisse Parallelen zu den Interpretationen von Kauṭarānī (s.u. III.4.a.); so auch Beydoun (1984) 488-490, Anm. 301.

<sup>241</sup> Vgl. etwa a.a.O. 100 ff., 186-189, 222-225.

<sup>242</sup> Die meisten Autoren führen das Wort auf den arabischen Stamm Banū ʿĀmila zurück, der sich lange vor der islamischen Periode in Syrien angesiedelt haben

tiv wenig von den kulturellen Reformen und Erneuerungen in Beirut und im Ġabal Lubnān erfaßt worden. Auf der anderen Seite charakterisierten schiitische Autoren aus dem Ġabal °Āmil das Gebiet als ein Zentrum von Bildung und Gelehrsamkeit, und das ununterbrochen seit frühislamischer Zeit. Nach einigen Darstellungen habe der Prophetengenosse Abū Darr al-Ġifārī (gest. 652)<sup>243</sup> die schiitische Lehre dort zuerst verbreitet und die Schiiten im Ġabal °Āmil seien rein arabischer Herkunft, Nachkommen der süd-arabischen Banū °Āmila.<sup>244</sup> Ferner wurde stolz verwiesen auf die Eröffnung der ersten modernen Schule in Nabaṭīya 1882, die eine geistige Renaissance (*nahḍa °āmīliya*) eingeleitet habe, ohne dabei die religiösen und kulturellen Traditionen aufzugeben.<sup>245</sup> Das vielleicht wichtigste Produkt der neuen intellektuellen Elite, die aus dieser Schule hervorging, war die Zeitschrift *al-°Irfān*, 1909 von Aḥmad °Arif az-Zain (1884-1960) gegründet und von seinen Nachkommen bis heute fortgesetzt, allerdings mit Unterbrechungen und inhaltlich stark verändert.<sup>246</sup> Standen anfangs allgemein aufklärerische (erzieherische und technisch-wissenschaftliche) Themen im Mittelpunkt, ging es während der Mandatszeit primär um die 'arabische Frage' bzw. die 'syrische Einheit', gegen den Kolonialismus und konkret gegen die französische Mandatsmacht gerichtet.<sup>247</sup> Daneben waren die Beziehungen zu den Schiiten außerhalb des Libanon, vor allem im Irak, von besonderer Bedeutung, nach 1943 ferner die Rechte

---

soll; wann, ist äußerst umstritten (s. die beiden nächsten Anm.); zur Bedeutung von *Matāwila*: W. Ende (Art. *mutawālī*), in *Encyclopaedia of Islam*, VII 780 f., und Pohl-Schöberlein (1986) 83-85.

<sup>243</sup> Über ihn vgl. Haarmann (1978); Ende (1977) 210 ff., bes. 218-219.

<sup>244</sup> Beide Behauptungen, die wissenschaftlich nicht haltbar sind (die zweite mindestens sehr fragwürdig), spiel(t)en eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der Schiiten im Libanon: Zählen sie zum Arabertum und zum rechtläubigen Islam?; dazu vgl. Pohl-Schöberlein (1986) 13 ff., 21 ff.; Kirchoff (1989) 3 ff., 13 ff.

<sup>245</sup> Makkī (1982) 196 ff.; Āl Ṣafā (1981) 248; zur geistigen und kulturellen Entwicklung vgl. Pohl-Schöberlein (1986) 165 ff., 193 ff.; Abisaab (1999); die umfassendste und wohl beste Studie über die schiitischen Gelehrten des Ġabal °Āmil ist von Mervin (2000), u.a. mit Biographien der wichtigsten Persönlichkeiten.

<sup>246</sup> Darüber ausführlich Naef (1996 a); Naef (1996 b). - Über die Expansion schiitischen Schrifttums, darunter weitere Zeitschriften, mit einem eigenen Verlagswesen in den letzten Jahrzehnten: Scarcia Amoretti (1995); Rosiny (2000).

<sup>247</sup> Khalidi (1981).

der schiitischen Gemeinschaft in der unabhängigen Libanesischen Republik.<sup>248</sup>

Seit der Mandatsperiode wurden Geschichte und Politik des Ġabal ʿĀmil von mehreren schiitischen Gelehrten behandelt; darunter von ʿAlī az-Zain und Muḥammad Ġābir Āl Ṣafā in umfangreicheren Büchern,<sup>249</sup> die zuvor als Aufsatzserien in *al-ʿIrfān* erschienen, von as-Sayyid Muḥsin al-Amīn als nur ein Thema von vielen innerhalb seines enzyklopädischen Gesamtwerkes. Dieses umfaßte eine Unzahl von Schriften über Theologie, Recht, Dogmatik, Grammatik, Rhetorik, Gedichte, persönliche Reiseberichte und, als wichtigstes Werk, ein (unvollendetes) Lexikon über schiitische Persönlichkeiten (*Aʿyān aš-šīʿa*), mit einer Autobiographie des Verfassers.<sup>250</sup>

Muḥsin al-Amīn (1867-1952), geboren im Dorf Šaqrāʾ (Ġabal ʿĀmil), entstammte einer (um 1670) aus dem Irak eingewanderten Gelehrtenfamilie, die ihre Herkunft auf die Nachkommen des Propheten (*ahl al-bait*) zurückführte und den Titel *sayyid* trug.<sup>251</sup> Nach einer umfassenden klassisch-islamischen Ausbildung im Ġabal ʿĀmil und im Irak (Nağaf) avancierte Amīn bald zu einem der geistigen Führer der schiitischen Gemeinschaft in Syrien; 1901 ließ er sich in Damaskus nieder, wo er eine Religionsschule gründete und sich um die allgemeine Organisation und Reformierung des religiösen Lebens bemühte.

<sup>248</sup> In den letzten Jahrzehnten verlagerten sich die Prioritäten deutlich auf rein religiöse Themen, insbesondere die islamische Identität als Bollwerk gegen das Eindringen westlicher Werte; Naef (1996 b) 377-378; vgl. auch Brunner (1996) 153-155, 218-219.

<sup>249</sup> az-Zain (1973); az-Zain (1979); Āl Ṣafā (1981).

<sup>250</sup> Darin listete er seine eigenen Werke auf: al-Amīn (1998, franz. Ü.) 182-188; *Aʿyān aš-šīʿa*: Beirut 1957 (4 Bde.; auch als Serie in *al-ʿIrfān* erschienen), neue Ausgabe Beirut 1986 (10 Bde.); die Autobiographie in Bd. 10, S. 333-373.

<sup>251</sup> Bibliographische Hinweise bei Ende (1977) 120, Anm. 5; Mervin (2000) 422-423; vgl. al-Amīn eigene Angaben über seine Genealogie, Geburt, Eltern und Großeltern (1998) 36-43. - Es gab viele *Sayyid*-Familien im Ġabal ʿĀmil, die ihre Abstammung von ʿAlīs Söhnen Ḥasan oder Ḥusain beanspruchten; Näheres in *Encyclopaedia of Islam*, I 237 f. (*ahl al-bayt*), IX 115 f. (*sayyid*) und bes. 329 ff. (*sharīf*). Zu unterscheiden ist zwischen drei Typen von *Sayyid*-Familien: ansässige politisch-militärische (z.B. Āl Šukr), ausgewanderte religiös gelehrte (z.B. Āl Nūr ad-Dīn), eingewanderte religiös gelehrte Familien (z.B. Āl al-Amīn); vgl. Salati (1999). Im Selbstverständnis sind alle ʿĀmilī; der Begriff wird nicht geographisch, sondern kulturell-religiös aufgefaßt. Besonders berühmt war die Rolle von ausgewanderten ʿĀmilī-Gelehrten bei der Verbreitung des schiitischen Islam im Iran unter den Safawiden; vgl. Hourani (1986) und Bosworth (1989); kritisch zu dieser Migrationsthese: Newman (1993) und Stewart (1996).

Gleichzeitig hielt er immer die Kontakte zu seiner Heimat und den dortigen Gelehrten aufrecht, ergänzt durch mehrere Reisen (Irak, Iran, Palästina, Ägypten, Ḥiğāz) „auf der Suche nach Wissen“ (*fī ṭalab al-‘ilm*). Während seines gesamten, der religiösen Gelehrsamkeit gewidmeten Lebens war Amīn stets auch ein aufmerksamer und kritischer Beobachter des politischen Geschehens.<sup>252</sup>

Amīns Buch *Ḥiṭaṭ Ḡabal ‘Āmil* (erst posthum von seinem Sohn 1961 unter diesem Titel veröffentlicht) stellte weniger eine ‘Geschichte’ als ein Porträt seiner Heimat dar, mit geographischen, topographischen und volkskundlichen Informationen, Nachrichten über berühmte Gelehrte und Dichter, Moscheen, Schulen und Bibliotheken, eingeleitet von der Genealogie des Verfassers und der Geschichte seiner Familie.<sup>253</sup> Politisch-historische Informationen findet man sehr wenig und ohne Angabe ihrer Herkunft.<sup>254</sup> Amīns Interessen und intellektuelle Leistungen lagen auf anderen Gebieten als der Geschichtsschreibung; dennoch war *Ḥiṭaṭ Ḡabal ‘Āmil* typisch für die Art und Weise des historischen Bewußtseins der *Matāwila*.<sup>255</sup>

*Tārīḫ Ḡabal ‘Āmil* von Muḥammad Ḡābir Āl Ṣafā aus Nabaṭīya (1875-1945) behandelte die historische Entwicklung des Gebietes: in vorosmanischer Zeit, unter osmanischer Oberherrschaft und während des französischen Mandats; der letzte Teil (bis 1934) wurde nicht veröffentlicht.<sup>256</sup> In der Buchpublikation nimmt die politische Geschichte über die Hälfte des Textes ein, der Rest ist dem intellektuellen Leben gewidmet. Der Autor zeichnete ein Bild des Widerstands der lokalen Bevölkerung gegen fremde Oberhoheit; das Eintreten für die regionale Unabhängigkeit, für die Bewahrung der religiösen und kulturellen Tradition der Schia und für die Zugehörigkeit zum Arabertum habe sich gezeigt in der geschickten, wechselnden Bündnispolitik der

<sup>252</sup> Reform der Gesellschaft war für ihn verbunden mit der Fähigkeit, sich neuen (politischen und gesetzlichen) Verhältnissen und Regelungen anzupassen und gleichzeitig gegenüber den Herausforderungen der Moderne zu behaupten; vgl. etwa seine Bemerkungen über König Faiṣal oder über die französischen Mandatsbehörden: al-Amīn (1998) 172-175, 176-178.

<sup>253</sup> al-Amīn (1983) 7-43.

<sup>254</sup> A.a.O. 131-140; insgesamt hat das Buch 375 Seiten.

<sup>255</sup> Ḡābir (1995), bes. 210-212, 218; Mervin (2000) 381 ff., bes. 389-392.

<sup>256</sup> Maḥzūm (1995) analysiert besonders das unveröffentlichte Manuskript; biographische Angaben bei Mervin (2000) 420.

regierenden 'Feudalfamilien' (*al-usar al-iqtā'īya*),<sup>257</sup> und danach in der aktiven Rolle der *Matāwila* innerhalb der 'arabischen Bewegung' gegen die osmanische Direktherrschaft.<sup>258</sup>

In einigen Kapiteln wurde versucht, den Ausführungen durch Anmerkungen und Hinweise auf Quellen einen stärkeren wissenschaftlichen Anstrich zu geben.<sup>259</sup> Trotzdem entpuppt sich die Darstellung insgesamt eher als eine apologetische Schrift denn als professionelle Historiographie. Nicht ohne Stolz und mit einer gehörigen Portion von Lokalpatriotismus (öfters ist von *waṭanīya* und *istiqlāl waṭanī* die Rede) beschrieb Muḥammad Ġābir Āl Ṣafā die Geschichte des Ġabal °Āmil und seiner Bewohner, als habe sie kaum etwas mit dem benachbarten Ġabal Lubnān zu tun. Die Herrschaft der libanesischen Familien Ma°n und Šihāb habe sich auf den Ġabal °Āmil immer nur kurz ausgewirkt, weil sie nur vorübergehend die Osmanen gegen die *Matāwila* unterstützten.<sup>260</sup> Diese hätten fast immer ihre 'lokale Autonomie' (*istiqlāl ahlī*) bewahren können, da die osmanische Autorität sich mit der Zahlung der Steuern begnügt habe und darüber hinaus nur 'nominell' (*ismīya*) gewesen sei.<sup>261</sup> Außerdem habe im Ġabal °Āmil das Verhältnis zwischen den Vertretern der 'Feudalherrschaft' (*al-ḥukm al-iqtā'ī*) und ihren Untertanen immer harmonisch funktioniert, im Unterschied zu anderen Regionen.<sup>262</sup> Derartige Beispiele zeigen, daß größere Zusammenhänge und Hintergründe von dem Autor kaum berücksichtigt wurden; seine Region und seine Gemeinschaft erscheinen von ihrer Umgebung weitgehend losgelöst und bilden gleichzeitig den Brennpunkt der geschichtlichen Entwicklung.

Auch in dem unveröffentlichten Teil über die Mandatszeit geht es zentral um den Ġabal °Āmil, die Schia und die Betonung des Arabertums; politisch wird ein Zusammenschluß mit Syrien, eine arabische

<sup>257</sup> Āl Ṣafā (1981) 81 ff., 114-121, 140-142; der Autor benutzte nicht die für diesen Kontext einschlägigen politisch-administrativen Begriffe *multazim* und *muqāṭa'aḡī*; dazu Schölch (1986).

<sup>258</sup> Āl Ṣafā (1981) 208-209 (Notabelnbewegung 1877/78), 210 ff. (Geheimgesellschaften nach 1908); Āl Ṣafā gehörte zu den 1915 von den Osmanen verhafteten arabischen Nationalisten, kam aber mangels eindeutiger Beweise wieder frei; die meisten anderen wurden hingerichtet: Antonius (1938) 186-190.

<sup>259</sup> Āl Ṣafā (1981), z.B. 72 ff., 88 ff., 208 ff.

<sup>260</sup> A.a.O. 108-109.

<sup>261</sup> A.a.O. 110-111; vgl. dagegen etwa Abu Husayn (1993 b), der die Beziehungen zwischen Schiiten und Osmanen auf der Basis nicht-schiitischer Quellen untersucht.

<sup>262</sup> Āl Ṣafā (1981) 104-105.

Unabhängigkeit und Einheit, befürwortet, der Groß-Libanon als Produkt der imperialistischen Mandatspolitik Frankreichs entschieden abgelehnt.<sup>263</sup> Ein heutiger, ebenfalls schiitischer Historiker aus dem Libanon, Wağīh Kauṭarānī, hat das Buch von Muḥammad Ğābir Āl Šafā charakterisiert als „ein historisches Gedächtnis im Widerstand“ (*dākira tāriḥīya mumāni<sup>c</sup>a*), d.h. als ein Zeugnis, welches sich der libanesischen Geschichte und dem Libanon verweigert.<sup>264</sup>

Kommen wir zu °Alī az-Zain, dem wohl bedeutendsten Historiker des Ğabal °Āmil und der *Matāwila*. 1909 im irakischen Nağaf geboren (wo sich sein Vater zu religiösen Studien aufgehalten hatte), kam Zain als kleines Kind in den Ğabal °Āmil, nach Ğībsīt, dem Heimatdorf der Familie; dort und in Nabaṭīya erhielt er bei schiitischen Gelehrten seine erste Ausbildung. Nach der Teilnahme an bescheidenen Handelsgeschäften der Familie während des Krieges kehrte Zain 1919 für mehrere Jahre in den Irak zurück, wo er an der theologischen ‘Hochschule’ von Nağaf studierte und andere aus dem südlichen Libanon kennenlernte, die sich dort zu demselben Zweck aufhielten.<sup>265</sup> Seit 1928 wieder im Ğabal °Āmil, widmete sich Zain, in engem Kontakt mit den dortigen Gelehrten, der Verbreitung und Erneuerung der lokalen geistigen und kulturellen Traditionen; 1935 wurde er Präsident der neuen ‘Vereinigung für Literatur im Ğabal °Āmil’ (*‘uṣbat al-adab al-°āmili*). Er verfaßte mehrere Bücher über Prosa, Dichtung, Volkskunde und Geschichte sowie eine Autobiographie. Zain verstarb 1984.<sup>266</sup>

Schon während seines Irakaufenthalts hatte °Alī az-Zain aufmerksam die Entwicklungen unter der Mandats Herrschaft im Libanon und in Syrien verfolgt; der syrische Aufstand von 1925-1927, den er begrüßte, verstärkte seine ablehnende Haltung gegenüber den europäischen Machtinteressen in der arabischen Welt, insbesondere der Politik Frankreichs. Die Schaffung des Groß-Libanon und damit die Verhinderung ‘einer syrischen Einheit als Vorstufe zu einer arabischen Einheit’ war der zentrale Gegenstand seiner politischen Kritik und Opposition.<sup>267</sup> Vor diesem gesamten Hintergrund - der Stolz auf die

<sup>263</sup> Maḥzūm (1995) 223-226.

<sup>264</sup> Kauṭarānī (1995); vgl. Kauṭarānī (1984) 81-84; zu diesem Historiker s.u. III.4.a.

<sup>265</sup> Über die religiösen Studien und allgemein die intellektuelle Situation in Nağaf (seit dem 19. Jahrhundert) vgl. Heine (1990); Mervin (1995); Naef (1996 c); Ende (1997); Litvak (2001); zu Reformbemühungen, vor allem durch Gelehrte aus dem Ğabal °Āmil, neuestens: Mervin (2001).

<sup>266</sup> Kauṭarānī (1995) 133-134; Makkī (1982) 259-261; Mervin (2000) 435.

<sup>267</sup> Beydoun (1984) 229-232 (l’arabisme d’un chiite); Kauṭarānī (1995) 133

kulturelle Vergangenheit des Ğabal ʿĀmil und ihre Renaissance, die Bedeutung der schiitischen Gelehrsamkeit, die Ablehnung eines eigenständigen Libanon und der französischen Fremdherrschaft - sind die Schriften von ʿAlī az-Zain zu sehen. Ich konzentriere mich auf seine beiden Geschichtswerke *Li-l-baḥṭ ʿan tāriḥinā fi Lubnān* und *Fuṣūl min tāriḥ aš-Šiʿa fi Lubnān*. Das erste (rund 600 Seiten) behandelte die *Matāwila* seit der frühislamischen Zeit bis in die 1770er Jahre, mit Schwerpunkt auf ihrem Verhältnis zu den *amīr*-Dynastien der Maʿn und Šihāb im Libanongebirge und zu Šaiḥ Zāhir al-ʿUmar, Steuerpächter und Lokalherrscher in Palästina im 18. Jahrhundert.<sup>268</sup> Das zweite Buch, wesentlich kürzer (225 Seiten), erörterte die Entwicklung der schiitischen Gemeinschaft unter dem osmanischen Gouverneur Aḥmad al-Ĝazzār (reg. 1773-1804)<sup>269</sup> sowie verschiedene sich anschließende Ereignisse bis in die 1860er Jahre (Beziehungen zu *amīr* Bašīr Šihāb II. und den Ägyptern, Aufstand 1840, Periode der *ḥarakāt*, Ende der lokalen 'Feudalherrschaft' im Ğabal ʿĀmil infolge innerer Konflikte und verstärkter osmanischer Zentralisierungspolitik).<sup>270</sup>

In *Li-l-baḥṭ ʿan tāriḥinā* bemühte sich der Autor um eine 'historisch-kritische Interpretation der Geschichte' seiner Religionsgemeinschaft. Es ging ihm darum, deren 'verlorene und vergessene' Geschichte zu schreiben und dabei die Verzerrungen und Fälschungen aufzudecken, die durch die einseitige Konzentration auf die Geschichte des Libanon bzw. des Ğabal Lubnān entstanden seien. Durch eine Überprüfung der Quellen und ihrer Interpretation wolle er, soweit möglich, dazu beitragen, die Legenden und phantastischen Geschichten über den Ğabal ʿĀmil und seine Bewohner durch eine 'wirkliche Geschichte' (*at-tāriḥ al-wāqiʿi*) zu ersetzen.<sup>271</sup> Diesem Zweck diene die ausgiebige Heranziehung von älterer und neuerer, sowohl arabischer als auch europäischer, Literatur; zahlreiche Anmerkungen und Zitate, auch mit Kritik an den Darstellungen schiitischer Kollegen wie Muḥsin al-Amīn und Muḥammad Ğābir Āl Šafā, wurden vielen

<sup>268</sup> Näheres bei Cohen (1973), bes. 30 ff., 83 ff.

<sup>269</sup> A.a.O. 53 ff., 92 ff.

<sup>270</sup> Die komplizierte Ereignisgeschichte kann hier nicht rekonstruiert werden; für das 18. Jahrhundert vgl. Kirchhoff (1989) 27-70. Eine wissenschaftliche Studie aus nicht-schiitischer Perspektive, die den gesamten Zeitraum umfaßt, liegt meines Wissens bis jetzt nicht vor.

<sup>271</sup> az-Zain (1973) 5-6.

Kapiteln des Buches beigefügt.<sup>272</sup> Zain wollte mit 'liebgewordenen Vorstellungen und Traditionen' (*ʿanʿanāt*) aufräumen; so bezweifelte er zum Beispiel die Existenz der Notabelnbewegung 1877/78 (s.o. II.2.) als ersten Ausdruck arabischer Unabhängigkeitsbestrebungen und damit auch die angeblich entscheidende Beteiligung von Seiten der Schiiten. Mindestens sei es sehr unwahrscheinlich, daß koordinierte Aktionen auf einer geheimen Versammlung in Damaskus geplant wurden.<sup>273</sup> Mit dieser Auffassung, die ihrerseits durch verschiedene Quellenzitate belegt wurde, wandte sich Zain ausdrücklich gegen die Glaubwürdigkeit zeitgenössischer Berichte, aber auch gegen spätere Darstellungen, darunter die seines Kollegen Muḥammad Ġābir Āl Šafā.<sup>274</sup>

Weitere Beispiele für Zains Skepsis gegenüber einigen Quellen bzw. ihrer Interpretation durch libanesisische Historiker: Der Machtkampf zwischen den Familien Šukr und ʿAlī aṣ-Šaġīr Mitte des 17. Jahrhunderts sei eine interne Auseinandersetzung zwischen 'feudalen Clans' im Ġabal ʿĀmil gewesen, wie zu dieser Zeit üblich, aber kein grundsätzliches Aufbegehren gegen die übergeordneten Herrschaftsstrukturen und Kräfteverhältnisse (osmanische Souveränität).<sup>275</sup> Das Bündnis der *Matāwila* mit Zāhir al-ʿUmar in den 1760er Jahren war ein Zeichen ihrer geschickten Politik, nicht mit dem Ziel, das 'osmanische Kalifat' zu erschüttern, sondern nur gegen bestimmte tyrannische osmanische Funktionäre gerichtet. Nāšīf an-Naṣṣār war kein 'nationaler Held' (*baṭal qaumī*) der Schiiten, der ihre Unabhängigkeit erkämpfen wollte.<sup>276</sup> Auch Fahr ad-Dīn al-Maʿnī sei kein 'arabischer oder libanesischer Held' gewesen, wie ihn Maroniten, Drusen und Sunniten gerne bezeichneten. Er habe nicht 'die nationale Einheit' (*at-tauḥīd al-waṭanī*) erkämpft; der Ġabal ʿĀmil war für ihn nichts weiter als eine zusätzliche Steuerquelle, der Kampf mit den Osmanen (z.B. in der Schlacht von ʿAnġar 1622) hatte keine nationallibanesischen Motive.<sup>277</sup>

Die Beispiele ließen sich vermehren. In allen Fällen wird deutlich, daß ʿAlī az-Zain die Ereignisse im Ġabal ʿĀmil als von auswärtigen Geschehnissen getrennt betrachtete. Seine 'historischen Korrekturen'

<sup>272</sup> A.a.O. 13 ff., 34 ff., 56 ff., 63 ff., usw.

<sup>273</sup> A.a.O. 23-33.

<sup>274</sup> S.o. Anm. 258.

<sup>275</sup> az-Zain (1973) 266 ff., bes. 292-297.

<sup>276</sup> A.a.O. 480 ff., bes. 488-495.

<sup>277</sup> A.a.O. 243 ff., bes. 252-253; vgl. Abu-Husayn (1985) 118 ff. und passim.

auf der Basis vieler Quellen bestanden weitgehend nur in einer Aneinanderreihung von Zitaten über die Schiiten und ihr politisches Verhalten; selten wurde der größere Zusammenhang berücksichtigt und die Position der ‘anderen Seite’, libanesische *umarāʿ* oder osmanische Gouverneure, näher reflektiert. Auf dieselbe Weise verfuhr der Autor in seinen *Fuṣūl min tāriḥ aš-Šīʿa*. Auffällig ist, daß hier stärker nur schiitische Quellen zitiert wurden.<sup>278</sup> Außerdem macht das Buch eher den Eindruck einer nur lose zusammenhängenden Darstellung; der größere Kontext, in dem sich die Geschichte der Schia bewegt, ist umso mehr vernachlässigt. Das betrifft besonders die Darstellung der ägyptischen Periode und der *ḥarakāt*; die Schiiten erscheinen wie die einzige aktive Kraft, wie das Subjekt der Ereignisse, alle anderen Gruppen nur wie mehr oder minder passive Objekte.<sup>279</sup>

Zain war „der Historiker des Verlorenen (*ad-dāʿiʿ*) in der libanesischen Geschichte“, so die Beurteilung von Kauṭarānī.<sup>280</sup> Er war auch „der Historiker der Gemeinschaft, der sich widersetzte (oder: widersprach) und dem Staat fremd gegenüberstand“ (*muʿarriḥ aṭ-ṭāʿifa al-muʿāriḍ, muʿarriḥ ad-daula al-ġarīb*), so die Charakteristik von Beydoun (Baidūn) in seiner Einleitung zu *Fuṣūl min tāriḥ aš-Šīʿa*.<sup>281</sup> Danach identifizierte sich Zain nicht mit einer bestimmten sozialen Gruppe in der eigenen Gemeinschaft und nicht mit dem staatlichen Gebilde, zu dem seit 1920 der Ġabal ʿĀmil gehörte. Die räumliche und die zeitliche Trennung zwischen den ‘großen Ereignissen’ in der Geschichte der Schia und der Geschichte im Ġabal ʿĀmil und, zweitens, die ‘naturegegebene Trennung’ zwischen der schiitischen Lehre (die ‘überhistorisch’, messianistisch und göttlich ist) und der historischen Entwicklung der libanesischen Gemeinschaften ermöglichten es dem Autor, sich in alle Richtungen offen zu halten.<sup>282</sup> In Beydouns Worten: „Zayn cherche à décrire un type d’existence historique propre aux métoualis du Liban sans exclure la possibilité de contester ce type d’existence... Zayn qui s’est abandonné à la voie de ses sources, c’est-à-dire au multiple et au divers, a ouvert les portes de sa propre histoire à la création de l’avenir.“<sup>283</sup>

<sup>278</sup> az-Zain (1979) 53, 94 ff., 130 ff., 169 ff., 196 ff.

<sup>279</sup> A.a.O. 149-152, 156 ff., 192-198.

<sup>280</sup> Kauṭarānī (1984) 81; Kauṭarānī (1995) 130-132.

<sup>281</sup> Beydoun (1979 a).

<sup>282</sup> Beydoun (1984) 291.

<sup>283</sup> A.a.O. 297.

Man könnte Zain als Vertreter eines Geschichtsverständnisses bezeichnen, das zwei Auffassungen des schiitischen Islam zu verbinden sucht: die zyklische Auffassung, derzufolge sich Ḥusains Aufstand und Martyrium in Kerbela (680) permanent und überall wiederhole gegen die immer wiederkehrende unrechtmäßige Herrschaft, und die lineare Auffassung, wonach die erfolgreiche Kontinuität des Islam sich als stärker erwiesen habe denn die Differenzen zwischen Schia und Sunna.<sup>284</sup> Beide Konzepte waren und sind bis heute in der innerschiitischen Diskussion im Libanon (aber keineswegs nur dort) präsent, wobei seit einiger Zeit verstärkt die zweite Position befürwortet wird, die *cum grano salis* auch die multikonfessionelle Realität des Landes mitberücksichtigt.<sup>285</sup> Das Geschichtsbild von °Alī az-Zain enthält offenbar Elemente von beiden Konzepten; seine Geschichtsschreibung reflektiert gleichermaßen die weder zeitlich noch räumlich begrenzbare, überhistorische Dimension der Schia *und* ihre historische Manifestation in der Bevölkerung des Ġabal °Āmil.

### III.3. *Geschichtsschreibung seit der Unabhängigkeit bis zum Bürgerkrieg*

#### a. *Inhaltliche und methodische Vielfalt 'im Bann' des politischen Konfessionalismus*

Die staatliche Unabhängigkeit des Libanon auf der Grundlage des Nationalpakts von 1943 bedeutete die Festschreibung des politischen Konfessionalismus als *Modus vivendi* für die Koexistenz der Religionsgemeinschaften. Ungeachtet eines sich entfaltenden inhaltlichen und methodischen Pluralismus wurde und blieb der ganz überwiegende Teil der Historiographie von dieser Konstellation bestimmt: entweder als Ausdruck der Bejahung des gegenwärtigen Systems durch eine entsprechende Interpretation der Vergangenheit oder der (ablehnenden) Reaktion durch eine mehr oder minder einseitige Konzentration auf die Geschichte nur einer Gemeinschaft. Die Arbeiten von Adel Ismail (°Ādil Ismā°īl) waren ein klares Bekenntnis zum politischen Konfessionalismus, die von Iliya F. Harik (Īliyā Ḥarīq) und von Toufic Touma (Taufiq Tūmā) eher ein 'Nichtbekenntnis'.

<sup>284</sup> Zu den schiitischen Geschichtsbildern vgl. Brunner (1996) 6-9 und passim; Ende (1977) 113 ff.; Scarcia Amoretti (1994) 108-115; ein eindrucksvolles Beispiel ('die Tragödie von Fāṭima') gibt Rosiny (2001).

<sup>285</sup> Rosiny (1996) 241-245; Scarcia Amoretti (1995), bes. 127-129, 138-142.

Adel Ismail, geboren 1928 im Gebirgsdorf Dalhūn (Distrikt Iqlīm al-Ḥarrūb im südlichen Ġabal Lubnān), studierte zunächst an der St. Joseph-Universität Rechtswissenschaften, Literatur und Geschichte; nach der Fortsetzung seiner Studien in Frankreich (Lyon und Paris) bis zum höchsten Abschlußdiplom des 'Docteur d'Etat' (in Geschichte) bekleidete er verschiedene Posten im libanesischen Erziehungsministerium und seit 1960 im auswärtigen Dienst, zuletzt als Botschafter bei der Unesco.<sup>286</sup> Diplomatische Tätigkeit und Geschichtswissenschaft waren im Leben von Ismail eng miteinander verbunden. Als erster sunnitischer Muslim konzentrierte er sich dabei auf den historischen Libanon und die internationale Politik gegenüber dem Osmanischen Reich und der arabischen Welt. Zu seinen wichtigsten Arbeiten gehörten Studien über *amīr* Fahr ad-Dīn, die Periode der *ḥarakāt* (1840-1860) und die europäische Orientpolitik (1453-1939) sowie die Sammlung und Herausgabe von französischen Archivadokumenten des 17. bis 20. Jahrhunderts (in 43 Bänden), zum Teil in Zusammenarbeit mit seinem Bruder Munīr Ismā'īl, Historiker an der Libanesischen Universität und an Saint Joseph (s.u. III.5.b.).<sup>287</sup> 1996 wurde in Beirut eine Konferenz zur Ehrung des Lebenswerks von Adel Ismail veranstaltet, an der viele namhafte libanesische Historiker mitwirkten.<sup>288</sup>

Ismails historische Forschung ist an zwei Polen verankert: seiner Methodik der Geschichtsschreibung (*minḥaġīyat kitābat at-tārīḥ*) und seiner Interpretation der Geschichte des Libanon als einer autonomen Geschichte, unter Berücksichtigung aller Einbindungen in regionale und internationale Zusammenhänge.<sup>289</sup> Methodik bedeutete für Ismail vor allem Erforschung von diplomatischen Quellen als Grundlage für die Darstellung und Interpretation der *politischen* Geschichte.<sup>290</sup> Mit der Erkenntnis über die Bedeutung von Archivquellen sowie die Notwendigkeit ihrer Sammlung, Edition und Auswertung knüpfte er an die Vorstellungen von Asad Rustum an (s.o. III.2.b.); was dieser im Hin-

<sup>286</sup> 'Ādil Ismā'īl, *al-mu'arriḥ* (1997) 207-209 (Aufsatz Ḥallāq); vgl. Who's who in Lebanon 1995-1996, S. 134 (Geburtsdatum 1925).

<sup>287</sup> Ismail (1955); Ismail (1958); Ismail (1958-1970); Ismail (Hrsg., 1975-1995).

<sup>288</sup> 'Ādil Ismā'īl, *al-mu'arriḥ* (1997).

<sup>289</sup> Von vielen Teilnehmern der Ehrenkonferenz für Ismail wurde besonders gewürdigt: die Sammlung und Edition von Quellen, das Bekenntnis zum Libanon als autonome nationale Einheit, die umfassende Zusammenschau von Geschichte (*tārīḥ šumūlī*); vgl. die Aufsätze von Sinnū, Ḥallāq, Labakī in 'Ādil Ismā'īl, *al-mu'arriḥ* (1997).

<sup>290</sup> Dāhir kritisierte auf der Konferenz Ismails Vernachlässigung von Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; vgl. a.a.O. 146 ff.

blick auf arabische Dokumente geleistet hatte, tat Ismail für die Bekanntmachung von europäischen, besonders französischen Archivalien. Allerdings beharrte er darauf, daß die Texte vollständig publiziert werden müssen, nicht nur in Auszügen oder als Zusammenfassung, wie es Rustum häufig getan hatte (und später bereute). Ferner nutzte er die Dokumente, ob bereits ediert oder nicht, viel stärker für seine eigenen Darstellungen und Analysen, als Rustum dies wagte.<sup>291</sup>

Im Rückblick beschrieb Ismail 1997 die Schwierigkeiten, mit denen er besonders zu Beginn dieser Arbeit in den fünfziger Jahren konfrontiert war; nicht nur, was die offiziellen Genehmigungen für die Benutzung der Archive betraf, sondern auch die technischen Probleme wie Abschrift, Kopieren und Mikrofilmieren von Dokumenten.<sup>292</sup> Hinzu kam ein weiteres, noch größeres Hindernis; in Ismails eigenen Worten „die Krise des libanesischen Denkens hinsichtlich der Geschichtsschreibung über den Libanon“. Er meinte damit die Tatsache, daß er als Muslim sich einer Aufgabe widmen wollte, die bislang nur von christlichen Historikern wahrgenommen wurde, und dann noch in französischer Sprache; Muslime interessiere weder die Geschichte des Libanon (eine ‘christliche Domäne’) noch könnten sie Französisch und wollten Frankreichs offizielle Dokumentation seiner Politik im Detail kennen! Derartige Argumente wurden nach 1975 in den Jahren des Bürgerkriegs noch lauter und polemischer vorgebracht.<sup>293</sup> Auf der anderen Seite fand Ismail für seine Arbeit vielfache Ermutigung und Unterstützung, besonders von Emir Maurice Chehab, seinerzeit Generaldirektor der libanesischen Altertümer und der im Nationalmuseum Beirut aufbewahrten Archive der Familien Ḥāzin und Baihum. Übrigens hatte schon 1951 in Paris Louis Massignon den jungen Studenten Ismail darin bestärkt, libanesische Geschichte auf der Basis französischer Archive zu erforschen und zu schreiben.<sup>294</sup>

Wie interpretierte Ismail die Geschichte des Libanon auf der Grundlage seines enormen Quellenmaterials? In den frühen Arbeiten (aus den fünfziger Jahren) über Fahr ad-Dīn und die *ḥarakāt* (Band 1 und 4 einer auf 6 Bände geplanten Libanongeschichte vom 17. bis 20. Jahrhundert, als einzige erschienen) wird Ismails Grundidee besonders

<sup>291</sup> Ismail (1997) 59, 67-58.

<sup>292</sup> A.a.O. 76 ff.

<sup>293</sup> A.a.O. 84 ff., bes. 99; damit hängt sicher auch zusammen, daß er später fast nur in Arabisch publizierte und seine edierten Dokumentensammlungen teilweise übersetzte.

<sup>294</sup> A.a.O. 29-30.

anschaulich: Libanon als eine Gesellschaft der Koexistenz. Dazu einige Beispiele: Fahr ad-Dīn habe, so Ismail, sehr gut verstanden, daß religiöse Toleranz die wichtigste Aufgabe einer Regierung sei „pour créer une patrie, surtout au Liban...“.<sup>295</sup> Die Umsetzung dieser Aufgabe geschah durch die ‘Befreiung’ der verschiedenen sozio-religiösen Kräfte bzw. Gruppen und durch ihre ausgewogene Beteiligung an der politischen Macht und ihrem Herrschaftsapparat; mit anderen Worten: ‘Staat’ und Gemeinschaften ergänzten sich gegenseitig. Für Ismail war Fahr ad-Dīn nicht der ‘aufgeklärte Herrscher’, der sich im christlichen Europa seine Anregungen für eine staatlich unabhängige Alternative zum muslimischen Osmanischen Reich holte - dazu hatte er gar nicht die Mittel -, sondern seine Politik, einschließlich des Bündnisses mit den Medici der Toskana, war allein darauf ausgerichtet, die Interessen aller Gemeinschaften in seinem Herrschaftsgebiet sicherzustellen.<sup>296</sup> Ismail akzeptierte nicht, daß Fahr ad-Dīn von den maronitischen Christen (bzw. ihren Historikern) als allein ihr ‘nationaler Held’ beansprucht wurde;<sup>297</sup> vielmehr war bei ihm dieser *amīr* die Integrationsfigur für ein harmonisches Funktionieren von gemeinschaftlicher Koexistenz - ganz im Sinn der Bejahung des Nationalpakts und des politischen Konfessionalismus.

Auch die eindrucksvolle Dokumentation und Analyse der *ḥarakāt*-Periode - die umfangreichste und komplexeste Behandlung dieses Themas seit Jouplain (s.o. III.1.b.) - unterlag der zwingenden Logik von der Koexistenz der Gemeinschaften. Das System des politischen Konfessionalismus, als Basis einer staatlichen, nationalen Einheit, war „un désir du méta-communautaire“.<sup>298</sup> Ismail wollte zeigen, daß soziale bzw. sozioökonomische Konflikte, sowohl innerhalb als auch zwischen den Gemeinschaften, für die Zuspitzung der Feindseligkeiten hauptverantwortlich waren. Als primäres Erklärungsmodell für diese Entwicklung diente ihm das System des sogenannten ‘Feudalismus’ (*iqṭāʿ*) im Ġabal Lubnān, zwischen seiner Wiedererrichtung seit 1840 und seinem Verfall bis 1860 (1861 offizielle Abschaffung des Systems).<sup>299</sup> Ei-

<sup>295</sup> Ismail (1955) 21, vgl. 56, 66.

<sup>296</sup> A.a.O. 49-51, 88, 93; vgl. dazu van Leeuwen (1992).

<sup>297</sup> Auch drusische, sunnitische und schiitische Historiker konstruierten ihre unterschiedlichen Mythen von Fahr ad-Dīn; Beydoun (1984) 513 ff.; Šaraf (1984 b); s.u. III.3.b., III.4.a.

<sup>298</sup> Beydoun (1984) 401, 416.

<sup>299</sup> Der Verfasser sah drei Phasen des Feudalismus: 1840-1842, 1842-1845, 1845-1860; Ismail (1958) 34-35, 104 ff., 202 ff., 301 ff., 345 ff.

ne Problematisierung des Gebrauchs dieser Begriffe im hiesigen Kontext wurde nicht unternommen, außerdem nicht deutlich unterschieden zwischen dem Feudalismus der drusischen und dem der maronitischen Familien (beide als 'aristocratie' bezeichnet).<sup>300</sup> Die zweite interne Ursache für die *ḥarakāt* war Ismail zufolge das Verhalten des maronitischen Klerus, insbesondere des Patriarchen, und später (1860) die 'Komödie' des maronitischen 'Populisten' Yūsuf Karam.<sup>301</sup> Die Sympathie des Verfassers lag bei den von der feudalen Aristokratie und dem Klerus 'unterdrückten Gruppen', d.h. vor allem den christlichen, 'modernen, demokratisch gesinnten' Bauern;<sup>302</sup> für die 'monolithische Haltung' der Drusen hatte er ein begrenztes Verständnis, obwohl dadurch die Chance einer gemeinsamen Bewegung des Volkes gegen die Aristokratie (so wie im Aufstand von 1840) verspielt worden sei.<sup>303</sup> Die äußeren politischen Kräfte (Osmanisches Reich und europäische Mächte) erscheinen in dieser Interpretation eher wie zusätzliche, obschon sehr negative Faktoren.<sup>304</sup> Der Verfasser kam zu dem Schluß, daß die *ḥarakāt* nicht durch interkonfessionelle Spannungen ausgelöst wurden, sondern durch die gegensätzlichen Interessen von feudaler Aristokratie und gemeinem Volk. Dieser Gegensatz wurde nur allzu gern von den Osmanen und den europäischen Mächten ausgenutzt und geschürt.<sup>305</sup>

In Ismails Darstellung bildeten die Maroniten, bei aller Sympathie des Autors für ihre modernen Vorstellungen, nur eine Gemeinschaft innerhalb des gesamten sozialen Gefüges; den Bauern bzw. dem Volk fehlte die innere, überkonfessionelle Geschlossenheit und Solidarität; die 'Modernität' war nur die einer Gruppe. Angesichts der Antagonismen zwischen den *und* innerhalb der Gemeinschaften konnte nur die politische Koexistenz eine praktikable Lösung bieten, ein Kompromiß aus Gründen der Vernunft. Ismails historische Interpretation spiegelte seine Zustimmung zu den Verhältnissen seiner eigenen Zeit; wenn man will, die 'Synthese zwischen Berufsdiplomatie und Geschichtswissenschaft', die generell alle seine Arbeiten auszeichnet.

<sup>300</sup> Weder 'Feudalismus' noch *iqṭāʿ* passen ohne weiteres, korrekter wäre *muqāṭaʿa* (s.u. Anm. 315).

<sup>301</sup> Ismail (1958) 115-118, 329, 337-340.

<sup>302</sup> A.a.O. 321-323.

<sup>303</sup> A.a.O. 270-271, 336.

<sup>304</sup> A.a.O. 260-261, 340-342 (Osmanen); 267, 276, 310 (Europäer).

<sup>305</sup> A.a.O. 377-378.

Iliya Harik (geboren 1934, ein griechisch-katholischer Christ aus Šuwair im Distrikt Matn) lehrte nach dem Studium, in Beirut und den USA, an der Universität von Indiana (Bloomington) Geschichte und Politikwissenschaft (1964-1998). 1968 veröffentlichte er ein Buch über den Libanon, welches zu einem Standardwerk wurde und in kaum einer Libanonbibliographie fehlt. Hervorgegangen aus Hariks Dissertation (1964 in Chicago, bei Leonard Binder), behandelt das Buch 'Politik und Wandel' in der traditionellen libanesischen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts.<sup>306</sup> Thematische Schwerpunkte sind das politische Herrschaftssystem der *imāra* unter der Familie Šihāb, charakterisiert als 'feudale Ordnung' (*iqṭāʿ*), und die Entwicklungen in der maronitischen Kirche (traditionelle Organisation, Reformbewegungen, Ideologie, usw.).<sup>307</sup> Die Hauptthese des Verfassers lautet, daß seit dem frühen 19. Jahrhundert ein neu erwachtes 'kommunales Bewußtsein' in Konflikt mit den herkömmlichen Strukturen und Gewalten geriet und diese um die Jahrhundertmitte endgültig ablöste. Die treibende Kraft dafür war die maronitische Kirche bzw. ihr aktives Eingreifen in Konflikte zwischen der bäuerlichen Bevölkerung und ihren Oberherren (1820/21, 1840). Das Resultat der neuen Machtverhältnisse bestand in der Reorganisation des gesamten Herrschaftssystems auf konfessioneller Basis.<sup>308</sup>

Während der Buchtitel und das Literaturverzeichnis eine umfassendere Perspektive suggerieren, ist aufgrund der inhaltlichen Schwerpunkte und der Auswahl der Quellen in den Fußnoten<sup>309</sup> offenkundig, daß Harik ganz überwiegend das maronitische Libanonbild präsentierte, das Konzept eines 'christlichen Libanon', für das er allem Anschein nach deutliche Sympathien hegte. Die übrigen Gemeinschaften wurden in der Darstellung nicht ausreichend berücksichtigt. Das betrifft besonders die Drusen,<sup>310</sup> deren große Familien doch bis in das frühe 19.

<sup>306</sup> Harik (1968); spätere Publikationen betreffen nicht länger libanesische Geschichte, sondern gegenwärtige sozialpolitische und -ökonomische Themen (Ägypten, Libanon, Tunesien).

<sup>307</sup> A.a.O. 37 ff., 74 ff., 96 ff., 127 ff.

<sup>308</sup> A.a.O., bes. 220-222, 276-277.

<sup>309</sup> Mehrheitlich nur maronitische und päpstliche Quellen, wobei positiv hervorzuheben ist die erstmalige Auswertung des Archivs im maronitischen Patriarchat in Bkerke (Bkirkī), Kisrawān.

<sup>310</sup> Drusische Quellen (sofern vorhanden) wurden kaum oder sehr beiläufig in die Interpretation einbezogen, osmanische Dokumente (Archive) gar nicht benutzt. Zwar existieren sehr wahrscheinlich viel mehr maronitische als andere Quellen, aber nirgends findet sich darüber in der Untersuchung ein Wort.

Jahrhundert die eigentlichen Träger der politischen Macht waren (die Garanten der Legitimität und Autorität der *imāra*); teilweise gewannen sie ihre Stellung sogar zurück (nach 1840), wie z.B. die Studien von Ismail und Jouplain gezeigt haben. Überhaupt ist fragwürdig, daß Hariks Darstellung 1845 endet: Die These, das *iqṭā*<sup>c</sup>-System wurde bis zu diesem Zeitpunkt aufgelöst und durch eine neue kommunale Ordnung ersetzt („the source...was the nation - the symbol of solidarity, collective identity, and sentiment of an ethnic group“),<sup>311</sup> widerspricht nicht nur den historischen Tatsachen, sondern überschätzt auch die Wirkung der bis dahin stattgefundenen ruralen Protestbewegungen. (Die größte und langfristig einzige erfolgreiche Bauernbewegung, die Revolte von Kisrawān 1858-1861, liegt außerhalb des zeitlichen Rahmens der Darstellung.) Das Buch liest sich, als wäre ein Wandel bei den Maroniten bis 1845 (der unbestritten ist) weitgehend gleichbedeutend mit gesamtgesellschaftlichen Veränderungen. Erst auf den letzten zwei Seiten werden gewisse Einschränkungen angedeutet.<sup>312</sup>

Abgesehen von der Gesamtkonzeption und Methodik der Studie (zeitlicher Rahmen; vorgegebene politische Theorie, nach welcher die historischen Fakten passend ausgewählt werden) ließe sich auch zu einzelnen Punkten so manches kritisch anmerken; das ist mehrfach geschehen und soll hier nicht wiederholt werden.<sup>313</sup> Zwei grundsätzliche Fragen seien jedoch gestellt und diskutiert: Warum werden nur interne Kräfte für die Entwicklungen im Libanongebirge hauptverantwortlich gemacht? Gerade die maronitische Kirche war doch nicht unwesentlich von äußeren Einflüssen und Faktoren abhängig (Vatikan, Frankreich). Warum keine Berücksichtigung ökonomischer Entwicklungen (externer Faktoren wie die Rolle Frankreichs für die libanesische Seidenwirtschaft, interner wie der Aufstieg der Gebirgsorte Dair al-Qamar und Zahle zu regionalen Handwerks- und Handelszentren), die doch entscheidend zur Desintegration des *iqṭā*<sup>c</sup>-Systems beitrugen?

<sup>311</sup> Harik (1968) 286; vgl. Klappentext des Buches: „the establishment of a Lebanese community based on a common Lebanese citizenship“.

<sup>312</sup> A.a.O. 287-288.

<sup>313</sup> Havemann (1983) 116 ff., 160 ff., 175-176; vgl. die Rezensionen von Farah: *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970) 368-372, Baer: *Middle Eastern Studies* 7 (1971) 257-259, Issawi: *American Historical Review* 74 (1968) 195-196. 1982 erschien in Beirut eine arabische Übersetzung des Buches, wegen der ideologischen Färbung ein Eklat mitten im Bürgerkrieg; nach einem Kongreßvortrag von Munīr Ismāʿīl (1996), in dem alle Thesen des Buches scharf widerlegt wurden, zog Harik die arabische Fassung vom Markt zurück (mündliche Mitteilung von M. Ismāʿīl, 15.10.1996).

Harik verwandte den Begriff *iqṭāʿ* ausschließlich „as a political concept relating to the political system of Mount Lebanon“, die *imāra*. Darin liege „Lebanon’s unique position“.<sup>314</sup> Die ökonomischen, fiskalischen und administrativen Komponenten, im *iqṭāʿ* ebenso zentral wie der politische Aspekt, wurden weitgehend ausgeblendet. Infolgedessen spielten wirtschaftliche Faktoren in Hariks Analyse keine Rolle.<sup>315</sup> Die Überzeugung des Autors von der ‘libanesischen Einmaligkeit’ trägt auch mit dazu bei, warum Wandel nur durch interne Gegebenheiten erklärt wurde, „the principles governing political relations within the system itself... and the inherent sources of change there“.<sup>316</sup>

Ohne Zweifel ist das Buch von Harik ein repräsentatives Beispiel für den methodischen und inhaltlichen Pluralismus in der libanesischen Historiographie. Die Heranziehung von neuen Quellen, vor allem aus dem Archiv des maronitischen Patriarchats, und die Einbettung des Untersuchungsgegenstands in eine theoretische (politikwissenschaftliche) Fragestellung waren grundsätzlich eine beachtenswerte Leistung. Diese wurde allerdings wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß der Autor, sei es aus ideologischen Gründen oder aufgrund fehlender Informationen, viele Aspekte aus seiner Darstellung und Analyse ausblendete oder nur unzureichend erörterte. Das Ergebnis war nicht eine Studie über Politik und Wandel *im* Libanon, sondern in der maronitischen Gemeinschaft *des* Libanon. Beides wurde als identisch präsentiert (oder, in Hobsbawms und Andersons Worten, ‘erfunden’ bzw. ‘sich vorgestellt, imaginiert’; s.o. II.2.). Die Idee einer politischen Koexistenz der Religionsgemeinschaften hatte in dieser Geschichtsdeutung keinen Platz. Während Ismails Analyse gerade auf diese Koexistenz, das System des politischen Konfessionalismus, fixiert ist, liefert Hariks Interpretation eine wissenschaftliche Erklärung für die Ursachen der Nicht-Koexistenz.

---

<sup>314</sup> Harik (1968) 3, 37.

<sup>315</sup> Abgesehen von der fragwürdigen Reduzierung auf das Politische ist der klassisch-islamische *iqṭāʿ*, als Terminus und als Konzept, nicht adäquat für den libanesischen Kontext, sondern *muqāṭaʿa*; zweifelhaft ist auch Hariks Gleichsetzung von *iqṭāʿ* und europäischem Feudalismus, die sich immer wieder in der Literatur findet: dazu Chevallier (1971) 84-85; Schölch (1986); Havemann (1983) 48 ff.; für die Sicht der islamischen Juristen vgl. Johansen (1988), s.v. *iqṭāʿ*, *muqṭaʿ*, *qaṭīʿa* (Index).

<sup>316</sup> Harik (1968) 7.

Auch die sehr viel umfangreichere Studie (862 Seiten) von Toufic Touma (1919-1998, aus Ḥadaṭ al-Ġubba im nordlibanesischen, rein maronitischen Distrikt Bšarrī; Historiker und Soziologe an der Libanesischen Universität) weist ähnliche Tendenzen auf.<sup>317</sup> Die promaronitische Einstellung und entsprechende Geschichtsinterpretation ist nicht zu verkennen, wenn sich der Autor auch bemühte, die übrigen Gemeinschaften und die von außen einwirkenden Faktoren angemessen zu berücksichtigen. Das Buch ist eine Fundgrube für Informationen zu allen nur denkbaren Aspekten der libanesischen Entwicklung zwischen dem 17. und frühen 20. Jahrhundert (bis zum Ende des Osmanischen Reiches): politische Geschichte, wirtschaftliche und soziale Entwicklung, Rechtswesen, maronitische Kirchengeschichte, intellektuelle Strömungen; alles minutiös dokumentiert in einer Fülle von Anmerkungen aus verschiedensten, veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen, vorwiegend libanesischer Herkunft. Gelegentlich droht man bei der Lektüre in der Flut des ausgebreiteten Materials zu ertrinken, teilweise geht der innere Zusammenhang der Darstellung über zu viele Details verloren.<sup>318</sup>

Toumas Geschichte des Libanon, die er als sozialwissenschaftliche ('soziologische') Untersuchung verstanden wissen will,<sup>319</sup> ist an vier zentralen Begriffen verankert: 'Feudale Institutionen', 'Bauern', 'Drusen' und 'Maroniten'. Anders als Harik lieferte Touma, unter Hinweis auf die Problematik der Übernahme europäischer Terminologie, eine umfassende Analyse der libanesischen 'Feudalstrukturen' - neben den politischen Aspekten Besitzverhältnisse, rechtliche Normen, Verwaltungspraxis und Formen der Besteuerung -, die (nicht nur nach seiner Auffassung) in vieler Hinsicht einmalig im Vorderen Orient waren.<sup>320</sup> Allerdings beschränkte sich für Touma die Einmaligkeit („la singularité, l'originalité, de la Montagne“) nicht auf die Institutionen von Politik, Recht und Verwaltung, sondern bedeutete die 'autonome libanesische Identität' schlechthin, als 'demokratisch' und 'national'

<sup>317</sup> Touma (1971-72).

<sup>318</sup> Vgl. beispielsweise Toumas Behandlung der bäuerlichen Bewegungen; verstreut über viele Kapitel, wird ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorgängen nicht richtig deutlich: a.a.O. 119 ff., 123 ff., 168 ff., 183 ff., 249 ff., 259 ff.

<sup>319</sup> Vgl. das Vorwort, a.a.O. 7-9, worin Touma sich auch für die Hilfe von Jacques Berque und Jean Dresch während seiner Studien und Forschungsaufenthalte in Paris bedankt.

<sup>320</sup> A.a.O. 417 ff., 471 ff., 571 ff., 627 ff.; die Rezension von Harfouche, in *Travaux et jours* 45 (1972) 119-124, hält die Kapitel über Steuern und Besitzverhältnisse für die originellsten des Buches; vgl. meine Kritik: Havemann (1983) 60-61.

charakterisiert.<sup>321</sup> In der Sicht des Autors waren die Träger und Verteidiger dieser Identität die Maroniten; spätestens dank der Zentralisierungs- und Einigungspolitik von Bašir Šihāb sei bei ihnen dieses Bewußtsein voll zum Tragen gekommen, während die Drusen an ihrem Partikularismus festgehalten hätten. Infolgedessen sei es dann im 19. Jahrhundert zu Spannungen zwischen den beiden Gemeinschaften gekommen, die sich in konfessionellen Konflikten, den *ḥarakāt*, entluden. Parallel dazu und zum Teil davon mitbestimmt, hätten sich die christlichen Bauern gegen ihre Oberherren, christliche und drusische, gewandt, aus ökonomischen, sozialen und/oder religiösen Gründen. In dieser Interpretation gehen verschiedene Motive und Ursachen für unterschiedliche Konflikte ineinander über, inter- und intrakonfessionelle Gegensätze erscheinen unauflöslich miteinander vermischt.

Toumas Sympathien lagen nicht bei den Bauern, trotz ihrer im Prinzip positiv bewerteten 'modernen, demokratischen' Aktionen, sondern bei dem maronitischen 'Establishment', höherer Klerus und Notabeln.<sup>322</sup> Diese hätten vor allem die libanesische Autonomie gegen die osmanische Autorität und gegen die Politik der europäischen Diplomaten behauptet; die Verantwortung für das interne Chaos habe bei den auswärtigen Mächten gelegen.<sup>323</sup> Seit der Herrschaft von Fahr ad-Dīn, unter Bašir Šihāb, während der *ḥarakāt*, in den Jahrzehnten der *mutašarriḫīya* und schließlich im Grand Liban - immer hätten die Maroniten die 'libanesische, nationale Einheit' verteidigt und Schritt für Schritt vorangetrieben.<sup>324</sup>

Die Drusen erscheinen dagegen als sehr weit entfernt von dem maronitischen Ideal der nationalen Einheit und Autonomie. So zeichnete Toumas Biographie über den Drusenführer Bašir Ğunbulāt, Rivale und schließlich Erzfeind von Bašir Šihāb, das Bild des Gegners der Einheitspolitik *par excellence*, der ein verräterisches Spiel getrieben habe, um mit der Gunst der Osmanen die drusische Alleinherrschaft über den Ğabal Lubnān zu erringen.<sup>325</sup> Ebenso negativ die Beurteilung von Šakīb

<sup>321</sup> Schon einige Überschriften sind bezeichnend: „assises démocratiques“, „chefferie nationale“; ferner Kap. 1 (bes. 21, 28).

<sup>322</sup> Touma (1971-72) 262 ff.; vgl. die Abwertung des Bauernführers Ṭānyūs Šāhīn und das Lob auf den Notabeln Yūsuf Karam, dem alle Sympathien des Autors gelten (294 ff., 315 ff.).

<sup>323</sup> A.a.O. 209 ff., 259-260, 282.

<sup>324</sup> A.a.O. 52 ff., 106 ff., 202 ff., 571 ff.; vgl. die wohlwollenden Biographien über Ĥairallāh (664 ff.) und den Patriarchen Ḥuwayyik (692 ff.).

<sup>325</sup> A.a.O. 136 ff.; in dieselbe Richtung Harik (1968) 222 ff.

Arslān (s.o. III.1.c.); er habe sich zum Sprecher des sunnitischen Islam gemacht und mit seinem Einsatz für den Erhalt des Osmanischen Reiches die libanesische Unabhängigkeit, mindestens die libanesische Einheit in Form des Groß-Libanon, desavouiert.<sup>326</sup> Von einer historischen Koexistenz der Maroniten und Drusen, oder wenigstens dem Willen beider Gemeinschaften dazu, kann in Toumas historischer Analyse keine Rede sein. Ansätze für eine Betrachtung der Vergangenheit, die eine relativ objektive Erklärung (nicht unbedingt eine Befürwortung) des politisch-konfessionellen Systems in der Gegenwart ermöglichen könnten, sind in dieser Historiographie kaum zu erkennen. Auf einer breiteren thematischen Basis, und subtiler als Harik, bot auch Touma letztlich eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Geschichtsbilds der Maroniten.<sup>327</sup>

*b. Das Ringen um eine nationale Geschichte: Die Dekonstruktion historischer Mythen*

Die Auseinandersetzungen in der libanesischen Historiographie um die 'richtige' Geschichte waren und sind von der fehlenden Einsicht und Bereitschaft zu einer vielschichtigen Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart determiniert. Das gilt für die nichtprofessionelle ebenso wie für große Teile der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Die Fixierung auf die Sichtweise eines historisch spezifischen Libanon oder eines Libanon als Teil von Syrien (bzw. der arabischen Welt) war ein Ausdruck der Suche nach Identität, die man durch Imagination konstruierte, durch Erinnerung, Wiedergewinnung oder Erfindung von Geschichte (s.o.I.3.2., II.2.). Als wichtigstes Instrument dafür diente die Verwendung von Mythen, die als historische Wahrheit 'verkauft' wurden. Dieses Vorgehen der Historiker blockierte eine Interpretation, die die Zugehörigkeit zu der eigenen Gemeinschaft relativierte und den Libanon als Ganzes, als souveränen Nationalstaat ins Auge faßte. Die historische Analyse von Adel Ismail war ein Schritt in diese Richtung, kam aber nicht über die Bejahung des politischen Konfessionalismus als Grundlage des Zusammenlebens hinaus. Die Forderung nach einer

<sup>326</sup> Touma (1971-72) 720 ff.

<sup>327</sup> Vgl. Beydoun (1984) 416, Anm. 125: „Il n'est pas possible de dire...que, du début du siècle à nos jours, les historiens maronites se sont détachés graduellement du point de vue de la communauté pour adopter celui de l'État.“ - Ein extremes Beispiel für die exklusiv konfessionalistische Geschichtsschreibung der Maroniten ist das fünfbandige Werk des Geistlichen Buṭrus Ḍau<sup>9</sup> (Beirut 1970-1980); dazu ausführlich Beydoun (1984) 260-287.

*nationalen libanesischen* Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung wurde zum ersten Mal von Kamal S. Salibi (Kamāl Sulaimān aṣ-Ṣalībī) erhoben und in zahlreichen Schriften artikuliert.<sup>328</sup>

Kamal Salibi, geboren 1929 in Beirut, stammt aus einer griechisch-orthodoxen Familie, die seit Mitte des 16. Jahrhunderts in den ländlichen Siedlungen um das Gebirgsstädtchen Bḥamdūn (im damals drusischen Distrikt Ġurd, an der heutigen Hauptstraße Beirut-Damaskus) und später im Ort selbst ansässig war.<sup>329</sup> Dort verbrachte Salibi die Jahre seiner Kindheit und Schulausbildung. In Bḥamdūn lebten traditionell, mit einer Ausnahme, nur griechisch-orthodoxe Familien. Salibis direkte Vorfahren waren Mitte des 19. Jahrhunderts infolge enger Kontakte mit amerikanischen Missionaren zum Protestantismus konvertiert. Einige Familienmitglieder studierten am Syrisch-Protestantischen Kolleg in Beirut, darunter sein Vater, der später im Sudan als Militärarzt tätig war. Andere Salibis hatten sich für das Projekt von lokalen 'libanesischen Schulen' eingesetzt (s.o. II.3.a.). 1943, nach dem Ende der französischen Mandats Herrschaft, zogen Kamal Salibis Eltern nach Beirut (in den westlichen Stadtteil Ra's Bairūt), wo er an der Amerikanischen Universität zu studieren begann: Geschichte, politische Wissenschaft und semitische Sprachen. Nach der Graduierung 1949 setzte er sein Studium in London fort und promovierte 1953 bei Bernard Lewis über die Historiographie der Maroniten.<sup>330</sup> Anschließend wurde Salibi an der AUB Professor für Geschichte. Aus seiner vierzigjährigen Lehrtätigkeit in Beirut ging eine Anzahl von heute renommierten Orienthistorikern hervor (z.B. Leila Fawaz, Philip Khoury, Abdul-Rahim Abu Husayn), aus seinen Forschungsaktivitäten neun größere Bücher (über Libanon, Jordanien, ältere arabisch-islamische

<sup>328</sup> Die folgenden Ausführungen basieren, neben der Auswertung von Veröffentlichungen, auf vielen Gesprächen und Interviews mit Kamal Salibi während der letzten zwanzig Jahre, in Beirut, Berlin, Erlangen und Oxford. Einiges bereits in Havemann (1988); vgl. auch Choueiri (1989) 118 ff., der meines Erachtens gelegentlich zu viel in Salibis Auffassungen und Texte hineininterpretiert.

<sup>329</sup> Vgl. die zum Teil autobiographischen Darstellungen in Salibi (1996) und (1997); ferner die unveröffentlichten Skripte *usrat tatakawwanu* und *Bḥamdūn* (Januar 1996).

<sup>330</sup> *Studies on the Traditional Historiography of the Maronites in the Period 1100-1516*, veröffentlicht als *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon* (Beirut 1959 a). Das Thema wurde von B. Lewis vorgeschlagen; dieser regte Salibi zehn Jahre später auch dazu an, *The Modern History of Lebanon* zu schreiben.

mische Geschichte und biblisch-historische Themen), von denen einige international bekannt und in mehrere Sprachen übersetzt wurden. Seit 1994 ist Salibi Direktor des 'Royal Institute for Inter-Faith Studies' in Amman, wo er sich vor allem der Organisation von wissenschaftlichen Kontakten zwischen Christen und Muslimen widmet.

In der geistigen und politischen Atmosphäre, die am History Department der AUB seit der Mandatszeit vorherrschte: pro-syrische oder pro-arabische Haltung (s.o. II.3.b.), war Salibi der erste, dessen akademische Arbeiten und politische Vorstellungen sich auf den Libanon konzentrierten.<sup>331</sup> Dabei lassen sich grundsätzlich drei Phasen oder Tendenzen unterscheiden: eine 'maronitische', eine 'libanesischnationalstaatliche', eine 'arabische'. Ihre Verschmelzung zu einer 'harmonischen Synthese' bildete für Salibi (in seiner Revision der libanesischen Geschichte 1988) die endgültige Antwort des Historikers, „largely dependent on individual imagination which is the product of individual experience“.<sup>332</sup>

Salibis Herangehensweise an die Geschichte Libanons stellt eine Mischung dar aus Faszination, Elementen einer historisch-kritischen Methode und dem Wunsch, die Interessen und Standpunkte der verschiedenen Gemeinschaften in Einklang zu bringen. Als eigentliches Motiv seiner Arbeit nennt er „das Bewußtsein der historischen Wahrheit (*waʿy al-ḥaqīqa at-tārīḫīya*), letztlich die beste Grundlage, auf der eine gesunde Gesellschaft errichtet werden kann“.<sup>333</sup> Jeder Libanese habe Anspruch darauf, die historische Wahrheit zu erfahren; deshalb sei es notwendig, die Mythen (*al-asāḫīr*) zu zerstören, die die Libanesen bisher getrennt und gegeneinander aufgehetzt haben.<sup>334</sup> Christliche Interpretationen werden ebenso abgelehnt wie muslimische Auffassungen. Salibi hält die ersteren für wissenschaftlich unhaltbar, die zweiten für eine Bedrohung der libanesischen Souveränität. Bisher sei es libanesischen Historikern aus keiner Konfession gelungen, ihre Vergangenheit genügend kritisch, distanziert und vielschichtig darzustellen;

<sup>331</sup> Vgl. Salibis eigene Bemerkungen zum Klima an der AUB und zu seinem späteren politischen Engagement als Führer der studentischen Organisation *ar-Rābiṭa* (1996) 174 ff.

<sup>332</sup> Interview, 17.1.1996, Beirut.

<sup>333</sup> Salibi (1979) 14.

<sup>334</sup> A.a.O. 14-15; vgl. Beydoun (1984) 307-308: „Pour vouloir la Vérité, l'historien doit se situer quelque part... c'est le désir de l'historien de se tailler... une place abstraite et indépendante des lignes de séparation qui délimitent les mythes des origines.“ - Zu den Mythen auch Corm (1986) 60 ff., 209 ff.; Šaraf (1984 b), (1998).

alle Faktoren, lokale, regionale und externe, müßten für eine ausgewogene Deutung der Entstehung und Entwicklung des Libanon beachtet werden. Nur so ließen sich die ideologischen Gegensätze überbrücken, ein umfassendes nationales Identitätsgefühl und eine stabile Gesellschaft erreichen.<sup>335</sup> Salibis Anliegen ist es, die herkömmliche Version bestimmter Themen in Frage zu stellen und zu versuchen, sie zu entmythologisieren. Historiographie mit dem Ziel einer nationalen Identitätsfindung verlangt die Dekonstruktion von historischen Mythen. Einer derartigen Aufgabe ist nur der unparteiische Historiker (*al-mu'arriḥ al-muğarrad 'an al-ğaraḍ*) gewachsen.<sup>336</sup>

Dieser müsse zunächst Daten sammeln und Fakten erschließen; eine völlig objektive Angelegenheit, die genügend wissenschaftliche Ausbildung und Kenntnis des Gegenstands verlange. Erst danach beginne die Interpretation und Analyse, wobei subjektive Äußerungen des Historikers immer erfolgen sollten auf der Grundlage von historisch gesicherten Tatsachen und mit der Bereitschaft zur Selbstkritik und Revision der eigenen Forschungsergebnisse.<sup>337</sup> Problematisch erscheint die Trennung beider Arbeitsschritte; wie lassen sich objektiv Fakten erschließen, ohne daß bereits bei ihrer Auswahl subjektive Momente miteinfließen (s.o. I.2.)? Diese Frage wird nirgends reflektiert bzw. direkt beantwortet. Salibi ist kein Freund von geschichtstheoretischen Überlegungen; die historische Arbeit bedeutet für ihn, auf der Basis von 'narrativen Quellen', wie beispielsweise Chroniken und Memoiren (Archivdokumente benutzt er wenig), geschichtliche Vorgänge darzustellen und zu erklären. Das vielleicht wichtigste ist dabei die Erfahrung des Historikers; diese garantiert letztlich auch „the careful selection and appropriate use of sources... the balance between objectivity and partiality or historical bias“.<sup>338</sup>

<sup>335</sup> Salibi (1971), bes. 84-86.

<sup>336</sup> Salibi (1979) 14-15.

<sup>337</sup> A.a.O. 11-12.

<sup>338</sup> Gespräch mit Salibi am 3.7.1989 in Berlin; bei späterer Gelegenheit (17.1.1996, Beirut) äußerte er: „I never consciously used historical theories, important is experience; forget about theories which are fashions that come and go, historical thinking is outside the world of fashions, it is enduring; write your mind based on historical experience and imagination, not on fashions, try to visualize historical time... We have a lot of facts, but we need evaluation and analysis to make historical sense. My way is the narrative method, maybe an old-fashioned way, to use as original sources literary texts, historical chronicles, memoirs, newspapers and pe-

Ein Vergleich der Schriften Salibis aus verschiedenen Stadien seiner Tätigkeit läßt gut die aufgestellten Grundsätze und Überlegungen erkennen. Die ersten Veröffentlichungen unterscheiden sich kaum von der üblichen Sicht der maronitischen Historiker. Ihnen wird zugebilligt, sie hätten sich bemüht zu zeigen, daß „ce pays, tel qu’il existe aujourd’hui, est le résultat d’un processus historique profondément enraciné dans le passé...“.<sup>339</sup> Der Libanon wird charakterisiert „as a crossroad, a refuge, a frontier region, a school, a backwater, and a resort“; dank der geographischen Lage zwischen dem Vorderen Orient und Europa habe sich das Land zu einer „merchant republic“ entwickelt. Diese Merkmale, die einem flüchtigen Beobachter als Gegensätze oder Widersprüche erscheinen könnten, verschmelzen für den Historiker in überraschender Harmonie und bilden die wesentlichen Elemente der libanesischen Kontinuität, hauptsächlich aufrecht erhalten von den Maroniten: „Lebanon clearly keeps its roots.“<sup>340</sup> Von keinem anderen nichtmaronitischen Autor wird dieses maronitische Geschichtsbild so deutlich vertreten; nur der militante Aspekt fehlt darin - ein Zeichen für Salibis Bemühen um eine Synthese der libanesischen Gesellschaft.

Im Zusammenhang mit dem Merkmal eines Zufluchtsortes für verfolgte Minderheiten steht eine weitere Besonderheit: die Herausbildung und Beibehaltung eines erblichen Feudalsystems (*iqṭāʿ*), zunächst bei den Drusen, später den Maroniten. Salibi versucht auf der Basis historischer Quellen, besonders der Chronik von Ṣāliḥ b. Yaḥyā (gest. 1436),<sup>341</sup> nachzuweisen, daß seit dem 12. Jahrhundert in den Gebirgszügen des Ġarb (südöstlich von Beirut) der Kern des später autonomen Libanon entstanden sei. Unter der Herrschaft der drusischen Feudalfamilie Buḥtur (zu welcher der Chronist selbst gehörte) seien die Versuche einer Zentralisierungspolitik seitens der Mamluken abgewendet worden; diese hätten während der katastermäßigen Erfassung des Landes (*rauk*) das lokale erbliche Feudalsystem anerkannt und damit der libanesischen Autonomie einen dauerhaften Weg geebnet. Die meisten Güter dieses Feudalsystems seien rechtmäßiges Privateigentum

---

riodicals of the time under study, interviews with people still alive to memorize their own past.“

<sup>339</sup> Salibi in *L’Orient*, 23.5.1965: *L’historiographie libanaise: histoire de vanité*.

<sup>340</sup> Salibi (1960) 33; zum Konzept der „merchant republic“ (Michel Chiha, Phönizien-Theorie) vgl. Shehadi (1987) 10 ff.

<sup>341</sup> Eine der wenigen bekannten drusischen Quellen; von Kamal Salibi und Francis Hours, S.J., neu ediert (Beirut 1969).

(*amlāk*) gewesen.<sup>342</sup> Salibis Argumentation ist jedoch zweifelhaft; die dafür zitierten Dokumente waren wahrscheinlich Fälschungen.<sup>343</sup> Außerdem bedarf die Frage der Besitzverhältnisse und Terminologie im Libanongebirge noch einer genaueren Untersuchung, bevor eindeutige Schlüsse möglich sind.<sup>344</sup>

Salibi selbst schwächt seine Behauptungen wenige Jahre danach ab; das Feudalsystem des Libanongebirges unterscheidet sich nicht völlig von dem anderer syrischer Bergregionen.<sup>345</sup> Noch später (1979) wird die Existenz eines erblichen Feudalismus nur für die Mamlukenzeit angenommen.<sup>346</sup> Von einem spezifisch libanesischen, die Jahrhunderte überdauernden Feudalsystem ist nicht mehr die Rede. Eines der beliebtesten Argumente für die Einmaligkeit des Libanon wird als ein Mythos entlarvt und schrittweise demontiert.

Ähnlich verhält es sich mit der Refugiumsthese (*L'asile du Liban*), die am deutlichsten der Jesuit Henri Lammens (1862-1937) in seinem Buch *La Syrie. Précis Historique* 1921 entwickelt hatte und die bis heute durch die Köpfe vieler Autoren geistert, keineswegs nur im Libanon. Anfangs auch von Salibi vertreten,<sup>347</sup> steht er dieser Behauptung bald darauf mit einer gewissen Skepsis gegenüber. Dennoch findet er bei aller Kritik, auch an anderen Schriften von Lammens, letztlich anerkennende Worte für den Autor und sein Werk.<sup>348</sup> Erst 1988 wird die Theorie von Lammens ernsthaft in Frage gestellt.<sup>349</sup>

Salibis akademische Karriere begann mit seiner Dissertation über die Historiographie der Maroniten, dem Musterbeispiel für seine erste Arbeitsphase. Untersucht werden drei Chronisten, deren Werke bestimmte Entwicklungsstufen des maronitischen Selbstverständnisses widerspiegeln: Ġibrāʿīl b. al-Qilāʿī (um 1450-1516), Iṣṭifān ad-Duwaihī (1629-1704) und Ṭannūs aš-Šidyāq (1791/1794-1861). Einleitend betont Salibi, daß der Historiker nur durch ein intensives Studi-

<sup>342</sup> Salibi (1961) 90-91, 97; zum *rauk* vgl. Sato (1997) 124 ff., bes. 136-137.

<sup>343</sup> Dazu Irwin (1977) 69.

<sup>344</sup> Poliak (1977, Repr.), bes. 47-48, Anm. 4; für die osmanische Zeit: Havemann (1983) 49, 60 ff.; zur Position der muslimischen Juristen ausführlich Johansen (1988), s.v. *iqṭāʿ*, *milk*, *mīrī*.

<sup>345</sup> Salibi (1965) 4-5.

<sup>346</sup> Salibi (1979) 141.

<sup>347</sup> Salibi (1960) 30-31: Maroniten, Drusen, Jakobiten und viele andere immigrierten in den Libanon „to escape some form of intolerance...“

<sup>348</sup> Salibi (1962 b) 340-342; über Lammens' Buch ausführlich Freitag (1991) 89-102.

<sup>349</sup> Salibi (1988 a) 130 ff.

um dieser Quellen die Geschichte des mittelalterlichen Libanon, seines Feudalismus, seiner besonderen Beziehungen zu Europa und seiner Autonomie richtig erfassen könne. Die 'libanesische Persönlichkeit' sei nicht ohne die Kenntnis des maronitischen Selbstverständnisses zu begreifen.<sup>350</sup> Obwohl Ibn al-Qilā'īs Hauptwerk *Madīhat 'alā Ġabal Lubnān* (wie alle von ihm erhaltenen Schriften) primär theologisch ausgerichtet ist und legendäre mit historischen Ereignissen vermengt werden, bewertet Salibi es als eine wichtige Quelle für die Geschichte der Maroniten zur Zeit der Kreuzfahrer und der Mamluken; Daten und andere Ungenauigkeiten werden von ihm korrigiert.<sup>351</sup> Duwaihī, der als erster maronitischer Kleriker außer theologischen und religionsgeschichtlichen Abhandlungen auch eine politische Geschichte Syriens verfaßte (*Tārīḥ al-azmina*), wird dafür gelobt, daß er neben den Maroniten die Drusen des Libanongebirges besonders berücksichtigte, und zwar im größeren, regionalen Kontext.<sup>352</sup> Höhepunkt in Salibis Studie sind die Schriften von Šidyāq, das Werk eines Laien, der nur an der politischen Geschichte interessiert war; besonders sein *Kitāb aḥbār al-a'yān fī Ġabal Lubnān* repräsentiert für Salibi den Beginn von säkularer Historiographie, die den Libanon als politische Einheit darstellt, nicht bloß als ein Gebiet mit verschiedenen, nebeneinander lebenden Gemeinschaften. Šidyāq habe als 'Libanese, nicht als Maronit' Geschichte geschrieben.<sup>353</sup>

Die Charakterisierung der drei Historiker und ihrer Werke erinnert an antike griechische Vorbilder. Um die Besonderheiten des Libanon zu unterstreichen, wird die maronitische Geschichtsschreibung in die Nähe der kulturellen Traditionen Europas gerückt statt im regionalen Umfeld beurteilt. Ibn al-Qilā'īs *Madīḥa* ähnelt laut Salibi dem Epos, Duwaihī ist der 'Vater der maronitischen Geschichte', Šidyāq verkörpert eine neue Dimension von maronitischem Nationalstolz und Identitätsbewußtsein;<sup>354</sup> überspitzt formuliert: ein 'libanesischer Homer', ein 'libanesischer Herodot' und ein 'libanesischer Ephoros von Kyme'.<sup>355</sup> In Wirklichkeit ist Ibn al-Qilā'īs angebliches Epos eher ein

<sup>350</sup> Salibi (1959 a) 13-22; vgl. zusammenfassend Salibi (1962 a).

<sup>351</sup> Salibi (1959 a) 23 ff.

<sup>352</sup> A.a.O. 105 ff.

<sup>353</sup> A.a.O. 161 ff., bes. 168-169.

<sup>354</sup> A.a.O. 35-37, 89, 160, 167-168.

<sup>355</sup> Choueiri (1989) 140-141; Havemann (1988) 236; über Ephoros von Kyme (4. Jh. v. Chr.) vgl. J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (New York 1958, Repr.) 162-163: „... the Greeks had no national history... the novelty of the work of Epho-

tribales Kampfgedicht, das die Maroniten verherrlicht, Duwaihīs Geschichte eine Chronik in annalistischer Form nach bester islamischer Tradition, Šidyāqs Werk eine Darstellung der Genealogie und Herrschaft der libanesischen Notabelfamilien, die in einer Zeit des Umbruchs im 19. Jahrhundert als kollektive Erinnerung festgehalten werden. Später revidiert Salibi grundlegend seine Bewertungen der maronitischen Historiker.<sup>356</sup>

Die Interpretation des *amīr* Fahr ad-Dīn al-Maʿnī (reg. 1593-1635) ist ein weiteres Beispiel für die Umsicht und selbstkritische Arbeitsweise, die Salibis historische Forschungen auszeichnet. In einem frühen Aufsatz wird die Regierungszeit Fahr ad-Dīns als der Beginn einer neuen Ära beurteilt, als entscheidender Schritt auf dem Weg zu Libanons politischer Identität. Die aufgeklärte und tolerante Haltung des Fürsten habe die Allianz und künftige Zusammenarbeit zwischen Drusen und Maroniten bewirkt, sein Reformeifer und seine Kooperation mit christlichen Mächten gehe auf maronitischen Einfluß zurück.<sup>357</sup> An anderer Stelle, in einem Vergleich zwischen Fahr ad-Dīn und seinem Gegenspieler Yūsuf Saifā (dem Gouverneur von Tripolis), erscheint der Fürst als modern, militärisch geschickt und politisch umsichtig, der Gouverneur als lokaler und bigotter Machthaber traditionellen Stils.<sup>358</sup> In Hālidīs Biographie über Fahr ad-Dīn und in anderen nichtchristlichen zeitgenössischen Quellen (arabischen und osmanischen) unterscheiden sich dagegen beide Lokalherrscher viel weniger voneinander; danach bediente sich jeder häufig derselben Mittel zum Erhalt oder Ausbau seiner politischen Macht.<sup>359</sup>

In einem Lexikonartikel versucht Salibi eine ausgewogenere Beurteilung von Fahr ad-Dīn, aber ohne dabei die nationale Identität aus dem Blickfeld zu verlieren; der Fürst förderte „the political union between the Maronites and the Druzes...“ Mit einer Mischung aus Zweifel und zögernder Zustimmung schließt Salibi: „Fakhr al-Dīn II,

---

rus lay in this, that... he brought together the particular histories of all Greek-speaking communities, and thus produced what might be called a quasi-national history.“

<sup>356</sup> Salibi (1979) 168: Ibn al-Qilāʿīs Gedicht ist eine militante Apologie, die die Maroniten verherrlicht (die Schrift wurde übrigens ausgiebig von Buṭrus Ḍauʿ zu demselben Zweck benutzt, s.o. Anm. 327); eine grundlegende Neubewertung aller drei Historiker in Salibi (1988 a) 77 ff., 81 ff., 115 ff.

<sup>357</sup> Salibi (1959 b) 20.

<sup>358</sup> Salibi (1973 a) 37-40.

<sup>359</sup> Ausführlich Abu-Husayn (1985), Kap. 1 und 2.

indeed, is regarded by the Lebanese today as the father of modern Lebanon...“<sup>360</sup> Die mythische Verklärung des Fürsten zum Vater der libanesischen Einheit, die sich bei vielen christlichen, muslimischen und drusischen Historikern mit unterschiedlicher Betonung beobachten läßt, wird auf die Libanesen schlechthin übertragen; Salibi hält sich mit einem endgültigen persönlichen Urteil zurück.

In einem Vortrag vor maronitischem Publikum<sup>361</sup> dekonstruiert er alle weitverbreiteten Geschichten und Mythen, die sich um Fahr ad-Dīn ranken: 1. Die maronitischen Berichte über die Genealogie der Ma<sup>ʿ</sup>n-Dynastie sind pure Legende.<sup>362</sup> 2. Die behauptete Zuflucht Fahr ad-Dīns bei den maronitischen Ḥāzīns in Kisrawān ist eine Erfindung von einem Mitglied dieser Familie im 19. Jahrhundert; erst nach der Konsolidierung seiner Macht habe er mit den Ḥāzīns Kontakt aufgenommen.<sup>363</sup> 3. Das Bündnis mit den Maroniten hatte nur politische Gründe, vor allem sollte der Gegner Yūsuf Saifā geschwächt werden.<sup>364</sup> 4. Fahr ad-Dīn war nicht nur Steuerpächter in osmanischem Auftrag für die libanesischen Regionen, sondern auch für benachbarte Gebiete; deshalb hatte er auch keinen zwingenden Grund, die libanesischen Regionen politisch zu einigen. Dennoch bestehe aber kein Zweifel, so Salibis Schluß, daß der *amīr* das Fundament für die spätere libanesische Einheit errichtete.<sup>365</sup>

Hier erweisen sich die Mythen also auch als nützlich, als die andere Seite oder ‘Ergänzung’ der historischen Wahrheit. Die Legitimität des modernen libanesischen Staates scheint in geheimnisvolle und widersprüchliche Ursprünge gehüllt. Salibis Interpretation, der Versuch einer harmonisierenden Synthese, erlaubt den Maroniten, an der Gegenwart festzuhalten, und den Muslimen, sich mit einer wissenschaftlich gedeuteten Vergangenheit zufriedenzustellen. Man fühlt sich an das erinnert, was als ‘Mythistory’ definiert wurde (William McNeill; s.o.I.3.2.), der Berufshistoriker als Vermittler zwischen (und innerhalb) seiner Fachdisziplin und der Öffentlichkeit, Geschichtsschreibung als

---

<sup>360</sup> Salibi, *Encyclopaedia of Islam* (1965) II 749-751, Zitat 751

<sup>361</sup> Salibi (1970).

<sup>362</sup> Später stellt Salibi einen neuen Stammbaum der Familie Ma<sup>ʿ</sup>n auf; viele seiner arabischen und europäischen Kollegen hätten sich von fingierten Überlieferungen verleiten lassen, auch er selbst (in dem *EI*-Artikel, s. Anm. 360): Salibi (1973 b).

<sup>363</sup> So auch Ismail (1955) 6, und andere nicht-maronitische Autoren.

<sup>364</sup> Salibi (1970) 85-104.

<sup>365</sup> A.a.O. 108-111.

Instrument für eine allgemeine, gesamtgesellschaftliche Geschichtskultur.

Seit Anfang der 1960er Jahre gab Salibi seine meisten Erklärungsmodelle für die Entstehung und Entwicklung der libanesischen nationalen Identität auf bzw. unterzog sie einer gründlichen Revision. Er entwickelte eine neue politische Formel: anstelle eines maronitischen ein libanesischer Nationalismus, der fähig sei, alle religiösen Gruppen des Landes in sein System zu integrieren. Ein von Christen dominierter, kulturell eng mit Europa verbündeter Libanon müsse die Muslime (nicht nur die politischen Führer, sondern die Bevölkerung insgesamt) für die libanesischen Sache gewinnen, um die nationale Identität zu retten und die Nation, „in many ways an exception in the Afro-Asian World“, zu bewahren.<sup>366</sup> Den entscheidenden Anstoß, für eine nationalstaatliche Rolle Libanons zu plädieren, gaben nicht neue wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern externe, nichtakademische Faktoren: der Bürgerkrieg von 1958 mit seinen innen- und außenpolitischen Folgen. Während und nach der Präsidentschaft von General Fu'ād Šihāb (1958-1964) zeigt sich Salibi als dessen überzeugter Anhänger; Šihābs Politik habe zu einer 'konfessionellen Neutralisierung', zur Förderung eines Gefühls nationaler Einheit und zur Herstellung von öffentlicher Sicherheit und Ordnung geführt.<sup>367</sup> Obwohl der Erfolg der administrativen, sozialen und wirtschaftlichen Reformen auf sich warten lasse, insgesamt eine positive Ära: „... it awakened among the Lebanese people a new social consciousness and directed attention to some fundamental questions which must be attended to...“<sup>368</sup>

Für mehr als zehn Jahre, bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs 1975, hielt Salibi daran fest, daß der Libanon seine nationalstaatliche Identität gefunden habe, nicht zuletzt dank der 'säkularisierten, nationalen' Politik von Šihāb. Das beste Beispiel für diese Haltung ist Salibis Buch *The Modern History of Lebanon*, eine seiner bekanntesten Veröffentlichungen, die sehr unterschiedliche Reaktionen hervorrief.<sup>369</sup> In der Einleitung werden die einzelnen religiösen Gruppen als spezifische Einheiten mit ausgeprägten psychologischen und sozialen Merkmalen

<sup>366</sup> Salibi (1966 a) 265-269.

<sup>367</sup> Salibi (1966 b); Salibi (1976 a) 1-22.

<sup>368</sup> Salibi (1966 b) 226.

<sup>369</sup> Vgl. die Rezensionen von Faris: *al-Abḥāṭ* 21 (1968) 79-86; Hourani: *Middle Eastern Studies* 2 (1966) 256-263; Steppat: *Bibliotheca Orientalis* 23 (1966) 258-259; Tibawi: *Arabic and Islamic Themes* (London 1976) 381-383; Moosa: *The Muslim World* 57 (1967) 145-146 (die letzten beiden sehr negativ).

charakterisiert, ihre unterschiedlichen Entwicklungen gezeigt und ihr jeweiliger Anteil am historischen Prozeß beschrieben, der den Libanon schließlich zu seiner besonderen Identität geführt und die Koexistenz der Gemeinschaften zustandegebracht habe. Für diese Interpretation verwendet Salibi den Begriff des 'Gesellschaftsvertrags' ('social contract') und kommt zu der Schlußfolgerung: „It is true that the Lebanese people did not then [unter der Herrschaft der Dynastie Šihāb, 1697-1842] constitute a nation...; nevertheless, they did stand out as a distinct community of sects, organized according to what has been perhaps the nearest known approximation to a 'social contract'.“<sup>370</sup>

Seit dem 18. Jahrhundert ist die Geschichte des Libanon unmittelbarer Ausdruck der Wirkungen dieses 'social contract'. Zur Verdeutlichung seiner These greift Salibi indirekt auf ein weiteres politisches Konzept zurück. Die Gemeinschaften, die unter den Bedingungen des 'social contract' koexistieren, werden als 'Eliten' betrachtet. Da nur eine Elite in einer bestimmten Periode dominieren kann, setzt dies die stillschweigende Anerkennung seitens der anderen Eliten bzw. Gemeinschaften voraus, um so die Stabilität des Systems zu gewährleisten. Die Hegemonie einer Elite geht dann verloren, wenn sie sich aufgrund innerer und äußerer Veränderungen nicht mehr behaupten kann und ihre Führungsrolle von einer anderen Elite übernommen wird.<sup>371</sup> Diese Vorstellung dient Salibi als Erklärungsmodell für den Niedergang der Drusen und den kontinuierlich voranschreitenden Aufstieg der Maroniten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts.<sup>372</sup> 'Gestört' wurde dieser Prozeß durch die sozialen und konfessionellen Konflikte zwischen 1840 und 1860, aus denen die Drusen militärisch als Sieger hervorgingen.<sup>373</sup> Nur durch die Intervention der europäischen Mächte wurden die Christen gerettet und damit auch der Prozeß ihres Aufstiegs wieder in Gang gesetzt.<sup>374</sup>

Salibis Darstellung und Interpretation der weiteren Entwicklung ist zu einem wesentlichen Teil eine Rechtfertigung ausländischer Eingriffe

<sup>370</sup> Salibi (1965) XXVII; *The Modern History of Lebanon* beginnt mit den Šihāb, die Familie Ma<sup>c</sup>n (Fahr ad-Dīn) wird nur noch kurz erwähnt! - Zum 'social contract' in der europäischen Geistesgeschichte (John Locke usw.) vgl. Gough (1936).

<sup>371</sup> Die Theorie wurde zuerst von dem Italiener Gaetano Mosca Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt; vgl. Meisel (1962), bes. 385 ff.

<sup>372</sup> Salibi (1965) 3 ff., 18 ff.

<sup>373</sup> A.a.O. 87 ff., 93-94: Gründe für den Sieg der Drusen lagen an der mangelhaften Disziplin und schlechten militärischen Führung der Christen.

<sup>374</sup> A.a.O. 107 ff.

in die internen libanesischen Angelegenheiten. Der neue politisch-administrative Status nach 1860, die Ordnung der *mutašarriḫīya*, wird als positives Ergebnis der europäischen Intervention bewertet. Zu den lobenswerten Errungenschaften der nächsten Jahrzehnte (bis 1918) zählt die Entstehung einer 'administrativen Aristokratie', deren Mitglieder ein libanesisches Nationalgefühl entwickelt und Frankreich als Protektor ihrer Vorstellungen betrachtet hätten.<sup>375</sup> Sogar die französische Okkupation des Libanon 1918 und die folgende Einrichtung der Mandats Herrschaft führten für Salibi in die richtige Richtung; Frankreich habe libanesischen, d.h. vor allem maronitisch-christlichen Interessen gegen syrische und pan-arabische Ansprüche geschützt und dem Land zu einer Verfassung und einem funktionsfähigen Regierungssystem verholfen.<sup>376</sup> Nach der Erlangung der Unabhängigkeit 1943 sei es dem Libanon gelungen, dank seiner engen Beziehungen zur freien, christlichen Welt alle politischen Stürme und Bedrohungen gut zu überstehen.<sup>377</sup> Das Buch endet mit einer fast heiteren Einschätzung der Situation im Sommer 1964: „In a region where military dictatorship has become the rule, the Lebanese Republic, because of her peculiar nature and problems, can still afford the free practice of constitutional life.“<sup>378</sup>

1971 war Salibi von der Tragfähigkeit des libanesischen Systems und der Zukunft der nationalen Identität so überzeugt, daß er die Auffassung vertrat, die Libanesen seien sich ihres besonderen nationalen Charakters bewußt geworden; schon die bloße Tatsache ihres Zusammenlebens habe sie dazu geführt. Neue soziale Entwicklungen würden allmählich die konfessionellen Unterschiede überbrücken: „The steady growth of the Lebanese middle class, which has come to include an increasing proportion of Moslems and Druzes, has broadened the meeting-ground for the various Lebanese communities.“<sup>379</sup>

Seit Beginn des Bürgerkriegs wurde Salibis optimistisches Libanonbild heftig erschüttert. Schon bei der grundsätzlich positiven Bewertung der Regierung Šihāb hatte er auf die Probleme der Korruption und demzufolge die Unwirksamkeit der Reformpolitik hingewiesen. Andere innen- und außenpolitische Probleme hatten seine

<sup>375</sup> A.a.O. 117-119.

<sup>376</sup> A.a.O. 162 ff.

<sup>377</sup> A.a.O. 191 ff.

<sup>378</sup> A.a.O. 206.

<sup>379</sup> Salibi (1971) 86.

Zukunftsvision eines funktionierenden libanesischen Nationalstaates nicht weiter beeinträchtigt. Nun gelangte Salibi zu der Einsicht, daß sich die Position der Maroniten, vorher für ihn die wichtigsten Träger dieses Nationalstaates, ihrem Ende näherte oder zumindest äußerst bedroht war.<sup>380</sup>

Im Winter 1975/76 schreibt er in wenigen Wochen ein Buch über die Vorgeschichte und ersten Monate des Bürgerkriegs (offiziell begonnen am 13.4.1975), *Crossroads to Civil War*. Gleich im Vorwort heißt es: „... the Lebanese Republic, after six months of civil war, was already well on its way to becoming a legal fiction... I have attempted to trace the stages by which the Lebanese Republic, with its established order, advanced towards disintegration.“<sup>381</sup> Fast zwei Drittel des Textes sind der Vorgeschichte des Krieges seit 1958 gewidmet, angefangen mit der Präsidentschaft von Fuʿād Šihāb über die politischen Beziehungen Libanons zu anderen arabischen Staaten (vor allem nach 1967) und die zunehmende Präsenz der Palästinenser im Libanon, bis hin zu den Problemen der wachsenden wirtschaftlichen und sozialen Diskrepanz innerhalb der Bevölkerung und der deutlichen demographischen Veränderungen zugunsten der Muslime, besonders der Schiiten.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt Salibi dem Kräftespiel zwischen den verschiedenen politischen Führern, Parteien und anderen Gruppierungen des Landes. Dabei erwähnt er mehrfach die wachsende Bedeutung der libanesischen Schiiten, die sich seit Ende der sechziger Jahre unter der Führung ihres Imam Mūsā aš-Šadr zu einer organisierten politischen Kraft entwickelt hatten und mit konkreten sozialen und wirtschaftlichen Forderungen sowie einem religiös-politischen Programm auftraten.<sup>382</sup> Auch den schiitischen Behauptungen, die größte Gemeinschaft im Libanon zu sein, gibt Salibi indirekten Rückhalt, indem er keine gegenteiligen Zahlen aus offiziellen Bevölkerungsstatistiken zitiert.<sup>383</sup>

Die neue Bedeutung der Schiiten wird auch in einer späteren Darstellung der mittelalterlichen libanesischen Geschichte reflektiert. 1957, in seiner ‘maronitischen Phase’, hatte Salibi betont, daß während der Kriegszüge der Mamluken gegen Kisrawān (1304/5) besonders die dortigen Maroniten zu leiden hatten; 1979 hält er nun die schiitische

<sup>380</sup> Mehrere Gespräche im März 1978 in Beirut.

<sup>381</sup> Salibi (1976 a) VII.

<sup>382</sup> Ajami (1986); Deeb (1986); Halawi (1992); Nasr (1985); Norton (1987).

<sup>383</sup> Salibi (1976 a) 18, 62-64.

Bevölkerung für das Hauptopfer der Militärkampagne. Diese neue Interpretation stützt sich auf muslimische Quellen; maronitische Berichte, früher als einzige konsultiert, werden nur beiläufig verwendet.<sup>384</sup> Die Schiiten sind in der revidierten Geschichtsdeutung Teilhaber und Opfer der historischen Entwicklung geworden. Ihre aktuelle politische Rolle verleiht dem Libanonbild Salibis eine neue Dimension; Vergangenheit und Gegenwart werden uminterpretiert.

*Crossroads to Civil War* liest sich wie ein Nachruf auf das soziale und politische System des Libanon. Der Autor beobachtet die Brüchigkeit der von ihm früher gepriesenen 'demokratischen Institutionen', seine bisherige Sicht der Gesellschaft stellt sich als ein realitätsfernes Wunschbild heraus: Kein Individuum existiert und handelt außerhalb seiner konfessionellen Gruppe. Der Staat erscheint als ein auffälliges Gebäude, dessen Fundamente durch die kompromißlos und verbissen agierenden Religionsgemeinschaften untergraben werden. Die alten Mythen artikulieren offensichtlich legitime Bedürfnisse und Forderungen, die aus der Unterordnung oder Hegemonie der einen oder anderen Gruppe entstehen. Die Komplexität des libanesischen Systems selbst verleiht den Mythen neues Leben und scheint ihre Durchsetzung mit der Gewalt der Waffen zu rechtfertigen.

Salibi ist sich des Zusammenpralls der Kräfte, die der Historiker nicht zügeln kann, voll bewußt. Zuvor war es ihm immer gelungen, Ereignisse und Veränderungen in Geschichte und Gegenwart wissenschaftlich zu erklären, gegebenenfalls durch neue Quellen und selbstkritische Revision früherer Interpretationen. In dem Augenblick, wo Gesellschaft und Staat zusammenzubrechen drohen, setzt Salibi auf den Arabismus, den er vorher als Bedrohung, mindestens aber als Hindernis für die libanesisch nationale Identität gesehen hatte. Der Schluß des Buches lautet: „However, only in an Arab world where the bond of Arabism remains significant can a country like Lebanon retain its special importance.“<sup>385</sup> Ähnliche Vorstellungen und Wünsche klingen noch 1985 an, nachdem sich die Situation durch den Krieg immer mehr verschlechtert hat. 'Beiden Seiten' (East/West, Christen/Muslime) will Salibi gerecht werden und rät eindringlich: „Whoever stands to lose more..., must seize the proper psychological moment to make the urgently required leap - all things considered, not so much a leap in the dark as one in the broad light of day.“<sup>386</sup>

<sup>384</sup> Salibi (1957) 299-300; Salibi (1979) 136-138; vgl. Beydoun (1984) 102, 109 ff.

<sup>385</sup> Salibi (1976 a) 162.

<sup>386</sup> Salibi (1985) 10.

Angesichts der konkreten Entwicklungen - im Libanon, in anderen arabischen und islamischen Ländern - und aufgrund der 'eigenen historischen Erfahrung' zunehmend skeptischer und nüchterner geworden, sieht Salibi 1988 im Arabismus nur noch einen von drei entscheidenden Faktoren in Bezug auf die Probleme Libanons: „Since 1975... fundamental issues of long standing in the region have been broken down to their component elements... These issues have involved progressive stages of interaction between three different regional realities...: the system of sovereign Arab states... the moral imperative of pan-Arabism... the historical and social claims of Islam on the area. What the synthesis between these three realities will ultimately be remains to be seen.“<sup>387</sup> Ähnlich abgeklärt ist *The Historical Perspective*, die Salibi auf einer Konferenz in Oxford 1987 über 'Konflikt und Konsensus im Libanon' präsentiert hat: „... the history of Lebanon since the 1830s... does not present cycles of alternation between conflict and consensus. What it does present... is a succession of collisions...“ Zum Schluß eine vorsichtige, aber trotz allem hoffungsvolle Perspektive: „Yet, at some point, the difficulties will have to be surmounted and the transition to the commonwealth [involving *citizens'* rather than *community* rights] attempted...“<sup>388</sup> Die Überprüfung und Revision der eigenen Forschungsergebnisse und die Zusammenschau von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Geschichte ermöglicht es Kamal Salibi immer wieder, die Hoffnung auf eine Synthese der libanesischen Gesellschaft nicht aufzugeben.

1988 erscheint Salibis letztes Buch über den Libanon, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (1990 in arabischer Übersetzung: *Bait bi-manāzil kaṭīra, al-kiyān al-lubnānī bain at-taṣawwur wa-l-wāqiʿ*). Unter den Bedingungen des Bürgerkriegs geschrieben, als Historiographie mit wenigen Ausnahmen nur noch ein Ausdruck des Rückzugs auf konfessionelle Positionen war (s.u. III.4., III.5.), hat das Buch mindestens ebenso viel Aufmerksamkeit, Zustimmung und Ablehnung gefunden wie seinerzeit *The Modern History of Lebanon*.<sup>389</sup> Es ist ein Aufruf an die Libanesen, zu einem flexiblen und gegenseitig offenen Verständnis von

<sup>387</sup> Salibi (1988 c) 24-25.

<sup>388</sup> Salibi (1988 d) 11, 12, 13.

<sup>389</sup> Vgl. die teilweise sehr ausführlichen Rezensionen von el-Khazen: *The Beirut Review* 1 (1991) 102-114; Khalidi: *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990) 474-476; Šaraf: *ad-difāʿ al-waṭanī al-lubnānī* 3 (1990) 165-190; Dāğir: *al-Mašriq* 65 (1991) 455-466; Saʿāda: *ad-Diyār*, 8.5.1990 (12-13) (die beiden letzten sehr negativ).

Geschichte zu finden. Gleichzeitig ist es Salibis Versuch, seine eigenen Arbeitsphasen bzw. Auffassungen nüchtern zu überprüfen, zu revidieren und soweit möglich zu harmonisieren.

In der Einleitung macht der Verfasser von vornherein klar, daß sein Buch „is not a history of Lebanon, but a critical study of different views of Lebanese history.“<sup>390</sup> Dennoch wird bei der Kritik der Geschichtsschreibung auch ‘history reconsidered’ präsentiert, nicht chronologisch, sondern nach bestimmten Themen. Salibi plädiert für eine Überwindung der ideologischen Kontroversen zwischen ‘Lebanism’ und ‘Arabism’, „the diametrically opposed Christian and Muslim theories... underlying the ongoing political conflict...“<sup>391</sup> Denn: „For any people to develop and maintain a sense of political community, it is necessary that they share a common vision of their past... Fictionalized history..., historical fiction..., historical self-deception is a luxury which... divided societies [wie die libanesische]... cannot afford... their best chance lies in getting to know and understand the full truth of their past, and to accomodate to its realities.“<sup>392</sup>

Salibi zeigt, von wem, wie und warum im Libanon Geschichte geschrieben, manipuliert und benutzt wurde bzw. wird. Dafür holt er thematisch weit aus:

1. Die wichtigste Prämisse historischer Arbeit besteht für ihn darin, sich über die Geographie des Gebietes klar zu werden, dessen Geschichte untersucht werden soll, sowohl die natürlich- als auch die humangeographischen Gegebenheiten.<sup>393</sup> Daraus entwickelt er (unter anderem) seine These, daß die Bergbauerngesellschaften der Maroniten und der Drusen ursprünglich Stämme bzw. Stammeskonföderationen waren, die besondere religiöse Häresien adoptierten, um so ihre Partikularität zu verstärken. Mindestens tragen ihr Verhalten und ihre Lebensgewohnheiten, ihre Solidarität, ihr Autonomiebestreben und später ihr ‘Nationalismus’ deutlich tribale Züge, zum Teil noch heute erkennbar.<sup>394</sup> Historisch gesehen ist das religiöse Spezifikum der Gemeinschaften demnach sekundär.

---

<sup>390</sup> Salibi (1988 a) 3.

<sup>391</sup> A.a.O. 3, vgl. 38 ff., 53 ff., 182 ff.

<sup>392</sup> A.a.O. 216, 217.

<sup>393</sup> A.a.O. 57 ff.; Salibi (1989); vgl. Philip S. Khoury, ein Schüler Salibis: „Lessons From the Eastern Shore“, *Middle East Studies Association Bulletin* 33 (1999) 2-9, dort 7.

<sup>394</sup> Salibi (1988 a) 41, 53, 55, 118 ff., 165-166; vgl. Salibi (1992) 45-46.

2. Die *imāra* unter den Familien Maʿn und Šihāb bezeichnet Salibi als „The Imagined Principality“. Fahr ad-Dīn, ungeachtet seiner sonstigen (kulturellen und wirtschaftspolitischen) Leistungen, „was never emir of Lebanon, and he did not found a Lebanese state“. Seine einzige politische Leistung, die Bestand hatte, war die Förderung einer Symbiose zwischen den Maroniten von Kisrawān und den Drusen des Šūf-Gebirges.<sup>395</sup> Das Bild einer erblichen dynastischen Herrschaft mit feudalen Strukturen und einem geregelten Protokoll über die soziale Hierarchie (vor allem unter Bašīr Šihāb) sei größtenteils eine literarische Fiktion des 19. Jahrhunderts, von Bašīrs Sekretär Nāšīf al-Yāziǧī kreiert und später von dem Historiker Ṭannūs aš-Šīdyāq ausgebaut in seiner ‘Vision’ der libanesischen Geschichte.<sup>396</sup>

3. In einer erneuten Auseinandersetzung mit Lammens’ These - das Libanongebirge ein sicheres Refugium für Minderheiten, durch die sunnitisch-islamischen Obrigkeiten verfolgt - werden alle dafür sprechenden Argumente scharfsinnig widerlegt.<sup>397</sup> Die Schlußfolgerung lautet: „... no part of the Lebanon range ever enjoyed any demonstrable immunity from Islamic rule... there was nothing especially unique about the Lebanon mountains in Islamic times.“<sup>398</sup> Was das Gebiet so attraktiv für Ansiedlungen machte, waren in erster Linie ökologische Vorteile, besonders die reichen Wasservorräte.

4. Auch die so oft beschworene Einzigartigkeit des Libanon, besonders in osmanischer Zeit, wird von Salibi stark relativiert. Politisch habe sich das Gebiet bis Mitte des 19. Jahrhunderts kaum von anderen unterschieden; die relative Autonomie konnte nur soweit funktionieren, wie die Osmanen dies zuließen. Ähnliche Entwicklungen gab es auch in anderen osmanischen Provinzen.<sup>399</sup> Was den Libanon indessen so einmalig machte, waren kulturelle, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen, sowohl intern als auch durch die Kontakte zu Europa.<sup>400</sup>

5. Schließlich wendet sich Salibi entschieden gegen den ‘Phönizianismus’, die von libanesischen Christen propagierte Idee (besonders seit 1920 als Argument für den ‘Grand Liban’), der moderne Libanon sei eine Fortsetzung oder Wiedergeburt des antiken

<sup>395</sup> Salibi (1988 a) 127-128; vgl. 154-155.

<sup>396</sup> A.a.O. 110-111, 115-118.

<sup>397</sup> A.a.O. 130 ff.

<sup>398</sup> A.a.O. 142, 143.

<sup>399</sup> A.a.O. 151 ff.

<sup>400</sup> A.a.O. 157 ff.

Phönizien (wie der Vogel Phönix aus der Asche).<sup>401</sup> Die Phönizier, so Salibi unter Berufung auf Herodot, stammten aus der Arabischen Halbinsel, „who had originally arrived in coastal Syria... as immigrants...“<sup>402</sup> Es gebe keine beweisbare historische Verbindung zwischen dem antiken Phönizien und dem mittelalterlichen und modernen Libanon; was Phönizier und Libanesen so ähnlich erscheinen lasse, sei ihr 'levantinischer Charakter', dieselben Wohngebiete und dieselben Aktivitäten: Handel und Business. Deshalb habe Michel Chiha die Idee von der libanesischen 'Kaufmannsrepublik' entwickelt, als natürliche Brücke zwischen Europa und der arabischen Welt (s.o. II.2.).<sup>403</sup>

Was setzt Salibi gegen diese Mythen, nachdem er ernsthaft versucht hat sie zu widerlegen? Getrieben von dem Wunsch nach einer Versöhnung der konträren Standpunkte plädiert er für eine neue gemeinsame Geschichtsbetrachtung, um so zu einer 'neuen nationalen Ordnung' zu gelangen. Die Voraussetzungen dafür sieht er gegeben, denn „there is a noticeable consensus among all but the more committed extremists today that all are Lebanese, sharing the same national identity...“<sup>404</sup> Außerdem werde diese Identität und der Libanon „as it actually exists“ inzwischen auch allgemein in der arabischen Welt akzeptiert.<sup>405</sup> Natürlich ist Salibi realistisch genug, um sich keine zu großen Hoffnungen zu machen; doch will er als Historiker dazu beitragen, mögliche Lösungen aufzuzeigen.<sup>406</sup> Geschichte ist für ihn nicht nur eine gelehrte Wissenschaft für und zwischen Fachspezialisten, sie hat auch eine gesellschaftliche Aufgabe: „In the final analysis, history is not merely a search for knowledge. It is also a search for understanding; and the house of understanding has many mansions... To be socially meaningful and useful, it [history] has to be

---

<sup>401</sup> A.a.O. 170 ff.

<sup>402</sup> A.a.O. 172.

<sup>403</sup> A.a.O. 177-181.

<sup>404</sup> A.a.O. 3, 221.

<sup>405</sup> A.a.O. 220-222.

<sup>406</sup> Vgl. Beydoun (1984) 307 ff., bes. 310: „L'historien-individu rêve sans doute d'une société qui n'aurait pas besoin, pour s'organiser, des mythes de la tradition et de la tradition des mythes... Mais il n'a pas besoin d'aller loin dans l'élaboration d'une nouvelle image... Il doit appartenir à la marge de l'une des communautés... ou à une communauté elle-même marginale...“

given all the relevant dimensions - for the good of Lebanon, and also for the welfare of the Arab world.“<sup>407</sup>

Daß sich eine solche Geschichtsauffassung nur langsam und bei wenigen durchsetzt, ist nicht weiter verwunderlich, zumal in einem Land, das angesichts seiner Vergangenheit und Gegenwart mit zahlreichen Problemen zu kämpfen hat. Bezeichnend ist allerdings die Tatsache, daß *A House of Many Mansions* (und in Folge zum Teil auch Salibis wissenschaftliche Leistungen insgesamt) von einigen seiner Kollegen in ungerechtfertigt scharfer Form kritisiert wurden - von Autoren, deren eigene Arbeiten in vieler Hinsicht nur die Probleme widerspiegeln, die Salibi versucht hat aufzuzeigen und zu entschärfen. Man kann gewiß in vielen Einzelpunkten anderer Meinung sein oder zu anderen Ergebnissen kommen; unbestreitbar bleibt, daß Kamal Salibi die Geschichte des Libanon einem größeren, internationalen Publikum bekannt gemacht hat, ohne große Theorien und Ideologien, sondern mit den 'schlichten Mitteln' der historisch-kritischen Darstellung und Analyse „based on historical experience and visual image of historical time“.

#### *III.4. Libanesische Historiker unter dem Einfluß des Bürgerkriegs*

Während der 1970er und 1980er Jahre ist eine erhebliche Zunahme von historischen Schriften im Libanon zu verzeichnen, sowohl im Bereich der professionellen Historiographie als auch der pseudo-wissenschaftlichen, popularisierenden Literatur. Dieser Boom erklärt sich vor allem daraus, daß Geschichtswerke als Instrumente für die Verbreitung und Verteidigung von bestimmten ideologischen Positionen dienten bzw. solche widerspiegeln. Angesichts der durch den Krieg sich zunehmend verhärtenden Fronten wurde diese Funktion von Geschichtsschreibung auf die Spitze getrieben. Die Standortbindung und Zeitlichkeit der Historiker, die zwar grundsätzlich immer wesentlich mitbestimmende Faktoren sind, gerieten häufig zu ausschließlichen Kriterien ihrer Arbeit.

Die meisten Geschichtswerke aus der Zeit des Bürgerkriegs fallen auf eine Verteidigung der Konfession ihrer Verfasser zurück; in den Worten des libanesischen Soziologen Samir Ḥalaf „a retreat on sectari-

---

<sup>407</sup> Salibi (1988 a) 234; vgl. Salibi (1996) 178: „History is the story of change - not only in situations, but also in understanding. As I have come to see it, the better historians grasp this subtle point, the more accurately they can project the image of the past on the screen of imagination, to visualize how it happened“.

an, communal, and primordial concerns“.<sup>408</sup> Diese Tendenz verstärkt sich, je länger die Kämpfe anhalten und je aussichtsloser ihre Beendigung bzw. eine Lösung der Konflikte erscheint. In Fällen, in denen sich Historiographie nicht konfessionalistisch artikuliert, wird sie gesellschaftswissenschaftlichen, nichtreligiösen Theorien und Modellen untergeordnet oder angepaßt, ohne daß deren Relevanz für den konkreten Fall hinterfragt wird. Ansätze zu einer gesamtlibanesischen, nationalen Betrachtungsweise und Darstellung sind kaum (noch) erkennbar, dagegen umso deutlicher Partikularismus, Abgrenzung und Kompromißlosigkeit. An drei Typen von historischen Arbeiten sollen diese Beobachtungen veranschaulicht werden: 1. thematisch breiter angelegte Werke mit dem Anspruch auf gesamtpolitische und gesamtgesellschaftliche Geschichtsanalyse, der aber nicht eingelöst wird, 2. Regionalgeschichten und Geschichten der Religionsgemeinschaften, 3. Schriften, in denen als universal gültig angenommene Konzepte die historische Interpretation determinieren.

#### a. Konfessionalismus als Leitmotiv der Geschichtsschreibung

Mitten im Bürgerkrieg erscheint ein Buch des drusischen Historikers °Abbās Abū Šāliḥ über die Geschichte seiner Gemeinschaft, von ihrer Entstehung im 11. Jahrhundert bis zum Aufstand gegen die französische Mandatsmacht in Syrien (1925-1927),<sup>409</sup> eine der wenigen historischen Arbeiten eines libanesischen Drusen.<sup>410</sup> Abū Šāliḥ, geboren 1942

<sup>408</sup> Interview 15.4.1998, Beirut.

<sup>409</sup> Abū Šāliḥ (1981), unter Mitarbeit von Sāmī Makārim; nach mündlichen Informationen soll die erste Ausgabe 1975 veröffentlicht worden sein.

<sup>410</sup> Verglichen mit anderen Gemeinschaften, besonders der maronitischen, ist von der drusischen Historiographie wenig bekannt (oder erhalten?): nur zwei Chroniken aus dem 15. und 16. (von Šāliḥ b. Yaḥyā und Ḥamza b. Sibāt) und eine aus dem 19. Jahrhundert (von Abū Šaqrā: *al-ḥarakāt fī Lubnān ilā °ahd al-mutašarrifīya*). Über die Gründe lassen sich nur Vermutungen anstellen; eine Rolle dürfte die Neigung der Drusen gespielt haben, sich mit Äußerungen über ihre Gemeinschaft grundsätzlich zurückzuhalten, eine andere vielleicht der sehr geringe Bildungsgrad bei der Mehrheit dieser Bevölkerungsgruppe. Möglicherweise wurden Überlieferungen der großen Notabelfamilien aufgezeichnet und sind entweder verlorengegangen oder nicht (bzw. nur sehr schwer) zugänglich; vgl. al-Imad (1989). Einige Dokumente aus dem Familienarchiv der Ğunbulāt wurden von Hišī (1979-81) herausgegeben. Erst im 20. Jahrhundert tauchen einige wenige Arbeiten von drusischen Historikern auf; zu nennen ist Sulaimān Abū °Izz ad-Dīn (1874-1933) mit Editionen und Studien über die ägyptische Herrschaft in Syrien (1830-1840), über drusische Rechtsprechung und Verwaltung; vgl. Taqī ad-Dīn (1995). Jüngere Arbeiten sind überwiegend religionshistorisch orientiert, zum Teil mit

in Batlūn (im Šūf-Gebirge), studierte nach dem Besuch von protestantischen Schulen an der Libanesischen Universität und an der AUB Geschichte, unter anderem bei Asad Rustum (s.o. III.2.b.), danach in den USA an der Universität von Texas (Austin). Dort erwarb er 1969 den M.A. (mit einer Arbeit über Napoleons Ägyptenfeldzug), 1971 den Ph.D. (Dissertation über 'Lebanon in the 1950s'); beide Schriften sind nicht veröffentlicht. Während seiner anschließenden beruflichen Laufbahn wurde Abū Šāliḥ Professor für Geschichte an der Libanesischen Universität, wo er seitdem tätig ist; zusätzlich lehrte er einige Zeit an der AUB.<sup>411</sup>

Abū Šāliḥs oben erwähntes Buch wurde mit Zustimmung des religiösen Oberhauptes der Drusen, des *šaiḥ al-<sup>c</sup>aql* Muḥammad Abū Šaqrā, verfaßt.<sup>412</sup> Es basiert auf zahlreichen, arabischen und europäischen, Quellen und Sekundärwerken, ist voller gelehrter Anmerkungen und macht auf den ersten Blick einen sehr professionellen Eindruck. Bei genauer Lektüre wird jedoch deutlich, daß es vor allem um eine apologetische Selbstdarstellung und Aufwertung der libanesischen Drusen geht, um ihre aktuelle Situation und ihre politischen Ambitionen, verpackt in eine Beschreibung und Interpretation ihrer Geschichte. In der Einleitung heißt es, die Drusen hätten immer Religion und Politik voneinander getrennt und seien stets den Grundsätzen des Patriotismus (*waṭanīya*) und Nationalismus (*qaumīya*) verpflichtet gewesen; doch habe der gefährliche Einfluß des allgegenwärtigen Konfessionalismus schließlich auch sie bedroht. Deshalb wolle das Buch eine sachliche, ausschließlich *politische* Geschichte der Drusen liefern, um so ihre nichtkonfessionalistische Haltung zu unterstreichen.<sup>413</sup> In Wirklichkeit widerspricht der gesamte Inhalt dieser Ankündigung. Nach einem Plädoyer für die arabische Herkunft der Drusen<sup>414</sup> - seit Šakīb Arslān fast schon ein Topos (s.o. III.1.c.) - werden durchweg politi-

---

einem 'aufklärerischen' Anspruch, z.B. Nejla (Naḡla) Abu-Izzeddin (1984), eine Nichte von Sulaimān; <sup>c</sup>Abdallāh an-Naḡḡār (1965) [vgl. Schmucker (1979) 214 ff.]; Sāmī Nasīb Makārim (1966, 1974); eine Sonderstellung nehmen die Schriften von Kamāl Ġunbulāt ein: vgl. Schenk (1994). Der vielleicht einzige moderne drusische Autor, der sich auf die politische Geschichte konzentriert, ist Kais M. Firro (Universität Haifa). - Das gesamte Thema bedarf einer eigenen Untersuchung!

<sup>411</sup> Mündliche Informationen von Abū Šāliḥ (12.1.1996, Beirut).

<sup>412</sup> Abū Šāliḥ (1981) 5; Dank an Abū Šaqrā für seine Durchsicht des Buchmanuskripts und erteilte Ratschläge.

<sup>413</sup> A.a.O. 9-11.

<sup>414</sup> A.a.O. 15 ff.; 19: *ad-durūz fa-ya<sup>c</sup>tabirūna anfusahum <sup>c</sup>arīqin fi l-<sup>c</sup>urūba...*

sche *und* religiöse Aspekte ihrer Geschichte behandelt und dabei ihr Verhalten in lobenden Worten verteidigt. Kommunale Identität und Solidarität beherrschen dieses drusische Geschichtswerk. Am auffälligsten ist, daß Abū Šāliḥ die Anfänge konfessioneller Konflikte zwischen Drusen und Maroniten bereits im frühen 18. Jahrhundert sieht - ein deutlicher Unterschied zu den sonstigen Interpretationen und Auffassungen, libanesischer ebenso wie ausländischer Historiker, wonach es keine religiös verursachten Auseinandersetzungen vor der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Libanongebirge gegeben habe. Im folgenden einige Beispiele zu Abū Šāliḥs Geschichtsbild und Interpretation:

1. Die Übertragung der Herrschaft von der drusischen Familie Ma<sup>c</sup>n auf die sunnitisch-muslimischen Šihāb 1697 wird als Ergebnis der religiösen Toleranz und politischen Klugheit der Drusen beurteilt.<sup>415</sup>

2. Dem politischen Aufstieg der Šihāb entspricht der schrittweise Verfall drusischer Autorität; von den parteiartigen Kämpfen zwischen der *Yazbakīya* und der *Ġunbulāḫīya* hätten am Ende stets die Maroniten profitiert, egal mit welcher der Faktionen sie verbunden waren.<sup>416</sup>

3. Der Übertritt der regierenden Šihāb-Familie zum maronitischen Christentum (Mitte des 18. Jahrhunderts), der allgemeine ökonomische und kulturelle Aufschwung der Christen und vor allem der wachsende Einfluß der maronitischen Kirche waren weitere Faktoren für die Schwächung der drusischen Hegemonie; hinzu kam, daß die drusischen Familien von den Šihāb gegeneinander ausgespielt wurden.<sup>417</sup>

4. Diese Entwicklungen kulminierten unter Bašīr Šihāb II., der den Konfessionalismus zur alleinigen Richtschnur seiner Politik machte (obwohl laut Abū Šāliḥ dessen Ursprünge älter waren). Insgesamt wird Bašīrs Regierungszeit recht negativ beurteilt; die angeblich modernen, fortschrittlichen Elemente seiner Zentralisierungspolitik waren nichts anderes als Ausdruck seines Machthungers und Despotismus, gerichtet auf die Ausschaltung der Drusen. Nutznießer waren wiederum die Christen.<sup>418</sup>

5. Bei der Darstellung der *ḥarakāt* wird die Rolle der maronitischen Kirche, besonders ihres Patriarchen, diffamiert; daneben erscheinen alle politischen Entscheidungen und Aktivitäten der Osmanen und der

---

<sup>415</sup> A.a.O. 151-152.

<sup>416</sup> A.a.O. 158-160.

<sup>417</sup> A.a.O. 160 ff.

<sup>418</sup> A.a.O. 167 ff., 176 ff., 239.

europäischen Mächte als anti-drusische Maßnahmen.<sup>419</sup> Demzufolge werden jegliche Zusammenarbeit der Drusen mit den Osmanen gezeugnet und die drusischen Beziehungen zu Großbritannien heruntergespielt. Nach Abū Šāliḥ ging es den Drusen immer nur um die Verteidigung nicht nur ihrer eigenen Autonomie, sondern der des gesamten Ġabal Lubnān gegen auswärtige Kräfte.<sup>420</sup>

6. Das System der *mutašarrifīya* (ab 1861) macht der Verfasser für die endgültige Niederlage der Drusen verantwortlich, und damit auch für das Ende ihrer traditionell säkularen und national gesinnten Politik. In diesem System sieht er die Ursachen für den heutigen Mangel an nationalem und patriotischem Bewußtsein.<sup>421</sup> Dann aber sei es schließlich den libanesischen Drusen gelungen, mit Unterstützung ihrer Glaubensbrüder aus dem Ḥaurān-Gebirge an die Spitze der arabischen Nationalbewegung zu treten, um von dort aus heroischen Widerstand gegen die Osmanen und später gegen die Franzosen zu leisten.<sup>422</sup> In zwei gesonderten Kapiteln werden die Drusen des Ḥaurān gewürdigt.<sup>423</sup>

Die letzten Seiten des Buches betonen nochmals den heldenhaften Kampf der Drusen für die arabische nationale Einheit auf der Basis einer säkularen und demokratischen Gesellschaft (*muğtama<sup>c</sup> ‘almānī dīmūqrāṭī*). Kamāl Ġunbulāṭ wird als herausragendes Beispiel und Vorbild für die Zukunft genannt. Abū Šāliḥ kommt zu folgendem Schluß: Nur durch das Festhalten an nicht-konfessionellen Prinzipien hätten Minderheiten wie die Drusen eine politische Überlebenschance - und wieder die Möglichkeit zu einer entscheidenden Mitgestaltung der Politik.<sup>424</sup>

1984 folgt ein zweites Buch über die *imāra* der Familie Šihāb, dem Autor zufolge „more serious and scholarly than the first one which was written for the public“.<sup>425</sup> Die zusätzliche Heranziehung von diplomatischen Quellen aus englischen und französischen Archiven allein macht die Untersuchung nicht schon seriöser und wissenschaftlicher; die Zielsetzungen und Interpretationen des Autors sind weitgehend dieselben wie in seiner ersten Studie:

---

<sup>419</sup> A.a.O. 241 ff.

<sup>420</sup> A.a.O. 245 ff., 256, 262-263.

<sup>421</sup> A.a.O. 267 ff.

<sup>422</sup> A.a.O. 271 ff., 278-283.

<sup>423</sup> A.a.O. 285 ff., 311 ff.

<sup>424</sup> A.a.O. 376-377.

<sup>425</sup> Abū Šāliḥ (1984); leider führte er diese Äußerung mir gegenüber nicht weiter aus.

Alle wichtigen Ereignisse während der 145 Jahre dauernden Herrschaft der Šihāb (1697-1842) werden nur aus dem drusischen Blickwinkel beurteilt; die Āra Šihāb charakterisiert der Autor als Übergangsphase (*marḥala intiqālīya*) zwischen der „arabisch-islamisch-drusischen Herrschaft“(!) und dem „seinem Wesen nach christlichen“ (*tābi<sup>c</sup> masīḥī*) Konfessionalismus, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts als politisches System etabliert wurde.<sup>426</sup> Die gesamte Periode, insbesondere die Regierungszeit von Bašīr II., habe nur Schaden für die libanesische Autonomie gebracht und die säkulare nationale Gesinnung zerstört, die die Drusen stets verteidigt hätten. Das Bündnis des *amīr* mit der maronitischen Kirche, nach der Ausschaltung von allen großen drusischen Familien,<sup>427</sup> habe die alte nicht-konfessionelle Ordnung zerstört und durch eine neue, reaktionärere ersetzt: den politischen Konfessionalismus (*nizām ṭā<sup>3</sup>ifī aḳṭaru taḥallufan*).<sup>428</sup> Dieser sei dann nach 1861, in der *mutaṣarrifīya*-Periode, offiziell etabliert worden und bestimme seitdem das Schicksal des Libanon auf verhängnisvolle Weise.<sup>429</sup>

Abgesehen von dem behandelten Zeitraum unterscheiden sich beide Darstellungen kaum voneinander. Weder formal noch inhaltlich lassen sich nennenswerte Unterschiede erkennen. Deutlich werden hingegen in Abū Šāliḥs Arbeiten zwei Schwerpunkte drusischen Denkens und Verhaltens: einmal der Partikularismus und innere Zusammenhalt der Gemeinschaft, zum anderen die Öffnung nach außen durch die Berufung auf den arabischen Nationalismus bzw. auf einen Staat und eine Gesellschaft mit nationalen und säkularen Prinzipien. Den scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden Schwerpunkten versucht Abū Šāliḥ durch die Behauptung aufzulösen (oder mindestens zu verringern), daß die Drusen in ihrer glorreichen Vergangenheit nationale und säkulare Grundsätze verwirklicht hätten, und zwar gerade aufgrund ihrer kommunalen Identität und Solidarität. Faḥr ad-Dīn II. habe als erster die Idee von der ‘Einheit der Nation’ (*al-waḥda al-waṭanīya*) entwickelt und versucht, einen ‘unabhängigen arabischen Staat’ (*dawla ‘arabīya mustaqilla*) zu schaffen<sup>430</sup> - eine Auffassung, die bekanntlich von vielen libanesischen Historikern vertreten wird, obschon mit teil-

<sup>426</sup> A.a.O., Anfang der Einleitung.

<sup>427</sup> Besonders ausführlich die Darstellung der Kampagne gegen die Familie Ğunbulāt: a.a.O. 222-235.

<sup>428</sup> A.a.O. 421.

<sup>429</sup> Im einzelnen vgl. a.a.O. 331 ff., 357 ff., 397-403, 411 ff., bes. 420-421.

<sup>430</sup> Abū Šāliḥ (1981) 133-134, 363-364.

weise sehr unterschiedlichen Akzenten. Abū Šāliḥ insistiert auf dem generell *arabischen* Charakter der drusischen Politik; so habe auch Faḥr ad-Dīn keine drusische Alleinherrschaft und keine libanesische Unabhängigkeit beabsichtigt. Auf einer Konferenz in Beirut 1993 kritisierte Abū Šāliḥ die 'historische Schule', die die Geschichte des Libanon getrennt von seiner Umgebung betrachtet und dies mit besonderen Merkmalen (Phönizien-Theorie, Refugiumscharakter, Unabhängigkeit der *imāra*) begründet; von Ibn al-Qilā'ī und Duwaihī bis zu Philip Hitti werden alle maronitischen Historiker ins Visier genommen. Die libanesische Entwicklung habe, so Abū Šāliḥ, sich immer in enger Verbindung mit der arabischen Umgebung vollzogen, es gebe überhaupt keine stichhaltigen Argumente für irgendeine Besonderheit (*ḥuṣūṣiyya*) des Libanon.<sup>431</sup>

Das Spannungsverhältnis zwischen 'Innen' und 'Außen' ist ein typisches Merkmal in den Schriften der meisten drusischen Intellektuellen;<sup>432</sup> Abū Šāliḥ bildet da keine Ausnahme. Besonders frappierend sind die Ähnlichkeiten zwischen seinen Interpretationen und den historischen Konzepten von Kamāl Ğunbulāt (1917-1977).<sup>433</sup> Abū Šāliḥs Betrachtung und Bewertung von Geschichte als Ausdruck von apologetischer Selbstbehauptung fügt sich in einen allgemeinen Trend kommunaler Denkweisen und Verhaltensmuster. Dieser läßt sich auch bei anderen libanesischen Gemeinschaften (und darüber hinaus) beobachten, doch sticht er bei den Drusen besonders hervor. Der Grund dürfte in ihrer spezifischen Erfahrung der Vergangenheit und Betrachtung der Gegenwart liegen, in der 'Krise und kollektiven Erinnerung'<sup>434</sup>: zum einen der ruhmreiche Heroismus, zum anderen die erlittene Ungerechtigkeit und Unterdrückung durch eine feindliche Umgebung - Synonyme für den Aufstieg und Niedergang der drusischen Gemeinschaft. Kamāl Ğunbulāt hat diese Erfahrung, 'den gewaltsamen Transfer von Herrschaft zu Unterwerfung', als ausschlaggebend für die Überlebensstrategie und Erneuerung des Drusentums

<sup>431</sup> Abū Šāliḥ (1993). - Auffällig ist die weitgehende Übernahme von Salibis Argumenten aus seinem *A House of Many Mansions*; Salibis Abkehr von der 'national-libanesischen Theorie' wird ausdrücklich gelobt (a.a.O. 197).

<sup>432</sup> Scheffler (1997) 28-29 weist auf den Boom von historischen und religiösen Schriften drusischer Autoren (im Libanon, in Syrien, in Israel) seit den 1980er Jahren hin: „textualisation of an esoteric community“.

<sup>433</sup> Vgl. Schenk über Ğunbulāt (1994) 105 ff., 113, 126-131, mit Abū Šāliḥ (1981) 18-32, 133-138, 179 ff., 249 ff., 273 ff.; Abū Šāliḥ (1984) 167-170, 222-235, 368-373, 411-421.

<sup>434</sup> Schenk (1999).

bezeichnet. Seine in vielen Schriften formulierten Vorstellungen wurden von seinem Sohn Walīd Ġunbulāt (geb. 1949) aufgegriffen und seit den 1980er Jahren in praktische und konkret sichtbare Maßnahmen umgesetzt.<sup>435</sup>

Gefragt nach seiner Herangehensweise an Geschichte und nach den Chancen für ein nationales Geschichtsbewußtsein im Libanon, antwortete Abū Šāliḥ pessimistisch verhalten und hoffnungsvoll zugleich: „We must rewrite history with a new perspective and approach in order to reach a critical analysis and become open-minded towards other results. In view of the past experiences and the future expectations we need a new generation, not only of historians but generally of people interested in and conscious of history. This will take time, especially after the last war; first of all, it means to overcome confessionalism and secularize society.“<sup>436</sup> Diese Äußerungen, sechs Jahre nach Ende des Bürgerkriegs, sind ein beredtes Zeugnis für die Position der Drusen, sich (so weit wie nötig) nach außen zu öffnen, um als Minderheit, unter Bewahrung der eigenen kommunalen Identität, erfolgreich bestehen zu können.

Abū Šāliḥs Interpretationen der libanesischen Geschichte, genauer: der Rolle der Drusen in dieser Geschichte, haben von verschiedenen Seiten Widerspruch ausgelöst. Kritik kam aus den Reihen von christlichen (mehrheitlich maronitischen) ebenso wie von muslimischen (sunnitischen und schiitischen) Historikern.<sup>437</sup> Das gilt besonders für die Charakterisierung von Fahr ad-Dīn, aber auch für die allgemein den Drusen zugeschriebene Rolle, Vorreiter des arabischen Nationalismus und Verfechter einer säkularen, demokratischen Ordnung zu sein. Einer der Kritiker ist Waḡīḥ Kauṭarānī, der in einem langen Artikel die Auffassungen von Abū Šāliḥ zurückweist und in diesem Zusammenhang generell mit den historischen Ansätzen und Interpretationen

---

<sup>435</sup> Beispielsweise das Projekt von neuen Geschichtslehrbüchern mit einer drusischen anstelle der staatlich-offiziellen christlichen Version, oder - am symbolträchtigsten - die Umwandlung des Palastes von Bait ad-Dīn (von *amīr* Bašīr Šihāb erbaut) in einen ‘Palast des Volkes’ (*qaṣr aš-ša‘b*) unter drusischer (d.h. der Ġunbulāt-Fraktion) Kontrolle (bis Anfang 1999, seitdem wieder der Regierung unterstellt); darüber Näheres in einer kürzlich abgeschlossenen Dissertation von Bernadette Schenk (Freie Universität Berlin).

<sup>436</sup> Interview 12.1.1996, Beirut.

<sup>437</sup> Beydoun (1984) 513 ff.; s.o. III.2.c. (Zain), III.3.a. (Ismail, Touma), III.3.b. (Salibi).

seiner Kollegen scharf ins Gericht geht.<sup>438</sup> Kauṭarānī, einer der wichtigsten heutigen Historiker im Libanon, ist seinerseits ein eminentes Beispiel für die Interdependenz von Geschichtswissenschaft und Ideologie.

Geboren 1941 in Beirut, als Nachkomme einer einfachen schiitischen Familie aus dem südlibanesischen Dorf Kauṭariyat as-Siyyād, verbrachte Waḡīh Kauṭarānī seine Kindheit und Schulzeit in dem stark religiös geprägten, ländlichen Milieu des Ġabal ʿĀmil. 1961-1965 studierte er an der Libanesischen Universität, bei Asad Rustum, Geschichte; nach einigen Jahren der Lehrtätigkeit im Libanon setzte er seine Studien im Ausland fort: 1971-1973 in Brüssel (bei Armand Abel) und in Paris (bei Dominique Chevallier, Jacques Berque und Maxime Rodinson); dort 1974 Promotion, mit einer Doktorarbeit über politische, soziale und ökonomische Entwicklungen im Libanon zwischen 1860 und 1920. 1985 folgte die 'Thèse d'Etat' an der Universität Saint Joseph; Thema war die osmanische Reformpolitik in 'Syrien' (*Bilād aš-Šām*). Seit 1975 lehrt Kauṭarānī als Professor für Geschichte an der Libanesischen Universität.<sup>439</sup>

Beide Arbeiten (Dissertation und 'Thèse d'Etat') wurden während des Bürgerkriegs veröffentlicht, die zweite auch unter dessen unmittelbarer Einwirkung geschrieben.<sup>440</sup> Überraschenderweise, so der Verfasser im Rückblick, richteten sich die Kritiken verschiedener libanesischer Autoren besonders heftig gegen die frühere Publikation (die ursprüngliche Doktorarbeit); immerhin erschien sie bis 1986 in vier, zum Teil revidierten Auflagen. Die negativen Urteile reichten von 'konfessioneller Ideologie' über 'Ausdruck einer Kriegskultur' bis hin zu 'anti-libanesischem', 'islamischem' und 'orientalistischem' Machwerk.<sup>441</sup> Was ist an den Vorwürfen dran? Drei Themenkomplexe wer-

<sup>438</sup> Kauṭarānī (1984) 46-104, über Abū Šāliḥ: 67-72.

<sup>439</sup> Mündliche Informationen von Kauṭarānī während eines Interviews (22.1.1996, Beirut), in dem er sich über seinen beruflichen Werdegang und seine Arbeit als Historiker äußerte. Letzteres wiederholte er ausführlicher in einem unveröffentlichten Skript (Mai 1996), das er mir dankenswerterweise überließ, geradezu 'a scholar's self-portrait': *Mihnat al-muʿarriḥ wa-ṭaqāfatuhu fī l-ġāmiʿa wa-ḥārīġiha baina waʿat aḍ-ḍākira wa-qalaq al-baḥṭ ʿan al-manhaġ*; inzwischen veröffentlicht (2000), dazu s.u.

<sup>440</sup> Kauṭarānī (1976) und (1988).

<sup>441</sup> In dem Skript *Mihnat al-muʿarriḥ* bezeichnet Kauṭarānī diese Kritiken als polemischen Ausdruck der Mythisierung von Geschichte, die er gerade habe überwinden wollen; vgl. seine Überlegungen zu einer neuen Geschichtsschreibung (1984) 105 ff., 141 ff.

den in besagter Arbeit erörtert: die Desintegration der osmanischen Herrschaft, die europäische Durchdringung Syriens, die Entstehung des arabischen Nationalbewußtseins und der nationalen Bewegungen; dem Autor zufolge die ausschlaggebenden Faktoren für die Entwicklung der syrisch-libanesischen Regionen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Fast apodiktisch bemüht sich Kauṭarānī darum, die Richtigkeit seiner Auffassungen nachzuweisen. Die einzelnen Argumente dafür sind sorgfältig, auf einer breiten Quellenbasis, dokumentiert und werden äußerst gelehrt vorgetragen; kennzeichnend für alle Arbeiten dieses Historikers. Auf der anderen Seite enthüllen die Argumente seine Haltung und sein Weltbild. Kauṭarānī offenbart sich als arabischer Nationalist, mit großen Sympathien für den Islam und dabei - in dieser Phase seines Lebens (bis Anfang der 1970er Jahre) - erheblich von linksintellektuellem, sozialistischem und marxistischem Gedankengut geprägt.<sup>442</sup>

Die zentralen Thesen des Autors lauten: 1. Die Offensive des kolonialistischen Westens (*al-isti‘mār al-ağnabī*) stellte für die arabischen Regionen den wichtigsten und gefährlichsten Faktor dar, die osmanische Oberherrschaft dagegen nur eine sekundäre Kraft (und zwar eine, die Kauṭarānī insgesamt eher positiv bewertet, ja sogar verteidigt). 2. Der Plan einer ‘Arabischen Nation’ wurde nur von Muslimen ernsthaft verfolgt, während Christen, die ihn favorisierten, sich pro-westlicher Sympathien, säkularer Ideen und separatistischer Bestrebungen, d.h. der Loslösung vom Osmanischen Reich, dem ‘Symbol der muslimischen Einheit’, verdächtig machten. 3. Muslimische Intellektuelle, die für die islamische Einheit plädierten, und solche, die die arabische Einheit forderten, sollten nicht als gegensätzliche Gruppen angesehen werden, da beide denselben Feind bekämpften: den europäischen Imperialismus.<sup>443</sup>

Zahlreiche Beispiele lassen sich für den arabisch-nationalistischen und pro-islamischen Standpunkt Kauṭarānīs anführen. So heißt es, die demokratischen Forderungen (*al-maṭālib ad-dimūqrāfiya*) der aufständischen Bauern unter Ṭānyūs Šāhīn (1858/59) seien mehr von osmanischen Reformideen als von europäischen Konzepten inspiriert wor-

---

<sup>442</sup> Kauṭarānī selbst sieht Nationalismus und Marxismus als aufeinanderfolgende Ideologien in seiner intellektuellen Entwicklung; Religion erwähnt er in diesem Zusammenhang nicht (Interview 22.1.1996). Mir scheint indessen, daß gerade in der Dissertation alle drei Faktoren zusammenkommen.

<sup>443</sup> Kauṭarānī (1976) 7-8.

den.<sup>444</sup> Historisch gesehen unterscheide sich der Libanon nicht von anderen arabischen Regionen; erst die europäische Intervention habe eine spezifische libanesische Einheit geschaffen, mit dem Ziel, diese von der muslimisch-arabischen Umgebung zu isolieren.<sup>445</sup> Die Opposition arabischer Muslime bedeutete keine grundsätzliche Herausforderung des osmanischen Herrschaftssystems, dessen Veränderung oder Abschaffung war nicht beabsichtigt.<sup>446</sup> Auch die Politik der 'Turkifizierung' durch die Jungtürken sei kein zwingender Grund für die arabischen Muslime gewesen, auf eine politische Loslösung hinzuwirken.<sup>447</sup> Was den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches betrifft, beschuldigt Kauṭarānī Christen *und* Muslime, die islamische Sache verraten zu haben. Doch angesichts der politischen Umstände mußten die Muslime so handeln, um sich gegen die europäischen Mächte zu verteidigen, während die Christen diese immer akzeptiert hätten und schließlich sogar willkommen hießen.<sup>448</sup> Fazit der gesamten Darstellung: Die Muslime werden von jeder 'Schuld' freigesprochen und die Christen, besonders die Maroniten, für die Zerstörung der islamischen Einheit, besiegelt durch das Ende der osmanischen Oberherrschaft und die europäische Teilungspolitik, verantwortlich gemacht.

In der Studie über die osmanische Reformpolitik (*tanẓīmāt*), ihre Voraussetzungen und Auswirkungen auf 'Syrien' werden viele der obigen Fragen wieder aufgegriffen, zum Teil aber andere Akzente gesetzt.<sup>449</sup> Ohne auf den Inhalt näher einzugehen,<sup>450</sup> läßt sich festhalten, daß Kauṭarānī in diesem Buch generell mit seinen Schlußfolgerungen vorsichtiger und ausgewogener ist. Dennoch bleibt seine allzu wohlwollende Haltung gegenüber den Osmanen nicht zu übersehen; sie sind für ihn die legitimen Garanten und Verteidiger der muslimischen Solidarität (*ʿaṣabīya*) und Einheit.

<sup>444</sup> A.a.O. 64-65. - Über den nicht unerheblichen Einfluß europäischen Gedankenguts auf die osmanischen Reformvorstellungen wird nichts gesagt, auch nicht darüber, wie die Bauern diese rezipieren konnten; dazu Havemann (1983), bes. 247-249.

<sup>445</sup> Kauṭarānī (1976) 16 ff., 25-26, 39.

<sup>446</sup> A.a.O. 133, 137, 150, 155 ff.

<sup>447</sup> A.a.O. 200, 203.

<sup>448</sup> A.a.O. 279 ff.

<sup>449</sup> Kauṭarānī (1988); der Autor stellt stärker ab auf Fragen wie (islamische) Autorität, Gewalten, Herrschaft (*sulṭa*) und ihre Legitimation.

<sup>450</sup> Ausführliche Inhaltsangabe in der Rezension von Ṣāliḥ Zahr ad-Dīn: *al-Iğtihād* 15/16 (1992) 337-349.

Der Verfasser bettet sein Thema in einen theoretischen Rahmen ein, in dem er das Verhältnis zwischen *umma* und *daula*, „nation religieuse“ und „état (national)“, diskutiert; dabei stützt er sich auch auf verschiedene europäische Konzepte und zieht umfangreiche, vor allem französische Literatur heran.<sup>451</sup> Kauṭarānī will zeigen, daß die den Begriffen *umma* und *daula* zugrundeliegenden Konzepte in einem potentiellen Widerspruch zueinander stehen, beispielsweise erkennbar in dem Konflikt zwischen der osmanischen Reichsidee (*umma* und *daula*) und den im 19. Jahrhundert beginnenden lokalen Nationalvorstellungen und -bestrebungen (nur *daula*). Diesen Konflikt vergleicht er mit dem Spannungsverhältnis zwischen zentral-islamischer Solidarität (*ʿaṣabiya*) und lokalen Solidaritäten (*ʿaṣabiyaṭ maḥallīya*);<sup>452</sup> Kauṭarānī verwendet gern und häufig die Kategorien von Ibn Ḥaldūn, nach seinen eigenen Worten „der bedeutendste arabische Historiker für meine Arbeitsmethode“.<sup>453</sup>

Die Identifizierung mit dem Osmanischen Reich, weil es das ‘Reich des Islam’ ist (in dem sich *umma* und *daula* manifestieren), führt den Historiker zu folgendem Schluß: Die auf stärkere Zentralisierung ausgerichtete Reformpolitik sei letztlich gescheitert, aber die Schuld dafür liege vor allem in der ‘anarchischen Mentalität’ (*ʿaqlīya fauḍawīya*) der lokalen Bevölkerung (in ‘Syrien’) und in ihrer Zersplitterung in ethnische, religiöse und konfessionelle Gruppierungen. Diese Faktoren hätten dann die europäischen Mächte schamlos ausgenutzt und so das Dilemma, den Widerspruch und Konflikt zwischen *umma* und *daula*, erst richtig zur Explosion gebracht.<sup>454</sup> Mit anderen Worten: Die Osmanen werden von jeder Verantwortung für den Fehlschlag ihrer Politik dispensiert.

Kauṭarānī hat sich ausdrücklich gegen die oben erwähnten Kritiken an seinen historischen Interpretationen verwahrt. Sicher kann man ihm weder eine ‘anti-libanesische’ noch eine ‘orientalistische’ Haltung vorwerfen; daß die beiden vorgestellten Schriften konfessionelle Ideologie widerspiegeln, dürfte jedoch deutlich geworden sein. Die Bücher verraten über den Autor und sein Weltbild mindestens genau-

<sup>451</sup> Kauṭarānī (1988) 14-29; über die politische und religiöse Brisanz dieser Begriffe im Denken heutiger Muslime vgl. Krämer (1999) 67 ff., 99 ff., 202 ff., 242 ff.

<sup>452</sup> Kauṭarānī (1988) 33 ff., 60 ff.

<sup>453</sup> Interview 22.1.1996; vgl. die Einleitung zu einer kommentierten Edition von Dokumenten über den arabischen Kongreß 1913: Kauṭarānī (Hrsg., 1980) 7-40, bes. 26-28.

<sup>454</sup> Kauṭarānī (1988) 213-217.

soviel, wie sie zur Klärung von strittigen Problemen der libanesischen Geschichte beizutragen versuchen. Angesichts des Bürgerkriegs und der zunehmend stärkeren kommunalen bzw. konfessionellen Polarisierung werden die Bemühungen des Historikers um wissenschaftliche Seriosität durch den Eifer überschattet, mit dem er die Sache des arabischen Nationalismus und des Islam propagiert und rechtfertigt. Unvereinbar stehen sich gegenüber die positive Bewertung des Osmanischen Reiches und der arabischen Muslime und, auf der anderen Seite, die Diffamierung der maronitischen Christen bzw. des 'kolonialistischen Westens'. Auffällig ist, daß der schiitische Historiker nicht zwischen Schiiten und Sunniten differenziert, wenn er von den Muslimen spricht. Vielleicht will er eine direkte Parteinahme für seine eigene Gemeinschaft vermeiden; oberste Priorität hat für ihn offensichtlich, die Einheit des Islam zu betonen.<sup>455</sup>

Wie die Mehrzahl der Historiker, die während des Krieges *im Libanon über* den Libanon schreiben, ist Kauṭarānī in seinen Geschichtsinterpretationen von den aktuellen Ereignissen mehr oder weniger stark beeinflusst; angesichts der Historizität eines jeden Autors an sich nicht weiter überraschend. Insofern kann man die beiden Studien auch, aber keineswegs nur, als 'Ausdruck einer Kriegskultur' bezeichnen. Zwei weitere Gesichtspunkte sind indessen für eine angemessene Beurteilung Kauṭarānīs wichtig: die thematische Breite seiner Forschung und seine allgemeinen Reflexionen über die historische Arbeit. Kauṭarānīs Interessen richten sich, über die libanesischen Geschichte hinaus, auf größere historische Zusammenhänge und Entwicklungen in der muslimischen Welt, dabei insbesondere auf die funktionale Theorie von Herrschaft und die dazugehörigen Institutionen<sup>456</sup>

Mit seinen geschichtstheoretischen Arbeiten gehört er zu den wenigen Historikern im Libanon, die explizit ihr eigenes Métier reflektieren.<sup>457</sup> Neben der kritischen Auseinandersetzung mit den historischen Interpretationen von älteren und zeitgenössischen libanesischen Auto-

---

<sup>455</sup> Auch in anderen Publikationen läßt sich keine besondere Affinität des Autors zu den Schiiten feststellen; beispielsweise kritisiert er deren Historiker nicht weniger scharf als solche der übrigen Konfessionen: Kauṭarānī (1984) 81-89; Kauṭarānī (1995).

<sup>456</sup> Darüber hat er zwei Studien verfaßt: 1. über den Rechtsgelehrten und Herrscher bei den Osmanen, Safawiden und Qağaren (1989), 2. über Staat und Kalifat während der Revolution von Kemal Atatürk (1996).

<sup>457</sup> Kauṭarānī (1984) 105-130, 141-157.

ren (christlichen, muslimischen, drusischen und marxistischen)<sup>458</sup> insistiert er auf der Notwendigkeit einer Revision, Erneuerung und thematischen Erweiterung der Geschichtswissenschaft, sowohl im Hinblick auf Fragestellungen und Methoden als auch Art des Quellenmaterials. Unveröffentlichte Dokumente, besonders europäische und osmanische, sollten intensiver herangezogen werden. Stark beeinflusst von den Erfahrungen der Studienzeit in Frankreich fühlt sich Kauṭarānī besonders von den Vorstellungen der *Annales*-Schule angezogen und versucht, die Konzepte von Marc Bloch und Fernand Braudel für seine eigene Arbeit fruchtbar zu machen. Nach seiner Auffassung schwankt die 'Zeit der Geschichte' (*zamān at-tārīḥ*) zwischen 'der langen Dauer' (*al-fatra at-ṭawīla*) (Braudel: „la longue durée“) und 'dem Ereignis, dem Moment' (*al-ḥadaṭ, al-laḥṣa*) (Bloch: „L'événement, l'instant“); Geschichte sei nicht nur Suche nach und Forschung über die vergangene historische Wirklichkeit (*ḥaqīqat al-mādī at-tārīḥīya*), sondern bedeute auch das Verständnis des Menschen in Gesellschaft und Zeit (*al-insān fī l-muḡtama<sup>c</sup> wa-z-zamān*).<sup>459</sup> In einem Aufsatz über 'Geschichte und Gedächtnis' diskutiert Kauṭarānī die Manifestation dieser beiden Kategorien in dem Verhältnis zwischen Westen (*ḡarb*) und Islam; auch hier stützt er sich vor allem auf *Annales*-Historiker (Jacques Le Goff, Marc Ferro, Paul Veyne).<sup>460</sup>

Hinsichtlich der arabisch-muslimischen Geschichtstradition sieht sich Kauṭarānī besonders den Konzepten von Ibn Ḥaldūn verpflichtet; dessen Begriff der Solidarität (*al-<sup>c</sup>aṣabīya*), in den besprochenen Büchern für die Deutung der osmanischen Herrschaft verwendet, hilft ihm auch, die gegenwärtige Krise des arabischen Historikers zu beschreiben: Sie bestehe in dem Zwiespalt zwischen 'der Gesellschaft der (religiösen) solidarischen Autorität' (*muḡtama<sup>c</sup> as-sulṭān al-muta<sup>c</sup>aṣṣib*) und 'der (national-säkularen) zivilen Gesellschaft' (*al-muḡtama<sup>c</sup> al-madani*).<sup>461</sup>

In einem Interview<sup>462</sup> machte Kauṭarānī spontan seine Auffassungen deutlich: Der Historiker müsse genügend Abstand von der Tagespolitik halten, um zu kritischen und objektiven Forschungsergebnissen gelan-

<sup>458</sup> A.a.O. 39-104.

<sup>459</sup> Unveröffentlichtes Skript (1996), publiziert (2000) (s.o. Anm. 439); vgl. z.B. Bloch (1985) 22-27; Braudel (1958); s.o. I.1.

<sup>460</sup> Kauṭarānī (1998).

<sup>461</sup> Unveröffentlichtes Skript (1996), publiziert (2000); vgl. frühere Aufsätze in *al-Fikr al-<sup>c</sup>arabī* 28 (1992) 134-157; *al-Iḡtihād* 23 (1994) 177-196.

<sup>462</sup> 22.1.1996, Beirut.

gen zu können; andererseits helfe das Verständnis der aktuellen Politik dem Verständnis der Geschichte. Er gab zu, in seiner Entwicklung und Arbeit von verschiedenen Strömungen beeinflusst worden zu sein: unterschiedlichen Varianten des arabischen Nationalismus, Marxismus und, in den letzten Jahren, 'gemäßigtem islamischen Denken' (*fikr islāmī mu<sup>c</sup>tadil*). Abschließend plädierte er für eine seriöse Geschichtswissenschaft, die keine persönlichen Belange, weder Religion noch Politik, ins Spiel bringen dürfe; der Historiker müsse für zwei Ziele alle erdenklichen Anstrengungen unternehmen: Verbreitung und Vermittlung von historischem Bewußtsein und Objektivität (*al-wa<sup>c</sup>y at-tārīḥī wa-l-mauḏū<sup>c</sup>īya*).

Ein anderer Historiker, der die Erforschung der libanesischen Geschichte mit theoretischen Überlegungen zu neuen methodischen Ansätzen zu verbinden sucht, ist Jean Šaraf, seit Anfang der 1970er Jahre Professor an der Libanesischen Universität. Als Sohn einer maronitischen Familie 1939 in az-Zalqā (Distrikt Matn) geboren, erhielt Šaraf seine Schulausbildung in Gūnye und studierte anschließend an der Libanesischen Universität Geschichte und Archäologie. Sein wichtigster Lehrer war Asad Rustum, dessen Methodik und Techniken (*muṣṭalah at-tārīḥ*) größten Einfluß auf Šarafs spätere Arbeit hatten (s.o. III.2.b.). Nach dem Erwerb der 'Licence' in beiden Fächern (1962, 1965) setzte er sein Geschichtsstudium in Frankreich fort und promovierte 1970 an der Sorbonne bei Robert Brunschvig (über die 'libanesischen Aufstände' 1840/41).<sup>463</sup>

Šaraf definiert seine Arbeitsschwerpunkte wie folgt: 1. der gesellschaftliche Dualismus (*aṭ-tunā<sup>o</sup>īya al-muḡtama<sup>c</sup>īya*) in der jüngeren und gegenwärtigen Geschichte Libanons, 2. Kritik der ideologischen Geschichtswissenschaft, 3. Erneuerung der libanesischen Historiographie nach den Kriterien von Sozialgeschichte.<sup>464</sup> Zu jedem Bereich hat er mehrere Aufsätze veröffentlicht.<sup>465</sup> Alle drei Forschungsstränge verbinden sich in seiner 'Thèse d'Etat' (1993 an der Universität von Kaslik), 1996 als Monographie erschienen: *al-īdīyūlūḡīyā al-muḡtama<sup>c</sup>īya, maḏḥal ilā tārīḥ Lubnān al-iḡtimā<sup>c</sup>ī*. Es handelt sich um eine Zusammenschau und Kritik der verschiedenen libanesischen Geschichtskonzeptionen.

<sup>463</sup> Interview 12.1.1996, Beirut.

<sup>464</sup> Interviews 12.1.1996 und 17.4.1998, Beirut.

<sup>465</sup> Vgl. die Auswahl im Literaturverzeichnis.

Bei der Interpretation der gesellschaftlichen Ideologie (bzw. Ideologien) im Libanon geht Šaraf von der Krise (*al-azma*) 1975-1990, dem Bürgerkrieg, aus. Er versucht, aus der Perspektive der Gegenwart die Vergangenheit zu analysieren und die historischen Wurzeln der 'dualistischen Gesellschaft' (heute: Christen - Muslime, früher, d.h. vom 16. bis 19. Jahrhundert: maronitische Christen - Drusen) aufzuzeigen. Dem Autor zufolge habe niemals eine wirkliche Assimilation zwischen den Gemeinschaften (*tawā'if*) stattgefunden; wo Beziehungen bestanden, waren sie nur 'formaler Natur'. Es sei zu politischer, aber nicht zu gesellschaftlicher Koexistenz (*ta<sup>c</sup>āyuṣ*) gekommen; weitergehende Ansätze zu einer politischen und sozialen Einheit bzw. einer staatlichen Gesellschaft (*muğtama<sup>c</sup> ad-daula*) konnten sich nicht wirksam entfalten und hatten keine dauerhafte Chance.<sup>466</sup> Diese Grundthesen werden auf fast 500 Seiten ausgeführt und verteidigt, unter Rückgriff auf eine Fülle von Primär- und Sekundärliteratur sowie durch zahlreiche Statistiken und graphische Darstellungen. Der zeitliche Rahmen der Untersuchung beschränkt sich auf die Periode der *imāra*, also der lokalen Herrschaft der Familien Ma<sup>c</sup>n und Šihāb unter osmanischer Oberhoheit (16. Jahrhundert bis 1842). Hier die zentralen Schlußfolgerungen des Historikers:

1. Die Maroniten hätten sich von einer theologischen Richtung zu einer spezifischen Gemeinschaft entwickelt, die Drusen hingegen immer ihren Stammescharakter beibehalten, unter anderem deutlich an ihrer Familienpolitik und ihrem religiösen Partikularismus.<sup>467</sup>

2. Seit der osmanischen Zeit kam es zu einer 'historischen Umorientierung' (*al-mun<sup>c</sup>aṭaf at-tārīḫī*);<sup>468</sup> unter Faḫr ad-Dīn II. entwickelten die Drusen klare herrschaftliche Konzeptionen und 'die Kulturen [gemeint sind die *tawā'if*] seien sich begegnet' (*liqā<sup>c</sup> al-ḥaḍarāt*), ohne indessen wirklich zusammenzukommen.<sup>469</sup> Es herrschte seit dem 16. Jahrhundert ein gewisser Pluralismus (*ta<sup>c</sup>addudīya*).<sup>470</sup>

3. Zwischen einzelnen Distrikten des Libanongebirges (*buldān al-ğabal*) entwickelten sich partiell formale Kontakte, bedingt durch wirtschaftliche Interessen und demographische Veränderungen, vor allem

<sup>466</sup> Šaraf (1996) 9 ff., 365 ff.

<sup>467</sup> A.a.O. 108 ff., 114 ff.; vgl. dagegen Salibis Auffassung, wonach beide Gruppen ursprünglich Stämme waren und sich teilweise bis heute so verhalten (s.o. Anm. 394).

<sup>468</sup> Šaraf (1996) 137 ff.

<sup>469</sup> A.a.O. 147.

<sup>470</sup> A.a.O. 155 ff.; vgl. Šaraf (1984 c).

zwischen dem maronitischen Kisrawān und dem drusischen Šūf.<sup>471</sup> Grundsätzlich habe zwar jeder Distrikt seine eigene Identität bewahrt, aber das Libanongebirge, unter Fahr ad-Dīn vereinheitlicht, war den benachbarten Regionen absolut überlegen.<sup>472</sup>

4. Im Lauf des 18. Jahrhunderts, d.h. unter der Regentschaft (*imāra*) der Familie Šihāb, kam es zu neuen Formen der Herrschaft und Verteilung von Macht zwischen den großen drusischen Familien, den *muqāta<sup>c</sup>ağīs*, und dem christlichen *amīr ḥākim*. Aus dem Modell der Koexistenz (*ta<sup>c</sup>āyuš*), einem reinen Zweckbündnis, wurde ein politischer und gesellschaftlicher Zusammenschluß (*iğtimā<sup>c</sup> siyāsī*).<sup>473</sup>

5. Höhepunkt dieser Entwicklungen war dann die Politik von Bašīr Šihāb II. (reg. 1788-1840) in Richtung auf eine staatliche Gesellschaft (*muğtama<sup>c</sup> ad-daula*).<sup>474</sup> Allerdings hatten der Sturz Bašīrs (1840), die zwei Jahre später folgende Abschaffung des *imāra*-Systems und die konfessionellen Kämpfe (*ḥarakāt*) zwischen Maroniten und Drusen (1840/41-1860) zur Folge, daß dieser eingeleitete Prozeß endgültig gestoppt wurde: Es blieb bei der dualistischen Gesellschaft, der nur politischen Koexistenz.<sup>475</sup> Spätere Entwicklungen, unter dem neuen Ordnungssystem der *mutašarrifīya*, im Grand Liban der Mandatszeit oder seit der Unabhängigkeit Libanons, konnten an dieser Weichenstellung nichts Grundsätzliches mehr ändern.<sup>476</sup>

Gemäß dieser historischen Interpretation ist Šaraf davon überzeugt - im deutlichen Gegensatz etwa zu Kamal Salibi -, daß es auch im 20. Jahrhundert niemals zu einer nationalen Identität im Libanon gekommen sei; anders als dieser sieht Šaraf dafür auch kaum Chancen.<sup>477</sup> Er begründet seine Skepsis mit den ideologisch konträren Geschichtsbildern und -darstellungen, deren unversöhnliche Positionen die Zerrissenheit der libanesischen Gesellschaft reflektieren: „Die Krise der Geschichtsschreibung ist ein Spiegel der gesellschaftlichen Krise (*azmat at-tārīḥ hiya in<sup>c</sup>ikās li-l-azma al-muğtama<sup>c</sup>īya*).“<sup>478</sup> Das Problem, oder der 'gordische Knoten' (*al-<sup>c</sup>uqda*), ist dabei der Konfessionalismus (*aṭ-*

<sup>471</sup> Šaraf (1996) 248 ff., 257 ff. (mit zahlreichen Statistiken und Graphiken).

<sup>472</sup> A.a.O. 266 ff.

<sup>473</sup> A.a.O. 365 ff., bes. 374-379, 417-419; vgl. Šaraf (1998).

<sup>474</sup> Šaraf (1996) 435.

<sup>475</sup> A.a.O. 455-466; vgl. Šaraf (1998), bes. 178-179.

<sup>476</sup> Šaraf (1991) 6-10.

<sup>477</sup> Šaraf (1990); darin die lange und kritische Rezension von Salibis Buch *A House of Many Mansions*.

<sup>478</sup> Šaraf (1982) 15.

*ṭāʿifīya*), hier nicht nur verstanden als Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppierung, sondern auch als Bekenntnis zu einer politischen Ideologie, die sich nicht durch Religion definiert, wie beispielsweise der Marxismus.<sup>479</sup> Šaraf geht von zwei historischen Schulen aus, die er ihrerseits in je zwei Richtungen untergliedert: die pro-arabische (‘arabistische’: *‘urūbīya*) Schule und die pro-libanesisch (‘libanistische’: *lubnānīya*) Schule. Zu der ersten gehört die islamische Richtung und die politisch-ideologische Richtung, zur zweiten ‘die Richtung der libanesischen Eigenständigkeit’ (*al-ittiḡāh al-istiqlālī*) und die exklusiv maronitische Richtung. Für jede Schule und Richtung nennt Šaraf typische Vertreter und gibt Beispiele aus ihrer historischen Interpretation: etwa über die Rolle von Fahr ad-Dīn, die *imāra* zur Zeit der Familie Šihāb, die Entwicklung der Maroniten und Drusen, die Politik der Osmanen und der europäischen Mächte, die Schaffung des Grand Liban bzw. die regionale Aufteilung von Groß-Syrien.<sup>480</sup>

Unter Rückgriff auf französische und deutsche historische Theorien und Methoden (vor allem von Vertretern der *Annales*-Schule sowie Karl Popper, Hans-Georg Gadamer und Max Weber) stellt Šaraf Überlegungen darüber an, wie sich die ideologische Krise der Historiographie im Libanon beheben lasse.<sup>481</sup> Er plädiert für Gesellschaftsgeschichte (*tārīḥ iḡtimāʿī*), für die Erforschung der Demographie, für kultur- und humangeographische Fragestellungen; nicht nur bestimmte Personen oder politische Ereignisse, sondern die *einzelnen* Gemeinschaften sollten studiert werden, und zwar *jede für sich* anhand von *lokalen* Quellen.<sup>482</sup> Er warnt davor, sich zu sehr auf ausländische Informationen (vor allem solche aus europäischen Archiven) zu verlassen. In dieselbe Richtung zielt sein Mißtrauen gegenüber Daten und Überlieferungen von arabischen Historikern; nur Ibn Ḥaldūn wird als ‘methodisch hilfreich’ davon ausgenommen. Prinzipiell sollten alle verfügbaren Nachrichten kritisch überprüft und ausgewogen für die eigene Analyse verwendet werden.<sup>483</sup> Durch diese angewandte Methodik (*minhaḡīya taṭbīqīya*) würde die historische Forschung von ideologischen Zwängen und situationsbedingten Faktoren befreit und fände

<sup>479</sup> A.a.O. 9-11; Šaraf (1984 b) 10-11.

<sup>480</sup> Šaraf (1982) 5-7; Šaraf (1991) 5-9; Šaraf (1996) 41-46.

<sup>481</sup> Vgl. z.B. seine Belege (1996) 58-67, 88, 125-131.

<sup>482</sup> Besonders wird die Bedeutung von Klosterarchiven hervorgehoben: Šaraf (1984 b) 14, 16-18; Šaraf (1990) 184-186; Šaraf (1991) 11-12; Interviews 12.1.1996 und 17.4.1998, Beirut.

<sup>483</sup> Šaraf (1984 b) 13-15; Šaraf (1991) 11-13; Šaraf (1998).

dazu, die Vergangenheit so weit wie möglich zu verifizieren, um durch ihr Verständnis die Gegenwart präziser erfassen und Perspektiven für die Zukunft entwickeln zu können.<sup>484</sup>

Der Appell von Šaraf, die gesamte Geschichte Libanons nach seinen methodischen Vorschlägen neu zu betrachten und zu schreiben, bezieht sich nicht nur auf die akademische Historiographie. In den letzten Jahren tritt er verstärkt dafür ein, auch in größeren Kreisen der Öffentlichkeit ein erneuertes historisches Bewußtsein (*wa<sup>c</sup>y tārīhī muğaddad*) zu erwecken, das Geschichte als gesamtgesellschaftliche, humane Aufgabe sieht (*wazīfat <sup>c</sup>alā l-iğtimā<sup>c</sup> al-insānī*).<sup>485</sup> In diesem Zusammenhang hat er für eine Revision des Geschichtsunterrichts an Schulen und für neue Lehrbücher plädiert, sich an öffentlichen Diskussionen darüber beteiligt und in vorbereitenden Gremien mitgewirkt.<sup>486</sup>

Die Kritik des Historikers an der ideologischen Geschichtsschreibung im Libanon ist in vieler Hinsicht berechtigt, und seine Bemühungen um eine Alternative und diesbezüglichen gelehrten Reflexionen stellen eine beachtliche Leistung dar. Sie stoßen aber an gewisse Grenzen. Šaraf kritisiert alle historischen Schulen bzw. deren Vertreter und wird dabei durch die eigenen Interpretationen selbst zum (unbewußten?) Opfer seiner Kritik. Auch seine historischen Auffassungen und Deutungen sind in vielen Punkten ein Spiegel von konfessionalistischer Historiographie; das betrifft beispielsweise die oben erwähnte Charakterisierung der Maroniten und Drusen oder die überaus positive Bewertung der Ära Šihāb (hinsichtlich eines politisch-gesellschaftlichen Zusammenschlusses), verglichen mit der nüchternen, und sachlicheren, Analyse der Ära Ma<sup>c</sup>n. Am wichtigsten ist aber die immer wiederholte Betonung, alle Gemeinschaften für sich zu studieren, jede soziale Gruppe in ihrer Region gesondert zu betrachten. Deutlich wendet sich Šaraf gegen die 'Vereinheitlichung des historischen Denkens' (*šumūlīyat al-fīkr at-tārīhī*), ihm zufolge Ziel der arabisch-islamischen Historikerschule bzw. generell der Muslime, die 'die libanesische Entität als künstliches Produkt der europäischen Imperial-

<sup>484</sup> Šaraf (1996) 466.

<sup>485</sup> Interview 12.1.1996, Beirut.

<sup>486</sup> Šaraf (1993), bes. 387-390. - Einen Anstoß für derartige Aktivitäten lieferten unter anderem Formulierungen in dem Vertrag von Tāʿif (1989) im Hinblick auf eine 'nationale Erziehung' der jungen (und künftigen) Generation; s.u. III.5.

politik' betrachten und 'die historischen Besonderheiten' des Libanon bestreiten.<sup>487</sup>

In diesem Zusammenhang wird exemplarisch die Haltung von Waḡīh Kauṭarānī angeführt.<sup>488</sup> Dort, wo dieser die islamische und arabisch-nationalistische Position einnimmt, gibt sich Jean Šaraf libanesisch-christlich; anders formuliert: Integralismus des muslimischen Historikers contra Regionalismus und Föderalismus des christlichen Historikers.<sup>489</sup> Ihr jeweiliges Geschichtsbild und dessen historiographische Verarbeitung sind (auch) ein Spiegel ihrer ideologischen, politischen und religiösen, Haltung. Bei einer ähnlichen Ausbildung und intellektuellen Beeinflussung im Libanon (Asad Rustum) und Frankreich (*Annales*-Schule), bei ähnlicher Kritik an der (nach Auffassung von beiden) ideologisch verkrusteten libanesischen Historiographie und bei analogen Interessen und Methoden im Hinblick auf eine Erneuerung der Geschichtswissenschaft: Was beide Historiker trennt, ist der Konfessionalismus als ein - mindestens indirekt - maßgebliches Kriterium ihrer Geschichtsschreibung.

#### *b. Das Aufblühen von regionaler und kommunaler Geschichte*

Der überwiegende Teil des historischen Schrifttums aus der Zeit des Bürgerkriegs ist als Ausdruck einer 'Kriegskultur' (*culture de guerre*)<sup>490</sup> charakterisiert worden: die Reduzierung von 'gesamtlibanesischer' Historiographie auf die von einzelnen Regionen, Städten und Dörfern bzw. der dort siedelnden Gemeinschaften. Dieser Trend wächst in dem Maße, wie der Krieg andauert und das Land de facto immer stärker zerfällt. Jede Gemeinschaft (soziale, religiöse, ethnische Gruppe) entdeckt ihre Geschichte (wieder), erinnert sich an die eigene Vergangenheit oder rekonstruiert diese, um so der spezifischen kollektiven Identität Ausdruck zu verleihen und sich von dem 'Anderen' abzugrenzen bzw. ihm gegenüber zu behaupten (s.o. I.3.2., II.2.). Das Beharren von Šaraf auf dem gesonderten Studium der einzelnen Gruppen und Re-

<sup>487</sup> Šaraf (1982) 5-7; Šaraf (1996) 41-46.

<sup>488</sup> Šaraf (1982) 2-5.

<sup>489</sup> Interview 12.1.1996, Beirut, in dem sich Šaraf deutlich für 'Föderalismus' und 'Kantonisierung' aussprach; etwas zögernd fügte er hinzu, daß nur so langfristig nationaler Zusammenhalt (*tamāsuk waṭanī*) und innere Einheit (*waḥda ḍamīriya*) erreichbar seien. Spricht daraus nicht auch die unter libanesischen Christen weitverbreitete Skepsis gegenüber der (zugunsten der Muslime) veränderten politischen Situation nach dem Krieg?

<sup>490</sup> Beydoun (1993) 53 ff. (bezieht sich vor allem auf die Jahre 1984-1988).

gionen und Abū Šāliḥs Darstellung der libanesischen Geschichte als Geschichte der eigenen - drusischen - Gemeinschaft sind in gewisser Weise 'Schrittmacher' für den Boom von lokalen und kommunalen Schriften, wenn auch Šaraf eher unbeabsichtigt dazu beigetragen haben dürfte.

Seit den frühen 1980er Jahren erscheint eine Flut von Veröffentlichungen, von voluminösen akademischen Werken bis hin zu kleinen populären, teilweise touristisch anmutenden Broschüren. Die großen Küstenstädte Beirut, Tripolis und Šaidā, aber auch Ğūnye, Ğubail (Byblos) und Šūr (Tyros) werden eingehend gewürdigt, mitunter in prächtigen Bildbänden über Archäologie und Kunst; 'vergessene' Distrikte und Dörfer (wie Iqlīm al-Ḥarrūb oder Baġġa, nordöstlich von Ğubail) und 'berühmte' Orte (wie Bait ad-Dīn, Dair al-Qamar, Ğazzīn, Zaḥle, Ihdīn, Bšarri, Zġartā) im Libanongebirge bekommen ihre historischen Darstellungen, ebenso die peripheren Gebiete im Süden (Ġabal °Āmil, Wādī at-Taim), im Norden (°Akkār) und im Osten (Biqā°-Ebene, Baalbek, Karak Nūḥ, °Anġar). Besonders bei den Schiiten blüht die literarische Produktion über ihre Geschichte und religiöse Kultur wie nie zuvor, aber auch Drusen, Sunniten und Maroniten schreiben vermehrt ausschließlich über ihre Gemeinschaften, deren Siedlungsgebiete, historische und kulturelle Leistungen sowie führende Persönlichkeiten. Es entsteht eine Unzahl von Biographien und Memoirenbänden, besonders über Politiker, Literaten und Intellektuelle.<sup>491</sup>

Mit Ausnahme der Maroniten, die über die längste und ausgeprägteste historiographische Tradition verfügen - mindestens ist diese bei ihnen am besten dokumentiert und bekannt -, lassen sich vergleichbare Entwicklungen bei den anderen Gemeinschaften erst im 20. Jahrhundert klarer verfolgen, bedingt durch die allgemeinen historisch-politischen und sozio-kulturellen Umstände. Aber die Tatsache, daß während des Bürgerkriegs alle Gemeinschaften sich durch Geschichtswerke (gleich welcher Qualität) deutlicher und umfassender als jemals zuvor artikulieren, ist nicht nur ein Anzeichen für die veränderten Rahmenbedingungen ihrer Existenz, sondern ebenso für die ideologische Zerrissenheit der Gesellschaft. Der kompromißlose Ton in vielen Darstellungen reflektiert die zunehmende Verhärtung der geistigen Fronten, die Hoffungslosigkeit oder die Nichtbereitschaft zu einer Überwindung der Situation - Konfessionalismus als Selbstschutz und gleichzeitig als Kampfinstrument.

<sup>491</sup> Eine Auswahl von Autoren und Werken in Beydoun (1993) 54-57, Anm. 2-7; die Liste ließe sich mühelos verlängern.

In verschiedener Hinsicht wäre diese Literatur bzw. ein Teil von ihr durchaus eine eigene nähere Untersuchung wert, etwa lokalhistorische und topographische Angaben betreffend, unter religionssoziologischen oder literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Hier soll sich auf zwei Beispiele beschränkt werden, eine Geschichte von Beirut und eine Geschichte von Šaiḏā:

1. Die Geschichte Beiruts von ʿIṣām Muḥammad Šabārū<sup>492</sup> ist eine essayistische Darstellung der historischen Entwicklung der Stadt, von ihrer Entstehung (6000 v. Chr.!) bis zur Ausrufung des Grand Liban durch die Franzosen 1920. Die Hauptthese des Verfassers lautet, Beiruts 'wahre Identität' als arabisch-muslimische Stadt habe alle historischen Herausforderungen überlebt. Es gehe ihm darum - als Kind dieser Stadt, als sunnitischer Muslim und als Araber -, das kulturelle Vermächtnis seiner Heimat, die seit 1975 zerstört werde, im Gedächtnis zu bewahren.<sup>493</sup> Das Buch ist ganz überwiegend eine chronologisch angeordnete Präsentation von politischen Daten und Ereignissen, gelegentlich unterbrochen durch topographische Beschreibungen und Hinweise auf prominente Notabeln der Stadt. Eine sozialhistorische Analyse ist kaum erkennbar, etwa hinsichtlich der Veränderung urbaner Strukturen, der ökonomischen und demographischen Wandlungen oder der Gründe für den Aufstieg und Niedergang der 'großen' Beiruter Familien. Einschlägige neuere Forschungsergebnisse, wie die Studien von Chevallier, Fawaz oder Johnson,<sup>494</sup> werden nicht berücksichtigt; die Auswahl und Verwendung von Quellen und Sekundärliteratur erscheint eher zufällig und soll wohl in erster Linie den Leser beeindrucken.

Die Geschichte 'islamischer Städte' wird pauschal mit der Geschichte der arabischen Muslime gleichgesetzt; auch hier keine Berücksichtigung von relevanter Fachliteratur. Das einzige Interesse von Šabārū besteht darin, die kulturelle, religiöse und politische Identität Beiruts als islamische Identität zu propagieren. Die Eroberung der Stadt durch arabische Muslime im 7. Jahrhundert habe endgültige Tatsachen geschaffen: „Beirut ist (seitdem) untrennbar mit seiner Umgebung verbunden. Es scheint, daß der christliche Westen durch die Identität von Beirut, Jerusalem und den arabisch-islamischen Küstenstädten aufgestört wurde. Er hat versucht, diese Identität zu erschüttern und ihre spezifischen Merkmale zu zerstören... Šalāḥ ad-

<sup>492</sup> Šabārū (1987).

<sup>493</sup> A.a.O. 5-7.

<sup>494</sup> Chevallier (1971) 182-208; Fawaz (1983); Johnson (1986).

Dīn säte den 'Samen der Einheit' (*budūr al-wahda*) in Beirut und den übrigen islamischen Städten.<sup>495</sup> Angesichts der Bedrohungen von Beiruts Identität durch die Kreuzfahrer - die geschildert werden wie Eindringlinge und Besatzer von 'gestern'<sup>496</sup> - werden die Mamluken und die Osmanen dafür gelobt, die islamische Einheit und den muslimischen Charakter der Stadt verstärkt zu haben. Unter den Osmanen wurde Beirut „ein Haus des Kampfes und des Glaubens“ (*dār ḥarb wa-īmān*).<sup>497</sup>

Interkonnessionelle Beziehungen sind ein wiederkehrendes Thema des Buches. Da Beirut als essentiell muslimisch definiert wird, sind 'gute' Christen die loyalen Klienten der Muslime, 'schlechte' Christen Emporkömmlinge und Agenten Europas. Besonders die Maroniten werden diffamiert, 'schuldig' seit ihrer Allianz mit den Kreuzfahrern. Für den Pakt mit den christlichen Regenten von Zypern (nach 1360) wurden sie von den Mamluken gerecht bestraft.<sup>498</sup> Während der ägyptischen Herrschaft über Syrien in den 1830er Jahren tauchten dann die 'schlechten' Christen wieder in gefährlicher Weise auf. Ibrāhīm Pascha habe sich mit seiner pro-christlichen Politik, besonders zugunsten der Maroniten, geirrt und unter den Muslimen große Unzufriedenheit ausgelöst; außerdem hätten die Maroniten ihn verraten und seinen Sturz herbeigeführt.<sup>499</sup>

Die Bürgerkriege' (*al-ḥurūb al-ahlīya*) zwischen 1840 und 1860<sup>500</sup> werden, wie die Kreuzzüge, in einem leidenschaftlichen Ton diskutiert, unter der Überschrift: „Die Haltung des islamischen Beirut“. Immer wieder hebt Šabārū die ehrenwerte Rolle der Beiruter Muslime hervor, die den Zuflucht suchenden Christen aus dem Gebirge Schutz und Hilfe leisteten: „Die Historiker haben das Verhalten der Mehrheit der vernünftigen und einsichtigen (*ʿuqalāʿ*) Muslime, besonders in Beirut und Damaskus, betont und auf ihre Bemühungen hingewiesen, das Leben der Söhne der christlichen *ḍimmīs* zu verschonen, nachdem sie Tausende von ihnen gerettet haben.“<sup>501</sup> Als Musterbeispiele nennt der Autor ʿUmar Baihum in Beirut und ʿAbd al-Qādir al-Ġazāʿirī in Da-

<sup>495</sup> Šabārū (1987) 262; vgl. 71-73.

<sup>496</sup> A.a.O. 63 ff. (*al-iḥtilāl al-ġarbī aṣ-ṣalībī*).

<sup>497</sup> A.a.O. 262; vgl. 87 ff., 114-116, 121 ff.

<sup>498</sup> A.a.O. 101-106.

<sup>499</sup> A.a.O. 153, 156.

<sup>500</sup> Bei Šabārū nicht als *ḥarakāt* bezeichnet, um die Assoziation mit dem Krieg in seiner eigenen Zeit zu unterstreichen; a.a.O. 159 ff.

<sup>501</sup> A.a.O. 162.

maskus. Er kommt zu dem Schluß, daß die vom *sunnitischen* Islam dominierten Städte wie Beirut, Tripolis, Latakia, Homs, Hama und Aleppo von Zwietracht und Bürgerkrieg verschont blieben, dank der dort einsichtigen Muslime, die sich vermittelnd zwischen den Mob ihrer eigenen Gemeinschaft und die Christen stellten.<sup>502</sup>

Bei der Erörterung der weiteren Entwicklungen wird das Verhältnis des Verfassers zum arabischen Nationalismus deutlich. Anfangs habe es sich um ein Projekt der Christen gehandelt, um arabische und türkische Muslime zu entzweien; doch sei während der Herrschaft des Sultan °Abd al-Ḥamīd die Mehrheit der arabischen Muslime gegenüber dem Osmanischen Reich loyal geblieben.<sup>503</sup> Nach 1908 habe jedoch der türkische Nationalismus der neuen Machthaber in Istanbul eine große Provokation für die Identität von Beirut bedeutet. In diesem Zusammenhang, so Šabārū, sei die *muslimische* Beirut Bevölkerung als erste deutlich für die Idee des arabischen Nationalismus aufgetreten (durch die 'Reformgesellschaft' 1912-1913).<sup>504</sup> Die Ereignisse während des Weltkriegs, nämlich die drakonischen Bestrafungen arabischer Nationalisten durch die türkischen Behörden und die staatlich-administrativ gesteuerte Hungerkatastrophe, hätten dann alle noch vorhandenen Gefühle von islamischer Solidarität zwischen den Muslimen in Beirut und den Türken zerstört.<sup>505</sup> Mit anderen Worten: Der von Muslimen getragene arabische Nationalismus erscheint als die einzig denkbare Antwort auf die osmanische, türkisch-nationalistisch fixierte Politik. Nur diese Politik bewirkte die Reaktionen des arabischen Nationalismus und war letztlich für das Ende der islamischen Einheit verantwortlich.

Der Kreis schließt sich mit der erneuten Propaganda für die islamische Identität von Beirut. Die französische Mandatspolitik, die größte und weitreichendste Herausforderung, habe die religiöse und konfessionelle Uneinigkeit dadurch zementiert, daß sie den Willen der Mehrheit der Bevölkerung, in Beirut und im Groß-Libanon, ignorierte, nämlich die Einheit mit Syrien und die arabische Einheit. Daraus seien alle künftigen Probleme und Konflikte entstanden, von der Unabhängigkeit bis zum gegenwärtigen Krieg. „Aber diese Hauptstadt [Beirut] hat allen Herausforderungen widerstanden und ihre Antwort ist noch

---

<sup>502</sup> A.a.O. 162.

<sup>503</sup> A.a.O. 199-202.

<sup>504</sup> Zu dieser Gesellschaft vgl. Tauber (1993 b) 135-147; Salibi (1976 b).

<sup>505</sup> Šabārū (1987) 227 ff., 235 ff., 263.

immer, Hauptstadt des Arabertums und des Islam zu sein.“<sup>506</sup> Šabārū versteht es meisterhaft, Geschichte für ideologische Zwecke, für religiöse und nationalistische Polemik, einzusetzen. Das Buch ist ein klassischer Fall von ‘the war over Lebanese history’.<sup>507</sup>

2. Ġassān Munīr Sinnū untersucht die Stadt Šaidā im 19. Jahrhundert (1818-1860), hauptsächlich anhand von Dokumenten des lokalen *šarīʿa*-Gerichtshofes (*al-maḥkama aš-šarʿīya*) - auf den ersten Blick, vom Inhaltsverzeichnis und von der Einleitung her eine vielversprechende sozialhistorische Studie. Der Verfasser nennt als sein Ziel, diejenigen Elemente herauszuarbeiten, durch welche sich die Gesellschaft Šaidās von anderen unterscheidet;<sup>508</sup> man erwartet eine komparative Arbeit. Da die lokalen Gerichtsregister nicht geordnet und für eine Konsultation aufbereitet sind, wurden sie von Sinnū zunächst in sieben Teilen sortiert und die verschiedenen Arten von Informationen resümiert. Dabei erörtert der Verfasser die Grenzen seines Materials für eine historische Auswertung, besonders den normativen Charakter dieser Quellen, der Schlußfolgerungen über ‘wirkliche’ Verhältnisse und Begebenheiten sehr erschwere.<sup>509</sup> Damit ist das Dilemma dieser Studie ausgesprochen: Es handelt sich mehr um ein Handbuch oder Referenzwerk - an sich durchaus nützlich und hilfreich - als um eine Sozialgeschichte. Selten werden andere Quellentypen konsultiert, Sekundärliteratur nur insoweit, als sie sich ebenfalls auf Gerichtsakten stützt. Die Informationen und Daten werden nicht näher analysiert und zu solchen aus nicht-juristischen Texten in Beziehung gesetzt. Man gewinnt keinen befriedigenden Einblick in die historische Entwicklung und die sozialen Strukturen von Šaidā.

Beispielsweise werden zahlreiche Daten über Familiennachlässe und Größe der betreffenden Familien gesammelt, ohne daraus Schlüsse zu ziehen.<sup>510</sup> Auch die Frage der ländlichen Besitzverhältnisse und Steuerpraktiken wird nur oberflächlich behandelt. Die Fragmentierung von Landbesitz sei eine Folge des islamischen Erbrechts; Christen, besonders Frauen, kauften allmählich mehr und mehr Land der Muslime auf.<sup>511</sup> Der Autor versucht keine Erklärung dieser Vorgänge.

---

<sup>506</sup> A.a.O. 263.

<sup>507</sup> Salibi (1988), Kap. 11.

<sup>508</sup> Sinnū (1980) 8.

<sup>509</sup> A.a.O. 9-18.

<sup>510</sup> A.a.O. 277-284.

<sup>511</sup> A.a.O. 151-174.

Obwohl Sinnū die Daten 'für sich selbst sprechen' lassen will, ver-rät ihre Auswahl die zugrundeliegenden gedanklichen Voraussetzungen und Interessen des Verfassers. Zentral ist für ihn die Bedeutung der religiösen Zugehörigkeit, ohne Zweifel ein wichtiger Faktor in der urbanen Verwaltungspraxis der Osmanen. Aber die fast ausschließliche Konzentration auf interkonfessionelle Angelegenheiten spielt andere, nicht-religiöse Kriterien der sozialen Klassifizierung herunter; militärische Gruppen, *ašrāf* ('Nachkommen des Propheten'), Handwerker, Händler, Dorfbewohner usw. werden nur beiläufig erwähnt. Dagegen liefert Sinnū ausführliche Informationen über ökonomische Beziehungen zwischen Christen und Muslimen (wenig über Juden), über den wirtschaftlichen Aufstieg der ersten, ihre geographische Verteilung über die Stadt und ihren zu manchen Zeiten 'übermäßigen' Aufkauf von muslimischen Häusern und Läden; leider wiederum ohne Erklärung der präsentierten Daten.<sup>512</sup>

Angesichts fehlender Analysen und Interpretationen bleibt insgesamt unklar, was der Verfasser von seinem Archivmaterial hält. Abgesehen von der Bekanntmachung seiner Quellen geht es ihm offenbar darum, die 'soziale Einheit' in Şaidā zu demonstrieren. Die *ḍimmīs*, besonders die Christen, erscheinen als integrierte Mitglieder einer Gesellschaft, die von sozialen Konflikten bemerkenswert frei war. Sinnūs Darstellung ist ein nostalgischer Rückblick auf eine Zeit, in der - aus seiner Sicht - islamisches Recht und soziale Harmonie vorherrschten. Das Schweigen des Verfassers über nicht-religiöse Faktoren für soziale Hierarchisierung (wie Wohlstand, Status, Beruf, Geschlecht) läßt die Vermutung zu, daß das Kriterium der Religion bzw. der religiösen Zugehörigkeit für ihn ausschlaggebend ist. Nur die ideale islamische Ordnung scheint die friedliche Koexistenz zwischen den Konfessionen gewährleistet zu haben.

Ungeachtet der verschiedenen Ansätze, Themen und Quellen sowie des wissenschaftlichen Niveaus: In den Büchern von Sinnū und Šabārū dient Lokalgeschichte dazu, grundlegende Fragen über Gemeinschaft, Konfession, Identität und politische Organisation zu erörtern. Dabei demonstrieren beide Autoren die enge Verbindung zwischen ihrer Geschichtsschreibung und ihrem durch die unmittelbare Präsenz des Bürgerkriegs determinierten Interesse, die Vergangenheit ideologisch, religiös oder religiös-nationalistisch, zu rechtfertigen. Die (prinzipielle) 'soziale Funktion der Vergangenheit' wird zum ideologischen Instrument für die Idealisierung einer spezifischen Vergangenheit, aus deren

---

<sup>512</sup> A.a.O. 426 ff., 445 ff.

Perspektive sich dann das Verhalten in der Gegenwart erklären und verteidigen läßt.<sup>513</sup>

*c. Ideologische nichtkonfessionelle Deutungsmuster*

Ein dritter Weg libanesischer Historiographie besteht in der fast bedingungslosen Unterordnung von ausgewählten geschichtlichen Daten und Ereignissen unter ein präjudiziertes Erklärungsmodell. Als klassisch für diese Vorgehensweise sind die Werke von marxistischen Historikern anzusehen. Marxistisch orientierte Geschichtsdarstellungen aus den Bürgerkriegsjahren gehen auf ältere Vorbilder zurück.<sup>514</sup> Inhaltlich Neues bieten sie insofern, als vermehrt Archivquellen (wie die von Ismail publizierten französischen Dokumente, s.o. III.3.a.) zitiert werden, selbstverständlich unter Beibehaltung der ideologischen Ausgangsposition. Für den hier untersuchten Zeitraum sind sie vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie ein gewisses Gegengewicht zu den konfessionalistischen Schriften bilden.

Der produktivste marxistische Autor ist Mas<sup>c</sup>ūd Dāhir, Professor für Neue Geschichte an der Libanesischen Universität. Dāhir, geboren 1945, stammt aus einer einfachen (griechisch-orthodoxen?) bäuerlichen Familie in <sup>c</sup>Akkār, dem nördlichsten Distrikt im Libanon. Nach dem Schulbesuch in seiner Heimatregion und dem Geschichtsstudium an der Libanesischen Universität in Beirut (bis zum M.A.) setzte er 1970-1974 und nach 1978 seine höheren Studien im Ausland fort, in Paris bei Jacques Berque, Maxime Rodinson, Dominique Chevallier und Jacques Couland und in Moskau bei Irena Smilianskaja; 1981 Promotion in Paris. Neben seiner Lehrtätigkeit im Libanon hielt sich Dāhir mehrmals für längere Zeit zu Forschungszwecken an

<sup>513</sup> Hobsbawm (1972); Abou-El-Haj (1982), bes. 188-189.

<sup>514</sup> Der bekannteste Autor ist Yūsuf Ibrāhīm Yazbak (1901-1982), nicht Berufshistoriker, sondern historisch interessierter und vor allem politisch engagierter Journalist, Gründer der marxistischen Zeitschrift *aṭ-Tarīq* und Mitbegründer der libanesischen Kommunistischen Partei: Suleiman (1967) 57 ff.; Flores (1980); Yazbaks wichtigste historische Arbeiten: die kommentierte Edition von zwei Chroniken über die libanesischen Bauernaufstände im 19. Jahrhundert, besonders in Kisrawān (al-<sup>c</sup>Aqīqī: *Taura wa-fitna fī Lubnān*; al-Ḥattūnī: *an-nubḍa at-tārīḥīya fī l-muqāṭa<sup>c</sup>a al-kisrawānīya*), und die Veröffentlichung historischer Dokumente (18. bis 20. Jh.) in *Aurāq lubnānīya*; dazu Havemann (1983) XV, XIX-XXI, Teil B I-III, passim. Zu Yazbaks historischen Interpretationen vgl. kritisch Beydoun (1984) 391-401; eine sehr positive Würdigung des Autors und seines Werkes gibt Dāhir (1995).

auswärtigen Universitäten auf, darunter in Tokio und Washington.<sup>515</sup> Seine Arbeitsschwerpunkte sind libanesische Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, darunter Probleme der Agrarwirtschaft, und die Rolle der Emigrationen nach Ägypten, Nord- und Südamerika.<sup>516</sup>

Die historischen Wurzeln des Konfessionalismus liegen nach Dāhirs Überzeugung ausschließlich in den ökonomischen und sozialen Strukturen im Libanongebirge zur Zeit der osmanischen Oberherrschaft. Seit Beginn der Herrschaft (*imāra*) der Familie Šihāb (1697) bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts war die lokale Wirtschaft von der 'asiatischen Produktionsweise' (*namaṭ intāğ āsiyawī*) bestimmt, bevor sie infolge der europäischen Durchdringung, des kolonialistisch-imperialistischen Westens, dem Weltmarkt unterworfen wurde und in die 'kapitalistische Phase' (*al-marḥala ar-raʿsmālīya*) eintrat. Der vorgegebene Antagonismus zwischen den Trägern der ökonomischen und fiskalischen Macht und den davon Beherrschten, also zwischen den ländlichen Feudalherren (*muqāṭaʿağīs*) und den 'produzierenden bäuerlichen Kräften' (*al-quwā al-muntīğa al-fallāhīya*), entlud sich in Konflikten eines Klassenkampfes (*al-maʿraka aṭ-ṭabaqīya*). Die Auseinandersetzungen verschärften sich noch durch die Herausbildung einer Handwerks- und Handelsbourgeoisie in den libanesischen Gebirgsorten (wie Dair al-Qamar und Zahle) und Küstenstädten (Ğünye und vor allem Beirut), deren Entwicklung wesentlich bedingt war durch die Abhängigkeit vom Kapital des Weltmarkts. Aus der (feudalistischen) Subsistenzwirtschaft (*iqtişād istiqlālī*) wurde eine (kapitalistische) Marktwirtschaft (*iqtişād sūq al-ʿālam*).<sup>517</sup> Dieser ökonomische Transformationsprozeß, so Dāhir, habe den konfessionellen Antagonismus ausgelöst, der sich im folgenden weiter durchsetzte und verhärtete.<sup>518</sup> Klassenkampf und Konfessionalismus gingen eine unauflösbare Verbindung ein, am deutlichsten sichtbar in der 'fortschrittlichen Revolution der Bauern' (*ṭaurat al-fallāhīn at-taqaddumīya*) in Kisrawān (1858-1861) und den konfessionellen Kämpfen im Libanongebirge 1859/1860.<sup>519</sup>

<sup>515</sup> Interview 9.1.1996, Beirut.

<sup>516</sup> Vgl. z.B. Dāhir (1974), (1981), (1986).

<sup>517</sup> So Dāhirs Formulierungen, Interview 17.1.1996; vgl. dazu den Aufsatz seiner Lehrerin Smilianskaja (1975).

<sup>518</sup> Dāhir (1981) 32-41.

<sup>519</sup> A.a.O. 421 ff., 476; dazu vgl. Smilianskaja (1972) 181 ff., 229 ff., und meine Kritik an ihren Interpretationen: Havemann (1983) IX-XI, 62 ff., 230-232, 252 ff. - Über die Bauernrevolten aus marxistischer Sicht bei Yūsuf Ḥaṭṭār al-Ḥulw (1955) und Fuʿād Qāzān (1970) vgl. Beydoun (1984) 464 ff.

Im 20. Jahrhundert seien dann an die Stelle der Feudalherren die ökonomisch und politisch dominierenden 'Bosse' (*zu'amā'*) getreten, an die der Bauern die 'produzierende Arbeiterklasse' (*aṭ-ṭabaqa al-āmilīya al-muntīḡa*). Das System des politischen Konfessionalismus, durch die französische Mandatspolitik entscheidend gefördert und im Nationalpakt von 1943 endgültig festgeschrieben, ist im Grunde das Resultat eines permanenten Klassenkampfes; beide Faktoren, Konfessionalismus und Klasse, sind miteinander verschmolzen, der Libanon ein 'konfessioneller Klassenstaat' (*daula ṭā'ifīya ṭabaqīya*).<sup>520</sup>

Ḍāhir stützt sich bei seinen Interpretationen und Analysen sehr stark auf Dokumente, neben arabischen Quellen vor allem französisches Archivmaterial, und betrachtet seine Arbeitsweise als 'multidimensionale wissenschaftliche Methode' (*minhaḡīya 'ilmīya mutanawwi'a*).<sup>521</sup> Die obigen Beispiele, die sich durch Zitate aus weiteren Schriften dieses Historikers mühelos vermehren ließen, zeigen indessen die einseitige Abhängigkeit von marxistischen Denkansätzen und Kategorien, von deren alleiniger und universaler Gültigkeit der Autor offenbar überzeugt ist. Seine Schlußfolgerungen erscheinen nur wie eine Bestätigung der von vornherein 'richtigen Theorie', die Diktion und das Vokabular sprechen eine klare Sprache. Dabei ist die Verwendung der einschlägigen Terminologie häufig unpräzise und beliebig, abgesehen davon, daß die Begriffe weder definiert noch problematisiert bzw. hinterfragt werden. So wird beispielsweise das Osmanische Reich mal als 'Feudalstaat' (*daula iqtā'īya*) bezeichnet, mal als 'Orientalische Despotie' (*istibdād šarqī*) auf der Grundlage der 'asiatischen Produktionsweise'.<sup>522</sup> Spezifische Termini mit unterschiedlicher Bedeutung erfährt der Leser als austauschbare Kategorien; bestimmte, von Marx selbst oder von späteren Marxisten entwickelte Konzepte werden unkritisch übernommen und vermischt,<sup>523</sup> eher eine vulgärmarxistische als eine streng wissenschaftliche Methode. Bei der Erörterung der dörflichen Handwerksproduktion und des lokalen Handels ist wahllos von 'Notabeln' und 'Führern' (*a'yan, zu'amā'*) die

<sup>520</sup> Ḍāhir (1974), bes. 60 ff., 103-105, 115 ff., 143 ff., 287 ff.; Ḍāhir (1977) 363 ff., bes. 377-381; vgl. auch Ḍāhir (1981) 32-41.

<sup>521</sup> Interviews 9.1. und 17.1.1996, Beirut.

<sup>522</sup> Ḍāhir (1981) 12 ff.

<sup>523</sup> Aus der umfangreichen Literatur vgl. z.B. Kuchenbuch/Michael (Hrsg. 1977); Sofri (1969); über 'Orientalische Despotie' klassisch die Studie von Wittfogel (1957); zur Problematik dieser marxistischen Terminologie im islamischen Kontext: Rodinson (1971), bes. 91 ff.

Rede; auch dies in der Forschung kontrovers diskutierte Begriffe, worauf nirgends rekurriert wird.<sup>524</sup> Ähnliches gilt für die Charakterisierung der europäischen Mächte und der USA als Imperialisten, die über das 'Monopol des Weltkapitals' (*iḥtikār ar-raʿsmālīya al-ʿālamīya*) verfügen;<sup>525</sup> dann wieder heißt es, Muḥammad ʿAlī von Ägypten habe während der Herrschaft über Syrien (1830er Jahre) monopolistische Wirtschaftspolitik betrieben und die arabische nationale Einheit angestrebt, zur Verteidigung gegen den europäischen Imperialismus und zur Rettung des Osmanischen Reiches (!).<sup>526</sup>

Insgesamt reflektieren die Arbeiten von Masʿūd Ḍāhir mehr seine eigene ideologische Grundhaltung als das Bemühen um eine möglichst objektive historische Forschung und Analyse. Es finden sich auch keine Anzeichen dafür, daß frühere Erkenntnisse bzw. Interpretationen selbstkritisch revidiert werden, etwa durch die Berücksichtigung von gegebenenfalls neuen Forschungsergebnissen. Ḍāhirs historische Schriften vermitteln einen eigenartig statischen Eindruck, determiniert durch eine für den Autor unveränderliche, ewig gültige Theorie.

Ein anderer Vertreter marxistischer Geschichts- und Gesellschaftsanalyse ist Waddāḥ Šarāra, geboren 1942 im südlibanesischen Bint Ğubail (Ġabal ʿĀmil) und Nachkomme einer schiitischen Gelehrtenfamilie.<sup>527</sup> Šarāra, Professor für Soziologie an der Libanesischen Universität, hat seit den 1970er Jahren mehrere Bücher und Aufsätze verfaßt, vor allem soziologische und philosophische Reflexionen über die libanesischen Gesellschaft in den Jahren vor und während des Bürgerkriegs; eine seiner neueren Veröffentlichungen konzentriert sich auf die 'Solidarität der Schiiten des Ġabal ʿĀmil' (*al-ʿaṣabīya al-ʿāmilīya*) gegenüber dem libanesischen Staat.<sup>528</sup>

<sup>524</sup> Ḍāhir (1981) 13, 338-339, 348 ff.; klassisch zum Notabelnbegriff (*aʿyān*): Hourani (1968), ein Resümee des neueren Forschungsstands gibt Khoury (1990); über *zuʿamāʾ*: Hottinger (1966), Hourani (1976 b).

<sup>525</sup> Ḍāhir (1974), passim; Ḍāhir (1991) 389 ff., 442-444.

<sup>526</sup> A.a.O. 11-25.

<sup>527</sup> Aus dieser Familie stammte beispielsweise der reformorientierte Theologe Muḥsin Šarāra (1901-1946): Ende (1997); einen gewissen Bekanntheitsgrad erwarb auch ʿAbd al-Laṭīf Šarāra (geb. 1919, gest.?), arabisch-nationalistischer Publizist und Verfasser einer anti-umayyadischen Polemik über den Gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ (ca. 661-704): Ende (1977) 229-230.

<sup>528</sup> Šarāra (1996); das Buch verdiente eine nähere Untersuchung im Rahmen des jüngeren schiitischen Schrifttums im bzw. über den Libanon, sei es aus marxistischer Perspektive (z.B. Ḥusain Muruwwa) oder aus theologischem

Im hiesigen Zusammenhang interessiert eine im engeren Sinne historische Schrift Šarāras über die Grundlagen des libanesischen Konfessionalismus.<sup>529</sup> In der Einleitung prangert der Autor die in vielen Darstellungen vorherrschende Ideologie an, die Artikulation des Konfessionalismus durch Gewalt sei den lokalen libanesischen Traditionen fremd; jede Gemeinschaft habe mit dieser Behauptung die Schuld und Verantwortung auf die anderen abwälzen wollen. Die Leugnung des Konfessionalismus, bzw. seiner Gewaltbereitschaft, sei eine Illusion. Auf der anderen Seite stelle er keinen essentiellen Bestandteil der Geschichte, keine 'ewige Wahrheit' dar, wie der Klassenkampf oder der Fortschritt.<sup>530</sup> Šarāra versteht unter Konfessionalismus *das* Organisationsprinzip der libanesischen Gesellschaft; ihm zufolge ein Produkt der Geschichte, das mit der Ersetzung eines 'hegemonialen Blocks' durch einen anderen entstand: Die Gesellschaft ist eine Gesamtheit aus Gegensätzen, ihre Geschichte ist die Geschichte des Kampfes um Hegemonie. Dieser Kampf zielt darauf ab, daß eine Klasse politisch die Oberhand gewinnt, um sich dann als eigenständige Kraft konstituieren und die Zustimmung und Unterstützung anderer Klassen organisieren zu können. Aus der so erkämpften Hierarchie resultiert die Fähigkeit der hegemonialen Klasse, 'progressive Forderungen' (ökonomische, soziale, kulturelle) zu artikulieren und mit Gewalt durchzusetzen. Mit Hilfe dieses theoretischen Ansatzes, der stark auf die Konzepte des italienischen Marxisten Gramsci<sup>531</sup> zurückgeht, versucht Šarāra die Ursprünge und die Entwicklung des libanesischen Konfessionalismus zu deuten.<sup>532</sup> Dafür rekurriert er auch auf andere marxistische Autoren (europäische und arabische) und zitiert mehrfach Marx selbst.

Die Erlangung der Hegemonie durch die Maroniten, vorbereitet durch die Politik von *amīr* Bašīr Šihāb seit Anfang des 19. Jahrhun-

---

Blickwinkel (z.B. Muḥammad Mahdī Šams ad-Dīn oder Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh); vgl. Gran (1987) und Rosiny (1996) 142 ff., passim.- Zu einigen von Šarāras älteren Arbeiten vgl. Beydoun (1979 b).

<sup>529</sup> Šarāra (1975); die folgenden Ausführungen stützen sich zum Teil auf Beydoun (1984) 446-464.

<sup>530</sup> A.a.O. 5 ff.

<sup>531</sup> Für Antonio Gramsci (1891-1937) ist die Herstellung von Hegemonie die Voraussetzung zur Eroberung der politischen Macht überall dort, wo der Staat durch die Integrationsleistung der 'Zivilgesellschaft' stabilisiert wird; Gramsci versteht unter dieser Gesellschaft ein Gefüge von Institutionen, in denen ein Konsens zu den bestehenden Verhältnissen durch Aufgreifen von Forderungen und Interessen der ausgebeuteten Klassen organisiert wird; vgl. Haug (1988).

<sup>532</sup> Šarāra (1975), bes. 92-112.

derts, gipfelte in zwei Entwicklungen: in den progressiven Bewegungen der christlichen Bauernmassen (*ḥaṭṭ al-yamīn al-ḡamāhīrī*) und in der Übernahme der Führung durch die maronitische Kirche. Diese habe sich zunehmend zum Anwalt des Volkes, der Bauern und kleinen Handwerker bzw. Händler gemacht, weil sie die neuen Kräfteverhältnisse und Tendenzen schnell erkannte und aufgrund ihrer wachsenden wirtschaftlichen Unabhängigkeit von den ländlichen Notabelfamilien auf diese nicht länger Rücksicht zu nehmen brauchte.<sup>533</sup> Die Allianz zwischen Bauern und Kleinstädtern (vor allem in Dair al-Qamar und Zaḥle) unter der Führung des Klerus habe die Maroniten zu einer homogenen, einheitlichen Kraft von Gleichberechtigten gemacht, ohne hierarchische Beziehungen. An der Überlegenheit dieses 'historischen Blocks' der maronitischen Hegemonie und seiner Marschrichtung konnte auch die militärische Überlegenheit der Drusen während der *ḥarakāt* nichts Grundlegendes ändern.<sup>534</sup> Die 'rückschrittliche Haltung' der drusischen Gemeinschaft reflektierte sich in der Solidarität ihrer Bauern mit ihren Herren, in der nostalgischen Sehnsucht nach ihrer Vergangenheit (als sie die Hegemonie ausübte) und in der Unfähigkeit bzw. Nichtbereitschaft, überholte soziale Strukturen aufzugeben.<sup>535</sup>

Inmitten des neuen historischen Blocks hat sich der Konfessionalismus formiert, als einer der wichtigsten Pfeiler des revolutionären Klassenkampfes der Volksmassen, bevor er seine dominierende Position gewann. Die (spätere) Institutionalisierung des Konfessionalismus als politisches und gesellschaftliches Ordnungsprinzip ist nicht Resultat der Koexistenz zwischen Maroniten und Drusen, sondern das Ergebnis des Übergangs der Hegemonie von einer Klasse und Konfessionsgemeinschaft auf eine andere.<sup>536</sup> Was Šarāra den (gegenwärtigen) 'antikonfessionalistischen' Kräften vorwirft, ist ihre mangelhafte Geschlossenheit und ihr unzureichendes Durchsetzungsvermögen im Vergleich zur Stärke der maronitischen Bewegung und des konfessionellen Systems. Der Wunsch nach Veränderung dieses Systems, der am Ende des Buches durchscheint, steht in einem merkwürdigen Gegensatz zur Bewunderung der 'Leistungen der Maroniten'.<sup>537</sup> Die einzige Kritik des Autors betrifft ihre zu starke Verwicklung in die europäische koloniale

<sup>533</sup> A.a.O. 62-66; vielfach wird Smilianskaja (1972) zitiert.

<sup>534</sup> A.a.O. 70-72, 80, 95-96; vgl. Salibis 'Elitentheorie' in *The Modern History of Lebanon*, s.o. III.3.b. (Anm. 371-374).

<sup>535</sup> A.a.O. 54-56, 60.

<sup>536</sup> A.a.O. 110-111.

<sup>537</sup> A.a.O. 114, 124.

und imperialistische Politik; auf der anderen Seite hätten die Maroniten ihre Erfolge aber auch dank der Protektion durch Frankreich erzielt.<sup>538</sup> Entscheidend war indessen, daß sie die 'fortschrittlichen, sozialrevolutionären und demokratischen' Einflüsse aus Europa aufgriffen und durch die Übernahme der Hegemonie die feudalistische Gesellschaft des Libanon in eine kapitalistische Gesellschaft auf konfessioneller Grundlage transformierten.<sup>539</sup>

In Šarāras theoretischem Ansatz, einem 'Marxismus à la Gramsci', fusionieren Konfessionalismus und sozialer Klassenkampf unter den Bedingungen von hegemonialer Transformation; laut Ḍāhir führt der ökonomische Transformationsprozeß ('von der feudalistischen zur kapitalistischen Phase') zum Konfessionalismus, der sich in der Form des Klassenkampfes gewaltsam artikuliert. Andere marxistische Historiker, wie al-Ḥulw und Qāzān, insistieren auf einer strikten Trennung der revolutionären Bewegungen des Bauernvolkes (*aṭ-ṭaura al-fallāḥīya aš- ša<sup>c</sup>bīya*) von den konfessionellen Auseinandersetzungen (*al-ḥarakāt aṭ-ṭā<sup>o</sup>ifīya*). Danach ist der soziale Klassenkampf von den 'reaktionären Kräften' (lokalen 'Feudalherren', maronitischem Klerus, osmanischen und europäischen Politikern) gewaltsam in einen konfessionellen Kampf transformiert worden. Die 'Identität der Klasse' erscheint hier als gelöst von der 'Situation der Klasse', d.h. ihrer Einbindung in den größeren historischen Zusammenhang.<sup>540</sup>

### *III.5. Tendenzen der Neustrukturierung - Möglichkeiten und Chancen der Historiographie nach dem Bürgerkrieg*

Die vorgestellten Werke aus den siebziger und achtziger Jahren sind mehr oder weniger weit von einer 'allgemeinen Geschichtsschreibung' (*kitābat tāriḥ al-<sup>c</sup>amm*), im Sinne einer nationalen libanesischen Orientierung, entfernt. 'Nationale Geschichtsschreibung' erfordert die Überwindung oder mindestens Integration von „sectarian, communal, and primordial concerns“.<sup>541</sup> Bis heute erfüllen die meisten libanesischen historischen Darstellungen dieses Kriterium nicht oder nur unzureichend. Falls sie überhaupt den Anspruch erheben, nationale Geschichtsschreibung zu präsentieren, sind sie mindestens teilweise auf

<sup>538</sup> A.a.O. 36-37, 113; vgl. demgegenüber die negative Bewertung der Osmanen, a.a.O. 111-112.

<sup>539</sup> A.a.O. 94 ff., 99-102 (mit Belegen aus Texten von Marx und Gramsci).

<sup>540</sup> Näheres bei Beydoun (1984) 464 ff.

<sup>541</sup> Interview mit Samīr Ḥalaf, 15.4.1998, Beirut.

Mythen fixiert und enthalten Elemente, die bestimmte Bedürfnisse (Momente der Selbstidentifikation) einer spezifischen Gruppe, die kleiner und begrenzter als eine Nation ist, befriedigen sollen. Die behauptete Richtigkeit der meisten dieser 'nationalen Mythen' (*al-asāṭir al-waṭanīya*) hält indessen einer historisch-kritischen Überprüfung nicht stand. Immer wieder haben Historiker Mythen konstruiert und Geschichte geschrieben, um bestimmte Ideologien und deren Vertreter anzupreisen und zu rechtfertigen. Verschiedene, oft gegensätzliche Versionen desselben historischen Ereignisses bestehen nebeneinander fort und werden erbittert verteidigt. „In Lebanon, the recasting of 'historical reality' (*al-ḥaqīqa at-tārīḥīya*), as far as this can be found through serious scholarly research, to serve political ends has never ceased.“<sup>542</sup>

*a. Das Abkommen von Ṭāʿif: Appell für einen neuen Anfang?*

Auch nationale Geschichtsschreibung braucht Orientierungsmodelle und Instrumente der Identifikation; 'Symbole', die das Selbstbild einer Nation verstärken und verewigen können. Diese Symbole müssen dazu imstande sein, Veränderungen in der sozialen Struktur der Nation zu widerstehen und unterschiedliche Anschauungen innerhalb der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft zu überbrücken. Da Geschichte ein fortschreitender Prozeß ist, müssen bestehende Gesellschaftsverträge („social contracts“) erneuert oder neu ausgehandelt werden, um einen Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu verhindern. Die (dafür auch notwendige) Bewahrung von gemeinsamen nationalen bzw. historischen Symbolen kann nur durch politische Verhandlungen und Kompromisse gesichert werden.<sup>543</sup>

Für den Libanon ist in diesem Zusammenhang eine Textpassage aus dem Abkommen von Ṭāʿif (Oktober 1989), das den Bürgerkrieg offiziell beenden sollte (s.o. II.1.), von Bedeutung. Die betreffende Stelle sieht eine Reform des Erziehungs- und Unterrichtswesens, neue Lehrprogramme und ein vernünftiges Gleichgewicht zwischen privaten und staatlichen Bildungseinrichtungen (Schulen und Universitäten) vor. In § 1 wird die Schulpflicht auf elementarer Ebene (*al-marḥala al-ibtidāʿīya*) bekräftigt, in § 2 die Freiheit des Unterrichts (*ḥurriyat at-taʿlīm*) 'gemäß den allgemeinen Gesetzen und Bestimmungen'; dies schließt das durch die Verfassung (Art. 10) gesicherte Recht der verschiedenen Gemeinschaften auf eigene, private Schulen mit ein. Der

<sup>542</sup> Interview mit Aḥmad Baiḍūn, 2.2.1996, Beirut.

<sup>543</sup> Hobsbawm (1993); Gellner (1983) 58-62.

nächste Paragraph fordert den Schutz der privaten Erziehung (*himāyat at-ta<sup>c</sup>līm al-ḥāsṣ*) bei gleichzeitiger staatlicher Kontrolle über die Privatschulen und ihre Lehrbücher. § 4 unterstreicht die Notwendigkeit von Reformen in der staatlichen Erziehung, besonders hinsichtlich technischer und praxisorientierter Berufsausbildung sowie der Neustrukturierung der Libanesischen Universität. Schließlich der hier entscheidende § 5: über die Revision und Entwicklung von Programmen für die Stärkung des nationalen Zusammenhalts und der Integration (*al-intimā<sup>o</sup> wa-l-inṣihār*), der geistigen und kulturellen Öffnung (*al-infitāḥ ar-rūḥī wa-t-taqāfi*) und „der Vereinheitlichung der Bücher für die Fächer Geschichte und nationale Erziehung“ (*tauḥīd al-kuttāb fi māddatai at-tārīḥ wa-t-tarbiya al-waṭanīya*).<sup>544</sup> Schon in dem sogenannten ‘Dreierabkommen’ vom Juli 1989, dem ersten Entwurf des Vertrags von Ṭā<sup>o</sup>if, war die Rede von einer effizienteren Unterrichtung in „Geschichte und Geographie, um eine Generation von Libanesen mit gemeinsamen Zielen und einheitlichen patriotischen Gefühlen auszubilden“.<sup>545</sup>

Die meisten der libanesischen Historiker, mit denen in Interviews unter anderem auch über die erziehungspolitischen Vorstellungen des Ṭā<sup>o</sup>if-Dokuments gesprochen wurde, stimmten diesen grundsätzlich zu.<sup>546</sup> Bei der Frage, wie eine Vereinheitlichung des Geschichtsunterrichts in Schulen und Universitäten und eine nationale, inhaltlich homogene Historiographie realisiert werden könne, fielen die Antworten indessen verschieden, zum Teil ausgesprochen konträr aus. Sie bestätigten im Grunde nur die Auffassungen, die von denselben Historikern in ihren Veröffentlichungen vertreten werden. An deren ideologischen Tendenzen und Positionen hat sich auch nach dem Bürgerkrieg nur wenig, wenn überhaupt etwas verändert (s.o. III.4., über Abū Ṣāliḥ, Kauṭarānī, Šaraf, Ḍāḥir, Šarāra). Dem überwiegenden Teil der Historiker ist es, trotz gegenteiliger Absichtserklärungen, bisher nicht gelungen, die Kluft zwischen divergierenden Denkweisen und Verhaltensmustern, welcher Art auch immer sie sind, zu überbrücken und zu einer

<sup>544</sup> Der vollständige Text des Abkommens in *Lubnān fi tārīḥihi wa-turāṭihi* (1993) II 873-883, über Erziehung und Bildung s. dort 881; mit Kommentar in Šarīf (o.J.) 31-34; vgl. Maila (1992) 69-71.

<sup>545</sup> Maila (1992) 1-2, 70; zu den Vermittlungsbemühungen der ‘Troika’ (Saudi Arabien, Marokko, Algerien) vgl. Hanf (1990) 718-724.

<sup>546</sup> Interviews in Beirut mit Ḥassān Ḥallāq (10.1.1996), Yāsīn Suwaid (9.1. und 16.1.1996), Aḥmad Ḥuṭait (25.1. und 1.2.1996), Munīr Ismā<sup>c</sup>īl (23.1. und 30.1.1996), Jean Šaraf (12.1.1996), Mas<sup>c</sup>ūd Ḍāḥir (17.1.1996), Sāmī Makārim (22.1. und 1.2.1996), Aḥmad Baiḍūn (2.2.1996), <sup>c</sup>Abd ar-Ra<sup>o</sup>uf Sinnū (2.2.1996).

nationalen Geschichtsschreibung zu finden.<sup>547</sup> Dazu drei Beispiele aus den neunziger Jahren:

1. 1993 erschien ein zweibändiges Werk in aufwendiger Ausstattung über 'Libanons Erbe und Geschichte',<sup>548</sup> initiiert von der Regierung Rafīq al-Ḥarīrī und von seiner Kulturstiftung (*markaz al-Ḥarīrī at-īaqāfi*) finanziert und veröffentlicht. In 26 Kapiteln wird auf über eintausend Seiten libanesisches Geschichte präsentiert, von den greifbaren Anfängen in altorientalischer Zeit bis zum Abkommen von Ṭāʿif 1989; dessen Wortlaut beschließt, fast wie ein beschwörender Appell, den zweiten Band des Opus.<sup>549</sup> Neben der politischen Geschichte nehmen die Entwicklungen in Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft breiten Raum ein. Die Publikation vereint Beiträge vieler namhafter Historiker der verschiedenen Konfessionen<sup>550</sup> sowie einiger Juristen, Soziologen und Politiker.<sup>551</sup>

Insgesamt zeugen die Kapitel von hoher wissenschaftlicher Qualität, die meisten sind gründlich dokumentiert, zum Teil mit Tabellen und Karten. Mehrere Appendices und ein detaillierter Index erleichtern die Arbeit des Lesers. Dennoch kann man sich nicht ganz des Eindrucks erwehren, daß es sich vor allem um ein Propagandaunternehmen der Regierung Ḥarīrī handelt; der Wunsch, die entsprechenden Punkte des Ṭāʿif-Abkommens durchzusetzen, scheint der Leitgedanke

<sup>547</sup> Ähnliche Schwierigkeiten bei der 'Suche nach der Nation' bestehen in anderen arabischen Ländern, wo auf staatliche Initiative hin Geschichte 'neu geschrieben' werden soll. Auch die „Union der Arabischen Historiker“ (*ittiḥād al-muʿarriḥīn al-ʿarab*), 1973 in Bagdad gegründet, erzielte keine umfassend befriedigenden Ergebnisse; vgl. Freitag (1994), mit Beispielen aus Algerien, Libyen, Ägypten, Irak, Syrien und Kuwait, und Freitag (1999).

<sup>548</sup> *Lubnān fī tāriḥihi wa-turāḥihi* (1993).

<sup>549</sup> S.o. Anm. 544.

<sup>550</sup> Darunter Aḥmad Ḥuṭaiṭ (über die Zeit der Kreuzzüge), Kamal Salibi (über die Periode der Mamlukenherrschaft), Sāmī Makārim (über die Banū Tanūḥ), Ḥālid Ziyāda (über die Ära der Familie Maʿn), ʿĀdil Ismāʿīl (über die *ḥarakāt* 1840-1860), Munīr Ismāʿīl (über die *mutaṣarriḥīya*), Buṭrus Labakī (über die Emigrationen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts), ʿIṣām Ḥalīfa (über die Vorgänge während des 1. Weltkriegs), Masʿūd Dāhir (über die ökonomischen und sozialen Entwicklungen zwischen den Weltkriegen). Nicht vertreten sind ʿAbbās Abū Ṣāliḥ, Waḡīḥ Kautarānī und Jean Ṣaraf.

<sup>551</sup> Diese behandeln die jüngeren Entwicklungen seit der libanesischen Unabhängigkeit 1943, besonders ausführlich die Phase des Bürgerkriegs 1975-1990.

für die Veröffentlichung gewesen zu sein.<sup>552</sup> Eine einheitliche Linie oder eine Annäherung an eine nationale, überkonfessionelle Darstellung und Interpretation der libanesischen Geschichtskultur läßt sich nicht erkennen. Von der chronologischen Ordnung und der inhaltlich relativen Vollständigkeit abgesehen, fehlt dem Werk eine innere Geschlossenheit. Jeder Beitrag, so gut er auch ist, steht mehr oder weniger für sich allein bzw. für die Sichtweise seines Autors.

2. Ebenfalls 1993 fand in Beirut eine Konferenz über Stand und Perspektiven der Geschichtsschreibung statt, veranstaltet von der *Ġam'iyat al-maqāsid al-islāmīya* (s.o. II.3.a.).<sup>553</sup> Zu den Teilnehmern gehörten neben Vertretern der Regierung und der *Maqāsid*-Gesellschaft vor allem Historiker wie Munīr Ismā'īl, °Abbās Abū Šālih, Ḥālid Ziyāda, Jean Šaraf, Aḥmad Ḥuṭaiṭ und viele andere.<sup>554</sup> Oberste Ziele waren die Suche nach einem nationalen Geschichtsbild (*ru'ya waṭanīya*) und die Auslotung der Chancen für eine vereinheitlichte libanesische Historiographie (*kitābat tāriḥ muwahḥad*).<sup>555</sup> In mehreren Konferenzbeiträgen wurden das Projekt eines neuen Geschichtslehrbuches problematisiert und Vorschläge für dessen Realisierung gemacht. So plädierte beispielsweise Jean Šaraf für eine methodische und inhaltliche Erneuerung der Geschichtswissenschaft als Voraussetzung für neue Unterrichtsprogramme und Lehrbücher.<sup>556</sup> Aḥmad Ḥuṭaiṭ setzte sich für die Überwindung der engen, konfessionellen Betrachtungsweisen ein und forderte verbindliche Rahmenbeschlüsse für eine nationale Erziehung in Schulen und Universitäten.<sup>557</sup> Andere referierten mehr die unterschiedlichen Positionen in den Geschichtsdarstellungen, als daß sie nach Gemeinsamkeiten in der historischen Erfahrung und nach entsprechenden Interpretationen suchten.<sup>558</sup>

<sup>552</sup> Vgl. die Einleitung, *Lubnān* (1993) 29-30, und das Kapitel über den Vertrag von Ṭā'if, a.a.O. II 861-871.

<sup>553</sup> Die Beiträge der Konferenz wurden kurz darauf, vermutlich noch in demselben Jahr, veröffentlicht: *Kitābat tāriḥ Lubnān ilā ain?*

<sup>554</sup> Teilnehmerliste a.a.O. 678-681.

<sup>555</sup> A.a.O. 9, 427 ff. (für eine einheitliche Geschichte); Ziyāda wendet sich gegen eine einheitliche Geschichtsdarstellung, weil er darin eine unzulässige Vermischung von wissenschaftlichen und politischen Zielen sieht: a.a.O. 300 ff., bes. 309; Interview 25.1.1996, Beirut.

<sup>556</sup> A.a.O. 379 ff., bes. 387-390.

<sup>557</sup> A.a.O. 457 ff., bes. 465-467.

<sup>558</sup> Vgl. Abū Šālih, a.a.O. 190-210; Ilyās al-Qaṭṭār, a.a.O. 242-271.

Keiner der Konferenzteilnehmer kam über Absichtserklärungen hinaus. Ganz im Geist des Dokuments von Tāʿif hieß es immer wieder, man müsse den gegenwärtigen Zustand überwinden; wie, in welchem zeitlichen Rahmen und mit welchen konkreten Schritten, wurde nirgends gesagt. Niemand stellte die Frage, bei welchen Themen die Neuschreibung der Geschichte anfangen sollte oder an welche Zielgruppen in welchen Bildungseinrichtungen zuerst zu denken sei (Grundschulen, höhere Schulen, Universitäten?). Auch das Problem der zentralen Unterschiede in privaten und staatlichen Bildungseinrichtungen wurde nicht weiter thematisiert. Überhaupt vermißt man eine stärkere Berücksichtigung von pädagogischen Gesichtspunkten bzw. einer Kooperation mit didaktischen Fachkräften. Es hat den Anschein, als wollten Akademiker unter sich nicht nur eine Revision der Historiographie anstreben, sondern auch Richtlinien für Erziehungsreformen in der Gesellschaft schlechthin aufstellen. Ungeachtet der grundsätzlich notwendigen Aufgabe des Historikers, seine Arbeit nicht nur für einen engen Kreis von Spezialisten und Fachkollegen zu leisten, sondern auch für eine größere Öffentlichkeit, wird die dafür notwendige Zusammenarbeit mit entsprechenden Institutionen und Repräsentanten dieser Öffentlichkeit nicht, oder nur sehr unzureichend, in den Blick genommen.

3. Ist nationale Geschichtsschreibung im Sinne einer Vereinheitlichung der verschiedenen Sichtweisen wirklich wünschenswert? Läuft ein derartiges Projekt nicht Gefahr, grundsätzlich legitime unterschiedliche Perspektiven, Ansätze und Methoden zu verwischen und den Interpretationsspielraum sehr stark einzuengen? Führt die Durchsetzung eines einzigen verbindlichen Geschichtsbilds nicht dazu, daß viele (konträre) Ideologien durch eine Ideologie gewaltsam ersetzt werden?

Diese Fragen waren Thema einer Fernseh-Livediskussion zwischen libanesischen Historikern und Politikern, die am 31.1.1996 ausgestrahlt wurde.<sup>599</sup> Dabei kamen viele brisante Probleme, zum Teil in heftigen Rededuellen, zur Sprache: Libanons Vergangenheit und Gegenwart; der Einfluß des Bürgerkriegs; die Rolle des Konfessionalismus; die Bedeutung von Geschichte, verbunden mit der Forderung, die Berufshistoriker müßten sie 'vermitteln': an die Politiker, die breitere Öffentlichkeit, die junge Generation... Kein Wort fiel darüber, daß die diskutierten Fragen, Geschichte und Konfessionalismus, nicht nur eine interne libanesische Angelegenheit darstellen; alle vermieden die geringste Anspielung auf die außenpolitischen Beziehungen bzw. Ab-

---

<sup>599</sup> Eine Videoaufzeichnung der Sendung liegt mir vor.

hängigkeiten des Landes, weder in der Gegenwart noch im Hinblick auf vergangene Entwicklungen.

Sieht man von Lippenbekenntnissen zur nationalen Einheit und von ziemlich unverbindlich geäußelter Zustimmung zu den Erziehungsvorstellungen des Tāʿif-Vertrags ab, hatten die Teilnehmer dieses Forums nicht viel gemeinsam. Nach mehr als eineinhalb Stunden war klar, daß sich kollektive Erinnerung und historische Erfahrung der verschiedenen Gemeinschaften nicht so einfach herunterspielen, geschweige denn auslöschen lassen. Während sich die muslimischen Diskussionsteilnehmer, vor allem Sunniten, generell für die Schaffung eines einheitlichen Geschichtsbilds und einer entsprechenden Darstellung aussprachen, verteidigten christliche, maronitische Stimmen eine große Bandbreite in der historischen Interpretation und plädierten für einen Pluralismus der Methoden, Fragestellungen und Themenwahl, 'um die Freiheit und Unabhängigkeit zu sichern'. Immer wieder fielen die Schlagwörter *tauḥīd at-tārīḥ* (Vereinheitlichung des Geschichtsbilds und der Geschichtsschreibung) auf der muslimischen, *tanawwuʿīya* und *taʿaddudīya* (Vielfalt und Pluralismus) auf der christlichen Seite (am deutlichsten Ḥassān Ḥallāq contra Jean Šaraf und ʿIšām Ḥalīfa). Eine Äußerung war ein deutliches Indiz für die Angst der Christen vor einem 'Libanon nach Tāʿif': Nicht die 'Gewinner des Krieges' (gemeint sind die Muslime) sollten die künftige Geschichte des Libanon schreiben.

Nur wenige versuchten, die Diskussion zu versachlichen und die grundsätzlichen Divergenzen nüchtern zu problematisieren; so Aḥmad Baiḏūn, der für eine allseitige Bereitschaft zu Kritik und Selbstkritik als Voraussetzung für ein überkonfessionelles Geschichtsbewußtsein plädierte. Er forderte politische Vernunft und erinnerte daran, daß ein gewisses Maß von nationalem Identitätsgefühl im Libanon bestehe und sich bei der Mehrheit der Bevölkerung, trotz aller Konflikte, erhalten habe. Daran gelte es anzuknüpfen, durch geistig-intellektuelle und politische Kompromisse, durch das Bemühen um 'eine Einheit in der Vielfalt' (*waḥda fī t-tanawwuʿīya*).<sup>560</sup>

Baiḏūns Vorstellungen implizieren die Akzeptanz von verschiedenen, allerdings nicht sich feindselig gegenüberstehenden Geschichtsbildern. Dahinter steht das didaktische Ziel, ein historisches Bewußtsein in der Gesellschaft zu fördern, welches zu politischer

<sup>560</sup> So auch Baiḏūn mir gegenüber in mehreren Gesprächen (Interviews 28.1., 1.2. und 2.2.1996, 12.4.1998, Beirut); vgl. auch seine Aufsätze (1991) und (1992 a). - Über nationale Identität nach dem Krieg: Reinkowski (1997), bes. 504 ff.

Vernunft und entsprechendem Verhalten führen soll. Voraussetzungen dafür sind die Fähigkeit zu Kritik und Selbstkritik, zur Bewußtwerdung von Problemen und zur Multiperspektivität für deren Lösung (s.o. I.3.2.).<sup>561</sup>

Das Buchprojekt der Ḥarīrī-Stiftung, die Beiruter Konferenz und die Fernsehübertragung - in allen drei Fällen spiegelt sich das Dilemma der libanesischen Nachkriegshistoriographie. Die meisten Autoren sind sich darin einig, daß der Konfessionalismus überwunden werden müsse, dies aber noch viel Zeit erfordere. Allgemein besteht der Wunsch danach und wird auch mehr oder weniger deutlich geäußert. Die historischen Schriften enthüllen aber nach wie vor in hohem Maße das Gegenteil und zeigen die großen Schwierigkeiten der Autoren, ihre mündlichen Absichtsbekundungen zu konkretisieren. Über die dafür erforderlichen Mittel und Wege herrscht weitgehend Unklarheit.

#### *b. Alternative Wege für eine neue Geschichtswissenschaft*

In seiner Studie über Historiographie im Libanon deutet Aḥmad Baidūn mehrmals vorsichtig an, daß sich allmählich unter den Historikern verschiedener konfessioneller Zugehörigkeit eine Art von nationaler Identität entwickle. Der 'libanesischer Staat' sei zum gemeinsamen Bezugspunkt oder Referenzrahmen für die unterschiedlichsten Geschichtsschreiber und Geschichtsdeutungen geworden: „L'État c'est l'acceptation, par chaque communauté du récit de l'Autre et la reconnaissance, par chaque communauté, de la langue de l'Autre.“ An anderer Stelle heißt es: „Plus que jamais et au milieu des pires déchirements, l'État apparaît comme un destin profane de tous les Libanais.“<sup>562</sup> Diese Feststellungen passen zu der oben erwähnten Überzeugung Baidūns von einem real existierenden nationalen Identitätsgefühl bei der Mehrheit der libanesischen Bevölkerung. Sie implizieren gleichzeitig die besondere Verantwortung des Historikers für gesamtgesellschaftliche Bedürfnisse und die Aufgabe der Geschichtsschreibung, nicht nur Fachwissenschaft für Experten zu sein, sondern auch Öffentlichkeitsarbeit zu leisten. Insofern treffen sich die Ansichten und Appelle von Aḥmad Baidūn in gewisser Weise mit

<sup>561</sup> In einem mehrteiligen Artikel in der Zeitung *al-Ḥayāt* setzt sich Baidūn für eine kritische Erneuerung der Geschichtswissenschaft (methodisch und inhaltlich) ein und plädiert für 'teamwork' der Historiker, Objektivität und Entideologisierung. In diesem Zusammenhang werden eine offene Gesellschaft, Pluralismus und (die Nation) umfassende Kultur (*taqāfa ḡāmi'a*) gefordert; Beydoun (1992 b).

<sup>562</sup> Beydoun (1984) 248, 585; vgl. auch a.a.O. 11, 320, 578, 584.

denen von Kamal Salibi (s.o. III.3.b.). Doch bleibt es eine Tatsache, daß derartige Positionen nach wie vor nur von einer Minderheit der libanesischen Historiker mitgetragen werden, die es schwer hat, die Gewichte zugunsten einer überkonfessionellen, national orientierten Geschichtsschreibung zu verändern. Aber ihre Optionen sind vielversprechend und lohnen, einen näheren Blick darauf zu werfen.

Drei Tendenzen lassen sich ausmachen: ein soziologisch-strukturalistischer Ansatz, eine stärkere Einbeziehung nichtlibanesischer Quellen: 'die osmanische Perspektive', eine umfassende Benutzung und Evaluierung von Dokumenten aus deutschen Archiven.

Šafīya (Sofia) Anṭūn Sa<sup>c</sup>āda versucht mit Hilfe soziologischer Konzepte eine neue Erklärung der gesellschaftlichen Strukturen im Libanon. Sie ist die Tochter von Anṭūn Sa<sup>c</sup>āda<sup>563</sup> und wurde während dessen Exils 1941 in Buenos Aires, Argentinien, geboren. Nach der Rückkehr der Familie in den Libanon 1947 besuchte sie verschiedene arabische und französische Schulen in Damaskus und Beirut; seit 1961 Studium der Geschichte an der AUB (bei Qusṭanṭīn Zuraiq und Kamal Salibi). Besonders an modernen historischen Fragen interessiert, beschäftigte sich Sa<sup>c</sup>āda dafür auch intensiv mit Soziologie und Anthropologie. Nach mehreren Jahren Lehrtätigkeit an der Amerikanischen und der Libanesischen Universität ging sie in die USA und studierte in Harvard klassisch-islamische Geschichte; 1980 Promotion bei Annemarie Schimmel (über das Amt des Oberrichters, *qādī al-quḍāt*, in Bagdad vom 10.-12. Jahrhundert; in Arabisch veröffentlicht 1988). Im Libanon zurück, konzentrierte sich Sa<sup>c</sup>āda in der Lehre und Forschung ganz auf moderne Themen. Seit einigen Jahren ist sie Professorin an der Libanesisch-Amerikanischen Universität (früher: Beirut University College).<sup>564</sup>

Sa<sup>c</sup>āda entstammt einer intellektuellen griechisch-orthodoxen Familie. Stark geprägt von dem Weltbild ihres Vaters, vertritt sie konsequent eine säkularistische Haltung und ist eine scharfe Kritikerin des Konfessionalismus. Sie plädiert für ein deutliches Bekenntnis des Libanon zum arabischen Nationalismus und zieht alle 'Lebanese peculiarities, such as confessional identity' in Zweifel.<sup>565</sup>

<sup>563</sup> Gründer der Syrischen Sozialnationalen Partei (*al-ḥizb al-qawmī al-iğtimā<sup>c</sup>ī as-sūrī*); darüber ausführlich Yamak (1966); Suleiman (1967) 91 ff.; Pipes (1990) 41 ff., 100 ff.; Salem (1994) 243 ff.

<sup>564</sup> Interview 11.1.1996, Beirut.

<sup>565</sup> Interview 15.1.1996, Beirut.

Als Historikerin will sie eine größere Öffentlichkeit erreichen und bemüht sich darum, aus der fachspezifischen Enge herauszutreten. In diesem Sinne versteht sie auch ihr Buch über Libanons Sozialstrukturen.<sup>566</sup> Es handelt sich dabei um eine Analyse der Gesellschaft, ihrer internen Mechanismen und deren Ausdruck im politischen Verhalten. Die Verfasserin verwirft alle bisherigen Erklärungsmodelle: 'Lebanon as a tribal system, as a sectarian system, as made up of communities, as a feudal system'.<sup>567</sup> Auch den Begriff der 'Klasse' hält sie für untauglich und schlägt stattdessen vor, von einer 'Kastengesellschaft' zu sprechen. Unter Rekurs auf soziologische Theorien (besonders von Peter Blau) unterscheidet sie zwischen dem 'nominellen Parameter' (horizontale soziale Positionen: Geschlecht, ethnische Herkunft, Religion) und dem 'graduellen Parameter' (vertikale - ungleiche - soziale Positionen: Alter, Erziehung, Einkommen, Prestige, Autorität). Das erste gliedert die Gesellschaft in strikt voneinander abgegrenzte Gruppen, das zweite differenziert die verschiedenen Gruppen (bzw. Schichten) nach einer bestimmten Rangordnung. Aus der Wechselbeziehung zwischen beiden Parametern entsteht ein in sich geschlossenes und immobiles Kastensystem. Im Libanon „the nominal parameter along which society has been divided into subgroups is religious affiliation... these groups have come to occupy a hereditary hierarchy of ranks (graduated parameter)...“<sup>568</sup> Das Ergebnis war ein 'religiöses Kastensystem' (*aṭ-ṭā'ifīya al-muḡlaqa*), das durch politische und administrative Entscheidungen als Ordnungssystem des libanesischen Konfessionalismus institutionalisiert wurde: 1861 (*muṭaṣarrifīya*, *Règlement Organique*), 1920 bzw. 1926 (Schaffung des Groß-Libanon, Verfassung), 1943 (Nationalpakt).<sup>569</sup>

Externe Faktoren seien nicht ursächlich für die verschiedenen Krisen des Libanon, sondern das unbewegliche Kastensystem habe die soziale Fragmentierung festgeschrieben und damit die Entwicklung zu einer säkularen nationalen Identität und demokratischen Gesellschaft blockiert. Jede Kaste besitze ihr eigenes Personenstandsrecht, eigene Schulen, eigene soziale Bezugspunkte und Verhaltensmuster. Der Bürgerkrieg verschärfte dieses System bis hin zur völligen Erstarrung: „... the Lebanese caste system came to surpass its original model, the

---

<sup>566</sup> Saadeh (1993 a).

<sup>567</sup> A.a.O. 21 ff.; vgl. Saadeh (1993 b) 65-66.

<sup>568</sup> A.a.O. 64.

<sup>569</sup> Saadeh (1993 a) 49, 53 ff.; Saadeh (1993 b) 66-72.

Indian caste.“<sup>570</sup> Auch das Abkommen von Tā'if dürfte kaum etwas ändern; es sei unwahrscheinlich, auf seiner Grundlage das angekündigte Ziel einer Dekonfessionalisierung zu erreichen.<sup>571</sup>

Sa<sup>c</sup>ādas Lösung der libanesischen Probleme besteht darin, den Säkularismus voranzutreiben. Die Regierung müsse das Zusammenleben und die Interaktion zwischen ‘gemischten Bevölkerungsgruppen’ fördern (‘social association as a solution’), besonders durch wirtschaftliche Maßnahmen, die zu gemeinsamen Interessen, sozialer Mobilität und Integration führen könnten. Religiöse Kasten würden zurückweichen vor einer vereinten säkularen Gesellschaft, eine nationale Identität sich herausbilden und ein starker Staat entstehen; ‘democracy instead of servitude’.<sup>572</sup> Nähere Erläuterungen, wie dies alles zu bewerkstelligen sei, bleibt die Verfasserin schuldig; umso deutlicher sprechen aus ihren Vorschlägen die Strukturtheorien der Soziologen.

Damit ist das Grundproblem von Sa<sup>c</sup>ādas Interpretationen angesprochen. Die zu strikte und nicht weiter hinterfragte Verwendung von bestimmten theoretischen Modellen führt dazu, daß historische Argumente öfters auf schwachen Füßen stehen bzw. in den vorgegebenen Rahmen hineinpassen müssen. So sind manche Ausführungen ziemlich fraglich, mindestens zu allgemein und vereinfachend, etwa über die Gliederung der klassisch-islamischen Gesellschaft, die Rolle der Berufe, das osmanische *millet*-System, die Einflüsse aus Indien (Mystik, Kastenwesen). Auch die herangezogene Literatur ist zum Teil überholt oder zu wenig spezifisch.<sup>573</sup>

Hinzu kommt, daß bestimmte soziale Strukturen und Beziehungen im Libanon behauptet, aber nicht analytisch erklärt werden. Die Einführung des Kastenbegriffs ist interessant; ob er für den libanesischen Kontext geeignet ist (oder geeigneter als alle anderen, von Sa<sup>c</sup>āda abgelehnten Begriffe), kann man durchaus bezweifeln. Die dem Terminus ‘Kaste’ zugrundeliegende Vorstellung erscheint zu rigide; immerhin gab und gibt es in der libanesischen Geschichte verschiedene Anzeichen für eine konfessionell gemischte Mittelklasse, ebenso genügend Beispiele für soziale Mobilität von Individuen aus einer bestimmten Gruppe (bzw. ‘Kaste’). Ganz im Sinne der Strukturtheorie wird auch die Rolle von kulturellen Werten, Symbolen und subjektiven

<sup>570</sup> A.a.O. 73 (Zitat); ausführlich Saadeh (1993 a) 69 ff., 75-94.

<sup>571</sup> A.a.O. 103-107.

<sup>572</sup> A.a.O. 122-126.

<sup>573</sup> A.a.O., bes. 29-33, 35, 37-38.

Meinungen bzw. Verhaltensweisen unterbetont. Sa<sup>c</sup>ādas Vernachlässigung dieser Faktoren, die bei den einzelnen Gruppen (und innerhalb von ihnen) zum Teil erhebliche Unterschiede aufweisen, reduziert letzten Endes die Lösung des Libanon-Problems auf eine simple ‘Strukturanpassung’.

1987 wurde von Historikern der Libanesischen Universität eine Vereinigung für osmanische Studien (*al-ğam<sup>c</sup>īya al-lubnānīya li-d-dirāsāt al-<sup>c</sup>utmānīya*) gegründet. Zu dem Verwaltungsgremium gehören Wissenschaftler wie Munīr Ismā<sup>c</sup>īl (Generalsekretär), Buṭrus Labakī, Joseph Abū Nuhrā und Ḥālid Ziyāda. Ziele der Gesellschaft sind die Erforschung von osmanischen Dokumenten in türkischen Archiven für die libanesischen Geschichte, die Ausbildung in der osmanischen Sprache und in den Techniken der Archivarbeit, eine enge Kooperation zwischen libanesischen und türkischen Historikern sowie generell eine stärkere Beschäftigung mit dem Verhältnis der Araber zu den Türken. 1991 fand der erste Kongreß dieser akademischen Vereinigung statt, das Thema war ‘Der Libanon im 18. Jahrhundert’.<sup>574</sup> Behandelt wurden Aspekte der politischen Geschichte, der Verwaltung, des Rechtswesens, der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung; einige Vorträge betrafen verschiedene Typen lokaler Quellen in arabischer Sprache (Chroniken, Gerichtsregister). Keiner der Kongreßbeiträge basierte auf osmanischen Dokumenten, angesichts der Ziele des Veranstalters höchst erstaunlich.

Einer der ganz wenigen Historiker, die osmanische Quellen stark für ihre Forschung nutzen und auch in türkischen Archiven arbeiten, ist <sup>c</sup>Abd ar-Raḥīm Abū Ḥusain (kein Mitglied der genannten Vereinigung). 1951 in Palästina (Westbank) geboren, studierte er seit 1970 in Beirut, an der AUB, Geschichte und Sozialanthropologie; sein wichtigster Lehrer war Kamal Salibi. Daneben lernte er die osmanische Sprache und vertiefte seine Türkischkenntnisse durch mehrere Forschungsbesuche in den Archiven von Istanbul. Eine gewisse Rolle für Abū Ḥusains Ausbildung und Forschungsinteressen spielten ferner die Geschichtswissenschaftler <sup>c</sup>Abd al-Karīm Rāfiq in Damaskus und, in geringe-

<sup>574</sup> Als Buch veröffentlicht: *Lubnān fī l-qarn at-tāmin <sup>c</sup>ašar* (1996), dort auch die Gründungsstatuten (467-469); zum Türkenbild arabischer Historiker vgl. Abou-El-Haj (1982); Haarmann (1988). - Erwähnt sei in diesem Zusammenhang das Forschungs- und Dokumentationszentrum für arabisch-osmanische Studien in Tunesien (Zaghuan) mit regelmäßigen Konferenzen und Publikationen, gegründet 1985 von <sup>c</sup>Abd al-Ğalīl at-Tamīmī: *Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et L'Information*.

rem Maße, Muḥammad °Adnān al-Baḥīt in Jordanien.<sup>575</sup> 1985 wurde Abū Ḥusains Dissertation (über rurale Lokalpolitik in Syrien während des 16. und 17. Jahrhunderts) von der Amerikanischen Universität Beirut veröffentlicht. Dort lehrt er seitdem als Professor für Geschichte.<sup>576</sup>

In der Dissertation werden die sechs mächtigsten Lokaldynastien im 'syrischen' bzw. libanesischen und palästinischen Raum unter osmanischer Oberherrschaft behandelt; die Familien Saifā (als einzige nicht arabischer Herkunft, sondern Turkmenen), Ma°n, Ḥarfūš, Furaiḥ, Qānšūh und Ṭrabāy. Der Verfasser stützt seine detaillierte und vorsichtige Analyse auf ein umfangreiches Quellenmaterial: neben arabischen Lokalchroniken, biographischen Lexika und Reiseberichten mehrere zeitgenössische Geschichtswerke in osmanischer Sprache. Besonders hervorzuheben ist die Benutzung von Archivdokumenten, *šarī°a*-Gerichtsakten in Damaskus und - für dieses Thema zum ersten Mal - osmanische Herrschafts- und Verwaltungsdekrete (*umūri mühimme defteri*) aus Istanbul. Dadurch wird der Forschungsstand in erheblicher Weise erweitert oder revidiert.<sup>577</sup> Zum Teil erschließt Abū Ḥusains Buch Neuland, etwa hinsichtlich der 'Beduinenfamilien' Furaiḥ, Ṭrabāy und Qānšūh.<sup>578</sup> Auch die Herrschaft der Ma°n-Dynastie, besonders von Fahr ad-Dīn II., wird durch die kritische Gegenüberstellung von unterschiedlichen arabischen und osmanischen Quellenberichten in ein anderes Licht gerückt. Abū Ḥusain macht deutlich, daß die mythische Verklärung dieser Figur (von welcher Seite und wozu auch immer) jeder historischen Grundlage entbehrt; er sieht in Fahr ad-Dīn vor allem einen ambitionierten Lokalherrscher, wie seine regionalen Nachbarn und Rivalen, allerdings vorübergehend erfolgreicher als diese.<sup>579</sup>

Insgesamt zeugt das Buch von einer großen Sachlichkeit und Präzision des professionellen Historikers. Aufgrund des verwendeten Materials und der daraus gezogenen objektiven Schlußfolgerungen vertritt Abū Ḥusain einen neuen Weg in der Erforschung und Interpretation der frühen libanesischen Geschichte, frei von konfessionalistischer Betrachtungsweise und anderen ideologischen Zwängen. Dasselbe gilt auch für seine weiteren Untersuchungen, in denen einzelne Probleme

<sup>575</sup> Über Rāfiq vgl. Freitag (1991) 333-344.

<sup>576</sup> Interview 16.1.1996, Beirut.

<sup>577</sup> Abu-Husayn (1985), z.B. 68 ff., 73 ff., 87 (Anm. 77), 124, 153 (Anm. 1).

<sup>578</sup> A.a.O. 153 ff.

<sup>579</sup> A.a.O. 67 ff., 80 ff., 192 ff.

dieser Periode näher beleuchtet und analysiert werden.<sup>580</sup> Abū Ḥusain äußert sich über seine eigene Arbeit, mit (zu viel) Bescheidenheit, daß es im Libanon vielleicht eine Chance oder ein Vorteil ist, als Historiker nicht zu einer der großen Gemeinschaften zu gehören (wie Kamal Salibi) oder fremder Herkunft zu sein (wie er selbst).<sup>581</sup> Damit mag er durchaus Recht haben. Auf jeden Fall sind seine Veröffentlichungen ein Beispiel für eine Art von Historiographie, die im Libanon sehr selten ist, die man aber dem Land vermehrt wünschen würde.<sup>582</sup>

Was in Abū Ḥusains Arbeiten fehlt, ist die Konsultation von europäischen Archiven. Das erklärt sich zu einem großen Teil durch den von ihm untersuchten Zeitraum und seine Konzentration auf die arabisch-osmanischen Beziehungen. Anders liegt der Fall in unserem letzten Beispiel. °Abd ar-Ra°uġ Sinnū ist *der* libanesische Historiker, in dessen Forschung die Auswertung von europäischen Dokumenten den wichtigsten Bestandteil bildet. Während dieser Weg hinsichtlich französischer und britischer Archive bereits eine längere Tradition hat, vor allem durch °Ādil Ismā°il (s.o. III.3.a.), hat Sinnū als erster ausgiebig deutsche Archive benutzt, sowohl für die Geschichte des 19. als auch des 20. Jahrhunderts.<sup>583</sup>

Sinnū, geboren 1948 in Beirut, stammt aus einer weitverzeigten sunnitisch-muslimischen Familie.<sup>584</sup> Nach dem Geschichtsstudium an der Arabischen und der Libanesischen Universität kam er 1976 nach Deutschland und studierte an der Freien Universität Berlin Geschichte und Islamwissenschaft; 1982 promovierte er bei Fritz Steppat mit einer Arbeit über deutsche Interessen in Syrien und Palästina (1841-1898). Seit 1987 ist Sinnū an der Libanesischen Universität Professor für Ge-

<sup>580</sup> Einige Beispiele im Literaturverzeichnis; seit längerem arbeitet Abū Ḥusain auch an einer kommentierten Übersetzung von ausgewählten osmanischen Dokumenten aus den *mühimme defteri*.

<sup>581</sup> Interview 16.1.1996, Beirut.

<sup>582</sup> Eine ähnliche Richtung verspricht Mālik Šarīf einzuschlagen (ein Schüler von Abū Ḥusain), der an der Freien Universität Berlin eine Dissertation über das spätosmanische Beirut auf der Grundlage von türkischen Archivquellen vorbereitet.

<sup>583</sup> Bis heute hat er darin von keinem libanesischen Historiker eine ernsthafte Konkurrenz. In geringerem Ausmaß und thematisch sehr viel begrenzter hat Karam Rizk (Professor an der Universität Kaslik) für seine Dissertation (1994) Dokumente aus Archiven in Österreich und andere deutschsprachige Literatur verwendet.

<sup>584</sup> Vgl. die Familiengeschichte, hrsg. von Bahā° ad-Dīn Rāšid Sinnū (1983).

schichte. Wiederholt verbringt er zum Zweck von Archivstudien längere Forschungsaufenthalte in Deutschland.

Seine hauptsächlichen Arbeitsgebiete betreffen die deutsche Orientpolitik bzw. das Verhältnis des Deutschen Kaiserreiches zum Osmanischen Reich,<sup>585</sup> die Beziehungen der Osmanen zu den arabischen Provinzen und zum Balkan,<sup>586</sup> die Politik des zaristischen Rußland gegenüber dem Osmanischen Reich,<sup>587</sup> die Politik des Pan-Islamismus unter Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II.<sup>588</sup> In den letzten Jahren beschäftigt sich Sinnū auch mit moderneren Themen, wie den Beziehungen Deutschlands zu Syrien und Libanon zwischen den Weltkriegen oder dem Verhältnis der ehemaligen DDR zur Palästinafrage.

In fast allen Untersuchungen stützt sich der Verfasser auf bisher unerschlossene Quellen aus deutschen Archiven (Bonn, Berlin, Potsdam). In der Auswertung dieses Materials und seiner Interpretation in Verbindung mit publizierten europäischen und arabischen Quellen sowie Sekundärstudien liegt der große Wert von Sinnūs wissenschaftlicher Arbeit. Seine Bücher und Aufsätze strotzen von einer Fülle historischer Details, mit denen übergeordnete Fragestellungen zu dem jeweiligen Thema sachlich und präzise belegt werden. Es ist nicht möglich, hier die zahlreichen Einzelergebnisse zu resümieren, darum (stellvertretend) wenigstens einige Sätze zu den beiden Buchpublikationen (1982 und 1998).

In der Dissertation werden deutsche religiöse, politische und wirtschaftliche Interessen in Syrien und Palästina im Kontext deutscher Orientpolitik behandelt, angefangen mit dem Vorhaben Preußens, ein protestantisches Bistum in Jerusalem zu errichten (1841),<sup>589</sup> bis zu der (zweiten) Orientreise Kaiser Wilhelms II. (1898). Den breitesten Raum der Untersuchung nehmen die evangelischen Missionsaktivitäten in Palästina und im Libanon ein, daneben die (wesentlich geringeren) katholischen Initiativen. Ausführlich werden die dafür vorhandenen Archive ausgewertet.<sup>590</sup> Im letzten Teil zeigt der Verfasser, daß

<sup>585</sup> Sinno (1982), (1989-90), (1991-92), (1993), (1998 a).

<sup>586</sup> Sinno (1998 b).

<sup>587</sup> Sinno (1988), (1998 c).

<sup>588</sup> Sinno (1997).

<sup>589</sup> Sinno (1982) 16-44.

<sup>590</sup> A.a.O. 45 ff., 56 ff., 81 ff., 108 ff., 141 ff. (Protestantische Unternehmen: Syrisches Waisenhaus, Kaiserswerther Diakonissen, Jerusalemverein u.a. in Palästina), 164 ff. (Evangelische Krankenhäuser und Schulen im Libanon), 202 ff. (Katholische Unternehmen in Palästina).

Handels- und Wirtschaftsinteressen erst seit der Gründung des Deutschen Reiches (1871) im Vordergrund standen und eine aktive Politik in der 'Orientalischen Frage' sich nicht vor dem Ende der Amtszeit Bismarcks (1890) abzeichnete.<sup>591</sup> Die Kaiserreise diente in erster Linie dem Ziel, den neuen 'weltpolitischen' Kurs Deutschlands zu demonstrieren. Dieser beinhaltete 'freundschaftliche Beziehungen' zwischen dem Deutschen und dem Osmanischen Reich, die zur Erlangung von wirtschaftlichen Konzessionen führten (Bau der Bagdadbahn). Offiziell als Pilgerfahrt ins Heilige Land deklariert, erklärte sich der Kaiser durch seine Maßnahmen in Jerusalem zum Schutzherrn über deutsche Protestanten *und* Katholiken im Vorderen Orient; gleichzeitig versäumte er keine Gelegenheit, seine Sympathie für 'die Muslime und ihren Kalifen, den osmanischen Sultan', zu bekunden.<sup>592</sup> Das Buch ist die erste umfassende wissenschaftliche Darstellung und Analyse aller wichtigen Aspekte deutscher Orient-Interessen im 19. Jahrhundert. Die Heranziehung von zuvor unbekanntem Material und die ausgewogene Interpretation der Daten und Informationen zeugen von einer großen Professionalität des Autors. In seinen späteren Aufsätzen hat Sinnū dann viele der angesprochenen Themen durch erneute Archivstudien vertieft und weiter ausgeführt.

In dem zweiten Buch geht es um die Geschichte von vier Regionen des Osmanischen Reiches, in denen sich, vor allem infolge des Russisch-Türkischen Krieges (1877/78), ('nationale') Autonomie- oder Unabhängigkeitsbestrebungen äußerten: Groß-Syrien, der Ḥiğāz, Kurdistan, Albanien.<sup>593</sup> Auch hier stützt sich der Autor erheblich auf unveröffentlichte Dokumente, aus dem Public Record Office (London) und dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (Bonn bzw. Berlin). Die Untersuchung der einzelnen Vorgänge in den genannten Gebieten ist eingebettet in einen größeren Zusammenhang: einmal die innenpolitischen, wirtschaftlichen und sozioreligiösen Entwicklungen im Osmanischen Reich, zum anderen die Politik der europäischen Großmächte, besonders Rußland und England.<sup>594</sup> Sinnū interpretiert die anti-osmanischen Aktivitäten als 'islamische Existenzkämpfe' (*nizā'āt kiyānīya islāmīya*), in denen sich - in unterschiedlichem Maße - 'patriotische (nationale) und religiöse Identitäten' (*huwiya waṭanīya*,

<sup>591</sup> A.a.O. 253 ff., 278-289.

<sup>592</sup> A.a.O. 289 ff.; vgl. Sinno (1998 a).

<sup>593</sup> Sinno (1998 b) 31-85, 87-112, 113-135, 137-171.

<sup>594</sup> A.a.O. 21 ff., 67 ff., 92 ff., 116 ff., 150 ff.

*huwīya dīnīya*) herausbildeten, wesentlich durch europäische Agitation und Einmischung mitbestimmt. Nachdem der Berliner Kongreß (1878) die Integrität des Osmanischen Reiches garantiert hatte, gelang es dem Sultan, mit einer Politik des Osmanismus und Pan-Islamismus die Separationsbestrebungen der verschiedenen Völkerschaften für mehrere Jahrzehnte einzudämmen oder aufzuhalten.<sup>595</sup> Obwohl einzelne Themenbereiche dieser Studie schon öfters behandelt worden sind, setzen die herangezogenen Quellen vielfach neue Akzente. Es wäre interessant zu sehen, inwiefern sich durch die Konsultation von osmanischen Dokumenten das Bild weiter verändern bzw. ergänzen würde.

Methodisch ist Sinnū nicht auf eine bestimmte Theorie oder Schule festgelegt, er hält sich aber von der 'Tradition deutscher Forschung' (so seine Formulierung), vor allem über Diplomatiegeschichte, für stark beeinflusst. Gleichzeitig gilt sein Interesse wirtschafts- und sozialhistorischen Fragen ebenso wie der (von ihm minutiös rekonstruierten) politischen Ereignisgeschichte. Gegenüber der gegenwärtigen arabischen Geschichtsschreibung ist er grundsätzlich recht skeptisch, etwa in Bezug auf die Verwendung von spezifischen Theorien nicht-arabischer Herkunft oder die unzureichende bzw. ideologisch voreingenommene Auswahl und Interpretation von verfügbaren Quellen. Gerade in der Situation des Libanon müsse der Historiker sich darum bemühen, national und überkonfessionell orientiert zu arbeiten (*tauḥīdīyan*), ohne jedoch dabei eine einheitliche Geschichtsschreibung bzw. ein einziges Geschichtsbild gewaltsam durchsetzen zu wollen. Die Rolle des Historikers dürfe sich nicht in der akademischen Forschung, adressiert an ein Fachpublikum, erschöpfen; vielmehr habe der Historiker auch eine erzieherische Funktion in der Öffentlichkeit, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, zu erfüllen.<sup>596</sup> Sinnū sieht seine eigene Arbeit als einen Beitrag in diese Richtung. Damit gehört er zu den wenigen Historikern im Libanon, die neue Wege in der Geschichtswissenschaft einschlagen.

---

<sup>595</sup> A.a.O. 150, 179.

<sup>596</sup> Interview 2.2.1996 und 31.3.1998, Beirut; viele informelle Gespräche während der letzten fünfzehn Jahre in Beirut und Berlin.

#### IV. BILANZ: LIBANESISCHE GESCHICHTSSCHREIBUNG ZWISCHEN ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT

Ein abschließender Blick auf die libanesische Historiographie greift noch einmal die Fragen auf, die sich aus ihren spezifischen Merkmalen bzw. Beurteilungskriterien (Formen, Funktionen und Inhalte) sowie aus ihrem historischen, sozialen und kulturellen Entstehungszusammenhang ergeben. Lassen sich trotz aller Unterschiede zwischen einzelnen Werken und Autoren bestimmte Gemeinsamkeiten erkennen, und gibt es in der historiographischen Entwicklung insgesamt grundlegende Veränderungen und Kontinuitäten? Helfen die eingangs diskutierte theoretischen Grundlagen zu einem besseren Verständnis der libanesischen Geschichtsschreibung?

Immer wieder sind dieselben Kernfragen gestellt und behandelt worden, äußerst kontroverse Themen der libanesischen Geschichte, an denen sich das Dilemma einer zerstrittenen Gesellschaft ablesen läßt. Dazu gehören die Stellung der Gemeinschaften und ihrer gegenseitigen Beziehungen, die Frage einer besonderen historischen Einheit Libanon, die Rolle von Fahr ad-Din und Bašir Šihāb, die *ḥarakāt* zwischen 1840 und 1860, die unterschiedlichen Optionen für die Beziehungen zu Syrien, die Verfassung, der Nationalpakt und das Abkommen von Tāʿif, schließlich das Verhältnis zwischen säkularem Nationalismus und Konfessionalismus bzw. Kommunalismus. Dieser Kontinuität von Themen oder Inhalten der Geschichtsschreibung steht ein partieller Wandel in der Form ihrer Darstellung gegenüber, hinsichtlich der verwendeten Methoden und Ansätze, der Fragestellungen und konsultierten Quellentypen.

Nur bedingt lassen sich für die Analyse der libanesischen Historiographie die geschichtswissenschaftlichen Theorien nutzen, die in anderen (nicht-arabischen) Gesellschaften mit Blick auf deren Historiographien entwickelt wurden. Ihre universale Gültigkeit bzw. ihre Anwendbarkeit muß, jedenfalls was den Libanon betrifft (und wohl auch viele andere Regionen und Gesellschaften), bezweifelt werden. Immerhin läßt sich das Bewußtsein über eine enge Verbindung der verschiedenen zeitlichen Dimensionen der Geschichte (I.1.) - Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft - in fast allen Darstellungen mehr oder



weniger ausgeprägt beobachten, begonnen mit den Schriften der 'Laienhistoriker' im 19. Jahrhundert bis hin zu denen der heutigen Berufshistoriker. Anders verhält es sich mit dem Bemühen um historische Objektivität (I.2.), was zunächst ein Mindestmaß an Professionalisierung voraussetzt. Von vielen Autoren gefordert (und auch für die eigene Arbeit in Anspruch genommen), wird der Weg in Richtung Objektivität nur von wenigen beschritten. Diejenigen, die das ernsthaft tun, sind sich dann auch über die Grenzen ihrer diesbezüglichen Bemühungen im klaren, während die Mehrzahl der Historiker in ihren (wie auch immer gearteten) ideologischen Bindungen zu sehr verstrickt ist.

Was die Formen der Geschichtsschreibung (I.3.1.) betrifft, so ist die Gewichtung der Komponenten 'Erzählen' und 'Theorie' sehr unterschiedlich verteilt bzw. in manchen Fällen nur eine davon erkennbar. So sind die Werke von Jouplain, Hitti, Būlus oder Zain fast nur narrativ, während in den Schriften von Kauṭarānī, Šaraf, Dāhir und Šarāra die Theorie die Erzählung praktisch ausschließt. Natürlich bestehen graduelle Unterschiede (und das nicht nur hinsichtlich der historiographischen Form). Nur wenigen Historikern gelingt 'Historisches Erzählen': am überzeugendsten Salibi in *A House of Many Mansions*, in geringerem Maße auch A. Ismā'īl, Abū Ḥusain und A. Sinnū. Bleiben die Funktionen der Geschichtsschreibung, insbesondere die Aufgabe, bestimmte Verhältnisse (und deren Wandel) widerzuspiegeln und gleichzeitig die jeweilige Situation zu veranschaulichen (I.3.2.). Hierin scheinen sich alle Typen von Historiographie zu treffen, unbeschadet ihrer Inhalte, Formen und Methoden.

Sind die von den libanesischen Autoren aufgestellten Forderungen an das Schreiben von Geschichte erfüllt oder überhaupt erfüllbar? In den meisten Fällen hat sich gezeigt, daß Anspruch und Ergebnis auseinanderklaffen, sei es aufgrund einer mangelnden Ausgewogenheit zwischen Objektivität und Parteilichkeit (besonders deutlich etwa bei Abū Šālih), sei es wegen falscher oder nicht klar definierter Voraussetzungen und Herangehensweisen an das beabsichtigte Vorhaben (III.5.a.: Buchprojekt der Ḥarīrī-Stiftung, Konferenz über künftige Geschichtsschreibung, TV-Diskussion). Die Kategorie der 'Wissenschaftlichkeit' ist deshalb für viele Werke nur sehr eingeschränkt, wenn überhaupt, verwendbar. Auf der anderen Seite ist bei einigen Historikern das Bemühen um eine theorieorientierte Arbeit hervorzuheben, wobei man sich deutlich gleichzeitig auf arabische Vorbilder, vor allem Ibn Ḥaldūn, und auf europäische Historiker bzw. deren Konzepte bezieht (Kauṭarānī, Šaraf). Allerdings führt das deterministische Festhalten

an bestimmten Theorien bzw. deren Ideologisierung auch gelegentlich dazu, daß historische Erkenntnis statisch bleibt, weil die verfügbaren oder ermittelten Daten einem vorgegebenen Modell untergeordnet werden (müssen); so etwa bei den marxistischen Autoren. Es scheint, daß diejenigen Historiker am ehesten den Anspruch auf möglichst objektive und sachlich-kritische Arbeit einlösen können, die sich von allzu großer und abstrakter Theoriebildung fernhalten bzw. ihre Fragestellungen und Hypothesen stets an dem ihnen vorliegenden Quellenmaterial überprüfen. Das gilt für die Verwendung und Interpretation von literarisch-narrativen Quellen ebenso wie für die von mündlich überlieferten, oralen Informationen oder von Archivadokumenten (Salibi, Abū Ḥusain, A. Sinnū).

Gibt es ein allgemeines Geschichtsbewußtsein und Geschichtsbild im Libanon? Grundsätzlich muß die Frage verneint werden. Insofern beides angestrebt wird, etwa in Folge der Vorstellungen des Ṭāʾif-Abkommens, handelt es sich im Grunde nur um die Ersetzung verschiedener konträrer Ideologien durch eine als absolut verbindlich verstandene Ideologie, nicht aber um das Bemühen um 'eine Einheit in der Vielfalt' (*wahda fi t-tanawwuʿīya*). Letzteres wurde nur von Baiḍūn ausdrücklich gefordert und von Salibi erstmals, und thematisch am umfassendsten, versucht, durch eine entsprechende Geschichtsschreibung zu verwirklichen.

Trotz aller Probleme und Schwierigkeiten bestehen Anzeichen für eine liberale und offene Geschichtswissenschaft und für eine tolerante Geschichtskultur. Einige Historiker haben dafür neue Wege beschritten (s.o. III.5.b.) und geben Anlaß, auf positive Veränderungen zu hoffen. Das Eis ist noch sehr dünn. Aber dank des Umstands, daß sich bei vielen Libanesen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erhalten hat oder wieder zeigt, konnte der Libanon trotz aller Konflikte überleben; die gemeinsame, leidvolle Erfahrung des Krieges 'schweißte die Bevölkerung (vielleicht zum ersten Mal) zusammen',<sup>1</sup> die parlamentarischen demokratischen Traditionen und die geistig-intellektuelle und akademische Pluralität bildeten ein Gegengewicht zu den konkurrierenden Ideologien und Nationalismen der Kriegsparteien. Um diese Elemente der Zusammengehörigkeit (wenn man will: einer ansatzweise 'nationalen Identität') zu bewahren und zu stärken, muß der Libanon

<sup>1</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Hanf (1990) 754-764, trotz seines pessimistischen Urteils über die Zukunft des libanesischen Staates. - Koselleck (2000) 265-284 stellt grundsätzliche Überlegungen an über den Einfluß von Erinnerungen und Erfahrungen auf das soziale Bewußtsein in Folge von Kriegen, hier der beiden Weltkriege.

zweifelsohne zu einer behutsamen Dekonfessionalisierung der Gesellschaft, mindestens zu einer Integration der konfessionellen Identität(en) in eine nationale Identität, finden.<sup>2</sup> Die Umorientierung des historischen Denkens und Schreibens wäre ein entscheidender Schritt in diese Richtung. Eine klare Prognose läßt sich freilich nicht machen, denn: „Measured by any standard, regional or international, Lebanon is a complex country to understand, let alone to study.“<sup>3</sup> Das gilt für seine Geschichte in gleichem Maße wie für seine Geschichtsschreibung.

---

<sup>2</sup> Vgl. die inhaltlich sehr ähnlichen Erklärungen von maronitischer, sunnitischer und schiitischer Seite, zitiert bei Reinkowski (1997) 509.

<sup>3</sup> Khazen (2000) 3.

## LITERATURVERZEICHNIS

### *I. Monographien, Aufsätze, Artikel*

- Abisaab, Rula: „Shī<sup>°</sup>ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal<sup>°</sup> Āmil in Lebanon“, *The Muslim World* 89 (1999), S. 1-21.
- Abou-El-Haj, Rifaat Ali: „The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule“, *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982), S. 185-201.
- Aboujaoude, Joseph: *Les partis politiques du Liban*. Kaslik 1985.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim (°Abd ar-Raḥīm Abū Ḥusain) (1985): *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650*. Beirut 1985.
- (1993 a): „Khalidi on Fakhr al-Dīn. Apology as History“, *Al-Abhath* 41 (1993), S. 3-15.
- (1993 b): „The Shiites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries“, in: *La Shī<sup>°</sup>a nell'impero ottomano*. Rom (Accademia nazionale dei lincei) 1993, S. 107-119.
- (1998): „The "Lebanon Schools" (1853-1873): A Local Venture in Rural Education“, in: Th. Philipp/B. Schaebler (Hrsg.), S. 205-219.
- (1999): „Duwayhi as a Historian of Ottoman Syria“, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* (Amman) 1,1 (1999), S. 1-13.
- Abu-Izzeddin, Nejla M.: *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden 1984.
- Abu Khalil, As<sup>°</sup>ad: *Historical Dictionary of Lebanon*. Lanham (Maryland) - London 1998.
- Abu-Manneh, Butrus (1980): „The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism. The Ideas of Butrus al-Bustānī“, *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), S. 287-304.
- (1992): „The Establishment and Dismantling of the 'Province of Syria' (1865-1888)“, in: John P. Spagnolo (Hrsg.): *Problems of*

- the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani.* Reading 1992, S. 7-26.
- (1998): „The Genesis of Midḥat Pasha’s Governorship in Syria 1878-1880“, in: Th. Philipp/B. Schaebler (Hrsg.), S. 251-267.
- Abū Šāliḥ, °Abbās (1981): *Tārīḥ al-muwahḥidīn ad-durūz as-siyāsī fī l-mašriq al-°arabī.* Beirut 1981.
- (1984): *at-tārīḥ as-siyāsī li-l-imāra aš-šihābīya fī Ġabal Lubnān 1697-1842.* Beirut 1984.
- (1993): „Naqd al-madrasa at-tārīḥīya al-qā’ila bi-faṣl tārīḥ Lubnān °an muḥīṭihī“, in: *Kitābat tārīḥ Lubnān ilā ain?*, S. 190-210.
- Acham, Karl/Schulze, Winfried (Hrsg.): *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaft.* München 1990 (Theorie der Geschichte 6).
- Agius, Dionisius: *The Study of Arabic in Malta 1632 to 1915.* Louvain 1990.
- Ahmad, Feroz: *The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914.* Oxford 1969.
- Ajami, Fouad: *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon.* Ithaca, NY 1986.
- Akarlı, Engin D. (1986): „Abdulhamid II’s Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System“, in: D. Kushner (Hrsg.), S. 74-89.
- (1993): *The Long Peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920.* Berkeley 1993.
- Āl Šafā, Muḥammad Ġābir: *Tānḥ Ġabal °Āmil.* Beirut 1981 (2. Aufl.).
- Alter, Peter: *Nationalismus.* Frankfurt 1985.
- (al-) Amīn, Muḥsin (1983): *Ḥiṭaṭ Ġabal °Āmil.* Beirut 1983 (1. Aufl. 1961).
- (1998): *Autobiographie d’un clerc chiite du Ġabal °Āmil* (übers. S. Mervin/H. al-Amīn). Damaskus 1998.
- Ammann, Ludwig: „Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt“, *Die Welt des Islams* 37 (1997), S. 28-87.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London 1983.

- Ankersmit, F. R. (1981): *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Diss. Groningen 1981 (Den Haag 1983).
- (1994): *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley 1994.
- Antonius, George: *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*. London 1938.
- °Aql, Sa°id: *Qadmūs*. Beirut 1947.
- Arai, Masami: *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden 1992.
- Arslān, Šakīb: s.u. *La Nation Arabe*.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.
- (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München 2000.
- Atiyeh, George N. (Hrsg.): *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany 1995.
- Ayalon, Ami (1987): *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*. Oxford 1987.
- (1995): *The Press in the Arab Middle East. A History*. Oxford 1995.
- Azoury, Negib: *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la Curie Romaine et du patriarcat oecuménique. Partie asiatique de la Question d'Orient et programme de la Ligue de la Patrie Arabe*. Paris 1905.
- Bahout, Joseph: „Liban: Les élections législatives de l'été 1992“, *Maghreb-Machrek* 139 (1993), S. 53-84.
- Baihūm, Muḥammad Ġamīl (1968): *al-°ahd al-muḥaḍram fī Sūrīyā wa-Lubnān 1918-1922*. Beirut 1968.
- (1969 a): *°Urūbat Lubnān. Taṭawwuruhā fī l-qadīm wa-l-ḥadīṭ*. Beirut 1969.
- (1969 b): *Lubnān baina mušarraḡ wa-muḡarrab 1920-1969*. Beirut 1969.
- (1977): *an-nizā°āt as-siyāsīya bi-Lubnān. °Ahd al-intidāb wa-l-iḥtilāl 1918-1945*. Beirut 1977.
- Bar, L.-H. de: *Les communautés confessionnelles du Liban*. Paris 1983.

- Becher, Ursula A. J.: „Zeitgeschichte“, in: K. Bergmann/A. Kuhn/J. Rüsen/G. Schneider (Hrsg.), S. 197-201.
- Ben-Dor, Gabriel: *State and Conflict in the Middle East*. New York 1983.
- Bensaid, Said: „Al-Watan and Al-Umma in Contemporary Arab Use“, in: Ghassan Salamé (Hrsg.): *The Foundations of the Arab State*. London 1987, S. 149-174.
- Bergmann, Klaus/Kuhn, Annette/Rüsen, Jörn/Schneider, Gerhard (Hrsg.): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*. Düsseldorf 1985.
- Beydoun, Ahmad [Baiḍūn, Aḥmad] (1979 a): „Alī az-Zain, mu<sup>ʿ</sup>arriḥ aṭ-ṭāʿifa al-mu<sup>ʿ</sup>arīd, mu<sup>ʿ</sup>arriḥ ad-daula al-ġarīb“, Einleitung zu: Zain (1979).
- (1979 b): „Waddāḥ Šarāra: dīmuqrāṭīyat ad-daula au ʿumq al-ḥurriya?“, *Dirāsāt ʿarabīya* (November 1979), S. 131-152.
- (1984): *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contem-porains*. Beirut 1984.
- (1991): „Restoring Lebanese Culture“, in: Leila Fawaz (Hrsg.): *State and Society in Lebanon*. Oxford 1991, S. 63-74.
- (1992 a): „Lebanese Identity“, in: J. S. Nielsen (Hrsg.): *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*. London 1992, S. 95-121.
- (1992 b): „Taġdīd an-nazar fi tāriḥ Lubnān, ḥudūd al-uṣūl wa-uṣūl al-mu<sup>ʿ</sup>arriḥīn“, *al-Ḥayāt* 16.11., 17.11., 18.11. 1992.
- (1993): *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*. Paris - Amman 1993.
- Beyhum, Nabil (Hrsg.): *Reconstruire Beyrouth. Les paris sur le possible*. Lyon 1991.
- (1992): „The Crisis of Urban Culture: The Three Reconstruction Plans for Beirut“, *The Beirut Review* 4 (1992), S. 43-62.
- Bloch, Marc: *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*. München 1985 (franz. 1949).
- Bosworth, Clifford Edmund: *Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī and his literary anthologies*. Manchester 1989.
- Bouwsma, William J.: „The History Teacher as Mediator“, in: Ders.: *A Usable Past. Essays in European Cultural History*. Berkeley 1990, S. 421-430.

- Braude, Benjamin/Lewis, Bernard (Hrsg.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. 2 Bde. New York 1982.
- Braudel, Fernand: „Histoire et sciences sociales: la longue durée“, *Annales* 13 (1958), S. 725-753.
- Braune, Walther: *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation*. Bern 1960.
- Brown, L. Carl/Gordon, Matthew S. (Hrsg.): *Franco-Arab Encounters. Studies in Memory of David C. Gordon*. Beirut 1996.
- Brunner, Rainer: *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin 1996.
- /Ende, Werner (Hrsg.): *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*. Leiden 2001.
- Buheiry, Marwan R. (1981): „Bulus Nujaym and the Grand Liban Ideal 1908-1919“, in: M. R. Buheiry (Hrsg.), S. 62-83.
- (1987): „Lebanese Christian Intellectuals and the Ottoman State: Azuri, Nujaym, Yanni and Bustani“, in: A. Tamimi (Hrsg.): *Les provinces arabes à l'époque ottomane*. Zaghouan (Tunesien) 1987, S. 77-85.
- (1988): *Beirut's Role in the Political Economy of the French Mandate: 1919-39*. Oxford 1988.
- (Hrsg.): *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*. Beirut 1981.
- Būlus, Ğawād (1961-1968): *Les peuples et les civilisations du Proche-Orient. Essai d'une histoire comparée, des origines à nos jours*. 5 Bde. Den Haag 1961-1968.
- (1972): *Tārīḥ Lubnān*. Beirut 1972.
- Burke, Peter (1989): „History as Social Memory“, in: Thomas Butler (Hrsg.): *Memory. History, Culture and the Mind*. Oxford 1989, S. 97-113.
- (1991): *Offene Geschichte. Die Schule der 'Annales'*. Berlin 1991 (engl. 1990).
- (al-) Bustānī, Buṭrus: *Nafīr Sūrīya*. Beirut 1860-1861.
- (al-) Bustānī, Fuʿād Afrām/Rustum, Asad: *Tārīḥ Lubnān al-mūğaz*. Beirut 1940.
- (al-) Bustānī, Muḥim Ibrāhīm: *Kauṭar an-nufūs wa-sifr al-ḥalidīn*. Beirut 1954.

- (al-) Bustānī, Salīm: Artikel in *al-Ġinān*, I. Beirut 1870.
- Butterfield, Herbert: *Man on his Past: the Study of the History of Historical Writing*. Boston 1960.
- Carr, Edward Hallett: *Was ist Geschichte?* Stuttgart 1963 (engl. 1961).
- Catala, Pierre/Gervais, André: *Le droit libanais*. 2 Bde. Paris 1963.
- Certeau, Michel de: *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt 1991 (franz. 1975).
- Chahine, Jérôme: „Occident, Islam et laïcité. Questions posées par le confessionnalisme libanais“, in: J. Bauberot u.a. (Hrsg.): *Palestine et Liban. Promesses et mensonges de l'Occident*. Paris 1977, S. 160-178.
- Charaf, George: *Communautés et pouvoir au Liban*. Beirut 1981.
- Chejne, Anwar (1960): „The Use of History by Modern Arab Writers“, *Middle East Journal* 14 (1960), S. 382-396.
- (1967): „The Concept of History in the Modern Arab World“, *Studies in Islam* 4 (1967), S. 1-31.
- Chevallier, Dominique (1971): *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*. Paris 1971.
- (1988): „Comment l'Etat a-t-il été compris au Liban“, in: N. Shehadi/D. H. Mills (Hrsg.), S. 210-223.
- (1992): „Consciencess“ Syriennes et Représentations Cartographiques à la Fin du XIXe Siècle et au Début du XXe Siècle“, in: Th. Philipp (Hrsg.), S. 1-10.
- Chiha, Michel (1950-52): *Essais*. 2 Bde. Beirut 1950-1952.
- (1964 a): *Visage et présence du Liban*. Beirut 1964.
- (1964 b): *Politique intérieure*. Beirut 1964.
- (1965): *Propos d'économie libanaise*. Beirut 1965.
- Choueiri, Youssef M. (1989): *Arab History and the Nation-State. A Study in Modern Arab Historiography 1820-1980*. London 1989.
- (Hrsg.): *State and Society in Syria and Lebanon*. Exeter 1993.
- Cioeta, Donald J. (1979): „Ottoman Censorship in Lebanon and Syria, 1876-1908“, *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979), S. 167-186.“
- (1982): „Islamic Benevolent Societies and Public Education in Ottoman Syria, 1875-1882“, *Islamic Quarterly* 26 (1982), S. 40-55.

- Cleveland, William L. (1985): *Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin 1985.
- (1986): „The Role of Islam as Political Ideology in the First World War“, in: Edward Ingram (Hrsg.): *National and International Politics in the Middle East. Essays in Honour of Elie Kedourie*. London 1986, S. 84-101.
- (1997): „The Arab Nationalism of George Antonius Reconsidered“, in: J. Jankowski/I. Gershoni (Hrsg.), S. 65-86.
- Cohen, Amnon: *Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration*. Jerusalem 1973.
- Collings, Deirdre (Hrsg.): *Peace for Lebanon? From War to Reconstruction*. Boulder 1994.
- Commings, David D.: *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Oxford 1990.
- Corm, Charles (1934): *La Montagne inspirée: trois étapes de la vie du Liban*. Beirut 1934.
- : *L'art phénicien*. Beirut (o.J.).
- Corm, Georges: *Géopolitique du conflit libanais*. Paris 1986.
- Dāḡir, Yūsuf As'ad (1972): *Masādir ad-dirāsa al-adabīya*, III. Beirut 1972.
- (1978): *Qāmūs aš-šihāfa al-lubnānīya, 1858-1974*. Beirut 1978.
- Dāhir, Mas'ūd (1974): *Tārīḡ Lubnān al-iḡtimā'ī 1914-1926*. Beirut 1974.
- (1977): *Lubnān: al-istiqlāl, al-mītāq wa-š-šīga*. Beirut 1977.
- (1981): *al-ḡudūr at-tārīḡīya li-l-mas'ala aṭ-ṭā'ifīya al-lubnānīya 1697-1861*. Beirut 1981.
- (1986): *al-ḡīgra al-lubnānīya ilā Mišr, ḡīgrat aš-Šuwām*. Beirut 1986.
- (1991): *ad-daula wa-l-muḡtama' fī l-mašriq al-<sup>c</sup>arabī 1840-1990*. Beirut 1991.
- (1995): „Yūsuf Ibrāhīm Yazbak wa-t-tārīḡ bi-<sup>c</sup>uyūn al-mustaqbal (1901-1982)“, in: *al-Mu'arriḡ al-<sup>c</sup>arabī*, S. 270-281.
- Dahl, Robert: *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven 1982.
- Dajani, Nabil H.: *Disoriented Media in a Fragmented Society. The Lebanese Experience*. Beirut 1992.
- David, Jules/Yanosky, Jean: *Syrie, ancienne et moderne*. Paris 1848.



- Davison, Roderic H.: *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton 1963.
- Ḍau<sup>o</sup>, Buṭrus: *Tārīḥ al-mawārīna ad-dīnī wa-s-siyāsī wa-l-ḥaḍārī*. 5 Bde. Beirut 1970-1980.
- Dawn, C. Ernest (1973): *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana 1973.
- (1988): „The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years“, *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988), S. 67-91.
- Dāya, Jean (Ĝān): *al-mu<sup>c</sup>allim Buṭrus al-Bustānī. Dirāsa wa-waṭā<sup>3</sup>iq*. Beirut 1981.
- Deeb, Marius: *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology*. Washington 1986.
- Deguilhém (-Schoem), Randi (1989): „Idées françaises et enseignement ottoman. L'école secondaire Maktab <sup>c</sup>Anbar à Damas“, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* [Les Arabes, les Turcs et la Révolution française] 52-53 (1989), S. 199-206.
- (1998): „State Civil Education in Late Ottoman Damascus: A Unifying or a Separating Force?“, in: Th. Philipp/B. Schaebler (Hrsg.), S. 221-250.
- Deringil, Selim: *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. London 1998.
- Devereux, Robert: *The First Ottoman Constitutional Period*. Baltimore 1963.
- (ad-) Dibs, Yūsuf (1902): „al-marada wa-l-mawārīna“, *al-Mašriq* 5 (1902), S. 914-923.
- (1903): „Laisa al-ġarāġima al-marada“, *al-Mašriq* 6 (1903), S. 403-418.
- (1893-1905): *Tārīḥ Sūrīya*, 8 Bde. Beirut (Bd. 5: 1900).
- (1905): *al-ġāmi<sup>c</sup> al-mufaṣṣal fī tārīḥ al-mawārīna al-mu<sup>a</sup>aṣṣal*. Beirut 1905 (4. Aufl. 1987).
- Donner, Fred M.: „Pioneers in Medieval Middle Eastern Studies: Philip K. Hitti“, *al-<sup>c</sup>Usur al-Wusta* (Bulletin of Middle East Medievalists, Chicago) 8 (1996), S. 48-52.
- Duby, Georges/Lardreau, Guy: *Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge*. Frankfurt 1982 (franz. 1980).

- (ad-) Dūrī, °Abd al-°Azīz: *The Historical Formation of the Arab Nation. A Study in Identity and Consciousness*. London 1987 (arab. 1984).
- Early, E. A.: *The °Amiliyya Society of Beirut: A Case Study of an Emerging Urban Za°im*. M.A. thesis, American University of Beirut, 1971.
- Ebert, Johannes: *Religion und Reform in der arabischen Provinz. Ḥusayn al-Ġisr at-Ṭarābulusī (1845-1909) - Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. Frankfurt 1991.
- Elwert, Georg: *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. Berlin 1989.
- Ende, Werner (1977): *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Beirut 1977.
- (1997): „From Revolt to Resignation: The Life of Shaykh Muḥsin Sharāra“, in: A. Afsaruddin/A. H. M. Zahniser (Hrsg.): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Winona Lake (Indiana) 1997, S. 61-70.
- Entelis, John P.: *Pluralism and Party Transformation in Lebanon. Al-Kata'ib 1936-1970*. Leiden 1974.
- Erdmann, Karl Dietrich: „Die Zukunft als Kategorie der Geschichte“, *Historische Zeitschrift* 198 (1964), S. 44-61.
- Escovitz, Joseph H.: „He was the Muḥammad °Abduh of Syria'. A Study of Ṭāhir al-Jazā°irī and his Influence“, *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986), S. 293-310.
- Esman, Milton J./Rabinovich, Itamar (Hrsg.): *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*. Ithaca, NY 1988.
- Faber, Karl-Georg (1977): „Zur Instrumentalisierung historischen Wissens in der politischen Diskussion“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrsg.), S. 270-316.
- (1982): *Theorie der Geschichtswissenschaft*. München 1982.
- Farag, Nadia (1969): *Al-Muqtataf 1876-1900: A Study of the Influence of Victorian Thought on Modern Arabic Thought*. Ph.D. thesis, University of Oxford, 1969.
- (1972): „The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf“, *Middle Eastern Studies* 8 (1972), S. 73-83.
- Farah, Caesar E. (1957): *The Problem of the Ottoman Administration in the Lebanon 1840-1861*. Ph.D. thesis, Princeton University,

- 1957; veröffentlicht als *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon 1830-1861*. London 2000.
- (1977): „Censorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt“, in: William W. Haddad/William Ochsenwald (Hrsg.): *Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*. Columbus 1977, S. 151-194.
- Faris, Nabih Amin: „The Arabs and Their History“, *Middle East Journal* 8 (1954), S. 155-162.
- Farrūh, ʿUmar (1977): *Difāʿan ʿan al-ʿilm, difāʿan ʿan al-waṭan*. Beirut 1977.
- (1980): *Taḡdīd at-tārīḥ fī taʿlīlihi wa-tadwīnihi: Iʿādat an-naẓar fī t-tārīḥ*. Beirut 1980.
- /an-Naqqāš, Zakī: *Tārīḥ Sūrīya wa-Lubnān*. Beirut 1935.
- Fattūnī, ʿAlī ʿAbd: „at-taʿlīm al-ḡāmiʿī fī Lubnān“, *al-Ġāmiʿa al-islāmīya* (Quarterly Academic Journal, London-Beirut) 1 (1994), S. 115-148.
- Fawaz, Leila [Tarazi] (1983): *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*. Cambridge, Mass. 1983.
- (1994): *An Occasion for War. Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. London 1994.
- (1996): „France and the Syrian Crisis of 1860-61“, in: L. C. Brown/M. S. Gordon (Hrsg.), S. 257-269.
- Febvre, Lucien: *Combats pour l'histoire*. Paris 1953.
- Ferro, Marc: *Geschichtsbilder: Wie die Vergangenheit vermittelt wird. Beispiele aus aller Welt*. Frankfurt 1991 (franz. 1981).
- Firro, Kais M.: *A History of the Druzes*. Leiden 1992.
- Fleury, Antoine: „Le mouvement national arabe à Genève durant l'entre-deux-guerres“, *Relations internationales* 19 (1979), S. 329-354.
- Flores, Alexander (1980): „The early history of Lebanese Communism reconsidered“, *Khamsin* 7 (1980), S. 7-20.
- (1991): *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 80er Jahre*. Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin 1991.
- (1995): „Reform, Islam and Secularism: Farah Antūn and Muhammad Abduh“, in: Alain Roussillon (Hrsg.): *Entre réforme sociale et mouvement nationale. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*. Kairo 1995, S. 565-576.

- Freitag, Ulrike (1991): *Geschichtsschreibung in Syrien 1920-1990. Zwischen Wissenschaft und Ideologie*. Hamburg 1991.
- (1994): „Writing Arab History: The Search for the Nation“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 21 (1994), S. 19-37.
- (1999): „Nationale Selbstvergewisserung und der ‘Andere’: Arabische Geschichtsschreibung nach 1945“, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin (Hrsg.): *Geschichtsdiskurs*. Bd. 5: *Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945*. Frankfurt 1999, S. 142-161.
- Ġābir, Muḍir: „as-Sayyid Muḥsin al-Amīn mu’arriḥan: al-qalam aš-šī’ī wa-l-waraqā al-‘āmilīya“, in: *al-Mu’arriḥ al-‘arabī*, S. 202-219.
- Gaunson, A. B.: *The Anglo-French Clash in Lebanon and Syria, 1940-45*. London 1987.
- Geertz, Clifford: „The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States“, in: Ders. (Hrsg.): *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York 1963.
- Gelvin, James L.: „The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for a New Framework“, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), S. 645-661.
- Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford 1983.
- (El-) Gemayel, Antoine Elias (Hrsg.): *The Lebanese Legal System*. 2 Bde. Washington 1985.
- Gendzier, Irene L.: *Notes from the Minefield: United States Intervention in Lebanon and the Middle East, 1945-1958*. New York 1997.
- Gerber, Haim: „‘Palestine’ and Other Territorial Concepts in the 17th Century“, *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), S. 563-572.
- (al-) Ġisr, Bāsīm: *Miṭāq 1943? Li-mādā kāna? Wa-hal saqāṭa?* Beirut 1978.
- Glass, Dagmar (1989): „‘Waṭan’, ‘Auṭān’. Wort-Begriff-Text“, in: Dieter Blohm (Hrsg.): *Studien zur arabischen Linguistik. Wolfgang Reuschel zum 65. Geburtstag*. Berlin 1989, S. 99-109.
- (1995): „Die *Masā’il*-Kolumne in *al-Muqataṭaf*. Ein Indikator für die Rezeption einer arabischen Wissenschaftszeitschrift des 19. Jahrhunderts?“, in: Christoph Herzog u.a. (Hrsg.): *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*. Heidelberg 1995, S. 59-82.

- (1998 a): *Malta, Beirut, Leipzig and Beirut again. Eli Smith, the American Syria Mission and the Spread of Arabic Typography*. Beirut 1998 (Zokak el-Blat(t) 16).
- (1998 b): „Der Missionar Cornelius van Dyck (1818-1895) als Lehrbuchautor und Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 11 (1998), S. 185-198.
- Gordon, David C. (1971 a): *Self-Determination and History in the Third World*. Princeton 1971.
- (1971 b): *History and Identity in Arab Text-books: four cases*. Princeton 1971.
- Goria, Wade R.: *Sovereignty and Leadership in Lebanon 1943-1976*. London 1985.
- Gough, J. W.: *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Oxford 1936.
- Gran, Peter: „Islamic Marxism in Comparative History: The Case of Lebanon. Reflections on the Recent Book of Husayn Muruwah“, in: Barbara Freyer Stowasser (Hrsg.): *The Islamic Impulse*. London 1987, S. 106-120.
- Greverus, Ina-Maria: *Auf der Suche nach Heimat*. München 1979.
- Grunebaum, Gustave E. von: „Verwestlichung und Selbstsicht“, in: Ders.: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Zürich 1969, S. 229-272.
- (al-) Ğumayyil, Baġġīs: *Yūsuf as-Saudā. Ḥayātuhu, mu'allafātuhu, ahzābuhu*. Beirut 1984.
- Haarmann, Ulrich (1978): „Abū Dharr. Muḥammad's Revolutionary Companion“, *The Muslim World* 68 (1978), S. 285-289.
- (1988): „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the °Abbasids to Modern Egypt“, *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988), S. 175-196.
- (1996): „Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter“, in *Berlin - Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen 2*. Berlin 1996, S. 161-199.
- Ḥaddād, Ğūrġ: *al-madḥal ilā tārīḥ al-ḥaḍāra*. Tripolis 1958.
- Haddad, Mahmoud (1994): „The Rise of Arab Nationalism Reconsidered“, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), S. 201-222.

- (1998): „The City, the Coast, the Mountain, and the Hinterland: Beirut's Commercial and Political Rivalries in the 19th and Early 20th Century“, in: Th. Philipp/B. Schaebler (Hrsg.), S. 129-153.
- Haddad, Robert M.: *Syrian Christians in a Muslim Society*. Princeton 1970.
- al-Ḥāḡḡ, Kamāl Yūsuf: *aṭ-ṭā'ifīya al-bannā'a au falsafat al-miṭṭāq al-waṭanī*. Beirut 1961.
- Haim, Sylvia G.: „The Arab Awakening' - A Source for the Historian?“, *Die Welt des Islams* 2 (1953), S. 237-250.
- Halawi, Majed: *A Lebanon Defied. Musa al-Sadr and the Shi'a Community*. Boulder 1992.
- Ḥalīl, Muḥsin: *aṭ-ṭā'ifīya wa-n-niṣām ad-dustūrī fī Lubnān*. [Beirut] 1992.
- Ḥallāq, Ḥassān (1980): *al-mu'arriḥ al-<sup>c</sup>allāma Muḥammad Ḡamīl Baihum 1887-1978*. Beirut 1980.
- (1988): *al-<sup>c</sup>allāma ad-duktūr <sup>c</sup>Umar Farrūḥ (1906-1987)*. Beirut 1988.
- (1995 a): „al-<sup>c</sup>allāma ad-duktūr <sup>c</sup>Umar Farrūḥ (1906-1987)“, in: *al-Mu'arriḥ al-<sup>c</sup>arabī*, S. 136-151.
- (1995 b): *<sup>c</sup>Umar Ḥūrī. Sīrat raḡul wa-masīrat umma (1912-1994)*. Beirut 1995.
- Hamerow, Theodore S.: „The Bureaucratization of History“, *The American Historical Review* 94 (1989), S. 654-660.
- Hanf, Theodor (1969): *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*. Bielefeld 1969.
- (1988): „Libanon-Konflikt“, in: Udo Steinbach/Rüdiger Robert (Hrsg.): *Der Nahe und Mittlere Osten 1: Grundlagen, Strukturen und Problemfelder*. Opladen 1988, S. 663-679.
- (1990): *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon*. Baden-Baden 1990.
- Hanoḡlu, M. Shükürü: *The Young Turks in Opposition*. Oxford 1995.
- Ḥaqqī (Bey), Ismā'īl (Hrsg.): *Lubnān. Mabāḥiṭ <sup>c</sup>ilmīya wa-<sup>c</sup>iḡtimā'īya*. 2 Bde. Beirut 1969-1970 (2. Edition von F. A. al-Bustānī; ursprünglich erschienen 1918).
- Harik, Iliya F.: *Politics and Change in a Traditional Society. Lebanon, 1711-1845*. Princeton 1968.

- Harik, Judith P. (1993 a): „Change and Continuity among the Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mountains, 1983-90“, *Middle Eastern Studies* 29 (1993), S. 377-398.
- (1993 b): „Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth“, *Middle East Journal* 47 (1993), S. 41-62.
- (1994): *The Public and Social Services of the Lebanese Militias*. Oxford 1994.
- (1998): „Democracy (Again) Derailed: Lebanon's Ta'if Paradox“, in: Bahgat Korany/Rex Brynen/Paul Noble (Hrsg.): *Political Liberalization and Democratization in the Arab World. Volume 2: Comparative Experiences*. Boulder 1998, S. 127-155.
- Haroun, Georges: *Šibli Šumayyil. Une pensée évolutionniste arabe à l'époque d'an-Nahda*. Beirut 1985.
- Harth, Dietrich: „Geschichtsschreibung“, in: K. Bergmann/A. Kuhn/J. Rösen/G. Schneider (Hrsg.), S. 156-160.
- Haug, Wolfgang Fritz: „Gramsci und die Politik des Kulturellen“, *Das Argument* 167 (1988), S. 32-48.
- Havemann, Axel (1983): *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen*. Berlin 1983.
- (1987-88): „Between Ottoman Loyalty and Arab 'Independence'. Muḥammad Kurd ʿAlī, Ğirġi Zaydān, and Šakīb Arslān“, *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-1988), S. 347-356.
- (1988): „Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon: Kamāl Šalībī und die nationale Identität“, in: A. Havemann/B. Johansen (Hrsg.), S. 225-243.
- /Johansen, Baber (Hrsg.): *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum 65. Geburtstag*. Leiden 1988 [= *Die Welt des Islams* 28 (1988)].
- Heine, Peter: „Traditionelle Formen und Institutionen schiitischer Erziehung in der Gegenwart am Beispiel der Stadt Nadjaf/Iraq“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990), S. 204-218.
- Hermann, Rainer: *Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt 1990.
- Hexter, J. H.: „The Historian and his Day“, in: Ders.: *Reappraisals in History*. Chicago 1961, S. 1-13.

- Hindness, Barry/Hirst, Paul Q.: *Pre-capitalist Modes of Production*. London 1975.
- Hiro, Dilip: *Lebanon, Fire and Embers. A History of the Lebanese Civil War*. London 1993.
- Hišī, Salīm Ḥasan (Hrsg.): *al-murāsalāt al-iğtimā'īya wa-l-iqtisādīya li-zu'amā' Ġabal Lubnān ḥilāla talāṭat qurūn (1600-1900)*. 2 Bde. Beirut 1979-1981.
- Hitti, Philip K.: *Lebanon in History from the Earliest Times to the Present*. London 1957; arab. Übers. Anīs Fraiḥa: *Lubnān fī t-tārīḥ min aqdam al-<sup>u</sup>ṣūr at-tārīḥīya ilā <sup>a</sup>ṣrīnā l-ḥāḍir*. Beirut 1959.
- Hobsbawm, Eric J. (1972): „The Social Function of the Past: Some Questions“, *Past and Present* 55 (1972), S. 3-17.
- (1980): „The Revival of Narrative: Some Comments“, *Past and Present* 86 (1980), S. 3-8.
- (1991): *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge 1991.
- (1993): „Introduction: Inventing Traditions“, in: E. J. Hobsbawm/T. Ranger (Hrsg.), S. 1-14.
- /Ranger, Terence (Hrsg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1993 (Reprint).
- Höpp, Gerhard (1991 a): „Kultur und Kommerz im 19. Jahrhundert. Beziehungen libanesischer Geschäftsleute zur Nahḍa“, *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Sonderheft 3 (1991), S. 101-108.
- (1991 b): „Traditionen der ägyptischen Revolution: Ägyptische Nationalisten in Deutschland, 1920-1925“, in: Wolfgang Schwanitz (Hrsg.): *Berlin-Kairo: Damals und heute. Zur Geschichte deutsch-ägyptischer Beziehungen*. Berlin 1991, S. 72-84.
- (1994): *Arabische und islamische Periodika in Berlin und Brandenburg 1915-1945. Geschichtlicher Abriß und Bibliographie*. Berlin 1994.
- /Pätzold, Mathias: „The Arabs and the Great Revolution of the French. Impulses and effects in the 19th century“, *Asia, Africa, Latin America*, Special Issue 25 (1989), S. 57-69.
- Hopwood, Derek: *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914. Church and Politics in the Near East*. Oxford 1969.
- Hottinger, Arnold: „Zu'ama' in Historical Perspective“, in: Leonard Binder (Hrsg.): *Politics in Lebanon*. New York 1966, S. 85-105.

- Hourani, Albert (1962): „Historians of Lebanon“, in: B. Lewis/P. M. Holt (Hrsg.), S. 226-245.
- (1968): „Ottoman Reform and the Politics of Notables“, in: William R. Polk/Richard L. Chambers (Hrsg.): *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*. Chicago 1968, S. 41-68.
- (1970): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. London 1970 (Reprint, Paperback Edition; Erstausgabe Oxford 1962).
- (1976 a): „History“, in: Leonard Binder (Hrsg.): *The Study of the Middle East*. New York 1976, S. 97-135.
- (1976 b): „Ideologies of the Mountain and the City“, in: R. Owen (Hrsg.), S. 33-41.
- (1981 a): „Islamic History, Middle Eastern History, Modern History“, in: Malcolm H. Kerr (Hrsg.): *Islamic Studies. A Tradition and its Problems*. Malibu 1981, S. 5-26.
- (1981 b): „The Arab Awakening Forty Years After“, in: Ders.: *The Emergence of the Modern Middle East*. London 1981, S. 193-215.
- (1984): „Asad Rustum’s Corpus of Arabic Documents“, in: L. Rustum-Šihāda/I. al-Qattār/J. Šaraf (Hrsg.), S. 42-48.
- (1986): „From Jabal ʿĀmil to Persia“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986), S. 133-140.
- (1990): „Bustani’s encyclopaedia“, *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), S. 111-119.
- (1991 a): „How Should We Write the History of the Middle East?“, *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), S. 125-136.
- (1991 b): „Sulaiman al-Bustani and the Iliad“, in: Ders.: *Islam in European Thought*. Cambridge 1991, S. 174-187.
- /Shehadi, Nadim (Hrsg.): *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*. London 1992.
- Hudson, Michael C. (1985): *The Precarious Republic. Political Modernization in Lebanon*. Boulder 1985 (Reprint).
- (1988): „The Problem of Authoritative Power in Lebanese Politics. Why Consociationalism Failed“, in: N. Shehadi/D. H. Mills (Hrsg.), S. 224-239.
- Huhn, Ingeborg: *Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849-1861), dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren*. Berlin 1989.

- (al-) Ḥulw, Yūsuf Ḥaṭṭār: *al-‘ammīyāt aš-ša‘bīya fī Lubnān*. Beirut 1955.
- Hurewitz, J. C. (Hrsg., 1956): *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*. 2 Bde. Princeton 1956.
- (Hrsg., 1975): *The Middle East and North Africa in World Politics. A Documentary Record. Volume 1: European Expansion, 1535-1914*. New Haven 1975.
- (al-) Husry, Khaldun S.: *Three Reformers. A Study in Modern Arab Political Thought*. Beirut 1966.
- Iggers, Georg G.: *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. München 1971.
- Irwin, Robert: „Iqtā‘ and the end of the Crusader states“, in: P. M. Holt (Hrsg.): *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*. Warminster 1977, S. 62-77.
- (al-) Imad, Leila: „Druze Historiography, Past and Present“, Vortrag auf der Konferenz der *Middle East Studies Association (MESA)*, Toronto 1989.
- Ismail, Adel [Ismā‘īl, ‘Ādil] (1955): *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours. I: Le Liban au temps de Fakhr-ed-din II. (1590-1633)*. Beirut 1955.
- (1958): *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours. IV: Redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861)*. Beirut 1958.
- (1958-1970): *as-siyāsa ad-duwalīya fī š-šarq al-‘arabī*. 5 Bde. Beirut 1958-1970.
- (Hrsg., 1975-1995): *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l’histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVIIe siècle à nos jours*. 43 Bde. Beirut 1975-1995 (Teile davon in arab. Übers. Beirut 1990, in Zusammenarbeit mit Munīr Ismā‘īl).
- (1997): *Azmat al-fikr al-lubnānī fī kitābat tārīḥ Lubnān wa-fī tauṭīqihi*. Beirut 1997.
- [-----] (1997): ‘Ādil Ismā‘īl, *al-mu‘arriḥ, al-bāḥiṭ, ad-diblūmāsī. Mudāwalāt ḥaflat at-takrīm wa-n-nadwa al-‘ilmīya allatī uqīmat lahu fī 28 wa 29 tišrīn aṭ-ṭānī* 1996. Beirut 1997.
- Ismā‘īl, Munīr (1995): „ad-duktūr Asad Rustum, al-mu‘arriḥ (1897-1965)“, in: *al-Mu‘arriḥ al-‘arabī*, S. 13-25.

- (1996): „at-taḥawwulāt as-siyāsīya fī muḡtama<sup>c</sup> al-imāra aš-šihābīya 1697-1842“, in: *Lubnān fī l-qarn at-tāmin<sup>c</sup> ašar*, S. 83-101.
- Jaber, Hala: *Hezbollah. Born with a Vengeance*. New York 1997.
- Jäggi, Christian J.: *Nationalismus und ethnische Minderheiten*. Zürich 1993.
- Jandora, John W.: „Buṭrus al-Bustānī, Arab Consciousness, and Arabic Revival“, *The Muslim World* 74 (1984), S. 71-84.
- Jankowski, James/Gershoni, Israel (Hrsg.): *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York 1997.
- Jeismann, Karl-Ernst: „Geschichtsbewußtsein“, in: K. Bergmann/A. Kuhn/J. Rüsen/G. Schneider (Hrsg.), S. 40-43.
- Johansen, Baber: *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London 1988.
- Johnson, Michael (1978): „Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions' (Al-Maqasid) in Beirut“, *Middle Eastern Studies* 14 (1978), S. 56-75.
- (1986): *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*. London 1986.
- Jouplain, M. (Būlus Nuḡaim) (1908/1961): *La question du Liban. Étude d'histoire diplomatique et de droit international*. Paris 1908 (2. Aufl. Jounieh 1961).
- (1918/1969): „Lamḥa fī tāriḥ Lubnān“, in: Ḥaqqī (Hrsg.) I, S. 293-364.
- (1919): „La question du Liban: étude de politique économique et de statistique descriptive“, *La Revue Phénicienne* (August 1919), S. 66-81.
- Kabbani, Oussama: *The Reconstruction of Beirut*. Oxford 1992.
- Karam, Karam: „Associations civiles, mouvements sociaux et participation politique au Liban dans les années 90“, Vortrag auf der Konferenz *NGOs and governance in the Arab Countries*, Kairo 2000.
- Kauṭarānī, Waḡīh (1976): *al-ittiḡāhāt al-iḡtimā<sup>c</sup>īya as-siyāsīya fī Ḡabal Lubnān wa-l-mašriq al-<sup>c</sup>arabī*. Beirut 1976.
- (Hrsg., 1980): *Waṭā<sup>3</sup>iq al-mu<sup>2</sup>tamar al-<sup>c</sup>arabī al-awwal 1913 wa-l-murāsālāt ad-diblūmāsīya al-faransīya al-muta<sup>c</sup>alliqa bihi*. Beirut 1980.

- (1984): *al-mas'ala at-taqāfiya fī Lubnān, al-ḥiṭāb as-siyāsī wa-t-tārīḥ*. Beirut 1984.
- (1988): *as-sulṭa wa-l-muḡtama<sup>c</sup> wa-l-<sup>c</sup>amal as-siyāsī, min tārīḥ al-wilāya al-<sup>c</sup>uṭmāniya fī bilād aš-Šām*. Beirut 1988.
- (1989): *al-faqīh wa-s-sulṭān*. Beirut 1989.
- (1995): „<sup>c</sup>Alī az-Zain wa-Muḡammad Ḡābir Āl Šafā: dākira tārīḥiyya mumāni<sup>c</sup>a wa-baḥṭ <sup>c</sup>an "dā<sup>c</sup>i<sup>c</sup>" fī t-tārīḥ al-lubnānī as-sā<sup>c</sup>id“, in: *al-Mu<sup>c</sup>arriḥ al-<sup>c</sup>arabī*, S. 126-134.
- (1996): *ad-daula wa-l-ḥilāfa fī l-ḥiṭāb al-<sup>c</sup>arabī ibbān at-taura al-kamālīya fī Turkiyā*. Beirut 1996.
- (1998): „ad-dākira wa-t-tārīḥ fī šīḡat ġarb - islām“, in: I. al-Qaṭṭār/A. Ḥuṭaiṭ (Hrsg.), S. 184-202.
- (2000): *ad-dākira wa-t-tārīḥ fī l-qarn al-<sup>c</sup>išrīn at-tawīl*. Beirut 2000.
- Kayalı, Hasan (1992): „Greater Syria under Ottoman Constitutional Rule: Ottomanism, Arabism, Regionalism“, in: Th. Philipp (Hrsg.), S. 27-41.
- (1997): *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley 1997.
- Kedourie, Elie: „The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung“, in: Ders.: *Arabic Political Memoirs and other Studies*. London 1974, S. 107-123.
- Kerr, Ann [Zwicker]: *Come with Me from Lebanon. An American Family Odyssey*. Syracuse, NY 1994.
- Khalaf, Samir (1987): *Lebanon's Predicament*. New York 1987.
- (1993): *Beirut Reclaimed. Reflections on Urban Design and the Restoration of Civility*. Beirut 1993.
- (1994): „New England Puritanism and Liberal Education in the Middle East: The American University of Beirut as a Cultural Transplant“, in: Šerif Mardin (Hrsg.): *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden 1994, S. 50-85.
- /Khoury, Philip S. (Hrsg.): *Recovering Beirut. Urban Design and Post-War Reconstruction*. Leiden 1993.
- Khalidi, Rashid (1981): „Abd al-Ghani al-<sup>c</sup>Uraisi and *al-Mufīd*: The Press and Arab Nationalism before 1914“, in: M. R. Buheiry (Hrsg.), S. 38-61.
- /Anderson, Lisa/Muslih, Muhammad/Simon, Reeva S. (Hrsg.): *The Origins of Arab Nationalism*. New York 1991.

- Khalidi, Tarif: „Shaykh Ahmad ‘Arif al-Zayn and *al-‘Irfan*“, in: M. R. Buheiry (Hrsg.), S. 110-124.
- (el-) Khazen, Farid (1991): *The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact*. Oxford 1991.
- (1998): *Lebanon’s First Postwar Parliamentary Election, 1992: An Imposed Choice*. Oxford 1998.
- (2000): *The Breakdown of the State in Lebanon, 1967-1976*. London 2000.
- Khoury, Philip S. (1983): *Urban Notables and Arab Nationalism. The politics of Damascus 1860-1920*. Cambridge 1983.
- (1990): „The Urban Notables Paradigm Revisited“, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* [Villes au Levant. Hommage à André Raymond] 55-56 (1990), S. 215-228.
- Khūrī, Raʿīf: *Modern Arab Thought. Channels of the French Revolution to the Arab East*. Princeton 1983 (arab. 1943).
- Kirchhoff, Dietmar: *Die Schiiten des Ğabal ‘Āmil im 18. Jahrhundert*. Magisterarbeit Freie Universität Berlin, 1989.
- Kitābat tānīḥ Lubnān ilā ain?* : Sammlung von Kongreßvorträgen libanesischer Historiker 1993, hrsg. von der "Gelehrtenvereinigung der Islamischen *Maqāsid*", Beirut 1993 (?).
- Kiwan, Fadia (1988): „La perception du Grand-Liban chez les maronites dans la période du mandat“, in: N. Shehadi/D. H. Mills (Hrsg.), S. 124-148.
- Kocka, Jürgen (1977): „Angemessenheitskriterien historischer Argumente“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrsg.), S. 469-475.
- /Nipperdey, Thomas (Hrsg.): *Theorie und Erzählung in der Geschichte*. München 1979 (Theorie der Geschichte 3).
- Koselleck, Reinhart (1977): „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrsg.), S. 17-46.
- (1982): „Fragen zu den Formen der Geschichtsschreibung“, in: R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), S. 9-13.
- (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1989.
- (2000): *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt 2000.

- /Mommsen, Wolfgang J./Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. München 1977 (Theorie der Geschichte 1).
- /Lutz, Heinrich/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Formen der Geschichtsschreibung*. München 1982 (Theorie der Geschichte 4).
- Kramer, Martin: „Azoury: A Further Episode“, *Middle East Journal* 18 (1982), S. 351-358.
- Krämer, Gudrun: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden 1999.
- Kritzeck, James/Winder, R. Bayly: „Philip K. Hitti“, in: Dies. (Hrsg.): *The World of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti*. London 1960, S. 1-37.
- Kuchenbuch, Ludolf/Michael, Bernd (Hrsg.): *Feudalismus – Materialien zur Theorie und Geschichte*. Frankfurt 1977.
- Kuderna, Michael: *Christliche Gruppen im Libanon. Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation*. Wiesbaden 1983.
- Kushner, David (Hrsg.): *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*. Jerusalem 1986.
- La Nation Arabe. Revue mensuelle politique, littéraire, économique et sociale. Rédigé par L'Emir Chekib Arslan et Ihsan Bey El-Djabri*. Genf 1930-1938 (Reprint in 4 Bänden, Buckinghamshire, England 1988).
- Labaki, Boutros (1984): *Introduction à l'histoire économique du Liban. Soie et commerce extérieur en fin de période ottomane (1840-1914)*. Beirut 1984.
- (1988): *Education et mobilité sociale dans la société multicommunautaire du Liban*. Frankfurt 1988.
- Labakī, Joseph (Ġūzīf): „al-muṭrān Yūsuf ad-Dibs, raġul ad-dīn wa-l-‘ilm wa-t-tārīḥ (1833-1907)“, in: *al-Mu‘arriḥ al-‘arabī*, S. 254-269.
- Lahoud, Rachid: *La littérature libanaise de langue française*. Beirut 1945.
- Landau, Jacob M.: *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*. London 1981.
- Lazarus-Yafeh, Hava: „An Inquiry into Arab Textbooks“, *Asian and African Studies* 8 (1972), S. 1-19.

- Lecerf, Jean: „Sibli Šumayyil, métaphysicien et moraliste contemporain“, *Bulletin d'études orientales* 1 (1931), S. 153-186.
- Leder, Stefan (Hrsg.): *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*. Wiesbaden 1998.
- Leeuwen, Richard van (1992): „The origin of an image; Fakhr al-Din Ma'n's exile in Tuscany (1613-1618)“, in: P. van Kessel (Hrsg.): *The power of imagery; essays on Rome, Italy and imagination*. Rom 1992.
- (1994): *Notables and Clergy in Mount Lebanon. The Khāzin Sheikhs and the Maronite Church (1736-1840)*. Leiden 1994.
- Le Goff, Jacques (1992): *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt 1992 (franz. 1986).
- (1994): „Neue Geschichtswissenschaft“, in: J. Le Goff/R. Chartier/J. Revel (Hrsg.), S. 11-61.
- /Chartier, Roger/Revel, Jacques (Hrsg.): *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt 1994 (franz. 1978).
- Lewis, Bernard (1964): „Patriotism and Nationalism“, in: Ders.: *The Middle East and the West*. New York 1964, S. 75-80.
- (1975): *History - Remembered, Recovered, Invented*. Princeton 1975.
- (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago 1988.
- (1993): „Country and Freedom“, in: Ders.: *Islam and the West*. New York 1993, S. 166-173.
- /Holt, Peter M. (Hrsg.): *Historians of the Middle East*. London 1962.
- Lewis, Norman N.: „Churchill of Lebanon“, *Journal of the Royal Central Asian Society* 40 (1953), S. 217-223.
- Litvak, Meir: „Madrasa and Learning in 19th-Century Najaf and Karbalā“, in: R. Brunner/W. Ende (Hrsg.), S. 58-78.
- Lohéac, Lyne: *Daoud Anmoun et la création de l'état libanais*. Paris 1978.
- Lowenthal, David: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge 1988.
- Lubnān fī l-qarn at-tāmin ʿašar (al-muʿtamar al-awwal li-l-ġamʿīya al-lubnānīya li-d-dirāsāt al-ʿuṣmānīya)*. Beirut 1996.
- Lubnān fī tāñḥihi wa-turāḥihi*, Hrsg. Markaz al-Ḥarīrī at-ṭaqāfi, 2 Bde., Beirut 1993.

- muʿarriḥ Muḥammad Āl Ğābir Ṣafā (1875-1945)“, in: *al-Muʿarriḥ al-ʿarabī*, S. 220-227.
- Maila, Joseph: *The Document of National Understanding: A Commentary*. Oxford 1992.
- Makārim, Sāmī Nasīb (1966): *Aḍwāʿ ʿalā maslak at-tauḥīd ad-durzīya*. Beirut 1966.
- (1974): *The Druze Faith*. New York 1974.
- (1995): „Wuraiqāt al-mardakūš: ʿAḡāḡ Nuwaihiḍ, al-muʿarriḥ wa-l-muḡāhid (1896-1982)“, in: *al-Muʿarriḥ al-ʿarabī*, S. 112-124.
- Makdisi, Ussama (1997): „Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity“, *The American Historical Review* 102 (1997), S. 680-713.
- (2000): *The Culture of Sectarianism. Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley 2000.
- Makkī, Muḥammad Kāzim: *al-ḥaraka al-fikrīya wa-l-adabīya fī Ḡabal ʿĀmil*. Beirut 1982 (2. Aufl.).
- Maṭar, Ilyās Dīb: *Kitāb al-ʿuqūd ad-durrīya fī tāriḥ al-mamlaka as-sūrīya*. Beirut 1874.
- McNeill, William H.: „Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians“, in: Ders.: *Mythistory and Other Essays*. Chicago 1986, S. 3-22.
- Matthews, Roderic D./Akrawi, Matta: *Education in Arab Countries of the Near East*. Washington 1950 (Second Printing).
- Megill, Allan: „Recounting the Past: "Description," Explanation, and Narrative in Historiography“, *The American Historical Review* 94 (1989), S. 627-653.
- Meier, Christian/Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Historische Methode*. München 1988 (Theorie der Geschichte 5).
- Meisel, James H.: *Der Mythos der herrschenden Klasse. Gaetano Mosca und die „Elite“*. Düsseldorf 1962.
- Mervin, Sabrina (1995): „La quête du savoir à Naḡaf. Les études religieuses chez les chiʿites imāmites de la fin du XIXe siècle à 1969“, *Studia Islamica* 81 (1995), S. 165-185.
- (2000): *Un réformisme chiūte. Ulémas et lettrés du Ḡabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*. Paris - Beirut - Damaskus 2000.



- (2001): „The Clerics of Jabal ʿĀmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20th Century“, in: R. Brunner/W. Ende (Hrsg.), S. 79-86.
- Messarra, Antoine Nasri: „Les chances de survie du système consociatif libanais. D'une consociation sauvage à un modèle consociatif rationalisé“, in: Th. Hanf/A. N. Messarra/H. R. Reinstrom (Hrsg.): *La société de concordance. Approche comparative*. Beirut 1986, S. 105-148.
- Middell, Matthias/Sammler, Steffen (Hrsg.): *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929-1992*. Leipzig 1994.
- Miller Davis, Helen: *Constitutions, Electoral Laws, Treaties of States in the Near and Middle East*. Durham 1953.
- Mommsen, Wolfgang J. (1975): „Gesellschaftliche Bedingtheit und gesellschaftliche Relevanz historischer Aussagen“, in: E. Jäckel/E. Weymar (Hrsg.): *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*. Stuttgart 1975, S. 208-224.
- (1977): „Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrsg.), S. 441-468.
- Moosa, Matti: *The Maronites in History*. Syracuse, NY 1986.
- Morris, Robert: *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*. New York 1873 (5. Aufl.).
- Moussallem, Anis: *La presse libanaise. Expression du Liban politique et confessionnel et forum des pays arabes*. Paris 1977.
- al-Muʿarriḥ al-ʿarabī (Journal of Arab Historians)* 52 (1995), hrsg. von der "Vereinigung Arabischer Historiker" (*ittihād al-muʿarriḥīn al-ʿarab*), Bagdad. (Dieser Band behandelt ausschließlich libanesischer Historiker.)
- Munro, John M.: *A Mutual Concern. The Story of the American University of Beirut*. Delmar 1977.
- Nadel, George H.: „Philosophy of History before Historicism“, *History and Theory* 3 (1964), S. 291-315.
- Naef, Silvia (1996 a): „La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire: La revue chiite libanaise *Al-ʿIrfān*“, *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 50 (1996), S. 385-397.

- (1996 b): „Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift *Al-ʿIrfān*“, *Die Welt des Islams* 36 (1996), S. 365-378.
- (1996 c): „Un réformiste chiite - Muhammad Ḥusayn Āl Kāšif al-Ġitāʿ“, *Die Welt des Orients* 27 (1996), S. 51-86.
- (an-) Nağğār, ʿAbdallāh: *Madhab ad-durūz wa-t-tauḥīd*. Kairo 1965.
- Naʿmani, Bassam A.: „Confessionalism in Balance: The 1943 National Pact“, in: Reeve S. Simon (Hrsg.): *The Middle East and North Africa. Essays in Honor of J. C. Hurewitz*. New York 1990, S. 371-398.
- Naʿnaʿī, ʿAbd al-Mağīd: „Ġawād Būlus (1899-1982), ḥayātuhu as-siyāsīya, muʿallafātuhu, minḥağīyatuhu at-tārīḥīya“, in: *al-Muʿarriḥ al-ʿarabī*, S. 80-88.
- (an-) Naqqāš, Zakī: *Daur al-ʿurūba fī turāṭīnā al-lubnānī*. Beirut 1974.
- Nashabi, Hisham (1981): „Shaykh ʿAbd al-Qadir al-Qabbani and *Thamarat al-Funun*“, in: M. R. Buheiry (Hrsg.), S. 84-91.
- Nasr, Salim: „La transition des chiïtes vers Beyrouth: mutations sociales et mobilisation communautaire à la veille de 1975“, in *Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq*. Beirut 1985, S. 87-116.
- Nasrallah, Fida (1992): *The Questions of South Lebanon*. Oxford 1992.
- (1993): „The Treaty of Brotherhood, Co-operation and Co-ordination. An Assessment“, in: Y. M. Choueiri (Hrsg.), S. 103-111.
- Nasrallah, Joseph: *L'imprimerie au Liban*. Beirut 1948.
- Newman, Andrew: „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiʿite Opposition to ʿAlī al-Karakī and Safawid Shiʿism“, *Die Welt des Islams* 30 (1993), S. 66-112.
- Norton, Augustus Richard (1987): *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*. Austin 1987.
- (1991): „Lebanon after Ta'if: Is the Civil War Over?“, *Middle East Journal* 45 (1991), S. 457-473.
- Noth, Albrecht (1996): „Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten“, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 1996 (4. Aufl.), S. 684-695.
- Oakeshott, Michael (1981): „The Activity of Being an Historian“, in: Ders.: *Rationalism in Politics and Other Essays*. London 1981, S. 137-167.

- (1983): *On History and Other Essays*. Oxford 1983.
- Owen, Roger (Hrsg.): *Essays on the Crisis in Lebanon*. London 1976.
- (1981): *The Middle East in the World Economy 1800-1914*. London 1981.
- Ozveren, Eyup Yasar: *The Making of an Ottoman Port-city: Nineteenth Century Beirut, its Hinterland, and the World Economy*. Ph. D. thesis, State University of New York at Binghamton, 1990.
- Pandel, Hans-Jürgen: „Zeit“, in: K. Bergmann/A. Kuhn/J. Rösen/G. Schneider (Hrsg.), S. 11-17.
- Panzer, Regina: *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum*. Hamburg 1998.
- Penrose Jr., Stephen B. L.: *That They May Have Life. The Story of the American University of Beirut 1866-1941*. Beirut 1970 (Reprint).
- Perthes, Volker (1992): „Problems with Peace. Post-war Politics and Parliamentary Elections in Lebanon“, *Orient* 33 (1992), S. 409-432.
- (1994): *Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Von Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens?* Baden-Baden 1994.
- (1996): *Die libanesischen Parlamentswahlen von 1996: Akzeptanz des Faktischen*. Ebenhausen 1996.
- (1999): „Vom Harirismus zur Ära Lahoud: A Tale of Two Regimes“, *Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO)* 20 (1999), S. 29-34.
- Phares, Walid: *Lebanese Christian Nationalism. The Rise and Fall of an Ethnic Resistance*. Boulder 1995.
- Philipp, Thomas (1973 a): „Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurjî Zaydân“ (1861-1914)“, *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), S. 3-22.
- (1973 b): „Approaches to History in the Work of Jurji Zaydan“, *Asian and African Studies* 9 (1973), S. 63-85.
- (1979): *Ğurğî Zaidân. His Life and Thought*. Beirut 1979.
- (1984): „Class, Community, and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century - The Dawn of a New Era“, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), S. 161-175.
- (1985): *The Syrians in Egypt 1725-1975*. Stuttgart 1985.

- (Hrsg.): *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience*. Stuttgart 1992.
- /Schaebler, Birgit (Hrsg.): *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation. Bilād al-Shām from the 18th to the 20th Century*. Stuttgart 1998.
- Picard, Elizabeth: „Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban“, *Maghreb-Machrek* 153 (1996), S. 3-21.
- Pipes, Daniel: *Greater Syria. The History of an Ambition*. Oxford 1990.
- Plumb, J. H.: *The Death of the Past*. London 1969.
- Pohl-Schöberlein, Monika: *Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Ġabal ʿĀmil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems*. Berlin 1986.
- Poliak, A. N.: *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*. Philadelphia 1977 (Reprint).
- Polk, William R.: *The Opening of South Lebanon, 1788-1840. A Study of the Impact of the West on the Middle East*. Cambridge, Mass. 1963.
- Preissler, Holger: „Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), S. 241-327.
- Qaddūra, Zāhīya: „Muḥammad Ġamīl Baihum (1887-1978). Baihum wa-š-šabība al-islāmīya“, in: *al-Muʿarriḫ al-ʿarabī*, S. 228-252.
- (al-) Qaṭṭār, Ilyās (1995): „Fīlīb Ḥittī (22/6/1886-28/12/1978)“, in: *al-Muʿarriḫ al-ʿarabī*, S. 170-182.
- /Ḥuṭait, Aḥmad (Hrsg.): *Buḥūṭ tāriḫīya muhdāt ilā Niqūlā Ziyāda*. Beirut 1998.
- Qāzān, Fuʿād: „aṭ-ṭaura al-fallāḫīya aš-šaʿbīya fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar fī Lubnān bi-qiyādat Ṭānyūs Šāhīn“, *aṭ-Ṭariq* 29 (1970), S. 75-127.
- Rabbath, Edmond (1973): *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*. Beirut 1973.
- (1982): *La constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*. Beirut 1982.
- Rabinovich, Itamar: „Syria and the Syrian Land: The 19th Century Roots of 20th Century Developments“, in: Th. Philipp (Hrsg.), S. 43-54.

- Ramsaur, Ernest Edmondson: *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton 1957.
- Rancière, Jacques: *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Frankfurt 1994 (franz. 1992).
- Rebhan, Helga: *Geschichte und Funktion einiger politischer Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798-1882)*. Wiesbaden 1986.
- Reid, Donald M.: *The Odyssey of Farah Antūn. A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis 1975.
- Reinhard, Wolfgang (Hrsg.): *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*. Freiburg 1995.
- Reinkowski, Maurus (1997): „National identity in Lebanon since 1990“, *Orient* 38 (1997), S. 493-515.
- (1999): *Ottoman 'Multiculturalism'? The Example of the Confessional System in Lebanon*. Beirut 1999 (Zokak el-Blat(t) 19).
- Reissner, Johannes: „Säkularisierung des Libanon? Äußerungen von Muslimen zum neuen Schlagwort 'Almana'“, *Orient* 17 (1976), S. 13-37.
- Richani, Nazih (1990): „The Druze of Mount Lebanon: Class Formation in a Civil War“, *Middle East Report* 162 (1990), S. 26-30.
- (1998): *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: The Case of the PSP in Lebanon*. New York 1998.
- Rieck, Andreas: *Die Schiiten und der Kampf um den Libanon. Politische Chronik 1958-1988*. Hamburg 1989.
- Rizk, Karam: *Le Mont-Liban au XIXe siècle: De l'Emirat au Mutaşarrıfiya. Tenants et aboutissants du Grand-Liban*. Kaslik 1994.
- Roded, Ruth: „Ottoman Service as a Vehicle for the Rise of New Upstarts among the Urban Elite Families of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule“, *Asian and African Studies* 17 (1983), S. 63-94.
- Rodinson, Maxime (1971): *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt 1971.
- (1988): „Aux origines du ‚Pacte National‘. Contribution à l'histoire de la crise franco-libanaise de novembre 1943“, in: A. Havemann/B. Johansen (Hrsg.), S. 445-474.

- Romano, Ruggiero u.a.: *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Fünf Studien zur Geschichte Italiens*. Frankfurt 1980 (ital. 1972).
- Rosiny, Stephan (1996): *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*. Berlin 1996.
- (2000): *Shia's Publishing in Lebanon. With Special Reference to Islamic and Islamist Publications*. Berlin 2000.
- (2001): „The Tragedy of Fāṭima al-Zahrāʾ“ in the Debate of two Shiite Theologians in Lebanon“, in: R. Brunner/W. Ende (Hrsg.), S. 207-219.
- Rothermund, Dietmar: *Geschichte als Prozeß und Aussage. Eine Einführung in Theorien des historischen Wandels und der Geschichtsschreibung*. München 1994.
- Rüsen, Jörn (1979): „Wie kann man Geschichte vernünftig schreiben? Über das Verhältnis von Narrativität und Theoriegebrauch in der Geschichtswissenschaft“, in: J. Kocka/T. Nipperdey (Hrsg.), S. 300-333.
- (1982 a): „Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion“, in: R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), S. 14-35.
- (1982 b): „Die vier Typen des historischen Erzählens“, in: R. Koselleck/ H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), S. 514-605.
- (1983): *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983.
- (1986): *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen 1986.
- (1989): *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*. Göttingen 1989.
- Russell, Malcolm B.: *The First Modern Arab State. Syria under Faysal, 1918-1920*. Minneapolis 1985.
- Rustum, Asad (Hrsg., 1930): *al-uṣūl al-ʿarabīya li-tārīḥ Sūrīya fī ʿahd Muḥammad ʿAlī Bāšā*. 5 Bde. Beirut 1930.
- (1939): *Muṣṭalaḥ at-tārīḥ*. Beirut 1939.
- (Hrsg., 1940-1943): *al-maḥfūzāt al-malakīya al-miṣrīya: bayān bi-watāʾiq aš-Šām wa mā yusāʿidu ʿalā fahmihā wa-yuwaddīhu maqāṣid Muḥammad ʿAlī al-kabīr*. 4 Bde. Beirut 1940-1943.
- (1956-1957): *Bašīr bain as-sultān wa-l-ʿazīz*. 2 Bde. Beirut 1956-1957.

- (1973): *Lubnān fī ʿahd al-mutašarrifīya*. Beirut 1973.
- Rustum-Šihāda, Lamyāʿal-Qattār, Ilyās/Šaraf, Jean (Ĝān) (Hrsg.): *Asad Rustum, al-insān wa-l-muʿarriḥ (1897-1965)*. Beirut 1984.
- Saadeh, Safia Antoun (1993 a): *The Social Structure of Lebanon. Democracy or Servitude?* Beirut 1993.
- (1993 b): „Greater Lebanon: The Formation of a Caste System?“, in: Y. M. Choueiri (Hrsg.), S. 62-73.
- Saba, Paul: „The Creation of the Lebanese Economy - Economic Growth in the Nineteenth and Twentieth Centuries“, in: R. Owen (Hrsg.), S. 1-22.
- Salati, Marco: „Presence and Role of the *Sādāt* in and from Ĝabal ʿĀmil (14th-18th Centuries)“, *Oriente Moderno* 18, 2 (1999), S. 597-627 (Proceedings of the International Colloquium *The Role of the Sādāt/Ašrāf in Muslim History and Civilization*, Rom 2.-4.3.1998, hrsg. von Biancamaria Scarcia Amoretti und Laura Bottini).
- Salem, Jean: *Introduction à la pensée politique de Michel Chiha*. Beirut 1970.
- Salem, Paul: *Bitter Legacy. Ideology and Politics in the Arab World*. Syracuse, NY 1994.
- Saliba, Najib E.: „The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria, 1878-1880“, *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978), S. 307-323.
- Salibi, Kamal S. (1957): „The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)“, *Arabica* 4 (1957), S. 288-303.
- (1958): „The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome“, *Oriens Christianus* 42 (1958), S. 92-104.
- (1959 a): *Maronite Historians of Medieval Lebanon*. Beirut 1959.
- (1959 b): „Lebanon in Historical Perspective“, *Middle East Forum* 35 (1959), S. 16-21.
- (1960): „Six Aspects of Lebanon“, *Middle East Forum* 36 (1960), S. 30-33.
- (1961): „The Buḥturids of the Gharb, Medieval Lords of Beirut and of Southern Lebanon“, *Arabica* 8 (1961), S. 74-97.
- (1962 a): „The Traditional Historiography of the Maronites“, in: B. Lewis/P. M. Holt (Hrsg.), S. 212-225.
- (1962 b): „Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens“, in: B. Lewis/ P. M. Holt (Hrsg.), S. 330-342.

- (1965): *The Modern History of Lebanon*. London 1965.
- (1966 a): „The Personality of Lebanon in Relation to the Modern World“, in: Leonard Binder (Hrsg.): *Politics in Lebanon*. New York 1966, S. 263-270.
- (1966 b): „Lebanon under Fuad Chehab 1958-1964“, *Middle Eastern Studies* 2 (1966), S. 211-226.
- (1970): „Fahṛ ad-Dīn at-tānī wa-l-fikra al-lubnānīya“, in: Antoine Qāzān (Hrsg.): *Abʿād al-qaumīya al-lubnānīya*. Gūnye 1970, S. 85-111.
- (1971): „The Lebanese Identity“, *The Journal of Contemporary History* 6 (1971), S. 76-86.
- (1973 a): „The Sayfās and the Eyalet of Tripoli“, *Arabica* 20 (1973), S. 25-42.
- (1973 b): „The Secret of the House of Maʿn“, *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), S. 272-287.
- (1976 a): *Crossroads to Civil War. Lebanon 1958-1976*. Delmar, NY 1976.
- (1976 b): „Beirut under the Young Turks, as depicted in the political memoirs of Salīm ʿAlī Salām (1868-1938)“, in: Jacques Berque/Dominique Chevallier (Hrsg.): *Les Arabes par leurs archives (XVIIe-XXe siècles)*. Paris 1976, S. 193-215.
- (1979): *Munṭalaq tāriḫ Lubnān 634-1517*. Beirut 1979.
- (1985): *East Side Story / West Side Story: Contrasting Lebanese Views of the Civil War*. Washington 1985.
- (1988 a): *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. London 1988.
- (1988 b): *Secrets of the Bible People*. London 1988.
- (1988 c): *Lebanon and the Middle Eastern Question*. Oxford 1988.
- (1988 d): „The Historical Perspective“, in: N. Shehadi/D. H. Mills (Hrsg.), S. 3-13.
- (1989): „The Geographical Factor in the Development of the Lebanese Emirate“, Vortrag auf der Konferenz *The Syrian Land in the 18th and 19th Century*, Erlangen 1989.
- (1992): „Community, State, and Nation in the Arab Mashriq“, *The Beirut Review* 3 (1992), S. 39-51.
- (1996): „Living with Changing Times“, in: L. C. Brown/M. S. Gordon (Hrsg.), S. 155-178.

- (1997): *Bhamdown. Historical Portrait of a Lebanese Mountain Village*. Oxford 1997.
- /Khoury, Yusuf K. (Hrsg.): *The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria 1819-1870*. 5 Bde. Amman 1995.
- Šabārū, ʿIṣām Muḥammad: *Tārīḥ Bairūt mundu aqdam al-ʿuṣūr ḥattā l-qarn al-ʿiṣrīn*. Beirut 1987.
- Šaraf, Jean (Ġān) (1982): „Azmat at-tārīḥ fi Lubnān, naqd at-tārīḥ al-īdiyūlūġī“, *Iʿlām wa-tauḥīq* 1 (1982), S. 1-15.
- (1984 a): „Minḥaġiyat Asad Rustum fī tārīḥ Lubnān“, in: L. Rustum-Šihāda/I. al-Qaṭṭār/J. Šaraf (Hrsg.), S. 237-255.
- (1984 b): „Taġdīd at-tārīḥ al-lubnānī“, *Dirāsāt* 11 (1984), S. 9-19.
- (1984 c): „Mūġaz ad-dirāsāt al-maʿnīya: al-īdiyūlūġiyā wa-t-tārīḥ“, *Waṭāʿiq wa-abḥāṭ fi t-turāṭ al-lubnānī*, Teil 3 (1984), S. 7-48.
- (1990): „Fī qirāʾat li-kitāb *bait bi-manāzil katīra*. Lubnān bain at-tārīḥ al-īdiyūlūġī wa-l-minḥaġ al-waḍʿī“, *ad-difāʿ al-waṭanī al-lubnānī* 3 (August 1990), S. 165-190.
- (1991): „Muškilat at-tārīḥ fī Lubnān“, in: *Masʾalat kitābat at-tārīḥ al-lubnānī*, Hrsg. Muʾassasat al-Ḥarīrī (Markaz al-abḥāṭ wa-t-tauḥīq). Paris 1991, S. 1-21.
- (1993): „Muškiliyat kitābat tārīḥ Lubnān: ḥālat al-kitāb al-madrasī“, in: *Kitābat tārīḥ Lubnān ilā ain?*, S. 377-392.
- (1996): *al-īdiyūlūġiyā al-muġtamaʿīya, madḥal ilā tārīḥ Lubnān al-iġtimāʿī*. Beirut 1996.
- (1998): „al-mīṭāq aš-šihābī“, in: I. al-Qaṭṭār/A. Ḥuṭait (Hrsg.), S. 163-183.
- Šarāra, Waḍḍāḥ (1975): *Fī uṣūl Lubnān at-ṭāʾifī, ḥaṭṭ al-yamīn al-ġamāhīrī*. Beirut 1975.
- (1996): *al-umma al-qaliqa - al-ʿāmilīyūn wa-l-ʿaṣabīya al-ʿāmilīya ʿalā ʿatabat ad-daula al-lubnānīya*. Beirut 1996.
- Šarīf, Ḥusain: *Ittifāq at-Ṭāʾif...mā lahu wa-mā ʿalaihi*. o.O. [Beirut], o.J.
- Sato, Tsugitaka: *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*. Leiden 1997.
- (as-) Saudā, Yūsuf (1919): *Fī sabīl Lubnān*. Alexandria 1919.
- (1967): *Fī sabīl al-istiqlāl*. Beirut 1967.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria (1994): *Sciiti nel mondo*. Rom 1994.
- (1995): „La produzione editoriale sciita in Libano negli ultimi quindici anni“, *Oriente Moderno* 14 (1995), S. 115-151.

- Schäbler, Birgit: *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit*. Gotha 1996.
- Schatkowski, Linda (1969): *The Islamic Maqased of Beirut: A Case Study of Modernization in Lebanon*. M.A. thesis, American University of Beirut, 1969.
- Schilcher (1985): *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart 1985.
- (1992): „The Famine in Syria 1915-1918“, in: John Spagnolo (Hrsg.): *Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani*. Reading 1992, S. 229-258.
- Scheffler, Thomas (1985): *Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaftliche Integration im Vorderen und Mittleren Orient (Literaturstudie)*. Berlin 1985 (2. Aufl. 1990).
- (1989): „Hegemony and Communal Cohesion at an Interface Periphery: The Druzes in Lebanon“, Vortrag auf der Konferenz der *Middle East Studies Association (MESA)*, Toronto 1989.
- (1991): „Die Drusen und die libanesischen Ḥarakāt (1840-1860)“, *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Sonderheft 3 (1991), S. 109-121.
- (1996): „Abschied vom Konfessionalismus? Die Parlamentswahlen im Libanon“, *Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO)* 8 (1996), S. 31-34.
- (1997): *Survival and Leadership at an Interface Periphery: The Druzes in Lebanon*. Beirut 1997 (Zokak el-Blat(t) 13).
- (1999): „1989-1999: Zehn Jahre Ta'if-Abkommen“, *Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO)* 20 (1999), S. 4-8.
- Schenk, Bernadette (1994): *Kamāl Ġunbulāt. Das arabisch-islamische Erbe und die Rolle der Drusen in seiner Konzeption der libanesischen Geschichte*. Berlin 1994.
- (1999): „Crisis and Memory: The Case of the Lebanese Druzes“, Vortrag auf der Konferenz *The Druzes: 1000 Years of History, Reform, and Tradition*, Los Angeles 1999.
- Schlicht, Alfred: *Frankreich und die syrischen Christen 1799-1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*. Berlin 1981.

- Schmucker, Werner: *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*. Bonn 1979.
- Schneider, Gerhard/Wilharm, Irmgard: „Geschichtsbild“, in: K. Bergmann/A. Kuhn/J. Rösen/G. Schneider (Hrsg.), S. 261-264.
- Schölch, Alexander (1986): „Was there a Feudal System in Ottoman Lebanon and Palestine?“, in: D. Kushner (Hrsg.), S. 130-145.
- (1987): „Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient“, *Wissenschaftskolleg zu Berlin: Jahrbuch 1985/86*. Berlin 1987, S. 191-201.
- Schrey, Heinz-Horst (Hrsg.): *Säkularisierung*. Darmstadt 1981.
- Schulin, Ernst (1973): *Die Frage nach der Zukunft in der Geschichte heute. Positionen, Tendenzen und Probleme*. Göttingen 1973.
- (1977): „Geschichtsbild und Geschichtsbewußtsein im 20. Jahrhundert. Vorbemerkung“, *Saeculum* 28 (1977), S. 1-2.
- Shamir, Shimon (1974): „Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria“, *Middle Eastern Studies* 10 (1974), S.115-141.
- (1983): „Radicalism in Egyptian Historiography“, in: Gabriel R. Warburg/Uri M. Kupferschmidt (Hrsg.): *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. New York 1983, S. 215-227.
- Shehadi, Nadim (1987): *The Idea of Lebanon. Economy and State in the Cénacle Libanais 1946-54*. Oxford 1987.
- /Mills, Dana Haffar (Hrsg.): *Lebanon: a History of Conflict and Consensus*. London 1988.
- Simon, Christian: *Historiographie. Eine Einführung*. Stuttgart 1996.
- Sinno, Abdel-Raouf (°Abd ar-Raʿūf Sinnū) (1982): *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841-1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*. Berlin 1982.
- (1983): „Die Arabische Universität von Beirut 1960-1983. Eine Universität im Strudel der wissenschaftlichen und politischen Auseinandersetzung“. Unveröffentlichtes Skript (Gesamthochschule Kassel 1983).
- (1988): „Pan-Slawismus und Pan-Orthodoxie als Instrumente der russischen Politik im Osmanischen Reich“, in: A. Havemann/B. Johansen (Hrsg.), S.537-558.
- (1989-90): „Almāniyā wa-siyāsāt «al-indifā<sup>c</sup> naḥw aš-šarq», al-<sup>c</sup>alāqāt al-almāniya al-<sup>c</sup>uṭmāniya min 1871-1918“, *Dirāsāt islāmīya (Ġam<sup>c</sup>iyat al-maqāšid)* 3 (1989-1990), S. 231-286.

- (1991-92): „ad-diblūmāsīya al-almānīya wa-muḥāwalāt ihyā<sup>3</sup> al-ḡami<sup>c</sup>a al-islāmīya bain as-saltāna al-<sup>c</sup>uṭmānīya wa-l-Maḡrib al-aqṣā (1870-1890)“, *Haulīyāt* (Universität St. Joseph) 6 (1991-1992), S. 123-155.
- (1993): „al-maṣāliḥ al-almānīya fī «Lubnān» 1831-1918“, in: *Aurāq ḡami<sup>c</sup>īya* (Libanesische Universität Beirut) 2 (1993), S. 201-236.
- (1997): „Taṭawwur al-ittiḡāhāt al-islāmīya fī d-daula al-<sup>c</sup>uṭmānīya (min at-tanzīmāt ḥattā nihāyat <sup>c</sup>aṣr as-sultān <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd aṭ-ṭānī)“, *al-Minhāḡ* 5 (1997), S. 85-131.
- (1998 a): „The Emperor’s Visit to the East as Reflected in Contemporary Arabic Journalism“, in: Hélène Sader/ Thomas Scheffler/Angelika Neuwirth (Hrsg.): *Baalbek: Image and Monument 1898-1998*. Beirut 1998, S. 115-133.
- (1998 b): *an-nizā<sup>c</sup>āt al-kiyānīya al-islāmīya fī d-daula al-<sup>c</sup>uṭmānīya 1877-1881 (Bilād aš-Šām, al-Ḥiḡāz, Kurdistān, Albānīyā)*. Beirut 1998.
- (1998 c): „as-siyāsa wa-l-īdiyūlūḡīyā fī Rūsiyā bi-muwāḡahat ad-daula al-<sup>c</sup>uṭmānīya, tauzīf al-ḡami<sup>c</sup>atain al-urtūduksiya wa-s-salāfiya fī tafkīk as-saltāna“, in: *Rūsiyā wa-urtūduks aš-šarq* (Kongreßakten der Universität Balamand 1997), S. 233-285.
- Sinnū, Bahā<sup>3</sup> ad-Dīn Rāšid (Hrsg.): *‘Ā<sup>3</sup>ilat Sinnū. Tārīḥ wa-iḡṣā<sup>3</sup>*. Beirut 1983.
- Sinnū, Ḡassān Munīr: *Madīnat Ṣaidā 1818-1860, dirāsa fī l-<sup>c</sup>umrān al-ḥadārī min ḥilāl watā<sup>3</sup>iq maḥkamatihā š-šarṭīya*. Beirut 1980.
- Smilianskaja, Irena M. (1972): *al-ḥarakāt al-fallāḡīya fī Lubnān, an-niṣf al-awwal min al-qarn at-tāsi<sup>c</sup> ‘ašar*. Aus dem Russ. übers. von <sup>c</sup>Adnān Ḡāmūs. Beirut 1972.
- (1975): „From Subsistence to Market Economy, 1850’s“, in: Charles Issawi (Hrsg.): *The Economic History of the Middle East 1800-1914*. Chicago 1975 (Reprint), S. 226-247 (russ. 1958).
- Smith, Anthony: *The Ethnic Origins of Nations*. New York 1988.
- Sofri, Gianni: *Überasiatische Produktionsweise. Zur Geschichte einer strittigen Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie*. Frankfurt 1969.
- Solh, Raghid (1988): „The Attitude of the Arab Nationalists towards Greater Lebanon during the 1930s“, in: N. Shehadi/D. H. Mills (Hrsg.), S. 149-165.

- Spagnolo, John P.: *France and Ottoman Lebanon 1861-1914*. London 1977.
- Steppat, Fritz (1969): „Eine Bewegung unter den Notabeln Syriens 1877-78. Neues Licht auf die Entstehung des arabischen Nationalismus“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 1 (1969), S. 631-649.
- (1971): „Zur Einführung (= Über die Familie Pharaon/Fircaun)“, in: Dorothea Duda: *Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut*. Beirut 1971, S. 1-5.
- Stewart, Devin J.: „Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran“, *Journal of Near Eastern Studies* 55 (1996), S. 81-103.
- Stone, Lawrence: „The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History“, *Past and Present* 85 (1979), S. 3-24.
- Strohmeier, Martin (1984): *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker*. Berlin 1984.
- (1991): *Al-Kullīya aṣ-Ṣalāḥīya in Jerusalem. Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg*. Stuttgart 1991.
- (1993): „Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1880-1918“, in: Caesar E. Farah (Hrsg.): *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*. Kirksville (Missouri) 1993, S. 215-241.
- Šuʿaib, ʿAlī ʿAbd al-Munʿim: *Tārīḥ Lubnān min al-iḥtilāl ilā l-ḡalāʾ*, 1918-1946. Beirut 1994 (2. Aufl.).
- Suleiman, Michael W.: *Political Parties in Lebanon. The Challenge of a Fragmented Political Culture*. Ithaca, NY 1967.
- Suwaid, Yāsīn: „ad-duktūr Zakī an-Naqqāš (1898-1988), ḥayātuhu wa-dirāsātuhu, muyūluhu al-qaumīya wa-manhaḡuhu at-tārīḥī“, in: *al-Muʿarriḥ al-ʿarabī*, S. 90-103.
- Tachau, Frank (Hrsg.): *Political Parties of the Middle East and North Africa*. Westport 1994.
- Taqī ad-Dīn, Sulaimān: „Sulaimān Abū ʿIzz ad-Dīn (1874-1933), sīrat ḥayātihi, muʿallafātuhu, manhaḡuhu“, in: *al-Muʿarriḥ al-ʿarabī*, S. 104-110.
- Ṭarābulṣī, Fawāz N.: *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporain*. Thèse d'Etat, Université de Lille 1993.

- Ṭarrāzī, Philippe (Filib) de: *Tārīḫ aṣ-ṣihāfa al-ʿarabīya*. 4 Bde. Beirut 1913, 1914, 1933.
- Tauber, Eliezer (1990): „The Press and the Journalist as a Vehicle in Spreading National Ideas in Syria in the Late Ottoman Period“, *Die Welt des Islams* 30 (1990), S. 163-177.
- (1993 a): *The Arab Movements in World War I*. London 1993.
- (1993 b): *The Emergence of the Arab Movements*. London 1993.
- (1995): *The Formation of Modern Syria and Iraq*. London 1995.
- Tibawi, Abdul Latif (1963): „The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani“, *Middle Eastern Affairs* 3 (1963), S. 137-182.
- (1966): *American Interests in Syria 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*. Oxford 1966.
- (1969): *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*. London 1969.
- (1972): *Islamic Education. Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*. London 1972.
- (1976 a): „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“, in: Ders.: *Arabic and Islamic Themes*. London 1976, S. 253-285.
- (1976 b): „Al-Muʿallim Butrus al-Bustani“, in: Ders.: *Arabic and Islamic Themes*. London 1976, S. 228-252.
- Tibi, Bassam: *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt 1987.
- Tilly, Charles: *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton 1975.
- Tonkin, Elizabeth: *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge 1992.
- /McDonald, Maryon/Chapman, Malcolm (Hrsg.): *History and Ethnicity*. London 1989.
- Touma, Toufic: *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVIIIe siècle à 1914*. 2 Bde. Beirut 1971-1972.
- Ursinus, Michael: „Zur Diskussion um ‘Millet’ im Osmanischen Reich“, in: Ders.: *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. Istanbul 1994, S. 185-197.
- Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*. Madison 1985.

- Vierhaus, Rudolf (1977): „Rankes Begriff der historischen Objektivität“, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrsg.), S. 63-76.
- (1978): *Über die Gegenwärtigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Gegenwart*. Göttingen 1978.
- Vorhoff, Karin: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin 1995.
- Vovelle, Michel: „Die Geschichtswissenschaft und die "longue durée"“, in: J. Le Goff/R. Chartier/J. Revel (Hrsg.), S. 103-136.
- Waardenburg, Jean-Jacques: *Les universités dans le monde arabe actuel. Documentation et essai d'interprétation*. 2 Bde. Paris 1966.
- Walzer, Harald (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburg 2001.
- Watenpugh, Keith D.: „Waking the Arabs. A historiographical analysis of writings on the Arab Awakening“, Vortrag auf der Konferenz der *Middle East Studies Association (MESA)*, Research Triangle Park, North Carolina 1993.
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*. Stuttgart 1986 (engl. 1978).
- (1990): *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt 1990 (engl. 1987).
- Wielandt, Rotraud: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beirut 1980.
- Wild, Stefan (1979): „Muslim und Madhhab“, in: Ulrich Haarmann/Peter Bachmann (Hrsg.): *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Beirut 1979, S. 674-689.
- (1981): „Negib Azoury and his Book *Le Réveil de la Nation Arabe*“, in: M. R. Buheiry (Hrsg.), S. 92-104.
- (1988): „Ottomanism versus Arabism. The Case of Farid Kassab (1884-1970)“, in: A. Havemann/B. Johansen (Hrsg.), S. 607-627.
- Winder, R. Bayly: „Philip Khuri Hitti (1886-1978). An Hommage“, in: Eric J. Hooglund (Hrsg.): *Crossing the Waters. Arabic-Speaking Immigrants to the United States before 1940*. Washington 1987, S. 147-159.
- Wittfogel, Karl A.: *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven 1957.

- Wright, Quincy: *Mandates under the League of Nations*. Chicago 1930.
- Yamak, Labib Zuwiyya: *The Syrian Social Nationalist Party. An Ideological Analysis*. Cam-bridge, Mass. 1966.
- Yannī, Ğirġī: *Kitāb tārīḥ Sūriyā*. Beirut 1881.
- Yared, Nazik Saba: *Arab Travellers and Western Civilization*. London 1996.
- Yazbak, Yūsuf Ibrāhīm (Hrsg., 1938): *Taura wa-fitna fī Lubnān. Ṣafha maġhūla min tārīḥ al-Ġabal min 1841 ilā 1873*, von Antūn Ḍāhir al-<sup>°</sup>Aqīqī. Beirut 1938.
- (Hrsg., 1956): *Nubḍa tārīḥīya fī l-muqāṭa<sup>°</sup>a al-kisrawānīya*, von Maṣṣūr Ṭannūs al-Ḥattūnī. Beirut 1956.
- (Hrsg., 1955-1958): *Aurāq lubnānīya*. 4 Bde. Beirut 1955-1958.
- Younes, Riad: *Die libanesische internationale Migrationsbewegung. Eine Literaturstudie*. Freiburg 1976.
- (az-) Zain, <sup>°</sup>Alī (1973): *Li-l-baḥṭ <sup>°</sup>an tārīḥinā fī Lubnān*. Beirut 1973.
- (1979): *Fuṣūl min tārīḥ aš-šī<sup>°</sup>a fī Lubnān*. Beirut 1979.
- Zamir, Meir (1985): *The Formation of Modern Lebanon*. London 1985.
- (1997): *Lebanon's Quest. The Road to Statehood 1926-1939*. London 1997.
- Zarcone, Thierry: *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*. Paris 1993.
- Zeine, Zeine N.: *The Emergence of Arab Nationalism. With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Delmar 1973 (Third Edition; First Ed. 1958: *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*).
- Ziadat, Adel A.: *Western Science in the Arab World. The Impact of Darwinism, 1860-1930*. London 1986.
- Zolondek, Leon (1966): „Socio-Political Views of Salim al-Bustani (1848-1884)“, *Middle Eastern Studies* 2 (1966), S. 144-156.
- (1967): „The French Revolution in Arabic Literature of the Nineteenth Century“, *The Muslim World* 57 (1967), S. 202-211.
- Zurāiq, Quṣṭantīn (1959): *Naḥnu wa-t-tārīḥ*. Beirut 1959.
- (1983): *Maṭālib al-mustaqbal al-<sup>°</sup>arabī: humūm wa-tasā<sup>°</sup>ulāt*. Beirut 1983.

— (1984): „Ishām ad-duktūr Asad Rustum fī ʿilm muṣṭalaḥ at-tārīḥ“, in: L. Rustum-Šihāda/I. al-Qaṭṭār/J. Šaraf (Hrsg.), S. 187-201.

## 2. Interviews

- ʿAbd ar-Raḥīm Abū Ḥusain (*American University of Beirut*) 16.1.1996 (Beirut)
- ʿAbbās Abū Šālīḥ (*Libanesische Universität*) 12.1.1996 (Beirut)
- Aḥmad Baiḍūn (*Libanesische Universität*) 28.1.1996, 1.2.1996, 2.2.1996, 12.4.1998 (Beirut)
- Masʿūd Dāḥir (*Libanesische Universität*) 9.1.1996, 17.1.1996 (Beirut)
- Samīr Ḥalaf (*American University of Beirut*) 15.4.1998 (Beirut)
- Ḥassān Ḥallāq (*Libanesische Universität*) 7.1.1996, 10.1.1996 (Beirut)
- Aḥmad Ḥuṭaīt (*Libanesische Universität*) 25.1.1996, 1.2.1996 (Beirut)
- Munīr Ismāʿīl (*Libanesische Universität*) 22.1.1996, 23.1.1996, 30.1.1996 (Beirut)
- Waḡīḥ Kauṭarānī (*Libanesische Universität*) 22.1.1996, 9.4.1998 (Beirut)
- Buṭrus Labakī (*Libanesische Universität*) 24.1.1996, 7.2.1996 (Beirut)
- Joseph Labakī (*Libanesische Universität*) 26.1.1996, 28.3.1998 (Beirut)
- Sāmī N. Makārim (*American University of Beirut*) 22.1.1996, 1.2.1996 (Beirut)
- Louis Pouzet (*Université Saint Joseph*) 3.9.1998 (Halle)
- Karam Rizk (*Université Saint-Esprit Kaslik*) 5.2.1996 (Kaslik), 10.4.1998 (Beirut)
- Zāḥiya Qaddūra (*Libanesische Universität*) 3.2.1996 (Beirut)
- Šafīya A. Saʿāda (*Lebanese American University*) 11.1.1996, 15.1.1996 (Beirut)
- Kamāl S. Šalībī (*American University of Beirut*) 10.3.1978, 17.3.1978, 19.3.1978, 5.8.1983, 9.8.1983, 17.1.1996 (Beirut), 25.3.1980, 3.7.1989 (Berlin), 10.7.1989 (Erlangen), 15.9.1987 (Oxford)
- Jean Šaraf (*Libanesische Universität*) 12.1.1996, 17.4.1998 (Beirut)
- ʿAbd ar-Raʿūf Sinnū (*Libanesische Universität*) 15.1.1996, 1.2.1996, 2.2.1996, 31.3.1998 (Beirut), 10.9.1990, 17.9.1990, 11.8.1995, 18.8.1995, 6.9.1995 (Berlin)
- ʿAlī Šuʿaib (*Libanesische Universität*) 24.1.1996 (Beirut)
- Yāsīn Suwaid 9.1.1996, 16.1.1996 (Beirut)

Fawāz N. Ṭarābulṣī (*Lebanese American University*) 13.1.1996,  
30.1.1996, 10.4.1998 (Beirut)

Ḥālid Ziyāda (*Libanesische Universität*) 25.1.1996 (Beirut)



## INDICES

### 1. Personen

Der Index umfaßt neben Einzelpersonen auch Familiennamen. Personen mit arabischen Namen werden zum Teil auch ohne Transkription aufgeführt, wenn sie in europäischen Sprachen geschrieben bzw. schreiben und/oder dort bekannt sind. Autorennamen sind nur aufgenommen, sofern sie im Textzusammenhang behandelt werden. Der Artikel *al-* mit seinen Varianten wird nicht alphabetisch berücksichtigt.

- °Abd al-°Azīz 132  
°Abd al-Ḥamīd II. 73<sup>159</sup>, 76,  
94, 156, 161, 179, 239, 262  
°Abduh, Muḥammad 73, 75<sup>169</sup>,  
77, 87, 160  
Abel, Armand 224  
Abū Darr al-Ġifārī 180  
Abū Ḥusain, °Abd ar-Raḥīm  
(Abdul-Rahim Abu-  
Husayn) 199, 259-261, 266-  
267  
Abū °Izz ad-Dīn, Sulaimān  
217<sup>410</sup>  
Abū l-Lam° (Familie) 159<sup>166</sup>,  
174  
Abū Nuhrā, Joseph 259  
Abū Šālih, °Abbās 217-223,  
236, 250, 251<sup>550</sup>, 252, 266  
Abū Šaqrā 217<sup>410</sup>  
Abū Šaqrā, Muḥammad 218  
Adīb Pascha, Auguste 65  
al-Afġānī, Ġamāl ad-Dīn 75<sup>169</sup>,  
160
- al-°Ainṭūrīnī, Anṭūniyūs Abū  
Ḥaṭṭār 118  
Āl al-Amīn (*Sayyid*-Familie)  
182<sup>251</sup>  
Āl Nūr ad-Dīn (*Sayyid*-  
Familie) 182<sup>251</sup>  
Āl Šafā, Muḥammad Ġābir  
181-184, 185  
Āl Šukr (*Sayyid*-Familie)  
182<sup>251</sup>, 186  
°Alī 138, 181<sup>251</sup>  
°Alī aṣ-Šaġīr (Familie) 186  
°Āmila, Banū (Stamm) 180  
al-Amīn, as-Sayyid Muḥsin  
181-182, 185  
°Ammūn, Da°ūd 154<sup>143</sup>  
°Ammūn, Iskandar 65, 154<sup>143</sup>  
Anderson, Benedict 195  
Antonius, George 60<sup>112</sup>, 73-74,  
73<sup>160</sup>  
Anṭūn, Farah 77, 134  
°Aql, Sa°id 67  
Arslān (Familie) 70, 159<sup>166</sup>,  
162, 162<sup>175</sup>



- Arslān, Amīn 162<sup>175</sup>  
 Arslān, Šakīb 141<sup>89</sup>, 159-162,  
 197-198, 218  
 al-Asīr, Yūsuf 82<sup>196</sup>, 83<sup>197</sup>  
 Asmar, Michel 69  
 °Aun, Michel 46-47  
 al-°Aura, Ibrāhīm 120  
 al-Azharī, Šaiḥ Aḥmad °Abbās  
 82<sup>196</sup>, 87  
 °Azūrī, Nağīb 156-158  
  
 al-Baḥīt, Muḥammad °Adnān  
 260  
 Baiḍūn (Familie) 96  
 Baiḍūn, Aḥmad (Ahmed  
 Beydoun) 2, 2<sup>9</sup>, 6, 110<sup>302</sup>,  
 150<sup>122</sup>, 187, 250<sup>546</sup>, 254-  
 255, 255<sup>561</sup>, 267  
 Baihum (°Itānī) (Familie) 88<sup>219</sup>,  
 190  
 Baihum, Muḥammad Ğamīl  
 172-175  
 Baihum, °Umar 238  
 Bašīr Šihāb, s. Šihāb, Bašīr II.  
 Berque, Jacques 196<sup>319</sup>, 224,  
 242  
 Berri (Birri), Nabīh 51  
 Bismarck 135, 263  
 Blau, Peter 257  
 Bliss, Daniel 89  
 Bloch, Marc 229  
 Bodin 176  
 Braudel, Fernand 9, 17<sup>32</sup>, 172,  
 229  
 Brunshvig, Robert 230  
 Buheiry, Marwan R. 137<sup>83</sup>  
 Buḥtur (Familie) 118, 202  
 Būlus, Ğawād 169-172, 176,  
 266  
  
 al-Bustānī, Buṭrus 72, 81-83,  
 83<sup>197</sup>, 86, 88, 108, 123-127,  
 127<sup>43</sup>, 133<sup>66</sup>, 140, 145  
 al-Bustānī, Fu°ād Afrām 80<sup>186</sup>,  
 81<sup>191</sup>, 108, 165-166  
 al-Bustānī, Salīm 124-125,  
 127-130, 132<sup>63</sup>, 140  
 al-Bustānī, Sulaimān 126<sup>36</sup>  
  
 Certeau, Michel de 9  
 Chamoun (Šam°ūn), Camille  
 42, 101<sup>271</sup>  
 Cheikho (Šaiḥū), Louis 92  
 Chejne, Anwar 5<sup>18</sup>, 177<sup>233</sup>  
 Chevallier, Dominique 2<sup>9</sup>, 224,  
 237, 242  
 Chiha (Šihā), Michel 40-41,  
 67-70, 146<sup>105</sup>, 169, 202<sup>340</sup>,  
 215  
 Churchill, Colonel Charles  
 Henry 85, 85<sup>205</sup>  
 Corm, Charles 67, 153<sup>140</sup>  
 Couland, Jacques 242  
 Croce, Benedetto 15<sup>17</sup>  
  
 Dāhir, Mas°ūd 242-245, 248,  
 250, 250<sup>546</sup>, 251<sup>550</sup>, 266  
 Danā (Familie) 88<sup>219</sup>  
 Darwin, Charles 76, 91  
 Daryān, Yūsuf 144  
 Ḍau°, Buṭrus 146<sup>105</sup>, 198<sup>327</sup>,  
 205<sup>356</sup>  
 Dā°ūq (Familie) 88<sup>219</sup>  
 David, Jules (und Jean  
 Yanosky) 135<sup>76</sup>, 136, 137<sup>82</sup>  
 Dāwūd Pascha 85  
 ad-Dibs, Yūsuf 144-147  
 Dresch, Jean 196<sup>319</sup>  
 Dreyfus 157

- ad-Duwaiḥī, Iṣṭifān 117-118,  
144, 146, 203-205, 222
- Eddé (Idda), Émile 41, 41<sup>42</sup>,  
66, 97, 100, 166
- Ephoros von Kyme 204
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusain  
245<sup>528</sup>
- Faḥr ad-Dīn, s. Ma<sup>c</sup>n, Faḥr ad-  
Dīn II.
- Fāḥūrī (Familie) 88<sup>219</sup>
- Faiṣal 63, 63<sup>122</sup>, 63<sup>125</sup>, 159,  
174, 182<sup>252</sup>
- Farrūḥ, °Umar 80<sup>186</sup>, 163-165,  
175, 178-179
- Fawaz, Leila 199, 237
- Ferro, Marc 229
- Fraiḥa, Anīs 167
- Franjeh (Franḡīya), Ḥamid  
107
- Franjeh, Sulaimān 43, 107
- Fu<sup>o</sup>ād 175
- Furaiḥ (Familie) 260
- al-Ġābirī, Iḥsān 160
- Gadamer, Hans-Georg 233
- Ġānim, Šukrī 65, 142, 159
- Ġaudat (Cevdet) Pascha,  
Aḥmad 130-132
- al-Ġazā<sup>o</sup>irī, °Abd al-Qādir 74,  
74<sup>166</sup>, 75, 75<sup>168.169.170</sup>, 238
- al-Ġazā<sup>o</sup>irī, Ṭāḥir 73<sup>158</sup>
- al-Ġazzār, Aḥmad 185
- General de Gaulle 41
- al-Ġisr, Ḥusain 73<sup>158</sup>, 86, 86<sup>212</sup>
- Gouraud, Henri 166
- Gramsci, Antonio 246, 246<sup>531</sup>,  
248
- al-Ġumayyil, Amīn 46
- al-Ġumayyil, Pierre 78
- Ġunbulāt (Familie) 35, 70,  
217<sup>410</sup>, 221<sup>427</sup>, 223<sup>435</sup>
- Ġunbulāt, Bašīr 36, 197
- Ġunbulāt, Kamāl 43, 52<sup>81</sup>, 78,  
220, 222
- Ġunbulāt, Walīd 52, 52<sup>81</sup>, 223
- al-Ḥaġġāġ 245<sup>527</sup>
- Ḥairallāh, Ḥairallāh Ṭannūs 65,  
142, 197<sup>324</sup>
- Ḥalaf, Samīr (Samir Khalaf)  
216
- al-Ḥalīdī aš-Safadī, Aḥmad  
118, 176<sup>223</sup>, 205
- Ḥalifa, °Iṣām 251<sup>550</sup>, 254
- Ḥalīl 56<sup>92</sup>
- Ḥallāq, Ḥassān 110<sup>302</sup>, 250<sup>546</sup>,  
254
- Hanf, Theodor 44<sup>55</sup>, 267<sup>1</sup>
- Ḥarfūš (Familie) 260
- Ḥarīq, Īliyā (Iliya F. Harik)  
188, 193-195, 198
- al-Ḥarīrī, Rafīq 51-53, 114,  
251
- Ḥasan und Ḥusain 182<sup>251</sup>, 188
- Ḥāzin (Familie) 190, 206
- al-Ḥāzin, Philippe und Farīd  
65, 94
- Helou (Ḥulw), Charles 43
- Heraklius 143
- Herodot 204, 215
- Ḥittī, Philip Ḥūrī (Philip K.  
Hitti) 117<sup>1</sup>, 146<sup>105</sup>, 166-169,  
172, 175, 222, 266
- Hobsbawm, Eric 26<sup>68</sup>, 195
- Homer 204
- Hourani, Albert 120
- Hrawī (Ḥarāwī), Ilyās 47

- al-Ḥulw, Yūsuf Ḥaṭṭār 243<sup>519</sup>,  
248
- al-Ḥūrī, Bišāra 41, 41<sup>43</sup>, 42, 67,  
101
- al-Ḥūrī, Ḥalīl 125<sup>30</sup>
- Ḥusain (Šarīf) 63<sup>125</sup>
- al-Ḥuṣṣ, Salīm 46
- Ḥuṭait, Aḥmad 250<sup>546</sup>, 251<sup>550</sup>,  
252
- Ḥuwayyik, Ilyās 66, 166,  
197<sup>324</sup>
- Ibn Ḥaldūn 139, 227, 229, 233,  
266
- Ibn al-Qilāʿī, Ġibrāʿīl 64<sup>126</sup>,  
117, 203-204, 222
- Ibn Rušd 77
- Ibn Sibāt, Ḥamza 118, 217<sup>410</sup>
- Ibn Yahyā, Šalīḥ 118, 203,  
217<sup>410</sup>
- Ibrāhīm Pascha 238
- Ismāʿīl, ʿĀdil (Adel Ismail)  
146<sup>105</sup>, 188-193, 196, 198,  
242, 251<sup>550</sup>, 261, 266
- Ismāʿīl, Munīr 178<sup>234</sup>, 189,  
250<sup>546</sup>, 251<sup>550</sup>, 252, 259
- Johnson, Michael 237
- Jouplain, M. Paul 65, 146<sup>105</sup>,  
147-153, 155-156, 191, 194,  
266
- Jung, Eugène 156-158
- Kanʿān, Sulaimān 155
- Karam, Yūsuf 38, 64, 74, 74<sup>166</sup>,  
75<sup>170</sup>, 76<sup>170</sup>, 145, 169, 192,  
197<sup>322</sup>
- al-Karmalī, Anastasius Maria  
144
- Kassāb, Farīd Ġirġī 158-159
- Kauṭarānī, Waġīh 179<sup>240</sup>, 184,  
187, 223-229, 235, 251<sup>550</sup>,  
266
- al-Kawākibī, ʿAbd ar-Raḥmān  
73<sup>158</sup>
- Kerr, Malcolm H. 107
- Khoury, Philip 199
- Koselleck, Reinhart 15<sup>17</sup>,  
17<sup>31.32</sup>, 18<sup>33</sup>, 267<sup>1</sup>
- Kurd ʿAlī, Muḥammad 73<sup>158</sup>,  
135, 141<sup>89</sup>, 170<sup>203</sup>
- Labakī, Buṭrus 93<sup>238</sup>, 250<sup>550</sup>,  
259
- Labakī, Joseph 110<sup>302</sup>
- Lammens, Henri 144, 146, 203,  
214
- Langlois 176
- Le Bon, Gustave 170<sup>203</sup>, 172
- Le Goff, Jacques 14, 229
- Lewis, Bernard 199
- Lewis, Edwin (‘Lewis-Affäre’)  
91-92
- Locke, John 208<sup>370</sup>
- Lowenthal, David 15<sup>21</sup>
- Ludwig XIV. 35
- Makārim, Sāmī Nasīb 252<sup>546.550</sup>
- Mālik, Charles 167
- Maʿn (Familie) 34, 151-152,  
174, 183, 185, 207, 209<sup>370</sup>,  
219, 231, 234, 251<sup>550</sup>, 260
- Maʿn, Faḥr ad-Dīn II. 34, 34<sup>9</sup>,  
35, 36<sup>20</sup>, 118, 174, 186, 189,  
190, 197, 205-206, 214,  
221-223, 231-233, 260, 265
- Marx, Karl 244, 246
- Massignon, Louis 190
- Maṭar, Ilyās 130-134, 135<sup>76</sup>,  
137, 140-141

- McNeill, William 206  
 Medici 34, 191  
 Meinecke, Friedrich 12  
 Miḏḥat Pascha 74, 88, 88<sup>221</sup>,  
 134, 137  
 Mišāqa, Miḥāʿil 120  
 Mommsen, Theodor 12, 176  
 Montesquieu 139  
 Mosca, Gaetano 208<sup>271</sup>  
 Muḥammad (der Prophet) 122,  
 133, 136  
 Muḥammad °Alī 178<sup>234</sup>, 245  
 Muruwwa, Ḥusain 245<sup>528</sup>  
 Muṣṭafā, Šākir 5<sup>18</sup>  
 Muṭrān, Nadrā 142-143
- Naccache (an-Naqqāš), Albert  
 153<sup>140</sup>  
 Napoleon 93, 118<sup>8</sup>, 179, 218  
 an-Naqqāš, Zakī 163-165, 180  
 an-Naššār, Nāšif 186  
 Nimr, Fāris 94<sup>243</sup>, 131, 131<sup>56</sup>  
 Nuḡaim, Būlus, s. Jouplain  
 Nuwaihīd, °Aḡāḡ 162<sup>174</sup>
- Pharaon (Fir°aun), Henri 41,  
 69<sup>143</sup>  
 Philipp, Thomas 119, 141<sup>89</sup>  
 Popper, Karl 233  
 Pouzet, Louis 105<sup>287</sup>
- al-Qabbānī, Šaiḥ °Abd al-Qādir  
 82<sup>196</sup>, 94<sup>242</sup>  
 Qais 174  
 Qānšūḥ (Familie) 260  
 al-Qāsimī, Ġamāl ad-Dīn 73<sup>158</sup>  
 Qāzān, Fu°ād 243<sup>519</sup>, 248
- Rāfiq, °Abd al-Karīm 259  
 Rancière, Jacques 22<sup>56</sup>
- Ranke, Leopold von 12, 19<sup>37</sup>,  
 168, 176  
 Rašīd Riḏā, Muḥammad 73<sup>158</sup>,  
 86<sup>212</sup>, 134  
 Rizk, Karam 113<sup>311</sup>, 261<sup>583</sup>  
 Rodinson, Maxime 224, 242  
 Rūsen, Jörn 12<sup>5</sup>, 18<sup>33</sup>, 23<sup>57</sup>  
 Rustum, Asad 146<sup>105</sup>, 165, 168,  
 175-178, 176<sup>229</sup>, 189-190,  
 218, 224, 230, 235
- Sa°ada, Anṭūn 101<sup>272</sup>, 165, 256  
 Sa°ada, Šafīya (Sofia) Anṭūn  
 256-259  
 Šabārū, °Išām Muḥammad  
 237-240  
 aš-Šabbāḡ, Miḥāʿil 120  
 aš-Šadr, Mūsā 210  
 Šāḥīn, Ṭānyūs 197<sup>322</sup>, 225  
 Saifā (Familie) 260  
 Saifā, Yūsuf 205-206  
 Šalāḥ ad-Dīn (Saladin) 237-  
 238  
 Salām (Familie) 88  
 Salām, Šā°ib 88<sup>219</sup>  
 aš-Šalībī, Kamāl Sulaimān  
 (Kamal S. Salibi) 168<sup>194</sup>,  
 199-216, 222<sup>431</sup>, 232,  
 251<sup>550</sup>, 256, 259, 261, 266-  
 267  
 aš-Šalībī, Sulaimān und Ilyās  
 83, 85, 88  
 Samné, George 65, 142-143,  
 159  
 Šams ad-Dīn, Muḥammad  
 Mahdī 245<sup>528</sup>  
 Šaraf, Jean 110<sup>302</sup>, 178, 230-  
 235, 250<sup>546</sup>, 251<sup>550</sup>, 252-  
 254, 266  
 Šarāra, °Abd al-Laṭīf 245<sup>527</sup>

- Šarāra, Muḥsin 245<sup>527</sup>  
 Šarāra, Waḍḍāḥ 245-248, 250,  
 266  
 Šarīf, Mālik 261<sup>582</sup>  
 Šarrūf, Ya<sup>c</sup>qūb 94<sup>243</sup>  
 as-Saudā, Yūsuf 65, 146<sup>105</sup>,  
 153-155  
 as-Sayyid, Riḍwān 114  
 Schimmel, Annemarie 256  
 Seignobos 176  
 aš-Šidyāq, Ṭannūs 119, 203-  
 205, 214  
 Šihāb (Familie) 33, 35, 118<sup>8</sup>,  
 119, 151-152, 159<sup>166</sup>, 174,  
 183, 185, 193, 208, 208<sup>370</sup>,  
 214, 219-221, 231-234, 243  
 Šihāb, Bašīr II. 36, 36<sup>20</sup>, 56,  
 118, 149, 174, 178, 178<sup>234</sup>,  
 185, 197, 214, 219, 221,  
 223<sup>435</sup>, 232, 246, 265  
 Šihāb, Fu<sup>3</sup>ād (Fouad Chehab)  
 43, 70<sup>145</sup>, 207, 210-211  
 Šihāb, Ḥaidar Aḥmad 118,  
 176<sup>223</sup>  
 Šihāb (Chehab), Maurice 190  
 Šihāb, Yūsuf 35  
 Sinnū, °Abd ar-Ra<sup>3</sup>ūf (Abdel-  
 Raouf Sinno) 110<sup>302</sup>, 250<sup>546</sup>,  
 261-264, 266-267  
 Sinnū, Ġassān Munīr 240-241  
 Smilianskaja, Irena 242  
 Smith, Eli 81, 84  
 Steppat, Fritz 74, 261  
 Šulḥ (Familie) 88<sup>219</sup>  
 aš-Šulḥ (Maḥmūd Miṇaḥ) 82<sup>196</sup>  
 aš-Šulḥ, Riyād 41-42  
 Šumayyil, Šiblī 76, 77<sup>174</sup>  
 Suwaid, Yāsīn 250<sup>546</sup>
- aṭ-Ṭahtāwī, Rifā<sup>c</sup>a Rāfi<sup>c</sup> 60<sup>113</sup>,  
 122-123  
 at-Tamīmī, °Abd al-Ġalīl  
 259<sup>574</sup>  
 Tanūḥ (Familie) 174, 251<sup>550</sup>  
 Taqlā, Salīm und Bišāra 94<sup>243</sup>  
 Ṭu<sup>c</sup>ma, George 113  
 Tūmā, Taufīq (Toufic Touma)  
 188, 196-198  
 Ṭurabāy (Familie) 260  
 at-Turk, Niqūlā 120  
 Tuwainī, Ġassān 46<sup>61</sup>, 101<sup>272</sup>,  
 113  
 Tuwainī, Ġibrān 101<sup>272</sup>  
 at-Tiyyān (Tyan), Ferdinand  
 155-156  
 at-Tiyyān, Yūsuf 156150  
  
 °Umar 138  
 al-°Umar, Šaiḥ Zāhir 185-186  
  
 van Dyck, Cornelius 81, 90  
 Veyne, Paul 229  
 Vico 176  
  
 Weber, Max 58, 233  
 White, Hayden 2256  
 Wilhelm II. 262  
  
 Yaman 174  
 Yannī, Ġurġī (Ġirġī) 130, 134-  
 141  
 Yazbak, Yūsuf Ibrāhīm 242514  
 al-Yāziġī, Ibrāhīm 80, 81188,  
 12740  
 al-Yāziġī, Nāšif 81, 83197, 90,  
 214  
  
 Zaidān, Ġirġī 94243, 14189  
 az-Zain, Aḥmad °Ārif 180

az-Zain, °Alī 146<sup>105</sup>, 181, 184-188, 266  
 Zenobia 132, 132<sup>63</sup>, 135-136  
 Ziyāda, Ḥālid 251<sup>550</sup>, 252, 252<sup>555</sup>, 259

Zuraiq, Quṣṭanṭīn 106, 167, 177, 256

## 2. Sachen und Begriffe

Aufgeführt sind arabische und andere fremdsprachliche Termini und Namen sowie eine Reihe wichtiger Stichwörter; bestimmte, sehr häufig vorkommende Wörter wie *Geschichte*, *Geschichtsschreibung* sind nicht aufgenommen. Der arabische Artikel *al-* wird nicht alphabetisch berücksichtigt.

Académie Libanaise des Beaux Arts 111-112  
*ahl al-bait* 181  
*al-Ahrām* 94<sup>243</sup>  
*al-Aḥrār* (*Ṣaut al-Aḥrār*) 101<sup>271</sup>  
 Alawiten 32  
 Alliance Libanaise 65, 154  
 °*almana* 72<sup>151</sup>, s. Säkularisierung  
 °*almānīya* 53, 72<sup>151</sup>, s. Säkularismus  
*Amal* 45-46, 51-52, 144  
*al-°Amal* 101  
 American Board of Commissioners for Foreign Missions 90  
 American University of Beirut (AUB) 89, 98-100, 103-107, 109-110, 112, 164-167, 176, 199-200, 218, 256, 259  
*amīr*, pl. *umarā'* 33, 118, 149, 155, 159, 178, 185, 187, 189, 191, 205-206, 221, 246  
*al-amīr al-ḥākīm* 33, 35, 118, 232  
 °*ammīya*, pl. °*ammīyāt* 36-37, 55<sup>89</sup>, 147

Annales 9<sup>24</sup>, 14, 15<sup>20</sup>, 22<sup>56</sup>, 229, 233, 235  
 °*aqlana* 72<sup>151</sup>  
 Arabische Universität Beirut (*Ġāmi°at Bairūt al-°arabīya*) 103, 110-111, 261  
 Archive, Dokumente, s. *waṭā'iq*  
 Armenier 32  
*al-Arz* 94  
 °*aṣabīya* 226-227, 229  
 °*aṣabīyāt maḥallīya* 227  
*al-°aṣabīya al-°āmīliya* 245  
 Asiatische Produktionsweise (*namaṭ intāğ āsiyawī*) 243-244  
*ašrāf*, s. *sayyid*  
 °*ašrana* 72<sup>151</sup>  
*a°yān* 244  
 Bairūt 101  
 al-Balamand, Universität 112-113  
 Beirut College for Women (Beirut University College), s. Lebanese American University

- Berliner Kongreß 264  
 Bibliothèque Orientale 92  
*bilād* 126, 126<sup>36</sup>  
*Bilād aš-Šām (Barr aš-Šām)*  
 (Groß-Syrien, die 'Syrischen  
 Länder') 3, 32, 39, 60<sup>110</sup>, 66,  
 121, 124-125, 137, 142, 162,  
 224, 233, 263
- Cénacle Libanais 69, 69<sup>145</sup>  
 Chalkedon, Konzil von 143  
 Comité Libanais de Paris  
 (Comité Central Syrien) 65  
 Comité de l'Orient 65
- Dā'irat al-ma'ārif* 81  
 Darwinismus 91-92  
*daula* 227  
*daula iqtā'īya* 244  
*daula ṭā'ifīya ṭabaqīya* 244  
 Deutsche Morgenländische  
 Gesellschaft 82  
*ḍimma, ḍimmīs* 55, 238, 241  
 Drusen 32-33, 35-38, 43, 52,  
 55<sup>89</sup>, 55-56, 70, 82, 85, 98,  
 118-119, 145, 148-149, 160,  
 161, 162<sup>174</sup>, 162, 186, 192,  
 193, 196-198, 202, 204-205,  
 208, 213-214, 217-223, 231-  
 234, 236, 247
- Ethnizität, Ethnie 54, 56-58
- Faculté Orientale (Institut des  
 Lettres Orientales,  
 Département des Lettres  
 Arabes) 92, 99, 105  
 Fondation Temimi pour la  
 Recherche Scientifique et  
 l'Information 259<sup>574</sup>  
 Forces Libanaises (FL) 44-47
- Franziskaner 35, 80  
 Französische Revolution 93,  
 118<sup>8</sup>, 121-122  
 Freimaurer, Freimaurerei, s. *al-  
 māsūniya*
- Ġabal 'Āmil* 179-188, 224, 245  
*Ġabal Lubnān* (Libanon-  
 Gebirge, Mont Liban) 3, 32-  
 37, 39, 45, 56, 64, 66, 68, 85-  
 86, 96, 118-119, 121, 133,  
 136-137, 144, 147, 150-152,  
 156, 180, 183, 185-186, 189,  
 191, 194, 197, 202-204, 214  
*Ġam'īyat al-birr wa-l-ihsān* 110,  
 111<sup>304</sup>  
*al-ġam'īya al-ḥairīya al-  
 islāmīya al-'āmilīya* 96, 114  
*al-ġam'īya al-'ilmīya as-sūrīya*  
 82  
*al-ġam'īya al-islāḥīya* (Beiruter  
 Reformgesellschaft) 62<sup>120</sup>,  
 239  
*al-ġam'īya al-lubnānīya li-d-  
 dirāsāt al-'uṭmānīya* 259  
*al-ġam'īya aš-šarqīya* 82<sup>192</sup>  
*al-ġam'īya as-sūrīya li-iktisāb  
 al-'ulūm wa-l-funūn* 82, 125<sup>30</sup>  
*al-Ġanna* 81  
*ġaraḍ (ta'aṣṣub)* 129  
*Ġarāġima* 143-144, 146  
*Ġassāsina* 101<sup>272</sup>  
*al-Ġinān* 81, 124-125, 127, 131,  
 134  
*al-ġinsīya al-'arabīya* 125-126,  
 128  
 Griechisch-Katholische 33, 71,  
 84, 119-120, 142  
 Griechisch-Orthodoxe 33, 40,  
 71, 85, 90<sup>229</sup>, 94, 101, 106,

- 113, 125<sup>30</sup>, 130, 134, 137,  
141, 159  
Groß-Libanon (Le Grand Liban)  
3, 31, 39, 65-66, 70, 96, 153-  
154, 163, 166, 174, 179, 184-  
185, 197, 215, 232-233, 237,  
239, 257  
*al-Ġumhūrīya al-lubnānīya* (Die  
Libanesische Republik) 31,  
66, 181  
*Ġunbulātīya* 35, 70, 219
- al-Hadaf* 101  
*Ḥadīqat al-aḥbār* 94, 125<sup>30</sup>  
*ḥarakāt* 37, 56, 85<sup>205</sup>, 147, 149-  
150, 152, 166, 185, 187, 191-  
192, 197, 219, 232, 238<sup>500</sup>,  
247, 251<sup>550</sup>  
*al-harakāt at-tāʾifīya* 248  
*al-Hayāt* 255<sup>561</sup>  
*al-Hilāl* 94<sup>243</sup>  
*Ḥizb Allāh* 45, 48, 50, 52, 114-  
115  
*Ḥizb al-lāmarkazīya* 62<sup>120</sup>  
*Ḥubb al-waṭan min al-īmān* 122,  
124  
*al-ḥurūb al-aḥlīya* 238  
*huwīya* 169  
*huwīya waṭanīya, huwīya dīnīya*  
263-264
- iġtimāʿ siyāsī* 232  
*ʿilm at-tārīḥ* 139  
*imāra* 33-36, 66, 119, 193-195,  
214, 220, 222, 231-233, 243  
Imprimerie Catholique 84, 93  
*imtiyāzāt* 35<sup>17</sup>  
L'Indépendance 156  
*invention of tradition* 59  
*iqṭāʿ* ('Feudalismus') 191-195,  
195<sup>315</sup>, 197, 202-203
- [*al-ḥukm al-iqṭāʿī* 184]  
[*al-usar al-iqṭāʿīya* 183]  
*al-ʿIrfān* 181  
*ittiḥād al-muʿarriḥīn al-ʿarab*  
251<sup>547</sup>  
*ittiḥād aš-šabība al-islāmīya* 173
- Jesuiten 35, 80, 82<sup>192</sup>, 84, 92-94,  
99, 144, 158, 204  
Le Jour 100  
Jungtürken 62, 87, 89, 157, 159,  
226
- Katāʾib* 44, 78-79, 101, 170  
Katholiken, s. Griechisch-  
Katholische, Maroniten  
Kisrawān-Revolt 147, 150, 166,  
194, 243  
*kitābat tārīḥ al-ʿāmm* 248  
*kitābat tārīḥ muwahḥad* 252, s.  
*tauḥīd at-tārīḥ*  
'Kleiner Libanon' 37-39, 64-66,  
71, 97  
Konfessionalismus (u.ä.) 6, 8,  
37-38, 43-44, 48-49, 53-54,  
56, 58, 71, 78-80, 110, 151,  
165, 174, 188, 191, 195, 198,  
218-219, 221, 232-233, 235,  
236, 243-244, 246-248, 253-  
255, 256-258, 265  
Konkordanzdemokratie (Con-  
sociation) 48, 54  
*Kullīyat ad-daʿwa al-islāmīya*  
(*Dār al-Fatwā*) 114  
*al-kullīya al-ġaʿfarīya* 96  
*Kullīyat al-Imām al-Auzāʿī* 114  
*al-kullīya aš-šalāḥīya* 86, 87  
*al-kullīya al-ʿuṣmānīya al-*  
*islāmīya* 87  
Kurden 32

- al-kutla al-islāmīya* (Islamischer Block) 173-175  
*Kuttāb*-Schulen, *Madrasa*-Schulen 85<sup>208</sup>  
 Lazaristen 80, 85  
 Lebanese American University 112, 256  
 Libanesische Front (LF) 44, 170  
 Libanesische Nationalbewegung (LN) 44-45  
 Libanesische Renaissance (*an-nahḍa al-lubnānīya*) 65-66  
 Libanesische Universität (*al-Ġāmiʿa al-lubnānīya*) 49<sup>71</sup>, 82<sup>191</sup>, 103-104, 107-111, 176, 178, 189, 196, 218, 224, 230, 242, 245, 250, 256, 259, 261  
 Libanon-Schulen 83-85, 200  
 Ligue de la Patrie Arabe 156  
 Ligue de la Patrie Française 156  
*Lisān al-ḥāl* 95
- madḥab* 161  
*Madrasat al-ḥikma* 144  
*al-madrasa as-sulṭānīya* 86, 87<sup>215</sup>  
*al-madrasa al-ʿuṭmānīya* 87, 172  
*al-madrasa al-waṭanīya* (Vaterländische Schule: Buṭrus al-Bustānī) 81-82, 134  
*al-madrasa al-waṭanīya* (Ḥusain al-Ġisr) 86  
*maḡālis* 55<sup>89</sup>  
*maḡlis al-idāra* 155  
*al-maḡmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī* 135  
*al-maʿhad al-ʿālī li-d-dirāsāt al-islāmīya* 114  
*al-maḥkama aš-šarʿīya* (*šarīʿa*-Gerichtsakten) 240, 260  
*Maktab ʿAnbar* 86, 88
- al-Manār*, Universität (Tripolis) 114  
*al-maḡāšid al-ḥairīya* (*ḡamʿīya*) 73<sup>156</sup>, 87<sup>213.215</sup>, 88-89, 94<sup>242</sup>, 95, 111, 113-114, 163-164, 252  
*Marada* 143-144, 146  
*markaz al-Ḥarīrī aṭ-ṭaqāfi* (Kulturstiftung) 114, 251, 255, 266  
*al-markaz al-islāmī li-t-tarbiya* 114  
 Maroniten 32-42, 45, 64-66, 70-71, 80, 84, 93, 113, 117-119, 136, 141-147, 149-150, 162, 165-166, 174, 186, 192, 194-199, 202-207, 208-210, 213-214, 219, 226, 231-232, 234, 236, 238, 246-248  
 Maronitischer Mönchsorden 113, 170  
 Marxismus 225<sup>442</sup>, 230, 233, 248  
*al-Mašriq* 92, 94  
*al-māsūnīya* 75, 82, 88, 91, 94<sup>243</sup>, 101, 131<sup>56</sup>, 158  
*Matāwila* 179, 182-186  
*al-maṭbaʿa al-ʿumūmīya* 144  
*Memoria* (kollektives Gedächtnis) 59  
 Middle East College 112  
*millet*-System (*milla*) 55, 55<sup>88</sup>, 133, 258  
*minḥaḡīyat kitābat at-tārīḥ* 189  
*minḥaḡīya ʿilmīya mutanawwiʿa* 244  
*minḥaḡīya ṭaḃbīqīya* 233  
*Mission civilisatrice* 93  
 Missionare, amerikanisch-protestantische 80-81, 83-84, 89-91, 94, 199  
 Monotheletismus 117, 143



- al-Muḥīd* 95  
*al-muḡtama<sup>c</sup> al-madanī* 229  
*muḡtama<sup>c</sup> as-sultān al-muta<sup>c</sup> aṣṣib* 229  
*muḡtama<sup>c</sup> ad-daula* 231-232  
*Muḥīt al-muḥīt* 81  
*multazim* 183<sup>257</sup>  
*Muqaddima* 139  
*muqāṭa<sup>c</sup> a* 33-34, 192<sup>300</sup>, 195<sup>315</sup>  
*muqāṭa<sup>c</sup> aḡī(s)* 34, 183<sup>257</sup>, 232, 243  
*al-Muqtataf* 94  
*muṣṭalaḥ at-tārīḥ* 176, 230  
*mutaṣarrif* 38, 85, 145, 151  
*Mutaṣarrifīya* 8, 37, 39, 148, 148<sup>111</sup>, 154, 169, 178, 197, 209, 220-221, 232, 251<sup>550</sup>, 257  
*mythography (mythistory)* 28, 206  
 Mythos (historische Mythen, nationale Mythen: *al-aṣāṭir al-waṭanīya*) 1, 12, 28, 36<sup>20</sup>, 136<sup>82</sup>, 191<sup>297</sup>, 198, 200-201, 203, 206, 211, 215, 249  
  
*Nafir Sūrīya* 123-125  
*Naḡḡāda* 101  
*an-Nahār* 46<sup>61</sup>, 101  
*nahḍa* 81, 94, 108, 139  
*nahḍa<sup>c</sup> āmilīya* 180  
 Nation 14, 26, 56-58, 60, 64, 67, 78, 126-131, 139-140, 144, 148, 153, 156-159, 166, 170, 208, 221, 225, 249  
 La Nation Arabe 160, 162  
 National-Liberale Partei 101<sup>271</sup>, 170  
 Nationalismus (Nationalität, Nationalbewußtsein) 8-9, 25-27, 40, 53-54, 56, 58-65, 63, 63<sup>122</sup>, 67, 69, 71-77, 80-81, 87, 99, 117, 126, 141<sup>89</sup>, 142, 160-162, 173, 177-179, 207, 218, 221, 225, 228, 230, 239, 256, 265, 267  
 Nationalpakt (*al-mīṭāq*) 9, 41-43, 48, 56, 67, 69-70, 173, 189, 191, 244, 257, 265  
 Near East School of Theology 112  
 Notre Dame, Université (Luwaize) 113  
*Nouvelle Histoire* 14  
  
 L'Orient 100  
 L'Orient - Le Jour 101<sup>269</sup>  
 Orientalische Despotie (*istibdād šarqī*) 244  
 Osmanen (Osmanisches Reich u.ä.) 31, 33-34, 37-38, 40, 55, 55<sup>89</sup>, 74<sup>165</sup>, 76, 86-87, 93, 95, 121, 123-124, 126-128, 132, 135-137, 145-153, 156-162, 164, 166, 168, 170, 173-174, 179, 182-187, 189, 191, 192, 196-198, 214, 219-221, 225-229, 231, 233, 238-239, 241, 243-245, 259-260, 261-264  
 Osmanismus 62, 127, 264  
  
 Palästinenser 32, 43-45  
 Pan-Arabismus 63, 99, 141<sup>89</sup>  
 Pan-Islamismus 262, 264  
 Pan-Turkismus 62  
*patria* (patrie, country, Vaterland) 122, 122<sup>17</sup>  
 Patriotismus (patriotische Ideen, Bewußtsein) 25, 60, 121-128, 131, 136, 140, 183, 218, 220, 250, 263

- Phönizier (Phönizien) 67-68, 80, 135<sup>76</sup>, 138-139, 171, 202<sup>340</sup>, 214-215, 222
- Progressive Sozialistische Partei (PSP) 45-46, 52, 78
- Protestanten 84, 90<sup>229</sup>, 106, 159, 263
- Publications de l'Université Libanaise 109
- qāʿimaqām* 159
- qaṣr aš-šaʿb* (Bait ad-Dīn) 223<sup>435</sup>
- qaum* 59-60
- qaumīya* 53, 59, 218, s. Nationalismus
- ar-Rābiṭa* 200<sup>331</sup>
- rauk* 202
- Règlement Organique 38, 56, 257
- res gestae, historia rerum gestarum* 11
- Revue phénicienne 67<sup>138</sup>, 153
- Royal Institute for Inter-Faith Studies 200
- Russisch-Türkischer Krieg 74<sup>165</sup>, 134, 263
- ruʿya waṭanīya* 252
- šaiḥ* 118
- šaiḥ al-ʿaql* 219
- Saint-Esprit, Université (Kaslik) 112-113, 230, 261<sup>583</sup>
- Saint Joseph, Université (USJ) 89, 92-93, 98-100, 103-105, 108-110, 154, 158, 165, 169, 189-190, 224
- Säkularismus, Säkularisierung (u.ä.) 8, 43, 52-53, 56, 72-73, 77-80, 119, 124, 128, 140, 142, 158, 205, 208, 220-221, 223, 225, 256-258
- Salafīya* 61
- sayyid*, pl. *ašrāf* 181, 241
- Schiiten 33, 40, 42, 52, 55, 55<sup>89</sup>, 70, 74, 79, 85, 96, 98, 103, 113, 119, 163, 180-182, 185-188, 210-211, 228
- as-sulṭa al-madanīya* 124
- as-sulṭa ar-rūḥīya* 124
- šumūliyat al-fikr at-tārīḥī* 236
- Sunniten 33, 40-42, 48, 51-52, 55, 70, 74, 79, 86, 89, 103, 113, 119, 186, 228, 236, 254
- Sūrīya* 125
- Syrisch-Protestantisches Kolleg, Syrian Protestant College (SPC) 73, 81, 82, 89-90, 92, 130, 164, 166, 199
- Syrische Sozialnationale Partei 60<sup>110</sup>, 165, 256<sup>563</sup>
- taʿaddudīya* (*tanawwuʿīya*) ('Pluralismus') 231, 254
- taʿaḥḥur* 129
- taʿāyus* 231-232
- Ṭāʿif-Abkommen ('Dokument der nationalen Verständigung': *waṭīqat al-wifāq al-waṭanī*) 47-50, 53, 56, 70, 114, 235<sup>486</sup>, 249-254, 258, 265, 267
- tāʿīfa*, pl. *ṭawāʿif* 54-56, 133, 231
- tāʿīfiya* 53-55, 165, 174, 234 [*at-ṭāʿīfiya al-muḡlaqa* 257], s. Konfessionalismus
- Ṭamarāt al-funūn* 94
- tanzīmāt-i ḥairīye* (Tanzimat-Reformen) 38, 121, 124, 225-226

- tārīḥ iğtimāʿī* 233  
*tārīḥ šumūlī* 190<sup>289</sup>, s. *šumūlīyat al-fīkr at-tārīḥī*  
*tauḥīd at-tārīḥ, tauḥīdīyan* 254, 264  
*aṭ-ṭaura al-fallāḥīya aš-šaʿbīya* 248, s. Kisrawān-Revolve
- umma*, pl. *umam* 63, 127, 131, 138-139, 227  
*al-umma al-ʿarabīya* 60  
*umma waṭanīya* 125, 128  
*umūri mūhimme defteri* 260, 261<sup>580</sup>  
*ʿurūba* 165, 166, 173-174  
*ʿuṣbat al-adab al-ʿāmīlī* 184  
*al-ʿuṣba ad-dīnīya* 138  
*al-ʿuṣba al-ğinsīya wa-l-waṭanīya* 125  
*uṣūl* 176
- waṭan* 122  
*vilayet* (Syrien, Beirut) 85<sup>207</sup>  
 Verfassung, Libanesische 31, 39, 42, 48-49, 54, 56, 69-70, 78, 97, 103, 249, 257, 265
- waḥda fī t-tanawwuʿīya* 254, 267  
*waqf-Land (la mainmorte)* 152  
*waṭāʿiq* (Archivquellen, Dokumente) 176-178, 189-190, 194<sup>309,310</sup>, 196, 202, 220, 229, 233, 240-241, 244, 256, 259-264  
*waṭan (mauṭin)* 121-124, 126, 136, 166  
*waṭanīya* 59<sup>109</sup>, 121, 12, 183, 218, s. Patriotismus  
*al-waʿy at-tārīḥī wa-l-mauḍūʿīya* 230  
*waʿy tārīḥī muğaddad* 234  
*Wilāyat Sūrīya* 124
- yaqza* 137  
*Yazbakīya* 35, 70, 219
- zağalīya* 1174  
*zaʿīm, pl. zuʿamāʿ* 42, 89, 96, 244  
*zamān at-tārīḥ* 229  
*Zivilehe* 49<sup>71</sup>, 77, 78<sup>178</sup>



## SUMMARY

This study investigates the development of 'Lebanese historiography' from the middle of the 19th century until the present. It is concerned with historical works on Lebanon written by na-tive authors who lived or are living on the territory of the modern Lebanese state; writings of Lebanese who live abroad are not considered. The leading question at issue refers to the mutual relation or interdependence of, on the one hand, historiography and ideology, and of history and identity on the other. In the context of the most crucial historical factors, the arguments and conflicts between socio-cultural, religious and politico-ideological currents (such as con-fessionalism, nationalism, and secularism) as well as the role of education and science, historical writings of a very different sort and inclination will be presented and analyzed by focussing on the self-understanding of the authors, the changes and continuities in their kind of work, and the relation of their work to the existing social and cultural surroundings. In other words, the historicity, i.e., the 'dependence on a specific place and time', of the historians and their research will be dealt with.

This problem is connected with the issue of the different forms, functions and contents of Lebanese historiography and the tension between the historians' own methods and their application or adoption of theoretical categories of non-Arab origin. Here, these categories are used as auxiliary instruments in order to trace the particular features of Lebanese history-writing; at the same time, the suitability of these categories is tested against concrete examples of Lebanon's historiography. In a certain respect, the change and the extension of the forms and functions of history-writing do reflect the change of history itself and even provide a reference point or authority to control this change. Such an assumption holds particularly true for the historical self-consciousness within society at large or at least the public addressed by historical writing. Immediately linked to this issue is the problem of a general and embracing (i.e., national) historical awareness and view of history in today's Lebanon. It has to be asked in how far such an awareness and view of history is desirable, possible or already achieved.

The material studied mainly includes scholarly publications and popularized works from the last 150 years; a considerable part is confessional writing, often apologies and polemics of members of the different communities (Maronites, Druzes, Sunnis, Shi'is, etc.). Apart

from books, essays and newspaper articles, unpublished manuscripts of contemporary historians were also evaluated; further to this, many interviews carried through in Beirut during the 1990's.

The main part of the study, 'Lebanon's history in the mirror of its historians', is organized in five chapters dealing with: 1. non-professional historians of late Ottoman time (1860-1918), 2. the beginnings of professional historiography under the Mandate (1920-1943), 3. the developments since Lebanon's independence in 1943 until the outbreak of Civil War in 1975, 4. the historiography during the war (1975-1990), 5. post-war developments and alternative ways for a new structuring of Lebanese historical research and culture.

Chapter 1 - During the final period of Ottoman rule, Lebanese historiography is dominated by three tendencies: the patriotic call for the historical and cultural unity of 'Greater Syria' including 'Lebanon', so to speak a 'secular' attitude (Buṭrus al-Bustānī, Salīm al-Bustānī, Ilyās Maṭar, Jirjī Yannī); the view of Lebanon as a 'specific entity' which has grown throughout history and bears particular religious, cultural and socio-political features: the historical outlook of the Maronites who claim for themselves an own (national) identity (Yūsuf al-Dibs, Paul Jouplain); the campaign for a 'great and independent Arab nation' vis-à-vis the adherence to the Ottoman empire: secular Arab nationalism against Islamic nationalism (Najīb °Azūrī, Farīd Jirjī Kassāb, Shakīb Arslān).

Chapter 2 - Historical works of the Mandate period either represent a pro-Lebanese or a pro-Syrian (and Arab nationalistic) attitude (Fu'ād Afrām al-Bustānī and Asad Rustum contra Zakī al-Naqqāsh and °Umar Farrūkh); these contrary views continue to exist also in later publications (Philip Ḥittī and Jawād Būlus contra Muḥammad Jamīl Bayhum). Simultaneously, history-writing starts to become a professional and academic job. For the first time, people reflect and write on theoretical and methodological problems of historical research (Asad Rustum). Another novelty are history works written by Shi'ite authors from Jabal °Āmil (South Lebanon) who want to gain back or to rediscover the 'Lost and Forgotten' in Lebanon's history and to elucidate the particular dimension of Shi'i Islam (Muḥammad Jābir Āl Ṣafā, °Alī al-Zayn).

Chapter 3 - Lebanon's independence in 1943 meant the adherence to the system of 'political confessionism' as the model of coexistence between the religious communities. Most of Lebanese historiography, which further unfolds both in content and methods, mirrors the dependence on this ideological basis, either by affirmation or by refusal. In the latter case, the focus is more or less restricted on the history of

only one community. The interpretations offered by °Ādil Ismā°il on the basis of enormous archive studies stand up for the system of confessional coexistence as the only practicable way of Lebanese social policy. On the other hand, the studies of Īliyā Ḥarīq and Tawfīq Tūmā provide scholarly explanations for the reasons of non-coexistence and justify the exclusive Maronite view of history.

Kamāl Ṣalībī is the first historian who goes beyond the approach of °Ādil Ismā°il, namely to qualify the own confessional affiliation and to look at Lebanon as an entity on the basis of political confessionalism. Ṣalībī calls for a national Lebanese view and writing of history. This concern becomes more and more evident in his later works. He does not shrink back from self-critical checking and sometimes revising his research results and interpretations. This is considered to be the central task of the historian who is bound to his academic profession and, at the same time, to the public or society at large. The tolerance and openness of Ṣalībī's historical view and writing are highly based on historical experience which, in his own words, enables 'the visualization or imagination of history and historical time'.

Chapter 4 - During the Civil War, the 'historicity' of the historians, their dependence on a given time and social milieu, becomes in most cases the exclusive criterion of their work. Almost all publications fall back on praising and defending the confession of their authors. Nowhere is this trend better discernible than in the boom of regional and communal histories (°Iṣām Muḥammad Shabārū, Ghassān Munīr Sinnū). Besides, 'non-confessional' writings appear, mainly by Marxist authors; here, the interpretation of historical issues and data is unconditionally subjected to theoretical models and ideological patterns (Mas°ūd Dāhir, Waddāḥ Sharāra).

The writings of °Abbās Abū Ṣāliḥ, Wajīḥ Kawtharānī and Jean Sharaf constitute striking examples of confessionalism as the guideline of historical work. Abū Ṣāliḥ makes no secret of his affiliation to the Druzes. His books give clear expression to an apologetic self-assertion, with the typical feature of Druze writings: opening outwards as far as necessary in order to stand the test as minority inwards, i.e., by preserving the own communal identity. Although the confessional tendency of Kawtharānī and Sharaf can often only be deduced from their writings and although their concrete interpretations are presented within a larger theoretical framework (which, according to them, is free from ideology), after all, the messages of both historians also reveal the ideology of their community, Sharaf being a Maronite Christian, Kawtharānī a Shi'i Muslim. On the other hand, the broad spectrum of

their research and their theoretical reflection on the own profession - which is quite rare among Lebanese historians - are really impressive. Kawtharānī and Sharaf are rightly regarded as important historians in contemporary Lebanon.

Chapter 5 - Since the 1990's it has been tried to reform the school-teaching of history on the basis of new and uniform textbooks. Caused by provisions in the Ṭāʿif Document (1989), a national unification of the different confessional views and a homogeneous history-writing are aimed at. To this day several projects, some of them state-sponsored, have not been very successful. The gap between claim and reality, between 'national coalescence' (which is largely free of conflict) and 'confessional coexistence' (which often tends to conflict) is still very wide.

A few historians attempt to walk on new ways towards non-confessional history, without forcing, however, one absolute historical view on everybody. Aḥmad Bayḍūn calls for 'unity in variety'. Ṣafīyya Saʿāda uses a structuralistic approach for her interpretation of history and society. ʿAbd al-Raḥīm Abū Ḥusayn enlarges and corrects the Lebanese and/or Arabic source-based perspective by making full use of Ottoman documents. ʿAbd al-Raʿūf Sinnū successfully evaluates German archives for Lebanese history, in particular of the 19th and 20th centuries.

To summarize, the following conclusions may be drawn:

1. Time and again, the same central questions have been put and discussed, extremely controversial topics of Lebanon's history which reveal the dilemma of a split society. These topics include the position of the communities and their mutual relationships, the problem of a particular historical entity called 'Lebanon', the role of Fakhr al-Dīn and Bashīr Shihāb, the ḥarakāt from 1840 to 1860, the different options concerning the relation to Syria, the constitution, the National Pact and the Ṭāʿif agreement, finally the relationship between secular nationalism and confessionalism or communalism. This continuity of historiographical topics and issues contrasts with a partial change of the forms of presentation, of the methods and the approaches as well as the types of sources consulted.

2. For an analysis of Lebanese historiography 'theories of history', which were elaborated in other, non-Arab societies for their historical writings, can only be used with qualification. As for Lebanon (and probably also many other regions and societies), the universal validity and applicability of these theories must be doubted. After all, from the

writings of the lay historians in the 19th century to those of today's professionals most works reveal, to different degrees, a consciousness of the close link between the different dimensions of time - past, present and future. Concerning the efforts for historical objectivity, which first of all requires a minimum of professionalization, matters are more ambiguous and results less successful. Although demanded by many authors and also claimed for their own work, only some of them walk the way towards objectivity. Those who seriously do it are clearly aware of the limits of their endeavours, but most historians are too much involved in their ideologies, whatever they may consist of.

3. As for the forms of history-writing, the balance between the components of 'narrative' and 'theory' is very different; sometimes, only one of the two can be discerned. Thus, the works of Jouplain, Ḥittī, Būlus or Zayn are almost only narratives, whereas in the writings of Kawtharānī, Sharaf, Dāhir and Sharāra the theory largely excludes narrative elements. Naturally, there are gradual differences between the many histories. Just a few historians succeed in 'historical narrative' (Historisches Erzählen), most convincingly Ṣalībī, and to a lesser degree, Ismā'īl, Abū Ḥusayn und Sinnū.

4. Finally, there remain the functions of historiography, in particular that of reflecting certain conditions and their change, and at the same time explaining these conditions. This function seems to be fulfilled by all types of writing, irrespective of their contents, forms and methods.

5. Have the demands on the writing of history, as formulated by Lebanese authors, been realized? Can they be realized at all? Most examples have shown a large gap between claim and result, be it because of a lacking balance between objectivity and bias, be it because of wrong or not clearly defined preconditions and approaches to the project intended for.

6. Do there exist in Lebanon a general historical consciousness and view of history? Basically, no. As for the efforts to achieve these matters, for example as a result of concepts in the Ṭā'if document, different contrary ideologies are replaced by one ideology that is set as absolutely obligatory. There is no serious endeavour to reach 'unity in variety', i.e., liberal pluralism under the umbrella of a common national concern. Only Bayḍūn has clearly called for this attitude, and only Ṣalībī has tried to realize it through his kind of writing history.

7. Regardless of all problems and difficulties there are some signs for a liberal and open-minded history and historical culture. Some scholars have entered new ways which promise positive changes. The

ice is still very thin. But thanks to the fact that a great part of Lebanese citizens has kept a common feeling or started to express it anew, Lebanon could survive all conflicts. The simultaneous experience of war welded the people together, the parliamentary democratic traditions and the intellectual academic plurality were able to counterbalance the competing ideologies and 'nationalisms' of the warlords and their cliques. In order to preserve these elements of belonging together (of a rudimentary 'national identity') and to strengthen them, Lebanon must come to a moderate de-confessionalization of society, at least to an integration of confessional identities into national identity. The reorientation of historical thinking and writing would be one decisive step towards this goal.

## الخلاصة

تتناول هذه الدراسة في تطور «كتابة التاريخ» اللبناني منذ منتصف القرن التاسع عشر م حتى الوقت الراهن وتشمل أعمالا ومباحث في التاريخ اللبناني وضعت بأقلام مؤلفين لبنانيين الأصل كانوا أو لا يزالون يعيشون على أراضي الدولة اللبنانية الحديثة حيث أن المؤلفات لغير المقيمين في البلاد لم تؤخذ في عين الاعتبار. إن المسألة الأساسية ترجع إلى العلاقات المتبادلة أو الاتكال المتبادل لكتابة التاريخ والفكرية من جهة والتاريخ والهوية من جهة أخرى.

وتقدم هذه الدراسة تحليلا للكتب في التاريخ ذات الأنواع المختلفة والانحيازات في سياق العوامل التاريخية الأكثر حسما والمنظرات والنزاعات بين التيارات الاجتماعية الثقافية والدينية والسياسية الفكرية (مثل الطائفية أو القومية أو العلمانية) كما ودور التعليم والعلوم وذلك من خلال الارتكاز على معرفة الذات المتضحة عند المؤلفين والتغيرات والاستمرارية في أعمالهم وكذلك علاقتها وتعاملها مع البيئة أو المحيطات الاجتماعية والثقافية. وبالآحرى إن "التاريخانية" أي التوقف على مكان وزمان معينين لعلماء التاريخ ومباحثهم لتكون موضع الاهتمام.

فالمسألة مرتبطة بظهور أشكال ووظائف ومحتويات مختلفة تشملها كتابة التاريخ اللبنانية والتوتر الناشئ بين أساليب المؤرخين وتطبيقها أو تبنيهم المقولات النظرية من غير أصل عربي. وفي هذا الصدد تستعمل هذه المقولات كأدوات مساعدة من أجل رسم الميزات البارزة في كتابة التاريخ اللبنانية وفي



نفس الوقت يتم اختبار صلاحية هذه المقولات لأمثلة واقعية محددة في كتابة التاريخ اللبنانية. وإلى حد ما تنعكس تغيرات التاريخ والتطورات التاريخية والاجتماعية بالذات على تغير أشكال ووظائف كتابة التاريخ وامتدادها إضافة إلى ذلك تقدم نقطة المراجعة أو نوعا من المرجعية لمراقبة عملية التغير هذه. وينطبق مثل هذا الافتراض على الوعي الذاتي التاريخي بشكل خاص في المجتمع أو أوساط العموم التي تتوجه إليها كتابة التاريخ على الأقل. وترتبط بهذه الموضوع مباشرة مسألة الوعي التاريخي العام أو الشامل (أي الوطني) والنظر في تاريخ لبنان المعاصر. ومن خلال ذلك يجب طرح السؤال عما إذا كان مثل هذا الوعي أو الإدراك والنظر في التاريخ قد تم التوصل إليه أو إلى أي حد يكون ممكنا ومرغوبا فيه.

وأساسا تضم المراجع او المواد التي تمت دراستها والبحث فيها كل ما نشر من الأعمال العلمية وأو تلك التي في تناول مدارك الجمهور في السنوات المئة وخمسين الماضية و منها جزء لا بأس به من الأعمال الدينية وهي كثيرا ما تبريرية أو جدلية للمنتسبين لمختلف الطوائف (الموارنة والدروز وأهل السنة أو الشيعة إلخ). وإضافة إلى الكتب والمقالات العلمية والصحفية يتناول هذا البحث كذلك مخطوطات غير منشورة لمؤرخين معاصرين وعلاوة على ذلك الكثير من محاصيل المقابلات التي أجراها المؤلف خلال التسعينات من القرن المنصرم.

ويتألف الجزء الرئيسي في هذا البحث أي «تاريخ لبنان في مرآة مؤرخيه» من خمسة فصول وهي تعالج :

- ١- المؤرخين غير المحترفين في أواخر العصر العثماني (١٨٦٠ - ١٩١٨)
- ٢- بوادر كتابة التاريخ الاحترافي تحت الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٣)
- ٣- التطورات منذ حصول لبنان على الاستقلال سنة ١٩٤٣ إلى نشوب الحرب الأهلية سنة ١٩٧٥
- ٤- كتابة التاريخ خلال الحرب الأهلية (١٩٧٥ - ١٩٩٠)
- ٥- التطورات ما بعد الحرب والطرق البديلة لإعادة تركيب البحوث التاريخية والثقافة اللبنانية

## الفصل الأول

تتميز كتابة التاريخ اللبناني في المرحلة الأخيرة للحكم العثماني بهيمنة ثلاثة اتجاهات وهي:

الدعوة الوطنية إلى الوحدة التاريخية والثقافية لـ «سوريا الكبرى» بما فيها لبنان أي ما يسمّى موقفا علمانيا (بطرس البستاني، سليم البستاني، إلياس مطر، جرجي يني) من ناحية واعتبار لبنان وحدة خاصة نشأت ونمت عبر التاريخ وتحمل مزايا دينية وثقافية واجتماعية سياسية خاصة من ناحية أخرى: الاستغلال التاريخي الخاص بالموارثة الذين يدعون لنفسهم هوية وطنية خاصة (يوسف الدبس، بولس نجيم)، الحملة من أجل أمة عربية كبرى ومستقلة تجاه الانتماء إلى الإمبراطورية العثمانية: القومية العربية العلمانية ضد القومية الإسلامية (نجيب عزوري، فريد جرجي كساب، شكيب أرسلان)

## الفصل الثاني

الأعمال التاريخية في مرحلة الانتداب إما تمثل موقفا مواليا للبنان أو مواليا لسوري أي عربيا قوميا (فؤاد أفرام البستاني وأسد رستم إزاء زكي النقاش وعمر فروخ) و تمتد وجهات النظر المتناقضة هذه إلى الأعمال المنشورة بعد ذلك (فيليب حتي وجواد بولس ضد محمد جميل بيهم). وفي نفس الوقت تبدأ كتابة التاريخ تتحول إلى شغل أكاديمي احترافي. ولأول مرة يفكر أناس ويؤلفون في مشاكل نظرية ومنهجية في المباحث التاريخية (أسد رستم). وكذلك تدخل في هذه المستجدات الأعمال التاريخية للمؤلفين الشيعة من جبل عامل (جنوب لبنان) الذين يصبون إلى الاسترجاع أو إعادة الإكتشاف للمفقودات او المنسيات في تاريخ لبنان وإلى إضاءة البعد الشيعي الخاص للإسلام (محمد جابر آل صفا، علي الزين).

## الفصل الثالث

استقلال لبنان باعتباره تبني نظام الطائفية السياسية كمثال التعايش بين الطوائف الدينية. ويعكس الجزء الكبر من كتابة التاريخ اللبناني المتفتح صاعدا من حيث المضمون والأساليب يعكس هو الآخر التبعية والتوقف على هذه القاعدة الإيديولوجية سواء كان بالإثبات أم الرفض. وبالنسبة إلى الحالة الأخيرة يقتصر محور الارتكاز على تاريخ طائفة واحدة فقط. وإن التفسير الذي يقدمه عادل إسماعيل على أساس مباحث بالغة في الأرشيفات يمثل نظاما للتعايش الطائفي باعتباره الطريق السالك الوحيد للسياسة الاجتماعية في لبنان. ومن جهة أخرى فإن دراسات إيليا حريق وتوفيق طوما تقدم تدليلات علمية لصالح عدم التعايش وتبرير النظر الماروني الخاص في التاريخ.

ويعتبر كمال الصليبي أو مؤرخ يخرج عن مفهوم عادل إسماعيل للموضوع إذ يؤهل الانضمام الطائفي وينظر في لبنان كائنا على أساس الطائفية السياسية. ويدعو الصليبي إلى رؤية لبنانية وطنية وكتابة لبنانية للتاريخ. الأمر الذي يتضح أكثر فأكثر في أعماله الأخيرة ولا يتنازل عن النقد الذاتي وإعادة النظر في نتائج مباحثه وتفسيراته. ذلك فإنه المهمة الرئيسية للمؤرخ الذي يلتزم بمهنته الأكاديمية وفي الوقت نفسه بالعموم أو المجتمع بشكل أوسع. والتسامح والانفتاح اللذان تتميز بهما وجهة نظر الصليبي في التاريخ وكتابته تعتمد على حد بعيد على التجربة التاريخية التي تمكّن من - على حد قوله - تصور التاريخ والزمان التاريخي أو تخيلهما.

### الفصل الرابع

وتظهر خلال الحرب الأهلية تبعية المؤرخين لوقت معين وبيئة اجتماعية معينة أي تاريخانيتهم معيارا خاصا لأعمالهم. وتعود معظم الأعمال الصادرة تمدح وتعزز ديانة مؤلفيها وتدافع عنها. ولا يتوضح ذلك أكثر توضحا إلا في ازدهار كتب التاريخ الإقليمي أو الطائفي (عصام محمد شبارو، غسان مير سنو) أضف إلى ذلك ظهور مؤلفاتغير طائفية دينية خصيصا للمؤلفين الماركسيين حيث يخضع تفسير الوقائع والحداث التاريخية للنماذج النظرية والأتماط الإيديولوجية (مسعود ضاهر، وضاح شرارة).

وتمثل أعمال عباس أبو صالح ووجيه كوثراني وجان شرف أمثلة قاطعة للطائفية تسترشد بها عملية التاريخ. ولا يكمن أبو صالح انتماءه الدرزي ويعبر

كتابه بالوضوح عن الدفاع التبريري عن نفسه بما في ذلك الميزة الخاصة بالأسلوب الدرزي في الكتابة أي الانفتاح على الخارج بقدر ما يلزم ليصمد للتجربة كأقلية في الداخل، يعني بالاحتفاظ بالهوية الخاصة.

ومع أنه يمكن استدلال الاتجاهات الطائفية عند كوثراني وشرف من خلال أعمالهم ورغم تفسيراتهم المحددة التي تطرح ضمن إطار نظري أوسع (ووفقا لتعبيرهم يكون هذا الإطار خاليا عن الإيديولوجية / فكرية طائفتيهما - شرف بكونه مارونيا وكوثراني بكونه مسلما شيعيا. ومن ناحية أخرى ينطبع أو يتأثر المرء بهذا المجال الواسع من المباحث وتأملاتها النظرية في المهنة الخاصة بالمؤرخ - الأمر الذي يبدو نادرا بين المؤرخين اللبنانيين. وبكل حق يعتبر كل من كوثراني وشرف من أهم مؤرخي لبنان المعاصر.

### الفصل الخامس

منذ تسعينات الألفية المنصرمة جرت تجارب إصلاح التدريس المدرسي للتاريخ بواسطة كتب مدرسية منتظمة جديدة. وعلى أساس ما تشترطه وثيقة الطائف (١٩٨٩) يستهدف توحيد وجهات النظر الطائفية المختلفة ووضع كتابة متجانسة للتاريخ. وإلى يومنا الراهن لم تكون المشاريع المختلفة موفقة التنفيذ بشكل فعال، وبعضها ممولة من قبل الدولة وتحت رعايتها.

فإن الهاوية متسعة بين الادعاء والواقعية، بين العيش المشترك الوطني (الخالي من النزاع في معظم الحوال) والتعايش الطوائفي (المتجه كثيرا ما نحو

النزاع). فيحاول عدد قليل من المؤرخين المشي على طرق جديدة نحو تاريخ عديم الطائفية بدون فرض - بأية وسيلة كانت - أية رؤية تاريخية مطلقة على العموم. ويدعو أحمد بيضون إلى «الوحدة في التنوع» وتستخدم صفة سعادة أساليب تركيبية في تفسيرها للتاريخ والمجتمع. أما عبد الرحيم أو حسين فيوسع ويصحح الآفاق المعتمدة اللبنانية و / أو العربية المراجع بالاستخدام الشامل للوثائق العثمانية كما ولقي عبد الرؤوف سنو نجاحا كبيرا في تقييم واستخلاص الأرشيفات الألمانية لصالح التاريخ اللبناني وذلك خصوصا للقرنين التاسع عشر والعشرين.

وتتلخص الاستنتاجات من هذا البحث فيما يلي:

١- لقد تم طرح ومناقشة المسائل الأساسية بشكل متكرر وذلك باعتبارها مواضيع مختلفة فيها غاية الاختلاف تمثل وتكشف عن مآزق مجتمع منفصم وتشمل هذه المواضيع مواقف الطوائف وعلاقاتها المتبادلة، وقضية وحدة تاريخية معينة تسمى «لبنان»، وكذلك دور فخر الدين وبشير الشهابي ثم الحركات من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٦٠، والخيارات المختلفة التي تخص العلاقات مع سوريا والدستور والميثاق الوطني واتفاقية الطائف ثم وأخيرا العلاقات بين القومية العلمانية والطائفية أو التعايش المجتمعي (أي الكوميونية). وتغاير هذه الاستمرارية في المواضيع والمنشورات تحولا جزئيا في أشكال التقديم والأساليب والمنهج بالإضافة إلى أنواع المراجع المبحوث فيها.

٢- إن «نظريات علم التاريخ» التي وضعت لكتابة التاريخ في مجتمعات

غير عربية لا يمكن تطبيقها على تحليل كتابة التاريخ اللبنانية إلا بالتحفظات المعينة. أما لبنان (و ربما الكثير من المناطق والمجتمعات الأخرى) فلا بد من إبراز الشكوك في امكانية تطبيق هذه النظريات عليه وفي صحتها الشاملة. وعلى كل وابتداءً من مؤلفات مؤرخي القرن التاسع عشر إلى هؤلاء المحترفين في يومنا هذا تظهر معظم المؤلفات بدرجات متباينة الوعي بالصلات الوثيقة بين الأبعاد المختلفة للزمان - الماضي والحاضر والمستقبل، وبالنسبة إلى الجهودات في سبيل الموضوعية التاريخية التي تتطلب قبل كل شيء حداً أدنى من الاحترافية، تظهر الأمور أكثر التباساً والنتائج أقل نجاحاً. رغم تلك المتطلبات المطروحة من قبل العديد من المؤلفين حتى للأعمال الخاصة بهم يسلك عدد قليل منهم طريق الموضوعية. والذين يطبقونها بكل الجدية يعترفون بكل وضوح بحدود نشاطاتهم ولكن معظم المؤرخين يظهر تورطهم البالغ في فكرتهم مهما كانت.

٣- فيما يخص أشكال كتابة التاريخ فيتنوع التوازن بين مقومات «سرد الحكاية» و «النظرية». وفي بعض الأحيان فإن المقومات لا يمكن إلا إدراك واحد منها.

هكذا فإن أعمال نجيم وحتى وبولس أو زين ليست إلا حكايات بينما تجنب مؤلفات كوثراني وشرف وضاهر وشرارة عناصر الحكاية. وبطبيعة الحال تكون هناك فوارق تدريجية بين كتابات التاريخ الكثيرة. ونجح عدد قليل من المؤرخين فقط في وضع «حكاية تاريخية» ومنهم بطريقة أكثر إقناعاً الصليبي وإلى درجة أدنى إسماعيل وأبو حسن وسنو.

٤- وفي نهاية المطاف تبقي هناك وظائف علم التاريخ وخصيصا وظيفة التفكير في ظروف معينة وتغيرها موضحا هذه الظروف بأن واحد. ويبدو أن هذه الوظيفة قد أنجزت في كل المؤلفات بغض النظر عن مضمونها وأشكالها وأساليبها.

٥- هل تحققت متطلبات كتابة التاريخ اللبنانية كما طرحها مؤلفون لبنانيون وهل يمكن تحقيقها على الإطلاق. لقد أظهرت الأمثلة الكثيرة الثغرة الكبيرة بين الادعاء.

والإنجاز سواء كانت بسبب نقص التوازن بين الموضوعية والتحيز أو بسبب الشروط المسبقة الخاطئة أو المحددة من غير وضوح للشروع المنشود.

٦- هل يوجد هناك في لبنان وعي تاريخي عام ونظر تاريخي؟ أساسا لا يوجد. أما المجهودات من أجل الوصول إلى ذلك نتيجة للمفاهيم الواردة في وثيقة الطائف في سبيل المثال فتم تبديل الفكريات المتناقضة العديدة بفكرية ملزمة مطلقة. وليس هناك جهد جدي لتحقيق «وحدة في التنوع» أي التعددية التحررية ذات شأن وطني مشترك. وينفرد ببيضون بالدعوة إلى مثل هذا الموقف والصليبي هو الذي حاول تحقيقه من خلال أسلوبه لكتابة التاريخ.

٧- وعلى الرغم من أن كل المشاكل والصعوبات تظهر هناك بوادر علم تاريخ منفتح متحرر وثقافة تاريخية بالصفات نفسها. وشق بعض المؤرخين طرقا جديدة تعد بتحولات إيجابية رغم أن الجليد لا يزال شفافا (أو الرمال لا

تزال يابسة) ولكن لبنان قد يجتاز كل النزاعات وذلك بفضل حقيقة أن جزءاً كبيراً من المواطنين اللبنانيين تلقى شعوراً مشتركاً أو بدأ يعبر عنه مجدداً. فإن تجارب الحرب المترامنة ألحمت الناس بعضاً ببعض. وكان بوسع التقاليد البرلمانية الديمقراطية وتعددية المثقفين الأكاديميين أن تعادل الفكريات والقوميات المتسابقة لقيادات الميليشيات وشلل أعوانها. ومن أجل الحفاظ على تلاحم هذه العناصر (أو بوادر الهوية الوطنية) ومن أجل تقويتها لا بد من التوصل إلى نزع المجتمع عن الطائفية بطريقة معتدلة وعلى الأقل إلى إدماج الهويات الطائفية إلى هوية وطنية. ومن أجل هذا الغرض تعتبر إعادة توجيه الفكر التاريخي وكتابة التاريخ خطوة حاسمة.





## **Axel Havemann**

Geboren 1949. Studium der Islamwissenschaft und Iranistik an der Freien Universität Berlin; dort Magister 1975, Promotion 1983, Habilitation 2001. Verschiedene Lehr- und Forschungstätigkeiten in Berlin (FU), Saarbrücken (Universität des Saarlandes) und Halle (Martin-Luther-Universität). Längere Forschungsaufenthalte in arabischen Ländern. Veröffentlichungen zur klassisch-islamischen Sozial- und Kulturgeschichte und zum Libanon.





