

2. Die Entstehung einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon Nassars Kontext

Nassars 1970 erstmals erschienenes Werk *Nahwa* könnte kaum deutlicher den Zeitgeist seiner Entstehungsjahre widerspiegeln, sowohl, was den Stil betrifft, als auch in Bezug auf das darin verhandelte Anliegen. So zeugt Nassars scharfzüngige, radikale Kritik an den bestehenden sozialen und politischen Umständen im Libanon sowie an den Zeitdiagnosen anderer Denker von einer freiheitlichen Atmosphäre, in der es »intellectually fashionable to be engagé¹ war, wie es der Soziologe Samir Khalaf formuliert hat. Diese Atmosphäre war dem Libanon und vor allem seiner Hauptstadt Beirut spätestens seit den ausgehenden 1950er Jahren eigen. Ebenso ist *Nahwa* aber auch Produkt jener komplexen geo- und soziopolitischen Spannungen und ideologischen Divergenzen, die das Land in jenen Jahren gleichfalls prägten und es 1975 in einen fünfzehnjährigen Bürgerkrieg stürzen sollten, welcher auch der Liberalität dieses Klimas vorübergehend ein jähes Ende setzte.²

Trotz dieser Nähe zum Zeitgeschehen beginnt die Geschichte von *Nahwa* allerdings bereits gut hundert Jahre vor dessen Veröffentlichung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts haben nämlich tiefgreifende regionale und überregionale Veränderungen zu den ersten religiös-konfessionellen gewalttätigen Konflikten im Libanon geführt. Diese Gewaltausbrüche liegen am Ursprung dessen, was gemeinhin als *tā’ifiyya* (»Konfessionalismus«) bezeichnet wird³ – ein Begriff, der auch den Fokus von Nassars *Nahwa* bildet.

Bevor in den nächsten Kapiteln auf Nassars Beschäftigung mit der libanesischen *tā’ifiyya* in *Nahwa* sowie den systematischen Zusammenhang

- 1 Samir Khalaf, *Civil and uncivil violence in Lebanon. A history of the internationalization of communal conflict*, New York: Columbia University Press 2002, 184.
- 2 Der libanesische Soziologe Samir Khalaf bezeichnet diese sowohl von Freiheit als auch zunehmenden sozialen Spannungen geprägte Zeit zwischen 1943 und 1975 als »Lebanon’s Golden/Gilded Age«. Siehe ibid., 151–203. Vgl. zum besonderen intellektuellen Klima dieser Zeit im Libanon auch Elizabeth Picard, *Lebanon: a shattered country. Myths and realities of the wars in Lebanon. Revised edition*, New York, London: Holmes & Meier 2002, 95–97.
- 3 Zur Diskussion möglicher Ursprünge des libanesischen Konfessionalismus bereits im osmanischen *millet*-System vgl. Maurus Reinkowski, *Ottoman ‘multiculturalism’? The example of the confessional system in Lebanon*. A

dieses frühen Werkes mit seinen späteren Schriften eingegangen werden kann, bedarf es hier einer historischen Rückschau auf die Genese einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wie sehr diese Geschichte auch noch Nassars Gegenwart bestimmte, lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass *Nahwa* mit einer Vergegenwärtigung der Ideen *Buṭrus al-Buṣṭānīs* beginnt, dessen Denken von den Schrecken des Bürgerkriegs zwischen Drusen und Maroniten 1860 im Libanongebirge gezeichnet war. Aber auch andere, spätere Epochen dieser Geschichte finden in *Nahwa* ihren Widerhall.

Der folgende historische Überblick skizziert zentrale Entwicklungen und Ereignisse der jüngeren Geschichte des Libanon, um vor deren Hintergrund in Kapitel 3 Nassars eigene Auseinandersetzung mit dem libanesischen System besser verstehen und der Genese seines philosophischen Projekts auf den Grund gehen zu können. Die Darstellung stützt sich auf eine Auswahl der wichtigsten, in ihrer Ganzheit nicht mehr zu überblickenden Forschungsliteratur, die sich mit der Geschichte des Libanon und besonders der Entstehung der libanesischen *tā'ifiyya* und ihren vielseitigen Ausprägungen auch in der Gegenwart auseinandersetzt.⁴ Ziel ist es, das ‚libanesische System‘ als Interpretationskontext von Nassars Ideenwelt zu etablieren.

2.1 Zum Begriff *tā'ifiyya*

Der Begriff der *tā'ifiyya* entzieht sich einer eindeutigen Definition.⁵ Im Deutschen wird *tā'ifiyya* gemeinhin mit ‚Konfessionalismus‘, im Englischen meist mit ‚sectarianism‘ oder ‚confessionalism‘ und im

lecture given by Maurus Reinkowski, Beirut: Orient Institute of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Istanbul 1999.

- 4 Einen Überblick über diese Literatur bieten etwa Mayssoun Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor? Eine Untersuchung am Beispiel der Frage des politischen Konfessionalismus in Libanon*, Baden-Baden: Nomos 2010, 27–38, sowie Axel Havemann in seinem historischen Einführungskapitel zur Geschichte des Libanon in seiner Habilitationsschrift *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 31–53.
- 5 Um die Geschichte und verschiedenen Formen der *tā'ifiyya* hat sich daher eine weitläufige sozialwissenschaftliche Debatte über die Bedeutung des Begriffs entsponnen. Vgl. dazu jüngst ausführlich Max Weiss, *In the shadow of sectarianism. Law, Shi'ism, and the making of modern Lebanon*, Cambridge, London: Harvard University Press 2010, 1–28. Zudem Paul W. T. Kingston, *Reproducing sectarianism. Advocacy networks and the politics of civil society in postwar Lebanon*, Albany: SUNY Press 2013, 21–24; Bassel F. Sal-loukh et al., *The politics of sectarianism in postwar Lebanon*, London: Pluto Press 2015, 3.

Französischen mit ›communautarisme‹ wiedergegeben, wobei der Begriff grundsätzlich negativ konnotiert ist.⁶ Wenn vom libanesischen Konfessionalismus die Rede ist, hebt *tāifiyya* meist auf das libanische politische System ab: *Tāifiyya* meint dann die dem Libanon eigentümliche Form der Konkordanz- oder Konsensdemokratie, die auf einer proportionalen Allokation der Regierungsämter, Verwaltungspossten, Parlamentssitze und hohen Armeefunktionen unter den mittlerweile 19 offiziell anerkannten Konfessionsgemeinschaften beruht.⁷ Wie allerdings bereits Axel Havemann völlig zu Recht hervorgehoben hat, ist der Konfessionalismus im Libanon »nicht ein bloßer administrativer Mechanismus oder ein System proportionaler politischer Machtverteilung zwischen verschiedenen religiösen Gruppen«,⁸ sondern auch der zentrale Kristallisierungspunkt unterschiedlicher Vorstellungen über die Identität des Libanon und dessen Rolle im regionalen Machtgefüge.⁹ Kaum verwunderlich ist es deshalb, dass es nicht *eine* Geschichte des libanesischen Konfessionalismus gibt, sondern eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Narrative zu dessen Entstehungsgründen und unterschiedlichen historischen Ausprägungen. Diese Narrative offenbaren nicht nur bestimmte ideologische Befangenheiten oder konfessionelle Zugehörigkeiten ihrer Urheber, sondern implizieren gleichzeitig normative Positionierungen gegenüber dem libanesischen System und dem Libanon als Staat und politischem Gemeinwesen an sich.¹⁰ Einer der wenigen gemeinsamen Nenner

6 Vgl. zur (vormodernen) Geschichte der Begriffe *tāifiyya* und *tāifa* Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 54–56; Ussama Makdisi, *The culture of sectarianism. Community, history, and violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press 2000, 6–7, 79, 166; Reinkowski, *Ottoman ‘multiculturalism’?*, 2–4.

7 So verwendet etwa die Politikwissenschaftlerin Mayssoun Zein Al Din den Begriff. Vgl. Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor?*, 16, 38–42. Nicht zuletzt um die überwiegend negative Konnotation des Begriffs ›Konfessionalismus‹ zu vermeiden, wird das libanische politische System oft auch mit dem von Arend Lijphart verwendeten neutraleren Begriff des ›consociationalism‹ beschrieben. Vgl. Arend Lijphart, *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, New Haven, London: Yale University Press 1977. Darin zum Libanon v.a. S. 147–150; 153–157. Zudem Reinkowski, *Ottoman ‘multiculturalism’?*, 6–7. Kritisch zu Lijphart vor dem Hintergrund jüngerer historischer Entwicklungen: Elizabeth Picard, »Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban«, in: *Révue Internationale de Politique Comparé* 4/3 (1997), 639–656.

8 Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 53.

9 Vgl. *ibid.*, 53–54.

10 Die libanische Geschichtsschreibung war deshalb bereits Gegenstand mehrerer Forschungsarbeiten. Vgl. dazu v.a. die Studien von Axel Havemann:

dieser unterschiedlichen Sichtweisen dürfte sein, dass sie den Gewaltausbrüchen des 19. Jahrhunderts, die sich tief ins kollektive libanesische Gedächtnis eingeprägt haben,¹¹ bei der Genese einer konfessionalistischen soziopolitischen Ordnung eine zentrale Rolle zuschreiben.

Trotz der Allgegenwärtigkeit der *tā’ifīyya* in der modernen Geschichte des Libanon und obwohl, wie Max Weiss betont, über keinen anderen Aspekt der libanesischen Geschichte mehr geschrieben worden sei,¹² ist mit ›Konfessionalismus‹ noch lange nicht alles über dieses Land und seine komplexen sozialen und politischen Strukturen gesagt. Denn konfessionelle Gemeinsamkeiten und Differenzen werden, wie z.B. Meir Zamir zeigt, stets von persönlichen, regionalen, überregionalen, ideologischen oder klientistischen Interessen aufgeweicht, durchkreuzt, überbrückt, verstärkt oder nüchtern gemacht.¹³

2.2 Die Konfessionalisierung sozialer Konflikte in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Der Libanon in den Grenzen, wie er heute existiert, ist im Wesentlichen ein Produkt der imperialistischen Neuordnung des Mittleren Ostens nach dem Ersten Weltkrieg und der Auflösung des Osmanischen Reichs: Am 1. September 1920 proklamierte die Mandatsmacht Frankreich den ›Großlibanon‹, der mit der Einführung einer eigenen Verfassung 1926 in ›Libanesische Republik‹ umbenannt wurde, aber noch bis 1943 unter französischer Herrschaft blieb.¹⁴ Die Herausbildung des Libanon als administratives politisches Gebilde begann allerdings bereits im späten 16. Jahrhundert mit der Entstehung eines Emirats im Ǧabal Lubnān (oder ›Mont Liban‹, ›Libanongebirge‹). Diese mehrheitlich von Drusen und Maroniten, aber auch griechisch-orthodoxen, katholischen und schiitischen Gemeinschaften bewohnte Region, die von drei

ibid.; »Historiography in 20th-century Lebanon. Between confessional identity and national coalescence«, in: *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4/2 (2002), 49–69. Zudem Max Weiss, »The historiography of sectarianism in Lebanon«, in: *History Compass* 7/1 (2009), 141–154. Zudem Beydoun, *Identité confessionnelle*.

¹¹ Vgl. Leila Tarazi Fawaz, *An occasion for war. Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1994, xiii.

¹² Vgl. Weiss, »Historiography of sectarianism«, 141.

¹³ Vgl. Meir Zamir, *Lebanon's quest. The road to statehood, 1926–1939*, London, New York: Tauris 2000, 31.

¹⁴ Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 31; Fawwaz Traboulsi, *A history of modern Lebanon*, London, Ann Arbor: Pluto Press 2007, 80.

osmanischen Verwaltungsdistrikten (Tripoli, Damaskus und ab 1660 Sidon) flankiert wurde, genoss unter den Osmanen eine gewisse Unabhängigkeit, wurde aber erst im 19. Jahrhundert als eigene Verwaltungseinheit eingerichtet.¹⁵ Bereits im 16. Jahrhundert begannen in dieser Region bestimmte Entwicklungen, die in der Genese des politischen und sozialen Lebens des modernen Libanon ihre Spuren hinterlassen sollten: eine Durchmischung der verschiedenen religiösen Gruppierungen, die Integration in das kapitalistische Weltwirtschaftsgefüge, ein intensiver Kontakt mit europäischer Kultur etwa durch Missionen unterschiedlicher Denominationen, sowie die Einmischungen europäischer Mächte in lokale Angelegenheiten.¹⁶

Was heute gemeinhin als *tā’ifiyya* bezeichnet wird, ist allerdings nicht ein Phänomen des 16., sondern eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts. Diese Sichtweise hat sich in der Geschichtsforschung spätestens seit den Untersuchungen des Historikers Ussama Makdisi zur Entstehung einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon mehrheitlich durchgesetzt, wobei Makdisis Argumente auch die Erforschung des Konfessionalismus der Gegenwart beeinflusst haben.¹⁷ Entgegen ›orientalistischen‹ Deutungen der erwähnten Gewaltausbrüche des 19. Jahrhunderts, Deutungen, welche sie als Eruption primordialer kultureller Identitäten und Ressentiments interpretieren, hat Makdisi die Modernität und historische Kontingenz der Konflikte herausgearbeitet. Paul Kingston spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »slippery definition of sectarianism«, die an die Stelle einer »essentialized one« trat.¹⁸ Neben der Modernität und der Kontingenz hebt diese Interpretationsweise die historische Dynamik des Konfessionalismus hervor: Er hat in verschiedenen historischen Situationen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen und bei

¹⁵ Vgl. zum Begriff Ġabal Lubnān sowie der Herausbildung eines politischen Feldes dort Makdisi, *Culture of sectarianism*, 30; Kamal Salibi, *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, New York: I.B. Tauris 2014, 126–129; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 24–25; Albert Hourani, »Lebanon: the development of a political society«, in: ders., *The emergence of the modern Middle East*, London: Macmillan 1981, 124–141.

¹⁶ Vgl. zu diesen frühen Entwicklungen z. B. Traboulsi, *History*, 3–24.

¹⁷ V. a. sein *The culture of sectarianism* hat der Erforschung des libanesischen Konfessionalismus wichtige neue Impulse gegeben. Trotzdem scheint sein revisionistisches Narrativ nicht alle vollständig überzeugt zu haben. Vgl. jüngst etwa William W. Harris, *Lebanon. A history, 600–2011*, New York: Oxford University Press 2012, 106, 281, 300, 322. Harris’ Urteil liegt allerdings eine zu starke Vereinfachung von Makdisis Argument zugrunde, wenn er dieses auf die »priority given to European interference« bei der Entstehung der Konflikte 1860 reduziert. Vgl. *ibid.*, 300.

¹⁸ Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 23.

verschiedenen Konfessionen unterschiedliche Ausprägungen und Ausdifferenzierungen erfahren und ist auf komplexe Weise mit anderen, etwa ethnischen oder klassenspezifischen Strukturen verwoben. Auch Max Weiss spricht von einer »plurality of Lebanese sectarianisms«,¹⁹ um dieser Dynamik und Vielförmigkeit Nachdruck zu verleihen.

Makdisi, dessen überzeugender Argumentation auch wir hier folgen wollen, erklärt, dass in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Ǧabal Lubnān aufgrund einer Vielzahl politischer, ökonomischer und kultureller Faktoren eine Umdeutung des Sozialen entlang konfessioneller Trennlinien eingesetzt habe. Laut ihm hat damals ein Bruch mit der bestehenden feudalen Ordnung stattgefunden. Dieser Bruch habe neue soziale Strukturen entstehen lassen, in denen die konfessionelle Identität eines Individuums zu seinem einzigen sozialen und politischen Merkmal wurde. Die alte feudale Ordnung war nicht konfessionell, sondern hierarchisch organisiert, so Makdisi: In ihr standen sich, stark vereinfacht, einerseits eine Elite, bestehend aus maronitischen und drusischen Notabeln-Familien, osmanischen Regierungsbeamten und religiösen Würdenträgern, sowie andererseits die ebenfalls sowohl aus Drusen wie auch Maroniten bestehende »gemeine Bevölkerung« (die sog. *ahālī*) gegenüber. »Rank, rather than religion was the all-important marker of elite status in rural Mount Lebanon«,²⁰ wie Makdisi betont. Diese hierarchische Ordnung wurde symbolisch etwa durch distinkte Kleidungs- und Umgangsformen oder die Chronisten der Notabeln gestützt und reproduziert, vor allem aber durch bestimmte Praktiken der rigiden Bestrafung jener, welche etwa durch Revolten dieses System in Frage zu stellen wagten. Gewalt war folglich ein Mittel der Eliten, um diese hierarchische Sozialordnung gegenüber den *ahālī* zu behaupten, und nicht konfessionell motiviert, wie Makdisi erklärt.²¹

Ihr Ende fand diese hierarchische feudale Ordnung an der Schnittstelle zwischen dem zunehmenden Einfluss europäischer Mächte in der Region und osmanischen Reformen, die sich mit lokalen Gegebenheiten auf komplexe Weise verwoben. Wesentlich für ihr Ende war die Besetzung Syriens inklusive des Libanongebirges 1831 durch Ibrahim Pasha, Sohn des ägyptischen Gouverneurs und Expansionisten Mehmed Ali (r. 1805–1848). Diese Besetzung, welche die Osmanen erst 1840 mit der Hilfe der Europäer beenden konnten, hatte schwerwiegende Folgen für das soziale Gefüge des Mont Liban. Zum einen war sie der entscheidende Grund dafür, dass der osmanische Sultan 1839 mit dem

¹⁹ Weiss, *Shadow of sectarianism*, 9.

²⁰ Makdisi, *Culture of sectarianism*, 35.

²¹ Vgl. ibid., 35; 29–50; Ussama Makdisi, »Revisiting sectarianism«, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Religion between violence and reconciliation*, Beirut: 2002, 179–191: 180–182.

Gülhane-Dekret tiefgreifende Reformen in Armee, Verwaltung und Gesellschaft in Gang setzte, Reformen, die als Ganzes unter dem Namen Tanzīmāt in die Geschichte eingingen. Diese Tanzīmāt-Reformen waren sowohl auf lokaler als auch auf internationaler Ebene Gegenstand unterschiedlicher, sich widersprechender Interpretationen, vor allem was die darin postulierte Rechtsgleichheit zwischen muslimischen und nicht-muslimischen osmanischen Untertanen betrifft. Zum anderen zeigte sich bei den Bemühungen um die Restauration der alten Ordnung, dass diese von alten und neuen politischen Akteuren nicht nur unterschiedlich erinnert wurde, sondern konkurrierende Ansprüche nun auch durch Verweise auf eine mythologisierte Vergangenheit und die Zuhilfenahme eines religiösen Vokabulars geltend gemacht wurden, womit ein Bewusstsein für konfessionelle Differenz entstand.²²

Die ersten Divergenzen bezüglich der Neudefinition der alten Ordnung führten 1841 zum ersten bedeutenden bewaffneten Konflikt mit konfessionellem Anstrich, so Makdisi weiter. Drusische Notabeln, die nach dem Ende der ägyptischen Besatzung aus dem Exil zurückgekehrt waren, machten in Dair al-Qamar gegenüber den maronitischen *ahālī* Gebietsansprüche geltend: Der maronitische Emir Bašir Qāsim hatte die Ländereien der drusischen Scheiche während ihrer Abwesenheit an Mitglieder seiner eigenen Familie vergeben, weshalb sie diese nun zurückforderten. Sowohl die drusischen Notabeln als auch die maronitischen *ahālī* machten dabei ihre Besitzansprüche mit Verweis auf die Tanzīmāt geltend: erstere interpretierten sie restaurativ, um ihre alten Rechte auf die Ländereien zu bekräftigen, letztere reformerisch und progressiv, um die alte Hegemonie der drusischen Notabeln in Frage zu stellen und Rechtsgleichheit einzufordern. In dieser »far-reaching crisis of coexistence«,²³ wie Makdisi es nennt, fand ein Konflikt innerhalb der alten Eliten zwischen Bašir Qāsim und den wiederkehrenden Notabeln seinen Ausdruck als Konflikt zwischen Drusen und Maroniten. Auch das soziale Element der sich gegen die drusische Notabeln-Herrschaft wehrenden maronitischen *ahālī* wurde konfessionell erklärt. Damit wurde erstmals das Soziale und Politische in ein religiöses Deutungsschema gezwungen, das der Libanon bis anhin nicht gekannt hatte. Der Krieg, den dieser Konflikt in Dair al-Qamar nach sich zog, weitete sich bald auf umliegende Dörfer aus und forderte mehrere hundert Tote auf beiden Seiten.²⁴

Obwohl der Gewalt in Dair al-Qamar schnell Einhalt geboten werden konnte, stand der Krieg am Anfang eines Prozesses der Neuordnung und -deutung des Libanon entlang konfessioneller Linien. Wichtig für den Beginn dieses Prozesses war allerdings nicht in erster Linie, dass in

²² Vgl. Makdisi, *Culture of sectarianism*, 57.

²³ Ibid., 65.

²⁴ Vgl. ibid., 63–66.

Dair al-Qamar ein Konflikt tatsächlich konfessionelle Züge hatte, sondern vielmehr, dass ihn die europäischen Mächte und die osmanischen Autoritäten als Ausbruch primordialer religiöser Identitäten deuteten, wie Makdisi erklärt. Diese externen Deutungsweisen hatten einen wesentlichen Einfluss darauf, wie sich die Europäer und Osmanen einen befriedeten Libanon vorstellten: Sie waren der Grund dafür, dass der Mont Liban 1843 zweigeteilt wurde, in einen mehrheitlich von Maroniten bewohnten Verwaltungsdistrikt (*qā'imaqām*) im Norden mit einem maronitischen Gouverneur, und einen drusischen Distrikt im Süden, wo auch viele Maroniten wohnten und dem ein drusischer Gouverneur stand. Beide Distrikte hatten zudem ab 1845 konfessionell paritätisch gemischte Räte.²⁵

Für die lokalen Eliten bedeuteten diese europäischen und osmanischen Sichtweisen, dass die Konstruktion einer einheitlichen konfessionellen Identität zum einzigen erfolgversprechenden Mittel wurde, um ihren Machtansprüchen Gehör zu verschaffen, wie Makdisi argumentiert:

The objective of Druze and Maronite elites was not to confirm European or Ottoman attitudes toward them but to manipulate the concern for a reestablishment of order by presenting themselves as the only genuine interlocutors of the so-called primordial sectarian communities that inhabited Mount Lebanon. They sought to transform their religious communities into political communities and to harness invented traditions to their respective causes. [...] Maronite and Druze elites each strove to present a unified front to the Ottoman state and the European powers, effectively ignoring a long history of nonsectarian leadership.²⁶

Doch nicht nur auf der Ebenen der Eliten wurde das Soziale und Politische auf neuartige Weise mit dem Konfessionellen vermengt. Auch bei den *ahālī* fand ein solcher Prozess statt, der die alte Ordnung radikal veränderte, wie Makdisi weiter zeigt. Am deutlichsten zeigte sich dies in den Ereignissen, die in den drusisch-maronitischen Bürgerkrieg von 1860 mündeten. Eine Revolte maronitischer Bauern gegen ihre maronitischen Landbesitzer 1858 im Kisrawān-Distrikt, bei der die Aufständischen mit Verweis auf die Tanzīmāt Rechtsgleichheit mit ihren Herren und die Abschaffung alter aristokratischer Privilegien forderten, nahm bald konfessionalistische Züge an. Tāniyūs Şāhīn, der Anführer der Revolte, bediente sich bei diesem Versuch, die politische Rolle der *ahālī* neu zu definieren, einer religiösen Argumentation: Er versuchte glaubhaft zu machen, im Namen des wahren Christentums zu sprechen, wenn er die

²⁵ Diese Räte sollten dem Gouverneur beim Eintreiben der Steuern sowie bei der Rechtsprechung behilflich sein. Sie bestanden aus je zwölf Mitgliedern der wichtigsten religiösen Gemeinschaften. Vgl. dazu Traboulsi, *History*, 26–27; Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor?*, 57–58.

²⁶ Makdisi, *Culture of sectarianism*, 77.

Privilegien der alten Eliten herausforderte. Dieses religiöse Moment verstärkte sich, als sich die Revolte zwischen Mai und Juni 1860 auf die Gebiete ausweitete, in denen maronitische Bauern unter drusischer Herrschaft lebten und gegen sie rebellierten.²⁷

Der Bürgerkrieg, in den die Krise von Kisrawān nun eskalierte, forderte mindestens 5000 Tote; 200 Dörfer brannten nieder, 100.000 Menschen wurden in die Flucht geschlagen. Erst die Intervention der europäischen Mächte konnte die Gewalt stoppen: Mitte August 1860 landeten 6000 französische Soldaten an der libanesischen Küste, um der Gewalt gegen Christen Einhalt zu gebieten; von Oktober desselben bis März des nächsten Jahres unterhielten die europäischen Mächte in Beirut mit dem osmanischen Außenminister Fuad Pascha Gespräche ab, in denen über die Zukunft des Libanon entschieden wurde.²⁸

2.3 Parlamentarische Anfänge im *Conseil administratif* der Mutasarrifiyyya

Spätestens im Zuge dieser europäischen Intervention als Antwort auf die konfessionelle Gewalt begann die Geschichte eines Libanon, der einerseits grundlegende liberale und republikanisch-demokratische Werte zu wahren sucht, gleichzeitig aber den einzelnen Konfessionsgemeinschaften Rechte zuspricht, die liberalen demokratischen Strukturen zuwiderlaufen und das Land der latenten Gefahr aussetzen, entlang partikular-gemeinschaftlicher Linien zu zerbrechen.²⁹ Der Balanceakt zwischen liberaler Demokratie und Konfessionalismus gelang allerdings für einige Jahrzehnte nach den Konflikten von 1860 insofern gut, als größere gewaltsame Auseinandersetzungen ausblieben. Das Ende des Krieges im Mont Liban war der Beginn jener bis zum Anfang der Mandatszeit anhaltenden Phase, die Engin Akarlı als *The long peace* bezeichnet hat und die laut ihm auch von lokalen politischen Akteuren später als Goldenes Zeitalter des Friedens erinnert wurde.³⁰

²⁷ Vgl. *ibid.*, 96–144; Makdisi, »Revisiting sectarianism«, 185–187.

²⁸ Vgl. Traboulsi, *History*, 37–39; Makdisi, *Culture of sectarianism*, 146. Vgl. zu den Ereignissen 1860 auch Fawaz, *Occasion for war*. Fawaz' Studie beinhaltet auch einen (allerdings wenig überzeugenden) Vergleich der Ereignisse um 1860 mit dem Bürgerkrieg im Libanon 1975–1990. Vgl. *ibid.*, 218–230.

²⁹ Vgl. zu dieser der *sectarian democracy* inhärenten Spannung Kingston, *Reproducing sectarianism*, 21. Vgl. auch Zamir, *Lebanon's quest*, 28–30. Vgl. zur Neustrukturierung des Libanon kurz nach den Ereignissen von 1860 auch Makdisi, *Culture of sectarianism*, 135–165.

³⁰ Engin Deniz Akarlı, *The long peace. Ottoman Lebanon, 1861–1920*, London, New York: Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris 1993, 188.

1861 wurden die beiden 1843 eingerichteten Verwaltungsdistrikte in einem speziellen osmanischen Gouvernement, der sogenannten Mutaşarrifiyya, wieder zusammengeführt. Das im gleichen Jahr eingesetzte *Règlement et protocole relatifs à la réorganisation du Mont Liban* diente als eine Art Verfassung. Darin wurde unter anderem festgelegt, dass ein ›Administrativrat‹ (*Conseil administratif, mağlis*), in dem die verschiedenen Konfessionen proportional vertreten sein sollten, dem osmanischen Gouverneur beratend zur Seite stehen sollte. Im Laufe der Zeit erhielt dieser Rat aber mehr Befugnisse, so insbesondere ein Vetorecht gegen Steuererhöhungen. Die Ratsmitglieder wurden von den Dorfältesten gewählt, diese wiederum von den Dorfbewohnern, und zwar ungeachtet ihrer konfessionellen Zusammensetzung.³¹

Wie Akarlı zeigt, wurde das *Conseil administratif* zu einem protoparlementarischen Versuchslabor, in dem eine moderne libanesische politische Elite heranwuchs und demokratische Praktiken einübt. Dies zeigte sich etwa dann, wenn um die Wahl einzelner Mitglieder und die Besetzung hoher Ämter unter den Abgeordneten und mit den ausländischen Konsuln und osmanischen Gouverneuren disputiert wurde oder wenn der gemeinsame Kampf gegen in Istanbul beschlossene Steuererhöhungen eine überkonfessionelle Front gegen die osmanische Fiskalpolitik entstehen ließ. Aber auch außerhalb des *Conseil* gab diese Institution Bewegungen und Gruppierungen Auftrieb, die sich auf republikanische und liberale Werte bezogen, um in ihrem Namen Rechte einzufordern. Zwar wurden auch im Mutaşarrifiyya-System die Sitze im *Conseil* und die Ämter in der Verwaltung mit minutiöser Genauigkeit auf die verschiedenen Denominationen verteilt. Gerade des konfessionellen Prozesses wegen konnten die verschiedenen Institutionen damit aber auch zum Ort der überkonfessionellen Interaktion und Zusammenarbeit werden: Die Verteilung der Ämter auf die Religionsgemeinschaften war in der Mutaşarrifiyya ein Mechanismus, der dabei half, nach den Gewaltakten von 1860 eine pluralistische Gesellschaft zu schaffen, verfeindete Parteien in eine gemeinsame politische Öffentlichkeit zu integrieren und damit einer weiteren Konfessionalisierung des Gemeinwesens entgegenzuwirken, wie Akarlı zeigt.³² Zudem tat sich im *Conseil* seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine maronitisch dominierte ›liberale‹ Gruppe von Abgeordneten hervor. Sie verteidigte die republikanischen Errungenschaften des Rates und die Koexistenz aller religiösen Gemeinschaften in einem säkularen Staat gegen die Vorstellung eines Libanon der maronitischen Kirche und konservativer Notabeln, welche die Mutaşarrifiyya als christliches Projekt verstanden, das es in Kollaboration mit den

³¹ Vgl. zu den Wahlprozeduren, der konfessionellen Komposition und den Aufgaben des Rates *ibid.*, 82–84, 148–149.

³² Vgl. *ibid.*, 148–149, 161–162; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 25.

Franzosen gegen die angebliche arabisch-islamische Bedrohung zu verteidigen gelte. Dieser ›liberale‹ Trend wurde allerdings von Akteuren mit ganz unterschiedlichen Interessen getragen und konnte deshalb nicht zu einer politischen Bewegung mit einem klar definierten ideologischen Programm heranwachsen. Es handelte sich, wie Carol Hakim darlegt, um eine lose Gruppe von Politikern, Funktionären und Intellektuellen, welche eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit der autoritären Politik der osmanischen Gouverneure sowie der »conservative league of notables and clergy«³³ einte. Dabei wurde die kritische Haltung der ›Liberalen‹ der Mutasarrifiyya auch von Exillibanesen gestützt, die in anderen Teilen des Osmanischen Reichs – so besonders im nahe gelegenen Beirut – oder den USA und Europa mit neuen, aufklärerischen Ideen in Berührung kamen und sie in ihre eigenen Vorstellungen eines libanesischen Gemeinwesens integrierten.³⁴ Zu diesen Exillibanesen gehörte auch Butrus al-Bustānī (1819–1883), der den Mont Liban 1840 verließ und nach Beirut umsiedelte. Tief schockiert von den Ereignissen um 1860 im Libanongebirge, versuchte er in flugblattähnlichen Schriften mit dem Titel *Nafir Sūriyya* (›Fanfare Syriens‹) den Gewaltausbrüchen auf den Grund zu gehen und Vorschläge zu machen, wie religiös motivierte Gewalt in Zukunft verhindert werden könne. Mit seinen politischen Reformvorschlägen, die sich im kosmopolitischen Beirut vom Erbe der europäischen Aufklärung inspirieren ließen, sowie mit seinen Bemühungen um eine Modernisierung der arabischen Sprache und des Bildungswesens wurde er zu einem der ersten Protagonisten der sogenannten Nahḍa: jener literarischen, kulturellen und sozialen Reformbewegung im Nahen Osten und Nordafrikas, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann und ungefähr bis zum Ersten Weltkrieg andauerte.³⁵

Die Vision eines demokratisch-republikanischen Libanon, wie sie in der politischen Praxis der Mutasarrifiyya reifte, konnte sich im komplexen

33 Carol Hakim, *The origins of the Lebanese national idea, 1840–1920*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2013, 169.

34 Vgl. Akarlı, *The long peace*, 68–77, 96–97, 163–173; Hakim, *Origins*, 145–147, 158–185. Auch vom Rückenwind der Konstitutionellen Reform 1908 konnten die ›Liberalen‹ nur kurze Zeit profitieren. Vgl. ibid., 195–205.

35 Vgl. Hakim, *Origins*, 147–156. Die Datierung von Beginn und Ende der Nahḍa ist unterschiedlich. Wie oben erwähnt, dauerte sie Nassar zufolge von der Besetzung Ägyptens durch Napoleon 1798 bis zum Zweiten Weltkrieg und der Gründung Israels an. Normalerweise wird ihr Beginn irgendwo zwischen 1798 und dem Beginn der Tanzimat bzw. der Mitte des 19. Jh. angesetzt, ihr Ende mehrheitlich nach dem Ersten, manchmal aber auch nach dem Zweiten Weltkrieg. Vgl. zu Bustānī auch Ussama Makdisi, »After 1860. Debating religion, reform, and nationalism in the Ottoman Empire«, in: *International Journal of Middle East Studies* 34/4 (2002), 601–617; Butrus Abu-Manneh, »The Christians between Ottomanism and

diplomatischen Ringen um die Zukunft des Landes in den zwei Jahren nach dem Ersten Weltkrieg und im Zuge der Auflösung des Osmanischen Reichs allerdings nicht durchsetzen.³⁶ Obwohl auch liberale Vertreter des *Conseil administratif* der Pariser Friedenskonferenz ihre Vorstellungen der Zukunft des Libanon darlegen konnten, setzte sich nicht ihre republikanisch-säkulare, sondern die Vision eines Libanon der christlichen Vorherrschaft und der konfessionellen Partikularität unter französischer Direktherrschaft durch, wie sie laut Akarlı vor allem vom maronitischen Patriarchen Ilyās Ḥuwayyik gestützt wurde. Demokratische Selbstbestimmung hatte dabei nur am Rande Platz. Zwar sprachen sich zunächst sowohl die Mehrheit der Abgeordneten des *Conseil* als auch der Patriarch für die Schaffung eines geographisch erweiterten Großlibanon unter französischem Mandat und gegen die Integration des Landes in ein Großsyrien aus, wie es sich die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung aufgrund des Erstarkens der syrisch-arabischen Nationalisten in Damaskus wünschte. Trotzdem schienen sich die ›liberale‹ und die ›christliche‹ Vision im engeren Sinne im Kern zu unterscheiden.³⁷

Als sich im Juni 1920 dann doch sieben der zwölf Abgeordneten – nachdem sie festgestellt hatten, dass die Franzosen im Libanon ihren eigenen republikanischen Prinzipien zuwiderhandeln würden – gegen das französische Mandat aussprachen, wurden sie verhaftet und des Hochverrats und der Verschwörung schuldig gesprochen. General Gouraud, seit 1919 Hochkommissar des Libanon und bekannt für seine Nähe zur katholischen Kirche und imperialistischen Kreisen, löste darauf das *Conseil* auf.³⁸ Die syrisch-arabischen Nationalisten von Damaskus besiegte er kurz darauf in der Schlacht von Maisalūn; am 1. September proklamierte er in Beirut offiziell den ›Großlibanon‹. Die Mutasarrifyya Ǧabal Lubnān wurde dazu mit den Küstenstädten Beirut, Sidon, Tyros und Tripoli sowie den vormaligen osmanischen Verwaltungseinheiten Ḥaṣbayā, Rāšayā, Ba’lbak und ‘Akkar vereint.³⁹ Damit gehörten nun auch die wertvollen Häfen an der Küste sowie die getreidereichen Ebenen im Landesinnern zum Libanon.⁴⁰

Mit dem Beginn der französischen Mandatsherrschaft nahm der *Long peace* der konfessionellen Koexistenz ein Ende; wie Kais Firro betont,

Syrian nationalism. The ideas of Butrus al-Bustani», in: *International Journal of Middle East Studies* 11/3 (1980), 287–304.

³⁶ Dieses diplomatische Ringen und die verschiedenen Positionen, die sich dabei herausbildeten, hat Carol Hakim detailliert herausgearbeitet. Vgl. Hakim, *Origins*, 213–260.

³⁷ Vgl. Akarlı, *The long peace*, 176–177. Vgl. zu diesen beiden Visionen auch Hakim, *Origins*, 178–185, 213–260.

³⁸ Vgl. dazu Hakim, *Origins*, 255–257; Akarlı, *The long peace*, 179–180.

³⁹ Vgl. Traboulsi, *History*, 80.

⁴⁰ Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 32.

verfolgten die Franzosen eine »policy of purposely dividing the Syrian and Lebanese population along lines of sectarian and regional communities«.⁴¹ Akarli stellte dabei – ähnlich wie Makdisi für das 19. Jahrhundert – fest, dass dieser Form des Herrschens die anthropologische Prämissen zugrunde lag, dass das libanesische Gemeinwesen essentiell konfessionalistisch sei.⁴²

In den politischen Diskursen, welche diese geopolitische Neuordnung der Levante in den zwei Jahren nach dem Ersten Weltkrieg begleiteten, begannen sich auch deutlicher als zuvor libanesische, syrische und arabische nationalistische Positionen herauszukristallisieren. Vor dem Ersten Weltkrieg waren diese nationalistischen bzw. protonationalistischen Vorstellungen einer Identität des Libanon noch selten in Konflikt geraten, da sie sich in vielen Punkten überschnitten und in einem steten Wandel begriffen waren und damit noch einer ideologischen Schärfung harrten;⁴³ im Kontext des Osmanischen Reichs wurden sie zudem vor allem im Zuge der Konstitutionellen Revolution 1908 von einem osmanischen Verfassungspatriotismus überwölbt.⁴⁴ Des Weiteren entwickelten sich, wie Raghid el-Solh hervorhebt, die verschiedenen Nationalismen in unterschiedlichen Regionen: Syrische und arabische Nationalismen entstanden vor allem in den urbanen Zentren, libanesische beschränkten sich dagegen mehrheitlich auf den Mont Liban. Im Zuge der Desintegration des Osmanischen Reichs sowie der Integration wichtiger Städte wie Beirut und Tripolis in den neugeschaffenen Großlibanon begannen diese unterschiedlichen Identitätsvorstellungen im politischen Diskurs jedoch vermehrt miteinander in Konflikt zu geraten und erhielten dadurch auch klarere ideologische Konturen.⁴⁵ Firro will sie als ›diskursive Systeme‹ verstanden haben, welche unterschiedliche Vorstellungen lokaler soziokultureller und ethnoreligiöser Gruppen darüber widerspiegeln, wie sie sich zur französischen Herrschaft und der politischen Ausgestaltung eines Großlibanon positionieren sollten. Syrische und arabische nationalistische Vorstellungen seien dabei vor allem von Gruppen in die politischen Auseinandersetzungen eingebracht worden, welche die Existenz eines Libanon, wie ihn die fast ausschließlich maronitischen libanesischen Nationalisten imaginierten, in Frage stellten.⁴⁶

41 Kais M. Firro, *Inventing Lebanon. Nationalism and the state under the mandate*, London, New York: I.B. Tauris 2003, 77.

42 Vgl. Akarli, *The long peace*, 173–183, 192. Vgl. auch Firro, *Inventing Lebanon*, 75–77.

43 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 21–22. Vgl. dazu auch Hakim, *Origins*, besonders 151–152; Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia. The search for identity in Lebanon*, London: I.B. Tauris 2004, 81–85.

44 Vgl. Hakim, *Origins*, 201.

45 Vgl. Raghid El-Solh, *Lebanon and Arabism. National identity and state formation*, London: I.B. Tauris 2004, 1–2.

46 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 22, 31.

2.4 Die Entstehung des ›libanesischen Systems‹ unter dem Mandat

Unter französischer Mandatsherrschaft entstand das, was unter anderen Meir Zamir als das »Lebanese system« bezeichnet hat: »[a] delicate balance between the sects, clans and regions, along with a capitalist laissez-faire economy based on trade and service«.⁴⁷ Die französische Mandatsmacht baute insofern auf dem System der Mutasharrifiyya auf, als auch sie den Konfessionalismus in die neue politische Ordnung einschrieb. Bereits in den Wahlen von 1922 wurden die 30 (und später mehr) Abgeordneten des neu geschaffenen Repräsentativrates (des späteren Parlaments),⁴⁸ der an die Stelle des *Conseil administratif* trat, in den zunächst sechs Wahlbezirken nach einem konfessionellen Proporz vergeben. Dieser wurde auch später weitergeführt und in neuen Wahlgesetzen festgeschrieben. Zwar wurden die Repräsentanten einer einzelnen Konfession jeweils von der gesamten Bevölkerung eines Bezirkes gewählt, egal welcher Religion sie angehörten. Dies sollte den Wettbewerb zwischen Kandidaten auch innerhalb einzelner Konfessionen fördern. Viele Anwärter auf ein Mandat kämpften daher auf gemischten Wahllisten um einen Sitz, um so ihre Wahlchancen zu erhöhen. Das System bot aber auch neue Chancen für Absprachen und Konflikte unter potenziellen Kandidaten einzelner Gemeinschaften sowie unter den Anwärtern auf einer gemischten Liste. Zudem griffen die französischen Kolonialbehörden immer wieder massiv in die Listen ein, um ihnen genehmen Kandidaten Vorteile zu verschaffen.⁴⁹

Die 1926 eingesetzte Verfassung, die mehrheitlich bis heute in Kraft ist, vertiefte die konfessionelle Zergliederung des Landes zudem weiter. So wurde im bekannten Artikel 95 etwa festgelegt: »As a provisional measure [...] and for the sake of justice and amity, the sects shall be equitably represented in public employment and in the composition of the Ministry.«⁵⁰ Artikel 9 schrieb das Recht auf Selbstverwaltung aller

47 Zamir, *Lebanon's quest*, 36.

48 Bis 1927 hatte der Libanon auch eine zweite Kammer, den Senat, dessen 16 Mitglieder vom Hochkommissar ernannt wurden. Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 100–104; Zamir, *Lebanon's quest*, 29–30.

49 Vgl. zum Wahlsystem und den Wahlgewohnheiten sowohl während als auch nach der Mandatszeit Eyal Zisser, *Lebanon. The challenge of independence*, London, New York: I.B. Tauris 2000, 42–43. Firro, *Inventing Lebanon*, 77–78; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 51–53. Auch sonst zeigte die französische Kolonialverwaltung viele autoritäre Züge. So manipulierte sie nicht nur Wahlen, sondern suspendierte mehrere Male die Verfassung, schränkte die Meinungsfreiheit ein etc. Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 28; Firro, *Inventing Lebanon*, 123–124.

50 [o.A.], »The Lebanese Constitution«, in: *Arab Law Quarterly* 12/2 (1997), 224–261: 260. Vgl. dazu auch Zamir, *Lebanon's quest*, 30.

Gemeinschaften und damit das Recht auf eine eigene Personenstands-gesetzgebung und die Repräsentation durch die eigenen religiösen Wür-denträger fest; Artikel 10 gab den Gemeinschaften das Recht auf eigene Erziehungs- und Bildungssysteme.⁵¹

Getragen und ausgenützt wurde dieser konfessionell strukturierte Kolonialstaat von einer neuen politischen Elite. Sie bestand aus alten, landbesitzenden christlichen Familien aus dem Mont Liban und einer christlichen Finanzbourgeoisie aus Beirut, schiitischen und sunnitischen landbesitzenden Familien aus der Peripherie des Landes sowie sunnitischen Notabeln aus den neu zum Libanon gehörenden Küstenstädten. Zusammen bildeten sie die neue Schicht ländlicher und urbaner sogenannter *zu'amā'* (sg. *za'im*) oder ›Patrons‹, die ihre wirtschaftliche und politische Macht im neuen Staat durch den Zugang zu neuen Res-sourcen, anhand derer sie ihre Patronage-Netzwerke auszubauen ver-mochten, noch stärken konnten.⁵² Viele der sunnitischen und schiiti-schen Clans, die durch die Schaffung des Großlibanon erst in den neuen Staat integriert wurden, mussten allerdings von den Kolonialmächten und ihren mehrheitlich maronitischen Kollaborateuren zunächst in ei-nem langwierigen Prozess davon überzeugt werden, dass das System des Konfessionalismus nun »the only game in town«⁵³ sei. Wie Firro zeigt, mussten vor allem arabisch-nationalistisch eingestellte sunnitische, aber auch schiitische Eliten, die sich einen Anschluss ihrer Gebiete an Syrien wünschten, durch wirtschaftliche und politische Anreize davon über-zeugt werden, sich einem System unterzuordnen, das ihnen aus der Zeit osmanischer Herrschaft unbekannt war. Erst in den 1930er Jahren, als sie merkten, dass Frankreich nicht von seinen Plänen abrücken würde, den territorialen Status quo der libanesischen Republik beizubehalten, gaben sie ihre irredentistischen Tendenzen zumindest vorläufig auf und spielten das konfessionalistische Spiel mit. Allerdings wurden sie berech-tigterweise das Gefühl nie los, im neuen Staat diskriminiert zu werden, weshalb sie dessen Institutionen immer wieder boykottierten und die pri-velegierte Stellung der Christen darin kritisierten.⁵⁴

51 Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 40; Zamir, *Leba-non's quest*, 30; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 29; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 32–36.

52 Vgl. zum Begriff der *zu'amā'* Firro, *Inventing Lebanon*, 91–98, sowie die von ihm dort u.a. besprochenen Hottinger und Khalaf: Arnold Hotting-er, »Zu'ama' in historical perspective«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc. 1966, 85–105; Samir Khalaf, »Changing forms of political patronage«, in: ders., *Lebanon's predicament*, New York: Columbia University Press 1987, 73–101.

53 Firro, *Inventing Lebanon*, 152.

54 Vgl. ibid., 151–176; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 65–68.

Mit der Verfassung von 1926 und den Bemühungen, das neue System auch für die sunnitischen und schiitischen Eliten attraktiv zu machen, war eine politische Ordnung geschaffen, in der Akteure unterschiedliche Netzwerke mobilisierten, um die Allokation staatlicher Machtressourcen (Parlamentssitze und Stellen in der Verwaltung, öffentliche Gelder etc.) zu beeinflussen und im eigenen Interesse zu manipulieren. Klientistische *zu'ama'*-Netzwerke wurden etwa dann aktiviert, wenn bei Wahlen zwei Mitglieder derselben Konfession um denselben Parlamentssitz kämpften; auf konfessionelle Loyalitäten wurde dagegen etwa dann zurückgegriffen, wenn vor den Wahlen jeweils von Neuem verhandelt wurde, welcher Gemeinschaft in welchem Verhältnis wie viele Sitze im Parlament zustanden oder wer nach den Wahlen welche Regierungsposten besetzen durfte.⁵⁵ Die Mobilisierung solcher Netzwerke auf der Ebene der Eliten wurde dabei auf der Straße auch immer wieder in gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen konfessionellen Gruppierungen übersetzt.⁵⁶ Um ihre Verhandlungspositionen zu stärken, mobilisierten die einzelnen Akteure zudem auch vermehrt regionale und internationale Netzwerke.⁵⁷

Den wichtigsten Architekten wie auch Apologeten fand dieses ›libanesische System‹ in Michel Chiha (Mišāl Šīhā), der wesentlich an der Ausgestaltung der Verfassung von 1926 beteiligt war.⁵⁸ Der 1891 geborene chaldäische Katholik und Bewunderer französischer Kultur tat sich als Journalist, Verleger der Zeitung *Le Jour*, Schriftsteller, politischer Theoretiker und kurzzeitig auch Praktiker hervor, vor allem aber als sehr erfolgreicher Banker. Chiha war Teil einer von den Franzosen geförderten, mehrheitlich maronitischen Finanz- und Handelsbourgeoisie, deren Einfluss auf die libanesische Politik vor allem nach der Unabhängigkeit 1943 spürbar wurde.⁵⁹ Chihas Leben war von der Überbrückung konfessioneller und geographischer Grenzen geprägt, was vor allem seiner Tätigkeit als Geschäftsmann geschuldet war: Weil die Chihas mit der griechisch-katholischen Far'ün-Familie die Chiha-Far'ün-Bank gegründet hatten, heiratete auch er der Familientradition entsprechend eine Far'ün, um damit die

55 Als z. B. nach dem Ende der Präsidentschaft von Charles Dabbas 1932 sowohl Émile Eddé als auch Bechara al-Khoury (beide Maroniten) ein Auge auf das Amt warfen, mobilisierten sie ihre persönlichen Netzwerke. Diese innermaronitische Kluft schloss sich daraufhin kurzfristig wieder, als die Maroniten ihren Alleinanspruch auf das Amt des Präsidenten geltend machten und damit eine einheitliche Front gegen die Sunniten bilden mussten. Vgl. dazu Firro, *Inventing Lebanon*, 114–116; 201–209.

56 Vgl. dazu etwa ibid., 148–150.

57 Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 32–33.

58 Vgl. zu den politischen Umständen, unter denen diese Verfassung geschrieben wurde, sowie den daran beteiligten Akteuren Firro, *Inventing Lebanon*, 31–33; Zamir, *Lebanon's quest*, 37.

59 Vgl. dazu Kingston, *Reproducing sectarianism*, 30.

Geschäftsbeziehungen zu stärken; sein Kapital ermöglichte es ihm, zum Sponsor von Bishara al-Khuri (Bišāra al-Ḥūrī) zu werden, dem ersten libanesischen Präsidenten nach der Unabhängigkeit; als Geschäftsmann kam er zudem mit den mächtigen und finanzstarken sunnitischen und maronitischen Händlerfamilien Beiruts und anderer Metropolen des Umlandes in Kontakt. All diese geschäftsbedingten Grenzüberschreitungen prägten auch sein Denken. So ging es ihm in seinem libanesischen Nationalismus nicht wie seinen Vorgängern primär um die Betonung der kulturellen Differenzen von ›Libanesen‹ und ›Arabern‹ bzw. ›Syrern‹.⁶⁰ Vielmehr versuchte er in seinen zahlreichen Schriften, der neuen, multikonfessionellen Realität des Großlibanon gerecht zu werden und sein Land als essentiell multi-konfessionell zu charakterisieren. Dabei glaubte er aufgrund seiner grenzüberschreitenden geschäftlichen Tätigkeiten fest an den freien Markt als Mittel, um Denkweisen verändern und eine pluralistische Gesellschaft integrieren zu können. In einem schwachen Staat, in dem Waren und Ideen frei zirkulieren können, soll die unsichtbare Hand des *Laissez-faire* die Anhänger unterschiedlicher religiöser und ideologischer Überzeugungen in das Gemeinwesen integrieren: Dies – nach den Worten von Carolyn Gates eine sogenannte ›Merchant Republic‹ – war in den Grundzügen die Vision Chihas.⁶¹ Meir Zamir beschreibt sie folgendermaßen:

[Michel Chiha] believed in a system of give and take that would benefit all sides; hence his view of parliament not as an institution representing the sovereignty of the Lebanese people, but a marketplace where the political and economic elites of the various communities could meet, exchange views, bargain and reach agreements based on compromise, rationalism, tolerance and conciliation.⁶²

Chiha überschätzte allerdings die integrierenden Kräfte des Marktes. Das System, das er mit seinem großen Einfluss auf die Ausgestaltung der Verfassung zu schaffen mithalf, diente vor allem den alten und neuen Eliten dabei, schnellen Profit zu machen, wobei sie das gesamtlibanische Gemeinwohl und langfristige Entwicklungen ignorierten. Breitere Bevölkerungsschichten wurden von diesem System sowohl ökonomisch als auch politisch marginalisiert: Sie konnten davon nur insofern profitieren,

⁶⁰ Vgl. zu Chihas libanesischem Nationalismus und seinem Einfluss auf die Gense des ›Phönizier-Mythos‹ sowie dessen Unterschiede und Verbindungen zu anderen libanesischen Nationalismen, ferner zu seinem Leben allgemein v.a. Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 57–70 sowie v.a. 159–169. Zudem Sal-loukh et al., *Politics of sectarianism*, 15; Firro, *Inventing Lebanon*, 31–37; Zamir, *Lebanon's quest*, 39.

⁶¹ Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 31. Carolyn L. Gates, *The Merchant Republic of Lebanon. Rise of an open economy*, London, New York: I.B. Tauris Publishers 1998, 84.

⁶² Zamir, *Lebanon's quest*, 39.

als sie Teil eines Patronage-Netzwerks waren, um darauf zu hoffen, dass die Ressourcen, die sich die alten landbesitzenden und die neuen Finanz-Eliten untereinander aufteilten, bis zu ihnen hinuntersickern würden. Die politische Partizipation durch basisdemokratische Prozesse blieb ihnen hingegen faktisch verwehrt.⁶³

Dass dieses System jene Teile der Bevölkerung marginalisierte, die von außerhalb der traditionellen etablierten Kanäle nach einem Zugang zur Politik und zu staatlichen Ressourcen suchten, zeigt auch ein Blick auf die politischen Parteien, die sich im Libanon in den 1930er Jahren zu formieren begannen. Nicht- bzw. überkonfessionelle Parteien, deren Ideologien das traditionelle System herausforderten und geltend machten, nationale vor partikulare Interessen zu stellen, konnten zwar unter Studenten und Intellektuellen eine beträchtliche Anhängerschaft rekrutieren. Es gelang solchen Parteien wie etwa der Syrischen Sozial-Nationalistischen Partei (SSNP)⁶⁴ oder den Kommunisten jedoch nicht, die bestehenden Strukturen zu verändern und eine alternative Elite zu etablieren, welche die Hegemonie der alten hätte zu brechen vermögen. Erfolgreicher waren dagegen jene Parteien, die ihre Anhängerschaft entlang der traditionellen Netzwerke rekrutierten, so vor allem die maronitischen Kata'ib sowie die sunnitische Naġġāda.⁶⁵ Der SSNP, die in ihrem Selbstverständnis mehr eine Bewegung als eine politische Partei war, gelang jedoch zumindest in den Reihen ihrer eigenen Mitglieder eine gewisse konfessionelle Durchmischung. Ihre Ideologie, welche die Errichtung eines modernen großsyrischen Nationalstaates zum Ziel hatte und vom griechisch-orthodoxen, von vielen seiner Anhänger nahezu vergötterten Anṭūn Sa'ādah (geb. 1904, 1949 von den Franzosen hingerichtet) in zahlreichen Schriften ausgearbeitet wurde, ist in ihrer Ganzheit schwer zu fassen und politisch zu verorten, hat in vielen Belangen jedoch

63 Vgl. *ibid.*, 31.

64 Die Partei wurde unter dem Namen al-Ḥizb as-Śūrī al-Qaumī (Syrische Nationalpartei) gegründet und von den Franzosen als Parti Populaire Syrien (PPS) bezeichnet. Ihr Gründer, Anṭūn Sa'ādah, änderte den Namen mehrere Male, 1947 in al-Ḥizb as-Śūrī al-Qaumi al-Īgtimā'i (Syrische Sozial-Nationalistische Partei, SSNP). Vgl. Labib Zuwiyya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party. An ideological analysis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1966, 167. Unter letzterer Bezeichnung ist sie bis heute aktiv.

65 Vgl. zum Entstehungskontext dieser Parteien sowie den Eigenheiten des libanesischen Parteiensystems allgemein den etwas alten, aber trotzdem größtenteils noch sehr aktuellen Artikel von Labib Zuwiyya Yamak, »Party politics in the Lebanese political system«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc. 1966, 143–166. Zudem Firro, *Inventing Lebanon*, 129–130; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 54–58; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 33–34.

faschistoide Züge, so etwa in den Symbolen der Partei.⁶⁶ Besonders wegen ihrer modernistischen und religionskritischen Visionen sowie ihrer modernen Organisationsstrukturen war sie allerdings auch über den Libanon hinaus Vorbild für andere Parteien und genoss besonders bei Intellektuellen ganz unterschiedlicher Provenienz viele Sympathien.⁶⁷

2.5 Die postkoloniale Ordnung des Nationalpakts

Im Geiste dieses unter französischer Herrschaft entstandenen ›libanesischen Systems‹ wurde auch die nachkoloniale Ordnung festgelegt, und zwar im sogenannten ›Nationalpakt‹ (*al-mītāq al-waṭāni*). Dieses ungeschriebene ›gentlemen's agreement‹, wie Havemann das Abkommen treffend bezeichnet,⁶⁸ war das Resultat einer Reihe von Gesprächen zwischen Präsident Bishara al-Khuri und dem sunnitischen Premierminister Riad al-Solh (Riyād aṣ-Šulḥ) kurz nach den Wahlen von 1943. Darin wurde von beiden Seiten die Unabhängigkeit des libanesischen Staates sowohl von Frankreich und anderen europäischen Staaten als auch von Syrien bekräftigt, gleichzeitig aber sowohl sein arabischer Charakter wie auch seine Verbindungen zum Westen anerkannt. Zudem wurden der Ämterproporz zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften bestätigt und neue Quoten für die Verteilung der verschiedenen Posten in Staat und Verwaltung bestimmt. Auch wurde festgelegt, dass der Präsident immer ein Maronit sein soll, der Premierminister ein Sunnit und der Sprecher des Parlaments ein Schiit, was allerdings bereits gängige Praxis war.⁶⁹ Möglich wurde der Pakt im Windschatten der seit den 1930er Jahren zwischen den beiden größten Konfessionen des Libanon stattfindenden Annäherung, die sich im Zuge des Kampfes um Unabhängigkeit noch verstärkte. Auch die Schwächung der Franzosen während des Zweiten Weltkriegs, welche den Briten mehr Einfluss in der Levante ermöglichte, begünstigte die Vereinbarung: Wie Firro argumentiert, erkannten die Briten die staatstragende Rolle, welche die Sunnit

66 Vgl. zur Ideologie der Partei Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*. Vgl. zur Ideologie der SSNP auch unten 3.4.

67 Der syrische Dichter Adounis ist wohl der bekannteste (ehemalige) Anhänger der SSNP. Franck Mermier listet weitere auf, vgl. Mermier, »À l'ombre du leader disparu«, 188. Dazu auch Rabī Abī Fādil, *Atar Anṭūn Sa'ādah fī udabā' aṣrīhi*, [o.O.]: ar-Rukn li-t-Ṭibā'a wa-n-Naṣr 2002. Vgl. zur Geschichte der Partei und ihrem politischen Einfluss Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 53–75; Zisser, *Lebanon*, 164–189; Mermier, »À l'ombre du leader disparu«.

68 Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 42.

69 Vgl. zum Inhalt des Nationalpaktes Zisser, *Lebanon*, 58–59; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 69–70.

zu spielen bereit waren, und betrachteten sie deshalb auf Augenhöhe mit den Maroniten. Sie ermutigten deshalb das Abkommen, während Frankreich als selbst ernannte Schutzmacht der Maroniten den sunnitischen ›arabischen Nationalisten‹ lieber eine weniger tragende politische Rolle zugesprochen hätte.⁷⁰

Wie genau der Inhalt des Nationalpaktes von 1943 sowie die Umstände seines Zustandekommens zu interpretieren sind, ist umstritten. So kann er gemäß Eyal Zisser etwa als politisches Abkommen zwischen den beiden mächtigsten konfessionellen Gruppen des Libanon gelesen werden, die damit auch ihre ideologischen Differenzen über die Identität des Staates beilegten; oder als Deal innerhalb der maronitisch-sunnitischen Wirtschaftselite; oder gar als persönlicher Pakt zwischen zwei mächtigen Männern.⁷¹ Auch der Einfluss des Abkommens auf die zukünftigen politischen Entwicklungen des Landes wird kontrovers beurteilt; dessen Interpretation ändert sich, wie Farid el-Khazen meint, mit dem Wandel des politischen Klimas selbst.⁷² Kaum zu bestreiten dürfte allerdings sein, dass, so Elizabeth Picard, der Nationalpakt vor allem ein Elitenpakt bar jeglicher demokratischer Legitimität ist. Er wurde unter Ausschluss der Öffentlichkeit beschlossen, um diese »in the communal framework under the thumb of the traditional notables, heads of families, landowners, and clerical authorities«⁷³ zu halten. Laut Picard würde daher die Bezeichnung ›communitarian pact‹ die Eigenschaften des Abkommens besser beschreiben als ›national pact‹.⁷⁴

Wie fragil die nachkoloniale Ordnung des Nationalpakts war, zeigte sich ein erstes Mal deutlich im Kontext der sich polarisierenden politischen Weltlage in den 1950er Jahren. Dass der 1952 ins Amt gewählte Präsident Camille Chamoun (Kamil Šam‘ün) mit den Mächten des 1955 von den USA unterstützten Bagdad-Paktes (Irak und Türkei) anbandelte und auch die Eisenhower-Doktrin unterstützte, interpretierten seine sunnitischen ›Vertragspartner‹ ebenso als Bruch mit dem ›National-Pakt‹ wie die Maroniten die Sympathien der meisten Muslime für

⁷⁰ Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 207. Vgl. zu den Wahlen 1943 sowie den nationalen und internationalen Kontexten, die das Abkommen ermöglichten, Farid el-Khazen, *The communal pact of national identities. The making and politics of the 1943 National Pact*, Oxford: Centre for Lebanese Studies 1991, 3–37. Zudem Zisser, *Lebanon*, 41–57; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 63–70.

⁷¹ Vgl. Zisser, *Lebanon*, 60–63.

⁷² Vgl. el-Khazen, *Communal pact*, 4, 38–68. Vgl. allgemein zu den Defekten des Paktes auch Zisser, *Lebanon*, 63–67.

⁷³ Picard, *Lebanon: a shattered country*, 71.

⁷⁴ Vgl. ibid. Für eine ähnliche Interpretation des Nationalpaktes vgl. Ussama Makdisi, »Reconstructing the nation-state. The modernity of sectarianism in Lebanon«, in: *Middle East Report* 200 (1996), 23–26, 30: 25–26.

Gamal Abdel Nassers panarabische Projekte. Letztere – so etwa die Union der ‚progressiven‘ Staaten Ägypten und Syrien 1958 in der kurzlebigen Vereinigten Arabischen Republik – schienen auch die politische Integrität des Libanon wieder in Frage zu stellen. Der kurze Bürgerkrieg, der zwischen den Unterstützern von Chamouns Politik und ihren Gegnern 1958 entflammt, nahm mehrheitlich konfessionelle Züge an, obwohl die Opposition gegen Chamoun auch von prominenten Christen getragen wurde. Sein Ende fand der Konflikt nach der Landung amerikanischer Truppen, die jedoch nicht in Kampfhandlungen verwickelt wurden, Mitte Juli im selben Jahr. Wie Caroline Attié allerdings festhält, hatte das System des Nationalpakts den Konflikt bereits vor der Intervention gelöst und sich damit selbst wieder ins Gleichgewicht gebracht.⁷⁵

Das Ende des Krieges 1958 war gleichzeitig der Beginn eines ernsthaften Versuchs, das libanesische System grundlegend zu reformieren. Treibende Kraft der Reformen war der neue Präsident und vormalige Armeechef Fuad Chehab (Fu'ād Šihāb),⁷⁶ der sich während der Krise 1958 allerseits Respekt für seine Person verdient hatte, weil er die Armee aus dem Konflikt herauszuhalten vermochte und damit ihre Spaltung entlang konfessioneller Linien verhinderte. Zunächst war Chehab nach dem Gewaltausbruch von 1958 darum bemüht, das konfessionelle Gleichgewicht wiederherzustellen, indem er die Vereinbarungen des Nationalpakts streng einzuhalten suchte. Auf internationaler Ebene bedeutete dies, dass er eine neutralere Politik als sein Vorgänger praktizierte. Auf der innenpolitischen Bühne vergrößerte er durch ein neues Gesetz den muslimischen Anteil an den Verwaltungsposten und brachte Entwicklungs- und Infrastrukturprojekte auf den Weg, von denen vor allem muslimische Gebiete profitierten. Auch versuchte er, wichtige politische Persönlichkeiten, die während der Präsidentschaft Chamouns abgewählt und marginalisiert wurden, so etwa den Drusen Kamal Jumblat (Kamāl Ǧunblāt), wieder in den politischen Prozess zu integrieren, indem er die Anzahl der Parlamentssitze vergrößerte. Gleichzeitig versuchte er aber auch, die traditionellen Eliten zu schwächen, indem er die Macht des Präsidenten dazu nutzte, den Staat gegenüber den zentrifugalen Partikularinteressen der *zu'āmā'* zu stärken und das zügellose *Laissez-faire* eines Marktes zu bändigen, der nur ein paar

75 Caroline Camille Attié, *Struggle in the Levant. Lebanon in the 1950s*, London: I.B. Tauris in association with the Centre for Lebanese Studies 2004, 223–224, 229. Vgl. zur Krise von 1958 und ihrer Genese auch Irene L. Gendzier, *Notes from the minefield. United States intervention in Lebanon and the Middle East, 1945–1958*, New York: Columbia University Press 1997.

76 Vgl. zur Person Chehabs Wade R. Goria, *Sovereignty and leadership in Lebanon 1943–1976*, London: Ithaca Press 1985, 58–60.

wenige begünstigte.⁷⁷ Chehab rekrutierte dazu parallel zu den bestehenden staatlichen Strukturen eine große Anzahl Beamter und Akademiker, die nicht mit dem alten Establishment verflochten waren (»their watchword was rationality«,⁷⁸ so Picard), und brachte mit ihrer Hilfe ein technokratisches Großprojekt auf den Weg, welches für eine gerechtere Verteilung der staatlichen Ressourcen sorgen sollte. Dazu gehörten neben den erwähnten Entwicklungs- und Infrastrukturprojekten die Gründung einer Sozialversicherung sowie der Ausbau der ersten öffentlichen und gratis zugänglichen Universität (der 1951 bzw. 1953 gegründeten *Université Libanaise*⁷⁹), der 1959 eine juristische Fakultät angegliedert wurde. Betraut wurden mit diesen Projekten rund 70 neu geschaffene unabhängige Agenturen und Dienste, die direkt dem Präsidentenbüro unterstellt waren. Zudem wurde das sogenannte *Deuxième Bureau* geschaffen, eine Art persönlicher Geheimdienst Chehabs, der die *zu'amā'*-Netzwerke durchleuchten und unter Kontrolle bringen sollte, dabei aber auch repressiv in zivilgesellschaftliche Institutionen eingriff und Wahlen manipulierte.⁸⁰

Die Zeit von Chehabs Präsidentschaft (bis 1964) war eine der inneren und äußeren Stabilität. Dies zeigte sich nicht zuletzt daran, dass es Chehab gelang, für seine Projekte die Unterstützung von so unterschiedlichen politischen Akteuren wie dem erwähnten Drusen Kamal Jumblat sowie Pierre Gemayel (Gumayyil) von der maronitischen Kata'ib-Partei zu gewinnen.⁸¹ Alles in allem waren Chehabs Reformversuche allerdings erfolglos – unter seinem Nachfolger Chales Helou (Hulw) verliefen sie

- 77 Die von Chehab in Auftrag gegebene IRFED-Erhebung (benannt nach dem französischen Institut International de Recherche et de Formation en vue du Développement Harmonisé) fand unter vielem anderen heraus, dass im Libanon Anfang der 1960er Jahre 4% der Bevölkerung über 33% des Vermögens verfügten, während sich 50% der Bevölkerung 18% davon teilten. Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 90–91; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 6.
- 78 Picard, *Lebanon: a shattered country*, 90.
- 79 Vgl. dazu auch Hanf, *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, 133–136; Theodor Hanf, »Die Hochschulen in den gesellschaftlichen Konflikten des Libanon«, in: Ulrich Haarmann, Peter Bachmann (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1979, 230–253.
- 80 Vgl. zu Chehabs Reformen Kingston, *Reproducing sectarianism*, 38–42; Traboulsi, *History*, 138–144; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 19–20, sowie zeitnah zu den Reformen und sehr detailliert Michael Hudsons 1968 erstmals erschienenes Buch *The precarious republic. Political modernization in Lebanon*, Boulder, Colo.: Westview Press 1985, 297–335.
- 81 Vgl. Goria, *Sovereignty and leadership*, 58.

im Sand. Die Profiteure des ›libanesischen Systems‹ vermochten sich erfolgreich gegen allzu starke Einschränkungen ihrer Privilegien zu wehren. Bald zeigte sich gar, dass die Reformen, welche die alten Kräfte im Staat hätten schwächen sollen, genau diesen zugutekamen. So profitierten etwa vor allem die alten Eliten von den Infrastrukturprojekten, die nicht zur wirtschaftlichen Entwicklung peripherer Regionen beitragen, sondern vielmehr den städtischen Händlern neue Märkte in ruralen Gebieten erschlossen und die Landflucht erleichterten. Damit stärkten die Reformen die Handels- und Finanzoligarchie mehr, als sie diese schwächten, und verschärften die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten allgemein weiter.⁸² Das Scheitern von Chehabs Vorhaben war allerdings nicht nur der Reformresistenz des libanesischen Systems selbst geschuldet. Vielmehr ist dieses Scheitern auch mit dem Versäumnis Chehabs zu erklären, den eigentlichen Kern der libanesischen Probleme anzugehen, d.h. den politischen Konfessionalismus als solchen in Frage zu stellen und substanzelle Systemänderungen anzugehen. Er wollte, wie Fawwaz Traboulsi es auf den Punkt bringt, die konfessionalistische Ordnung nicht abschaffen, sondern versuchte bloß, ihre negativen Eigenschaften durch wirtschaftliche und soziale Reformen zu begradigen.⁸³

Dass es Chehab nicht gelang, die libanesische Ordnung als solche zu verändern, sollte sich als besonders verheerend für die nähere Zukunft des Landes erweisen. Neben den sozialen und wirtschaftlichen Problemen, die sich wegen des Scheiterns der Reformen weiter verschärften, brachte seit 1967 ein neuer Faktor das konfessionelle Gleichgewicht vermehrt in Gefahr: Zu den bereits 1948 mit der Gründung Israels in den Libanon geflüchteten zehntausenden von Palästinensern kamen mit einer zweiten Flüchtlingswelle, ausgelöst durch den Sechstagekrieg (1967), weitere zehntausende hinzu, so dass 1970 rund 240.000 palästinensische Flüchtlinge im kleinen Libanon lebten; 1970 kamen weitere 100.000 aus Jordanien dazu.⁸⁴ Mit den Flüchtlingen ließen sich auch Kämpfer der Palestine Liberation Organization (PLO) im Libanon nieder, welche Israel nun vermehrt von libanesischem Territorium aus angriffen und damit Vergeltungsmaßnahmen provozierten. Diese palästinensischen Aktionen sowie die Präsenz der Flüchtlinge im Libanon allgemein stießen in der muslimischen Bevölkerung gemeinhin auf Sympathien und veranlassten die muslimischen *zu'amā'* zu der Forderung, das politische und wirtschaftliche System der neuen Realität

82 Dies belegt Picard, *Lebanon: a shattered country*, 92–95. Vgl. zu den sich verschärfenden wirtschaftlichen und sozialen Problemen der 1960er und 1970er Jahre ausführlich Traboulsi, *History*, 156–183.

83 Vgl. Traboulsi, *History*, 140.

84 Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 79, 81.

anzupassen. Dagegen wehrten sich maronitische Politiker und sprachen sich dafür aus, die Armee gegen die Palästinenser einzusetzen. Zudem mobilisierten sie paramilitärisch gegen die PLO, so vor allem die Kata'ib-Partei. Die Kata'ib waren deshalb seit 1970 immer wieder in Scharmützel mit den Palästinensern involviert, wobei diese kurzen Kämpfe das Land immer wieder an den Rand eines Bürgerkriegs brachten.⁸⁵

Auch radikalierte das Scheitern der Reformversuche vom Zentrum der Macht her die systemkritischen Kräfte an der politischen Peripherie. Zwar spielten politische Parteien als »rationally organized political groups«,⁸⁶ die ihre Basis losgelöst von den traditionellen Strukturen rekrutierten, im Parlament nach wie vor eine vernachlässigbare Rolle. »The only aspect of Lebanese society that is badly represented in Parliament is the political element«,⁸⁷ schrieb Michael Hudson 1968, um das Paradox der Abwesenheit politischer Parteien im libanesischen politischen Prozess zu beschreiben. Trotzdem oder gerade weil sie die traditionellen Strukturen herausforderten und scharf kritisierten, hatten gegen Ende der 1960er Jahre bisher marginalisierte politische Parteien und Bewegungen, die ihre Anhängerschaft durch ideologische Programme und unabhängig von den Patronage-Netzwerken für sich gewinnen konnten, regen Zulauf, so etwa die Kommunisten, die Ba't-Partei oder die syrischen Nationalisten der SSNP. Viele dieser Parteien und Bewegungen – so auch die drei genannten – wurden erst 1970 legalisiert, als Kamal Jumblat, Gründer der vorwiegend drusischen Progressistisch-Sozialistischen Partei (PSP), während der Amtszeit Charles Helous Innenminister war. Jumblat war als Abkömmling einer der mächtigsten drusischen Familien selbst ein traditioneller *za'im*, der sich in den bestehenden politischen Institutionen eine beträchtliche Machtbasis geschaffen hatte. Gleichzeitig war er aber auch ein radikaler Kritiker dieser Institutionen, der wusste, dass sie nur von außerhalb der bestehenden staatlichen Strukturen her reformiert werden konnten. Um seinem Reformwillen Nachdruck zu verleihen, schuf er sich deshalb während der 1960er und 1970er Jahre eine außerparlamentarische überkonfessionelle Machtbasis. Vor 1967 fand er vor allem Unterstützung bei den Arbeiter- und Studentenbewegungen. Nach dem Sechstagekrieg hingegen machte er sich die Ressourcen von rund 15 ideologisch teils sehr unterschiedlichen, aber mehrheitlich linken Organisationen zunutze, deren gemeinsamer Nenner die Forderung radikaler politischer und sozialer Reformen war, und schloss sie in der Progressiven Front zusammen, der späteren Libanesischen

85 Vgl. dazu *ibid.*, 77–88; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 45–46.

86 Yamak, »Party politics«, 155.

87 Hudson, *Precarious republic*, 248.

Nationalbewegung (al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Lubnāniyya).⁸⁸ Dieses Konglomerat aus Organisationen verwob Jumblat zudem mit dem überregionalen Netzwerk der PLO und deren gut trainierten Kämpfern im Libanon.⁸⁹

2.6 Bürgerkrieg, Tā'if-Abkommen und danach

Die sozialen Spannungen, verbunden mit dem Unmut über die bestehende Ordnung, sowie die zunehmende Präsenz palästinensischer Kämpfer und Flüchtlinge, eine Präsenz, die den Libanon auch in die Turbulenzen des internationalen Politgeschehens verwickelte, waren alles Gründende, weshalb das fragile libanesische System 1975 kollabierte.⁹⁰ In diesem Jahr begann der Bürgerkrieg, der bis 1990 andauern sollte – den gescheiterten politischen Reformen der 1950er und 1960er Jahre folgte nun die *'reform by arms'*, wie Traboulsi die erste Phase des Krieges betitelt.⁹¹ In dieser frühen Phase stand Jumblats Nationalbewegung im Verbund mit der PLO den Milizen der Kata'ib und ihren Verbündeten der christlich-maronitischen Front Libanais gegenüber,⁹² wobei der genaue Auslöser der Kampfhandlungen sowie deren exakter Beginn nicht klar festlegbar und deshalb umstritten ist.⁹³

Es besteht hier keine Notwendigkeit, die Details des Kriegsgeschehens zu rekapitulieren. Die Allianzen und Fronten wechselten während der langen Kriegsjahre unzählige Male, oft in Zusammenhang mit Geschehnissen auf dem internationalen politischen Parkett – Theodor Hanf schreibt deshalb auch von einem *'Krieg mit vielen Gesichtern'*.⁹⁴

88 Vgl. zur Namensgebung sowie einer Auflistung der Organisationen, die sich der Progressiven Front bzw. der Libanesischen Nationalbewegung anschlossen, Goria, *Sovereignty and leadership*, 93, 111; Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehung einer Nation im Libanon*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1990, 244–245; Traboulsi, *History*, 271.

89 Vgl. zu Jumblats politischem Projekt Picard, *Lebanon: a shattered country*, 100–101; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 42–44.

90 Welcher Grund hauptsächlich für den Sturz ins Chaos verantwortlich gemacht wird, ist Gegenstand von Kontroversen. Vgl. dazu zusammenfassend Tom Pierre Najem, *Lebanon. The politics of a penetrated society*, London: Taylor & Francis 2012, 28–33.

91 Vgl. Traboulsi, *History*, 187–204.

92 Vgl. zur Zusammensetzung der Front Libanais *ibid.*, 271.

93 Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 105. Vgl. zu den unterschiedlichen Gründen, die für den Ausbruch verantwortlich gemacht werden, auch Najem, *Lebanon*, 28–33.

94 Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 235–413.

In diesem wie in jedem anderen Krieg waren dabei die menschlichen wie auch die materiellen Kosten immens.⁹⁵ Besonders in der zweiten Hälfte des Krieges, ab 1982, stürzte das Land in ein absolutes Chaos, das Warlords und ihre Milizen ohne Rücksicht auf menschliche Verluste für ihre persönliche Bereicherung ausnützten.⁹⁶

Der lange Krieg verstärkte die Konfessionalisierung der libanesischen Politik und Gesellschaft weiter, da sowohl lokale Kriegstreiber als auch internationale Akteure partikulare Gemeinschaftsidentitäten bewusst für ihre Interessen instrumentalisierten und radikalisierten. So, wie frühere Versuche, das ›libanesische System‹ zu reformieren, scheiterten, so spielten deshalb auch in der Architektur der Nachkriegsordnung religiös-gemeinschaftliche Identitäten die maßgebliche Rolle bei der Strukturierung und Regelung politischer, sozialer und administrativer Prozesse. Im Tā'if-Friedensabkommen von 1989 – benannt nach der saudischen Stadt Tā'if, wo es ausgehandelt wurde –, das diese Nachkriegsordnung regelte, wurde das alte System deshalb nur geringfügig abgeändert. Der informelle Nationalpakt von 1943 dagegen wurde nun festgeschrieben, der bekannte Verfassungsartikel 95, der ursprünglich vorübergehend einen Ämterproporz festschrieb, beibehalten.⁹⁷ Picard beschreibt diese Nachkriegsordnung mit folgenden Worten:

After the war, collective cultural identities were acknowledged and celebrated, group particularities defended. The failure to abolish confessionnalism not only lifted the taboo against communal socialization but also presented it as the norm. Insecurity, dispersion of families, generational differences, the loss of socioeconomic criteria at a time of disintegration, and the paralysis and subsequent breakup of the state structure all contributed to the reevaluation of the religious community as the final molder of identity.⁹⁸

Das alte System wurde allerdings nicht nur aus Mangel an Reformwillen beibehalten, wie Picard ebenso zeigt. Für seinen Erhalt wurde ebenso das Argument ins Feld geführt, dass eine Aufhebung des konfessionellen Ämterproporz in Politik und Verwaltung sowie eine konsequente Säkularisierung der Politik demographische Mehrheiten an die Macht bringen könnte, die Minderheiten unterdrückten – ein Argument, das besonders mit dem Aufkommen islamistischer Strömungen schwer wog. Mit Verweis auf umliegende Staaten wie Irak und Syrien wurde zudem darauf verwiesen, dass solche Regimes zwar oft vorgeben, säkular zu sein, faktisch jedoch unter dem Deckmantel des Säkularismus eine einzige

95 Wissenschaftliche Überblicksdarstellungen dazu gibt es unzählige. Vgl. z.B. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 105–153.

96 Vgl. ibid., 130–137.

97 Vgl. ibid., 155–159; Najem, *Lebanon*, 49–50.

98 Picard, *Lebanon: a shattered country*, 157.

religiöse Gemeinschaft den ganzen Staat für sich beanspruche und totalitär herrsche.⁹⁹

Auch das auf den tertiären Sektor fokussierte und stark liberalisierte Wirtschaftssystem wurde nicht grundlegend reformiert. Dies ermöglichte es einer neuen Generation von *zu’āmā*, durch den Wiederaufbau des Landes ihre Patronage-Netzwerke auf- und auszubauen – so besonders dem finanziestarken sunnitischen Bauinvestor und zweimaligen Premierminister Rafik Hariri, der 2005 bei einem Attentat ums Leben kam.¹⁰⁰

2.7 Das Fortleben des *›sectarian ghost‹*

Bis heute harrt das ‚libanische System‘ tiefgreifender Reformen. Zwar kam es seit dem Ende des Bürgerkriegs zu keinen größeren bewaffneten Konflikten mehr, doch bleibt der Libanon anfällig für solche, wie seit dem Ausbruch des Bürgerkriegs in Syrien immer wieder offenkundig wurde. Auch zivilgesellschaftliche Initiativen, die überkonfessionelle Anliegen geltend machen, oder antikonfessionalistische Bewegungen werden deshalb immer wieder vom *›sectarian ghost‹* eingeholt – von der Vorstellung, dass im Libanon eben doch jeder Bürger in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft repräsentiert.¹⁰¹

Dieser *›sectarian ghost‹*, dieses unterbewusst Konfessionalistische, machte auch Nassar in seinem *Nahwa* zu schaffen, wo er die *tā’ifiyya* nicht nur als etwas angeht, das die Politik und das soziale Zusammenleben der Libanesen strukturiert, sondern auch das Denken. Obwohl er seine Kritik auf die Gegenwart bezieht und in die Zukunft schaut, nimmt er in dieser holistischen Konfessionalismuskritik auf viele Stationen der Genese der bestehenden Gesellschaftsordnung im Libanon seiner Gegenwart direkt oder indirekt Bezug. Mit *Butrus al-Bustānī* erinnert er sich an den Bürgerkrieg von 1860, aber auch die liberalen und republikanischen Erfahrungen der *Mutasharrifiyya* danach, den *Long peace*,

99 Vgl. *ibid.*, 169–172.

100 Vgl. zu den ökonomischen Entwicklungen und Problemen der Nachkriegszeit sowie *Harīrī*: *ibid.*, 172–175; *Najem*, *Lebanon*, 45, 64–78, 83–98.

101 Von einem *›sectarian ghost‹* sprechen Marie-Noëlle AbiYaghi, Myriam Catusse und Miriam Younes in ihrer Untersuchung von Protesten u. a. gegen die Abfallkrise 2015 in Anspielung auf unterbewusste konfessionelle Denkmuster, die auch in antikonfessionalistischen Protesten in bestimmten Situationen zutage treten; vgl. Marie-Noëlle AbiYaghi, Myriam Catusse, Miriam Younes, »From isqat an-nizam at-ta’ifi to the garbage crisis movement. Political identities and antisectarian movements«, in: Rosita Di Pieri, Daniel Meier (Hg.), *Lebanon facing the Arab Uprisings. Constraints and adaptation*, London: Macmillan Publishers Ltd. 2017, 73–91. Vgl. dazu auch Sal-loukh et al., *Politics of sectarianism*, 52–69.

vergegenwärtigt er damit; seine Sympathien für die SSNP erinnern an die Genese einer sozialen und politischen Ordnung unter dem Mandat, die die meisten libanesischen Bürger faktisch vom politischen Prozess ausschloss und sie von religiösen und finanziestarken Eliten abhängig machte, deren Privilegien von einer defekten Verfassung gestützt werden; seine radikale Kritik an Apologeten dieses Systems wie Kamāl al-Ḥāgg und an seinen marxistischen Zeitgenossen sowie an den Zuständen der Gegenwart zeugen vom liberalen Klima Beiruts der Nachkriegszeit, aber auch von den ganzen Lasten und Verunsicherungen, die das Scheitern von Chehabs Reformen und schließlich der Sechstagekrieg mit sich brachten und die Vorbote des bald ausbrechenden Bürgerkriegs waren. Wir wollen uns nun *Nahwa* aber etwas genauer anschauen und zeigen, wie sich aus Nassars Kritik des ›libanesischen Systems‹ sein philosophisches Projekt entwickelte. Die Begriffe ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ spielen in dieser Kritik eine zentrale Rolle.