

DIE ARABISCHEN STAATEN ZWISCHEN PERSÖNLICHER UND STAATLICHER HERRSCHAFT

Zum Verständnis panarabischer und panislamischer Politik

Von CONRAD OEHLRICH

I. Begriff und Terminologie des Panarabismus und des Panislamismus

Die arabische Welt scheint zur Einheit geradezu prädestiniert zu sein. Die eigentliche arabische Halbinsel, ihre schon vor dem Auftreten des Islam-Gründers Mohammed weitgehend arabisierten Randgebiete, im Norden Mesopotamien, der heutige Irak, im Nordwesten Syrien-Palästina sowie die im Zuge des arabisch-islamischen Siegeszuges bald nach 622 erfaßten nordafrikanischen Gebiete, also der gesamte Landstrich von der iranischen Grenze bis zur marokkanischen Atlantikküste, bilden einen geschlossenen, nur durch die Enge von Suez eingeschnürten geographischen Komplex; die Bevölkerung dieses Bereichs ist überwiegend ethnisch arabisch oder doch stark arabisiert; ihre Sprache ist arabisch; sie benutzt die arabische Schrift; ihre Religion ist von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, der Islam; sie hat eine ziemlich einheitliche Kultur und Lebensform; und sie hat über lange Jahrhunderte zu denselben Herrschaftsbereichen gehört, zunächst zum arabischen Großreich, später 1517 bis 1919 zum Osmanischen Reich.

Obwohl dieses Bild heute in verschiedenen Punkten einiger Retouchen oder sogar wesentlicher Korrekturen bedarf, muß es doch zunächst überraschend erscheinen, daß diese arabische Welt über Ansätze zu einheitlicher politischer Organisation nicht hinausgelangt oder gar zu einem einheitlichen Staatswesen zusammengewachsen ist. Sogar der eindeutige Ausdruck arabischer Zusammengehörigkeit, die Liga der Arabischen Staaten, zeigt keineswegs ein Bild der Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Nicht nur treiben so verschiedenartige Persönlichkeiten wie der Ägypter Dschemal Abdel Nasser, der Saudi-Araber Feisal ibn Abdulasis Ibn Saud und der Tunesier Habib Burgiba ihre durchaus individuelle Politik ohne Rücksicht auf die anderen, ja sogar teilweise in scharfem Gegensatz zueinander. Vielmehr zeichnen sich in der heutigen arabischen Entwicklung zwei durchaus gegensätzliche Grundtendenzen ab: der von Nasser verkörperte arabische Sozialismus und der von Feisal verfolgte Islamismus. Diese beiden Tendenzen scheinen an Phänomene der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg anzuknüpfen, nämlich einerseits an den Panislam, der vor allem mit dem Namen des osmanischen Sultans Abdul Hamid II. verbunden ist, und andererseits an den Panarabismus, eine Begleiterscheinung des arabischen Nationalismus oder richtiger des arabischen Erwachens im 19. Jahrhundert. Auf den ersten Blick handelt es sich hier um zwei grundverschiedene, deutlich zu unterscheidende Ausrichtungen, von denen die eine auf die islamische Religion, die andere auf die arabische Nation bezogen ist. Aber abgesehen davon, daß schon der Panislam des 19. Jahrhunderts — eigentlich handelt es sich sogar um zwei Panislam-Tendenzen — oft mehr politisch als religiös konzipiert war, erweist es sich vor allem als außerordentlich schwierig, einen eindeutigen Trennungsstrich zwischen Arabertum und Islam zu ziehen¹.

¹ Ein Satz, der sich in der Ankündigung des Verlages E. J. Brill (Leiden) für die gesammelten Aufsätze des Orientalisten S. D. Goitein findet, scheint auf den ersten Blick widerspruchsvoll und verwirrend; er besagt, der einleitende Essay behandle den „Islam als die Neubestätigung der arabischen Nation als Staats-

Die arabisch-islamische und die westlich-christliche Welt waren im 19. Jahrhundert, als eine neue Ära engster Berührung zwischen ihnen einsetzte, so sehr unterschieden, daß sich kaum ein Begriff oder ein Terminus aus der einen Welt genau oder auch nur annähernd genau auf die andere übertragen ließ, besonders in politischer und religiöser Hinsicht. Trotzdem haben sich beide Seiten bemüht, die gegenseitigen Phänomene zu deuten und zu verstehen, hinter die Geheimnisse des anderen zu kommen. Für Europa handelte es sich dabei darum, dem Orient sich, sein Wesen, seine Errungenschaften und teilweise auch seine Vorherrschaft und deren Gründe zu erklären. Auf der anderen Seite ging es für die Araber darum, irgendwie mit den Europäern auszukommen und von ihnen zu übernehmen, was für sie nützlich war. Ein wirkliches Verstehen aber blieb fast unmöglich, da die Erscheinungen beider Welten nur gewaltsam auf gemeinsame Nenner zu bringen waren wie etwa der europäische „Nationalismus“ und die politischen Kräfte im Orient oder „Christentum-Vatikan“ und „Islam-Kalifat“. Auch bester Wille räumte bei der gegenseitigen Interpretation die Gefahr von Mißverständnissen nicht aus, eine Gefahr, die im Verhältnis zwischen dem Westen und allen dekolonisierten Entwicklungsländern besteht.

Dazu kommt, daß man es in der turbulenten arabisch-islamischen Gegenwart nicht durchweg für politisch angebracht hält, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Wenn etwa David Hirst in seinem Buch über die Ölfrage² bemerkt, es sei für jeden arabischen Politiker unklug, öffentlich auszusprechen, daß der westliche Imperialismus für den Mittleren Osten keine Bedrohung mehr darstelle, so macht er damit auf eine Schwierigkeit aufmerksam, die heutige politische Diktion der Araber zu durchschauen. Im arabischen Sprachgebrauch sind Arabismus und Islamismus zu Tabus geworden, gegen die kein Einwand möglich ist. Kairo kann daher etwa Feisal ibn Saud nicht wegen seiner panislamischen Bestrebungen angreifen, wohl aber deswegen, weil er sich mit diesen Bestrebungen im Sinne des Imperialismus betätige. Denn Imperialismus, Kolonialismus oder Neokolonialismus sind heute vollkommen in Verruf gebracht.

Als recht unsicher erscheint mithin der begriffliche Boden für die Klärung der Erscheinungen Arabismus und Islamismus, ihres Verhältnisses zueinander und ihrer Bedeutung in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart der arabischen Staaten. Um zu einigermaßen gesicherten Standpunkten und schlüssigen Ergebnissen zu gelangen, bedarf es daher einer Rückschau auf die Geschichte der Araber. Denn Arabiens jüngste Vergangenheit und Gegenwart beginnt nicht mit Nasser, Feisal und Burgiba; auch nicht mit dem „Aufstand in der Wüste“ von 1916, der die arabische Unabhängigkeit zeitlich einleitete; auch nicht mit der Landung Bonapartes bei Alexandria am 1. Juli 1798 und mit dem Aufkommen des Albaners Mohammed Ali; schließlich auch nicht mit dem osmanischen Eroberer Selim I., der 1517 die arabischen Länder seiner Herrschaft unterwarf. Sie beginnt vielmehr eindeutig mit dem Propheten Mohammed, einem Araber, der den Islam begründete, mit seiner Übersiedlung von Mekka nach Jathrib (Medina) im Jahre 622.

gebilde und Zivilisation“. Die Fragen, Vorbehalte oder sogar Zweifel, die sich an Sinn und Berechtigung einer solchen Aussage richten, führen schlagartig in die Problematik der uns räumlich und geistig nächsten nicht-westlichen Welt. Religion und Nation scheinen oft überlagert, der Gegensatz Panislam-Panarabien aufgehoben zu sein.

² Oil and Public Opinion in the Middle East, London 1966, S. 21.

II. Mohammed als Beginn der arabischen Gegenwart

Mohammed ibn Abdallah, der Mekkaer Kaufmann, lebte zu einer Zeit, als die arabischen Stämme in Bewegung geraten waren. Als nomadische Viehzüchter hatten die Bewohner der arabischen Halbinsel die Tendenz, aus der Wüste auszuweichen und in fruchtbarere Gebiete einzuströmen, wann immer eigene wirtschaftliche Nöte und die machtpolitischen Verhältnisse in Nachbargebieten eine Möglichkeit dazu boten. Außerdem war im damaligen Arabien einerseits durch südarabische Stämme eine Art Völkerwanderung ausgelöst worden, und andererseits durch den Kampf auf Leben und Tod zwischen den damaligen Großmächten Ostrom und Persien im syrisch-mesopotamischen Raum ein Machtvakuum entstanden, das sich die Araber zunutze machten, wodurch sie zugleich mit der Kultur dieser beiden Großreiche in engere Berührung gelangten. Dabei zeigten die Araber in den Randgebieten die Neigung, sich auch dem Christentum zuzuwenden.

Das war die Lage, in der Mohammed, der auf seinen Geschäftsreisen jüdische und christliche Ideen kennengelernt hatte, auf Grund ihm zuteil gewordener Offenbarungen seine Lehre als die nach Moses und Christus dritte Form des Monotheismus verkündete. Diese Lehre war das vornehmste Anliegen des Propheten Mohammed. Sie war bewußt oder unbewußt in faszinierender Weise auf die arabische wie auch auf die nahöstliche Situation angelegt. Die Araber sollten vom Götterkult befreit werden; eine einfache, ihrem Wesen gemäße Lehre sollte sie davor bewahren, eine andere Form des Monotheismus zu übernehmen. Mohammed begründete zwar eine Religion, er schuf aber keine kirchliche Organisation. Die Anhänger des neuen Glaubens sollten nach seiner Vorstellung eine islamische Ökumene, die Umma, bilden. Ein politisches Ziel war ebensowenig gegeben³. Abgesehen davon hätte Mohammed schwerlich erwarten können, das in Arabien seit eh und je bis heute bestehende System der Stammesverbundenheit zu erschüttern, selbst wenn er es im Sinne der Einheit der Araber hätte versuchen wollen. Dieses System, das jeden Araber zunächst einer Sippe und dann verbindlich einem Stamm zuordnet, in welchem ohne unbedingte Erbfolge der Würdigste oder Kraftvollste ein patriarchalisches Regiment ausübt, hat eine doppelte Auswirkung gerade im Hinblick auf die Errichtung einer staatlichen Herrschaftsordnung: Jede staatliche Organisation, die die Stammesbindungen unberücksichtigt läßt, gerät in den Verruf, unarabisch zu sein. Zugleich aber bietet das System die Möglichkeit, daß sich starke Persönlichkeiten, wie etwa in der jüngsten Vergangenheit Abdulasis Ibn Saud, die Gefolgschaft von mehreren Stämmen für ihre Herrschaftsziele sichern und sich Herrschaftsbereiche schaffen, die von ihrer Persönlichkeit allein abhängen; die Stämme fühlen sich nicht mehr gebunden, auch dem Nachfolger Gefolgschaft zu leisten. Daraus ergibt sich einerseits die Bedeutung der Persönlichkeit in der arabischen Geschichte, andererseits der ephemere Charakter mancher Herrschaftsgebilde.

Eine politische Konzeption Mohammeds ist also nicht erkennbar. Möglicherweise bildete das Oströmische Reich für ihn die staatlich-institutionelle Norm und den

³ Wenn Anthony Nutting in seiner arabischen Geschichte, Von Mohammed bis Nasser, Wien 1964, S. 33, meint, der Prophet habe seine zweite Aufgabe, „die Araber der Halbinsel unter dem Schutzmantel dieser Religion zu vereinigen“, nicht erfüllen können, da „zehn kurze Jahre nicht genügen, um eine tausendjährige Lebensform grundlegend zu ändern“, so ist dagegen einzuwenden, daß eine solche politische Zielsetzung bei Mohammed nicht zu erkennen ist. Zwar hat sich Mohammed nach seiner Übersiedlung nach Medina mit Erfolg bemüht, die dort bestehenden Stammeskonflikte zu überwinden. Er hat sich damit den notwendigen Rückhalt gegenüber den von seinen Mekkaer Feinden drohenden Gefahren gesichert und zugleich eine militärische Kerntruppe geschaffen, die sich im Zuge der arabisch-islamischen Expansion als nützlich erweisen sollte. Es ist aber ein Ausfluß späterer europäischer Vorstellungen, damit eine nationalarabische Konzeption zu verbinden.

Rahmen für die angestrebte islamische Ökumene. Aber Mohammed hat auch die Richtung, in der sich der Mohammedaner beim Gebet zu verneigen hat, vom ursprünglichen Jerusalem in Mekka umgeändert und das alte arabische Heiligtum, die Kaaba, mitsamt dem damit verbundenen Brauchtum in den Islam übernommen, in den koranischen Vorschriften die Pilgerfahrt nach Mekka zur Pflicht gemacht und auf diese Weise eine ausgesprochen auf Arabien zentralisierte Religion geschaffen, für die das Hocharabische, in dem der Koran niedergeschrieben war, die rituelle Sprache bildete.

Hinsichtlich der politischen Vorstellungen Mohammeds könnte darauf verwiesen werden, daß es zu den Vorschriften, deren Beobachtung neben den fünf koranischen Pflichten für die Mohammedaner verbindlich ist, gehört, unter den Gläubigen Frieden zu halten, den Ungläubigen aber feindlich gegenüberzutreten und sie zu bekriegen. Der „Heilige Krieg“ ist somit ebenso religiöse Pflicht, wie der Gottesfriede innerhalb der Umma.

Ebenso unklar wie die politische Konzeption Mohammeds sind die Motive für das Aufflammen einer hohen islamisch-arabischen Kultur und für die Entstehung des islamisch-arabischen Reiches⁴. Zweifellos hat die Vorschrift des „Heiligen Krieges“ dazu beigetragen, daß sich aus dem Wirken Mohammeds der islamisch-arabische Siegeszug entwickelte. Sicherlich haben aber auch andere Momente eine wichtige Rolle gespielt⁵.

Auf jeden Fall waren es die Araber, die in einem grandiosen Siegeszug die Großreiche der Omajjaden und Abassiden und eine Hochblüte von Kultur und Wissenschaften mit Mittelpunkten wie Damaskus, Bagdad und Cordoba schufen. Hundert Jahre nach Mohammeds Tod wurden die arabisch-islamischen Heere bei Tours und Poitiers von den Franken abgefangen, während sie sich bei Samarkand gegen die dorthin vorgedrungenen Chinesen durchsetzen konnten. Ein rätselhafter kometengleicher Aufstieg, der von den Arabern im Zeichen des Islam getragen wurde, zumal ein Aufstieg aus fast geschichtsloser Vergangenheit und insularer Versponnenheit.

Während sich der Islam immer weiter ausbreitete, zerbröckelte jedoch nach kurzem Glanz das von arabischen Herrschern getragene Gesamtreich in Teilreiche, in denen nichtarabische Elemente zunehmend eine dominierende Rolle spielten, während die stark entvölkerte arabische Halbinsel in ihr Stammesleben zurückfiel und kaum noch Anteil am Geschehen nahm. Die Herrschaft des Kalifen in Bagdad begann, auf der Stärke seiner kaukasischen, seldschukischen oder türkischen Prätorianer zu beruhen oder sogar in deren Händen zu liegen. In Kairo setzten Kaukasier wie Saladin oder Baibars oder schließlich Mameluken (Kaufsklaven) verschiedener ethnischer Herkunft die stolze Tradition fort. So reizvoll es sein mag, die ständigen Erneuerungen der Teilreiche zu betrachten, in denen jeder ungeachtet seiner rassischen oder sozialen Herkunft „etwas werden“ konnte, wenn er das Zeug dazu hatte, besonders wenn er sich ein religiöses Relief zu verschaffen wußte, so kommt es in diesem Zusammenhang doch nur darauf an festzustellen, daß die Araber nicht als Element der Integration wirkten, viel eher als ein Element der Dekomposition.

⁴ Die Bezeichnung islamisch-arabisch ist für dieses Phänomen angemessen. Mohammed war Araber, der Islam trägt arabische Züge; das Reich und die Kultur wurden von Arabern geschaffen, wenn sich auch sehr bald fremde Elemente einmischten und der arabische Anteil verblaßte, sei es bei der kulturellen oder bei der machtpolitischen Gestaltung.

⁵ Franz Taeschner schreibt in seiner „Geschichte der arabischen Welt“ 1964, S. 56: „Die eigentlichen Motive (der arabischen Eroberungszüge) dürften gewesen sein, die ... Risse im islamischen Gemeinwesen durch gemeinsame große Aktionen zu schließen und die Fehdelust der Araber, die sich normalerweise in gegenseitigen Zerfleischungen äußerte, vom Innern der Gemeinde, wo Gottesfriede herrschen sollte, nach außen abzulenken. Bei der bekannten arabischen Raubgier und Beutelust war das nicht schwer.“

Als Ergebnis dieser Entwicklung zeichnete sich innerhalb der islamischen Welt, die sich über Persien und Indien hinweg bis nach Innerasien und Indonesien auszu-dehnen begann, deutlich eine Gruppe ab, in der ethnisch und sprachlich das Arabische eine gewisse, wenn auch unterschiedlich gewichtige Rolle spielte, nämlich die eigentliche arabische Halbinsel, die frühzeitig arabisierten Randgebiete Mesopotamien und Syrien-Palästina sowie die im Zuge der islamisch-arabischen Eroberung arabisierten Gebiete in Nordafrika. Über diese Gebiete breitete sich eine arabisch-islamische Deckschicht aus. Für alle diese Gebiete beginnt die Zeitrechnung 622 mit der Hedschra; die Sprache ist arabisch⁶. Die zivilisatorischen und sozialen Grundlagen und selbstverständlich die religiösen Vorstellungen sind im wesentlichen identisch, so daß sich in diesem Raum über 100 Millionen Menschen als zusammengehörig fühlen können. Daraus leitet sich ein arabisch-islamisches Brüderlichkeitsgefühl ab, dessen Stärke und Intensität sich freilich kaum messen läßt.

Dem Auf und Ab sich erneuernder Staaten auf dem arabisch-islamischen Boden bereiteten erst die osmanischen Türken ein Ende. Der arabische Glanz erlosch, als Sultan Selim I. zum Kriegszuge gegen Ägypten schritt. Selim schlug 1516 bei Aleppo ein ägyptisches Heer vernichtend, nahm 1517 Kairo ein, machte sich zum Herrn des Nillandes und nahm den letzten Abassiden-Kalifen gefangen. Der Großscherif von Mekka unterwarf sich sogleich der neuen islamischen Großmacht, die sich in der Folge in Nordafrika bis an die Grenzen Marokkos und nach Arabien ausdehnte, wo die Türken nur Wert darauf legten, die Randgebiete Mesopotamien und Syrien sowie die Landstriche am Roten Meer ihrem Reich verwaltungsmäßig fest einzugliedern.

Für die unterworfenen arabischen Gebiete bedeutete die osmanische Herrschaft eine Art Fremdherrschaft; ein Bruderschaftsgefühl zu den Türken ist bei den Arabern nie entstanden. Sie bildeten aber einen Teil des mächtigen osmanischen Staates und ihnen stand die Möglichkeit offen, in höchste Staatsämter aufzusteigen. Außerdem war Konstantinopel fern und das Osmanische Reich vielfach durch Auseinandersetzungen mit dem Westen in Anspruch genommen, so daß den arabischen Gebieten eine gewisse Bewegungsfreiheit blieb. Politisch boten die arabischen und arabisierten Gebiete ein durchaus unterschiedliches Bild mit ausgeprägtem regionalen Eigenleben. Das galt nicht nur für die selbständigen Gebiete Marokko und Oman-Maskat sondern auch für die von den Türken kontrollierten Gebiete. Jemen bereitete dem Sultan immer wieder Schwierigkeiten, in Ägypten wußten sich die Mameluken gegenüber dem osmanischen Gouverneur weitgehend durchzusetzen, in Tunis führte eine Bei, in Algier ein Dei ein nur wenig beeinträchtigtes Regiment; der Großscherif von Mekka trieb ein eigenmächtiges Spiel; in Innerarabien bildete sich ein zeitweise mächtiges Wahabitenreich unter der Familie der Saudiden, und die kleinen Scheichtümer am Persischen Golf und Indischen Ozean bekamen die Hand des Sultans kaum zu spüren. Ebenso wenig wie von politischer Einheit konnte auch von arabischer Solidarität in diesen Gebieten die Rede sein; die einzelnen Herrschaftsgebiete bekriegten sich nach Maßgabe ihrer Interessen.

Wenn die osmanische Eroberung für die arabisch-islamische Welt nicht eigentlich eine Zäsur darstellte, sondern lediglich einen Wechsel der Herrschaft, die den regionalen Individualismus zwar reglementierte, ihn aber nicht aufhob, so ergab sich aus der Konfrontation mit der europäischen Welt ein völlig neuer Abschnitt für die Araber.

⁶ Auf die Komplexität der Situation weist der Aufsatz von Barbara Freyer-Strasser: Was ist Arabisch? in *Orient*, 1964, 4, S. 135–138, hin.

III. Arabisches Erwachen und Panislam

Die an Intensität zunehmende Berührung mit dem sich vor allem wirtschaftlich rasch entwickelnden Europa stellte für den Mittleren Osten einen entscheidenden Vorgang dar. Man pflegt diese Zäsur mit der Landung Bonapartes in Ägypten 1798 zu datieren. Eine solche Datierung ist indessen irreführend. Denn diese Konfrontation ist kein Ereignis, sondern ein langwieriger Vorgang. Die arabischen Länder waren in den Interessenbereich der europäischen Mächte gerückt, als sich diesen mit der Entdeckung des Seeweges nach Indien die Möglichkeit bot, den Sperrriegel, den der Mittlere Osten für ihre Handelsinteressen darstellen konnte, zu umgehen. Da für Europa im Mittleren Osten kaum wirtschaftliche Interessen bestanden, ergaben sich für den arabischen Osten die ersten Kontakte aus dem strategischen Bedürfnis der Europäer, ihren Handel mit Ostasien und Indien gegen Störungen abzusichern.

Durch das Bemühen um einen kürzeren Weg nach Indien rückte dann der arabische Westen stärker in das Interessenfeld der europäischen Mächte. Die Landung Bonapartes in Ägypten in der Absicht, die britische Stellung in Indien auf dem Landwege anzugreifen, bedeutete im Zuge dieser Entwicklung lediglich ein sichtbares Signal und einen Vorgang mit einer Kettenreaktion von Auswirkungen verschiedener Art. Zweifellos begannen seither mehr und mehr europäische Ideen in den arabischen Raum einzusickern. Aber es wäre falsch, sich vorstellen zu wollen, daß Bonaparte die Tür zum Orient aufgestoßen habe und daß sich nun europäisches Gedankengut in breitem Strom in die arabische Welt ergossen habe. Der neue Kontakt mit Europa vollzog sich vielmehr für die verschiedenen arabischen Regionen durchaus unterschiedlich nach Art und Zeitpunkt.

In Ägypten ergriff der albanische Offizier Mohammed Ali die Gelegenheit, durch Beseitigung der Mameluken seine Herrschaft zu begründen, die er und seine Nachfolger nach anfänglichem Zusammenspiel mit Konstantinopel allmählich von der Kontrolle des osmanischen Sultans emanzipierten. Die Stoßrichtungen der Politik Mohammeds Alis waren die überkommenen Stoßrichtungen jedes früheren ägyptischen Reiches, nämlich Sudan und Syrien. Die Problematik des arabischen „Nationalismus“ wird mit Mohammed Ali deutlich sichtbar. Er wollte seine Herrschaftsdomäne, wollte sie so groß und so unabhängig wie möglich. Irgendeine nationale Idee lag ihm fern. Im Zusammenspiel mit dem Sultan zerschlug er das inner-arabische Wahabitenreich; gegen den Sultan dehnte er seine Machtsphäre auf Syrien aus, das er einer straffen Verwaltung unterstellte. Eine gegen ihn ausgesandte osmanische Armee schlug er vernichtend. Aber die Intervention der europäischen Mächte rettete den Sultan und nötigte Mohammed Ali, sich mit Ägypten zu begnügen. Die Syrer hatten seine Herrschaft zunächst begrüßt, waren aber schließlich froh, als er wieder verschwand. Das lässige Regime Konstantinopels war ihnen lieber als die harte Hand des Ägypters, möchte er auch Schulen errichtet und ihnen geistig mehr Freiheit eingeräumt haben. Man hat Mohammed Alis Sohn Ibrahim den Plan unterstellt, ein arabisches Reich schaffen zu wollen. Aber Streben nach Beherrschung der fruchtbaren Gebiete des arabischen Raumes durch Kairo läßt nicht Schluß auf die Absicht zu, die Araber zu einigen, einen arabischen Nationalstaat zu schaffen.

Die Intervention der europäischen Mächte gegen Mohammed Ali 1839/40 bekundete nicht nur das zunehmende europäische Interesse an den Vorgängen im Orient, sondern auch ein direkteres Eingreifen in die dortigen Geschehnisse. 1830 hatten die Franzosen begonnen, Algerien zu besetzen und zu annektieren, 1839 setzte

sich Großbritannien in Aden fest; ebenfalls 1839 erwirkten die Mächte beim Sultan die Proklamation des Hatt-i-Scherif von Gülkane, einer Art liberaler Charta. Weitere Interventionen nicht nur im osmanischen Raum, sondern auch in den unabhängigen mohammedanischen Staaten Mittelasiens folgten: die britischen Protektoratsverträge mit den arabischen Scheichtümern am Persischen Golf, die Annektion von Tunis durch Frankreich, die britische Besetzung Ägyptens, das russische Vorgehen gegen Buchara und Sarmarkand und die französischen Ansprüche auf Syrien bezeichneten den immer direkter werdenden Griff der europäischen Mächte nach den arabischen, osmanischen und weiteren islamischen Gebieten und gaben der Konfrontation eine neue Note. Die gesamte vorder- und mittelasiatische Welt war in Gefahr geraten, unter fremde und zwar nicht mehr mohammedanische Herrschaft zu geraten, wie es den Mohammedanern Indiens bereits geschehen war. Dieser imperialistische Zugriff wurde von wirtschaftlicher und finanzieller Durchdringung und von Ansätzen zu geistiger und religiöser Missionierung begleitet, die in der amerikanischen Hochschule in Beirut und dem französischen Jesuiten-Kolleg in Damaskus zum Ausdruck kamen.

Das Bewußtsein, unentrinnbar in den Sog des Westens zu geraten, mußte bei den Betroffenen eine Schockwirkung verursachen und Reaktionen auslösen. Von diesen Reaktionen waren am augenfälligsten zwei durchaus verschiedenartige Erscheinungen, die beide als Panislam bezeichnet wurden, sich also mit dem Islam als Religion verbanden oder zu verbinden schienen. Beide erweisen sich jedoch als politische Phänomene.

Bevor auf sie eingegangen wird, empfiehlt es sich, noch auf das hinzuweisen, was als nationales Erwachen der Araber, arabischer Nationalismus oder Panarabismus firmiert. Dabei ist zu betonen, daß der europäische Begriff Nationalismus für den arabischen Raum — wie übrigens für die meisten sogenannten Entwicklungsländer — nicht verwendet werden sollte, obwohl es gern von europäischer wie auch von arabischer Seite geschieht. Es gibt im arabischen Raum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts manche Erscheinungen, etwa das wahabitische Reich, die arabischen Eroberungspläne Mohammed Alis, den Freiheitskampf eines Abdelkader in Algerien, später eines Abdelkrim in Marokko, die Revolte von Arabi Pascha in Ägypten, den Aufstand des Mahdi im Sudan, den Widerstand der Senussi-Sekte gegen die italienische Durchdringung Tripolitaniens, den zeitweisen Widerstand des Jemen gegen die osmanische Herrschaft, die nicht selten unter der Rubrik arabischer Nationalismus verbucht werden, die indessen bei näherem Zusehen nichts anderes sind, als das Streben gegen Abhängigkeit und nach eigener Herrschaft einer Persönlichkeit, was noch keineswegs Staatlichkeit im europäischen Sinne bedeuten kann. In Wirklichkeit hat es eine nationale Sammlung oder Erhebung der Araber nicht gegeben, wohl aber ein arabisches Erwachen⁷.

Politisch fand diese Erneuerungsbewegung kaum spürbaren Ausdruck, jedoch

⁷ Der Syrer George Antonius — Christopher Sykes nennt ihn einen „Arab apologist“ — ist diesem Erwachen mit großer Sorgfalt nachgegangen. Er betitelt sein 1938 in London erschienenes Werk „The Arab Awakening“, apostrophierte zwar im Untertitel „The Story of the Arab National Movement“ den Nationalismus, ging aber mit diesem Begriff mit der gebotenen Vorsicht um. Antonius bezeichnet das Jahr 1847, in welchem in Beirut eine bescheidene literarische Gesellschaft gegründet wurde, als Ausgangsdatum dieses Erwachens. Eine westliche Interpretation dieses Vorganges ist bezeichnend: der Amerikaner John A. DeNovo meint in seinem Buch „American Interests and Policy in the Middle East 1900-1935“ (Minneapolis, 1963, S. 13), Antonius habe darauf hingewiesen, daß die Bemühungen der amerikanischen Missionare, die Bibel ins Arabische zu übersetzen, zu einer literarischen Erneuerung bei den Arabern geführt habe, und fügt hinzu, „sie trugen dadurch unabsichtlich dazu bei, die geistigen Grundlagen für den modernen arabischen Nationalismus zu legen“. Um zu zeigen, wie unterschiedlich und dadurch verwirrend die Aspekte sind, möge der Äußerung von DeNovo die Meinung eines anonymen französischen Autors gegenübergestellt werden, der in der „Revue du Monde Musulman“ 1914, S. 240, lapidar schrieb: „C'est la révolution française qui a provoqué ce réveil.“ Dieser französische Autor macht durchaus zu Recht darauf aufmerksam, daß neben den Amerikanern in Beirut auch die kulturellen Einrichtungen der französischen Jesuiten in Syrien ihren Anteil am arabischen Erwachen hatten. So sehr es sich dabei eigentlich nur um Großsyrien handelte, wo Bestrebungen einsetzten, die arabische Hochsprache zu erneuern und

wurde, wie Antonius es ausdrückt⁸, in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die „Saat des Patriotismus“ gelegt, und es entstand eine Bewegung, deren Wurzeln arabisch und deren „Ideale national und nicht mehr sektiererisch“ waren, das heißt sich nicht mehr aus den Bestrebungen der verschiedenen syrischen Religions- und Volksgruppen herleiteten. Selbstverständlich bezieht er sich dabei nicht auf die Gesamtheit der Araber, sondern allein auf die Syrer. Jedenfalls enthält ein Programm aus dem Jahre 1880⁹ u. a. folgende Forderungen: 1. Autonomie für Syrien in Union mit dem Libanon; 2. Anerkennung des Arabischen als offizieller Sprache. Antonius glaubt daraus eine Entwicklung von der rhetorischen Verurteilung der türkischen Mißwirtschaft zur Formulierung „eines spezifischen Programms nationaler Aspirationen“ ableiten zu können und zwar eines Programms, zu dem sich alle syrischen Gruppen und zunehmend auch die syrischen Mohammedaner bekannten; er weist hier besonders auf die Rolle von Abdur Rahman Kawakabi hin¹⁰.

Für die gesamtarabische Situation bezeichnend ist, daß Antonius¹¹ registriert, Ägypten habe sich während dieser Zeit „von der arabischen Bewegung gelöst und seine eigene nationale Politik entwickelt“. Da sich auch in Tunis unter französischer Ägide ein spezifischer Nationalismus herausgebildet habe, sei die „arabische Nationalbewegung auf Syrien, Irak und die arabische Halbinsel beschränkt“.

Obwohl die Sorgfalt, deren sich Antonius bei der Herausarbeitung der „nationalen“ Strömungen befleißigt hat, nicht zu bestreiten ist, sind die ersten Schlußfolgerungen aus seiner christlich-syrischen und nationalistischen Sicht heraus zu verstehen. Aus den Tatsachen ist jedoch mit aller Deutlichkeit zu schließen, daß es keinerlei Anzeichen für eine allgemeine arabische Nationalbewegung gegeben hat. Im Grunde genommen entwickelten ebenso wie Ägypten und Tunesien auch die syrischen Kreise wie auch die Kreise in Bagdad und Basra ihre regionalen „nationalen“ Programme, während auf der arabischen Halbinsel die Scheichs und Emire in eigener Sache ihre Fehden untereinander austrugen.

Kairo, außerhalb des Zugriffs der osmanischen Polizei liegend, war den Syrern als sicherer Asylort willkommen; sie waren aber nicht bereit, ihren Anspruch als die eigentlichen arabischen Nationalisten d. h. als Vorkämpfer gegen die osmanische Herrschaft, preiszugeben. Regionalismus und eine gewisse ideologische Rivalität schimmern mithin bereits durch diese Ansätze zu einer Absage an die Autorität des Sultan-Kalifen und zu einem Streben nach Autonomie oder vielleicht sogar nach Unabhängigkeit durch.

Wenn diese Ansätze damals nicht profilierter und deutlicher sichtbar geworden sind, so ist das sicher auf das argwöhnische Polizei-Regime Konstantinopels und besonders des Sultans Abdul Hamid II. zurückzuführen. Das Osmanische Reich hatte trotz ständiger Gebietsverluste und innerer Labilität Mitte des 19. Jahrhunderts äußerlich eine gewisse Aufwertung erfahren, indem es als europäische Großmacht zu gelten begonnen hatte. Abdul Hamid II. war sich darüber im Klaren, daß er eine ausgewogene Politik zwischen den Mächten versuchen müsse, um zu überleben, daß er aber auch im Inneren der Stützen bedürfe. Einerseits

zu modernisieren, kamen doch diese Bemühungen allen Arabern zu gute, indem sie einerseits ein ihnen gemeinsames Verständigungsmittel förderten und indem andererseits die Erinnerung an die einstige arabische Größe neu belebt wurde. Die islamisch-arabische Deckschicht wurde somit aufgefrischt. Wie es der zitierte anonyme Franzose an gleicher Stelle (S. 237) formuliert, wurde den Arabern bewußt, daß der Anteil, den sie an der Ausbreitung des Islam gehabt hatten, „für sie einen Ruhm ohne Gleichen darstellt, der sie berechtigt, sich als ein vor allen anderen auserwähltes Volk zu fühlen“.

⁸ S. 60.

⁹ S. 83 f.

¹⁰ S. 93 ff.

¹¹ S. 99 f.

schaffte er das Parlament wieder ab, bespitzelte seine Untertanen und suchte alle Gefahrenquellen durch Gewalt oder Bestechung zu verstopfen. Andererseits aber begegnete er nationalen Ideen, sei es arabischen oder auch türkischen, durch seine panislamische Politik, die das doppelte Ziel verfolgte, sich die Gefolgschaft seiner mohammedanischen Untertanen zu sichern und sein außenpolitisches Prestige zu heben. Der Panislam ist nicht eigentlich in Jildiz Kiosk entstanden, sondern verbindet sich mit dem Namen Dschemal ed-Din el-Afghani¹².

El-Afghani, 1838 in Persien geboren, Philosoph, Schriftsteller, Journalist, Redner, Agitator, beweglich und dynamisch, 1857 Mekka-Pilger, 1869 in Kairo, 1870 in Konstantinopel, 1871–1879 in Kairo (ausgewiesen), in Indien und den USA, 1883 in London und Paris, 1886 in Teheran (ausgewiesen), London und Konstantinopel, wo er in Ehrenhaft 1897 starb, war vor allem der unermüdliche Vorkämpfer gegen den Imperialismus und für die Dekolonisation, Vater des ägyptischen Aufstandes 1882 und der persischen Revolution. Wenn er sich auch für ein Zusammengehen der islamischen Staaten einschließlich des schiitischen Persien aussprach, so stand für ihn doch nicht eigentlich ein islamisches Sammlungsanliegen im Vordergrund, vielmehr war er der Initiator politischer Unabhängigkeitsbestrebungen in den durch den Zugriff Europas bedrängten islamischen Staaten. El-Afghani hat Mitstreiter und Schüler gehabt, wie etwa in Ägypten Mohammed Abduh; aber er war im Grunde genommen eher der große Einzelgänger, dem seine Gegner seinen Einfluß neideten und schmälerten.

El-Afghani hat die Erneuerung und Anpassung des Islam an den Fortschritt nicht in den Vordergrund gestellt, sondern die Erreichung der Unabhängigkeit als Voraussetzung für eine Reform des Islam betrachtet. Es ist daher durchaus berechtigt, daß E. Kedourie seinem 1966 erschienenen Essay über Afghani und Abduh den Untertitel gibt „On religious unbelief and political activism in modern Islam“. Wenn sich in einer Zeit der europäischen Pan-Ideen in diesem Fall die Vorsilbe Pan mit dem Islam verbindet, so kann diese Kombination nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich primär weder um eine islamische Erneuerungsbewegung noch um eine islamische Sammlungsbewegung handelte, sondern um das Bemühen, die islamischen Länder nicht wesensfremder, anders-religiöser Herrschaft anheimfallen zu lassen.

Sultan Abdul Hamid hat den Panislam noch weiter eingeengt, ihn seinen Zwecken untergeordnet und ihn zu einem Mittel der osmanischen Politik gemacht. Der Islam sollte als ein Bindemittel für sein von außen und innen gefährdetes Reich und als Relief für seinen Thron und damit der Sicherung seiner Herrschaft dienen. An die Begründung eines modernen Staates islamischer Völker hat er nie gedacht. Im Inneren hat er u. a. durch Aufwendungen für islamische Einrichtungen für diese Idee geworben. Nach innen wie nach außen war das spektakulärste Unternehmen der Bau der Mekka-Pilger-Bahn, die bis Medina fertiggestellt wurde, deren Weiterbau aber durch die um ihre Einkünfte besorgten Araber des Hedschas boykottiert wurde. Finanziert wurde dieser Bahnbau durch Stiftungen aus der gesamten islamischen Welt. Abdul Hamids Praktiken sind im einzelnen schwer zu durchschauen. In seiner privaten Druckerei ließ er beispielsweise ein panislamisches Organ „Peyk-i-Islam“ zur Verteilung unter den Mohammedanern Indiens drucken. Seine Auswirkungen aber lassen sich keineswegs verkennen. Im Inneren wurden

¹² A. Hourani schreibt in seinem Buch „Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939“, London 1962, S. 108, „es wäre vielleicht richtiger, von einer Persönlichkeit und nicht von einer Bewegung zu sprechen, denn dieser revolutionäre Panislam, diese Verbindung von religiösen und nationalen Gefühlen mit europäischem Radikalismus, verkörpert sich in dem eigenartigen Mann, dessen Leben die ganze mohammedanische Welt im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts anging und tief beeinflusste“.

die schwachen Ansätze zu regionalem Separatismus durch die islamische Verbundenheit gelähmt, in der weiteren islamischen Welt hatte der Sultan-Kalif das Renommee des letzten unabhängigen islamischen Herrschers gewonnen, das ihm noch während der Versailler und Lausanner Verhandlungen 1919–1924 zugute kam und sowohl die Engländer als auch Kamal Atatürk bewog, seinen Sturz zu vermeiden oder hinauszuzögern.

Die Abhängigkeit der „nationalen“ Entwicklungen von der Politik Konstantinopels wurde deutlich, als mit der jungtürkischen Revolution 1908 die hamidische Despotie ihr Ende fand und im türkischen Reich neue Ideen und Kräfte zum Zuge kamen. Damit geriet auch die arabische Frage erneut und sichtbarer in Bewegung.

Nur außerhalb des Bereichs der osmanischen Polizei hatten sich arabische Nationalisten frei äußern können. In Kairo hatten vor allem Syrer Zeitungen erscheinen lassen. In Paris wurde die einzige gesamtarabische Konzeption geäußert, als der ehemalige osmanische Beamte, der Syrer Negib Azoury, 1904 die „Ligue de la Patrie Arabe“ gründete und 1905 in dem angesehenen Verlag Plon sein Buch „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 Patriarchat Oecuménique“ erscheinen ließ. Azourys Wirken ist aus verschiedenen Gründen von Interesse. Zum einen stellt es das einzige gesamtarabische Programm dar; zum anderen klammert es Ägypten aus, da die Ägypter nicht zur arabischen Rasse gehören; schließlich aber trägt es den arabischen Gegebenheiten insofern weitgehend Rechnung, als es sowohl die Autonomie des Libanon als auch die Unabhängigkeit aller Fürstentümer sowie die Sonderstellung des Großscherifen von Mekka, dem das Kalifat zufallen sollte, berücksichtigt, zugleich auch die Interessen und Vorrechte der Großmächte respektiert. Auch hier ist das persönliche Führertum also wieder die wichtigste Komponente. Über den Umfang des neuen arabischen Reiches schreibt Azoury: „Dieses neue arabische Reich soll sich im Rahmen seiner natürlichen Grenzen vom Tal des Euphrat und Tigris zum Isthmus von Suez und vom Mittelmeer bis zum Meer von Oman erstrecken.“ Es ist sicher, daß diese Arabienkonzeption sowohl von Hussein, dem späteren König des Hedschas, als auch von den Arabien-Experten des Foreign Office wie auch vom Sultan zur Kenntnis genommen worden ist.

Im Osmanischen Reich eröffneten sich den Arabern erst größere Möglichkeiten, als die jungtürkische Revolution einen Zug zur Liberalisierung mit sich zu bringen schien und erneut ein osmanisches Parlament einberufen wurde, in dem auch die arabischen Landesteile vertreten waren. Ihren Vertretern, darunter den Söhnen des Großscherifen Hussein, bot sich dadurch die Möglichkeit, untereinander unverdächtig Kontakte aufzunehmen.

Die im Zuge dieser Entwicklung weitgehend von Syrern formulierten Programme beschränkten sich im Wesentlichen auf das Verlangen nach regionaler Selbstverwaltung im Rahmen des Osmanischen Reiches; dagegen lag ihnen eine Forderung nach Unabhängigkeit oder gar Schaffung eines gesamtarabischen Staates fern. Die Jungtürken hatten den Panislam Abdul Hamids zunächst durch die Formel Panottomanismus ersetzt. In dem Gründungsauftrag einer 1908 in Paris gegründeten „Ligue Ottomane“ heißt es: „Diese Liga ist, obwohl syrischen Ursprungs, gemäß ihrem Namen und ihren Zielsetzungen dem Wesen nach ottomanisch und national.“ Daß sich in der Folge radikalere Forderungen entwickelten, lag vor allem an der Änderung der jungtürkischen Politik¹³.

¹³ Nicht zu Unrecht vermerkte H. L. Lammens 1921 in seinem Buch „La Syrie“ (Bd. II, S. 211): „Verwal-

Der zunehmende Zentralismus der Jungtürken nötigte die Araber jedoch, ihre Bestrebungen wieder im Geheimen fortzusetzen. Es entstanden in Syrien vor allem die beiden Geheimgesellschaften al-Qataniya (1909) und al-Fatat (1911)¹⁴. In ihren Zielsetzungen trat erstmals das Bestreben nach Unabhängigkeit in den Vordergrund. Es bleibt aber zu bemerken, daß es sich immer wieder lediglich um Syrien handelt, wo es eine etwas breitere Bildungsschicht, ja ein gewisses Bürgertum, gab. Je weniger die Araber von Konstantinopel zu erwarten hatten, desto mehr setzten sie auf die Großmächte, von denen Frankreich offen Vorrechte in Syrien anstrebte und Großbritannien seit Salisburys Teilungsplan von 1895 das Osmanische Reich nicht mehr als sakrosankt betrachtete. Besonders die britische Präsenz in Ägypten schien für die Araber eine gewisse Verlockung darzustellen. Vor allem Großscherif Hussein bemühte sich 1913/14 durch seinen Sohn Abdallah um britische Unterstützung.

In der arabischen Welt waren somit deutlich Bestrebungen zutage getreten, sich der osmanischen Herrschaft zu entledigen. Der Ausgangspunkt solcher Bestrebungen war aber durchaus unterschiedlich und hatte keinerlei gesamtarabischen Charakter, war vielmehr regional bestimmt. Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, dem Eintritt des Osmanischen Reiches an der Seite der Mittelmächte in den Krieg und der Ausdehnung der Kampfhandlungen auf die arabischen Gebiete — am Suezkanal und in Mesopotamien — ergab sich für die Araber eine neue Sachlage.

Freilich waren die arabischen Länder weit davon entfernt, diese Gelegenheit auszunutzen, um sich schlagartig zu erheben und die osmanische Oberherrschaft abzuschütteln. Die verschiedenen Gebiete verhielten sich durchaus unterschiedlich, ihrer regional orientierten Geschichte getreu und entsprechend ihren jeweiligen Interessen. Die Westmächte hatten im arabischen Bereich bereits Interessensphären ins Auge gefaßt, die sie in den Geheimverträgen 1915—1917 und auf der Pariser Friedenskonferenz aushandelten. Von vordringlicher Wichtigkeit erschien ihnen jedoch die Frage, wie sich der von Konstantinopel proklamierte Heilige Krieg auf ihre eigenen mohammedanischen Untertanen auswirken würde. Bevor erkennbar wurde, daß die Parole vom Heiligen Krieg wirkungslos blieb, bemühte sich daher London, den Großscherifen von Mekka als Gegengewicht gegen den Kalifen auf seine Seite zu ziehen, und nahm mit ihm Verbindung auf. Hussein seinerseits sah in Großbritannien den geeigneten Verbündeten für die Verwirklichung eigener Herrschaftspläne. Der Großscherif Hussein ibn Ali aus der Sippe des Propheten Mohammed und durch dessen Tochter sein Nachkomme war 1908 von den Türken als Hüter der Heiligen Stätten im Hedschas eingesetzt worden. Durch seinen jahrelangen Aufenthalt in Konstantinopel verfügte Hussein neben seiner arabischen Bildung über eine gewisse Vertrautheit mit der großen Politik. Nachdem er zunächst mit den Türken kooperiert hatte, betätigte er zunehmend das Bestreben, seine Abhängigkeit von Konstantinopel zu lockern oder zu lösen, als weltlicher Fürst seinen Herrschaftsbereich auf Kosten der anderen arabischen Fürsten zu erweitern und das Kalifat wieder in die legitimen Hände eines Arabers, nämlich seine eigenen, zu legen. Die Unterstützung Großbritanniens erschien ihm für die Erreichung eines solchen ehrgeizigen Ziels so ausreichend, daß er auf die entscheidende Stärkung seiner eigenen machtpolitischen Grundlage, etwa auch die Schaffung einer modernen Verwaltung und Verfassung für sein Reich, verzichten zu können meinte.

tungsreformen und Provinzautonomie hätten die syrischen Nationalisten zufriedengestellt. Deren Verweigerung durch die Türken wird sie zu Separatisten machen.“

¹⁴ Antonius, S. 110 ff. X

Hier lag der Ausgangspunkt für den „Aufstand in der Wüste“, wie ihn T. E. Lawrence bezeichnete, und für die sogenannte McMahon-Hussein-Korrespondenz über ein großarabisches Reich. Hussein war keineswegs ein arabischer Nationalist, sondern ein ambitionierter Großscherif, der durch seine Söhne Kontakte zu syrischen Nationalisten hatte und sicherlich das Programm von Negib Azoury kannte. Jedenfalls entsprachen die Grenzen, die er in einem seiner Briefe an den britischen Hochkommissar in Kairo, Sir Henry McMahon, für ein zu schaffendes arabisches Reich forderte, den Vorstellungen Azourys. Die positive, aber durch für Hussein undurchsichtige Verkläuterungen stark eingeengte Antwort Sir Henrys vom 24. Oktober 1915 war für Hussein das Signal zum Losschlagen. Er hatte den Engländern gegenüber seinen Anspruch, als Wortführer der Araber zu gelten, durch Aufforderungen der in Bedrängnis geratenen syrischen Geheimbünde, ihre Sache zu unterstützen, belegen können. Diese Syrer vertraten, falls ihr Appell an Hussein wirklich volens ergangen war, jedoch nur einen Teil Arabiens. Der Imam von Jemen wie auch die Schammar-Stämme hielten dem Sultan die Treue; der Wahabit Ibn Saud verbündete sich zwar mit den Engländern, weigerte sich aber, gegen die benachbarten Schammar-Stämme zu Felde zu ziehen, erstrebte vielmehr eine Auseinandersetzung mit Hussein, dem er religiösen Verrat vorwarf und gegen den die Animosität noch wuchs, als sich dieser im Herbst 1916 zum König der Araber proklamieren ließ. Deutlich zeigt sich also, daß es sich hier lediglich um einen Herrschaftsplan Husseins, nicht aber um ein gesamtarabisches Anliegen, nämlich den Zusammenschluß der arabischen Gebiete, handelte.

Die ganze Irrealität der Husseinschen Bestrebungen zeigte sich, als seine Streitmacht unter ihrem nominellen Führer, Husseins dritten Sohn Feisal, in der Flanke der britischen Palästina-Armee unter Lord Allenby im Herbst 1918 die syrische Hauptstadt Damaskus erreichte. Es gab keineswegs ein einhelliges Bekenntnis zur „arabischen“ Sache oder zur Idee eines arabischen Reiches, sondern es entwickelte sich ein Tauziehen zwischen verschiedenen Gruppen über die Frage, wie sich nach der Vertreibung der Türken die Zukunft Syriens gestalten sollte¹⁵. Die Mehrheit der maßgebenden Kreise befürwortete die Unabhängigkeit Syriens und lehnte sowohl ein französisches Mandat als auch eine Unterstellung unter Hussein ab.

IV. Die arabische Staatenbildung im Jahre 1919

Großbritannien konnte, wie sich bereits in den Geheimverträgen, besonders dem Sykes-Picot-Abkommen vom 9./16. Mai 1916, gezeigt hatte, seine Zusagen an Hussein nicht honorieren, obwohl sie dem politischen Kalkül Londons entsprachen. Frankreich bestand auf seinem Anspruch auf Syrien, und die Balfour-Deklaration vom 2. November 1917 zugunsten einer „nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina“ bedeutete ein weiteres Störungsmoment für die Politik der McMahon-Hussein-Korrespondenz. Es entsprach also nicht der kundigen Einsicht in die wirkliche Eigenständigkeit der arabischen Regionen, daß der im Zusammenhang mit dem für das Osmanische Reich vorgesehene Friedensvertrag von Sèvres, der von Hussein nicht unterzeichnet, von der Türkei nicht ratifiziert wurde, eine Regelung für den arabischen Bereich gefunden wurde, durch die dieser staatlich aufgeteilt wurde. Die eigentliche arabische Halbinsel blieb dabei sich selbst über-

¹⁵ Vgl. Zeine N. Zeine, *The Struggle for Arab Independence. Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria*, Beirut, Kayats, 1960.

lassen, war allerdings weitgehend durch Verträge an Großbritannien gebunden; jedoch wurden Frankreich Syrien und Libanon, Großbritannien Irak und Palästina-Transjordanien als Völkerbundsmandate unterstellt, wobei in die Mandatssatzung für Palästina die Balfour-Deklaration aufgenommen wurde. Daß es sich dabei nicht um Annektionen handelte, sondern um Mandatsgebiete, wie sie der amerikanische Präsident Woodrow Wilson durchgesetzt hatte, bedeutete angesichts der unbestimmten Natur der Mandate wenig mehr als einen Schönheitsfehler. Wichtiger war, daß die Ergebnisse der von Wilson entsandten King-Crane-Kommission, die die Wünsche der betroffenen Bevölkerungen getestet hatte¹⁶, nicht berücksichtigt wurden. Diese Wünsche involvierten indessen nicht die Schaffung eines gesamt-arabischen Staates oder die Oberhoheit Husseins.

Auch die in den verschiedenen Reden Wilsons im Verlauf des Jahres 1918 enthaltenen „nationalen“ Forderungen für eine Friedensregelung wirkten sich nicht im Sinne einer gesamtarabischen Zusammenfassung, sondern in regionalstaatlicher Aufgliederung aus¹⁷.

Neben den Mandatsgebieten, von denen Irak Königreich unter Feisal ibn Hussein, Transjordanien Emirat unter seinem älteren Bruder Abdallah ibn Hussein wurde, war Arabien nach 1919 in folgende Herrschaftsgebiete gegliedert: a) die unabhängigen Fürstentümer Hedschas, Schammar, Assir und Jemen; b) die mit Großbritannien durch Protektoratsverträge verbundenen Fürstentümer Nedschd, Kuwait, Bahrein, Oman-Maskat sowie die verschiedenen Scheichtümer an der Piratenküste und im Aden-Hinterland; c) die britische Kronkolonie Aden.

Großbritannien fiel als Mandatsmacht die Aufgabe zu — das französische Mandat Syrien grenzte nur an britische Mandatsgebiete — zunächst dafür zu sorgen, daß die Grenzen von den Beduinen Innerarabiens anerkannt wurden und diese ihre alte Gewohnheit aufgaben, mit ihren Herden die Weideplätze zu wechseln. Diese Grenzziehung vollzog sich gleichzeitig mit einem innerarabischen Machtkampf, in welchem der Wahabitenfürst Ibn Saud erst das Schammar-Emirat eroberte, dann Hussein aus dem Hedschas vertrieb und schließlich auch Assir annektierte; es entstand damit der Staat „Hedschas, Nedschd und zugehörige Gebiete“, das spätere Saudisch-Arabien, das durch den Vertrag von Dschedda vom 20. Mai 1927 sein Verhältnis zu Großbritannien auf der Basis voller Souveränität neu regelte. Damit war der Prozeß der arabischen Staatenbildung äußerlich abgeschlossen und es eröffnete sich der arabischen Politik die Möglichkeit eines neuen Beginns.

Das große Beispiel, an dem sich diese Politik orientieren konnte, war die kemalistische Türkei, die den Friedensvertrag von Sèvres zerrissen, den anatolischen Boden von fremden Truppen befreit, Sultanat und Kalifat abgeschafft und energisch mit dem Aufbau eines modernen Staates begonnen hatte. Das türkische Beispiel machte indessen in Arabien keine Schule. Die Mandatsgebiete taten unter westlicher Anleitung ihre ersten Schritte in parlamentarischen Formen; im eigentlichen Arabien änderte sich nichts.

Auch das Ende des Kalifats blieb ohne nachhaltige Wirkung. Der Schöpfer der neuen Türkei, Atatürk, hatte zunächst im Zusammenhang mit den Verhandlungen über einen neuen Friedensvertrag in Lausanne durch Gesetz vom 1. November 1922 nur das Sultanat abgeschafft, dann aber durch Gesetz vom 3. März 1924 auch das Kalifat beseitigt. Dieser Schritt der Türken erschien dem transjordanischen Emir

¹⁶ S. 294 ff.

¹⁷ So verweist Henri Grimal, *La Décolonisation 1919-1963*, Paris 1965, S. 72, darauf, daß sich die tunesische Unabhängigkeitsbewegung seit 1919 von früheren panislamischen oder panarabischen Zielsetzungen abwandte und sich der Wiederherstellung eines tunesischen Staates verschrieb.

Abdallah als ein Wink des Schicksals. In einem Interview erklärte er, die Türken hätten den Arabern den größtmöglichen Dienst erwiesen. „Das Kalifat ist nach Arabien zurückgekehrt.“ Am 11. März 1924 wurde Großscherif Hussein auf dem Wege zu einem Besuch bei Abdallah von einem Gremium palästinensischer und transjordanischer Notabeln zum neuen Kalifen ausgerufen; dabei wurde erklärt, er dürfe niemals irgendeine Form fremder Herrschaft über seine Gebiete zulassen. Der neue Kalif wurde indessen noch im Herbst des gleichen Jahres von den Wahabiten aus Hedschas vertrieben und ging nach Zypern ins Exil. Seine großen Träume waren damit zu Ende.

Die Beseitigung des Kalifats durch die Türken geschah ausschließlich unter politischen Gesichtspunkten. Auch Hussein betrachtete sein Kalifat als die Krönung seines Machtstrebens. Schließlich war auch die Resonanz dieser Vorgänge in den verschiedenen Teilen der islamischen Welt weitgehend politisch bedingt. In Kreisen der Al Azhar-Moschee in Kairo, von denen bereits der letzte osmanische Kalif Abdul Meschid nicht mehr als rechtmäßig bezeichnet worden war, wurde im März 1924 die Einberufung einer Kalifatskonferenz vorgeschlagen; gleichzeitig erklärte aber die ägyptische Regierung ihre strikte Neutralität in dieser Frage, während König Fuad sein Desinteresse am Kalifat zu erkennen gab. Der Kongreß sollte ursprünglich schon im März 1925 stattfinden; jedoch wurde sowohl der Termin verschoben, als auch die Tagesordnung — ursprünglich hatte ein neuer Kalif gewählt werden sollen — geändert. Der Kongreß tagte vom 13. Mai bis 19. Mai 1926 in Kairo; Mohammedaner aus Ägypten, Libyen, Tunesien, Marokko, Niederländisch-Indien, Johore, Indien, Jemen, Hedschas, Palästina und Irak nahmen an ihm teil, nicht aber die Türkei, Persien und Afghanistan. Er einigte sich schließlich nur über die negative Feststellung, daß niemand in der mohammedanischen Welt die Voraussetzung eines Kalifen erfülle, d. h. vor allem die Macht habe, „die Einrichtungen des Islam in allen mohammedanischen Ländern zu verteidigen“, sowie über die Empfehlung, einen besser akkreditierten Kongreß einzuberufen. Die Einberufung eines solchen unterblieb jedoch. Der neue Herr von Mekka und Medina, der Wahabit Ibn Saud, beschränkte sich darauf, auf einem nach Mekka einberufenen islamischen Kongreß im Juni-Juli 1926 die Rechte der Mohammedaner im Hedschas zu garantieren.

Nachdem sich in Arabien die machtpolitischen Verhältnisse konsolidiert hatten, vergingen Jahre, bevor Ansätze zu politischen Kontakten zwischen den arabischen Staaten erkennbar wurden. Der Grund dafür war, daß es eigentlich nur zwei selbständige arabische Staaten gab, nämlich Saudi-Arabien und Jemen, und daß zwischen Ibn Saud und den haschimidischen Herrschern von Irak und Transjordanien ein tiefer Gegensatz bestand. Allmählich entwickelten sich neben einer Reihe von bilateralen Freundschaftsverträgen multilaterale Kombinationen, die nicht auf den arabischen Raum beschränkt blieben, sondern auf den weiteren orientalischen Bereich übergriffen¹⁸. Es handelt sich hierbei einerseits um die Gruppierung Saudi-Arabien-Jemen-Irak, die sich 1934 bis 1937 bildete, und um den sogenannten Saadabad-Pakt vom 8. Juli 1937 zwischen Afghanistan, Irak, Iran und der Türkei. Während letzterer Pakt, in welchem im wesentlichen gegenseitige Achtung der Grenzen, Nichtangriff und Konsultation vereinbart wurden, als Mittel zu verstehen ist, eine Brücke zwischen den mit der Sowjetunion verbundenen Staaten zu dem an Großbritannien angelehnten Irak und zu Großbritannien selbst zu schlagen, verraten die Formulierungen der saudisch-jemenitisch-irakischen

¹⁸ Vgl. Oehlrich, „Das politische System der orientalischen Staaten“, Leipzig 1940, S. 73 ff.

Abmachungen Anhaltspunkte für die dem Verhältnis zwischen den arabischen Staaten zugrunde liegenden Kräfte. In den nach einer kurzen kriegesischen Auseinandersetzung zwischen Saudi-Arabien und Jemen geschlossenen Friedensvertrag von Taif vom 20. Mai 1934 heißt es in der Präambel, beide Staaten hätten sich entschlossen „einen Vertrag der mohammedanischen Freundschaft und arabischen Brüderlichkeit“ abzuschließen; Artikel 16 spricht von den „Banden der mohammedanischen Brüderlichkeit und arabischen Rasse, durch die die beiden Staaten eine einzige Nation bilden“. Der unter Überwindung des saudisch-haschimidischen Gegensatzes am 2. April 1936 zustande gekommene Freundschaftsvertrag zwischen Saudien und Irak¹⁹, verwies in der Präambel auf mohammedanische Bande und nationale Einheit, vereinbarte in Artikel 1 Konsultationen über Fragen, die zur Förderung der Bande islamischen Glaubens und rassischer Zusammengehörigkeit dienen, und sah in Artikel 7 Zusammenarbeit zwecks Pflege der islamisch-arabischen Kultur vor. Artikel 6 behandelte den Beitritt des Jemen. Dieser Beitritt wurde durch eine Erklärung vom 29. April 1937 vollzogen, in welcher sich der Jemen auf „die Bande gemeinsamer islamischer und rassischer Einheit berief“. Diese Erklärung schließt mit einem Satz, den der saudisch-irakische Vertrag nicht enthalten hatte, nämlich: „Der Beitritt zu diesem Bündnis steht jedem unabhängigen arabischen Staat offen, der es wünscht.“ Bemerkenswert ist, daß ein Vertrag zwischen Saudien und Ägypten vom 7. Mai 1936 keinerlei bindende Formeln dieser Art nennt.

Es treten hier also die Formeln zutage, die aus neueren Verlautbarungen aus dem Kreis der Araber-Staaten vertraut sind, aber angesichts der zwischen ihnen deutlichen Spannungen nicht restlos überzeugend klingen. Daß sich diese Formeln in dem einer überspitzten Propaganda unverdächtigen Rahmen der arabischen Verträge von 1934–1937 finden, zeigt, daß es sich nicht um leere Floskeln handelt, sondern daß die erwähnte arabisch-islamische Deckschicht latent vorhanden ist und ein gewisses Maß an Verbundenheitsgefühl und Solidarität schafft, ohne die regionale Untergliederung des arabisch-islamischen Bereichs auszulöschen. Diese Verbundenheit ist sowohl arabisch als auch islamisch zu nennen²⁰.

V. Arabische Liga: Politik, Persönlichkeit, Vokabeln

Im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg haben sich für die arabisch-islamischen Fragen entscheidende Wendungen ergeben. Mit der Niederlage Frankreichs und dem anschließenden Waffenstillstand von Compiègne entstand die Frage, ob die im Mandatsgebiet Syrien-Libonen stationierten französischen Truppen mit Deutschland gegen Großbritannien kollaborieren würden und ob das Dritte Reich dadurch einen Hebel für Aktionen in Arabien erhalten würde.

¹⁹ Irak war am 3. Oktober 1932 aus dem Mandatsverhältnis entlassen worden, wenn auch der britische Einfluß durch Garnisonen und die Sonderstellung des britischen Botschafters gesichert blieb.

²⁰ Ein Bericht des deutschen Gesandten in Bagdad an das Auswärtige Amt in Berlin vom 18. Dezember 1937 über den Stand der panarabischen Bestrebungen, der allerdings stark aus der damaligen Sicht zu werten ist, stellt gegensätzlichen Velleitäten der arabischen Fürsten und unerheblichen Bestrebungen der Regierungen einen vielversprechenden Ansatz des Volkes gegenüber; dieser werde durch den „Großmufti“ Emin el-Husseini, den Führer der palästinensischen Araber, repräsentiert. Gerade aus der Situation und Absicht heraus, in der dieser Bericht geschrieben wurde, macht er deutlich, daß dem arabischen Kenner keinerlei Anhaltspunkte für eine gesamtarabische Gestaltung sichtbar wurden. Auch der Hinweis auf den „Großmufti“ ist eindeutig, denn dieser vertrat weder das arabische noch das palästinensische „Volk“, sondern nur sein persönliches Machtstreben und Geltungsbedürfnis, das ihn als geschäftigen, geschickten und bedenkenlosen Unruhestifter an die Seite Hitlers und später Nassers trieb. Seine Aktivität nutzte die Unzufriedenheit der palästinensischen Araber gegen die jüdische Einwanderung, durch die sie zur Minderheit in ihrem Lande zu werden drohten, und bediente sich dabei sowohl panarabischer als auch pan-islamischer Parolen.

Großbritannien reagierte daher in der syrischen Frage und gegenüber den im Irak aufflackernden antibritischen Unruhen prompt und energisch und brachte sie unter Kontrolle. Angesichts der explosiven Situation in Palästina und dem nicht mehr zu verkennenden antikolonialistischen Trend sowohl in Arabien als auch in Nordafrika sah sich London auch zu einer pro-arabischen Haltung genötigt. Aus dieser Konstellation heraus ist die Erklärung zu verstehen, die Staatssekretär Sir Anthony Eden am 29. Mai 1941 abgab.

„Die arabische Welt hat seit der Regelung, die am Schluß des letzten Krieges getroffen wurde, große Fortschritte gemacht und manche arabischen Denker wünschen für die arabischen Völker einen höheren Grad an Einheit, als er gegenwärtig besteht. Indem sie nach dieser Einheit greifen, hoffen sie auf unsere Unterstützung. Kein solcher Appell unserer Freunde sollte unerwidert bleiben. Es erscheint mir sowohl natürlich als auch berechtigt, daß die kulturellen und wirtschaftlichen Bande zwischen den arabischen Staaten wie auch die politischen Bande gestärkt werden sollten. Seiner Majestät Regierung wird jeden Plan, ‚that commands general approval‘, voll unterstützen.“

Am 24. Februar 1943 kam Eden in Beantwortung einer Anfrage im Unterhaus auf die Angelegenheit zurück und stellte fest, daß „soweit ich es übersehe noch kein solcher Plan ausgearbeitet worden ist“.

Aus dieser Antwort Edens ergibt sich, daß die arabischen Staaten keineswegs eilig diesen Gedanken aufgegriffen hatten. Vielmehr taten sie dies ohne panarabischen Elan und gemäß den zwischen ihnen bestehenden Rivalitäten. Während Ibn Saud nichts unternahm, suchten sowohl der irakische Ministerpräsident Nuri Pascha als auch Emir Abdallah von Transjordanien wie schließlich auch der ägyptische Ministerpräsident Nahas Pascha das von London angeregte Projekt in den Griff zu bekommen. Nuri Pascha schlug im Frühjahr 1943 eine Föderation Syrien-Palästina-Libanon-Transjordanien und eine Liga arabischer Staaten vor, die aus Irak und Groß-Syrien bestehen sollte und der alle anderen arabischen Staaten beitreten könnten. Abdallah regte als ersten Schritt die Vereinigung der syrischen Gebiete unter seiner Herrschaft an. Auf Einladung Ägyptens, das bisher aus gesamtarabischen Kombinationen ausgeklammert gewesen war, sich aber immer wieder für Arabien interessiert hatte, traten am 25. September 1944 Delegationen aus dem Libanon, Ägypten, Irak, Syrien und Transjordanien sowie Beobachter aus Saudi-Arabien, Jemen Libyen, Marokko und Palästina in Alexandria zusammen. Als Lösungsmöglichkeiten standen zur Diskussion: a) Einheitsstaat, b) Staatenföderation, c) lose Konföderation mit dem Schwergewicht auf Koordinierung und Zusammenarbeit. Die einstimmige Entscheidung für die letztgenannte Lösung wurde im Protokoll von Alexandria fixiert, auf der Konferenz von Kairo am 17. März 1945 als Vertrag redigiert und am 22. März 1945 von Ägypten, Irak, Libanon, Syrien, Saudi-Arabien und Transjordanien, am 10. Mai 1945 von Jemen unterzeichnet. Damit war eine „Liga der Arabischen Staaten“ entstanden, die sich in der Folge durch den Beitritt weiterer entkolonialisierter arabischer Gebiete auf 15 Mitgliedstaaten erweiterte. Die Liga besteht aus unabhängigen arabischen Staaten (Art. 1), die in dem Bestreben, ihre engen Beziehungen und zahlreichen Bindungen zu stärken (Präambel), ein ständiges Sekretariat (in Kairo), einen Rat und Komitees einrichten, um die Zusammenarbeit vor allem auf den Gebieten der Wirtschaft, Kultur und sozialen und humanitären Angelegenheiten zu fördern (Art. 2). Beschlüsse sind nur dann für alle verbindlich, wenn sie einstimmig gefaßt werden (Art. 7).

Eindeutig haben starke Rivalitäten und Differenzen bei der Begründung dieser Liga Pate gestanden. Es entspricht daher einer sehr bewußten Absicht, daß die Liga aus unabhängigen Staaten bestehen soll. Für ein Mehr an Bindungen fehlten sowohl der Wille als auch die Voraussetzungen. Die Gemeinsamkeiten und die Solidarität in der arabisch-islamischen Welt sind mehrfach erwähnt worden. Ihr Vorhandensein steht außer Zweifel. Ihre Verbindlichkeit und Stärke bleiben indessen nicht exakt erfaßbar. Sicher hingegen ist, daß diese Solidarität weder die Bereitschaft zu einer gemeinsamen Staatsbildung einschließt, noch die Differenzen zwischen den arabischen Staaten mildert oder gar überbrückt.

Bei der Beurteilung der Geschehnisse im arabischen Bereich muß demnach primär von der Situation jedes einzelnen Staates ausgegangen werden, von seinen Interessen, seinen Möglichkeiten und seiner Führung. Daß diese Grundtatsache nicht selten verkannt wird, mag an dem innerhalb der Araber-Liga gängigen Vokabular liegen. Oft genug ist dabei von der arabischen Nation die Rede²¹.

Für die Gründung der Araber-Liga bestand keinerlei zwingende Notwendigkeit; sie verdankt ihre Entstehung einer nichtarabischen Anregung. Die Liga hat es auch nicht verstanden, sich zu einem arabischen Areopag oder zu einer Interessengruppe zu entwickeln. Der amerikanische Politologe Robert W. Macdonald, der die Araber-Liga als regionale Organisation untersucht hat²², kommt zu dem Ergebnis, daß sie sich bisher nicht in irgendeinem kollektiven Sinne bewährt habe, „hauptsächlich weil es das vordringliche Anliegen der einzelnen arabischen Staaten gewesen ist, ihre nationale Stellung zu konsolidieren“²³.

Die Araber-Liga hat sich eher als Forum zur Austragung interarabischer Gegensätzlichkeiten erwiesen; bemerkenswert dabei erscheint, daß man mangelnde Übereinstimmung in den verschiedensten Formen variiert, aber den Abbruch der Beziehungen oder gar offene Auseinandersetzungen nach Möglichkeit vermeidet. Wie weit für diese Entwicklung und das Versäumnis, wirklich brauchbare gemeinsame Einrichtungen zu schaffen, Nasser verantwortlich ist, wird noch zu behandeln sein. Jedenfalls wurde das Gegeneinander innerhalb der Liga zeitweise so offenkundig, daß diese allein durch das negative Element einer gemeinsamen Animosität gegen Israel zusammengehalten zu werden schien, wobei inzwischen auch recht unterschiedliche Grade dieser Animosität erkennbar geworden sind. Die Frage, in welchem Maße diese Animosität vor allem von Nasser hochgespielt worden ist, mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben.

Die arabischen Staaten sahen sich zwar nicht unvermutet, aber letzten Endes doch plötzlich dieser israelischen Wirklichkeit gegenübergestellt. Die britische Labour-Regierung unter Attlee kapitulierte vor der Unmöglichkeit, auf der Grundlage verschiedener Teilungspläne einen Kompromiß zwischen Arabern und Zionisten zu erreichen und räumte im Zuge ihrer Dekolonisierungspolitik am 15. Mai 1948 ihr Mandatsgebiet Palästina. Damit kam es zur kriegerischen Machtprobe zwischen dem sich entschlossen formierenden Staat Israel und den Arabern, denen es nicht gelang, den vermeintlich zionistischen „Fremdkörper“ zu beseitigen. Sie setzten der israelischen Entschlossenheit keine ähnliche Entschlossenheit, aber auch keine Geschlossenheit entgegen. Die militärisch stärkste Potenz, Transjordanien mit

²¹ Dementsprechend korrigiert der Amerikaner Richard H. Nolte in seinem Aufsatz über „Die Zukunft des Panarabismus“, Europa-Archiv, 15. März 1966, S. 214, dieses Bild folgendermaßen: „Entgegen der Behauptung des arabischen Nationalismus, daß es nur eine einzige arabische Nation gebe, existieren verschiedene Varianten, lokale oder einzelstaatliche Spielarten des Nationalismus.“ Und Walter Braune weist in seinem Beitrag über „Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern“ (In: Der Orient in deutscher Forschung, Leipzig 1944, S. 34) auf den „Partikularismus, der die Geschichte der Araber zu allen Zeiten erfüllt hat“.

²² The League of Arab States. A Study in the Dynamics of Regional Organization, Princeton 1965, XIII.

²³ S. 312.

seiner britisch ausgebildeten und geführten Arab Legion begnügte sich damit, die nicht-zionistischen Gebiete des ehemaligen Palästina zu besetzen und sich aus Transjordanien in Jordanien zu verwandeln. Auf jeden Fall behauptete sich der neue Staat Israel; und für die Araber, insbesondere Ägypten, blieb das deprimierende Gefühl, versagt zu haben, damals 1948 und erneut im Suez-Krieg 1956.

Eigene Schwäche wird ungern eingestanden. Es ist daher verständlich, daß die Araber nicht versuchten, realpolitisch die Folgerungen zu ziehen, also entweder sich mit dem neuen Staat zu verständigen oder sich für eine neue diplomatische oder militärische Auseinandersetzung stark zu machen. Vielmehr begann mit dem Israel-Krieg eine Suche nach Schuldigen, als die man den Imperialismus und seine Helfer festlegte, und eine Zeit der Unruhen und inneren Umwälzungen. Der Vorgang der Dekolonisation begann für die arabischen Gebiete in seine Endphase einzutreten; die feudalistisch-mittelalterlichen Regime der arabischen Fürsten, besonders des Iman von Jemen, gerieten ins Kreuzfeuer der Kritik; der Gedanke, daß es nicht genüge die Fremdherrschaft abzustreifen, daß vielmehr eine neue Entwicklung vollzogen werden müsse, gewann an Boden; der Ost-West-Gegensatz eröffnete gegensätzlichen Ideologien und rivalisierenden Hilfeleistungen Tür und Tor; als akutes Problem stellte sich die Frage nach dem Schicksal der arabischen Palästina-Flüchtlinge; und gewiegte Propagandisten wie der „Großmufti“ bemühten sich, mit Hilfe der Massenmedien Öl in die Glut zu gießen.

Der Prozeß der arabischen Staatenbildung ist, unbeeinflusst durch panarabische oder panislamische Tendenzen, ganz nach dem Gesetz der arabischen Stammesrivalitäten und Lokalinteressen verlaufen: der islamisch-arabischen Expansion und einstigen Größe, aus der sich die bis heute spürbare Brüderlichkeit herleitet, stehen regionale Anliegen gegenüber. Man konnte die Größe der Vergangenheit und die Solidarität der Gegenwart im Munde führen; aber jeder handelte gemäß seinen Interessen, die im arabischen Bereich entgegen der Optik so überaus differenziert liegen.

Angesichts dieser Unterschiede sind die Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen den arabischen Staaten begrenzt. Aber zweifellos sind sie gegeben, etwa wenn die Einkünfte aus den Ölquellen der Entwicklung paritätisch zugute kommen könnten. Nutting denkt in seiner arabischen Geschichte²⁴ an die „Bildung einer Wirtschaftsgemeinschaft nach den Richtlinien der EWG“. Aber einer gerechten brüderlichen Kooperation stehen eben doch die Sonderegoismen der Staaten entgegen, von denen die Habenden ihren Reichtum nicht ohne weiteres in einen Topf werfen wollen, während die anderen einen gemeinsamen „arabischen“ Besitz zu postulieren geneigt sind, über den sie mitzubestimmen hätten.

Bei der großen Bedeutung, die der Persönlichkeit in Arabien zukommt, ist es selbstverständlich, daß auch in der Politik der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart Persönlichkeiten immer wieder eine große Rolle gespielt haben, ja prägend gewesen sind, und zwar sowohl für die Politik ihres eigenen Landes als auch für die arabische Liga und die islamische Welt. Wenn es in der vorigen Generation Männer wie Hussein, Ibn Saud, Iman Jachja, Nuri Pascha, Feisal ibn Hussein oder auch Abdel Krim gewesen sind, so sind es heute vor allem Nasser, Burgiba und Feisal Ibn Saud, die zwar die arabische Grundsituation nicht wandeln, ihr aber sehr wohl ein verändertes Kolorit geben können.

Unter den Genannten ist Dschemal Abdel Nasser der weitaus auffallendste, regste und wirkungsvollste. Er erhebt den Anspruch, als Personifikation des

²⁴ S. 351.

Arabertums und als Wortführer der Araber zu gelten. Aber er ist der Staatschef eines Landes, das Arabien immer wieder als Sprungbrett für seine Großmachtpolitik benutzt hat. Nasser möchte sein Land unter seiner autoritativen Führung stark und unabhängig machen. Daß er sich dabei der Mittel und Wege bedient, die sich ihm in der Zeit der Dekolonisation, der Entwicklungshilfe, des Ost-West-Gegensatzes und der Massenmedien anbieten, ist sein Recht als Politiker. Erstes Anliegen mußte für Nasser sein, seine Ausgangsposition möglichst zu stärken und zu verbreitern. Der französische Journalist David Rousset schrieb nach einem Interview mit Nasser²⁵: „Nasser und die Nasseristen sind Ägypter und als solche kennen sie die arabische Welt und sogar Afrika kaum oder mißdeuten sie. Nasser hat, als er zur Macht gelangt war, die arabische Welt entdeckt und vor kurzem auch Nordafrika und Schwarzafrika. Dieses ist eine noch sehr unvollkommene Entdeckung, wenigstens was Afrika anbelangt. Hier liegt eine der Schwierigkeiten der ägyptischen Außenpolitik . . . Nasser und die Nasseristen sehen die Grundlage ihrer Außenpolitik in der Vorherrschaft Ägyptens und aus der Perspektive dessen, was sie für die ägyptischen Interessen halten. Das erregt bei den Nachbarstaaten solides Mißtrauen.“

Für das naheliegende Anliegen Nassers, die arabischen Staaten für seine Politik einzuspannen, bot sich ihm als Plattform die Araber-Liga mit ihrem Sekretariat in Kairo und als Ansatzpunkt die nationalarabische Idee mit ihrem Vokabular. Daß „islamisch-arabische Brüderlichkeit“ keine leere Formel ist, daß sie aber in ihrer Stärke schwer abschätzbar ist und daß sie nicht die Bereitschaft der arabischen Staaten einschließt, auf ihre Sonderexistenz zugunsten einer arabischen Einheit zu verzichten, ist herausgestellt worden; die erfolgreiche Verwendung dieses Begriffs durch die Kairoer Propaganda bestätigte es. Aber auch wenn ein Abweichen vom Wege der arabischen Solidarität als Sakrileg bezeichnet und betrachtet wird, ja wenn es gelegentlich sogar so scheinen mochte, als wachse hier und da die Bereitschaft zum arabischen Zusammenschluß, so bleibt bei genauem Zusehen stets unverkennbar, daß die arabischen Staaten das eigene Interesse gesamtarabischen Erwägungen überordnen, wie es die ägyptische Staatsführung den anderen deutlich vorlebt. Es mag daraus der Eindruck einer gewissen Verlogenheit des Sprachgebrauchs entstehen; aber andererseits hat die Beharrlichkeit und Lautstärke, mit der die Propaganda Kairos mit der Formel von der arabischen Brüderlichkeit operiert, vielleicht auch den irrigen Eindruck einer tatsächlichen Geschlossenheit der arabischen Staatenwelt entstehen lassen. Für den Erfolg der Kairoer Propaganda in der arabischen Welt ist indessen wesentlich, daß hinter ihr der stärkste Staat dieses Bereichs und die attraktivste und zugleich aggressivste Persönlichkeit steht, die bei der Wahrnehmung ihrer Interessen keine Rücksichten kennt. Trotz wiederholter Rückschläge und zunehmender Schwierigkeiten ist Nasser offenbar nur zeitweilig geneigt gewesen, Mäßigung zu üben. Das wurde besonders deutlich, nachdem Burgiba begonnen hatte, zu verstehen zu geben, daß er sich weder mit der Politik noch den Methoden Kairos identifizierte, und als das ägyptische Jemen-Unternehmen stecken blieb. Den Höhepunkt erreichte diese Entspannungsbereitschaft mit der 3. Gipfelkonferenz der arabischen Staatsscheffe in Casablanca (13. bis 17. September 1965) und dem Abschluß eines ausdrücklichen Solidaritätspakts, dessen Artikel 1 das „Streben nach der Verwirklichung der arabischen Solidarität im Kampf um die arabischen Belange“ und Artikel 2 die „Achtung vor der Souveränität jedes arabischen Landes und seines inneren Systems“ beinhaltet. Dieser Pakt

²⁵ Figaro, 30. März 1964.

bedeutete indessen nur einen innerarabischen Burgfrieden, der von Nasser nicht länger als ein Jahr eingehalten wurde, wie sich seit Herbst 1966 mit zunehmender Deutlichkeit zeigte, wenn auch ein offenes Auseinanderbrechen der Araber-Liga von allen Seiten sorgsam vermieden wird.

Zu Nassers Gegenspieler auf der arabischen Bühne hat sich mehr und mehr der tunesische Staatschef Burgiba entwickelt, und zwar sowohl durch den Mut, mit dem er Nassers Führungsanspruch entgegengetreten ist, als auch die maßvolle Klugheit, die er in Tat und Wort bekundet. Anders als Nasser betrachtet er die Araber-Liga nicht als Vorspann für seine individuelle Politik, sondern sieht in ihr praktische Möglichkeiten der Zusammenarbeit. Er hat diese Gedanken in einem ausgewogenen Memorandum der Casablanca-Konferenz vorgelegt, der er selbst fernblieb. Indem Burgiba betont, daß die Krise in der arabischen Welt aus dem Führungsanspruch Nassers resultiere, der jedes ihm unbequeme Regime zu beseitigen versucht habe, daß aber die Zusammenarbeit eine freiwillige sein müsse, bezeichnet er es als Sinn der arabischen Einheit, durch Zusammenarbeit den Kolonialismus und die Unterdrückung zu überwinden. Von Burgiba, der in der Israel-Frage und gegenüber der Bundesrepublik Deutschland eine versöhnliche Haltung eingenommen hat, könnte der Anstoß zu einer politischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit der arabischen Staaten ausgehen, die über die persönlichen Rivalitäten hinausführt. Eine solche Zusammenarbeit würde freilich die Ausräumung der Gegensätzlichkeiten zwischen ihnen zur Voraussetzung haben, wie es in absehbarer Zeit schwerlich zu erwarten ist, sowie um die Fähigkeit und Bereitschaft zu realistischen Maßnahmen. Es handelt sich ja nicht allein um Interessengegensätze zwischen den Staaten oder Rivalitäten und Meinungsverschiedenheiten zwischen den Führern, sondern um unterschiedliche Vorstellungen über den rechten Weg zum Fortschritt, Unterschiede, die zum Teil im Islam begründet liegen oder mit der Frage zusammenhängen, wie weit man sich mit den imperialistischen Mächten oder den Kapitalisten einlassen darf, die Nasser in Acht und Bann getan hat.

Nasser, der im arabischen Bereich zeitweise unangefochten Ton und Takt anzugeben schien und dessen propagandistische Terminologie noch immer einen maßgebenden Faktor darstellt, obwohl der Widerspruch gegen seinen Anspruch, als alleiniger Anwalt der arabischen Belange zu gelten, unüberhörbar geworden ist, hat sich bemüht, neben dem Arabismus auch den Islam in den Dienst seiner ägyptischen Politik zu stellen. Er hat in diesem Sinne die angesehene islamische Hochschule der Al Azhar-Moschee politisiert, ihr eine Akademie für islamische Studien angegliedert und im April 1964 den islamischen Studienkongreß in Kairo, an dem 80 Geistliche aus 46 Ländern teilnahmen, politisch ausgerichtet. Er erklärte vor dem Kongreß: „Der Islam fördert die Ideale der Freiheit und der Befreiung vom Joch des Imperialismus.“ Durch eine solche Politisierung des Islam lenkt Nasser indessen davon ab, daß sein „arabischer Sozialismus“ darauf abzielt, den Islam aus einer Weltanschauung und Lebensform in die Rolle einer bloßen Religion zu drängen, also allmählich eine Säkularisierung zu vollziehen.

Damit stellt sich die Frage nach dem eigentlichen Anliegen eines Mannes, der im arabischen Bereich neben Burgiba zum Widerpart des Progressisten Nasser geworden ist, nämlich des saudischen Königs Feisal Ibn Saud als Exponenten der konservativen Kräfte. In der Verlautbarung vom 14. Dezember 1965 am Schluß des Feisal-Besuchs beim Schah von Iran hieß es, „die beiden Herrscher laden alle mohammedanischen Länder zu einer Konferenz ein, welche der Einheit der Ansichten und der Verteidigung der gemeinsamen Interessen dienen soll“. Anlässlich seines Besuchs in Jordanien am 27. Januar bis 1. Februar 1966 erklärte Feisal,

die Schaffung eines islamischen Blocks sei nicht beabsichtigt; die Bande zwischen den Mohammedanern seien stärker als jedes Bündnis. Bei weiteren Besuchen, u. a. in Pakistan, der Türkei, Marokko, Tunesien ventilierte Feisal weiter die Meinungen über seine Idee, während sich Ägypten, Irak, Algerien, Syrien und Libanon eindeutig gegen eine „Islamische Allianz“ aussprachen. Nasser erklärte in einer Rede in Suez am 23. März 1966, Feisals islamischer Pakt sei nichts anderes als ein Instrument des Kapitalismus, Imperialismus und Neokolonialismus, ein Verrat an Arabien und der Angriff der Reaktion gegen die fortschrittliche revolutionäre Zeit der sozialen Umschichtungen. Gegen einen solchen Pakt würde Ägypten bis zum letzten kämpfen. Feisals Pläne basieren auf einer Wendung des konservativen Islam gegen einen Einbruch des „atheistischen Materialismus“ und auf der Vorstellung, die Mohammedaner sollten zusammenkommen, um sich in jeder Hinsicht zu helfen, wie er am 27. März 1966 in Mekka sagte. Politisch bedeutete der Pakt-Gedanke eine Abkehr von Nasser, von dessen Machtstreben, von dessen ägyptischen Egoismus, von dessen subversiven Praktiken. Der Gegensatz Nasser—Feisal hatte seine bedrohliche Zuspitzung durch die ägyptische Einmischung in Jemen erhalten; Saudi-Arabien kam in Gefahr, in eine irakisch-syrisch-ägyptische Zange zu geraten. Feisal hat sich bemüht, durch ein mit Nasser am 24. August 1965 in Dschedda geschlossenes Abkommen den Konflikt auszuräumen und den saudischen Staat gegen die aus Jemen und dem Aden-Gebiet drohende Gefahr zu sichern. Nasser hielt sich aber nicht an die Abmachung, kündigte sie vielmehr und bezeichnete sie am 15. Juni 1966 als den mißglückten Versuch einer Koexistenz mit der Reaktion; „der neue Weg, alle unsere Ziele zu erreichen, besteht darin, die Revolution in unserem Lande und in der arabischen Nation voranzutreiben, um die Reaktion zu beseitigen“. Diese unverhüllte Kampfansage galt Feisal als politischem Gegner, der es gewagt hatte, sich seinem Führungsanspruch zu versagen, und der außerdem in ähnlicher Weise, wie es Burgiba im arabischen Westen getan hatte, politische Beziehungen zu Staaten außerhalb der arabischen Domäne anknüpfte, der mithin auch das Kairoer Bestreben, eine angeblich geschlossene arabische Staatenwelt zu Pressionen gegen die Mächte, vor allem im Sinne Ägyptens, zu mißbrauchen, boykottierte.

Damit ist die Frage nach der gegenwärtigen Situation des Panislam gegenüber dem Arabismus angeschnitten. Der „Großmufti“ hatte 1943 erklärt, das Ziel sei, „die Vereinigung der ganzen islamischen Welt zu erzwingen“. Und der verstorbene Führer der Moslem-Bruderschaft, Hassan el-Banna, hatte 1949 gesagt: „Der Panislamismus ist als zeitgenössische Konzeption der Umma aufzufassen; daher steht er über dem regionalen Arabismus und ist übernational.“ Diese Art Islamismus knüpft jedoch lediglich an den Panislam el-Afghanis an, indem er die inzwischen überholte Forderung nach der Befreiung von fremden Fesseln in den Vordergrund schiebt, anstatt konkrete Schritte zur Anbahnung der Zusammenarbeit der islamischen Staaten oder eine Anpassung der mohammedanischen Vorstellungen, Werte und Formen an die moderne Lebens- und Arbeitswelt aufzuzeigt. Hier liegt das entscheidende Problem für die mohammedanischen, also auch die arabischen Staaten. Und solange dieses Problem nicht gelöst ist, besteht zwar durchaus das Bewußtsein einer islamischen Ökumene, aber kein Ansatzpunkt für eine Zusammenarbeit oder sogar die Erneuerung des Kalifats. An der Frage des islamischen Lebensrhythmus in der modernen Welt scheiden sich die Geister innerhalb des islamischen Bereichs.

Aber auch in dieser Hinsicht muß jeder einzelne Staat den ihm gängig erscheinenden Weg finden. Annemarie Schimmel weist in ihrem Beitrag über „Der Islam in unserer

Zeit“²⁶ darauf hin, daß in Arabien ganz entgegengesetzte Haltungen zur Frage des modernen Islam bestehen, und charakterisiert vier Hauptströmungen. Aber so unterschiedlich oder sogar gegensätzlich diese auch sind — der Theoretiker der Baath-Partei, Aflak, ebenso wie Nasser stellen den Nationalismus über den Islam, ohne diesen indessen auszuschließen, wie T. Cuyler Young²⁷ schreibt — und so wenig die islamische Staatenwelt mit einer Integration rechnet, so ist doch die Mehrheit jedenfalls der Traditionalisten der Auffassung, daß die politischen Organisationen und Institutionen von den islamischen Führern kontrolliert werden müssen²⁸. Die ganze Problematik der Lage, in der sich der Islam heute befindet, zeigte sich in den Referaten, die auf der von der amerikanischen Universität Beirut veranstalteten Jahrhundertfeier im Februar 1967 von Islam-Gelehrten aus den verschiedenen Teilen der islamischen Welt gehalten wurden: zu der notwendigen Auseinandersetzung mit dem „Fortschritt“ scheint noch kaum Bereitschaft zu bestehen.

VI. Die Rolle der Persönlichkeit in den arabischen Staaten der Gegenwart

Zusammenfassend ergibt sich folgendes: Die Araber hatten einen entscheidenden Anteil am Aufkommen des Islam, an dessen Ausbreitung, am Entstehen mächtiger arabisch-islamischer Reiche und am Aufblühen einer hohen arabisch-islamischen Kultur. Jene Zeiten haben im arabischen Bereich den Stempel einer gewissen Gleichförmigkeit hinterlassen. Durch jene große historische Leistung fühlen sich die Araber von heute bestätigt; aus der Gleichförmigkeit folgert ein Gefühl arabisch-islamischer Solidarität und Brüderlichkeit, das nicht eindeutig in seine Komponenten arabisch oder islamisch zu zerlegen ist; sowohl die arabische Welt ist sich ihrer Verbundenheit als auch die größere islamische Welt ihrer Zusammengehörigkeit bewußt. Mit beiden ist aber kein Streben, sei es nach politisch-arabischer, sei es nach religiös-islamischer Zusammenfassung und Ordnung verknüpft. Arabismus und Islamismus mit den Vorsilben Pan sind historische Erscheinungen mit dem Nachdruck auf Abwehr oder Abschüttlung fremder, vornehmlich christlich-imperialistischer Vorherrschaft. In der Anpassung an den Fortschritt liegt zwar ein gemeinsames Anliegen aller Staaten islamischer Weltanschauung und Lebensform. Dieses Anliegen wie auch die politische Ausrichtung und das gegenseitige Verhältnis ergeben sich jedoch maßgebend aus den „nationalen“ Interessen der einzelnen Staaten.

Dabei bleibt im Auge zu behalten, daß es die arabischen Staaten der Gegenwart ungeachtet ihrer völkerrechtlichen Stellung, ihrer Mitgliedschaft in internationalen Gremien und ihrer Ausstattung mit Verfassungen durch ihre Verwurzelung in der alten Sippen- und Stammesverbundenheit schwer haben, sich die für einen modernen Staat unentbehrliche soziale und materielle Struktur zu schaffen. Diese Verwurzelung erklärt auch, daß für diese Staaten wesentlicher als verfassungsmäßige Einrichtungen Persönlichkeiten sind, die sich der Macht ihrer Autorität zu bedienen verstehen und sich als echte Machthaber legitimieren. Sogar das von der wahabitischen Idee getragene mächtige saudische Reich des 18. und 19. Jahrhunderts konnte sich in ein Nichts auflösen, als ihm ein starker Führer fehlte; eine

²⁶ In: Die Herausforderung des Islam, Göttingen 1965, S. 35 f.

²⁷ Pan-Islamism in the Modern World, in: Islam and International Relations, New York 1965, S. 197.

²⁸ Young, a. a. O., S. 215 ff.

Persönlichkeit wie Ibn Saud konnte es zu neuem Glanz erwecken; Ibn Saud unbedeutender Nachfolger konnte durch seinen fähigeren Bruder Feisal von der Staatsführung verdrängt werden.

Wenn also der Staat in Arabien mit unserer Idee vom Staat nur sehr bedingt in Verbindung gebracht werden kann, so sind zwar die Interessen jedes arabischen Staates objektiv feststellbar; die Araber kennen auch sehr genau ihre Interessen; es besteht bei ihnen aber stets die Möglichkeit emotioneller Reaktionen oder sogar Aktionen. Die Israel-Frage scheint dafür das deutlichste Beispiel: verloren hatte durch die Schaffung Israels nur Syrien (nämlich seine südlichen Landstriche), wenn man davon absieht, daß Ägypten nicht mehr über sein traditionelles Expansionsgebiet jenseits der Sinai-Halbinsel verfügt. Aber Nasser hat den Mißerfolg der ägyptischen Waffen von 1948 nicht verwunden, den er mangelhafter Organisation und Bewaffnung sowie der Korruption in der damaligen königlichen Armee zuschrieb. Aber statt eine realistische Lösung anzustreben, versteifte er sich darauf, Revanche üben zu müssen.

Die dominierende Rolle der Persönlichkeit im arabischen Bereich und ihre Abhängigkeit von der Resonanz, die sie findet, erklärt, zumal angesichts der Bedeutung emotioneller Entscheidungen, sowohl den oft unobjektiven und heftigen Charakter ihrer Propaganda, als auch die Rivalität zwischen ihnen und die daraus erwachsenden Äußerungen von Eifersucht. Daß Nasser mit seinen panarabischen Parolen sehr reale Ziele — ägyptische, nasserische — verfolgt, steht außer Zweifel. Daß er damit aber die arabische Wirklichkeit wie auch wohl auf lange Sicht die Geduld und Fügsamkeit nichtarabischer Staaten falsch einschätzt, ist ebenso sicher.