FISCHER WELTGESCHICHTE

Der Islam II
Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel

Fischer Weltgeschichte

Band 15

Der Islam II
Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel

Herausgegeben von
G.E. von Grunebaum

War es im 15. Jahrhundert das christliche Abendland, das ängstlich die Bewegungen des Osmanischen Reiches beobachtete, so ist es heute die westliche Welt, die – mit mehr oder minder großem Verständnis – besorgt nach Südosten schaut: in die moderne Türkei, wo der Antagonismus zwischen Kemalismus und Islam tiefgreifende soziale Reformen und eine stabile Regierungsform zu verhindern scheint, in den Nahen Osten mit seinem ausweglos erscheinenden arabisch-israelischen Dilemma, nach Indonesien und Bengalen, wo Bürgerkriege eine unermeßliche Zahl an Opfern forderten. Selbst von den Philippinen berichteten die Zeitungen von Kämpfen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Die Blickrichtung ist sozusagen die gleiche geblieben, allein der Blick führt heute weit über die Türkei und das Heilige Land hinaus. Der Betrachter sieht den Islam in der Auseinandersetzung mit importierten sozialpolitischen Vorstellungen und stellt mit Erstaunen fest, wie hoch der Anteil der Länder mit muslimischer Bevölkerung an den Krisengebieten der sogenannten Dritten Welt ist.

Der Verlag ist froh, in Professor G. E. von Grunebaum einen Gelehrten von Rang gewonnen zu haben, der es mit seinen Mitarbeitern unternommen hat, das vielfarbige Bild, das die neuere Geschichte des Islam zwischen Maghreb und Südostasien bietet, nachzuzeichnen.

Der vorliegende Band bildet die Fortsetzung zu Band 14 der Fischer Weltgeschichte. *Er ist in sich abgeschlossen und mit Abbildungen, Kartenskizzen und einem Literaturverzeichnis ausgestattet. Ein Personen- und Sachregister erleichtert dem Leser die rasche Orientierung.*

Der Herausgeber dieses Bandes

Gustave Edmund von Grunebaum,

geb. 1909 in Wien – gest. 1972 in Los Angeles; studierte in Wien und Berlin Islamkunde. 1931 Dr. phil.; 1943–1957 Professor an der Universität von Chicago;

1957 Professor an der Universität von Kalifornien, Los Angeles, und Direktor des Near Eastern Center; 1952, 1956 und 1957 Gastprofessor an der Universität Frankfurt am Main.

Professor von Grunebaums Interesse galt in erster Linie dem Islam arabischer und persischer Zunge. Seine ersten Arbeiten waren vornehmlich mit der Literaturgeschichte der älteren Periode befaßt. So ›Die Wirklichkeitsweite der früharabischen Dichtung. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung‹ (1937). Auf der Basis der Literaturtheorie und der Literarkritik, deren Studium das Fortleben antiker Traditionen ins Spiel brachte, kam es – zusammen mit der Wiederaufnahme geschichtlicher Forschung – zu dem Versuch, das kulturelle Profil des islamischen Mittelalters zu zeichnen, ›Medieval Islam‹ (1946), erweiterte deutsche Ausgabe 1963. Beide Linien wurden parallel verfolgt: ›Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition‹ (1955), ›Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte‹ (1955). Als Gegenstück zu ›Medieval Islam‹ entstand ›Modern Islam. The Search for Cultural Identity‹ (1962). Auf reine Religionsgeschichte, ›Islam. Experience of the Holy and Concept of Man‹ (1965), einem Übergriff ins Byzantinische; ›Parallelism, Convergence, and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature, and Piety‹ (1964) und einer Spezialuntersuchung ›French African Literature. Some Cultural Implications‹ (1964) folgte wieder ein geschichtliches Werk ›Der Islam in seiner klassischen Epoche, 622–1258‹ (1966), englische Ausgabe 1970. Gleichsam als Summierung aller seiner Forschungstendenzen: ›Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams‹ (1969).

Professor von Grunebaum war auswärtiges Mitglied der Accademia dei Lincei und des Institut d'Egypte sowie Mitglied der American Academy of Arts and Sciences und der American Philosophical Society. Im Jahr 1964 verlieh ihm die Universität Frankfurt am Main das Ehrendoktorat.

Mitarbeiter dieses Bandes

Prof. Aziz Ahmad (University of Toronto) Kapitel 3

Prof. Dr. Nikki Keddie (University of California, Los Angeles) Kapitel 2 (Iran)

Prof. Dr. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (University of California, Los Angeles) Kapitel 5

Prof. Dr. Emanuel Sarkisyanz (Universität Heidelberg) Kapitel 4

Prof. Dr. Stanford J. Shaw (University of California, Los Angeles) Kapitel 1

Dr. Peter von Sivers (University of California, Los Angeles) Kapitel 6

Shannon Stack (University of California, Los Angeles) Kapitel 2 (Afghanistan)

Dr. Friedemann Büttner (München) übersetzte die Kapitel 1, 2 und 5 aus dem Englischen

Dr. Hildegard Hoffmann (Oldenburg) übersetzte das Kapitel 3 aus dem Englischen

Bemerkungen zur Transkription

Der vorliegende Band folgt in Umschrift und Wiedergabe geographischer Namen, anderer bekannter Namen und Begriffe im wesentlichen den bei Band 14 der Fischer Weltgeschichte angewandten Prinzipien. In den Kapiteln, die den osmanischen und indoiranischen Raum behandeln, wurde bei der Transkription die diesen Gebieten eigentümliche Aussprache arabischer Wörter berücksichtigt.

1928 wurde in der Türkei die arabische Schrift durch die lateinische ersetzt. Innerhalb des Kapitels ›Das Osmanische Reich und die moderne Türkei‹ wurde bei der Darstellung der diesem Jahr folgenden Ereignisse für türkische Wörter die offizielle türkische Orthographie verwandt. Dasselbe gilt – auf das ganze Kapitel ausgedehnt – für bekannte Ortsnamen, sofern die Orte heute innerhalb des Staatsgebiets der Türkischen Republik liegen.

č tsch (wie in ›tschechisch‹; Türkei ab 1928: ç)
ḏ weicher Interdental (wie th in engl. ›this‹)
ḍ emphatisches d
ġ schnarrender Kehllaut (entspr. etwa deutschem nicht gerolltem Zäpfchen-r)
ğ nach dumpfen Vokalen velarer Reibelaut wie in norddeutsch ›Waage‹. Er verschwindet jedoch meist in der Aussprache, oft unter Dehnung des vorhergehenden Vokals. Nach hellen Vokalen wie deutsches j; zwischen Vokalen oft in der Aussprache verschwindend (Türkei ab 1928)
ǧ weiches dsch (wie j in engl. ›jungle‹; Türkei ab 1928: c)
ḫ stimmloser Kehlpreßlaut
ḫ hartes ch (wie in ›ach‹)
ï dumpfes i (Türkei ab 1928: i)
ṅ Nasallaut (wie deutsches ng in ›enge‹)
q kehliges (velares) k
 scharfes s
ṣ emphatisches s
š scharfes sch (wie in ›Schule‹; Türkei ab 1928: ş)
ṯ scharfer Interdental (wie th in engl. ›thing‹)
ṭ emphatisches t
y j
z, ẓ, ż, weiches s (wie in franz. ›zéro‹)
ž weiches sch (wie j in franz. ›jour‹)
ẓ weiches emphatisches s

’ fester Stimmeinsatz (wie im Deutschen vor anlautenden Vokalen und zwischen Vokalen, z.B. ›be’enden‹)
’ stimmhafter Kehlpreßlaut
ā, ī, usw. langes a, i usw.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen der gegenwärtigen offiziellen indonesischen und malaysischen Orthographie:

IndonesienMalaysia
č-ähnlicher Lauttjch
ğ-ähnlicher Lautdjj
š-ähnlicher Lautsjsh
j-ähnlicher Lautjy

Einleitung

Geschichte als Prozeß,Geschichte als Entwicklung, zuallermindest als stillstandlose Abfolge unwiederholbarer Begebnisse, scheint Periodisierung zu einem Willensakt, wo nicht gar Akt der Willkür zu reduzieren – und in der Tat ist ein Element der Künstlichkeit bzw. Standpunktgebundenheit aus keiner wie immer gearteten Geschichtsgliederung auszuschalten. Wobei freilich die Notwendigkeit solcher Gliederung zum wenigsten aus Gründen der Konvenienz und der Materialbewältigung durchaus bestehenbleibt. Demgegenüber läßt sich allerdings geltend machen, daß Periodisierung als Denkkategorie und Richtweiser historischer (Selbst-)Betrachtung ihrerseits ein beachtliches geschichtliches Faktum wie einen einflußreichen Faktor selbst philosophischer Betrachtung darstellt, wozu übrigens daran zu erinnern wäre, daß die vormoderne islamische Welt eine der abendländischen Drei- und Mehrteilung der Geschichte vergleichbare Zerlegung der Historie nicht hervorgebracht hat: die Ordnung des Geschehens nach Dynastien ist anderer Art; der Zweischnitt, den das Auftreten des Propheten bewirkt und markiert, kann dem Erlösungswerk Jesu analog gesehen, nicht jedoch als Parallele westlicher Periodisierungsversuche aufgefaßt werden.

Wenn man sich nun aber auch, mit dem hl. Gregor von Nyssa (gest. 394) zu sprechen, dazu bekennt, daß die Geschichte nichts ist als eine unendliche Reihe von Anfängen,1 so läßt sich doch nicht übersehen, daß die rastlosen Ereignisfolgen an gewissen Bruchstellen einigermaßen geschlossene Geschehnisgefüge erkennen lassen, zwar vielleicht nicht für die Ökumene, doch für einzelne weitgesteckte Kulturgebiete und (obzwar seltener noch) für eine Gruppe politischer und kultureller Bereiche. Das Jahr 1453 symbolisiert, was die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts markiert: den Übergang zu einem neuen, gleichsam eigengesetzlichen Geschehnisablauf – eine Diagnose, die sowohl vom

islamisch-östlichen wie vom christlich- westlichen Blickpunkt vertretbar ist, sich dem Beobachter sogar geradezu zwangsläufig aufnötigt.

Das Osmanische Reich war schon vor dem Fall Konstantinopels eine Großmacht gewesen, Byzanz seit der Jahrhundertwende – wo nicht früher – territorial zum Kleinstaat geschmolzen, wiewohl kulturell von höchster selbstbehauptender und selbstzerstörerischer Kraft. Die symbolische Bedeutung der Eroberung mag die strategische noch übertroffen haben; auf jeden Fall bildet das Ereignis den Angelpunkt der – von Europa gesehen – entscheidenden und gewiß bedrohlichsten Expansion eines muslimischen Staats und hebt doch zugleich ein politisches und kulturelles Eigenbewußtsein über die Schwelle, dessen intellektuelle Grundlage schon seit längerem durch Zustrom byzantinischer Gelehrsamkeit und Kunsttradition verfestigt worden war und dessen Aufstiegsgewißheit in eigentümlicher Weise von politischer Furcht und neutralisierenden Angriffsbestrebungen begleitet war – Unternehmungslust, von der Aussichtslosigkeit weiträumiger Bündniskombinationen eher angezogen als abgestoßen, gepaart mit Unentschlossenheit, die der inneren Zerspaltung entsprang, wohl auch der sich allmählich zuspitzenden geistig-religiösen Krise, auf die man zutrieb, doch dazu auch motiviert von einem selten offen eingestandenen Überlegenheitsgefühl, das die Grenzen des möglichen gegnerischen Erfolgs vielleicht allzu optimistisch vorwegnahm.

Dem Türken war das Epochale seines Sieges wohl bewußt; man darf sagen, es ist ihm von Jahrhundert zu Jahrhundert bewußter geworden, was die Eliminierung von Byzanz nach einem Glaubenskampf von bald achthundert Jahren für das eigene Reich, für die räumliche Konsolidierung des Islam bedeutete. Man mag empfinden, daß der Sieg nicht mehr vonnöten war. Byzanz als Drohung, als Bollwerk selbst bloß eines christlichen Kleinasien war seit Generationen zu einer *quantité négligeable* abgesunken; vielleicht läßt es sich sogar vertreten, daß der Sieg zu spät kam: Dem Islam als geistiger Bewegung hat er neue Frische nicht einzuflößen vermocht, obzwar sein Selbstgefühl (weiterhin gefördert durch die Erfolge der nächsten hundert Jahre) über das ihm selbst zuträgliche Maß hinauswuchs, womit denn wieder für spätere, bittere Zeiten eine ganz außerordentliche Widerstandsfähigkeit aufgespeichert war. Jedenfalls waren der Rückgang des westlichen Islam in Spanien und die Übergriffe der iberischen Staaten auf Nordafrika mehr als kompensiert und, was das wichtigste war, Byzanz, d.h. das griechische Christentum, als eine autonome politische Macht, als Puffer zwischen Islam und der katholischen Welt ausgeschaltet. Mit anderen Worten: Die drei Kultureinheiten, deren Zusammenspiel die Geschichte des Mittelalters im wesentlichen bestimmt hatte, waren auf zwei zusammengeschrumpft (oder zusammengeballt), wodurch sich im zentralen und im östlichen Mittelmeerraum – dazu noch auf dem Balkan – eine messerscharfe Kontrastsituation ergab, wie sie seit Aktium oder gar seit Salamis nicht mehr und gewiß niemals für eine Zeitspanne erheblicher Länge bestanden hatte. Ohne einen genauen Zeitpunkt für den Vollzug dieses Wandels anzugeben zu suchen,

ist festzustellen, daß die Epoche vom Sturz der Byzantiner bis zur Gegenwart als die Periode beschrieben werden kann, in der sich in der europäisch-asiatischen Welt von Spanien bis Indien zwei (und eben nicht mehr wie im christlich-islamischen Mittelalter auf etwas beschränkterem Raum drei) Kultureinheiten – Einheiten trotz aller inneren Differenziertheit – gegenüber- und zumeist entgegenstanden, bis diese Phase durch die Übermachtung bzw. Auflösung des östlichen Partners in den letzten fünfzig (oder sind es hundert?) Jahren zu Ende kam. Es sei daran erinnert, daß diese Beschreibung von kulturellen Geschehnissen und Tendenzen und nicht von politischen ›Oberflächenphänomenen‹ bestimmt ist.

Für das spätere 15. Jahrhundert aber ist das seltsame Paradoxon festzuhalten, daß der für das Abendland erschütterndste und erschreckendste Triumph einer muslimischen Macht mit den entscheidenden Entwicklungen zusammenfällt, die in einer weltgeschichtlich gemessen eher knappen Spanne Zeit – zuallerlängst zweihundert Jahre – dem christlichen Europa (nicht aber dem europäischen Christentum) ein nie wieder aufzuholendes und nur durch Angleichung mitbesitzbares Übergewicht verschaffen sollten. Was der hl. Augustinus vom Aufstieg Roms zu sagen wußte, wurde ein zweites Mal wahr: *cum diu fuissent regna Orientis inlustria voluit deus et occidentale fieri*.2 Solange aber die relative Autonomie der Kultureinheiten bestand, blieb die politische Tätigkeit der Gliedstaaten in der islamischen Sphäre weitgehend auf Probleme und Ambitionen innerhalb dieser Eigensphäre bezogen, obzwar zuzugeben ist, daß der zumal in den ersten Jahrhunderten ›quantitativ‹ stark zurücktretenden Auseinandersetzung mit der europäischen Welt auf lange und vielleicht auch schon auf mittlere Sicht die bei weitem größere Bedeutung zukam. Im übrigen ist festzustellen, daß auch innerhalb des europäischen Staatensystems die auf die islamische Welt ausgestrahlte politische, kommerzielle, kulturelle Energie aufs Ganze gesehen keine allzu große Rolle spielte, daß also mit anderen Worten die beiden ›Einheiten‹, besonders aber die islamische, nach Tunlichkeit und darüber hinaus ein monologisch isoliertes, auf sich selbst bezogenes Leben führten oder zumindest zu führen suchten, bis um 1700 der Westen die islamische Welt aktiv als gedanklich wie politisch von sich untrennbar zu empfinden begann.

Wie es nun in der Tat um das Kulturgefälle von Ost nach West im Mittelalter bestellt gewesen sein mag, und im ganzen kann wohl an der Überlegenheit im Materiellen und in der Fülle des geistigen Lebens bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts kein Zweifel bestehen, die Rückständigkeit der muslimischen Religion dem Christentum gegenüber war seit Jahrhunderten ein Gemeinplatz der im Grunde *pro domo* geführten religiösen Polemik. Er verdient Beachtung insofern, als diese Rückständigkeit des Islam auf die kulturelle Rückständigkeit der Gemeinschaft zurückgeführt wurde, an die der Prophet Mohammed sich wandte. So erklärt etwa Petrus Alfonsi (um 1106) auf die Frage, warum er beim Verlassen des angestammten Judentums sich nicht dem Islam als der jüngsten und ihm zudem auch sprachlich zugänglichen Offenbarung angeschlossen hätte,

die arabischen Zeitgenossen Mohammeds, gesetz- und schriftlos, unkundig der Güter der Zivilisation, auf Ausschweifung und Völlerei erpicht, hätten auf eine subtilere (und daher dem Christentum adäquatere) Glaubensbotschaft nicht angesprochen.3 Daß der politische Aufstieg die ursprüngliche Niveaulosigkeit des religiösen Systems nicht habe überwinden können, ist im Argument impliziert. Für Dante (*Paradiso* VI, 49–50) reproduziert die Konstellation Christentum – Islam den Gegensatz von Karthago und Rom. Eine hoffnungsschwangere Parallele, die noch im 15. Jahrhundert etwa bei Poliziano fortwirkt. Auch Pius II. läß seine Charakteristik Meḥmeds II. an Livius' Portrait des Hannibal (XXI, 5–7) anklingen.

Doch zur Zeit des Humanistenpapstes (Enea Silvio Piccolomini, 1405–1464; als Papst Pius II. 1458–1464) war das Kulturbewußtsein im Begriff, der eigentliche Rückhalt des abendländischen Widerstands bzw. dessen Rationale zu werden. In einem berühmten Brief, den der Papst im Jahre 1461, als die Invasion Italiens unmittelbar bevorzustehen schien, an den Sultan richtete, stellt Pius den Okzident als dem Osten überlegen heraus, weil ihm sowohl Platons *sapienza* wie des Aristoteles *scienza* verfügbar seien (während sich die islamische Welt offenbar mit Aristoteles begnügt habe). Auch habe der Westen die Wissenschaften weitergepflegt, wo Mohammed sie zerstört habe, wie beispielsweise in Ägypten nach der arabischen Eroberung; dazu noch habe das Christentum seit seiner Frühzeit eine dem Islam abgehende Bereitwilligkeit gezeigt, Glaubensfragen von der Vernunft rechtfertigen zu lassen.4 Die Anfechtbarkeit der Position widerspricht, wie so oft in der Geschichte, nicht ihrer subjektiven Wirkungskraft. Man darf vielleicht urteilen, daß – von zeitgeschichtlichen Einzelheiten abgesehen – die Auffassung des Papstes mit jedem verstreichenden Jahrzehnt der Wirklichkeit und damit der Wahrheit näherkommen sollte. Das Entscheidende ist die Stärke des kulturellen Hochgefühls. Des Papstes Beweisgründe sind advokatorisch zugespitzt, will er doch die Bekehrung des Sultans gegen die Verheißung der Kaiserwürde erwirken. Obzwar sie darum nicht allzu sorgsam gewogen werden dürfen, so fällt doch das Feingefühl des Humanisten auf, wenn er (Kap. 15 und 16) Meḥmed davor warnt, im Erfolg den Wahrheitsbeweis seines Glaubens zu erblicken, und darauf hinweist, daß es gerade die Unerheblichkeit weltlicher Siege oder Niederlagen ist, die dem Christentum Unverwundbarkeit gewährleistet – bedeutsam nicht nur als Vorahnung künftigen muslimischen Leidens an der Geschichte, sondern als intuitive Einsicht in die Bruchlinie, die der *umma* seit dem ersten großen Bürgerkrieg *(656)* nicht narbenlos verheilen wollte.

Es versteht sich zwar von selbst, soll aber doch ausdrücklich festgestellt sein, daß weder die islamische noch die europäische *culture unit* als ein undifferenzierter Block aufzufassen ist. Das gilt für die politische Struktur, das lebendige Kulturgut, die gängige Interpretation des Glaubens, die wirtschaftliche Lage und insonderheit auch für das Kulturniveau und die Symptome

psychologischer Frische und Erschlaffung, die sich als Untergrund des Handelns erkennen lassen. Nichtsdestotrotz ist die Trennung der beiden Sphären nicht nur im Äußerlichen, d.h. geographisch, garantiert, sondern auch im inneren Erlebnissystem der beteiligten Gruppen unverrückbar verankert. Trotzdem weisen die beiden Sphären tiefgreifende Verwandtschaftszüge auf, die sich vielleicht am ehesten mit Hilfe der Terminologie Fernand Braudels dahin formulieren lassen, daß der Bereich des Möglichen auf beiden Seiten der gleiche war, zumindest bis zum Durchbruch der Naturwissenschaften und der Erkenntnistheorie im Westen. So läßt sich die Periodisierung dieses Bandes der Fischer Weltgeschichte auch in der Weise rechtfertigen, daß im 15. (und 16.) Jahrhundert Christianitas und Islam ein letztes Mal im selben, durch wesentlich identische Grenzlinien des Möglichen – im physischen wie im intellektuell-psychologischen Sinn – umhegten Universum lebten, das vom Himmel zur Hölle reichte und einen für unsere Erfahrung erschütternden Kontrast zwischen geistiger Methodik und empirisch-technologischer Einsicht aufwies. Ohne Zweifel war der Möglichkeitsbereich eines türkischen Wesirs anders und größer als der eines Bauern unter den Moguln; man darf aber Machtmittel und Möglichkeit an sich nicht verwechseln. Den Kollektiven waren Zugriffe in die Maschinenwelt, in die wissenschaftliche Regelung bzw. Sicherstellung und Verbesserung etwa landwirtschaftlicher Prozesse verwehrt, vom Verkehrs- und Nachrichtenwesen oder dem Verständnis der Bedingungen kollektiver Hygiene zu schweigen. Die Labilität der Demographie, die Unsicherheit der Ernährung, die Hilflosigkeit vor der Seuche, aber auch vor Feuer- und Wassernot, herrschten in Europa wie im Islam. Die Produktivitätsraten waren im ganzen die gleichen, und selbst wo das nicht der Fall war, hatte menschlicher Einfluß auf die Variabilität des Lebensraumes überall beinahe dieselben Grenzen.

Es genügt nicht, sich vor Augen zu halten, daß allerorten die Landwirtschaft den bei weitem größten Bevölkerungsteil beschäftigte und daß etwa der Gebrauch verschiedener Pflugtypen die Erträgnisse viel weniger beeinflußte, als dies später eine beginnende Mechanisierung der bäuerlichen Produktion im Westen tun sollte; noch ist es hinreichend, des fast allenthalben lebhaften Binnenhandels und des im 15. Jahrhundert für den islamischen Raum hochbedeutenden internationalen Güteraustauschs zu gedenken und sich klar zu machen, daß die Transportmittel auf der einen Seite, die Ausgangs- und Zielpunkte des Fernhandels auf der anderen zunehmend dem Besitz bzw. dem Zugriff der muslimischen Welt entglitten, die dadurch einem ansteigenden Substanzverlust ausgesetzt war – die Betriebstechnik, die Schiffe und ihre Ausrüstung als solche waren aufs ganze gesehen leistungsmäßig immer noch weltweit gleich oder doch vergleichbar. Das Gefälle der Technik und der Verlust der Meere, durch Piraterie als Lebensform im Mittelmeer nur ungenügend zu kompensieren, lagen noch in der Zukunft; rückwendig mag der Aufstieg italienischer Ingenieurkunst und deutscher Waffenproduktion die Entwicklung vorverkündigt haben, doch konnten die Zeitgenossen nicht ahnen, daß die

Osmanen schon kaum drei oder vier Generationen nach ihrem Triumph über Byzanz nicht mehr darauf erpicht sein würden, sich die Spitzenleistungen der Rüstungindustrie zu sichern.5 Dauernd erfolgreich und bis ins 18. Jahrhundert ohne eigentliche Parallele war demgegenüber die Versorgung Konstantinopels, zumal nach seinem Wiederaufstig im Jahrhundert nach der türkischen Eroberung bei weitem die größte Menschenkonzentration westlich von China. Die Hungersnöte, die Ost und West aufgrund der Grenzen möglichen menschlichen Eingriffs in das Naturgeschehen noch jahrhundertelang nicht zu vermeiden wußten, verschonten (vergleichsweise) die Hauptstadt des Kalifats.

Der Durchbruch in neue Sphären des Möglichen, zugleich die Welt des Ungefähr in eine meßbarer Präzision umschaffend, ist es, was dem Westen während unserer Periode das Übergewicht verlieh – erst in den allerletzten Jahren ist in kleinen Teilgebieten der islamischen Welt eine Equivalenz der Möglichkeiten wieder in Reichweite gekommen, jedoch täglich gefährdet durch den technischen und intellektuell-analytischen Fortschritt der westlichen Welt und ihrer Ausleger (sowie in minderem Maß durch den traditionsgeschützten Widerstand der Enttäuschten). Gleichheit des Möglichen bedeutet freilich keineswegs Gleichheit der Möglichkeiten oder Gleichheit der Probleme. Der osmanische Sieg und das weitere Vordringen der Türken mögen mit einiger Freiheit als die letzten Erfolge nomadischer Vorstöße ins Kulturland angesehen werden, falls man es nicht vorzieht, dem Eindringen Bāburs nach Indien die Ehre des unwiederholbar Letzten aufzusparen. Auf jeden Fall aber hatten die Nomaden ausgespielt. Daß Wanderung und Ansiedlung in Europa längst ins Vergangene abgesunkene Vorgänge waren, gereichte dem Westen zu sehr erheblichem Vorteil, muß man ja in diesem Zusammenhang auch bedenken, daß die Militärkraft der asiatischen Länder nur zu oft mit dem sie bedrohenden und gelegentlich überwältigenden Nomadentum zusammenfiel. Die Dialektik des Nomadensieges, der Aufstieg der Stammeskonglomeration zur Großraummacht, paralysierte die Angriffskraft, indem sie die Gegner und Beuteopfer zu Schutzbefohlenen und Untertanen machte, auf deren direkte oder indirekte soldatische Mithilfe man früher oder später angewiesen war. Mit dem Versickern dieser Herrschaftsform versank auch der Sklavenstaat, will sagen das von einer importierten oder innerhalb der Grenzen zwangsrekrutierten Masse von Staatssklaven gelenkte politische Gebilde, in dem diese Sklaven ein mehr oder minder exklusives Monopol soldatischer Gewalt mit der Überwachung, wo nicht der Ausübung von Zivil- und Gerichtsautorität verbanden. Die Turkmenenstaaten der ›Weißen‹ und der ›Schwarzen Schafe‹ vergingen, ohne effektive Spuren zu hinterlassen – wie ein Feuerwerk, das unversehens den Himmel überflutet und ebenso unversehens im Dunkel versinkt. Die Osmanen wie die Ṣafaviden vermochten es, über ihren Unterbau hinauszuwachsen, während die ägyptischen Mamlūken, das Musterbeispiel einer durch Kauf und Einfuhr aufrechterhaltenen Herrenschicht, den Osmanen erlagen und ihr politisches Fortleben mehr als irgendeinem anderen Faktor der (zeitweiligen)

geopolitischen Randstellung ihres Landes zu danken hatten. Die Nomaden kamen zum Stillstand, die fremden Sklaven verloren ihr Führertum, aber die Tradition der ethnischen Minoritätenherrschaft blieb bestehen – ein drittes Problem, mit dem Europa sich nicht auseinanderzusetzen brauchte.

Die islamische Gesellschaft war auf dem Boden pluralistischer Traditionen und personalistischer Rechtsgewohnheiten erwachsen. Muslimische und nichtmuslimische Gemeinschaften lebten neben- und miteinander unter weitestgehender Aufrechterhaltung der angestammten, gemeinschaftseigenen Ordnungen. Prinzipiell war die Ausgriffsmöglichkeit des Individuums durch die seinem Kollektiv zugewiesenen Rechte und Pflichten determiniert. Die Überlagerung einer arabisch sprechenden Bevölkerung durch eine türkische oder zirkassische Herrenschicht wie sich dies auf osmanischem Gebiet in Ägypten, aber auch in Indien ergeben hatte, mochte zwar mißliebig sein, war aber den traditionellen Lebensformen leicht einzupassen, wobei zu erinnern ist, daß der Übergang von fremdstämmiger Herrscherkaste zu assimilierter Aristokratie fließend ist und beispielsweise die berberischen Dynastien Nordafrikas anders einzustufen wären als die Türken, die sie in den meisten Gebieten allmählich verdrängten. Angestammte Dynastien, etwa den Capets oder Valois, den Habsburgern oder den Arpaden zu vergleichen, gab es im 15. Jahrhundert in keinem der großen islamischen Reiche, obzwar ein dynastisches Legitimitätsgefühl, etwa innerhalb des Hauses Osman oder mit Bezug auf die Nachfahren Dschingis-Khans und Tīmūrs stark genug war, um als politischer Faktor mitzuzählen. Das Phänomen dynastischen Aufstiegs durch Erbheirat, so bezeichnend für das feudale wie das moderne Europa, tritt hingegen im islamischen Bereich auffallend zurück. Besieglung von Friede und Freundschaft durch Eheschließung ist zwar recht häufig zu verzeichnen, der Erbanspruch, der aus solcher Verbindung erwachsen könnte, spielt jedoch nicht entfernt die ihm im christlichen Bereich eingeräumte Rolle. Mit Sklavenstaat und Ausländerherrschaft tritt die emotionelle Teilnahme des ›Untertanen‹ am politischen Geschehen zurück. Solange es nicht um die Religion geht oder ungewöhnliche Mißwirtschaft und Bedrückung ins Spiel kommen, macht sich die Abwesenheit echter Identifizierung mit dem Herrscher bzw. der Herrenschicht dämpfend bemerkbar. Die verhältnismäßige Unvollkommenheit des Machtapparats läßt im allgemeinen der Lücken genug, um den von der Führung ausgeschlossenen Gruppen eine Art autonomen Daseins zu gewährleisten; auch zeigt sich der Staat zwar launisch und brutal, aber in Kompetenzfragen wenig anspruchsvoll. Was nicht auf Steuerertrag, Militärdienst, städtische Handels- und Gewerberegelung und die herrschende Religionsgemeinschaft tangierende Litigation Bezug hat, bleibt für gewöhnlich außer Betracht, d.h. der Entscheidungssphäre der lokalen Untergruppen (›ethnies‹, *milletler, ašrāf* usw.) vorbehalten, wodurch sich sowohl die Möglichkeit von Bedrückung verringert wie die Toleranz für Übergriffe gestärkt fand.

Es soll nicht der Eindruck erweckt werden, als sei die islamische Domäne, die *dār al-islām,* ökonomisch, verwaltungstechnisch oder auch geistig (religiös, künstlerisch) um 1450 ein homogenes Gebilde gewesen. Nicht nur gab es Prosperitätszonen und Armutsgebiete – der Wohlstand des Mamlūkenreichs war im Schwinden, der des türkisierten Kleinasien im Aufstieg; selbst innerhalb Ägyptens etwa verfiel das Delta und mit ihm Alexandria, während sich Kairo weit besser hielt6 –, entwickelte und rückständige Zonen, Stagnation und Bewegung, man darf sich überhaupt die *interaction* der islamischen Sphäre nicht übertrieben intensiv vorstellen: der Kaukasus und Ägypten, trotz Sklaveneinfuhr, Indien und das osmanische Mittelmeer, trotz Fernhandel, waren sich nicht genügend bewußt, aufeinander angewiesen zu sein, als daß sie sich nicht als in ihrem gegenseitigen Verhältnis autark angesehen hätten. Die internationalen Aufstiegsmöglichkeiten, die im mamlūkischen System beschlossen lagen, die Mobilität und Völkeramalgamierung des ›Knabenzinses‹ *(devširme)* der Osmanen berührten prozentual kleine Kreise, und selbst die Freizügigkeit innerhalb des islamischen Bereichs, die nie ernstlich unterbunden wurde, durchbrach die vorherrschenden ›Lokalismen‹ nur in Ausnahmefällen, unter denen die Ausbreitung gewisser Ṣūfī-Orden vielleicht der meistbemerkte ist. Vor allem aber war die islamische Kultur, wie sich dies schon seit vier oder fünf Jahrhunderten angebahnt hatte und wie es bis nahe an unsere Tage bleiben sollte, gespalten in einen Sektor arabischer und einen Sektor persischer Dominanz. Der arabische Sektor fiel im ganzen mit den arabischsprechenden Gebieten (die Berber Nordafrikas miteinbezogen) zusammen; es war der arabische Sektor, dem der Islam den Ausgriff in das schwarze Afrika, verdankte, es war ebenfalls der arabische Sektor, der durch die Reconquista Südspaniens Einbuße erlitt. Iran, aber auch die Türken Kleinasiens und Zentralasiens, die islamisierten Mongolen, das muslimische Indien und mit geringen Ausnahmen die islamischen Stützpunkte im ferneren Osten, soweit sie von Indien aus bevölkert worden waren, gehören zum persischen Kulturbereich. Wo immer zulässig, d.h. außerhalb der Koranwissenschaft, der vorgeschriebenen religiösen Zeremonien, des religiösen Rechts, wird das islamische Kulturgut auf persisch behauptet und weitergegeben; die zwischenstaatlichen Beziehungen bedienen sich des Persischen, das auch vielerorts die lokale Amtssprache darstellt; Dichtungsgattungen, poetische und musikalische Konventionen sind iranisch bzw. iranisiert, die höhere, besonders die höfische Gesellschaft bedient sich des Persischen als einer (ersten, zweiten, zuweilen dritten) Sprache, und die Künste, von Großarchitektur bis Miniaturmalerei, sind formal und thematisch von Iran her beeinflußt.

Der den Arabern und dem Arabertum als den Stammesverwandten bzw. dem Lebenszentrum des Propheten gezollte Respekt bleibt unvermindert, die Betonung arabischer Herkunft, von leichtfingrigen Genealogen unterstützt, erhält sich bis auf unsere Tage, der Stil muslimischen Lebens jedoch, so sehr die ›gelebte‹ Religion den Einflüssen der Lokaltraditionen unterlegen sein mag und

so sehr die dünne Schicht der Gottesgelehrten dem ›Arabismus‹ huldigt, ist nach Tunlichkeit iranisiert. Iran und Eleganz, Iran und feine Bildung fallen zusammen, auch wo wie in Zentralasien ›nationalistische‹ Bestrebungen die Entwicklung der angestammten Sprache begünstigen – die *défense et illustration* des Tschagataiischen geschieht eben gerade durch die Einbürgerung persischen Dichtungsguts in die zur Reife zu bringende Sprache ebenso wie die (später anzusetzende) Entwicklung des Sindhi zur Literatursprache durch mehr oder weniger originelle Nach- und Einbildung mystischer Dichtung persischer Prägung sich vollzieht.

Man muß sich hüten, dieses Auseinanderfallen der Kulturzonen nicht mit dem Gegensatz šī'tischer und sunnitischer Religiosität in eins zu setzen. Das zehnte und elfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung sind mit einem gewissen Recht als die sf tische Periode des klassischen Islam bezeichnet worden – die gestaltenden Kräfte des Kulturkreises sind damals jedesfalls in šī'itischen Zirkeln oder aber durch diese ausgelöst zur Wirkung gekommen. Mit dem Fall der Fāṭimiden und ganz allgemein der Konsolidierung des sunnitischen Islam im zwölften Jahrhundert geht aufs ganze betrachtet die Führung wieder auf die Majorität, die *ahl as-sunna,* über. Doch ist schon bald, und mit besonderer Intensität im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, die Anziehung zu verzeichnen, die sibirische Ideen auf eine Reihe türkischer Stämme ausüben. Der Kampf zwischen den Turkmenen vom Weissen und vom Schwarzen Schaf war *auch* ein Kampf der Sekten, in dem die Weißen sich mit der Sunna, die Schwarzen mit der Šī'a identifizierten. Das Šī'itentum jener Tage und jener Zirkel fundierte auf einer massiven Anthropolatrie, wie sie am drastischsten in Aufstieg und Selbstsicht des ersten Ṣafavidenherrschers zum Ausdruck kommen sollte. Im berberischen Marokko, wie ganz Nordafrika seit altersher ein Hauptsitz solchen ›Menschendienstes‹, blieb dieser Typus von Religiosität jedoch innerhalb des sunnitischen Lebens- und Rechtskreises bestehen. Die Anfälligkeit der türkischen und iranischen Nomaden für sibirische Ideologie bedeutet jedoch nicht, daß Iran im fünfzehnten Jahrhundert als šī'itisch zu beschreiben wäre, noch auch sind die kulturellen Eroberungen Irans in Indien und Mittelasien notwendig mit Ausbreitung šī'itischer Ideen verbunden. In der Tat sollte das islamische Großreich Indiens ein Stützpunkt der Sunna werden und bis auf den heutigen Tag stellen die Sunniten unter den Muslimen Indiens und Pakistans die große Majorität.

Gemeinsamkeiten anderer Art verbinden den islamischen Bereich, sofern das Kulturniveau annähernd das gleiche ist. Zwei Haupttypen Gebildeter – der Religionsgelehrte bzw. der Vertreter des religiösen Rechts, der Bewahrer und (durch Auslegung) Fortbildner der religiösen Tradition, dem Staat verbunden als Richter oder Notar, wohl auch materiell gesichert als Professor oder genauer: Lehrstuhlinhaber an einer jener für die Periode so charakteristischen Medressen, Seminaren des Rechts- und Theologiestudiums, von Stiftungen privater oder auch fürstlicher Hand unterhalten. Die Theologie als solche ist zu einem

gewissen Abschluß gekommen und wandelt sich, wofern sie dies tut, vorzüglich als angewandte Ethik: nicht die Lehre, sondern die Ausdrucksformen, das Erlebnisziel der Frömmigkeit stehen zur Diskussion. Dabei stellt sich im Konfliktsfall das Glaubensvolk in seiner Mehrheit hinter die Komplementärfigur des *ʾālim*, nämlich des Ordensoberen, den ›mystischen‹ Scheich, oder auch den isoliert wirkenden *faqīr*, Träger spezieller als Wunderkraft wirksamer Segnung, den ›Freund Gottes‹ oder Heiligen, *walī*, Volkserzieher (in den Augen der Altgläubigen eher Volksverderber), Fürsprech der Bedrückten, im Leben wie nach dem Tod aktiver Mittelpunkt einer aufs Ekstatische tendierenden, ›existentiellen‹, anti-theologischen und irrationalistischen religiösen Haltung, dem Staat je nach Umständen willkommenes oder gefährliches Zentrum religiös gerechtfertigter sozialer (auch politischer) Organisationsformen und vielfach revolutionärer Bestrebungen.

Der andere Typus – nicht etwa notwendigerweise unfromm und in der Tat sehr häufig dem ›mystischen‹ Kreis verbunden – ist Enzyklopädist und Polyhistor, ein Wisser von Vielem, mehr noch von Vielerlei, ein Meister der Form in Sprache und Schrift, in Betragen und Etikette; der Kern seiner Kenntnis ist Literatur oder doch Wissen und Wissenschaft als Literatur aufbereitet, sein geistiger Besitz durch Formbeherrschung zusammengehalten; Eleganz und Improvisation, die höfisch-gesellige Anwendung des Gelernten als Gekonntes sind seine Stärke, zumindest sind sie es, die sein *public image* prägen. Die Staatskanzlei gibt ihm Unterschlupf und Unterhalt als Sekretär und Abfasser von Staatskorrespondenz.

Beide Typen sind im wesentlichen Bewahrer, Gestalter des Überkommenen, schöpferische Wissenschaft ist an den Rand geschoben, und doch gibt es Neues und Neuerung die Fülle, aber nur selten als solche eingestanden und gebrandmarkt. Im fünfzehnten Jahrhundert scheint die Sammlung der *Tausendundein Nächte* zum Abschluß gekommen zu sein; die Reisebeschreibung, deren größte Vertreter freilich der Vergangenheit (Ibn Baṭṭūṭa aus Tanger, 1304–1368/69 oder 1377) und der Zukunft (Evliyā Čelebi aus Konstantinopel, 1611–1682) angehören, erhält sich, und die Geschichtsschreibung hat im arabischen wie im persischen Bereich eine große Zeit; die eigentliche Dichtung hingegen verarmt – in Persien wirkt der letzte ›Klassiker‹, Ǧāmī (gest. 1492), als Epiker und Lyriker; mystische Frömmigkeit findet überzeugenden Ausdruck, doch steht eine neue Blüte (heterodoxen Gepräges) erst vor der Tür, wie denn auch die im islamischen Kreis einzigartige Selbstbiographie des ersten Mogulherrschers in Indien erst einer späteren Generation zugehört. Das Wesentliche aber ist, daß in Stärke und Schwäche, in Interesse und Indifferenz die islamische Welt in sich konform geht, daß also mit anderen Worten nicht nur die Glaubensgrundlage, sondern der Horizont, das (ideale) Menschenbild und die geselligen bzw. gesellschaftlichen Organisationsformen, dazu auch der Formenschatz der optischen wie vor allem der literarischen Ausdrucksmöglichkeiten sich überall wiederfinden. Mit nur geringer Übertreibung könnte man sagen, daß zwar nicht

im Politischen, wohl aber im Geistigen Schöpferkraft und Versagen, Bemühung und Gleichgültigkeit in der gleichen Richtung und beinahe auch in gleicher Stärke wirksam sind – selbst die große Ausnahme, die Wissenschaftsbewegung der Tīmūriden, verebbt um die Jahrhundertmitte. Nach außenhin am eindrucksvollsten manifestiert sich die Zeit in Architektur; in Zentralasien wie in Ägypten, in Indien wie in Spanien absorbiert der religiöse wie der fürstliche Privatbau Genie und Mittel der führenden Schicht. Osmanen, Ṣafaviden, Mogulprinzen sollten dieses Interesse am Prunkbau auf Jahrhunderte bekunden – eine dramatische Monumentalisierung ihrer Zeit in Parallele mit der ebenfalls allenthalben fortwirkenden Bewahrung des Errungenen durch den Geschichtsschreiber.

Gemeinsamkeit also der Selbstsicht als Richtmaß: die Welt geteilt unter Gläubige und Ungläubige, die Gemeinschaft der Gläubigen durchlöchert von Sektierern und Ketzern, die ihrerseits dem gleichen Ausblick huldigen; Gemeinsamkeit der Normen und Ansprüche staatlicher Organisation wie des Rechts; Gemeinsamkeit der Reize, auf die angesprochen wird, Gemeinsamkeit einer Tendenz, das Individuum und seinen beschränkten Lebenskreis abzusichern gegen staatlichen Zugriff, und Unsicherheit im politischen Makrokosmos durch Rückzug auf Konventikel privater Frömmigkeit, private Bindungen an persönlich erwählte Führer, Passivität dem ›großen‹ Geschehen gegenüber, die jedoch plötzlich und unversehens durchbrochen werden kann in sozialem und politischem Aufbegehren – in Marokko etwa gegen die andersgläubigen Ausländer, in Aserbaidschan gegen die Glaubenswirrnis der städtischen und nomadischen Unterdrücker. Eine letzte Gemeinsamkeit noch: die Teilhabe an einer Tradition, die im subjektiven Empfinden ebenso dominiert wie in der objektiven Sozialstruktur, schafft eine Gemeinsamkeit der Probleme, die der Kohäsion der *dār al-islām* ideologisch ebenso förderlich ist wie die Gemeinsamkeit der (theoretischen) Lösungen – das Nebeneinander der Jurisdiktionen nach religiösem und administrativem Recht, die Gleichheit vor Gott und die immer schärfer markierte Ungleichheit der Personen und Gruppen, die Koexistenz von muslimischen, die Staatsmacht innehabenden und kompakten nicht-muslimischen Gemeinschaften, deren Beharrungskraft und Teilhabe am kommerziellen, aber auch trotz Isolierung am administrativen und intellektuellen Leben zwar vielleicht ein Ärgernis, aber jedenfalls einen permanenten Faktor islamischer Existenz darstellt. In Indien ist an die Liquidierung der Andersgläubigen als politische Größe nicht zu denken, in Nordafrika ist sie so gut wie gelungen. Im Kernbereich der arabischen, persischen und türkischen Welt behaupten Juden und zumal Christen verschiedener Konfession eine eigentümlich zentrale Stellung am Rande – zentral in ihrer Unentbehrlichkeit für Handel, Gewerbe, Finanzverwaltung, am Rande als entwaffnet und zu den höchsten Staatsstellungen nicht zugelassen, aber durchaus nicht immer am Rande in ihrem Verhältnis zu ihren Glaubensgenossen außerhalb des muslimischen Herrschaftsbereichs7 und doch

wieder unentbehrlich oder doch unausschaltbar als Bausteine autonomer hierarchischer Ordnungen, die sich trotz politisch geforderter Herabsetzung, geschützt und gedrückt von religiösem Recht und Herkommen, in demütigem Haß und zähem Stolz, vor allem aber auch mit ihrem eigenen oft anderssprachigen Geistesleben, erhalten. Das Nichtvorhandensein entsprechender muslimischer Gruppen im christlichen Abendland der Frührenaissance ist wohl als eine Entlastung des Westens anzusprechen, ebenso wie das Vorhandensein christlicher Gemeinschaften im muslimischen Osten die Kontaktnahme der okzidentalen Christen mit der osmanischen und ṣafavidischen Welt erleichterte, wenngleich nicht selten unter Gefährdung ihrer orientalischen Glaubensgenossen.

Fußnoten

1 Vgl. Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte* (Stuttgart 1955), S. 11, unter Verweis auf Gregors *Kommentar zum Hohen Lied:* Geschichte ›geht von Anfängen zu Anfängen über Anfänge, die niemals ein Ende haben‹.

2 *De Civitate Dei* V, 13; vgl. auch XVIII, 2; die Stelle ist erörtert bei Friedrich Vittinghoff, in: Historische Zeitschrift 198 (1964), S. 555, Anm. 4.

3 *Dialogi, Patrologia Latina,* 157. *535–672,* bes. *Dial.* V, 597–606: De Saracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda, co. 605; vgl. Amos Funkenstein, in: Zion 33 (1968), S. 125–145, auf S. 136.

4 Vgl. *Epistola ad Mahumetem,* hrsg. von Giuseppe Toffanin (Neapel 1953).

5 Ideologien rechtfertigen nicht nur den Aufstieg, sondern auch den Verfall einer politischen Einheit oder Herrscherschicht. Die ablehnende Haltung der Mamlūken gegenüber der Artillerie als einer unheldischen Waffengattung hat zumindest einen Vorgänger in Archidamas III. (360–338), Sohn des Spartanerkönigs Agesilaos II. (399–360/59), der beim Anblick eines aus Syrakus kommenden Katapults ausgerufen haben soll: »Wozu dann noch Mut?« (Plutarch, *Apophthegmata Laconica [Moralia* 219a]; hierzu vgl. André Aymard, *Remarques sur la poliorcétique grecque,* in: Etudes d'archéologie classique, 2 [1959], S. 3–15, auf S. 8.) Aristoteles hat übrigens, *Politik* VII, 10, 7, 1331a 3–7, die Frage erörtert, ob ein Tapferer Kriegsmaschinerie benutzen darf, und sie bejaht; zu dem Thema vgl. Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie* (2. Aufl. Paris 1947) S. 9–10. Der Ablehnung der Kriegsmaschine geht die Ablehnung des Bogens und der Fernwaffen überhaupt in gewissen Zeitläuften der griechischen Antike voraus, was vielleicht zur Erweiterung der Perspektive erwähnt werden sollte; man vgl. die Darlegungen von J. Volkmann, *Die Waffentechnik in ihrem Einfluß auf das soziale Leben der Antike,* in: *Die Entwicklung der Kriegswaffe und ihr*

Zusammenhang mit der Sozialordnung, hrsg. von Leopold von Wiese (Köln 1953), S. 62–117, auf S. 70–74.

6 Petrus Martyr von Anghiera beklagt 1502 in bewegten Worten den Niedergang Alexandrias; vgl. Jean Lozach, *Le Delta du Nil* (Kairo 1935), S, 50.

7 Man denke nur an die jüdischen Mystiker von Safed und die kalvinisierende Bewegung in der griechisch- orthodoxen Kirche, die mit dem Namen des Patriarchen Kyrillos Lukaris (hingerichtet 1638) verbunden ist.

1. Das Osmanische Reich und die moderne Türkei

I. Aufstieg und Fall des ersten Osmanischen Reiches (1300–1402)

Die Einnahme von Konstantinopel und die endgültige Zerstörung des Byzantinischen Reiches durch Meḥmed II. den Eroberer im Jahre 1453 waren nicht so sehr welterschütternde Vorboten einer neuen geschichtlichen Ära, sondern eher der Kulminationspunkt einer osmanischen Expansionspolitik, die sich fast ohne Unterbrechung eineinhalb Jahrhunderte lang auf byzantinisches und islamisches Territorium und darüber hinaus auf weitere europäische und asiatische Gebiete erstreckte. Als der Gründer der Dynastie, ʾO□mān I. (1300–1324), zum Führer der Osmanen aufstieg, lag sein gesamtes Herrschaftsgebiet innerhalb der byzantinischen Provinz Bithynien im nordwestlichen Anatolien und umfaßte nicht mehr als das Land zwischen Eskişehir und den Tälern von Nicäa und Bursa. Der osmanische Staat war der kleinste und unbedeutendste unter den turkmenischen Fürstentümern, die fast überall in Anatolien auf den Ruinen des byzantinischen Reiches und des Reiches der Rūm-Seldschuken entstanden waren. Doch bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts zeigte sich, daß allein die Osmanen sich erfolgreich behauptet hatten. Byzanz war verschwunden, und in Ostanatolien bestanden nur noch das turkmenische Fürstentum Qaramān mit Konya und Kilikien sowie das byzantinische Kaiserreich Trapezunt an der Schwarzmeer-Küste. Nur sie konnten Meḥmed II. die Vorherrschaft noch streitig machen, aber auch ihre Herrschaft sollte nicht von Dauer sein. Wie war es möglich, ein solches Reich in so kurzer Zeit zu schaffen? Wodurch konnten die Osmanen zur Macht gelangen und ein Reich in Europa und Asien errichten, das sechs Jahrhunderte überdauern sollte? Was war das für ein Reich, das Meḥmed II. seinen Nachfolgern hinterließ?

Als die Osmanen auf der Bildfläche erschienen, waren Südosteuropa, Anatolien und der Nahe Osten reif für eine derartige Eroberungswelle. Die universalen Reiche, die im Westen von Byzanz und im Osten unter dem islamischen Kalifat gegründet worden waren, befanden sich in Auflösung oder waren bereits zusammengebrochen. Anarchie und Unsicherheit im Inneren und

Einfälle barbarischer Horden von außen bedrohten die in den vergangenen Jahrhunderten entstandenen Zivilisationen dieser Reiche mit völliger Zerstörung. Der Osten des islamischen Reiches war nacheinander von den Abbasiden, Būyiden, Ġaznaviden, Qaraḫāniden, den Choresm-Schahen und den Seldschuken beherrscht worden, denen es jedoch immer nur für kurze Zeit gelungen war, Sicherheit und Ordnung einzuführen, die Grundlagen der nahöstlichen Zivilisation wiederherzustellen und äußere Angriffe abzuwehren, ehe sie jener inneren Schwäche zum Opfer fielen, die alle türkischen Staaten unterminierte, die vor den Osmanen den Vorderen Orient beherrscht hatten. Die mongolische Invasion im 13. Jahrhundert bedrohte den Vorderen Orient mit weiterer Zerstörung; und selbst als sich die Īlḫāne am Ende des Jahrhunderts zum Islam bekehrten, vermochte das den Vorderen Orient nicht dauerhaft zu sichern, da die Auflösung auch ihrer Herrschaft nach 1325 das Gebiet schutzlos den Einfällen jener mongolischen Nomadenhorden preisgab, die sich nach dem Tode Dschingis-Khans nördlich des Kaukasus und am Schwarzen Meer festgesetzt hatten.

Im 14. Jahrhundert jedoch wurde der Nahe Osten von einer turkstämmigen Gruppe, nämlich den Osmanen, gerettet, die aus der nahöstlichen Gesellschaft emporstiegen, das politische Vakuum füllten und die islamische Orthodoxie und Zivilisation vor weiterer Zerstörung oder sogar totaler Vernichtung bewahrten. Die wichtigste Ursache für den politischen Erfolg der Osmanen scheint die geographische Lage ihres Stammlandes gewesen zu sein. Von allen türkischen Stämmen Westanatoliens befanden sich die Osmanen dem geschwächten Byzanz gegenüber in der günstigsten Position. Das ermöglichte ihnen, den größten Teil der turkmenischen Nomaden aus Zentralasien, wie auch der arbeitslosen und entwurzelten Handwerker und Schreiber aus dem islamischen Nahen Osten anzuwerben, die damals im Gefolge der mongolischen Eroberungen nach Anatolien strömten und deren Zahl in die Tausende ging. Da sie im fest etablierten Seldschukenreich Anatoliens keine dauerhaften Erwerbsmöglichkeiten finden konnten, übte das Grenzgebiet mit seinen hohen Gewinnchancen den größten Anreiz auf die Einwanderer aus dem Osten aus: ihnen winkte die Kriegsbeute aus der Eroberung von Gebieten der Ungläubigen. Auch scheint die Anziehungskraft des osmanischen Staatswesens durch enge Verbindungen verstärkt worden zu sein, die ʼO□mān und seine Nachfolger zu verschiedenen religiösen Bünden und Handwerksgilden hielten, die ein gewisses Maß an Organisation und Ordnung im Vorderen Orient in jenen Jahrhunderten aufrechterhalten hatten, in denen die Herrscher nicht fähig gewesen waren, die ihnen zukommenden Aufgaben zu erfüllen. Offenbar gehörten einige frühe osmanische Herrscher selbst diesen Gruppen an und unterhielten derart enge Beziehungen zu ihnen, daß deren Mitglieder bewogen wurden, den Aufstieg des osmanischen Fürstentums zu unterstützen und alle zu bekämpfen, die dem Widerstand leisteten. Schließlich konnte das osmanische Fürstentum in den ersten zwei Jahrhunderten seines Bestehens eine Reihe außergewöhnlich fähiger

Führer aufweisen, die offenbar diese günstigen Umstände voll auszunutzen verstanden. Die osmanischen Herrscher gaben sich keineswegs nach Nomadenart damit zufrieden, das geschwächte Byzanz auf Beutezügen auszuplündern; sie erkannten vielmehr sehr bald den großen Vorzug einer Staatsgründung, die es ihnen erlaubte, aus eroberten Gebieten regelmäßig und dauerhaft finanzielle Gewinne zu ziehen. Da ʾO□mān und seine Nachfolger klar den Unterschied zwischen ihren starken türkischen Nachbarn im Osten und den schwachen Staaten der Ungläubigen in Südosteuropa erkannten, bemühten sie sich erfolgreich, Kontakten und Konflikten mit den Turkmenen solange aus dem Wege zu gehen, wie sie diesen noch nicht gewachsen waren. Zunächst dehnten sie ihr Reich nach Europa hin aus; und erst nachdem sie die Donau erreicht hatten, benutzten sie ihr neugewonnenes Vermögen und ihre inzwischen errungene Macht dazu, ihre turkmenischen Brüder zu besiegen und deren Gebiete zu erobern. Auf diese Weise schufen sie ihr Reich in Europa und Asien. Da die Osmanen selbst in Europa den geschlagenen Herrschern und Völkern Gelegenheit gaben, in dem neuen Reich nicht nur zu leben, sondern auch zu relativem Wohlstand zu gelangen, stießen sie bei ihren Eroberungen auf geringen Widerstand und konnten so in verhältnismäßig kurzer Zeit ein Reich gründen.

ʾO□mān dehnte seinen Herrschaftsbereich in Bithynien stark aus, wobei er den gegen ihn gerichteten Unternehmungen der byzantinischen Armee Einhalt gebieten und sogar gleichzeitig Raubzüge bis nach Bursa, dem politischen und wirtschaftlichen Zentrum der Provinz, unternehmen konnte. Zu jener Zeit war das osmanische Grenzkriegeremirat *(uǧ beylik)* allerdings noch kaum als Staat zu bezeichnen. ʾO□mān war nicht Befehlshaber einer Armee, sondern nur eines Verbandes turkmenischer Nomadenstämme, die als *ġāzī*-Krieger den Glaubenskampf gegen die ungläubigen Nachbarvölker führten und die ʾO□māns Führung allein in diesem Kampf anerkannten. Die übrigen Regierungs- und Verwaltungsaufgaben wurden nach wie vor von den Stämmen und Sippen nach ihren eigenen Traditionen und Gewohnheiten wahrgenommen. Nur durch seine ungewöhnliche Begabung für die Kriegführung und die dadurch bedingten militärischen Erfolge im Kampf gegen die Byzantiner zeichnete sich ʾO□mān vor anderen turkmenischen *ġāzī*-Führern aus, was schließlich seinen seldschukischen Oberherrn veranlaßte, ihn formell als *bey* anzuerkennen, d.h. als einen Führer, der innerhalb eines bestimmten Gebietes – in ʾO□māns Fall im nordwestlichen Grenzgebiet des byzantinischen Anatolien – die Herrschaftsfunktionen voll ausüben konnte. ʾO□māns Anfangserfolge und deren Anerkennung durch die Seldschuken machten es ihm möglich, jenen Prozeß einzuleiten, in dessen Verlauf sein Herrschaftsgebiet zu einem Fürstentum *(beylik)* im engeren Sinne des Wortes wurde. Diese Ereignisse begründeten den Ruf der Osmanen, die gefährlichsten Feinde der Ungläubigen zu sein, ein Ruf, den sie weit über Anatolien hinaus in der gesamten islamischen Welt zu genießen begannen und der die Grundlage für ihre weiteren Erfolge

bildete, da er Tausende von Nomaden, Handwerkern und anderen in ihre Dienste zog. Schon zu dieser Zeit scheinen die Byzantiner die Osmanen als ihre gefährlichsten Nachbarn in Anatolien erkannt zu haben, was aus den Bemühungen des Kaisers ersehen werden kann, der die Īlḫāne zu einem direkten Angriff auf die Osmanen anstachelte. Da es den Īlḫānen jedoch nicht gelang, den westlichen Teil des Seldschukenreichs fest in ihre Hand zu bekommen, blieb den Osmanen genügend Spielraum, ihren Einflußbereich auf Kosten von Byzanz weiter auszudehnen, während die turkmenischen Fürstentümer im östlichen Anatolien gebunden waren, da sie ihren mongolischen Oberherren mit Kriegern und Geld Tribut leisten mußten. Weitere byzantinische Angriffe auf die Osmanen schlugen fehl; und von den alanischen und katalanischen Söldnertruppen, die in der Hoffnung auf größere Erfolge im Kampf gegen die Türken angeworben worden waren, wurde den Ländereien des Kaisers mehr Schaden zugefügt als den Gebieten, die sich unter ʼO□māns Kontrolle befanden.

Zu diesem Zeitpunkt jedoch schien immer noch die Möglichkeit zu bestehen, daß ein anderes turkmenisches Fürstentum in Westanatolien den Osmanen bei der Bekämpfung von Byzanz den Rang ablaufen könnte. Die Vernichtung der Katalanen ermöglichte es nämlich Meḥmed Bey, dem Führer des turkmenischen Fürstentums von Aydïn, im Jahre 1308 Birgi (Pyrgion) zu erobern, seinen Herrschaftsbereich dann bis nach Izmir (Smyrna) auszudehnen und damit seine Vorherrschaft in Südwestanatolien zu sichern. Im Norden gewann zudem das Fürstentum von Qarasī an Bedeutung, als es sich Manisa (Magnesia) und den größten Teil der zwischen Aydïn und den Osmanen gelegenen Gebiete einverleibte. ʼO□mān machte nach 1301 zwar auch neue Eroberungen im Norden und Osten in der Gegend von Iznik (Nicäa) und Izmit (Nikomedia), doch weder gelang es ihm, diese Städte einzunehmen, da ihm geeignete Belagerungswerkzeuge fehlten, noch konnte er den Kampf mit seinen immer mächtiger werdenden turkmenischen Nachbarn im Süden aufnehmen.

Erst unter ʼO□māns Sohn und Nachfolger Orḫān (1324–1360) wurden die Osmanen so mächtig, daß sie ihre unmittelbaren Feinde niederwerfen und einen wirklichen Staat gründen konnten. Die Eroberung von Bursa zu Beginn seiner Regierungszeit wurde zum Schlüssel für seinen Erfolg. Mit Bursa hatten die Osmanen nicht nur ihre erste wirkliche Hauptstadt; der byzantinische Verwaltungsapparat, den Orḫān dort vorfand, wurde das Instrument, mit dessen Hilfe er die ersten Ansätze eines osmanischen Verwaltungsrechts entwickelte und die Grenzen seines Landes in Bithynien festlegte. Bursa in seiner Eigenschaft als Handelszentrum ermöglichte es den Osmanen, einen hinreichend großen Staatsschatz anzuhäufen, um die Kosten des neu errichteten Staatswesens decken und zum ersten Mal eine durchorganisierte und disziplinierte Armee aufbauen zu können. Orḫān und seine Nachfolger im 14. Jahrhundert verfolgten beim Aufbau des Heeres den Grundsatz, christliche Söldner anzuwerben, da dies einerseits ihre Abhängigkeit von den turkmenischen Nomadenstämmen verringerte und da diese Truppen andererseits besser für eine planvolle

Kriegführung geeignet waren. Die Söldner wurden in *yaya*-Infanterieeinheiten zusammengefaßt und über ihren Sold hinaus an der Kriegsbeute beteiligt, während aus den Nomaden, die in osmanischen Diensten verblieben, Kavallerieregimenter gebildet wurden, in denen sie – nun *müsellems* genannt – einer strengeren Disziplin unterworfen wurden.

Nach der Eroberung von Bursa waren den Byzantinern in Nordwestanatolien an wichtigen Städten nur noch Iznik, Izmit und Üsküdar (Skutari) verblieben, die Orḫān zwischen 1331 und 1338 ohne größere Schwierigkeiten einnehmen konnte, nachdem er 1329 eine gegen ihn ausgesandte größere Streitmacht der Byzantiner in der Schlacht von Maltepe (Pelekanon) besiegt hatte. Der berühmte arabische Reisende Ibn Baṭṭūṭa, der im Winter 1331/32 Anatolien durchquerte, konnte daher mit Recht von Orḫān sagen: »Dieser Sultan ist der bedeutendste unter den turkmenischen Königen und übertrifft sie alle an Reichtum, Ländereien und Streitkräften.« Im Anschluß an die Auseinandersetzung mit Byzanz nahm Orḫān den Kampf mit seinen mächtigsten turkmenischen Gegnern im Südwesten auf. 1345 gelang es ihm, das Fürstentum von Qarasī unter Ausnutzung innerer Streitigkeiten zu annektieren, womit er das gesamte Gebiet zwischen dem Golf von Edremit (Adramyttion) und Kapidağı (Kyzikenische Halbinsel) unter seine Kontrolle brachte. Dies wiederum versetzte ihm am Marmarameer in die Lage, die Monopolstellung von Aydïn zu brechen, das vorher allein den um die Macht kämpfenden byzantinischen Faktionen in Thrakien und Konstantinopel Söldnertruppen zur Verfügung gestellt hatte. Bis dahin hatte Aydïn Johannes Kantakuzenos in seinem Kampf um den byzantinischen Thron mit Söldnern versorgt, doch ab 1346 übernahm Orḫān diese Funktion. Zum ersten Mal wurden so osmanische Truppen nach Europa eingeschleust, die dabei weit bessere Gelegenheit fanden, die Expansionsmöglichkeiten in Europa zu erkunden, als ihnen das damals in Anatolien je möglich gewesen wäre. Der Tod von Umūr Bey und der sich anschließende Niedergang von Aydïn führten dann dazu, daß den Osmanen die Vorherrschaft über Westanatolien zufiel und sie zugleich in Europa eindringen konnten, um dort die Schwäche von Byzanz für ihre Zwecke zu nutzen. Damit war die Rolle der Osmanen als Führer der muslimischen *ġāzīs* im Kampf gegen die Ungläubigen in Europa gesichert.

Von nun an konzentrierten die Osmanen ihre Eroberungspolitik auf Europa. Orḫān fing an, ständig in die dynastischen Streitigkeiten der Byzantiner einzugreifen; er unterstützte Johannes VI. Kantakuzenos (1341–1354), als dieser Johannes V. Palaiologos (1341–1391) vom Thron verdrängte, und bekam zur Belohnung nicht nur Theodora, die Tochter von Kantakuzenos, zur Frau, sondern erhielt überdies das Recht, Raubzüge in die an der Āġāis gelegenen byzantinischen Gebiete Thrakiens zu unternehmen. Infolgedessen begannen Gruppen osmanischer Beutekrieger, mit regelmäßigen Streifzügen über die Dardanellen und Gallipoli in Thrakien einzufallen. Ihre beachtliche Kriegsbeute stärkte nicht nur die Macht der Osmanen in Westanatolien, sie erhöhte auch für

die Heimat- und Arbeitslosen, die damals zu Tausenden die Halbinsel nach Westen hin überfluteten, den Reiz, in osmanische Dienste zu treten.

Bis dahin unterschieden sich Orḫāns Aktivitäten durch nichts von denen Aydïns und anderer turkmenischer Kleinfürstentümer in den vergangenen Jahrzehnten. Seine Krieger dienten als Söldner in Konstantinopel, plünderten byzantinische Ländereien und kehrten nach einer Weile mit ihrer Beute zurück. Zu dieser Zeit scheint Orḫān jedoch erkannt zu haben, daß der Niedergang von Byzanz größere Möglichkeiten eröffnete. 1354 begannen osmanische Grenzkrieger unter dem Befehl seines Sohnes Süleymān Paša auf der Halbinsel Gallipoli mit dem Aufbau eines ständigen Stützpunktes in Europa, den sie zu einer regelrechten Grenzbefestigung gegen die Ungläubigen ausbauten und den zu räumen sie sich trotz aller Proteste von Kantakuzenos und anderen weigerten. Von diesem vorgeschobenen Stützpunkt aus konnten die Osmanen nun das Maritza-Tal aufwärts in den Balkan eindringen, wo sie nicht nur Kleinstädte und ländliche Gebiete plünderten, sondern auch Angriffe auf die Großstadt Adrianopel (Edirne) und andere bedeutende byzantinische Zentren wagten. Als bald darauf Kantakuzenos zur Abdankung gezwungen wurde, war das zumindest teilweise darauf zurückzuführen, daß er den Osmanen den Zugang nach Europa verschafft hatte. Nun endlich begannen sich die Byzantiner und ihre Nachbarn im Norden über das Ausmaß der türkischen Bedrohung klarzuwerden. Es war aber bereits zu spät: Die Grundlagen für weitere türkische Eroberungen in Europa waren geschaffen, und Orḫāns Nachfolger sollten dies weidlich ausnutzen. Orḫān starb 1360, kurz nachdem der osmanische Stützpunkt auf Gallipoli errichtet worden war, so daß die ersten dauerhaften osmanischen Eroberungen in Südosteuropa erst unter seinem Sohn Murād I. (1360–1389) stattfanden. Zunächst wurde Konstantinopel noch umgangen, da seine Schutzwälle und Befestigungen trotz der Schwäche und zahlenmäßigen Unterlegenheit seiner Verteidiger die noch im Aufbau befindliche osmanische Armee vor unüberwindliche Hindernisse stellten. Murād konzentrierte seine Vorstöße zunächst auf Thrakien. Sie gipfelten 1361 in der Eroberung der zweiten byzantinischen Großstadt, Adrianopel, die Murād unter dem Namen Edirne an Stelle von Bursa zur Hauptstadt seines Reiches machte. Damit bekräftigte er auch nach außen seine Absicht, sich in Zukunft auf Europa zu konzentrieren. Da Edirne die byzantinische Hauptstadt von Thrakien gewesen war, konnten die Osmanen mit Hilfe des vorhandenen Verwaltungsappartes hier die administrativen Grundlagen für ihr europäisches Reich schaffen. Da Edirne überdies die damals bestausgebaute Festung zwischen Konstantinopel und der Donau war und die wichtigste Heerstraße durch die Gebirgszüge des Balkans beherrschte, bedeutete seine Eroberung einmal eine Sicherung der osmanischen Stellungen in Europa, zum anderen gelangten sie dadurch in die strategische Schlüsselposition für eine weitere Expansion nach Norden. Murād marschierte dementsprechend das Maritza-Tal weiter aufwärts, das er dann 1363 mit der Einnahme von Filibe (Philippopel) vollständig unter seine Herrschaft brachte. Da

Konstantinopel den größten Teil seiner Getreidelieferungen und Steuereinnahmen aus dem Maritza-Gebiet bezog, fiel es Murād nicht schwer, die Byzantiner zur Hinnahme seiner Eroberungen und zur Anerkennung seiner Oberherrschaft zu zwingen. Der byzantinische Kaiser erklärte sich nun bereit, den Osmanen regelmäßigen Tribut zu entrichten und ihre Armee mit eigenen Kontingenten zu unterstützen. Erinnert man sich an die Umstände, unter denen die Osmanen ein Vierteljahrhundert zuvor zum ersten Mal byzantinisches Territorium betreten hatten, so wird das Ausmaß ihrer Erfolge deutlich. Als Gegenleistung verpflichtete sich Murād, den Nahrungsmittelbedarf von Byzanz zu decken und Konstantinopel solange nicht direkt anzugreifen, wie dessen Herrscher auf jegliche Zusammenarbeit mit Murāds Feinden verzichteten.

Erst zu diesem Zeitpunkt wurde den Balkanstaaten im Norden plötzlich bewußt, wie sehr sie durch den Vormarsch der Osmanen bedroht waren. Nur wenige Jahre zuvor hatte das neu erstarkte serbische Reich unter Stefan Dušan (1331–1355) die Herrschaft über Makedonien, Albanien, Thessalien und Epirus erlangt und bereits die Möglichkeit ins Auge gefaßt, Byzanz aus den Restbeständen seiner europäischen Territorien zu verdrängen. Jetzt aber, in der Zeit innerer Schwäche nach Dušans Tod, verbündeten sich angesichts der plötzlichen Bedrohung durch die Osmanen die Serben mit Ludwig dem Großen von Ungarn, Zar Šišman von Bulgarien und mit den Bosniern zum ersten der vielen ›Kreuzzüge‹, die alle das eine Ziel hatten, die Osmanen aus Europa zu vertreiben. Gleichzeitig reiste Andronikos IV. Palaiologos nach Rom, um sich des Beistands Europas zu versichern (1369–1371). Doch sein Versuch, die Kirchen von Ostrom und Westrom zu vereinigen, zersplitterte Byzanz nur noch mehr und stärkte die Opposition im Land, da der Westen zu keinerlei konkreten Hilfeleistungen bereit war. Inzwischen vermochten die Osmanen die verbündeten Balkanstaaten bei Tschirmen an der Maritza vernichtend zu schlagen (1371). Dieser Sieg sicherte Murād die Eroberung Ostthrakiens, machte den Widerstand lokaler Kräfte für einige Zeit unschädlich, stärkte sein Vertrauen in die neue osmanische Armee und führte Europa erstmals das Ausmaß der militärischen Überlegenheit der Osmanen vor Augen.

Als erstes unmittelbares Ergebnis erkannte nach Murāds Sieg der größte Teil der überlebenden südosteuropäischen Staaten die Oberhoheit der Osmanen an – angefangen mit Byzanz, das sich 1372 erneut mit einem Vasallenstatus abfinden mußte. Damit war das osmanische ›Vasallenreich‹ in Europa begründet. Im weiteren Verlauf des 14. und eines Großteils des 15. Jahrhunderts wurde es zum Prinzip osmanischer Eroberungspolitik, die lokalen Herrscher an der Macht zu belassen und ihnen zu gestatten, im Rahmen der vordem gültigen Gesetze und Traditionen zu regieren; sie mußten sich allerdings dazu verpflichten, jährliche Tribute zu leisten und der osmanischen Armee im Bedarfsfall Militärkontingente zur Verfügung zu stellen. Diese Politik trug erheblich dazu bei, den Widerstand gegen die osmanische Herrschaft zu brechen, da Herrscher wie Bevölkerung als Gegenleistung zugesichert wurde, daß ihre Rechte, ihr Eigentum und ihre

Lebensweise unangetastet blieben, solange sie sich der osmanischen Oberhoheit widerstandslos beugten. Der größte Teil der balkanischen Führer zog daher die Position eines Vasallen der ziemlich sicheren Unterwerfung durch die ständig stärker werdende osmanische Armee vor. Für die Osmanen hatte das Vasallensystem den Vorteil, daß sie ihre militärischen Ziele gegen ein Minimum an Widerstand durchsetzen und die eroberten Gebiete unter Kontrolle halten konnten, ohne gezwungen zu sein, einen riesigen Verwaltungsapparat aufzubauen oder eine große Besatzungsmacht zu unterhalten. Der Loyalität der balkanischen Vasallen versicherte man sich zumindest eine Zeitlang durch die Drohung, daß die osmanische Armee zurückkehren werde, falls sie ihren Verpflichtungen nicht nachkämen, und daß sie in diesem Falle mit zerstörerischen Raubzügen der nomadischen *ġāzī*-Krieger zu rechnen hätten.

Anschließend an den militärischen Erfolg bei Tschirmen unternahm Murād einen gut vorbereiteten Feldzug mit dem Ziel, seine Herrschaft auf die übrigen Gebiete der Balkan-Halbinsel südlich der Donau auszudehnen. Murād selbst hatte 1368 einen Streifzug nördlich von Konstantinopel an den Ufern des Schwarzen Meeres entlang geführt, dessen wichtigstes Ergebnis die Eroberung von Burgas war. Dadurch wurden die Verbindungswege zwischen Byzanz und Europa in dieser Richtung unterbrochen, so daß der einzig verbleibende Weg nach Westen jetzt durch die Dardanellen führte. Das Resultat war eine weitere Verstärkung der osmanischen Herrschaft über Byzanz. Das Oberkommando auf dem linken Flügel des osmanischen Heeres mit dem Zielgebiet Makedonien übernahm nun Evrenos Bey, ein byzantinischer Renegat. Seine wichtigsten Gegner waren die Bulgaren, doch auch sie waren untereinander so zersplittert, daß sie nicht erfolgreich Widerstand leisten konnten. Zwar verbündete sich der mächtigste unter den bulgarischen Herrschern, Zar Šišman, mit dem serbischen Prinzen von Makedonien gegen Evrenos, aber sie wurden beide in der Schlacht von Samako (1371) geschlagen. Den Osmanen gab dieser Sieg die Kontrolle über das Eiserne Tor und eröffnete ihnen eine südliche Einfallroute nach Serbien. Danach unternahmen die Serbenprinzen den Versuch, der vorrückenden osmanischen Armee ein vereinigtes Heer entgegenzustellen, aber der Sieg von Tschirmen (1371) erlaubte Evrenos, dieser Konfrontation auszuweichen. Er überquerte das Rhodopegebirge und eroberte das restliche Makedonien (1371/ 1373). Sein Feldzug gipfelte in der Einnahme von Seres (Serrä, 1373) und Thessaloniki (1387). Diese Siege wiederum ermöglichten es der Hauptmacht von Murāds Armee unter der Führung von Qara Tīmūrtaš Bey, einem Turkmenen aus Anatolien, die Tundscha aufwärts ins Herz Bulgariens zu ziehen und Monastir (1382), Sofia (1385) sowie Nisch (1386) zu nehmen. Damit trat der Konflikt in ein neues Stadium ein, denn nun standen die Osmanen zwischen Bulgaren und Serben, was deren Bemühungen um Zusammenarbeit gegen die Eroberer ein Ende setzte. Darüber hinaus hatten die Osmanen nun die Möglichkeit, sowohl von Osten als auch von Süden her in Serbien einzudringen. Qara Timürtas zog darauf durch Serbien, überschritt den Wardar und begann,

auch Bosnien zu besetzen. Hiervon zutiefst erschreckt, vermochten die serbischen und bosnischen Fürsten ihre Auseinandersetzungen und ihre widerstreitenden Interessen zurückzustellen und sich unter der Führung des Serbenfürsten Lazar gegen die Osmanen zu vereinen. In Bosnien einmarschierend überraschten sie Qara Tīmūrtaš und schlugen ihn in der Schlacht von Plotschnik am Wardar (1388) so entscheidend, daß die Osmanen sich nach Bulgarien zurückziehen mußten. Lazar nutzte diesen Erfolg zur Bildung einer allgemeinen Allianz der Balkanfürsten gegen die Osmanen. Darauf reagiere Lālā Šāhīn Paša, indem er mit frischen Truppen in Zentralbulgarien einfiel und Sofia sowie Tirnovo, die damalige bulgarische Hauptstadt, eroberte. Zar Šišman war erneut gezwungen, sich der osmanischen Oberhoheit zu unterwerfen, so daß Lazars Union der Balkanfürsten in dieser kritischen Phase einen wichtigen Verbündeten verlor. Lazar rückte jedoch weiter vor und gewann selbst die Unterstützung so entfernter Länder wie Ungarn und Polen, die damals zum ersten Mal die Bedrohung durch die Türken zu fürchten begannen. In der entscheidenden Schlacht von Kosovo (1389), auf dem Amselfeld westlich von Prischtina im heutigen Jugoslawien, gelang es den Osmanen jedoch, die europäischen Verbündeten vernichtend zu schlagen. Murāds Sohn Bāyezīd bestieg den Thron und sicherte die Früchte des Sieges, nachdem sein Vater nach der Schlacht ermordet worden war. Der Sieg von Kosovo setzte dem letzten planvollen Versuch, den Osmanen auf dem Balkan Widerstand zu leisten, ein Ende und sicherte die Eroberungen südlich der Donau endgültig ab. Außerhalb des osmanischen Herrschaftsgebietes konnten sich südlich der Donau nur die Walachei, Bosnien, Albanien, Griechenland und die große serbische Festung Belgrad halten; im Norden bewahrte allein Ungarn genügend Unabhängigkeit, um dem weiteren Vormarsch der Osmanen ernsthaften Widerstand leisten zu können.

Im Augenblick jedoch sah sich Bāyezīd I. (1389–1402), genannt Yïldïrïm, ›der Blitz‹, gezwungen, auf weitere Eroberungsmöglichkeiten in Europa, die ihm der Sieg bei Kosovo eröffnet hatte, zu verzichten. Er ging sogar so weit, selbst denjenigen unter seinen balkanischen Vasallen den Thron zurückzugeben, die sich mit Lazar gegen ihn verbündet hatten. Der Grund dafür war die ständig gefährlicher werdende Situation in Anatolien, wo in der Zwischenzeit das auf den Trümmern des Rūm-Seldschukenreiches in Kilikien entstandene turkmenische Fürstentum Qaramān mit Konya als Hauptstadt den Versuch unternahm, ein Reich zu werden, das im Osten mit den Osmanen konkurrieren konnte. Die Rivalität mit Qaramān war entstanden, als die Osmanen in Murāds Regierungszeit 1381 Teile von Ḥamīd und Germiyān erwarben und dadurch erstmals in direkte Beziehung mit Qaramān kamen. Qaramān hatte die fraglichen Gebiete schon besetzt, bevor Murāds Truppen sich dieser Neuerwerbung versichern konnten; doch gelang es den Osmanen in einem größeren Feldzug unter Einsatz von Schießpulver und Kanonen, die bis dahin in dieser Gegend unbekannt gewesen waren, Qaramān zurückzudrängen und die

neuen Gebiete zu besetzen. In der Folgezeit jedoch, als Murād mit dem Vormarsch in Europa beschäftigt war, begann Qaramān, die übrigen turkmenischen Fürsten Anatoliens und sogar Turkmeniens, die unter osmanischer Herrschaft lebten, gegen die Osmanen aufzuwiegeln. Anscheinend unterstützte auch Fürst Lazar diese Bestrebungen, um die Aufmerksamkeit der Osmanen von der Balkanallianz abzulenken. Als die Nachricht von Murāds Tod bei Kosovo bekannt wurde, brach in Anatolien augenblicklich eine allgemeine Revolte gegen die Osmanen aus, so daß Bāyezīd zum Handeln gezwungen war, wollte er den östlichen Teil seines Reiches nicht verlieren. Im Verlauf eines einzigen Jahres besetzte er alle turkmenischen Kleinfürstentümer in Westanatolien – Aydïn, Ṣaruḫān, Menteše, Ḥamīd und Germiyān –, vertrieb ihre früheren Herrscherhäuser und unterstellte sie direkt der osmanischen Verwaltung. Dann griff er Qaramān an und erzwang in kurzer Zeit einen Friedensvertrag (1391). Daraufhin annektierte er Kastamonu (Qasṭamūnī) im Osten; und erst der starke Widerstand des turkmenischen Herrschers von Sivas, Qāḍï Bürhāneddīn, veranlaßte ihn, einzuhalten. Bāyezīd verfolgte zunächst die Absicht, eine neue Armee aufzustellen, die stark genug wäre, Sivas und somit ganz Anatolien zu erobern, doch mußte er diesen Plan aufgeben und so schnell wie möglich wieder an die Westfront marschieren, als aus Europa die Nachricht von neuerlichen Bedrohungen eintraf.

In Europa fand er in der Tat eine äußerst gefährliche Situation vor. Das Zwischenspiel in Anatolien hatte eine Reihe seiner Balkanvasallen ermutigt, ihm die Gefolgschaft aufzukündigen und den Versuch zu unternehmen, ihre Unabhängigkeit zu erlangen. Byzanz hatte Thessaloniki und große Teile Makedoniens zurückerobert. Die Walachei war ein neues Bündnis mit Ungarn eingegangen, und mit Unterstützung von Zar Šišman war es den Verbündeten gelungen, sowohl das Südufer der Donau als auch die Dobrudscha unter ihre Kontrolle zu bringen (1390–1393). Bei seiner Rückkehr bereitete es Bāyezīd jedoch kaum Schwierigkeiten, diese Gebiete zurückzugewinnen. Um sich für den Verrat seiner Vasallen zu rächen, nahm er anschließend ganz Bulgarien und eroberte nach kurzer Belagerung am 17. Juli 1393 Tirnovo, die Hauptstadt von Šišmans Reich. Dann rückte er gegen die Byzantiner vor, besiegte am 21. April 1394 zuerst Thessaloniki, organisierte Raubzüge auf dem Peloponnes (Morea) und begann mit der Belagerung von Konstantinopel, das er zur Kapitulation zwingen und damit ein für allemal als Bedrohung in seinem Rücken beseitigen wollte. Während er die Belagerung verschärfte, sandte Bāyezīd Streifen über die Donau, die 1394 die Walachei und Südungarn verwüsteten, um deren Widerstand zu brechen. Dann ließ er Šišman hinrichten und unterstellte Bulgarien der direkten osmanischen Kontrolle. Auf diese Weise entwickelte er ein neues und wirksameres osmanisches Herrschaftssystem, das später auch auf andere Balkanprovinzen ausgedehnt werden sollte. Was die Hilferufe der Byzantiner nicht vermocht hatten, brachten schließlich Bāyezīds neue Erfolge zustande – einen weiteren europäischen Kreuzzug gegen die ›Heiden‹, diesmal

unter der Führung von Bāyezīds Nachbar im Norden jenseits der Donau, König Sigismund von Ungarn. Aus allen Ecken Europas fanden sich Ritter zusammen, von der gemeinsamen Hoffnung bewegt, die Länder des Islam ausplündern zu können. Nachdem die Kreuzfahrer die Donau erreicht hatten, belagerten sie Nikopolis, die Schlüsselposition für den weiteren Vormarsch nach Bulgarien. Bāyezīd jedoch gab sofort die Belagerung von Konstantinopel auf, marschierte nach Norden und bereitete den Kreuzrittern außerhalb von Nikopolis am 25. September 1396 eine vernichtende Niederlage. Dieser bedeutsame Sieg sicherte Bāyezīd nicht nur die Früchte von Kosovo, sondern verbreitete in der muslimischen Welt auch den Ruf der Osmanen, die bedeutendste Macht im Kampf gegen die ›Ungläubigen‹ zu sein. So groß war der Ruhm Bayezids, daß der Schattenkalif in Kairo – trotz des Widerstands seiner eigentlichen Herren, der Mamlūkensultane, die selbst Ambitionen in Ostanatolien hatten – gezwungen war, Bāyezīd als Sultan, also als säkularen Herrscher innerhalb der islamischen Welt, anzuerkennen.

Nach seinem Sieg bei Nikopolis wandte sich Bāyezīd I. wieder dem Osten zu, um die Eroberungen nachzuholen, auf die er wegen seiner Feldzüge in Europa hatte verzichten müssen. Nach kurzer Zeit hatte er Qaramān, das letzte turkmenische Fürstentum, erobert. Er nahm Konya ein und erreichte 1397 die Ufer des Euphrat. Ein Jahr später vernichtete er den ostanatolischen Staat des Qāḍï Bürhāneddīn und zog ann ins Euphrattal hinüber, wo er Gebiete der Mamlūken in der Gegend von Malatya (Melitene) und Elbistan besetzte. Zu diesem Zeitpunkt war das Reich der Mamlūken bereits im Zerfall begriffen, so daß dem Eindringling kein starker Widerstand entgegengesetzt werden konnte. Bei seinem weiteren Vormarsch stieß Bāyezīd jedoch auf einen wesentlich stärkeren Gegner, Timūr den Lahmen (Tamerlan), der damals schon Zentralasien und weite Teile Irans erobert hatte und die immer mächtiger werdenden Osmanen auf seiner Westflanke zu fürchten begann. Tamerlan drang in Anatolien ein und vernichtete die osmanische Armee in der Schlacht von Angora (Ankara) (1402).

Um die Konfrontation zwischen Bāyezīd I. und Tamerlan wie auch ihre Folgen verstehen zu können, müssen wir kurz die innere Entwicklung des Osmanenreiches im ersten Jahrhundert seines Bestehens betrachten. Wir haben gesehen, wie sich die osmanischen Herrscher im Laufe des 14. Jahrhunderts von gewöhnlichen Stammesführern über *uǧ beys* (Grenzfürsten) und *ġāzī*-Führer unter der Oberhoheit der Seldschuken und dann der Īlḫāne schließlich zu unabhängigen *beys* im Rang von Sultanen entwickelten. Was bedeutete das für das osmanische Regierungssystem und die Stellung des Herrschers im Staat? Als *uǧ bey* und selbst als *bey* hatte der osmanische Herrscher kaum mehr Rechte als ein Stammeshäuptling. Der *bey* teilte sich Exekutivgewalt und militärische Führung mit den turkmenischen Häuptlingen seiner Umgebung, die in Friedenszeiten die Steuern eintrieben und im Krieg gegen den gemeinsamen

Feind kämpften. Als Stammesführer konnte der *bey* nur in seiner Funktion als militärischer Befehlshaber von seinen Gefolgsleuten Loyalität und Gehorsam verlangen und auch das nur so lange, wie er siegreich kämpfte. Darüber hinaus war er nur Gleicher unter Gleichen in den Ratsversammlungen der Stämme, die über die innere Politik entschieden. Die einzelnen Sippen waren, was ihre inneren Angelegenheiten betraf, weitgehend autonom, und es stand ihnen frei, sich von den Osmanen zu trennen und sich anderen Gruppen anzuschließen. Zudem konnten sich nicht nur die Stammeshäuptlinge, sondern auch ihre Gefolgsleute direkt an den osmanischen *bey* wenden. Die *beys* hatten offenbar das Recht, in Streitigkeiten innerhalb der Stammesgruppen und zwischen ihnen einzugreifen, doch übten sie damit nur eine äußerst begrenzte richterliche Gewalt aus. Das islamische Gesetz und muslimische Juristen hatten kaum Einfluß; vorherrschend waren türkische Stammesrechte und überkommene Bräuche. Was bedeutete unter derartigen Bedingungen die Herrschaft über ein bestimmtes Gebiet? Die Verwaltungsaufgaben beschränkten sich praktisch auf die Finanzverwaltung, da sich Stämme und Sippen nur solange der militärischen Führung der Osmanen unterwarfen, wie sie hoffen konnten, daraus finanzielle Vorteile zu ziehen. Jeder Stamm raffte an Kriegsbeute zusammen, was er in den Gebieten finden konnte, die er als Teil der osmanischen Armee unterworfen hatte. Darüber hinaus hatte er in der Folgezeit das Recht, dort so viel Steuern zu erheben, wie er eintreiben konnte. Der osmanische *bey* genoß als oberster Kriegsherr nur das Vorrecht, als Gegenleistung für seine Dienste ein Fünftel der Kriegsbeute, genannt *penčik,* einzubehalten. Wuchs das Vermögen des *bey* schneller als das der Stammeshäuptlinge in seiner Umgebung, so war das allein darauf zurückzuführen, daß er außer dem *penčik* Kriegsbeute aus seinen persönlichen kriegerischen Aktivitäten bezog. In einer Situation, in der der *bey* nur wenig vermögender war als seine Gefolgsleute und nur mit ihrer Einwilligung herrschen konnte, hatte er kaum Möglichkeiten, mehr Einfluß auszuüben, als ihm dies als Oberbefehlshaber der Truppen und Vorsitzender der Versammlung der Stammesführer *(dīvān)* zustand.

Als das Herrschaftsgebiet des osmanischen Fürstentums jedoch zu wachsen begann, wurde diese einfache Stammesorganisation allmählich durch ein komplexeres Regierungssystem ersetzt, und im Zuge dieser Entwicklung konnten die osmanischen Herrscher wesentlich mehr Macht erringen, als sie ursprünglich gehabt hatten. Die Herrschaft im Rahmen der Stammesorganisation funktionierte nur so lange, wie der Staat noch klein genug war, den einzelnen Stammeshäuptlingen zu ermöglichen, auf ihrem Land zu sitzen und gleichzeitig den Feind zu bekämpfen. Als sich nun das Fürstentum ständig ausweitete und damit die Entfernung zwischen Stammland und Fronten immer größer wurde, war dies natürlich nicht aufrechtzuerhalten, und so war es unvermeidlich, daß administrative und finanzielle Funktionen allmählich von den militärischen Funktionen und Organisationsformen losgelöst wurden. Irgendwie mußten die Steuern erhoben werden, damit die Soldaten an der Front unterhalten werden

konnten. Staatsschatz und persönliches Vermögen des *bey* mußten getrennt werden, damit beide regelmäßige und voneinander unabhängige Einkünfte beziehen konnten. So kam es, daß im osmanischen Staat im Laufe des 14. Jahrhunderts diejenigen Verwaltungsformen und militärischen Institutionen entwickelt wurden, die diesen Bedürfnissen Rechnung trugen. Es war natürlich zu erwarten, daß der osmanische Staat von früheren Reichen in dieser Entwicklung geprägt werde. So wurde er insbesondere auf dem Gebiet der militärischen Organisation und der Taktik von den alten türkischen Nomadenstaaten Zentralasiens beeinflußt. Zugleich trat er das Erbe der klassischen islamischen Hochkultur der Abbasiden an, wie es ihm über die Seldschuken vermittelt worden war, indem er den orthodoxen Islam zum Grundpfeiler des Regimes und seiner religiösen und politischen Institutionen, der Gesetze und des Erziehungswesens machte und indem er einen Herrschaftsapparat im Rahmen des dezentralisierten *iqṭā'*- oder *muqāṭa'a*-Systems entwickelte. Im Aufbau der höfischen Hierarchie, der zentralen Finanzverwaltung und der Steuer- und Verwaltungsorganisationen schließlich, wie sie in den europäischen Provinzen geschaffen wurden, machte sich der Einfluß der Vorgängerstaaten des byzantinischen Reichs und der Serben- und Bulgarenreiche bemerkbar. Dieser Einfluß christlicher Reiche auf den emporstrebenden osmanischen Staat lag nahe, da die Osmanen in einem Großteil der eroberten Gebiete eine funktionierende byzantinische Verwaltung vorfanden. In diesem Zusammenhang sollte darauf hingewiesen werden, daß die Eroberer damals keinen Übertritt zum Islam verlangten, so daß neben den vielen byzantinischen Soldaten, Verwaltungsbeamten und übrigen Einwohnern, die Muslime geworden waren, um bessere Aufstiegschancen im neuen Reich zu haben, ein Großteil der Bevölkerung seine alte Religion ungehindert weiter ausübte. Ein anderer wichtiger byzantinischer Einflußfaktor war die enge Verbindung, die sich zwischen dem osmanischen und christlichen Höfen entwickelte. Orḫāns Frau Theodora, die Tochter von Johannes VI. Kantakuzenos, war die Mutter von Murād I., der wiederum Helena, eine byzantinische, und Tamara, eine bulgarische Prinzessin, zur Frau nahm. Bāyezīd I. heiratete Despina, die Tochter des Serbenfürsten Lazar. Sie alle brachten eine eigene Gefolgschaft mit an den osmanischen Hof, und da die Osmanen damals anfingen, eigene Institutionen zu entwickeln, lag es nahe, daß die Gefolgsleute besonderen Einfluß auf die Gestaltung des höfischen Zeremoniells nahmen. Unter ihrem Einfluß lösten sich Murād und Bāyezīd von der einfachen nomadischen Hofhaltung ihrer Vorväter und begannen, sich vor ihrem Volke hinter komplizierten byzantinischen Hierarchien und Zeremonien zu verbergen.

Im Verlauf dieser Entwicklung wurden die Sultane nicht nur von ihren Untertanen, sondern auch von den täglichen Regierungsgeschäften abgeschnitten, so daß die Verwaltung formalisiert und neu organisiert werden mußte. Da die Sultane Helfer benötigten, waren sie gezwungen, ihre zivilen und militärischen Aufgaben in steigendem Maße an Minister zu delegieren, die den

seldschukischen Titel Wesir *(vezīr)* erhielten. Das und andere Anzeichen deuten darauf hin, daß bei der Institutionalisierung der Exekutivfunktionen der Einfluß des Seldschukenreiches vor dem byzantinischen überwog. Offenbar war dies das Ergebnis der engen Verbindungen, die die Osmanen mit den städtischen Gilden und Bünden Anatoliens gepflogen hatten, denn ein großer Teil von deren Mitgliedern waren ehemalige Staatsbeamte des Groß-Seldschuken-, des Īlḫāniden- sowie des Rūm-Seldschukenreiches von Konya. Diese Gruppen führten das Grundelement jeder islamischen Verwaltungsorganisation, nämlich das *muqāṭa'a*-System, in das Regierungssystem der Osmanen ein. Im *muqāṭa'a*-System war jedes Amt in Regierung und Armee mit einer oder mehreren Einnahmequellen verknüpft, so daß jeder Beamte seine Entlohnung selbst zu erheben hatte, wobei gleichzeitig seine Verwaltungsaufgaben in der Hauptsache auf Funktionen im Zusammenhang mit der Einnahme von Finanzen beschränkt wurden. Da sich Verwaltung und Militär auf diese Weise selbst finanzierten, konnten die Osmanen den verschiedenen Völkern ihres Reiches ohne große Schwierigkeiten relativ weitreichende Freiheiten in der Organisation der Verwaltung zugestehen, solange sie sich in den großen Rahmen des *muqāṭa'a*-Systems einfügen. In der nach Funktionen gegliederten Zentralverwaltung wurde jede Abteilung einem Wesir unterstellt, dessen Rang und Einkommen groß genug sein mußten, daß er seinen Anteil an jenem Einfluß und jenen Aufgaben wahrnehmen konnte, die vorher in der Person des Herrschers vereinigt gewesen waren. Anfangs waren die meisten Wesire ehemalige turkmenische Fürsten in osmanischen Diensten, doch traten auch einige Christen und christliche Renegaten – besonders während der Regierungszeit Bāyezīds I. – in den osmanischen Staatsdienst ein. Politische Probleme wurden jetzt in der Rats Versammlung dieser Wesire, dem *dīvān,* unter Vorsitz des Sultans besprochen und entschieden. Im Lauf der Zeit wurden aber die Aufgaben, die Regierung und Armee wahrzunehmen hatten, immer umfangreicher und unüberschaubarer, so daß die einzelnen Wesire an Macht und Vermögen gewannen. Als sich dann der Sultan unter dem Einfluß byzantinischer Bräuche mehr und mehr von den Staatsgeschäften zurückzog, war es nicht zu vermeiden, daß sie ihm an Einfluß bald nicht mehr nachstanden. Um seinen Rückzug aus der Tagespolitik noch zu unterstreichen, ernannte der Sultan einen der Wesire zum Großwesir, den *ṣadr–'ï a'ẓam,* der die Aufgabe hatte, ihn als Vorsitzenden im *dīvān* zu vertreten und die Tätigkeit der übrigen Wesire zu lenken und zu koordinieren. Seit der Ernennung von Qara Ḫalīl Paša zum Großwesir im Jahre 1360 blieb dieser Posten seiner Familie, den Čandarlï, vorbehalten, denen während des folgenden Jahrhunderts die Aufgabe zufiel, die immer mächtigeren und anspruchsvolleren turkmenischen Familien in osmanischen Diensten anzuführen und zu vertreten. So war ein Ergebnis des Prozesses, in dem die ursprüngliche osmanische Stammesorganisation von einem komplexen und hierarchisch gegliederten Regierungssystem abgelöst wurde, daß die Turkmenen, die den Osmanen Gefolgschaft geleistet hatten, ihre Macht nicht nur

wahren, sondern sogar beträchtlich ausweiten konnten, bis die osmanischen Herrscher schließlich nicht mehr Herren im eigenen Haus waren. Bevor wir uns jedoch dem Machtkampf zuwenden, der im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts stattfand, müssen wir zuerst die eng damit verbundene Frage untersuchen, wie sich die osmanische Armee während dieser Zeit entwickelte.

Im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts bestand die gesamte osmanische Armee aus turkmenischen Nomaden, die aufgrund der Schlacht von Manzikert (1071) und der wiederholten Vorstöße der Mongolen aus Zentralasien unter Dschingis-Khan und Tamerlan nach Anatolien gedrängt worden waren. Der größte Teil dieser Nomaden war in Zentralasien zu einem heterodoxen Islam übergetreten. Auch in Anatolien blieben sie nicht nur unter dem Einfluß und der Kontrolle ihrer Stammeshäuptlinge, sondern auch der Scheiche der weitverbreiteten mystischen Bruderschaften, die mit ihnen nach Anatolien einwanderten. In militärischen Fragen leisteten sie unter dem allgemeinen Oberbefehl der türkischen Notabeln nur ihren eigenen Sippen und Stammesführern Gehorsam. Sie kämpften zu Pferde, waren mit Speeren sowie Pfeil und Bogen bewaffnet und lebten von der Kriegsbeute. Falls sie Grenzgebiete zu verteidigen oder christliche Länder auszurauben bzw. zu erobern hatten, erhielten sie zudem regelmäßige Einkünfte in Form von Steuern, die sie in den von ihnen besetzten Gebieten erheben durften und die die Form von *muqāṭa'as* oder ›Gewinnbeteiligungen‹ an den Domänen des Sultans hatten. In diesen Gebieten erhoben die Stammeshäuptlinge die gesamten Steuereinnahmen in ihren *muqāṭa'as*, versorgten und bewaffneten damit ihre Gefolgsleute und verpflichteten sich dafür, bei Bedarf militärische Dienste in der osmanischen Armee zu leisten. So wurde das osmanische *tīmār*-System geschaffen, das die Hauptquelle für den Unterhalt der stehenden Armee bildete. Die Stammesorganisationen bildeten während des großen Teils von Orḫāns Regentschaft das Schwergewicht in der osmanischen Armee. Er erkannte jedoch bald, daß diese berittenen und weitgehend undisziplinierten Truppen bei der Belagerung und Besetzung großer Städte nur begrenzt einsatzfähig waren. Überdies hatte er Schwierigkeiten, in seinem neu gegründeten Staat Sicherheit und Ordnung aufrechtzuerhalten, weil sie ihrer Gewohnheit entsprechend fortfuhren, zu plündern und zu rauben. Da die Osmanen genau wie die Groß-Seldschuken herausfanden, daß turkmenische Nomaden zwar brauchbare Eroberer abgaben, in der Phase der Konsolidierung neuer Staaten jedoch nur Störenfriede waren, fingen sie an, sie zu verdrängen. Orḫān und Murād I. benutzten sie zwar weiterhin als Stoßtrupps und schickten sie auf Raubzüge, um den Gegner zu verwirren und zu demoralisieren, aber sobald ein Gebiet erobert war, drängten sie sie in die Grenzgebiete zu den Ungläubigen ab, um sicherzugehen, daß sich ihre zerstörerischen Kräfte nur gegen den Feind richteten. Die Nomaden waren damit zufrieden, weiterzuziehen, da sie eine Abneigung gegen die Beschränkungen eines geordneten Lebens hegten und nicht mit der immer stärker werdenden Tendenz der Osmanen einverstanden waren, die Institutionen und Wertvorstellungen der

sunnitisch-orthodoxen Zivilisation anstelle der Heterodoxie der Nomaden zu übernehmen.

Bevor Orḫān die Nomaden vollständig entbehren konnte, mußte er sie natürlich durch irgendeine neue Form von Streitkräften ersetzen. Zu diesem Zweck begann er, ein stehendes Söldnerheer aufzubauen, das anstelle von Kriegsbeute und *tīmārs* feste Bezüge erhielt. Die angeworbenen Infanteristen trugen den Namen *yayas,* die Kavalleristen wurden *müsellems* genannt. In dieser neuen Streitmacht befanden sich viele Turkmenen, die bereit waren, sich für regelmäßige Entlohnung der strengeren Disziplin zu unterwerfen, aber daneben sammelte sich hier auch eine große Anzahl von christlichen Soldaten aus dem Balkan, die in keiner Weise unter Druck gesetzt wurden, sich zum Islam zu bekehren, solange sie nur den Befehlen von Orḫāns Heerführern Folge leisteten. Als die Osmanen unter Murād I. wieder größere Gebiete in Südosteuropa eroberten, wurde der Anteil der Christen in den dort stationierten Streitkräften immer größer. Als sie in der osmanischen Armee die führende Rolle zu spielen begannen, verwendete man die ältere turkmenische Reiterei, die *aqïnǧïs,* in erster Linie als irreguläre ›Renner und Brenner‹, die vor der Front der *yayas* und *müsellems* operierten, um den Widerstandswillen zu lähmen. Die *aqïnǧïs* unternahmen weite Raubzüge in feindliche Gebiete – nach Griechenland, Ungarn und Österreich. Auf dem Balkan erhielten sie die Aufgabe, schwer zugängliche Gebiete in den Gebirgen Bosniens, Albaniens und Montenegros zu erobern, in die die reguläre Armee entweder nicht einmarschieren oder wo sie sich nicht für längere Zeit aufhalten konnte. Im allgemeinen wurden die *aqïnǧïs* mit ihrer Kriegsbeute entlohnt, denn nur Mitglieder der regulären Armee erhielten ihren Sold aus dem Staatsschatz. Da jedoch der osmanische Staatsschatz gerade erst im Entstehen begriffen war, reichte er bald nicht mehr aus, die Armee zu unterhalten, und so begannen die einzelnen Befehlshaber, Mitglieder der türkischen Aristokratie, ihre Untergebenen aus ihrem eigenen Vermögen zu bezahlen, das sie durch Kriegsbeute und *tīmārs* in neueroberten Territorien erwarben. Die Technik der Kriegführung und Belagerung, die den Großteil der osmanischen Eroberungen in Europa und Asien im 14. Jahrhundert ermöglichte, wurde innerhalb dieser neuen Armee entwickelt; und da diese Armee weitgehend von Mitgliedern der türkischen Aristokratie befehligt und unterhalten wurde, war sie einer der wichtigsten Faktoren, die deren Machtzuwachs im Verhältnis zum Sultan begünstigten. Die unmittelbare militärische Gewalt des Sultans beschränkte sich nämlich auf die Kontingente der Vasallen, deren Loyalität zweifelhaft und begrenzt war.

Erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde der Versuch unternommen, die Kontrolle des Sultans über die türkische Aristokratie wieder zu verstärken. Murād I. und Bāyezīd I. wollten das durch den Aufbau einer eigenen Sklavenstreitmacht, genannt *qapïqullarï* (Pl. von *qapïqulu),* die ›Sklaven der Pforte‹, erreichen. Diese neue Streitmacht wurde auf der Grundlage des

penčik-Rechts des Sultans auf ein Fünftel der Kriegsbeute geschaffen, das insbesondere von Murād so interpretiert wurde, daß auch Kriegsgefangene dazu zählten. Sobald diese Männer in die Dienste des Sultans traten, wurden sie zum Islam bekehrt, im osmanischen Türkisch unterrichtet und als Osmanen erzogen. Sie wurden sowohl für den Verwaltungsdienst als auch für die Armee ausgebildet und wurden nach Abschluß der Ausbildung dort beschäftigt. Auf diese Weise entstand ein System, das den Sultanen Männer zur Verfügung stellte, die nur ihnen selbst verpflichtet waren. Während die *yayas* und *müsellems* den Mitgliedern der türkischen Aristokratie unterstellte türkische und christliche Söldner waren, rekrutierten sich die *qapïqullarï* nur aus muslimischen Proselyten, die unter der direkten Kontrolle des Sultans standen. Im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts wurden die *qapïqullarï* zum Kern der osmanischen Armee, in der ihre Infanterie die ›Neue Truppe‹ *(Yeńi čeri),* also das Janitscharen-Korps, bildete. Gleichzeitig entwickelten sich die Provinzstreitkräfte, die von den Inhabern des *tīmār*-Systems unterhalten wurden, zum wesentlichen Kavalleriekontingent der Armee; sie wurden *sipāhīs* genannt und bildeten den wichtigsten Bestandteil der militärischen Hausmacht der türkischen Aristokratie. Die *aqïnǧïs, yayas* und *müsellems* wurden in den Hintergrund gedrängt und verloren bald jegliche militärische und politische Bedeutung.

Zu jener Zeit mußte sich Bāyezīd I. entscheiden, ob er sich auf Eroberungen in Europa oder in Anatolien konzentrieren sollte. Wie wir gesehen haben, entschied er über die Stoßrichtung seiner Feldzüge weitgehend unter dem Druck der Situation. Er wurde aber auch von seiner Umgebung unter Druck gesetzt. Seine Frau und ihre Berater wollten ihn dazu veranlassen, endgültig mit der Tradition der *ġāzī*-Krieger zu brechen und statt dessen den türkischen und islamischen Osten zu bekämpfen, um so zu einer Art Wächter der verbliebenen byzantinischen Welt zu werden. Die christlichen Vasallen in osmanischen Diensten unterstützten diesen Standpunkt, da es ihnen lieber war, wenn die militärischen Energien der Osmanen von ihren Territorien abgelenkt wurden. Auch scheinen sie gemeint zu haben, daß sie, wenn sie schon ihrem Oberherrn dienen mußten, mehr von einem Vormarsch in den muslimischen Osten als von einem weiteren Eindringen ins christliche Europa profitieren würden. Die türkische Aristokratie dagegen bevorzugte eine Fortsetzung der Expansion in Richtung Europa, da ihre Einkünfte und ihr Einfluß hauptsächlich auf den *tīmārs* beruhten, in die neu eroberte Gebiete aufgeteilt wurden. Sie wurden wiederum von den Überresten der alten turkmenischen *ġāzīs* unterstützt, die zum einen auf die Kriegsbeute Wert legten, wie sie nur die christlichen Länder versprachen, und die zum anderen den Kampf gegen Türken und Muslime im Osten als Verrat an ihrer Religion und Rasse empfanden. Als Bāyezīd schließlich dem Rat folgte, zum zweiten Mal nach Osten vorzudringen, verlor er die Unterstützung der türkischen Aristokratie zu einem Zeitpunkt, als seine neue Sklavenarmee der *qapïqullarï* einer größeren Schlacht, wie der gegen die mächtige Armee Tamerlans, noch nicht gewachsen war. Seine Armee bestand daher praktisch nur

aus den Kontingenten der christlichen Vasallen, die eine solche Aufgabe nicht erfüllen konnten. So kam es, daß Bāyezīds Vorstoß in den Osten mit einer Katastrophe endete.

II. Die Restauration des Osmanischen Reiches (1402–1512)

Bāyezīd I. wurde von Tamerlan gefangengenommen und starb ein Jahr nach der Schlacht von Angora (Ankara) in der Gefangenschaft. Das osmanische Herrscherhaus wurde jedoch nicht vernichtet, denn Tamerlans Ziel war nicht in erster Linie Eroberung, jedenfalls nicht im Fall Anatoliens. Dies zeigen die politischen Regelungen, die er vor seinem Abzug dort traf: Die turkmenischen Fürsten, die sich ihm beim Einmarsch nach Anatolien angeschlossen hatten, wurden wieder in ihr Amt eingesetzt, die ehemaligen turkmenischen Kleinfürstentümer unter Einschluß der Osmanen in Westanatolien wurden wieder errichtet und an den osmanischen Besitzungen in Europa wurde nichts verändert. Tamerlan selbst ging daran, seine Expansionsziele in Indien zu verwirklichen – fest davon überzeugt, daß seine Westflanke niemals wieder von einer dem Osmanischen Reich gleichartigen Macht bedroht sein würde. Da die osmanische Zentralregierung und die Armee zerstört waren und Anatolien in turkmenische Kleinstaaten aufgesplittert war, hätte ein schlagkräftiger europäischer Kreuzzug damals gute Aussichten gehabt, die Osmanen vollends aus Europa zu vertreiben. Byzanz war jedoch zu schwach; in Serbien und Bulgarien herrschten chaotische Zustände; Ungarn und die übrigen europäischen Mächte nördlich der Donau aber waren zu sehr mit ihren eigenen Problemen beschäftigt, um diese Möglichkeit auch nur ernsthaft zu erwägen. Darum verblieb den Osmanen in dieser Situation ein relativ großer Handlungsspielraum für den Wiederaufbau ihres zerstörten Reiches.

Diese Aufgabe war jedoch nicht einfach. Zunächst einmal erhoben mindesten vier osmanische Prinzen den Anspruch, die rechtmäßigen Thronfolger zu sein. Der älteste Sohn Bāyezīds, Süleymān Šāh, ergriff von seiner Hauptstadt Edirne aus die Herrschaft über den europäischen Teil des Reiches und wurde auch von den meisten europäischen Vasallen als Sultan Süleymān I., der rechtmäßige Erbe Bāyezīds, anerkannt. In Anatolien jedoch bestritten drei jüngere Brüder sein Recht auf die Thronfolge – Meḥmed Čelebi in Amasya an der Küste des Schwarzen Meeres, ʾĪsā Bey, der sich in Balïkesir in Südostanatolien festsetzte, und Mūsā Bey, der die alte osmanische Hauptstadt Bursa zu seinem Sitz machte. In ihre Machtkämpfe waren die beiden bedeutenden politischen Gruppierungen aus den Jahren vor 1402 eng verwickelt. Da gab es auf der einen Seite die alte turkmenische Aristokratie, die die ursprünglichen Eroberungen auf dem Balkan getragen und dabei ihr Vermögen und ihre Ländereien erworben hatte und die nun die alte *ġāzī*-Tradition – das Vordringen in Europa – wiederaufnehmen wollte, um dadurch ihre wirtschaftliche und politische Macht aufrechtzuerhalten und zu verstärken. Führt man ihre Einstellung auf ihre Ursprünge zurück, so

wird deutlich, daß diese Abkömmlinge der alten turkmenischen Fürstenhäuser im Grunde die von den Seldschuken überlieferte hochislamische Tradition repräsentierten, in deren Rahmen die Rolle der osmanischen *ġāzīs* entwickelt worden war. Ihr Ziel war, die von Bāyezīd übernommenen byzantinischen Institutionen abzuschaffen und im öffentlichen Leben das abbasidische Erbe wiederzubeleben. Konkret bedeutete das die Forderung nach völliger Abschaffung der Institution der *qapïqullarï,* da es mit dem islamischen Glauben unvereinbar sei, Muslime in Sklaverei zu halten. Tatsächlich war ihnen natürlich vor allem daran gelegen, den Sultan der einzigen militärischen Hausmacht zu berauben, die er ihrem Herrschaftsanspruch entgegenzusetzen hatte. Der türkischen Aristokratie standen die Christen und die christlichen Renegaten gegenüber, die unter Bāyezīd ständig an Einfluß gewonnen hatten, also vor allem die *qapïqullarï* und die balkanischen Vasallenfürsten. Ihnen war in jeder Hinsicht an einer Fortsetzung der Politik Bāyezīds gelegen, da sie sich so innerhalb des osmanischen Regierungssystems als gleichwertige Rivalen der türkischen Aristokratie etablieren konnten. Ihr Wunsch nach Beendigung der Eroberung auf dem Balkan und einer Expansionspolitik im Osten erklärt sich in erster Linie aus dem Ziel, ihren Opponenten den Weg zu einer weiteren Ausdehnung ihrer wirtschaftlichen und politischen Macht zu versperren. Im großen und ganzen unterstützte die christliche Partei Süleymān Šāh, während die türkischen Aristokraten auf seiten der jüngeren Söhne Bāyezīds standen. Allerdings fand während der nun folgenden Periode des osmanischen Interregnums (1402–1413) ein zeitweise recht beachtlicher Wechsel in den Koalitionen statt. Schließlich unternahm Süleymān einen Feldzug nach Anatolien, um die östlichen Teile von seines Vaters Reich unter seiner Herrschaft zu vereinigen, doch wurde er 1411 von Mūsā getötet, der daraufhin außer in Bursa auch in Rumelien die Macht ergriff. Zu diesem Zeitpunkt sah es so aus, als ob Mūsā als Sieger aus den Machtkämpfen hervorginge, da sich der größte Teil des Osmanenreiches in seiner Hand befand und er auf die Unterstützung der Byzantiner und der Nachfolger Tamerlans in Iran rechnen konnte. Am Ende gelang es jedoch Meḥmed, die türkische Aristokratie durch sein Versprechen zu gewinnen, er werde die alten *ġāzī*-Traditionen wiederaufnehmen. Auch erneuerte er die alten Beziehungen seiner Familie zu den religiösen Bruderschaften und Handwerksgilden Anatoliens, so daß es ihm 1413 mit deren Hilfe gelang, ʿĪsā und Mūsā zu besiegen und zu töten und damit als Sultan Meḥmed I. (1413–1420) Herrscher über das gesamte Osmanische Reich zu werden. Meḥmed I. und Murād II. (1421- 1451) standen am Anfang einer neuen Phase osmanischer Expansionspolitik im 15. Jahrhundert, in deren Verlauf das Reich von Bāyezīd I. wiederaufgebaut und vergrößert wurde. Da Meḥmed seinen Sieg der Unterstützung durch die türkische Aristokratie verdankte, verschwanden byzantinische Elemente aus den osmanischen Institutionen. Man legte plötzlich Wert auf die türkische Abstammung der Dynastie, und es wurden zum ersten Mal Hofchronisten engagiert, die Geschichte des Herrscherhauses zu

schreiben. Mitglieder der türkischen Aristokratie ließen sich auf ihren alten Ländereien nieder, besetzten alle wichtigen Stellen in Regierung und Armee und beherrschten diese und damit auch den Sultan unter der Führung der Familie der Ǧandarlï. Der Sultan durfte zwar die Janitschareninfanterie als Leibgarde behalten, doch wurde sie nicht mehr vergrößert und zudem derartig vernachlässigt, daß sie ihm bei der Auseinandersetzung mit jenen, die ihn zu kontrollieren suchten, keinerlei Hilfe leisten konnte.

Da die Fürsprecher der *ġāzī*-Tradition die Macht in Händen hielten, wäre es nicht weiter verwunderlich gewesen, wenn Meḥmed und Murād die osmanische Expansionspolitik in Europa wiederaufgenommen hätten. Zu einem solchen Zweck wurden die Gebiete an den Grenzen des Reiches auch tatsächlich offiziell zu Grenzmarken erklärt und mit je einer eigenen *ġāzī*-Organisation unter einem eigenen Befehlshaber ausgerüstet, damit sie den Kampf gegen die Ungläubigen führten. Meḥmeds Regierungszeit dauerte jedoch nicht lange genug, um ernsthaftere Abenteuer zu erlauben; auch mußte er zu viel Zeit darauf verwenden, seine eigene Stellung zu festigen. Es zeigte sich nämlich, daß er seine Herrschaft nur dadurch absichern konnte, daß er das alte Vasallensystem in Bulgarien und Serbien wieder einführte, wobei er den Vasallenfürsten das Versprechen geben mußte, keine Expansionspolitik in Europa zu betreiben. Murād II. wollte zwar neue Eroberungen machen, aber auch er war gezwungen, sich auf interne Probleme zu konzentrieren, da ihm nach dem Tode seines Vaters zwei seiner Verwandten das Recht auf die Thronfolge streitig machen – sein Onkel Muṣṭafā Bey, der unter dem Namen Düzme Muṣṭafā (der ›falsche‹ Muṣṭafā) bekannt wurde und in Europa eine umfangreiche Revolte gegen ihn inszenierte, sowie sein Bruder Muṣṭafā, der einen Aufstand in Anatolien anführte. Anlaß für die Streitigkeiten war damals nicht mehr die Stoßrichtung der Expansion *per se;* diese Frage war eigentlich zu Zeiten Meḥmeds I. entschieden worden, und es gab niemanden mehr, der den Vormarsch in Europa nicht für wünschenswert hielt. Bei den Auseinandersetzungen jetzt ging es nur um das Ausmaß, in dem die Zentralregierung sich in die Verwaltung der Provinzen einmischen durfte. Düzme Muṣṭafā wurde von den *ġāzī*-Kommandeuren an den Grenzen unterstützt, weil er ihnen versprach, daß sie unter seiner Herrschaft nicht nur allein bestimmen könnten, wo und wann sie den Feind angreifen wollten, sondern auch die Kriegsbeute nicht mehr mit dem Sultan und der türkischen Aristokratie in der Zentralregierung zu teilen brauchten. Den Kaiser von Byzanz und die anderen christlichen Vasallen auf dem Balkan gewann er ebenfalls durch das Versprechen, ihnen größere Autonomie zu gewähren und weniger Tribut abzuverlangen, falls es ihm gelinge, die Macht im Reich an sich zu reißen. Murāds Bruder Muṣṭafā vertrat aus ähnlichen Gründen eine solche Politik der Dezentralisierung, da ihm daran gelegen war, von den verbleibenden turkmenischen Kleinfürstentümern in Anatolien Unterstützung zu bekommen, insbesondere von Germiyān und Qaramān, die nun, während die Osmanen in Europa alle Hände voll zu tun

hatten, ganz Anatolien unter ihre Kontrolle bringen wollten. Wieder einmal schien der Zeitpunkt gekommen, in dem das Reich zwischen einer Anzahl von Fürsten aufgeteilt werden und eine neue Phase des Interregnums folgen würde. Murād II. zeigte sich jedoch der Situation gewachsen. Zunächst folgte er der Politik seiner Vorgänger, Anatolien seinen Feinden zu überlassen, um seine Position in Europa abzusichern. Er setzte mit seiner Armee über den Bosporus, durchquerte Thrakien, umzingelte, belagerte und eroberte Edirne und tötete Düzme Muṣṭafā, noch ehe das erste Jahr seiner Regentschaft verstrichen war. Anschließend organisierte er die erste große osmanische Belagerung von Konstantinopel (Juni 1422), allerdings weniger in der Hoffnung auf Eroberung, als um die Byzantiner für ihren Abfall zu bestrafen und sie vor einer Wiederholung zu warnen. Die Belagerung wurde erst aufgehoben, nachdem der Kaiser beträchtliche Tributzahlungen geleistet hatte, die für den Aufbau der großen Armee von erheblichem Nutzen waren, die Murād für die Rückeroberung Anatoliens benötigte. 1423 kehrte Murād über den Bosporus zurück, nahm seinen Bruder Muṣṭafā bei Nicäa gefangen und ließ ihn hinrichten, marschierte dann eilends nach Osten weiter und zwang die turkmenischen Fürstentümer zur Unterwerfung unter seine Oberhoheit und zur Aufgabe ihrer Eroberungspläne. Qaramān und Ǧandar im Osten verlangte er Tribut ab; die übrigen annektierte er nach dem erstmals von Bāyezīd angewandten Verfahren, d.h. er unterstellte Aydïn, Menteše und Teke (1427) direkt der osmanischen Verwaltung und verstreute die jeweiligen Fürsten und deren Familien über das ganze Reich. Nur die Furcht, das Mißfallen von Tamerlans Nachfolger Sah Ruh zu erregen, veranlaßte Murād, den im Osten gelegenen Fürstentümern noch für ein halbes Jahrhundert ein gewisses Maß an Autonomie zu gewähren; unter Murāds Nachfolger wurden auch sie vollständig annektiert.

Nachdem die Lage in Anatolien geklärt war, konnte Murād sich wieder den Problemen zuwenden, die in Europa besonders im Verhältnis zu Venedig und Ungarn entstanden waren. Bis dahin hatte Venedig wegen seiner ausgedehnten wirtschaftlichen Interessen im Osmanischen Reich und den Gebieten am Schwarzen Meer stets freundschaftliche Beziehungen zu den Osmanen unterhalten. 1388 hatte es mit Murād I. einen Handelsvertrag geschlossen; an den Kreuzzügen am Ende des 14. Jahrhunderts hatte es nicht aktiv teilgenommen in der Befürchtung, diese Unternehmungen würden nur seinem bittersten wirtschaftlichen Konkurrenten, Genua, zugute kommen, das ebenfalls versuchte, im Osmanischen Reich Fuß zu fassen.

Die osmanischen Expansionstendenzen durch Makedonien in Richtung auf die Adria begannen Venedig jedoch zunehmend zu beunruhigen. Venedig hatte Angst, der Sultan werde sich aus einem entfernten Freund in einen Rivalen verwandeln, sobald er eine eigene Flotte aufgebaut habe. Als daher die byzantinischen Prinzen, die Thessaloniki hielten, es nicht gegen die Türken verteidigen zu können glaubten, nahm Venedig ihr Angebot, die Stadt zu übernehmen, in der Hoffnung an, damit die türkische Expansion nach Westen

aufhalten zu können. Da Murād ein derartiges Hindernis für die Durchsetzung seiner Pläne nicht hinnehmen konnte, resultierte daraus der erste osmanisch-venezianische Krieg (1423–1430). Eine Zeitlang war die Lage unentschieden: Venedig wurde durch inneritalienische Konflikte abgelenkt, und die Osmanen brauchten eine gewisse Zeit, um eine Flotte aufzubauen, die der venezianischen gewachsen war. Murād wurde zunächst auch noch durch Ungarns Versuch abgelenkt, die Walachei in die Hand zu bekommen, ein Vorstoß, der zu einer Reihe von osmanisch- ungarischen Konflikten führte, mit denen er für den Rest seiner Regentschaft zu tun haben sollte. Schließlich gelang es ihm jedoch, durch die Eroberung von Thessaloniki (1430) und immer häufigere Seeangriffe auf venezianische Häfen an der Adria und der Āġāis, Venedig zur Unterzeichnung eines Friedensvertrags (1432) zu zwingen. In ihm verpflichtete sich Venedig, Murāds Vormarsch zur Adria nicht mehr zu behindern, wofür es dann seine Stellung als führende Handelsmacht im Osmanischen Reich wieder einnehmen durfte.

Zu diesem Zeitpunkt wurde die osmanische Eroberungspolitik von einem erbitterten Machtkampf zwischen der alten türkischen Aristokratie auf der einen Seite und den *qapïqullarï* und deren Verbündeten, die damals wieder Einfluß am osmanischen Hof gewannen, auf der anderen in Mitleidenschaft gezogen. Zwar hatte die Familie der Ǧandarlï und deren Anhang Murād zu seinem Thron verholfen, doch der Machtzuwachs, den sie dadurch und auch durch den Erwerb neuer *tīmārs* in den eroberten Gebieten Europas und Anatoliens zu verzeichnen hatten, erregte bald sein Mißfallen. Um seine persönliche Macht auszuweiten, bemühte er sich, die Stärke der Janitscharen und ihrer Verbündeten zu erhöhen, wobei er hoffte, die beiden Gruppen, wenn sie gleich mächtig wären, gegeneinander ausspielen und so kontrollieren zu können. Zu diesem Zweck verteilte Murād den größten Teil der neu eroberten Ländereien an Mitglieder der *qapïqullarï,* bisweilen in der Form von *tīmārs,* im allgemeinen jedoch als Steuerpachten *(iltizāms),* die nicht nur höhere Erträge abwarfen, sondern die Staatskasse soweit auffüllten, daß die Janitscharen als bezahlte Truppe unterhalten werden konnten. Darüber hinaus entwickelte Murād das berühmte *devširme*-System, das die periodische Aushebung der bestgeeigneten christlichen Jugendlichen aus den Balkanprovinzen für eine Bekehrung zum Islam und lebenslangen Dienst im Sold des Sultans regelte. Mit dem rapiden Anwachsen ihrer Zahl und ihrer Einkommen gewannen die *devširme*-Männer und ihre Verbündeten ständig an politischem Einfluß, bis sie sich in allen wichtigen Angelegenheiten Gehör verschaffen konnten. Da überdies die Neuerwerbungen in Europa nun dazu verwandt wurden, die aus dem *devširme* wachsende Schicht gegenüber dem türkischen Adel auszubauen, hatten die *devširme*-Männer ein Interesse an der Fortsetzung der Expansionspolitik in Europa, während die türkische Aristokratie ihren ursprünglichen Standpunkt umkehrte und sich heftig gegen eine weitere Expansion sträubte, solange die vorhandenen Besitzungen nicht vollständig integriert und organisiert worden seien.

Zunächst gewannen die Fürsprecher der Rückkehr zur Aggressionspolitik Bāyezīds I. an Boden, da auch der Sultan das Ziel verfolgte, die Macht des türkischen Adels einzuschränken. 1434 wurde daher in Serbien und der Walachei der Kampf mit Ungarn wiederaufgenommen. Als unmittelbarer Vorwand diente die Übergabe Belgrads an Ungarn, mit der die Serben sich die Unterstützung Ungarns beim erwarteten osmanischen Versuch einer Wiederbesetzung ganz Serbiens sichern wollten. Murād, dem dabei der Tod des ungarischen Königs Sigismund (1434) zustatten kam, konnte mit Ausnahme von Belgrad ganz Serbien erobern. Anschließend überquerte er mit einer großen Armee die Donau und fiel in Ungarn selbst ein, wo er auf seinen Raubzügen ein riesiges Vermögen erbeutet, das die *devširme*-Männer seiner Umgebung weiter in ihrer Position stärkte. 1439 annektierte Murād das eroberte Serbien und leitete damit einen Prozeß ein, in dessen Verlauf bis zum Ende des Jahrhunderts sämtliche Vasallenländer auf dem Balkan direkt der osmanischen Herrschaft unterstellt werden sollten. Zum größten Teil wurde Serbien in *tīmārs* und Steuerpachten parzelliert, die den Mitgliedern die *devširme*-Klasse zur Verfügung gestellt wurden, wodurch deren politischer Einfluß noch einmal wesentlich erhöht wurde. Das größte Hindernis für einen osmanischen Einfall in Zentraleuropa bildete nun das von den Ungarn besetzte Belgrad. Murāds Hoffnung, die Ungarn durch wiederholte großangelegte Einfälle der *aqïnǧïs* in Transsilvanien (Ardeal) zu einem kampflosen Rückzug aus Belgrad zu zwingen, erfüllte sich nicht. Zwar richteten seine plündernden Horden nördlich der Donau beträchtliche Verwüstungen an, doch die Ungarn wichen nicht, was hauptsächlich dem von Johann Hunyadi organisierten Widerstand zugeschrieben werden muß. Hunyadi stammte eigentlich aus der Walachei, war aber in der Grenzlandgesellschaft aufgewachsen, die sich damals an der ungarisch-osmanischen Grenze herausbildete. Hunyadi als dem Führer dieser antiislamischen Widerstandsbewegung gelang es, weitere osmanische Eroberungen in den nächsten zwanzig Jahren mit recht beachtlichem Erfolg zu verhindern. Sowohl 1441 als auch 1442 konnte er die *aqïnǧïs* zurückschlagen, als sie ihre Raubzüge durch die Karpaten nach Transsilvanien hinein auszudehnen versuchten. Anschließend stellte er ein neues europäisches Kreuzzugsheer zusammen, führte es im Gegenangriff über die Donau auf serbisches und bulgarisches Gebiet, erweckte durch die Rückeroberung von Nisch und Sofia in Europa neue Hoffnungen, drang dann bis zu den letzten Balkanpässen vor dem thrakischen Tiefland vor und bedrohte sogar die osmanische Hauptstadt Edirne. Da jedoch jeder Sieg die Entfernung seiner Armee zu ihren Nachschubbasen vergrößerte, gelang es Murād, ihm zu Beginn des Winters 1443 am 24. November bei Izladi (Zlatica) eine vernichtende Niederlage beizubringen. Beide Seiten waren danach zum Frieden bereit. Hunyadis Heer schmolz zusammen, und er zog sich über die Donau zurück. Am osmanischen Hof wiederum hatten die türkischen Aristokraten inzwischen soviel Einfluß zurückgewinnen können, daß

der Sultan sich bereit erklären mußte, seine aggressive Eroberungspolitik aufzugeben. Murād unterzeichnete daher im Juni 1444 in Edirne einen Friedensvertrag mit Ungarn, durch den Serbien seine Unabhängigkeit wiedergewann, Ungarn die Walachei erhielt und in dem die Osmanen sich verpflichteten, nie wieder die Donau zu überqueren. Anschließend schloß Murād auch mit seinem mächtigsten Gegner in Anatolien, dem Fürstentum Qaramān, einen Vertrag (Vertrag von Yenişehir, 1444), durch den Kleinasien in Einflußsphären aufgeteilt wurde. Nachdem nun an allen Fronten Frieden herrschte, fühlte sich Murād dazu berechtigt, seinen Lebensabend in Kontemplation zu verbringen. Im Spätsommer des Jahres 1444 dankte er freiwillig zugunsten seines Sohnes Meḥmed II. ab und zog sich nach Anatolien zurück.

Doch sollten diesmal weder der Friede lange währen noch Mehmed lange herrschen. Zwar stellte Meḥmed schon damals die Führungsqualitäten unter Beweis, die ihn später zum bedeutendsten osmanischen Sultan machen sollten, doch war er noch jung und unerfahren, und es stellte sich bald heraus, daß die meisten inneren und äußeren Probleme von seinem Vater nur vorübergehend gelöst worden waren. Sie stellten sich erneut mit unverminderter Heftigkeit, kaum daß Murād die straff geführten Zügel aus der Hand gegeben hatte. Die *devširme*-Partei, die *ġāzī*-Kommandanten an den Grenzen und die christlichen Vasallen auf dem Balkan versuchten sofort, die Schwäche des jungen Herrschers auszunutzen, um ihre frühere Macht zurückzugewinnen. Ungarn, Byzanz und der Papst glaubten, die Stunde sei gekommen, die Osmanen ganz aus Europa zu verdrängen. Ein neuer Kreuzzug wurde vorbereitet, dem sich auch Ungarn und Venedig anschlossen, nachdem ihnen der Papst versichert hatte, daß sie sich an die Friedensverträge mit Murād nicht zu halten brauchten, weil diese mit einem Heiden abgeschlossen worden seien. Ende September setzte sich das Heer der Kreuzritter nach Süden in Bewegung, marschierte durch Serbien und überquerte die Gebirgszüge des Balkan. Die venezianische Flotte erhielt den Auftrag, Dardanellen, Marmarameer und Bosporus unter ihre Kontrolle zu bringen, damit Murād daran gehindert werde, mit der Hauptmacht der osmanischen Armee aus Anatolien zurückzukehren, und damit die Kreuzfahrer mit Nachschub versorgt werden könnten, sobald sie Warna am Schwarzen Meer erreicht hatten. Die Pläne der Kreuzfahrer wurden jedoch gestört. Georg Branković, der unabhängige Herrscher von Serbien, der erst kürzlich die osmanische Hegemonie anerkannt hatte, verließ seine Herren nicht, sondern schloß sich den Osmanen an, da er befürchtete, daß Ungarn bei einem Sieg der Kreuzritter ganz Serbien für sich beanspruchen werde. Trotz dieses Rückschlags erreichte der Kreuzzug das Schwarze Meer in der Nähe von Warna. Der Sieg schien zum Greifen nahe; Edirne wurde von Panik erfaßt, und es schien mehr als wahrscheinlich, daß die Osmanen alle ihre europäischen Besitzungen verlieren würden. Angesichts dieser Bedrohung jedoch schlossen sich die rivalisierenden Gruppen am osmanischen Hof zusammen, um das Reich, dem sie ihre ganze

Macht und Stellung verdankten, vor dem Untergang zu bewahren. Meḥmed trat freiwillig zurück; Murād wurde zurückgerufen und stellte sofort eine große Armee in Anatolien auf, mit der er nach Thrakien aufbrach. Die Kreuzfahrer glaubten, daß die venezianische Flotte ihn daran hindern werde, über den Bosporus zu setzen, doch es stellte sich heraus, daß die Venezianer die Dardanellen gar nicht durchschifft hatten. Sie zögerten, sich dem Kreuzzug anzuschließen, da sie fürchteten, ihre Vormachtstellung im Nahosthandel zu verlieren, sobald eine der beiden Seiten gesiegt habe. So kam es, daß Murād und sein Heer den Bosporus mit Hilfe genuesischer Schiffe überqueren konnten. Zudem brach unter den Führern des Kreuzzugs Streit aus, während sich bei den Soldaten Erschöpfung und Mutlosigkeit bemerkbar machten, besonders weil sie vergeblich auf Nachschub von der venezianischen Flotte warteten. Schließlich trug Murād in der Schlacht bei Warna (10. November 1444) einen überwältigenden Sieg davon. Damit endete der letzte bedeutende europäische Kreuzzug, der den Osmanen hatte Einhalt gebieten sollen. Europas Hoffnungen, Byzanz vor dem Untergang zu bewahren, hatten sich zerschlagen; entsprechend sank der byzantinische Widerstandswille. In Edirne dagegen brachte dieser Sieg die militanten Kräfte wieder nach oben, so daß Murād den Rest seiner Regentschaft auf ihr hartnäckiges Drängen hin damit beschäftigt war, die Vasallenfürsten auszuschalten und Thrakien, Makedonien, Bulgarien sowie den größten Teil Griechenlands unter direkte osmanische Verwaltung zu stellen. Die eroberten Gebiete wurden in Steuerpachten eingeteilt, deren Erträge die Macht der *devširme*-Schicht am osmanischen Hof entsprechend erhöhte. Einzig Albanien gelang es damals unter der Führung seines Nationalhelden Skanderbeg (Iskenderbeg), den Osmanen in einem äußerst wirksamen Guerillakrieg Widerstand zu leisten. Hunyadis Versuch, auf den Balkan zurückzukehren und sich mit Skanderbeg zu verbünden, endete allerdings mit einer vollständigen Niederlage in der zweiten Schlacht von Kosovo (1448), was vor allem daraus zu erklären ist, daß Hunyadi die lokalen Herrscher und die Bevölkerung nicht auf seine Seite bringen konnte, die nicht das Schicksal von Aufrührern gegen den Sultan erleiden wollten. Als Murād am 3. Februar 1451 starb, war die Donaugrenze daher gesichert, und es bestand kein Zweifel mehr darüber, daß das Osmanenreich in Europa weiterbestehen werde.

Der Sieg von Warna stärkte zwar die *devširme*-Partei, aber dem Großwesir Ǧandarlï Ḫalīl Paša gelang es nichtsdestoweniger, die Vormachtstellung des türkischen Adels zu erhalten, weil er das Vertrauen des Sultans besaß und seine Rivalen gegeneinander ausspielte. Prinz Meḥmed wurde daher der Kandidat der *devširme*-Männer, die erst nach seiner Thronbesteigung den politischen Einfluß erhielten, der dem von ihnen in den beiden vorangegangenen Jahrzehnten angesammelten Vermögen entsprach. Als Meḥmed II. im Alter von neunzehn Jahren zum zweiten Mal die Herrschaft antrat, befanden sich unter seinen Beratern Mitglieder der *devširme*-Partei, die darauf drangen, die nach Warna entstandene Lage durch weitere Eroberungen voll auszunutzen. Der junge

Sultan und seine Anhänger waren davon überzeugt, daß ein bedeutender Sieg errungen werden mußte, um ihre Stellung gegenüber der Friedenspartei zu konsolidieren, deren Führer, Čandarlï Ḫalīl Paša, das Amt des Großwesirs nach wie vor innehatte und die Schlüsselpositionen der Regierung weiterhin mit Mitgliedern der türkischen Aristokratie besetzte. Meḥmed II. (1451–1481) faßte daher den Entschluß, seine Regierungszeit mit der Eroberung von Konstantinopel einzuleiten. Öffentlich erklärte er, daß diese Eroberung notwendig geworden sei, weil Byzanz Deserteuren und Feinden des osmanischen Herrscherhauses Asyl gewähre und diese zur Organisation von Aufständen im Reich benutze und weil immer die Möglichkeit bestünde, daß die Europäer einen neuen Kreuzzug organisierten, um Konstantinopel zu retten, solange es noch bestand. Meḥmed war der Ansicht, daß er die osmanischen Gebiete auf europäischem Boden niemals zu einem wirklichen Reich vereinen könne, solange sich ihr natürliches administratives und kulturelles Zentrum nicht in seiner Hand befand. Čandarlï Ḫalīl Paša und der türkische Adel auf der anderen Seite waren erbitterte Gegner eines Angriffs, wobei sie das Argument vorschoben, er könne den Auftakt zu einem neuen Kreuzzug bilden, ehe die Osmanen stark genug seien; aber der eigentliche Grund war, daß ihnen im Falle der Eroberung von Konstantinopel ihr eigener Niedergang im Osmanischen Reich sicher schien.

Die berühmte Belagerung und Eroberung Konstantinopels (6. April – 29. Mai 1453) und seine Umwandlung in die osmanische Hauptstadt Istanbul leiteten eine wichtige Phase in der Geschichte des Osmanenreichs ein. Im Innern war dies der Anfang vom Ende der Macht der türkischen Aristokratie. Čandarlï Ḫalīl Paša verlor das Amt des Großwesirs und wurde zusammen mit einem Großteil seiner Anhängerschaft – deren Vermögen konfisziert wurde – unter dem nicht ganz unrichtigen Vorwand gefangengenommen, ihr Widerstand gegen die Eroberung Konstantinopels sei zumindest teilweise in landesverräterischen Beziehungen zu den Byzantinern begründet gewesen. Die *devširme*-Männer ihrerseits erhielten jetzt die Möglichkeit, jene politische Position einzunehmen, die dem langjährigen Aufbau ihrer finanziellen und militärischen Stärke angemessen schien.

Die Eroberung von Byzanz machte Meḥmed II. zum berühmtesten Herrscher der muslimischen Welt. Von da an wurde er allerseits von den Muslimen als Führer im Kampf gegen die Ungläubigen anerkannt. Von Spanien, Zentralasien und Indien aus wandte man sich an ihn mit der Bitte um Unterstützung gegen die Feinde des Islam. Das veranlaßte Meḥmed, nicht nur von der Wiedererschaffung eines islamischen Reiches zu träumen, sondern zugleich auch von einem Reich der Türken, das sich vom Atlantik über Europa und Asien bis an den Pazifik erstrecke. Nicht lange nach der Eroberung Konstantinopels begann er, sich als neuer Herrscher über Byzanz, ja über die ganze Welt der

Christenheit zu sehen. Als *ġāzī* der Muslime, Khan *(Ḫān)* der Türken und Kaiser der Christen würde er die Welt beherrschen.

Mit diesen Zielen vor Augen begann Meḥmed, auf allen Gebieten die Grundlagen seiner Macht zu festigen und zu stärken. Das wichtigste Ziel seiner Innenpolitik war es, Istanbul wieder zum politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zentrum für die Territorien zu machen, die es vormals beherrscht hatte. Er bemühte sich, frühere Einwohner, die beim Nahen des Eroberers die Flucht ergriffen hatten, zur Rückkehr in die Hauptstadt zu bewegen, siedelte jedoch gleichzeitig Bevölkerungsgruppen aus Ost und West hier an, weil er hoffte, durch diese Vermischung einen Mikrokosmos als Keimzelle für einen allmählichen Prozeß zu schaffen, der das gesamte Reich zu einem Ganzen integrieren werde. Spezielle Steuerermäßigungen sollten Handwerkern, Kaufleuten und anderen zusätzliche Anreize bieten, sich in Istanbul niederzulassen. Der griechisch-orthodoxe Patriarch, der armenische Katholikos sowie der jüdische Oberrabbiner wurden ermutigt, in der Hauptstadt zu leben. Sie erhielten die Erlaubnis, säkulares und religiöses Haupt ihrer Gefolgschaft in autonomen Gemeinden mit Selbstverwaltung, *millets* genannt, zu werden, die in den folgenden Jahrhunderten die grundlegenden organisatorischen Einheiten der nichtmuslimischen Untertanen des Sultans werden sollten. Als Antwort auf diese Politik begannen Menschen aus allen Teilen des Reiches – ja selbst aus dem Ausland – nach Istanbul zu strömen. Griechen kamen vom Peloponnes und sogar aus Trapezunt im Osten Anatoliens, Slawen aus dem Balkan, Türken aus Anatolien und Zentralasien, nichttürkische Muslime aus Iran, aus dem Irak, aus Syrien und Ägypten; Juden auf der Flucht vor christlichen Verfolgern kamen aus Spanien, Deutschland und Italien. Nach ziemlich kurzer Zeit waren daher die Trümmer, die die Byzantiner zurückgelassen hatten, von neuem Leben erfüllt. Gleichzeitig begann Meḥmed das äußere Erscheinungsbild der Stadt wiederherzustellen, soweit es in der spätbyzantinischen Zeit in Verfall geraten war. Er setzte das osmanische Heer dazu ein, alte Bauwerke, Straßen, Aquädukte, Brücken usw. wieder instandzusetzen und neue Anlagen zu errichten, wo sich das als notwendig erwies. Die sanitären Anlagen wurden modernisiert. Aus allen Teilen des Reiches wurde die Stadt mit Nahrungsmitteln versorgt. Besondere Aufmerksamkeit widmete Meḥmed der wirtschaftlichen Wiederbelebung der Stadt: Er errichtete den überdachten Markt *(Qapalï čarši),* der bald Mittelpunkt der neu erwachten Aktivität in Industrie und Handel wurde. Seinen eigenen Palast erbaute Meḥmed an einem nach Bāyezīd I. benannten Platz, wo heute die Medizinische Fakultät der Universität Istanbul untergebracht ist. Als sich dann herausstellte, daß er zu klein und nicht zentral genug gelegen war, wurde 1465 mit der Anlage des ›Neuen Palasts‹ – nach dem Tor an der Nordspitze auch *Topkapı Sarayı* genannt – begonnen.

⊙ Abb. 1: Yedikule, Istanbul, 1468 von Meḥmed II. errichtet

Geraume Zeit verbrachte Meḥmed mit der Ausweitung seines Reiches in Europa und Asien. Dabei verfolgte er in erster Linie die Politik, seine eigene Macht durch Stärkung jener Klasse zu erhöhen, die zugleich seine Schöpfung und seine Hausmacht war, nämlich der aus dem *devširme* hervorgegangenen. Zu diesem Zweck versuchte er, die letzten Dynastien zu beseitigen, die ihm die rechtmäßige Nachfolge der Byzantiner und Seldschuken hätten streitig machen können; zugleich war er bestrebt, die restlichen Vasallenherrschaften auf dem Balkan und in Anatolien durch eine direktere und stärker zentralisierte Regierungsform zu ersetzen; schließlich trug er die Herrschaft der Osmanen über die von Murād II. gesetzten Grenzen hinaus. In der Zeit von 1454 bis 1463 lag der Schwerpunkt seiner Aktivitäten auf dem Balkan. Da das 1444 wiedererrichtete autonome serbische Fürstentum eine Lücke darstellte, durch die Ungarn bis ins Herz des osmanisch beherrschten Balkans Einfluß ausüben konnte, annektierte es Meḥmed 1454/55 in zwei größeren Feldzügen. Zwischen 1458 und 1460 nutzte er die Rivalitäten zwischen den beiden verbliebenen byzantinischen Fürsten, um den Peloponnes zu besetzen und bei dieser Gelegenheit die letzten byzantinischen Thronprätendenten von Bedeutung aus dem Wege zu räumen. Venedig gegenüber gelang es ihm zunächst, dessen Beunruhigung über seine Expansionspolitik in Richtung Adria abzuschwächen, indem er venezianischen Kaufleuten innerhalb des Osmanischen Reiches völlige Freizügigkeit gewährte

und ihnen an den Grenzen nur einen relativ bescheidenen Zoll von zwei Prozent auf ihre Waren abverlangte. Darüber hinaus wurde Venedig das Privileg zugestanden, in Istanbul eine ständige Handelsmission *(bālyōz)* zu errichten – eine eindeutige Bevorzugung gegenüber Genua, das nur auf der Krim und den Inseln des Archipelagos frei Handel treiben durfte und dafür regelmäßige Tributzahlungen entrichten mußte. Zwar hatte Meḥmed den größten Teil des Peloponnes in der Hand, aber Venedig hielt die Festen Nauplia, Modon und Koron, die es auf dem Seeweg versorgte und als Bollwerk gegen weitere türkische Vorstöße benutzte. Als 1463 die einheimische griechische Bevölkerung die Burg von Argos an Meḥmed übergab, reagierte Venedig mit einer allgemeinen Offensive auf dem Peloponnes, was der Auftakt zum langwierigen zweiten osmanisch-venezianischen Krieg (1463–1479) wurde. Während dieser Krieg sich hinschleppte, unternahm Meḥmed verschiedene bedeutende Vorstöße in andere Gebiete. Zwischen 1459 und 1475 annektierte er alle genuesischen Handelskolonien und -niederlassungen, die an der Küste des Schwarzen Meeres entstanden waren – Amastris (Amasra) (1459), Sinope (1460), Trapezunt (1461) und Kaffa (Kefe) (1475). Überdies zwang er die tatarischen Giray-Khane der Krim, die Oberhoheit der Osmanen anzuerkennen, wodurch er sich und seinen Nachfolgern eine wichtige Einnahme- und Rekrutierungsquelle sicherte. 1463 besetzte und annektierte er Bosnien mit Hilfe der Bogomilen, einer dualistisch-manichäischen Sekte, die sich besonders in Bosnien gehalten hatte und schweren Verfolgungen durch die katholischen Ungarn ausgesetzt gewesen waren. Sie zogen daher die islamische Herrschaft der christlichen vor. Nach der Eroberung trat dann der größte Teil der Bogomilen zum Islam über und bildete später, zu Osmanen geworden, den wichtigsten Teil der Landaristokratie in der Provinz. Größeren Erfolg hatte Venedig bei der Unterstützung des albanischen Widerstandes unter Skanderbeg, da Meḥmed dessen Versorgungswege über die Adria nicht blockieren konnte und es seinen regulären Truppen nicht gelang, in die unwirtlichen Gebirge Albaniens vorzudringen. Schließlich überließ er Albanien irregulären turkmenischen Verbänden aus Anatolien, die im Laufe der Zeit die albanische Bevölkerung dezimierten und sich schließlich in diesem Gebiet ständig niederließen, so den Grundstock der muslimischen Bevölkerung bildend, die heute Albanien bewohnt.

Dem Papst gelang es zwar nicht, auf dem Konzil von Ancona (1464) eine neue Kreuzzugsbewegung gegen die Osmanen ins Leben zu rufen, aber er erreichte mit Venedigs Hilfe, Meḥmed zumindest teilweise von europäischen Zielen abzulenken, indem er Meḥmeds Feinden im Osten, dem turkmenischen Fürstentum von Qaramān und der neuen Turkmenendynastie der ›Weißen Schafe‹ (Aq Qoyunlu), die unter der Führung des berühmten Uzun Ḥasan die Nachkommen Tamerlans in Iran verdrängt hatten, Angriffe auf osmanisches Gebiet schmackhaft zu machen suchte. Daraufhin annektierte Meḥmed, dynastische Streitigkeiten in Qaramān ausnutzend, ganz Qaramān (1468) und dehnte so das osmanische Hoheitsgebiet in Anatolien bis zum Euphrat aus. Es

gelang jedoch einigen Mitgliedern des Herrscherhauses, in das Taurusgebirge zu flüchten und dort die lokalen Stämme gegen die Osmanen aufzuhetzen. Wie Tamerlan genau ein Jahrhundert zuvor, warf sich daraufhin auch Uzun Ḥasan zum Beschützer aller turkmenischen Fürsten Anatoliens auf, die ihres Thrones beraubt worden waren. Eine Anzahl turkmenischer Stammesführer samt ihrer Gefolgschaft schlossen sich ihm an, und er traf Vorbereitungen für einen großangelegten Einmarsch in Anatolien, wobei er sich gleichzeitig (1472) mit Venedig und den Rittern von Rhodos absprach, damit ein koordinierter Angriff zustande komme. Uzun Ḥasan und seine Verbündeten drangen in Anatolien ein, verwüsteten Tokat und stießen im Westen bis Akşehir vor. Gleichzeitig verstärkte Venedig seine militärischen Aktivitäten auf dem Peloponnes, Ungarn fiel in Serbien ein, und Skanderbeg griff Bosnien an. Ein Plan sah vor, daß Uzun Ḥasan ein Heer von 30000 Mann an die Mittelmeerküste verlegen sollte, von wo aus es die venezianische Flotte zum Angriff auf Istanbul transportieren sollte.

Die Lage war äußerst bedrohlich, doch Meḥmed II. war ihr gewachsen. Er überließ die Sicherung der Grenzen im Balkan seinen Untergebenen, rückte in Anatolien ein, stellte eine Armee von fast 100000 Mann auf und schlug 1473 Uzun Ḥasan im Südwesten bei Başkent (Otluq-beli) in die Flucht. Er zwang damit den Anführer der ›Weißen Schafe‹, alle Landgewinne und Ansprüche in Anatolien aufzugeben, sowohl Meḥmeds Eroberung von Qaramān als auch aller übrigen turkmenischen Fürstentümer anzuerkennen und deren ehemalige Herrscher an die Osmanen auszuliefern. Damit war diese Bedrohung ein für allemal aus dem Wege geräumt. Kurze Zeit später unterwarf eine osmanische Armee die aufständischen Stämme im Taurus und schloß die Eroberung Anatoliens 1474 mit der Besetzung der übriggebliebenen Gebiete von Kleinarmenien in Kilikien ab. Dadurch kam Meḥmed mit dem Mamlūkenreich in Ägypten und Syrien (1250–1517) in Kontakt, das ebenfalls an Kilikien und Ostanatolien interessiert war, insbesondere an dem alten turkmenischen Fürstentum von Dulġādir (Ḏū ’l-Qadr) am Euphrat, der die Grenze zwischen beiden Reichen bildete. Die Mamlūken verzichteten zwar auf eine offene Unterstützung Uzun Ḥasans, benutzten aber zwischen 1466 und 1471 Meḥmeds anderweitige Ablenkungen, um Dulġādir zu annektieren und es als Keil einzusetzen, mit dem sie ihre eigenen Pläne in diesem Gebiet vorantreiben konnten. Das veranlaßte wiederum Meḥmed, Raubzüge in syrisches Gebiet zu unternehmen. Zu diesem Zeitpunkt schien ein Krieg zwischen den beiden größten muslimischen Reichen des Nahen Ostens durchaus möglich. Doch Meḥmed war zu sehr an anderen Fronten beschäftigt, um einen großangelegten Feldzug gegen die Mamlūken zu unternehmen, die sich ihrerseits schon in einer Phase des politischen Niedergangs befanden, der weniger als ein halbes Jahrhundert später zum Zusammenbruch ihres Reiches führen sollte. Aus diesen Gründen blieb der Krieg auf Raubzüge und Grenzzwischenfälle beschränkt. Da die Ursache der Konflikte zwischen den beiden Reichen jedoch nicht behoben wurde, setzten sie sich unter Meḥmeds Nachfolgern unverändert fort.

Uzun Ḥasan war geschlagen, Qaramān vernichtet und die Mamlūken waren weitgehend neutralisiert; Meḥmed konnte daher seine Aufmerksamkeit wieder Europa zuwenden. Zwischen 1474 und 1477 belagerte er Skanderbegs Hauptstadt Shkodra (Skutari) und schickte gleichzeitig Turkmenen auf zerstörerische Raubzüge die ganze Adriaküste entlang bis hinauf nach Venedig und selbst nach Venedig hinein. Dies zwang Venedig schließlich, einem Frieden zuzustimmen (1479), m dem es alle Stützpunkte in Albanien sowie den Peloponnes abtrat, die Zahlung eines jährlichen Tributs zusagte und die osmanische Oberlehnsherrschaft als Gegenleistung für die Bestätigung seiner Handelsrechte im Reich anerkannte. Der Sieg über die stärkste Seemacht im Mittelmeer ermutigte Meḥmed, zwei Angriffe mit seiner Flotte zu wagen. Zunächst versuchte er, Rhodos, das Tor zur weiteren Expansion im Mittelmeer, zu erobern, wurde jedoch von den Johanniter-Rittern, die die Insel seit 1309 besetzt hielten, vernichtend geschlagen. Zur gleichen Zeit führte Gedik Aḥmed Paša ein großes osmanisches Expeditionskorps nach Otranto in Süditalien. Die Osmanen hofften, die Zwietracht unter den italienischen Stadtstaaten ausnutzen und mit der Verwirklichung von Meḥmeds Plan beginnen zu können, das Reich auch nach Westeuropa hin auszudehnen. Am 11. August 1480 wurde Otranto ohne Schwierigkeiten genommen; bald darauf begannen die Vorbereitungen für die Überführung einer stärkeren osmanischen Armee nach Italien, die im kommenden Jahr einen größeren Vorstoß nach Norden unternehmen sollte. Italien verfiel in Panik; der Papst bereitete bereits seine Flucht nach Frankreich vor. Doch Meḥmeds Tod Anfang 1481 setzte, gerade als sein letzter Wunsch auf dem besten Wege zur Erfüllung schien, dem geplanten Unternehmen ein Ende. Nichtsdestoweniger war es Meḥmed II. in den dreißig Jahren seiner Herrschaft gelungen, der ›Herr der beiden Meere und der beiden Kontinente‹ zu werden. Er hatte in Anatolien und Südosteuropa die Grundlagen einer osmanischen Herrschaft gelegt, die für die nächsten vier Jahrhunderte bestehen bleiben sollte.

Meḥmed II. ist in der osmanischen Geschichte jedoch nicht allein für seine Eroberungen bekannt. In seine Herrschaftsperiode fielen auch die Anfänge jenes Prozesses, in dessen Verlauf die eroberten Provinzen miteinander verschmolzen und die Institutionen des Staates und der Gesellschaft, wie sie für das Osmanische Reich in den folgenden Jahrhunderten charakteristisch sein sollten, fest etabliert wurden. Da die wesentlichen Institutionen der osmanischen Zentralregierung gerade zu der Zeit entwickelt wurden, als die Osmanen das Zentrum der byzantinischen Regierung unter ihre Kontrolle brachten, war es unvermeidlich, daß byzantinischer Einfluß im Bereich dieser Institutionen besonders stark spürbar wurde. Von daher ist zu verstehen, daß unter Meḥmed Stellung und Macht des Sultans weit autokratischer wurden, als sie es je zuvor gewesen waren. Das umständliche Zeremoniell und die komplizierte Hierarchie des byzantinischen Hofes wurden in Zeremoniell und Hierarchie des Sultanshofes mit dem Ziel neu geschaffen, den Sultan von seinen Untertanen zu trennen und ihn zu einem fernen und unzugänglichen Herrscher zu machen,

dessen Willen ohne Frage und Einwand gehorcht werden mußte. Das neue *Topkapı Sarayı* betonte in seiner Bauart physisch diese Trennung und verkörperte so die neue Rolle des Sultans in Stein. Verschiedene Mittel wurden unter Meḥmed erprobt, die dem Sultan weit weniger beschränkte Macht als seinen Vorgängern geben sollten. In erster Linie wurden die *qapïqullarï,* die mit ihrem Leben, ihrem Besitz und ihren Positionen völlig ihrem Herrn und Meister zur Verfügung standen, so daß er mit ihnen nach seinem Willen verfahren konnte, zur herrschenden Klasse innerhalb des Reiches herausgebildet. Wenn auch die ältere türkische Aristokratie nicht gänzlich ausgelöscht bzw. aus führenden Stellungen verdrängt wurde, fuhr Meḥmed II. doch fort, die durch das *devširme*-System gesicherte Gruppe der *qapïqullarï* aufzubauen, damit er beide Gruppen gegeneinander ausspielen und sich der Loyalität wie der Dienste beider versichern konnte. Zusätzlich zu den finanziellen und politischen Quellen ihrer Stärke erhielten die *devširme*-Männer das ausschließliche Recht, Rekruten für das Janitscharenkorps zu stellen und diese Infanterietruppe zu kontrollieren, die jetzt so organisiert und ausgebildet wurde, daß sie die Vorteile des Schießpulvers wahrnehmen und die neu ins Reich eingeführten Feuerwaffen anwenden konnte. Die türkische Aristokratie dagegen blieb bei ihrem Bündnis mit der feudalen *sipāhī*-Kavallerie, die dazu verurteilt war, militärisch zu veralten, weil sie sich weder willens noch fähig zeigte, die neuen Waffen zu benutzen. Der Sultan vergrößerte seine Autorität auch dadurch, daß er die Interessen der nicht-muslimischen religiösen Gemeinschaften mit seinen eigenen verband. Indem er den Führern der *millets* weit ausgedehntere Macht über ihre Anhänger gab, als sie in christlichen Staaten je besitzen konnten, ließ Meḥmed es ihnen vorteilhaft erscheinen, den Fortbestand des neuen Reiches wie auch der Macht jenes Herrschers zu stützen, der diese Situation herbeigeführt hatte – und zwar gegen den Wunsch vieler seiner Gefolgsleute herbeigeführt hatte, die es vorgezogen hätten, eine direktere türkische und islamische Herrschaft über alle Untertanen des Sultans zu errichten. Meḥmed förderte auch Handel und Industrie und stabilisierte, um die wirtschaftliche Prosperität wiederherzustellen, den Geldwert im Reich. Dadurch ebnete er einer einflußreichen vermögenden Schicht den Weg, deren Eigeninteresse eng mit seinen Interessen und mit denen des Reiches, das er schuf, verbunden war.

Noch weiter festigte Meḥmed seine Macht durch die Entwicklung des Konzepts, daß nur noch solche Personen verantwortliche Positionen in der osmanischen Regierung und der Armee einnehmen konnten, die den Statuts eines *qapïqulu,* eines ›Sklaven der Pforte‹, akzeptierten. Sowohl Mitglieder der türkischen Aristokratie als auch der *devširme*-Klasse durften sich den *qapïqullarï* anschließen, allerdings nur so lange, wie sie die Einschränkungen in Kauf nahmen, die die Privilegien mit sich brachten, das heißt solange sie ihren Herrn und Meister absoluten Gehorsam leisteten und ihr Leben wie ihr Vermögen seinem Dienst weihten. Seit dieser Zeit wurden alle wichtigen Minister, Offiziere, Richter, Provinzgouverneure, Lehnsträger, Steuerpächter und dergleichen zu

qapïqullarï gemacht und auf diese Weise einheitlich dem Willen des Sultans unterworfen. Damit begann der Prozeß, durch den die Institutionen des weit ausgedehnten Reiches unter der Führung des Herrschers in einem Maße zentralisiert wurden, wie es von den Reichen, die dem osmanischen im Vorderen Orient vorangegangen waren, selten erreicht worden war. Aus diesem Grunde, mehr als aus irgendeinem anderen, erlitt das Osmanische Reich nicht das Schicksal der türkischen Staaten, die vor ihm in Zentralasien und im Vorderen Orient existiert hatten. Diese waren dem alten türkischen Prinzip gefolgt, nach dem die Mitglieder der herrschenden Dynastie gleiches Anrecht auf die Herrschaft haben, und waren dementsprechend schnell auseinandergebrochen. Meḥmed und seine Nachfolger führten dagegen das Prinzip der Unteilbarkeit der Herrschaft ein, das alle Mitglieder der herrschenden Klasse dem Willen des einen Herrschers unterwarf. Dies wurde durch die Entwicklung eines eindeutigen Thronfolgerechtes abgesichert, das an die Stelle der alten türkischen Tradition trat, wonach es Gott zustand, zu bestimmen, wer der neue Herrscher sein sollte. Diese Tradition hatte noch unter den frühen Osmanen fortbestanden, mit dem Ergebnis, daß alle Söhne des Sultans gleiche Rechte auf den Thron hatten, weswegen auf den Tod eines jeden Herrschers unweigerlich Nachfolgestreitigkeiten unter seinen Erben folgten. Meḥmed II. bemühte sich, dieses Problem auf verschiedene Weise zu lösen. Als erstes ließ er seinen minderjährigen Bruder Aḥmed erdrosseln, um so den Kreis der möglichen Kandidaten auf seine Söhne einzuschränken, die mehr seiner direkten Kontrolle unterstanden. Damit begründete er eine Praxis, der spätere Sultane bis ins 17. Jahrhundert folgten, die unmittelbar nach der jeweiligen Thronbesteigung ihre Brüder ermorden ließen, um dynastische Auseinandersetzungen zu begrenzen. Nur die eigenen Söhne wurden verschont; die Thronfolge unter diesen aber fiel auf den fähigsten Sohn, der vom Vater bestimmt wurde, damit die Weiterführung der Linie gesichert war. Schließlich begann Meḥmed auch noch, all diese Anordnungen und Vorschriften in einer Reihe von Gesetzessammlungen *(qānūnnāme)* zu regulieren, institutionalisieren und kodifizieren – eine Aufgabe, die erst im 16. Jahrhundert unter der Herrschaft Süleymāns des Prächtigen vollendet wurde.

War Meḥmed II. mit seinen administrativen und militärischen Maßnahmen im großen und ganzen erfolgreich, so war seine Wirtschaftspolitik weit weniger geschickt geplant und ausgeführt und wurde darum zur Ursache ernsthafter Schwierigkeiten, die seinem Sohn und Nachfolger Bāyezīd II. Sorgen bereiten sollten. Meḥmeds größtes Problem war die Beschaffung ausreichender Geldmittel zur Finanzierung seiner militärischen Unternehmungen wie auch des neuen Regierungsapparates, den er zu schaffen versuchte. Das von seinen Vorgängern hinterlassene Steuersystem brachte dem Staatsschatz keine ausreichenden Einnahmen, besonders weil viele der eroberten Gebiete in *tīmārs* aufgeteilt worden waren, deren Einkünfte ausschließlich den Belehnten zuflössen. Um die notwendigen Einkünfte zu sichern, ergriff Meḥmed eine Reihe

von Maßnahmen, die zwar alle ihr unmittelbares Ziel erreichten, dafür aber in der Wirtschaft Unordnung und erhebliche Schwierigkeiten hervorriefen. Als erstes zog Meḥmed sämtliche Münzen aus dem Verkehr und ließ neue mit geringerem Feingehalt prägen. Um die Annahme der neuen Münzen zu erzwingen, schickte er bewaffnete Agenten in die Provinzen, die das Recht hatten, Häuser von Kaufleuten und Karawansereien zu durchsuchen und die wertvolleren alten Münzen, die dort versteckt waren, ohne Entschädigung zu konfiszieren. Die Entwertung der Münzen verursachte eine rasche Inflation; und die steigenden Preise brachten Handel und Industrie, die der Sultan zunächst so mühsam aufgebaut hatte, in große Unordnung. In seinem Bemühen, neue Einkünfte zu erschließen, schuf Meḥmed auch für die Produktion und den Vertrieb wesentlicher Güter wie Salz, Seife und Kerzenwachs Monopole, die er an den Meistbietenden verpachtete. Der Staatsschatz erhielt so zwar riesige Einkünfte, doch die Masse der Bevölkerung litt erheblich unter den überhöhten Preisen und der künstlichen Knappheit, die die Steuerpächter um ihrer eigenen Profite willen schufen – was wiederum erhebliche Unzufriedenheit und Verwirrung unter der Bevölkerung entstehen ließ. Schließlich führte Meḥmed II. auch noch den Grundsatz ein, daß jeder Einkünfte abwerfende Besitz im Reich letztlich dem Sultan gehöre. Dementsprechend ging er dazu über, in größerem Umfang Privatbesitz *(mülk)* und Land frommer Stiftungen *(vaqïf)* zu konfiszieren und in Steuerpachten oder *tīmārs* umzuwandeln. Wenn dies auch Meḥmeds Probleme zu beseitigen half und er seine Armee bezahlen konnte, so lösten diese Maßnahmen doch erhebliche Empörung unter denen aus, die früher den Großteil dieses Landes besessen hatten, nämlich unter der türkischen Aristokratie und Mitgliedern der *'ulemā,* der gelehrten Geistlichkeit, deren Unzufriedenheit dann unter Bāyezīd II. (1481–1512) sowohl den Staat als auch die Stellung des Sultans zu untergraben drohte.

In vieler Hinsicht kann Bāyezīds Regierungszeit als eine Ruhepause betrachtet werden, in der Meḥmeds Erfolge konsolidiert und die durch seine innenpolitischen Maßnahmen hervorgerufenen sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten überwunden wurden, so daß spätere Sultane eine machtvolle Basis vorfanden, von der aus sie neue Eroberungen machen und neue Höhen des Ruhms im Westen wie im Osten erreichen konnten.

Bāyezīds II. Außenbeziehungen waren von einer Vorsicht gekennzeichnet, die sie erheblich von der Politik seiner Vorgänger und Nachfolger unterschied. Unter mehreren Gründen für eine solche Zurückhaltung ist der wichtigste in den von seinem Vater hinterlassenen innenpolitischen Problemen zu suchen. Die von Meḥmed zur Finanzierung seiner Feldzüge und seiner großangelegten innenpolitischen Projekte auferlegten wirtschaftlichen Zwänge hatten das Reich in einen regelrechten Bürgerkrieg gestürzt, der von den beiden in Istanbul um die Macht ringenden Hauptgruppen, der *devširme*-Partei und der türkischen Aristokratie, ausgenutzt und ermuntert wurde. So unterstützten jene türkischen Aristokraten, die unter Meḥmeds Herrschaft gelitten hatten, zunächst die

Thronfolge Bāyezīds, von dessen Herrschaft sie sich eine Beendigung der ständigen Eroberungszüge und eine entschiedene Hinwendung zur Konsolidierung des bereits Erworbenen erhofften, weil er friedfertiger und besonnener veranlagt war als sein Bruder Ǧem Sulṭān. Das sich anbahnende Bündnis zwischen Bāyezīd und der türkischen Aristokratie war jedoch bereits in den letzten Regierungsjahren Meḥmeds gestört worden, als dieser einzusehen begann, daß er bei der Stärkung der *devširme*-Gruppe zu weit gegangen war und ihr dadurch, daß er ihr die meisten Früchte seiner ausgedehnten Eroberungen zugeschanzt hatte, zu einer Machtstellung verholfen hatte, die der der türkischen Aristokratie vor der Eroberung Konstantinopels entsprach. Um dies abzuändern, ging Meḥmed dazu über, neu erworbene Ländereien an türkische Aristokraten zu verteilen, damit nach und nach das Gleichgewicht der Macht zwischen den beiden Gruppen wiederhergestellt wurde. Gegen Ende von Meḥmeds Regierungszeit wandte sich darum die türkische Aristokratie, die nun von Eroberungen profitierte, Ǧem Sulṭān zu, während die *devširme*-Partei und Bāyezīd in eine beiden unbehagliche Partnerschaft gedrängt wurden. Als Meḥmed starb, konnte die *devširme*-Partei aufgrund ihrer militärischen Überlegenheit in der Hauptstadt Bāyezīd auf den Thron setzen. Ǧem floh nach Anatolien, wo er, unterstützt von der türkischen Aristokratie, gegen seinen Bruder eine Revolte begann, die bis 1495 dauern und Bāyezīd von größeren Eroberungsversuchen abhalten sollte – so sehr er und seine Umgebung solche auch gewünscht haben mochten. Ǧems Revolte vollzog sich in drei klar abgrenzbaren Phasen: In der ersten, die von April bis Juni 1481 dauerte, ging er in die alte osmanische Hauptstadt Bursa, ließ sich dort zum Sultan von Anatolien ausrufen und schlug seinem Bruder eine Teilung des Reiches vor, wobei Bāyezīd von seiner Hauptstadt Istanbul aus Rumelien regieren sollte. Da es Bāyezīd jedoch bald gelang, jene Aristokraten wieder für sich zu gewinnen, die ihn bereits in der Regierungszeit seines Vaters einmal lange unterstützt hatten – ohne daß er sich bei dieser Gelegenheit die *devširme*-Gruppe entfremdete, die ihn an die Macht gebracht hatte –, fand Ǧem wenig Unterstützung. Am 20. Juni 1481 von Bāyezīd in der Schlacht von Yenisehir besiegt, floh er nach Syrien zu den Mamlūken. Die zweite Phase der Revolte Ǧems dauerte vom 26. März bis zum 17. Juli 1482, als ihn die Mamlūken großzügig mit Waffen und Soldaten ausstatteten, weil sie hofften, mit seiner Hilfe die Osmanen im östlichen Anatolien schwächen zu können. Unterstützt vom ehemaligen Fürsten von Qaramān, der ebenfalls zu den Mamlūken geflohen war, kehrte Ǧem nach Anatolien zurück. Aber zu diesem Zeitpunkt hatten sich die meisten Turkmenen Anatoliens wegen der heterodoxen Neigungen Bāyezīds bereits mit der osmanischen Herrschaft abgefunden, so daß Ǧem wiederum erfolglos blieb und mit seinen engsten Vertrauten aus dem Reich fliehen mußte. Damit begann die letzte Phase seiner Revolte, die durch zwölf Jahre ziemlicher Machtlosigkeit im

Exil führte (1483–1495). Zunächst fiel Ǧem den Johanniter-Rittern auf Rhodos in die Hände, dann dem Papst, der ihn als Anführer eines neuen Kreuzzugs gegen die Osmanen benutzen wollte. Aber wenn auch mancher Plan geschmiedet wurde, geschah doch eigentlich nichts, weil jene Mächte, die die notwendigen Truppen für ein solches Unternehmen hätten zur Verfügung stellen können, offensichtlich die osmanische Militärmacht noch so fürchteten, daß sie jede Handlung zu vermeiden suchten, die den Sultan gegen sie aufbringen konnte. So kam es, daß Ǧems Gastgeber alle insgeheim Geldzuwendungen von Bāyezīd akzeptierten, mit denen der Lebensunterhalt des Prinzen gedeckt und zugleich seine Aktivität im Zaume gehalten werden sollte. Und auf eine solche Geldzuwendung ist es anscheinend zurückzuführen, daß Ǧem 1495 vergiftet wurde – womit diese Gefahr für Bāyezīd zu guter Letzt beseitigt war.

Innenpolitisch war es in der Zwischenzeit Bāyezīds schwierigstes Problem, die *devširme*-Führer, die ihm zur Macht verholfen und nach seinem Regierungsantritt die wichtigsten militärischen und administrativen Posten besetzt hatten, seiner Autorität zu unterwerfen. Während er die entstandene Situation nach außen hin akzeptierte, erneuerte er heimlich seine Kontakte zu den Führern der türkischen Aristokratie, schleuste sie in aller Stille in Schlüsselpositionen und übergab ihnen sogar das Kommando über die Janitscharen. Nachdem dies gelungen war, ließ er die bedeutendsten *devširme*-Führer hinrichten oder verbannen, wobei seine Kontrolle des Janitscharenkorps einen ernsthaften Widerstand der *devširme*-Organisation vereitelte. Bāyezīd gab damit der türkischen Aristokratie wieder eine Machtstellung, die der der *devširme*-Partei entsprach; und von da an hielt er seine ganze Regierungszeit hindurch beide Gruppen sorgfältig im Gleichgewicht und unter seiner Kontrolle. Die Notwendigkeit, zu verschiedenen Zeiten die eine oder andere dieser Gruppen zufriedenzustellen, schlug sich entsprechend in seiner Innen- und Außenpolitik nieder.

Bāyezīds erstes Ziel war die Konsolidierung von Meḥmeds Eroberungen, wobei er versuchte, eine Verwaltungsorganisation aufzubauen, mit deren Hilfe die neuerworbenen Gebiete mehr zum Wohl des Staates als zum Vorteil der einen oder anderen Gruppe nutzbar gemacht werden konnten. Um dies zu erreichen, wurde der meiste von seinem Vater enteignete Besitz den ursprünglichen Besitzern zurückgegeben. Gleiche Steuersätze wurden in den verschiedenen Provinzen eingeführt, damit Landbebauer, Kaufleute und Handwerker der Pflicht, die Regierung finanziell zu stützen, nachkommen konnten, ohne Ungleichheiten und Exzessen wie unter Meḥmeds Herrschaft ausgesetzt zu sein. Außerordentlich wichtig war in diesem Zusammenhang die Errichtung der *'avārïż-ï dīvāniyye,* der ›Kriegskasse‹, die auf regulären Steuern, welche in Friedenszeiten für die besonderen Bedürfnisse eines Krieges eingezogen wurden, und nicht auf Beschlagnahmungen und harten Sonderabgaben, die unter Meḥmed die Wirtschaft des Reiches lahmgelegt hatten, beruhte. Da überdies unter Bāyezīd Anstrengungen unternommen wurden, den

Münzwert wiederherzustellen und entwertete Münzen nicht das Geldsystem zerstören zu lassen, war eine neue Wirtschaftsblüte das Ergebnis all dieser Bemühungen. In den eroberten Gebieten festigte Bāyezīd die Verwaltung durch die Einführung eines direkten Steuersystems in jenen Provinzen, die bis dahin von Vasallen regiert worden waren. Auch die zentrale Finanzverwaltung reorganisierte er, wobei er zum ersten Mal eine Art Haushaltsplan einführte, der auf jährlicher Basis Einnahmen und Ausgaben aufeinander abstimmte. Auf kulturellem Gebiet ging von Bāyezīd eine heftige Reaktionsbewegung gegen die für die vorangegangenen fünfzig Jahre charakteristischen ›Europäisierungs‹-Tendenzen aus. Bāyezīd geriet unter den Einfluß von *'ulemā*, die sich bereits um ihn gesammelt hatten, als er noch ein Prinz in Anatolien war, und die die Ansicht vertraten, daß wieder eine orthodoxe Erneuerung – ähnlich der zur Zeit des Groß-Seldschuken durchgeführten – notwendig sei, damit der Islam sowohl vom Materialismus der Zeit Meḥmeds II. als auch von der Gefahr des Šī'itentums befreit werde, dessen Verbreitung unter den Turkmenenstämmen für den orthodoxen osmanischen Staat im östlichen Anatolien immer mehr zu einer Bedrohung wurde. Von den *'ulemā* angespornt, ging Bāyezīd daran, die Institutionen des orthodoxen Islam zu festigen sowie die Hierarchie und den Einfluß der *'ulemā* im ganzen Reich auszubauen.

Bāyezīd war jedoch auch gezwungen, eine Reihe von Feldzügen – sowohl im Osten wie im Westen – zu unternehmen, nicht nur, um sich die Unterstützung mancher seiner Gefolgsleute zu erhalten und seine Stellung als Führer der islamischen Welt zu festigen, sondern ganz einfach aus den Erfordernissen der Zeit heraus. In Europa rundete er die osmanischen Eroberungen südlich von Donau und Save mit der Besetzung der Herzegowina (1483) ab, so daß nur noch Belgrad außerhalb des osmanischen Herrschaftsbereichs blieb. Im Nordosten schob Bāyezīd erstmals die osmanische Grenze über die Donau hinaus, als er an der Schwarzmeerküste nordwärts vordringend die Häfen Kilia und Akkerman (heute Belgorod-Dnjestrowskij) eroberte (1484), die die Mündungen der Donau und des Dnjestr beherrschten. Beide waren bedeutende Niederlassungen für den Handel Nordeuropas mit dem Schwarzen und dem Mittelmeer, so daß ihr Besitz Bāyezīds wirtschaftliche und politische Macht in Europa stärkte. Außerdem konnte er den moldauischen Fürsten Stephan den Großen zwingen, die osmanische Oberlehnsherrschaft anzuerkennen, was wiederum der erste Schritt zur Einverleibung der rumänischen Fürstentümer in das Reich sein sollte. Die neu entstandene Lage schob darüber hinaus dem Ehrgeiz der Polen, ans Schwarze Meer und auf die Krim vorzudringen, einen Riegel vor und löste dadurch den ersten osmanisch-polnischen Krieg aus. Drei Expeditionen schickten die Polen zwischen 1483 und 1489 über den Dnjestr, wofür die Osmanen mit Raubzügen Vergeltung übten, die allerdings nicht zu dauerhaften Ergebnissen führten. Bāyezīd war mit seinen Eroberungen in diesem Gebiet zufrieden, während die Polen immer mehr durch die Expansion des moskowitischen Fürstentums unter Iwan III. (1462–1505) abgelenkt wurden; so

enthielten sich beide Seiten weiterer Aktionen, und die Front kam nach 1484 zur Ruhe.

Im Osten hatten frühere Eroberungen, durch die das Reich bis an den Euphrat vorgeschoben worden war, Bāyezīd zum Erben eines Konflikts mit dem Mamlūkenreich gemacht, bei dem es um die Kontrolle des kleinen unabhängigen Fürstentums der Dulġādir (Ḏū ʾl-Qadr) ging, das einen großen Teil Kilikiens sowie die Berge südlich des Van-Sees beherrschte. Der offene Ausbruch des Konflikts wurde zweifellos durch das Bestreben sowohl Bāyezīds – wie es auch schon das seines Vorgängers Meḥmed II. war – beschleunigt, seine führende Rolle in der muslimischen Welt dadurch zu unterstreichen, daß er eine Position in den seit langem unter Mamlūkenherrschaft stehenden heiligen Städten Mekka und Medina erwarb. Die Unterstützung Ǧem Sulṭāns durch die Mamlūken verschlechterte die Beziehungen noch weiter, so daß eine gewaltsame Auseinandersetzung unvermeidlich wurde, obwohl Bāyezīd einen offenen Krieg solange wie irgend möglich zu vermeiden suchte, da er sich auf andere Probleme zu konzentrieren hatte. Zwischen 1485 und 1491 kam es dann immer wieder zu Kriegshandlungen zwischen Osmanen und Mamlūken; da jedoch keine Seite die Hauptmacht ihrer Truppen einsetzte, blieben die Zusammenstöße planlos und unentschieden. Schließlich konnten die Mamlūken die Oberherrschaft über Dulġādir gewinnen und zudem die Osmanen daran hindern, sich irgendeine Stellung in den heiligen Städten zu verschaffen. Die wichtigsten Punkte der Auseinandersetzung blieben damit jedoch ungeklärt.

Die inneren Auswirkungen seines Versäumnisses, gegen die Mamlūken entschiedener vorzugehen, versuchte Bāyezīd in Europa auszugleichen, wo er den Ungarn unter Ausnutzung ihrer Thronfolgestreitigkeiten Belgrad entreißen wollte; ein Erfolg war ihm jedoch nicht beschieden. Alle Raubzüge nach Transsilvanien, Kroatien und Kärnten wurden zurückgeschlagen, bis schließlich 1495 – im gleichen Jahr, in dem Ǧem Sulṭān starb – ein neuer Friede mit Ungarn geschlossen wurde, ohne daß Bāyezīd ein einziges seiner Ziele hatte erreichen können. Um sein Ansehen bei seinen mehr kriegerisch gesonnenen Gefolgsleuten wiederherzustellen, mußte sich Bāyezīd darum gegen Venedig, seinen anderen Hauptfeind in Europa, wenden. Venedig hatte nach dem Verlust aller seiner Besitzungen in Dalmatien, Albanien und auf dem Peloponnes im osmanisch-venezianischen Krieg von 1463–1479 insgeheim versucht, in diesen Gebieten zu Revolten gegen den Sultan zu ermutigen, damit es sie bei der ersten sich bietenden Gelegenheit wiedergewinnen konnte. Venedig hatte es zudem geschafft, Zypern in die Hand zu bekommen (1489) und zu einer größeren Flotten- und Handelsbasis auszubauen. Da es sich aber weigerte, Bāyezīd die Insel als Operationsbasis gegen die Mamlūken benutzen zu lassen, zeigte es ihm die strategische und politische Bedeutung Zyperns, das der Sultan darum eines Tages würde erobern müssen, wollte er den Ostmittelmeerraum beherrschen. Da Bāyezīd darüber hinaus die Kontrolle über die letzten venezianischen Häfen auf

dem Peloponnes – Navarino, Modon und Koron – sichern wollte, um die osmanische Seemacht im östlichen Mittelmeer fest zu etablieren, ergab sich aus dieser Situation ein neuer osmanisch-venezianischer Krieg, der von 1499–1503 währte. Bāyezīd führte die osmanische Landmacht auf den Peloponnes, während die neue osmanische Flotte unter der Führung von Burāq Re'īs zu ihrem ersten großen Unternehmen auslief. Die Osmanen waren zu Land wie zur See erfolgreich. Doch dann gelang es Venedig, Ungarn zum Kriegseintritt zu bewegen; auch Polen, das Fürstentum Moldau und Rußland schienen bereit zu folgen, um die zuvor an Bāyezīd verlorenen Gebiete am Schwarzen Meer zurückzugewinnen. Auf dem Mittelmeer erhielt Venedig Flottenunterstützung von Spanien, Portugal, Frankreich, den Johanniter-Rittern und dem Papst. Bedroht von einer solchen europäischen Koalition wie auch von neuen Schwierigkeiten, die sich in Anatolien abzeichneten, suchte Bāyezīd Frieden. In einer neuen Übereinkunft mit Venedig im September 1502 mußte Venedig den Osmanen die Eroberung aller Festungen auf dem Peloponnes sowie der Festung Drač (Durazzo) in Albanien und der griechischen Insel Kephallenia bestätigen und die Wiederaufnahme der jährlichen Tributzahlungen an den Sultan zusagen. Als Gegenleistung erhielt Venedig von Bāyezīd wieder seine Vorzugsstellung im osmanischen Handel; auch die griechische Insel Santa Mora und allen venezianischen Besitz im Reich, der während des Krieges beschlagnahmt worden war, gab Bāyezīd den Venezianern zurück. Der Friede mit Ungarn und dessen nordeuropäischen Verbündeten wurde am 25. März 1503 auf der Basis des *status quo ante* unterzeichnet, wobei Bāyezīd zusagte, seine Krieger von Raubzügen in Gebiete nördlich der Donau abzuhalten, während Ungarn der Rückgabe aller neugewonnenen Gebiete um Belgrad zustimmte. Mit diesem Krieg war Venedig als Macht, die die osmanische Seemacht im östlichen Mittelmeer oder auch spätere Aktionen der Osmanen zu Lande nördlich der Donau bedrohen konnte, ausgeschieden. Die neuen Flottenstützpunkte ermöglichten es der osmanischen Flotte, zu einer Großmacht im Mittelmeer aufzusteigen. Der Krieg markierte auch den Eintritt der Osmanen in die europäische Diplomatie, wo der Sultan von da an ein immer wichtigerer Faktor wurde, den die verschiedenen europäischen Allianzen und Bündnisse berücksichtigen und in ihre Pläne, Abmachungen und Verträge einbeziehen mußten. Schließlich erlaubte die neugewonnene Sicherheit im Westen es Bāyezīds Nachfolger Selīm, umfangreiche Eroberungen im Osten vorzunehmen, während die von Bāyezīd hinterlassene günstige strategische Position dann Süleymān dem Prächtigen neue Eroberungen nördlich der Donau ermöglichte.

Bāyezīd selbst konnte die Vorteile seiner Situation allerdings nie ausnutzen, da wachsende Schwierigkeiten in Ostanatolien in seinen letzten Regierungsjahren seine Aufmerksamkeit voll und ganz in Anspruch nahmen. Das größte Problem für die Zentralregierung war der rapide Verlust der Kontrolle über die turkmenischen Nomaden, die unter dem Einfluß neuer heterodoxer Vorstellungen, die von den Gründern der Ṣafaviden-Dynastie in Iran propagiert

wurden, immer häufiger revoltierten. Die Auseinandersetzung war eigentlich nichts anderes als die Wiederaufnahme des alten Konfliktes zwischen den autonomen und relativ unzivilisierten Nomaden und der von der seßhaften Bevölkerung getragenen stabilen Zivilisation des Nahen Ostens, die nun von den Osmanen repräsentiert wurde. Die Osmanen hatten das Problem, das unter früheren Dynastien genauso bestanden hatte, jedoch nie gelöst worden war, zunächst dadurch zu lösen versucht, daß sie die Nomaden auf den Balkan verlegten, besonders in Gegenden, in denen die reguläre osmanische Arme aufgrund des schwierigen Terrains nicht operieren konnte. Tausende von Nomaden wurden auch ins östliche Anatolien abgedrängt, wo sie in den Bergen weiterlebten wie in der Vergangenheit, ohne daß sich irgendeine Regierung fühlbar einmischte. Nachdem der osmanische Herrschaftsbereich jedoch von Meḥmed II. nach Osten ausgedehnt worden war und Bāyezīd dort eine reguläre osmanische Verwaltung aufzubauen begonnen hatte, dauerte es nicht lange, bis man versuchte, die Nomadenstämme dazu zu zwingen, Steuern zu zahlen, Männer für den Dienst in der osmanischen Armee zu stellen und den allgemeinen Verwaltungsrichtlinien der osmanischen Provinzbeamten zu folgen. Demzufolge begannen sich die Nomaden in dem Land, das sie inzwischen als ihre neue Heimat betrachteten, in wachsendem Maße unwohl zu fühlen.

Die nomadische Reaktion auf diese Ausdehnung der osmanischen Macht fand ihren Kristallisationspunkt in der islamischen Heterodoxie, die einen großen Teil der alten schamanistischen Vorstellungen und Praktiken mit oft nur geringen Veränderungen in den neuen islamischen Glauben aufzunehmen vermochte und für die sie daher besonders anfällig waren. Mit fanatischer Anhänglichkeit folgten die Nomaden den Führern der mystischen Ṣūfī-Orden, da diese eine Form des Islam predigten, die weit besser auf ein nomadisches Leben und auf nomadische Bräuche zugeschnitten war als der orthodoxe Islam, den der osmanische Staat übernommen hatte und schützte. Bāyezīds Versuch, die Nomaden unter die Kontrolle der Zentralregierung zu bringen, ließ diese ihre früher schon spärlichen Verbindungen zur osmanischen Dynastie ganz abbrechen und ihre politische wie religiöse Loyalität völlig auf die Ṣūfī-Führer konzentrieren, sozusagen in direktem Widerspruch zur etablierten mittelöstlichen Zivilisation, wie sie nun von den Osmanen repräsentiert wurde.

Die erfolgreichste politisch-religiöse Gemeinschaft, die auf diese Weise während des 15. Jahrhunderts im östlichen Anatolien entstand, war der ursprünglich von Scheich Ṣafī-ud-Dīn von Ardabīl (1252–1334) gegründete Orden der Ṣafaviden. Politische wie geistliche Führung ausübend, nutzten die Ṣafaviden-Führer die Unzufriedenheit der Turkmenen mit den Osmanen, um ihren Einflußbereich auf weite Teile des östlichen Anatolien auszudehnen, und wurden damit zu einer beachtlichen Gefahr für den osmanischen Staat. Ihrem Schutz unterstellten die Ṣafaviden auch einige vor der osmanischen Eroberung geflohene Turkmenen-Fürsten sowie manchen von denen, die die Revolte Ǧem Sulṭāns unterstützt hatten. Unter Ismā'īl I. (1502–1524) schickten die Ṣafaviden

Missionare in alle Teile Anatoliens, wo sie ihre Botschaft nicht nur unter Nomaden, sondern auch unter Bauern verbreiteten, die bei der Heterodoxie und deren Führern Antworten auf ihre eigenen Probleme zu finden begannen. Eine Reihe ernsthafter Revolten war das Ergebnis. Da Bāyezīd aber seine ganze Aufmerksamkeit der Drohung, die Ǧem für ihn bedeutete, und anderen europäischen Gefahren widmete, tat er eine ganze Weile nichts, was der Ausbreitung dieser Bewegung in Anatolien Einhalt gebieten konnte. Zudem erschwerten es ihm seine eigenen mystischen Neigungen, sich mit aller Kraft gegen eine Bewegung zu stemmen, deren geistige Voraussetzungen in vieler Hinsicht seinem eigenen Denken entsprachen. Nachdem jedoch der Friede in Europa 1502/03 gesichert war, zwang das Gespenst einer allgemeinen Revolte in Anatolien den Sultan schließlich, trotz seiner persönlichen Gefühle gegen die Ṣafaviden vorzugehen. Ein osmanisches Expeditionskorps marschierte gegen die Rebellen; und wenn es auch nicht in der Lage war, die Turkmenen-Unruhen gänzlich zu unterdrücken, zwang es doch Ismā'īl, das Zentrum seiner Aktivitäten ostwärts nach Aserbaidschan zu verlagern. Hier herrschte nach dem Zusammenbruch der Dynastie der ›Weißen Schafe‹, der Nachfolger Tamerlans, Anarchie, so daß Ismā'īl die Situation zu seinem Vorteil nutzen und seine Herrschaft über ganz Iran ausdehnen konnte. Mit Hilfe seiner religiösen Botschaft wie mit seinem Militärapparat schuf Ismā'īl einen machtvollen neuen Staat, der im Osten zum gefährlichsten Rivalen der Osmanen wurde. Schon bald wandte sich Ismā'īl von der heterodoxen Ṣūfī-Mystik zur häretischen Šī'a, um nicht nur den religiösen Unterschied im politischen Kampf mit den Osmanen deutlicher herauszustellen, sondern auch um bessere Voraussetzungen zu schaffen, unter denen die türkische Ṣafaviden-Dynastie bei den von ihr beherrschten Persern an das Gefühl der Eigenständigkeit appellieren konnte. Zur gleichen Zeit verbreitete Ismā'īl jedoch weiterhin als Ṣūfī-Führer seine Botschaft unter den Turkmenen Anatoliens. In diesem Zusammenhang brachte er übrigens 1507 Dulġādir unter seine Kontrolle, wobei er die Schwäche der Mamlūken ausnutzte, ehe die Osmanen dies tun konnten. Bāyezīd unternahm wenig gegen die umherziehenden Prediger der Ṣafaviden, vor allem vermied er sorgfältig jeden offenen militärischen Konflikt mit Ismā'īls Armee – mit dem Ergebnis, daß die Anhänger der Ṣafaviden im östlichen Anatolien schließlich unter der Führung von Šāh-qulu eine größere Revolte in der Gegend von Teke anzettelten (1511), westwärts ziehend Kütahya eroberten, Bursa bedrohten und gegen Istanbul marschierten, auf ihrem Weg Tausende von neuen Anhängern an sich ziehend. Alle sozialen und wirtschaftlichen Nöte der damaligen Zeit, die Bāyezīd nur zum Teil hatte lindern können, speisten diese im Grunde religiöse Revolte gegen die Zentralgewalt. Das Ende der osmanischen Herrschaft in Anatolien zeichnete sich bereits ab, als es einer starken osmanischen Armee unter der Führung des Großwesirs 'Alī Paša gelang, gegen Ende des Jahres 1511 Šāh-qulu zu töten und seine Armee bei Bursa vernichtend zu schlagen. Die Unzufriedenheit und der Zustand der Gärung, die die Bedingungen für den

bemerkenswerten Erfolg der Revolte gewesen waren, blieben jedoch als ein größeres Problem auch für Bāyezīds Nachfolger weiter bestehen.

Einer der Gründe dafür, daß Bāyezīd gezögert hatte, gegen die Ṣafaviden entschiedener vorzugehen, muß in der politischen Situation in Istanbul gesucht werden, die in seinen letzten Regierungsjahren ständig komplizierter wurde und immer schwieriger zu beherrschen war. Bāyezīd war krank und suchte Tröstung in mystischer Versenkung. Immer mehr zog er sich von der persönlichen Beaufsichtigung der Regierungsgeschäfte zurück, während er viel Zeit im Gespräch mit Gelehrten und mit Scheichen mystischer Orden verbrachte. In dieser Situation zerfiel das nach seinem Regierungsantritt von ihm geschaffene Gleichgewicht der Kräfte. Zwischen der *devširme*-Klasse und der türkischen Aristokratie fingen erneut Auseinandersetzungen um die Macht an; gleichzeitig begannen auch seine Söhne, besonders Prinz Aḥmed, der Gouverneur von Amasya, und Prinz Selīm, der Gouverneur von Trapezunt, um das Recht auf die Thronfolge zu streiten. Bāyezīd scheint Prinz Aḥmed wegen seines friedfertigen Charakters und seiner geistigen Interessen ebenso vorgezogen zu haben, wie es auch die türkische Aristokratie tat, die eine Fortsetzung der Friedens- und Konsolidierungspolitik Bāyezīds wünschte und zudem glaubte, daß Aḥmed leichter zu beeinflussen sein werde als Selim. Die gewalttätige Persönlichkeit und die kriegerische Haltung des letzteren zog dagegen die *devširme*-Männer und die Janitscharen an, die von ihm eher als von seinem Bruder erwarten konnten, daß er die aktive Expansionspolitik Meḥmeds II. wiederaufnehme. Die Rivalität der beiden Brüder ließ sie Verwaltungsposten in größtmöglicher Nähe von Istanbul suchen, da sie von der Überlegung ausgingen, daß derjenige, der nach Bāyezīds Tod als erster die Hauptstadt erreichen konnte, auch in der Lage sei, den Thron zu besteigen. Als der Sultan dann Aḥmed offen bevorzugte, indem er ihm 1511 einen Posten gab, der wesentlich näher bei Istanbul lag als der Selīms, revoltierte dieser, unterstützt von seinem Schwiegervater, dem Khan der Krim-Tataren. Zunächst hoffte Bāyezīd, Selim im direkten Angriff vernichten und dadurch die Thronfolge Aḥmeds sichern zu können, doch dann zwang ihn die Ausbreitung der Revolte Šāh-qulus, mit Selīm Frieden zu schließen und den Brüdern Posten zu geben, die gleich weit von der Hauptstadt entfernt waren. Kaum aber war die Gefahr in Anatolien gebannt, als Bāyezīd auch schon sein Versprechen widerrief und seine Bereitschaft erklärte, zugunsten von Aḥmed abzudanken. Selīm revoltierte daraufhin zum zweiten Mal, wurde jedoch bei Çorlu geschlagen (3. August 1511) und mußte auf die Krim fliehen. Als Bāyezīd nun Aḥmed auf den Thron setzen wollte, revoltierten die Janitscharen in Istanbul, die die Durchsetzung ihrer politischen Wünsche erzwingen wollten und darum Aḥmeds Anhänger töteten, Bāyezīd zur Abdankung zwangen und Selīm auf den Thron setzten (24. April 1512). So errang Selīm aufgrund eines Eingreifens der Janitscharen zwar doch noch den Osmanen-Thron; da Bāyezīd es aber nicht vermocht hatte, die permanente Kontrolle der *devširme*-Organisation und der türkischen Aristokratie durch das Sultanat sicherzustellen, wurde Selīm

damit zugleich zum Erben eines schwerwiegenden Problems. Andererseits hatte Bāyezīd kriegerische Auseinandersetzungen in weit höherem Maße vermeiden können als seine Vorgänger – auch wenn er viel mehr Zeit auf Feldzügen verbringen mußte als geplant. Außerdem war es ihm im großen und ganzen gelungen, die Verwaltung des von seinem Vater hinterlassenen Reiches in so gut wie allen europäischen Gebieten und zu einem guten Teil auch in Westanatolien zu konsolidieren. Industrie und Handel waren außerordentlich aufgeblüht und die öffentlichen Einnahmen so gewachsen, daß er nicht nur die Institutionen der Regierung, sondern auch die des orthodoxen Islam ausbauen und zugleich die Folgen der unheilvollen Wirtschaftspolitik Meḥmeds II., die zur Ursache so vieler Schwierigkeiten in seiner eigenen Regierungszeit geworden waren, für immer beseitigen konnte.

III. Die Blütezeit des Osmanischen Reiches (1512–1555)

Während die Janitscharen Bāyezīd II. auf den Thron gesetzt hatten, obwohl er ihrer aktivistischen Politik ablehnend gegenüberstand, machten sie Sultan Selīm I. (1512–1520) zu ihrem Kandidaten, weil er wie sie die Rückkehr zu Meḥmeds II. Politik der raschen Expansion nach Osten und Westen anstrebte. Selīms Ehrgeiz war grenzenlos. Er war kaum an die Macht gekommen, als er schon seine Absicht schriftlich niederlegte, Herrscher über die gesamte zivilisierte Welt und erster legitimer Nachfolger von Alexander dem Großen zu werden. Zwar vertrat Selīm die gleichen politischen Ziele wie die Gruppe, die ihn an die Macht gebracht hatte, aber er war wie Meḥmed entschlossen, sich eine unabhängige Hausmacht zu schaffen, um nicht von irgendeiner Faktion abhängig zu werden. Meḥmed hatte zu diesem Zweck die Machtstellung der *devširme*-Organisation aufgebaut, doch konnte er seine eigene Position nur deshalb auf diesem Wege stärken, weil die türkische Aristokratie, die seine Politik bekämpfte, gerade die Gruppe darstellte, deren Einfluß es zu verringern galt. Bāyezīd II. erreichte sein Ziel dadurch, daß er der türkischen Aristokratie wieder zu einer der *devširme*-Macht vergleichbaren Position verhalf, doch konnte er das nur tun, weil die politischen Ziele dieser Gruppe auch die seinen waren. Selīm dagegen befand sich in einer Situation, in der er ein politisches Kräftegleichgewicht nur erreichen konnte, wenn er den Einfluß jener Gruppe verstärkte, die gegen seine Politik opponierte. Da er dazu nicht bereit war, mußte er neue Wege finden, um sein Ziel zu erreichen. Als Prinz Aḥmed, von der türkischen Aristokratie gestützt, die Rechtmäßigkeit von Selīms Thronfolge bestritt und dies durch die Besetzung von Bursa unterstrich, begnügte sich Selīm nicht damit, Aḥmed auf dem Schlachtfeld zu besiegen, sondern tötete ihn und seinen anderen Bruder Qorqud (1512). Das allein stellte zwar noch keine Neuerung dar, da bereits Meḥmed II. den Brauch eingeführt hatte, daß Sultane nach der Thronbesteigung ihre Brüder umbrachten, um die Möglichkeit innerfamiliärer Machtkämpfe zu reduzieren. Selīm ging jedoch weiter und tötete auch noch alle sieben Söhne seiner Brüder sowie vier

seiner fünf eigenen Söhne, so daß als einzig möglicher Thronfolger nur der begabteste, Süleymān, übrigblieb. Selīm festigte also seine eigene Stellung dadurch, daß er möglichen Gegnern die Führer nahm, um die sie sich hätten scharen können. Zwar blieben Regierung und Armee unter der Kontrolle der *devširme*-Organisation, doch wurde ihr Einfluß dadurch verringert, daß sich keine anderen Thronbewerber mehr anboten.

Seine Position baute Selim noch weiter aus, indem er das Janitscharenkorps der unmittelbaren Kontrolle durch die *devširme*-Organisation entzog und zur persönlichen Streitmacht des Sultans machte. Selīms Methode, zu herrschen, ohne die Stellung der *devširme*-Organisation anzugreifen, war allerdings nur solange erfolgreich, wie der Sultan die *devširme*-Männer kraft seiner persönlichen Fähigkeiten unter Kontrolle halten konnte. Als sein Nachfolger, Süleymān der Prächtige, die gleiche Linie verfolgen wollte, führte die relative Schwäche des Sultans dazu, daß die *devširme*-Männer uneingeschränkt herrschten und die alte türkische Aristokratie ihren Einfluß endgültig verlor; diese Entwicklung kennzeichnete den Beginn des Zerfalls des Osmanischen Reiches. Für den Augenblick gelang es Selim jedoch, uneingeschränkt zu herrschen, ohne die *devširme*-Macht zu vermindern, was ihm dann freie Hand gab, seine imperialen Ziele zu verfolgen.

Selīms Eroberungspläne richteten sich zwar ebenso auf Europa wie auf Asien, da ihn jedoch die drängenderen Probleme im Osten erwarteten, entschied er sich, zunächst in dieser Richtung zu marschieren. Mit seinen europäischen Nachbarn beschloß er, Friedensverträge abzuschließen, um so sicherzustellen, daß er nicht an seiner Westflanke gestört werde. Als sein erstes Opfer wählte Selīm Šāh Ismā'īl. Die Ṣafaviden hatten zu diesem Zeitpunkt bereits offiziell den šī'itischen Islam zur Staatsreligion erhoben und bildeten damit eine große Herausforderung für die Vormachtstellung der Osmanen in der islamischen Welt. Auch die ṣafavidischen Ṣūfī-Prediger hatten beachtliche Erfolge im östlichen Anatolien, wo sie ihre politisch-religiöse Botschaft verbreiteten. Daraus erklärt sich, daß Selīm in Ismā'īl seinen Hauptrivalen im Osten sah, obwohl die Feindschaft mit dem inzwischen in Auflösung begriffenen Mamlūken-Reich sich über einen viel längeren Zeitraum hin entwickelt hatte. Als erstes führte Selim einen heftigen Schlag gegen die Anhänger der Ṣafaviden im östlichen Anatolien, wo er Tausende von Nomaden und Missionaren niedermetzeln ließ, eine Maßnahme, die er als ›Heiligen Krieg‹ gegen Häretiker, welche den Islam zu korrumpieren drohten, rechtfertigte. War Ismā'īls Übertritt zur Šī'a in erster Linie ein politischer Schritt gewesen und hatten seine religiösen Aufrufe an die Turkmenen-Stämme politische Implikationen gehabt, so war nun die osmanische Antwort ebenfalls in religiöse Begründungen gekleidet, das heißt, sie erfolgte als Verteidigung der Orthodoxie gegen die Gefahr der Häresie.

Im März 1514 verließ Selim Istanbul zu seinem ersten Persienfeldzug. Auf dem Marsch durch Anatolien setzte er seine erbarmungslose Kampagne gegen die Anhänger der Ṣafaviden fort und vernichtete bei der Gelegenheit alle

Bewegungen, die seiner Herrschaft die Anerkennung verweigerten und die Autonomie jener Fürstentümer wiederherzustellen suchten, die von seinen Vorgängern annektiert worden waren. Damit gelang es Selim, beim Vorgehen gegen die Ṣafaviden nebenbei auch die Zentralisierungspolitik Meḥmeds II. zu ihrem logischen Abschluß zu bringen. Da Šāh Ismā'īl bald erkannte, daß seine Armee der osmanischen nicht gewachsen sei, vermied er jede Feindberührung und zog sich, die Taktik der ›verbrannten Erde‹ verfolgend, nach Zentraliran zurück; er hoffte, Selīm dorthin zu locken, weil dort die Armeen eher gleichwertig wären. Auf dem Wege verwüstete Ismā'īl die persischen Teile Aserbaidschans, schleppte den Großteil der örtlichen Bevölkerung mit sich und stellte Selim damit vor immer schwierigere Probleme bei der Versorgung seiner Armee mit Nahrungsmitteln sowie anderem Nachschub. Teilweise ließ sich das Problem zwar dadurch lösen, daß Nachschubgüter von Istanbul über das Schwarze Meer nach Trapezunt verschifft und von dort über Land weitertransportiert wurden, die Knappheit an Fuhrwerken und Lasttieren verhinderte jedoch einen vollen Erfolg dieses Unternehmens. Das Fürstentum Dulġādir verweigerte Selim die Hilfe, weil es sich noch unter ṣafavidischer Oberherrschaft befand. Erst die Hilfeleistungen des georgischen Herrschers von Aḫisḫa retteten die osmanische Armee in letzter Minute vor einer Katastrophe, die sie sonst noch vor der ersten Begegnung mit den Persern ereilt hätte. Der Nachschubmangel löste erhebliche Unzufriedenheit innerhalb der Armee aus, besonders unter den Janitscharen, die Selīms Eroberungsplänen im Osten von Anfang an ablehnend gegenübergestanden hatten – offensichtlich aufgrund ihrer engen Verbindungen zur Ṣūfī-Mystik durch den Bektašī-Orden und aufgrund des Einflusses von ṣafavidischen Missionaren, die verkleidet in das Korps selbst eingedrungen waren. Darüber hinaus bevorzugten die Janitscharen ebenso wie die *sipāhīs* wegen der viel größeren Beutemöglichkeit Vorstöße in Europa. Aber Selīm zeigte sich der Situation gewachsen. Mit Hilfstruppen vom Balkan und mit der *sipāhī*-Kavallerie schlug er die Rebellion der Janitscharen rücksichtslos nieder, ließ ihre Anführer hinrichten und setzte ihm treu ergebene Männer an deren Stelle. In einer äußerst ungünstigen Situation war es ihm so gelungen, jene Militärorganisation voll in seine Gewalt zu bringen, mit der er die *devširme*-Organisation zu Hause würde kontrollieren können.

Nach diesem Erfolg drängte der Sultan weiter nach Osten. Sein Ziel war Täbris, die Hauptstadt von Aserbaidschan, wo er den Winter verbringen wollte, ehe er im folgenden Jahr ganz Iran erobere. Da Selīm einsah, daß er die Ṣafaviden nicht durch ganz Persien verfolgen konnte, und da er zudem einen Hinterhalt fürchtete, schrieb er eine Reihe beleidigender Briefe an Ismā'īl, um diesen zur offenen Feldschlacht zu reizen. Ismā'īl selbst zeigte sich wenig berührt, doch seine Anhänger waren von Selīms Anschuldigungen aufs äußerste erregt und zwangen Ismā'īl schließlich, sich gegen seinen Willen der offenen Schlacht zu stellen. Die ṣafavidischen Truppen suchten die Osmanen vor ihrem Eindringen in Aserbaidschan abzufangen. Bei Čāldirān am Ostufer des Euphrat

trafen die beiden Armeen am 23. August 1514 aufeinander. Die osmanischen Truppen waren erschöpft und litten nach wie vor unter Nachschubmangel und allgemeiner Unzufriedenheit, dennoch gelang es ihnen, aufgrund ihrer überlegenen Waffen und Taktiken – vor allem weil sie Kanonen und Schießpulver einsetzten, während die Ṣafaviden sich auf Speere und Pfeile verließen –, die Ṣafaviden vernichtend zu schlagen. Aserbaidschan wurde ohne weiteren Widerstand besetzt. Kaufleute, Handwerker und Ausübende anderer Berufe, die Šāh Ismā'īl zwangsweise aus den älteren Zentren der islamischen Kultur in Chorasan und Transoxanien umgesiedelt hatte, wurden nun nach Istanbul verpflanzt, wo den Osmanen damit die geistige und künstlerische Elite des östlichen Islam zur Verfügung stand, die die kulturelle Entwicklung des Osmanenreiches unter Süleymān dem Prächtigen zur höchsten Blüte führen sollte.

Der Sieg von Čāldirān führte jedoch weder zur Eroberung Irans, noch zum Zusammenbruch des Ṣafaviden-Reiches. Auch wurde Selīms Armee immer unzufriedener, als sie herausfand, daß Aserbaidschan die erwartete Beute nicht hergeben konnte. Da Aserbaidschan von den zurückweichenden Ṣafaviden-Truppen verwüstet worden war, spitzte sich die Versorgungslage immer mehr zu, zumal der Winter bevorstand. So sah sich Selīm schließlich gezwungen, sich nach Anatolien zurückzuziehen. Als Šāh Ismā'īl im nächsten Frühjahr seine verlorene Provinz wiederbesetzte, zeigte sich, daß die Schlacht von Čāldirān kaum dauerhafte Ergebnisse gebracht hatte. Sie überzeugte allerdings Ismā'īl und seine Nachfolger von der Notwendigkeit, um jeden Preis einen offenen Konflikt mit den Osmanen zu vermeiden und sich vor den Truppen der Osmanen zurückzuziehen, wenn immer sie herannahten. Dies bewahrte zwar die Überreste der ṣafavidischen Armee vor dem Untergang, erlaubte es aber Selīm, die letzten unabhängigen turkmenischen Fürstentümer im östlichen Anatolien, einschließlich Dulġādirs und der kurdischen Stämme um Diyarbekir, zu unterwerfen (1515–1517). Anatolien befand sich damit völlig in den Händen der Osmanen, die nun die wichtigsten Pässe kontrollierten, die über die Berge in den Kaukasus und den Fruchtbaren Halbmond führten. Jederzeit konnten die Osmanen nun den lohnenden Seidenhandel Persiens mit dem Westen unterbrechen und gleichzeitig den Zugang der Mamlūken zum Kaukasus, ihrer Hauptquelle für Sklaven, überwachen. Die Voraussetzungen für weitere Eroberungen im Osten waren damit gelegt.

Nachdem Persien neutralisiert und Ostanatolien gesichert war, konnte sich Selīm dem Mamlūkenreich zuwenden, das seit längerem mit den Osmanen sowohl um die Vorherrschaft in der islamischen Welt, als auch konkret um die Kontrolle Ostanatoliens rivalisierte und nun reif zur Eroberung schien, wobei einzig die Frage offen war, ob nicht die Ṣafaviden den Osmanen zuvorkommen würden. Die Mamlūken hatten nicht nur Schwierigkeiten mit autonomen Feudalherren, sondern auch zusätzliche wirtschaftliche Schwierigkeiten, die die Portugiesen mit ihren Versuchen hervorgerufen hatten, den internationalen

Handel zwischen Europa und dem Fernen Osten von den Routen durch den Nahen Osten abzuziehen und auf den neuen Wasserweg um Südafrika zu verlagern. Die Bemühungen portugiesischer Korsaren, das Rote Meer und den Persischen Golf zu schließen, wurden von Ismā'īl unterstützt, der dadurch hoffte, ihre Unterstützung für seinen Plan einer gegen die Türken gerichteten allgemeinen Allianz in Europa zu gewinnen, von der er sich eine Vergrößerung seiner eigenen Chancen in Anatolien und der arabischen Welt versprach.

Als die Mamlūken in dieser Situation Selīm um Unterstützung gegen die Portugiesen baten, war dieser zu Hilfeleistungen bereit, nachdem er Zugeständnisse der Mamlūken in der Frage der heiligen Städte und auch ihr stillschweigendes Einverständnis mit seinen ostanatolischen Eroberungen erreicht hatte. Bauholz, Eisen, Teer und Kanonen wurden den Mamlūken geliefert, damit sie Kriegsschiffe zum Einsatz im Roten Meer bauen konnten. Trotz dieser Hilfe hielten sich die Mamlūken aber aus Selīms erstem Persienfeldzug heraus und weigerten sich, den osmanischen Truppen in der Zeit ihrer größten Bedrängnis Nahrungsmittel zu liefern, weil sie befürchteten, Selīm würde sie vor den Portugiesen und den Ṣafaviden retten, nur um dann selbst ihr Reich erobern zu können. Die osmanische Besetzung des Fürstentums Dulġādir schien solche Befürchtungen zu rechtfertigen. Andererseits hatten die Mamlūken nicht minder große Bedenken gegen ein Bündnis mit den Ṣafaviden, da diese mit den Portugiesen zusammenarbeiteten und darüber hinaus ihre religiöse Propaganda auch gegen die Mamlūkenherrschaft richteten, die offiziell ebenso orthodox wie die der Osmanen war. In der Hoffnung, daß die beiden Großmächte sich gegenseitig erschöpfen würden, versuchten die Mamlūken darum, sich neutral zu verhalten.

Als Selīm am 5. Juni 1516 zu seinem zweiten Feldzug nach Osten aufbrach, waren seine Absichten nicht deutlich zu erkennen, ob er erneut gegen die Ṣafaviden ziehen wollte oder sofort die Mamlūken anzugreifen gedachte. Selīm war sich zwar durchaus darüber im klaren, daß er, ehe er einen weiteren Feldzug gegen die Ṣafaviden wagen konnte, zunächst jene Bedrohung beseitigen mußte, die in seinem Rücken die Mamlūken bildeten, er ließ jedoch Gerüchte über einen neuen Persienfeldzug ausstreuen, um seine Feinde zu verwirren. Es dauerte allerdings nicht lange, bis Selims Absichten deutlich wurden. Im Juli überquerte er den Euphrat und wandte sich nach Süden. Als er auf Aleppo zu marschierte, zog ihm die Armee der Mamlūken entgegen, die ihn aufhalten sollte, am 24. August in der Schlacht von Marǧ Dābiq jedoch vernichtend geschlagen wurde. Danach fielen das übrige Syrien und Ägypten ohne nennenswerten Widerstand in Selims Hände. Die osmanische Eroberung wurde dabei durch die Unterstützung von zahlreichen Beamten der Mamlūken erleichtert, die ihre Herren verrieten, weil ihnen vom neuen Herrscher bedeutende Stellungen und Einkünfte angeboten wurden. Auch viele Städte ihres Reiches sagten sich von den Mamlūken los, weil die Bevölkerung es vorzog, die osmanische Herrschaft widerstandslos hinzunehmen, als weiterhin unter dem ständig zunehmenden

Druck der Mamlūkenherrschaft zu existieren. Schließlich bereitete es der wohlausgebildeten und gutbewaffneten osmanischen Armee, die Kanonen und Musketen verwenden konnte, keine Schwierigkeiten, wie im Fall der Ṣafaviden auch die desorganisierte und schlechtbewaffnete Mamlūkenkavallerie zu überwinden. Im Oktober durchquerte Selīm die Sinaiwüste und betrat Ägypten, wo er bei Ridāniyya außerhalb Kairos den letzten Widerstand der Mamlūken brach. Danach dauerte es nicht mehr lange, bis ganz Ägypten unter seiner Herrschaft stand.

Mit einem einzigen Vorstoß hatte Selīm die Größe des Osmanischen Reiches verdoppelt und ihm alle Länder des alten islamischen Kalifats mit Ausnahme des Irak hinzugefügt, der bald darauf von seinem Nachfolger Süleymān erobert werden sollte. Diese Neuerwerbungen waren von außerordentlicher Bedeutung für die Osmanen. Zum einen konnte die arabische Welt unter einer leistungsfähigen Verwaltung neue Einkünfte abwerfen, mit denen die finanziellen Probleme, die nach den Eroberungen Meḥmeds II. entstanden waren, gelöst und das Reich zu einem der mächtigsten und reichsten Staaten des 16. Jahrhunderts gemacht werden konnte. Zweitens befestigte der Erwerb der ›Heiligen Stätten‹ des Islam die Position des osmanischen Sultans als des bedeutendsten Herrschers in der islamischen Welt und damit zugleich seine Stellung als einer der machtvollsten Herrscher in Europa. Dann machte die Eroberung die Osmanen zum Erben der politischen und wirtschaftlichen Stellung wie auch der administrativen und kulturellen Tradition des Mamlūkenreiches. Es waren jetzt die Osmanen, die von den portugiesischen Aktivitäten in den östlichen Meeren und vom Vordringen der Ṣafaviden in den Irak betroffen waren. Andererseits waren die Osmanen, nach der Eroberung Ägyptens und dem Ausscheiden Venedigs als maritimer Großmacht, in der Lage, die führende Seemacht im Mittelmeer wie auch im Roten Meer und im Persischen Golf zu werden, wenn sie nur darangingen, eine Flotte aufzubauen. Darüber hinaus hatten die Osmanen erstmals direkten Zugang zum geistigen, künstlerischen und administrativen Erbe der hochislamischen Zivilisation, das ihnen bis dahin nur indirekt über die Seldschuken vermittelt worden war. Aus Täbris, Damaskus und Kairo kamen nun die besten muslimischen Gelehrten, Künstler, Handwerker und Verwaltungsbeamten ihrer Zeit nach Istanbul. Sie durchdrangen das osmanische Leben in all seinen Aspekten und ließen das Reich in viel höherem Maße zu einem traditionellen islamischen Staat werden, als es das je zuvor gewesen war. Schließlich beendeten die osmanischen Eroberungen im Osten, verbunden mit dem Überleben der Ṣafaviden in Iran, die lange Periode eines politischen Vakuums, wie es im Vorderen Orient mit dem Niedergang des Abbasiden-Reiches entstanden war. Sicherheit und Ordnung wurden endlich wiederaufgerichtet und die Stabilität der Gesellschaft unter der Führung machtvoller imperialer Verordnungen zu guter Letzt wiederhergestellt. Doch die islamische Welt blieb geteilt; Iran und Chorasan, einst Zentren des Kalifats, waren von Syrien, dem Irak und Ägypten getrennt, zu denen nun allerdings

Anatolien und Südosteuropa als integrale Bestandteile der islamischen Welt hinzugefügt worden waren. Während sich das Zentrum des Islam nach Westen verschob, verhärtete sich in den folgenden Jahrhunderten die Spaltung.

Seine letzten Jahre verbrachte Selīm I., in der Geschichte mit dem Beinamen Yavuz, ›der Gestrenge‹, bekannt, in Istanbul damit, die überlegene Machtstellung des Sultans weiter zu verstärken, die er durch das Prestige und die Einkünfte aus seinen Siegen im Osten hatte erringen können. So kam es, daß die Grundlagen, die Selīm gelegt hatte, erst während der langen Herrschaft seines Sohnes und Nachfolgers Süleymān II. (1520–1566; die osmanischen Chronisten bezeichnen ihn als Süleymān I., da sie Süleymān, den Sohn Bāyezīds I., der 1403–1410 in Rumelien herrschte, nicht als Sultan anerkennen), den man in Europa ›den Prächtigen‹ und unter den Osmanen ›den Gesetzgeber‹ nannte, voll genutzt wurden, um den klassischen osmanischen Staat zu errichten und bedeutende weitere Eroberungen sowohl im Westen wie im Osten zu machen. Süleymān bestieg den osmanischen Thron in einer persönlichen Lage, wie sie kein Sultan vor ihm oder nach ihm vorgefunden hat. Denn als ein Resultat der erfolgreichen Bemühungen Selīms, alle potentiellen Rivalen zu beseitigen und das Janitscharenkorps zu einem persönlichen Instrument des Sultans aufzubauen, kam Süleymān an die Macht, ohne auf irgendeinen Widerstand zu stoßen, mit uneingeschränkter Kontrolle sowohl über die *devširme*-Organisation als auch über das, was von der türkischen Aristokratie noch geblieben war. Da Selīms Eroberungen zudem die Einkünfte des Staatsschatzes verdoppelt hatten, ohne daß wesentliche finanzielle Verpflichtungen zusätzlich auferlegt wurden, hinterließ er Süleymān einen Reichtum und eine Macht ohne Parallele in der osmanischen Geschichte. Aber wenn auch Süleymān die ihm damit hinterlassenen Möglichkeiten nie voll ausnützte und wenn auch bereits unter seiner Herrschaft jene Prozesse begannen, die zum osmanischen Niedergang führen sollten, markiert seine Herrschaft dennoch den Höhepunkt der osmanischen Machtvollkommenheit und ist immer als das Goldene Zeitalter der osmanischen Geschichte angesehen worden.

a) Das Osmanische Reich in Europa

Süleymāns Herrschaft unterschied sich von der seiner Vorgänger durch einen äußerst wichtigen Umstand: Im Gegensatz zu ihnen sah er sich nicht schwachen, eroberungsreifen Staaten gegenüber, sondern im Westen wie im Osten machtvollen Reichen, den Habsburgern und den Ṣafaviden. Die Hauptkampfstätten der osmanischen Expansion in Europa wurden nun Ungarn und das Mittelmeer, der Hauptgegner das Habsburger-Reich, das der Papst mit seinen moralischen und religiösen Aufrufen gegen die Bedrohung durch die Ungläubigen unterstützte. Seinen wichtigsten europäischen Verbündeten fand

Süleymān in Frankreich, das den osmanischen Druck im Osten zu benutzen suchte, um dem Druck des Kaisers im Westen entgegenzuwirken.

Der Landkrieg mit den Habsburgern spielte sich vor allem in Ungarn ab und durchlief drei Stadien. Zwischen 1520 und 1526 richtete sich die Wucht des osmanischen Angriffes gegen das unabhängige ungarische Königreich, das einen Puffer zwischen den beiden Imperien bildete. Dieses Königreich war jedoch schwach und zersplittert. König Ludwig II. (1516–1526) hatte wenig Kontrolle über die großen Landedelleute, die die Bauern unterdrückten und untereinander stritten, wodurch sie jede gemeinsame Bemühung gegen die Osmanen so gut wie unmöglich machten. Auch in der Frage der Beziehung zu den Habsburgern waren die ungarischen Adeligen zerstritten. Nachdem Ludwigs II. Schwester Anna den Erzherzog Ferdinand geheiratet hatte, der für seinen Bruder Karl V. Österreich regierte, wünschten – ebenso wie Ludwig – viele ungarische Adelige, daß Ungarn nach seinem Tode unter die Herrschaft der Habsburger komme. Es gab jedoch auch eine habsburgfeindliche Gruppe unter der Führung von Johann Zápolya, dem Fürsten von Siebenbürgen. Gerade in diese Periode fiel auch der Beginn der Reformation, als Martin Luther 1517 seine Thesen an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg schlug. Wie überall in Europa verschärften die sich anschließenden Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten auch in Ungarn die vorhandenen sozialen und nationalen Spannungen und schwächten damit noch weiter die Abwehrbereitschaft gegen ein Vordringen der Osmanen. So war Ungarn dann nicht in der Lage, dem Angriff Süleymāns wirksamen militärischen Widerstand entgegenzustellen. Am 8. August 1521 eroberte Süleymān Belgrad und öffnete sich damit den Weg für ein weiteres Vordringen entlang der Donau nach Norden. Das einzige Heer, das die ungarischen Adeligen aufzustellen vermochten, besiegte er mühelos in der Schlacht von Mohács (29. August 1526); der Tod Ludwigs II. in der Schlacht machte auch die letzte Hoffnung auf ein geeintes, unabhängiges Ungarn zunichte.

Mit dem osmanischen Sieg bei Mohács traten Süleymāns Beziehungen zu den Habsburgern in die zweite Periode, die bis 1541 dauerte und in der Ungarn als autonomer Puffer erhalten blieb, um dessen Kontrolle die beiden großen Reiche kämpften. Da Süleymān nach Anatolien zurückkehren mußte, um dortige Revolten niederzuschlagen, fehlte es ihm nämlich an der notwendigen Zahl von Männern, Ungarn ganz zu besetzen und direkt zu verwalten. Er stellte darum in den von ihm kontrollierten Gebieten Mittel- und Südungarns die Unabhängigkeit wieder her, sorgte dafür, daß die Adeligen den habsburgfeindlichen Fürsten von Siebenbürgen Johann Zápolya zum König wählten und machte diesen dann zum osmanischen Vasallen. Die meisten administrativen und militärischen Posten wurden mit Ungarn besetzt, die von Zápolya ernannt wurden; osmanische Garnisonen blieben nur an einigen wenigen Orten. Die nördlichen Grenzgebiete Ungarns wurden von den Habsburgern besetzt und mehr oder weniger Österreich angeschlossen, wenn sie

auch der Form halber Ferdinand von einem anderen ungarischen Reichstag in Preßburg zum König von Ungarn wählen ließen (16. Dezember 1527). Süleymān besaß in Zápolya nur ein schwaches Instrument gegen Ferdinand, dem es 1528 gelang, den größten Teil Mittelungarns zu besetzen. Süleymān kehrte darum 1529 aus Anatolien zurück, vertrieb die Habsburger aus Ungarn und führte seine Truppen bis vor Wien, das er zu belagern begann.

⊙ Abb. 2: Das Osmanische Reich

Unerschütterlicher Widerstand der Habsburger verbunden mit der Schwierigkeit, ein Expeditionsheer weit von der Ausgangsbasis entfernt mit Nachschub zu versorgen, zwang Süleymān jedoch schließlich, sich zurückzuziehen, ohne einen entscheidenden Erfolg verbucht zu haben. Wien war zum wichtigsten Bollwerk Europas gegen ein weiteres Vordringen der Muslime geworden. Die Osmanen aber hatten unter den damaligen Versorgungs- und Transportbedingungen die Grenze ihrer Expansionsmöglichkeiten im Westen erreicht, da sie wegen der ständigen Gefahr militärischer Verwicklungen im Osten ihre Ausgangsbasis und ihr Winterlager in Istanbul aufrechterhalten mußten.

Die Belagerung Wiens brachte den Osmanen jedoch bedeutende Vorteile ein. Sie sicherte Süleymāns Herrschaft über Ungarn und nahm Ferdinand für lange Zeit die Möglichkeit, einen neuen Angriff gegen Zápolya zu wagen. Das österreichische Wirtschaftsleben war durch den osmanischen Feldzug und die anschließenden umfangreichen Raubzüge der *aqïnǧïs* schwer heimgesucht worden. Zwar hatte die Belagerung Wiens die anderen europäischen Mächte

hinreichend in Angst und Schrecken versetzt, so daß sich Katholiken und Protestanten zum Nürnberger Religionsfrieden (1532) bereitfanden. Dieses Ergebnis war jedoch nur vorübergehend, und Ferdinand konnte der Unterstützung der unabhängigen deutschen Fürsten und der anderen Herrscher in Europa, die ihre Hilfe zugesagt hatten, nie sicher sein. Selbst Karl V. war sowohl mit den Problemen der Reformation als auch mit Frankreich zu sehr beschäftigt, als daß er größere Anstrengungen gegen die Osmanen hätte unternehmen können. Als Süleymān dann 1532 zu einem zweiten Österreichfeldzug aufbrach, konnte er darum die kaiserliche Armee nicht zur offenen Feldschlacht zwingen, sondern mußte sich damit zufriedengeben, große Teile Nordungarns und Österreichs zu verwüsten. Da Ferdinand die Schlacht vermied und Frieden suchte und da Süleymān einsah, daß er zu weit von zu Hause entfernt war, um einen Angriff lange weiterführen und dauerhafte Eroberungen machen zu können, schlossen die beiden am 22. Juni 1533 einen Frieden, der den *status quo* bestätigte. Ferdinand verzichtete auf seine Ansprüche in Ungarn und erkannte Zápolya als osmanischen Vasallenherrscher an; der Sultan erkannte dafür Ferdinands Herrschaft in Nordungarn an, ließ sich jedoch Tribute für jenes Gebiet zahlen, das die Osmanen für sich hätten in Anspruch nehmen können. Dieses Abkommen wurde bis 1541 respektiert, als Zápolya seinen Oberherrn hinterging, indem er Ferdinand zum Erben seiner Besitzungen einsetzte. Nach Ansicht der Osmanen hatte er aber als Vasall des Sultans kein Recht, Ungarn einem Dritten zu überlassen. Als Ferdinand nach Zápolyas Tod seinen Erbanspruch einzulösen versuchte, trat darum Süleymān für die Ansprüche von Zápolyas Sohn Johann Sigismund ein und besetzte das Land (22. August 1541). Da Süleymān die Verteidigung Ungarns aber nicht einem unmündigen König überlassen wollte, annektierte er wenig später das Land und machte es zu einem Teil des Osmanischen Reiches (29. August) – eine Situation, die 1547 durch einen neuen osmanisch-habsburgischen Vertrag bestätigt wurde. Mit diesem Ereignis traten die osmanisch-habsburgischen Beziehungen unter Süleymān in ihre dritte und letzte Phase, in der die zwei Großmächte, nachdem Ungarn als unabhängiger Pufferstaat ausgeschieden war, in direkten Kontakt kamen, was Anlaß zu fast ununterbrochenen Grenzkonflikten gab. Da aber beide Reiche an inneren Problemen litten, beschränkten sich die Auseinandersetzungen auf Raubzüge. Die Grenze selbst blieb bis zum Ende von Süleymāns Herrschaft und noch lange danach stabil.

Franz I. von Frankreich ist lange beschuldigt worden, die osmanische Expansion nach Mitteleuropa ermutigt zu haben, um den Druck abzuschwächen, den die Habsburger auf ihn ausübten. Es ist auch wahr, daß er, von Karl V. besiegt (24. Februar 1525), ein Bündnis mit dem Sultan anstrebte, um das Mächtegleichgewicht in Europa wiederherzustellen. Aber dieses Bündnis wurde niemals im militärischen Bereich wirksam. Das osmanische Vordringen in Ungarn und Österreich etwa ist mehr der Furcht vor einer möglichen Allianz zwischen Habsburgern, Ungarn und Ṣafaviden sowie den Auswirkungen der

habsburgischen Verführungskünste auf die osmanischen Vasallen Siebenbürgen und Moldau zuzuschreiben, als irgendeinem Druck seitens des französischen Königs, der vom Sultan für nicht viel mehr als einen Bittsteller um Handelsvorrechte gehalten wurde. 1536 gewährte Süleymān Frankreich Privilegien, die sogenannten Kapitulationen, und schuf damit das Vorbild für alle späteren Konzessionen dieser Art, die anderen europäischen Mächten gewährt wurden. Durch den Vertrag von 1536 erhielten französische Untertanen das Recht, im Herrschaftsbereich des Sultans frei zu reisen und zu handeln. Untertanen anderer Staaten, die gleiches tun wollten, mußten sich als Vorbedingung für die Erteilung der notwendigen Erlaubnis französischem Schutz unterstellen. Französische Kaufleute und Reisende innerhalb des Osmanischen Reiches erhielten zudem in Fällen, die nur sie betrafen, das Recht, unter dem Schutz französischer Gesetze und Gerichtshöfe zu bleiben; vor osmanischen Gerichtshöfen, deren Jurisdiktion sie unterstanden, wenn Osmanen von dem Fall betroffen waren, genossen sie besondere Privilegien. Darüber hinaus wurde Frankreich durch den Vertrag in die Lage versetzt, der wichtigste Repräsentant und Verfechter der Interessen aller nichtmuslimischen osmanischen Untertanen zu werden – wenn es auch noch lange dauern sollte, bis Frankreich diese Position als ein Instrument benutzen konnte, um Einfluß innerhalb des Reiches zu gewinnen. Die Grundlagen für die bedeutende Stellung Frankreichs in der Levante, die bis in neuere Zeit erhalten blieb, waren jedoch gelegt. Die wichtigste Konsequenz des Abkommens war aber wohl, daß die Kapitulationen die Isolierung der Osmanen vom europäischen Staatensystem durchbrachen und den Eintritt des Osmanischen Reiches in das europäische Spiel der Mächte markierten.

b) Die Mittelmeerfront

In der Zeit zwischen dem Frieden von 1533 und der osmanischen Annexion Ungarns 1541 führte das relative Kräftegleichgewicht innerhalb der osmanisch-habsburgischen Auseinandersetzungen zu Lande zu einer Verlagerung des Konfliktes auf das Mittelmeer, wo die Osmanen sich zu einer führenden Seemacht entwickelten. Dem Niedergang der venezianischen Seemacht waren eilige Versuche Karls V. gefolgt, das Mittelmeer völlig unter seine Kontrolle zu bringen. Um das zu erreichen, hatte er den besten Flottenführer seiner Zeit in Europa, Andrea Doria, in seine Dienste gestellt und ein Bündnis mit der starken genuesischen Flotte geschlossen (1528). Süleymān hatte auf Karls V. Bemühungen so reagiert, daß er den Johanniter- Rittern Rhodos entriß (1522) und auf dieser Insel wie in Istanbul und an anderen Orten verstärkt neue Schiffe und Arsenale zu bauen begann. Karl wiederum etablierte den Johanniter-Orden auf Malta (1530) und eroberte Tunis, das er zu einer größeren Flottenbasis ausbaute (1535). Als Süleymān in Anatolien und im Osten beschäftigt war, besetzte Andrea Doria einige Häfen auf dem Peloponnes und schuf damit

Habsburg die Vormachtstellung im östlichen Mittelmeer, die er dazu benutzte, an osmanischen Ufern Raubzüge zu unternehmen und die osmanische Seeverbindung zwischen Ägypten und Istanbul weitgehend zu unterbrechen. Um dem entgegenzuwirken, nahm Süleymān den türkischen Kapitän Ḫayreddīn Barbarossa, der im westlichen Mittelmeer eine größere Piratenflotte aufgebaut und mit ihrer Hilfe neben anderen nordafrikanische Häfen 1529 selbst Algier unter seine Kontrolle gebracht hatte, als Großadmiral *(qapudan-ï deryā)* in seine Dienste (1533). Algier wurde nun dem Osmanischen Reich angegliedert, erhielt jedoch den Status einer besonderen Provinz, die ständig dem Großadmiral zugeteilt wurde, um der Flotte Einkünfte zu sichern. Um Algier vor spanischen Angriffen zu schützen, wurden Einheiten des osmanischen Landheeres dahin verlegt – was wohl der Hauptgrund für Ḫayreddīns Bereitschaft gewesen ist, es überhaupt dem Sultan zu übergeben.

Ḫayreddīn Barbarossa begann umgehend, eine mächtige Flotte zu schaffen, die in der Lage wäre, der habsburgischen Flotte mit gleicher Stärke gegenüberzutreten; und es dauerte nicht lange, bis er beachtliche Erfolge verzeichnen konnte. 1537 kooperierte die neue Flotte mit Süleymāns Armee in einer gemeinsamen Expedition nach Süditalien, die von einem gleichzeitigen französischen Angriff in Norditalien begleitet werden sollte, wie es in einem Geheimabkommen mit Franz I. abgemacht worden war, als die Kapitulationen vereinbart wurden. Inzwischen war der französische König jedoch von den feindseligen Reaktionen in Europa aufgeschreckt worden, die seine offenkundigen Beziehungen zu den Ungläubigen ausgelöst hatten, so daß er das erwartete Ablenkungsmanöver nicht unternahm. Als zudem auch noch die Habsburger in der Lage waren, Venedig zum Kriegseintritt zu bewegen, indem sie dessen Verbitterung über die überlegene wirtschaftliche Stellung, die Frankreich sich im Osmanischen Reich gesichert hatte, schürten, mußte Süleymān seinen Süditalienfeldzug abbrechen. Dennoch gipfelte der Krieg in einem bedeutenden osmanischen Sieg in der Seeschlacht von Prevesa vor der albanischen Küste über eine Flotte der europäischen Alliierten unter dem Kommando von Andrea Doria (25.–28. September 1540). Dies war der entscheidende Schlag für Venedig, das daraufhin einen Separatfrieden mit den Osmanen unterzeichnete (20. Oktober 1540), in dem es seine letzten Besitzungen auf den Ägäischen Inseln, dem Peloponnes und in Dalmatien auslieferte. Es behielt zwar Kreta, Korfu und Zypern und gewann seine Handelsposition im Osmanischen Reich zurück, aber die Tage seines Glanzes waren vorüber. Für die Osmanen bedeutete Prevesa den Gewinn der völligen Seeherrschaft im östlichen Mittelmeer sowie Sicherheit für seine Küsten und für die lebenswichtige Nachschubverbindung nach Ägypten. Die neuentstandene Lage eröffnete ihnen außerdem die Möglichkeit, Angriffe von See gegen den ›weichen Unterleib‹ Europas zu führen, wie im Jahre 1543, als Ḫayreddīn Barbarossa ungehindert die Westküste Italiens raubend und plündernd entlangsegelte und sich danach der französischen Flotte bei der Eroberung von Nizza (28. Mai 1543) anschloß. Die

osmanische Seeherrschaft blieb unter Ḫayreddīns Führung bis zu seinem Tode (1547) wie auch unter seinem Nachfolger Ṭurġud Re'īs (Dragut) (1485–1565) bis zur Schlacht von Lepanto (1571) unangefochten.

c) Die östliche Front

Süleymāns zunehmende Beschäftigung mit Problemen im Osten seines Reiches war ein wichtiger Grund dafür, daß er seine ehrgeizigen Pläne in Europa nach 1541 nicht mehr weiterverfolgte. Unbarmherzig unterdrückte Süleymān Missionare und Anhänger der Ṣafaviden in seinem Reich. Zugleich knüpfte er Beziehungen zu dem neu aufsteigenden turkmenischen Usbeken-Reich in Transoxanien an, welches die Ṣafaviden an ihrer Ostseite bedrohte. In Iran selbst waren nach dem Tod Ismā'īls und der Thronbesteigung seines minderjährigen Sohnes Ṭahmāsp (1524–1576) Wirren ausgebrochen; einige Ṣafavidenprinzen waren sogar ins Osmanische Reich geflohen, um die Hilfe des Sultans bei ihrem Kampf um den Thron zu gewinnen. Süleymān konnte aus dieser Lage jedoch nur zu den Zeiten Vorteile ziehen, zu denen in Europa Frieden herrschte. Drei Feldzüge führte er persönlich nach Iran (1534/35/1548–1550 und 1554); es gelang ihm dabei jedoch nicht, die Armee der Ṣafaviden zu stellen, da diese angesichts der gleichzeitigen Bedrohung durch die Usbeken und auch wegen innerer Probleme im Reich, die Taktik Ismā'īls fortführend, einer offenen Feldschlacht auswich. Er konnte zwar Gebiete der Ṣafaviden im südlichen Kaukasus, Aserbaidschan und den Irak erobern. Nachschubprobleme zwangen ihn jedoch immer wieder, diese Gebiete während der Wintermonate aufzugeben, so daß Ṭahmāsp sie ohne Schwierigkeiten wiedergewinnen konnte. Schließlich gab Süleymān die Hoffnung auf, irgendwann einmal seinen ausweichenden Gegner schlagen zu können, und fand sich zum Frieden von Amasya (29. Mai 1555) bereit, worin ihm der Irak und die turkmenischen Fürstentümer Ostanatoliens zugesprochen wurden, während er seine Ansprüche auf Aserbaidschan und den südöstlichen Kaukasus aufgeben mußte. Darüber hinaus war er bereit, šī'itischen Pilgern aus Persien den Besuch Mekkas und Medinas wie auch den Zugang zu den heiligen Städten der Šī'ten im Irak zu gestatten; seine Bemühung, die spalterische Tätigkeit ṣafavidischer Propagandisten auf seinem Gebiet zu unterbinden, gab er damit auf. Selīms I. Eroberungen in Ostanatolien und in den arabischen Ländern wurden so durch Süleymān abgerundet; die Angliederung der turkmenischen Gebiete in Nordostanatolien schuf zudem die Voraussetzung für eine spätere osmanische Expansion in den Kaukasus hinein. Doch die gleichen geographischen Probleme, die bereits dauerhaften Eroberungen in Österreich und Mitteleuropa hinderlich waren, wurden nun auch im Osten wirksam und machten Aserbaidschan zur äußersten Grenze, diesseits deren Eroberungen auch gehalten werden konnten. Die Möglichkeit, die ṣafavidische Gefahr wirklich zu beseitigen, war damit ausgeschlossen.

⊙ Abb. 3: Blick aus der Bibliothek der Süleymaniye-Moschee, Istanbul

Recht erfolgreich war Süleymān bei seinem Versuch, die alten internationalen Handelsstraßen wieder zu beleben, die durch seine neuen Besitzungen im Nahen Osten führten. Um den Bestrebungen der von den Ṣafaviden unterstützten portugiesischen Flotte entgegenzuwirken, baute Süleymān starke Flottenbasen in Suez, am Roten Meer und gleich nach seiner Eroberung des Irak auch in Basra am Persischen Golf (1538), wo er Garnisonen und Flotten stationierte, die nicht nur den Angriffen der portugiesischen Flotte widerstehen konnten, sondern selbst gegen diese in die östlichen Meere ausliefen. Bei dieser Gelegenheit öffneten sie wieder die alten Handelsrouten und konnten dadurch einen Teil jener Einkünfte wiedergewinnen, die früher die Mamlūken von fremden Karawanen erhoben hatten, welche über Land vom Roten Meer und dem Persischen Golf zum Mittelmeer reisten. Die Einnahme von Aden (1530), Suakin (1542) und Massaua (1557) erleichterte diese Bestrebungen, so daß Portugal sich, niemals die absolute Herrschaft in den östlichen Meeren sichern konnte. Über die alten Handelsrouten lief nun zwar wieder ein erheblicher Teil der früheren Warenmengen, die Osmanen konnten das ursprüngliche Volumen jedoch nicht wiederherstellen, da die Portugiesen in der Lage waren, im Osten höhere Preise zu zahlen und trotzdem im Westen ihre Waren billiger anzubieten, weil sie den Seeweg benutzten und damit alle Zölle und lokalen Gebühren einsparten, die die

Osmanen auf Waren erhoben, die über Land durch ihr Reich transportiert wurden. Es sollte aber festgehalten werden, daß es nicht die Osmanen gewesen sind, die, wie das früher behauptet wurde, die alten Handelsrouten unterbrachen und damit die europäischen Entdeckungsfahrten stimulierten. Diese Entdeckungsfahrten hatten begonnen, noch ehe die Osmanen den von den Mamlūken beherrschten Teil des Vorderen Orients eroberten; und gerade die wachsende Bedeutung des neuen Seewegs nach Indien war ein wichtiger Grund für den Niedergang der Mamlūken. Die Osmanen dagegen kämpften darum, die alte Handelsroute offenzuhalten, was ihnen auch gelang, bis später die Route um das Kap der Guten Hoffnung von den weitaus mächtigeren Flotten der Niederländer und Briten übernommen wurde.

IV. Die Struktur der osmanischen Gesellschaft und Regierung im 16. Jahrhundert

So wie das Osmanische Reich unter Süleymān dem Prächtigen seine größte territoriale Ausdehnung erfuhr, erreichten auch Gesellschaft und Regierung, die sich seit den Zeiten ʼO□māns I. entwickelt hatten, ihre klassischen Formen und Ausprägungen, die sie für die nächsten vier Jahrhunderte charakterisieren sollten. Vier Grundbegriffe waren es, die in besonders hohem Maße Denken, Handeln und Institutionen in der traditionellen osmanischen Ordnung bestimmten. Es waren dies: *devlet,* die Art und Weise, auf die sich die Gesellschaft als Staatswesen organisierte; *muqāṭaʼa,* das Instrument, durch das die herrscherliche Autorität zum Zwecke der Verwaltung auf Untertanen übertragen wurde; *qānūn ve ʼādet,* die Begriffe des Gesetzes und der Gebräuche, die die Grundlagen der Autorität bildeten; und *ḥadd,* die Vorstellung von den Schranken, die den Status des einzelnen und seine persönlichen Beziehungen innerhalb der osmanischen Gesellschaft bestimmten und begrenzten.

a) Devlet

Die osmanische Gesellschaft war sowohl horizontal wie vertikal strukturiert. Die grundlegende horizontale Teilung war die zwischen der kleinen Gruppe der Herrschenden und der großen Masse der Untertanen. Die Mitglieder der herrschenden Klasse wurden *ʼO□mānlïs,* Osmanen, genannt. Um in dieser Klasse akzeptiert zu werden, mußte man drei Bedingungen erfüllen: 1. Loyalität zum Sultan und zu seinem Staat bekunden, 2. den Islam annehmen und ausüben, einschließlich des ganzen dazugehörenden Komplexes von Vorstellungen und Handlungen, und 3. den sogenannten ›osmanischen Weg‹ kennen und praktizieren, jenes verwickelte System von Gebräuchen und Verhaltensweisen, zu dem auch eine eigene Sprache, das Osmanische, gehörte. Menschen, die irgendeine dieser Bedingungen nicht erfüllten, wurden zu den Untertanen

gezählt, die *re'āyā* oder *rāyā* (Pl. von *ra'iyye),* die ›behütete Herde‹ des Sultans, genannt wurden. *Rāyā* konnten jedoch ohne Schwierigkeit in die Schicht der Osmanen aufsteigen, wenn sie die genannten Bedingungen erfüllten, während andererseits Osmanen, die die Charakteristika verloren bzw. die vorgeschriebenen Handlungen nicht mehr ausführten, zu *rāyā* werden konnten. Es gab also eine Gesellschaftsstruktur, die soziale Mobilität auf der Grundlage genau umschriebener und erreichbarer Attribute ermöglichte. In diesem Zusammenhang sollte darauf hingewiesen werden, daß der Begriff *rāyā* sich im 16. Jahrhundert auf alle Untertanen, Christen wie Muslime, bezog und erst in der Periode des Niedergangs nur noch auf die christlichen Untertanen des Sultans angewandt wurde.

Jede der beiden großen Klassen, Herrschende wie Untertanen, hatte ihren Platz und ihre Funktion in der osmanischen Gesellschaft. Mitglieder der herrschenden Klasse wurden als Sklaven des Sultans angesehen. Ihr Besitz, ihre Person, ja sogar ihr Leben, standen darum völlig zu seiner Verfügung, so daß er mit ihnen machen konnte, was ihm gefiel. Es gab allerdings einen grundlegenden Unterschied zwischen der osmanisch-islamischen und der westlichen Vorstellung von Sklaverei, denn osmanische Sklaven wurden in jeder Hinsicht als Mitglieder der Familie ihres Herrn betrachtet und genossen dementsprechend auch seinen sozialen Status. Darum erreichten die *'O□mānlïs* als des Sultans Sklaven seinen sozialen Status und wurden damit zur herrschenden Klasse, deren wesentliche Aufgabe es war, die islamische Natur des Staates zu erhalten und das Reich zu regieren und zu verteidigen. Nach osmanischer Vorstellung war das entscheidende Merkmal der Souveränität das Recht, alle Quellen des Reichtums im Imperium zu besitzen, verbunden mit der notwendigen Autorität, diese Quellen auch auszubeuten. Die Aufgabe, diesen Reichtum für das Wohl des Sultans und seines Staates zu vergrößern, zu schützen und auszubeuten, war darum die wichtigste Pflicht der herrschenden Klasse. Die erste Pflicht der *rāyā* dagegen war es, jenen Reichtum zu produzieren, indem sie das Land bebauten oder sich Handel und Industrie widmeten.

Der osmanische Staat umfaßte die Institutionen und Hierarchien, die sowohl von der herrschenden Klasse wie von der Klasse der Untertanen entwickelt worden waren, damit sie ihre Funktionen ausüben konnten. Die herrschende Klasse unterteilte sich in vier funktional bestimmte Institutionen: die imperiale Institution *(mülkiyye),* die vom Sultan selbst geführt wurde, hatte den übrigen Institutionen wie der osmanischen Ordnung in ihrer Gesamtheit Führung und Richtung zu geben; der militärischen Institution *(seyfiyye)* fiel die Aufgabe zu, das Reich auszudehnen und zu schützen; die Verwaltungsinstitution *(qalemiyye),* die den Staatsschatz *(ẖazīne-i 'āmire)* betreute, hatte besonders die Aufgabe, die Einkünfte des Imperiums einzutreiben und auszugeben; die kulturelle Institution *('ilmiyye),* zu der alle Osmanen gehörten, die sich in den religiösen Wissenschaften auskannten, hatte die Aufgabe, den Glauben zu vertreten und auszubreiten, insbesondere das religiöse Gesetz *(šerī'at)* aufrechtzuerhalten, seine

Anwendung in den Gerichtshöfen, seine Darstellung in den Moscheen und Schulen, sein Studium und seine Interpretation wahrzunehmen.

Jede Institution unterhielt ihre eigenen Schulen, um neue Mitglieder in den besonderen Techniken und Traditionen zu erziehen, die sie von den anderen unterschied. Viele neue Mitglieder waren die Kinder von alten; es sollte jedoch daran erinnert werden, daß ihnen der Eintritt in die herrschende Schicht nicht durch erbliche oder andere Rechte ermöglicht wurde, sondern allein aufgrund der Erziehung, die sie zur Erfüllung der von ihnen verlangten Qualifikationen befähigte. Viele neue Mitglieder kamen durch das *devširme*-System herein, also durch die Aushebung der bestgeeigneten christlichen Jugendlichen für den Dienst des Sultans; sie wurden zum Islam bekehrt und als Osmanen in der von Meḥmed II. errichteten Palastschule wie auch an anderen Schulen erzogen, die zu diesem Zweck in Istanbul und den Provinzen unterhalten wurden. Die besten *devširme*-Zöglinge wurden in Ämter im Palast und in der imperialen Institution eingesetzt, andere wurden Verwaltungsbeamte oder Soldaten, als die sie das Infanteriekorps der Janitscharen bildeten. Wie wir bereits gesehen haben, stärkten in den Jahren nach 1453 Meḥmed II. und seine Nachfolger die *devširme*-Renegaten, indem sie ihnen äußerst umfangreiche neue Einkünfte und Stellungen übertrugen, die durch Eroberungen gewonnen worden waren. Mit der Regierung Süleymāns des Prächtigen erlangten die *devširme*-Männer dann die dominierende Stellung innerhalb der herrschenden Schicht, obwohl die Nachkommen der alten türkischen Aristokratie und auch Verwaltungsbeamte und *'ulemā* aus Anatolien und den arabischen Provinzen weiterhin Dienst taten.

Die herrschende Klasse hatte auch andere Möglichkeiten, den Nachwuchsbedarf zu decken. Sklaven, die als Kriegsgefangene erworben oder aus dem Gebiet des Kaukasus oder aus Zentralafrika gekauft worden waren, stiegen in den Haushalten ihrer Herren auf, bis viele von ihnen die Charakteristika und die Würde von Osmanen annahmen. Erwachsene Muslime und Christen aus allen Teilen des Reiches strömten in die Hauptstadt, um ihr Glück zu suchen, und viele von ihnen wurden ebenfalls Osmanen und stiegen zu hohen Ämtern auf. Überall im Reich gab es eine ständige Bewegung von muslimischen, christlichen und jüdischen Untertanen, die die Attribute von Osmanen erwarben und deutlich kundtaten, bis auch sie als solche anerkannt wurden. So eröffnete ein fließendes Sozialsystem begabten Untertanen und selbst Sklaven die Möglichkeit, die höchsten Ziele zu erreichen, auf die sich ihr Ehrgeiz und ihre Fähigkeiten richteten. Der Sultan aber konnte die besten seiner Untertanen in seinen Dienst ziehen und ständig den Bedarf nach mehr und mehr Männern für jene Institutionen befriedigen, von denen das Reich getragen wurde.

Es ist einfach, das *devširme*-System zu verurteilen, weil es die Trennung von Familie, Heimat und Religion zur Vorbedingung für das Emporkommen im Staatsdienst machte, und die Forderung zu kritisieren, daß man als eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Eintritt in die herrschende Klasse zum

Islam übertreten mußte – aber diese Forderungen waren nicht mehr als natürliche Erscheinungsformen jener Gesellschaft, in der sie erhoben wurden, denn in der osmanischen Gesellschaft war ebenso wie im Europa jener Zeit die Religion die bedeutsamste Angelegenheit im Leben des einzelnen. Religion war nicht einfach nur eine Äußerung von Überzeugungen eines einzelnen oder einer Gruppe über das Leben und die Stellung des Individuums, sondern es war mehr eine verbindliche Bestimmung richtigen Verhaltens und des Standorts des Menschen in allen Lebensbereichen. Menschen sprachen, handelten, arbeiteten, heirateten, kauften, verkauften, erbten und starben unter Beachtung der jeweiligen Vorschriften ihrer Religion. Ihre Religion äußerte sich in der Art und Weise, wie sie sprachen und in der Kleidung, die sie trugen. Die gesamte menschliche Existenz drückte sich in religiösen Formen aus und war unter ihnen geordnet. Es war darum nur natürlich, daß eine Veränderung im sozialen Status auch von einem Wandel im religiösen Bereich begleitet war und daß eine Änderung der Religion für den einzelnen ein Mittel war, die Charakteristika zu erwerben, die ihm den Eintritt in eine neue Klasse eröffneten. In vielen Fällen erfolgte überdies die Konversion nur an der Oberfläche; es ging darum, die äußeren Voraussetzungen für ein Emporkommen zu erwerben, während die alten Überzeugungen und Traditionen wie auch die alten Familienbande insgeheim so wirksam blieben wie zuvor.

In jenen Bereichen des Lebens, deren Organisation sich nicht in Händen des Staatsapparats und der herrschenden Klasse befand, stand es den Untertanen frei, ihr Leben so zu gestalten, wie sie es wünschten. Als eine natürliche Äußerung der osmanischen Gesellschaft war diese Gestaltung weitgehend von religiösen und beruflichen Unterscheidungen geprägt. Die grundlegende vertikale Strukturierung der Untertanen wurde von der Religionszugehörigkeit bestimmt. Jede religiöse Gruppe durfte sich als weitgehend selbstbezogene und autonome Gemeinschaft, genannt *millet,* mit ihren eigenen Gesetzen und mit einer eigenen Verwaltungsstruktur unter ihrem jeweiligen religiösen Oberhaupt organisieren. Das Oberhaupt der muslimischen *millet* war der *šeyḫ ül-islām,* der Scheich des Islam, der zugleich der Führer der kulturellen Institution der herrschenden Klasse war; das Oberhaupt der jüdischen *millet* war der Oberrabbiner *(ḫaḫam bašï);* der Patriarch der Orthodoxen Kirche leitete die orthodoxe christliche *millet,* und so weiter. Jedes Oberhaupt einer *millet* war der Herrscher seines Volkes nach den jeweiligen Regeln seiner Religion und seiner Gemeinschaft. Er war gegenüber der herrschenden Klasse des Reiches für die Erfüllung der Pflichten und Aufgaben der *millet*-Mitglieder verantwortlich, insbesondere für das Steuerzahlen und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung. Einzelne der *rāyā* waren darum normalerweise dem Staat gegenüber nur indirekt verantwortlich und hatten mit Mitgliedern der herrschenden Schicht nur indirekt durch die Person ihrer jeweiligen *millet*-Oberhäupter Kontakt. Nur wenn letztere bei der Ausübung ihrer Pflichten versagten, griffen Regierungsbeamte direkt in die inneren Angelegenheiten ihrer *millet* ein. Die

millet nahm also zahlreiche soziale und administrative Funktionen wahr, die nicht als in den Rahmen der Staatsaufgaben fallend betrachtet wurden, wie etwa Heiraten, Scheidungen, Geburten und Todesfälle, Gesundheitsfürsorge, Erziehungswesen, öffentliche Ordnung und Rechtspflege. Jede *millet* unterhielt darum ihre eigenen Schulen, Hospitäler, Wohlfahrtseinrichtungen und Gerichtshöfe – eine Tradition, die im Vorderen Orient noch weiter wirkte, lange nachdem das offizielle *millet*-System, das sie hervorgebracht hatte, durch Entwicklungen in jüngerer Zeit aufgehoben worden war.

Theoretisch genossen die *millets* in der traditionellen osmanischen Gesellschaft den gleichen Status, in Wirklichkeit hatte die muslimische *millet* jedoch eindeutig eine herausgehobene Position, und das aus ersichtlichen Gründen: Sie allein von allen *millets* hatte die gleiche Religion wie die herrschende Schicht. Nur nach vorheriger Mitgliedschaft in der muslimischen *millet* konnten Anhänger anderer Religionen in die herrschende Klasse eintreten. Nur in der muslimischen *millet* war Apostasie verboten. Erhoben sich Streitigkeiten zwischen Mitgliedern verschiedener *millets,* mußten solche Fälle nach muslimischem Recht von muslimischen Gerichtshöfen entschieden werden. Und schließlich spielte allein der *šeyḫ ül- islām* unter den Oberhäuptern der *millets* eine bedeutsame Rolle bei den politisch wichtigen Entscheidungen im Reich.

Innerhalb des *millet*-Systems gab es genauso wie in der osmanischen Gesellschaft als ganzer eine relative Mobilität. Je nach Glück und Fähigkeit konnte der einzelne sich in jeder *millet* die soziale Stufenleiter hinauf- und hinabbewegen. Auch konnte jeder einzelne von einer *millet* in die andere überwechseln, wenn er es wünschte – mit der einen Einschränkung, daß es ihm verboten war, die muslimische *millet* zu verlassen, wenn er ihr einmal angehörte. Allerdings waren die *millets* außerordentlich feindselig gegen solche Mitglieder, die sie verließen, um zu einer anderen Religion überzutreten, weswegen denn auch die Regierung solche Übertritte soweit wie möglich einschränkte, um den sozialen Frieden, der das Hauptziel des *millet*-Systems war, zu bewahren. Die Hauptaufgabe des Staates war es, Reichtümer auszubeuten, nicht Untertanen zu bekehren. Für die herrschende Klasse war es weitaus einträglicher, den Menschen vieler Religionen, Rassen und Sprachen zu gestatten, ihre Gebräuche, Traditionen und Gesetze innerhalb der *millets* zu bewahren, solange sie ihren finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem Staat nachkamen. Fünfhundert Jahre funktionierte dieses System, indem es die verschiedenen Völker des Reiches so weit wie irgend möglich auseinanderhielt und damit mögliche Konfliktstoffe auf ein Minimum reduzierte. Das *millet*-System war also ein grundlegender Faktor der Stabilität.

Alle bisher beschriebenen Klassen, Institutionen und Gemeinschaften waren ihrem Wesen nach Mittel, durch die die Sklaven und Untertanen des Sultans unterteilt waren, so daß sie ihre Funktionen am besten erfüllen konnten. Es gab jedoch auch andere Institutionen, durch die sie zueinander in Beziehung gesetzt und zu jenem Ganzen vereint wurden, das osmanische Gesellschaft genannt

wurde. Das hauptsächliche Bindemittel war der Sultan, der den Eckstein des osmanischen Systems bildete, weil er allein für Herrschende wie Beherrschte gleichermaßen der Bezugspunkt der Loyalität war. Für die Mitglieder der herrschenden Klasse war er der Herr und Meister, sie waren seine Diener. Bei den *rāyā* auf der anderen Seite konnte er an die Loyalität jedes einzelnen, aus je nach Nation oder Gruppe verschiedenen Gründen, appellieren, sei es aufgrund von Heiraten früherer osmanischer Herrscher mit Mitgliedern der alten Herrscherhäuser des Balkans, sei es, weil ihnen ihre Autonomie und ihre eigenen Gesetze belassen worden waren. Nichttürkischen Muslimen, insbesondere den Arabern, gegenüber unterstrichen die Sultane die Vorrangstellung der Osmanen in der islamischen Welt, ihre Herrschaft über die Stammländer des alten islamischen Kalifats und die heiligen Städte sowie ihre Führerschaft im ›Heiligen Krieg‹ gegen die Ungläubigen. Von den türkischen Muslimen forderten die Sultane mit Erfolg Unterstützung als die durch Heiraten und Verträge legitimierten Erben der Seldschuken-Sultane und der turkmenischen Beys wie auch als letzte und bedeutendste Repräsentanten der anatolischen Variante der hochislamischen Zivilisation. Letzten Endes war die allgemeine Loyalität gegenüber dem Sultan jedoch eine Abstraktion, und wie wirksam sie auch immer darin gewesen sein mag, die überaus ungleichen Gruppen in der osmanischen Gesellschaft zusammenzuhalten, würde sie wahrscheinlich auf die Dauer nicht ausgereicht haben, hätte es nicht ein zweites, viel greifbareres soziales Bindemittel gegeben, nämlich das System der Gilden. Es waren die Gilden, die über die horizontalen und vertikalen Schranken hinweggriffen und die Mitglieder verschiedener Klassen, Institutionen und *millets* zu Mitgliedern gemeinsamer Gruppen machten, die sich nicht auf Klasse, Rang oder offizielle Religion, sondern auf gemeinsame Überzeugung und Werte, auf wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Bedürfnisse gründeten. Innerhalb der verschiedenen Gilden wurden die offiziellen Unterschiede durch die gemeinsame Sehnsucht nach einer persönlicheren Erfahrung der Einheit mit Gott oder auch durch gemeinsame Berufe und Interessen überwunden. Es geschah durch solche Kontakte, daß die Mitglieder der vielen verschiedenen Gruppen der osmanischen Gesellschaft zu einem gemeinsamen Ganzen zusammengekittet wurden. Es waren auch die Gilden, die manche soziale und wirtschaftliche Aufgaben erfüllten, die nicht als Teil des Aufgabenbereiches der herrschenden Klasse oder der *millets* angesehen wurden, vor allem in der Wirtschaftsordnung und der sozialen Sicherheit.

b) Muqāṭa'a

Die weitaus wichtigste Grundlage der Organisation und des Handelns innerhalb der osmanischen herrschenden Klasse war das Prinzip der *muqāṭa'a,* d.h. ›Abtrennung‹ von Teilen der Einkünfte des Sultans, wodurch der Sultan sich seiner Autorität entäußerte und sie auf seine Bevollmächtigten übertrug. Als

Souverän hatte der Sultan das Recht, aus allen Quellen des Reichtums in seinem Staat Gewinne zu ziehen. Diese Quellen wurden durch die Ackerbauern, Handwerker und Kaufleute der *rāyā*-Klasse erschlossen, die einen Teil ihrer Gewinne als Gegenleistung dafür, daß der Sultan sie schützte und regierte, in Form von Steuern abgaben. Diese Steuern bildeten den Reichtum des Imperiums und gehörten dem Sultan und seiner herrschenden Klasse; ihre Verwendung, Ausdehnung und Verteidigung bildete darum die erste Pflicht ihrer Verwaltung. Der Sultan konnte nun sein Recht völlig und dauerhaft übertragen und tat dies auch, manchmal in Form von Privatbesitz *(mülk),* häufiger in der Form religiöser Stiftungen *(vaqïf,* Pl. *evqāf)*, die errichtet wurden, um Einkünfte für im einzelnen bestimmte Aufgaben zur Verfügung zu stellen, beispielsweise für die Unterstützung von Moscheen und Schulen, für die Verteilung von Nahrungsmitteln oder für den Unterhalt von Mitgliedern der kulturellen Institution, die sich der Kontemplation und dem Studium gewidmet hatten. Das Recht auf den Hauptteil der Steuern behielt der Sultan jedoch als ›Imperiales Eigentum‹ *(ḫavāṣṣ-ï hümāyūn)* für sich, das dazu verwendet wurde, Einkünfte und Hilfsmittel für ihn selbst, seine Familie, seinen Hof und seine Sklaven, d.h. für die Mitglieder der herrschenden Klasse sicherzustellen. Die Verwaltung der osmanischen Regierung im engeren Sinne wurde unter dem Aspekt der finanziellen Ziele ihrer Existenz organisiert. Die Struktur oder Hierarchie dieser Verwaltung wurde darum in der Form solcher imperialer Besitzungen errichtet, die unter der Bezeichnung *muqāṭa'a* ›abgetrennt‹ (arab. *qaṭa'a:* schneiden; trennen) und Mitgliedern der herrschenden Klasse zur Verwaltung, d.h. Ausbeutung, zugeteilt wurden. Abgesehen von einigen Militär- und Verwaltungseinheiten, deren Mitglieder ganz aus dem Staatsschatz besoldet wurden, waren alle Regierungsämter in der Form solcher Einheiten organisiert, denn alle Regierungsämter waren mit irgendwelchen Einkünften verbunden, sei es, daß Steuereintreibungen zu den Aufgaben gehörten, sei es, daß andere Funktionen wahrgenommen wurden, für die die Beamten, die sie ausübten, Gebühren *(baḫšiš)* erheben durften.

Eine *muqāṭa'a* war also eine Einheit, mit der eine bestimmte Quelle oder auch eine Kombination von Quellen imperialer Einkünfte an ein Mitglied der herrschenden Klasse delegiert wurde, das damit zugleich ausreichende Autorität erhielt, diese Quelle für vom Sultan festgesetzte Zwecke auszuschöpfen. Es gab drei verschiedene Arten *muqāṭa'a,* die sich in erster Linie durch den Umfang unterschieden, in dem die jeweiligen Einkünfte vom Inhaber einbehalten oder an den Staatsschatz abgeliefert wurden; es waren dies: *tīmār, emānet* und *iltizām.*

Tīmār kann nur sehr ungenau mit ›Lehen‹ übersetzt werden, da die Beziehung zwischen Inhaber und Bebauer sich so gut wie ausschließlich auf der finanziellen Ebene bewegte und keine der gegenseitigen Rechte und Pflichten einschloß, wie sie normalerweise für den europäischen Feudalismus charakteristisch waren. Bei diesem *muqāṭa'a*-Typ wurden dem Inhaber die gesamten Gewinne aus der Einkommensquelle für seine persönliche Nutzung überlassen, wofür er dem

Staat Dienste leisten mußte, die von den mit der Nutzung des *tīmārs* verbundenen unabhängig waren und über sie hinausgingen. *Tīmārs* wurden üblicherweise anstelle von Sold für mancherlei militärische und administrative Dienste gegeben. Im 15. Jahrhundert und davor wurden fast alle osmanischen Eroberungen, besonders die auf dem Balkan, in *tīmārs* aufgeteilt, die unter den Offizieren und Soldaten der erobernden Heere verteilt wurden. Anstatt zu versuchen, die Einkünfte von den imperialen Besitzungen für den Staatsschatz einzutreiben und sie dann als Sold weiterzugeben, übertrug der Sultan jenen Personen, denen er Geld schuldete, die Aufgabe, ihre Gehälter selbst einzusammeln. Dadurch wurden nicht nur Scherereien und zusätzliche Ausgaben vermieden, sondern auch eine wirksame Verwaltung der Einkommensquellen gewährleistet. Fast alle Verwaltungsaufgaben in den Balkanprovinzen wurden auf diese Weise in Friedenszeiten von Militärs und, wenn sie in Kriegszeiten ihre Wohnstätten verlassen mußten, von deren Bevollmächtigten erfüllt. Als Gegenleistung für die *tīmārs* versorgten ihre Inhaber die osmanische Armee mit der *sipāhī*-Kavallerie, die sie auch unterhielten und die bis ins 15. Jahrhundert hinein den Kern der Armee bildete.

Die zweite Hauptform der *muqāṭa'a* bildeten die *emānets* (treuhänderisch verwaltete Güter), die von einem *emīn* (Treuhänder) innegehabt wurden. Während der Inhaber eines *tīmār* keinen Sold erhielt, sondern alle Einkünfte aus seinem Gut für sich behielt, wurde dem *emīn,* der die von ihm eingetriebenen Abgaben in voller Höhe an den Staatsschatz zu überweisen hatte, ein reguläres Gehalt gezahlt; der *emīn* bildete also noch am ehesten das osmanische Gegenstück zu einem modernen Regierungsbeamten. Die rechtliche Grundlage für diese Einrichtung ergab sich daraus, daß der *emīn* nichts anderes zu tun hatte, als sein *emānet* zu verwalten; und da er keine darüber hinaus gehenden Dienstleistungen erbrachte, hatte er auch kein Anrecht darauf, an den Gewinnen seines *emānet* teilzuhaben. Dieser Typ von Verwaltungsposten war jedoch in osmanischer Zeit der am wenigsten gebräuchliche. Meistens wurde er nur für Zollhäuser und die Stadtpolizei verwandt, die sich im engen Umkreis der Zentralregierung und ihrer Bevollmächtigten befanden und deswegen relativ leicht überwacht und kontrolliert werden konnten.

Der verbreitetste *muqāṭa'a*-Typ und damit zugleich die vorherrschende Verwaltungseinheit im osmanischen System war die ›Steuerpacht‹ *(iltizām),* deren Inhaber *mültezim* genannt wurde und die sowohl Elemente des *tīmār* wie des *emānet* in sich vereinte. Wie der Inhaber eines *tīmār* konnte der Steuerpächter die von ihm eingetriebenen Steuern für sich selbst verwenden, allerdings nicht den gesamten Betrag, sondern nur jenen Teil, der übrigblieb, nachdem er eine gewisse Summe an den Staatsschatz abgeführt hatte. Die Grundlage für diese Regelung war wiederum wie beim *emīn* die Tatsache, daß sein Dienst für den Staat nur darin bestand, seine *muqāṭa'a* zu verwalten, wofür er nun nicht wie der *emīn* mit einem Gehalt, sondern mit einem Teil seiner Steuereinnahmen entlohnt wurde. Dem Steuerpächter wurde also ein finanzieller Anreiz gegeben, so

tüchtig wie nur möglich zu sein. Der größte Teil der im späten 15. und 16. Jahrhundert eroberten Gebiete Anatoliens und der arabischen Provinzen wurde nach diesem Verfahren verwaltet, da diese Gebiete zu einer Zeit unter die Herrschaft der Sultane kamen, als die Regierung einen hohen Finanzbedarf für die Besoldung der Janitschareninfanterie hatte, den Unterhalt des in zunehmendem Maße verschwenderisch geführten Hofes decken mußte und darüber hinaus in der Lage sein wollte, eine direktere Anwendung der Zentralgewalt durchsetzen und überwachen zu können, als dies beim *tīmār*-System möglich war. Abgesehen von Grenzgebieten, in denen permanente Wachtposten am besten nach dem alten *tīmār*-Verfahren unterhalten werden konnten, wurde darum diese ältere Verwaltungsform weitgehend aufgegeben. In Provinzen, deren Verwaltung in Steuerpachten organisiert war, beschränkte sich die Rolle der Steuerpächter so gut wie ausschließlich auf die Verteilung der Steuerlast und die Eintreibung der Steuern, während alle anderen administrativen wie militärischen Funktionen von den Gouverneuren und ihren Untergebenen wahrgenommen wurden, die von der zuständigen Institution der herrschenden Klasse in Istanbul ernannt wurden und auch dieser gegenüber verantwortlich waren.

Die Steuerpachten wurden normalerweise auf Auktionen verteilt, die in periodischen Abständen von den Provinz-Finanzverwaltungen in Zusammenarbeit mit direkt vom Sultan geschickten Beauftragten abgehalten wurden. Nur ganz bestimmte Personen konnten für die Positionen bieten. Die Zahlungen der erfolgreichen Bieter flossen dann direkt dem Sultan als persönliche Einkünfte zu, der damit das Weiterbestehen seines ursprünglichen Rechts auf die Besitzungen und deren Steueraufkommen als Teil seines imperialen Eigentums unterstrich. Jeder Steuerpächter verpflichtete sich, jährlich eine festgesetzte Summe an den Staatsschatz abzuliefern, und erhielt dafür das Recht, den Rest seiner Einnahmen als Gewinn zu behalten. Seit dem 16. Jahrhundert wurden viele – wenn auch nicht alle – *tīmārs* in Steuerpachten umgewandelt und Mitgliedern der *devširme*-Klasse übergeben, um deren Aufstieg zur Macht zu unterstützen.

c) Die rechtlichen Grundlagen des osmanischen Staates

Die gesetzlichen und gewohnheitsrechtlichen Grundlagen des Handelns und der Organisation in der osmanischen Gesellschaft sowohl auf individueller wie auf korporativer Ebene beruhten auf zwei einander ergänzenden Rechtssystemen, dem religiösen Gesetz, *šerī'at,* und dem öffentlichen Recht, *qānūn.* Wie in allen muslimischen Gemeinschaften bildete die *šerī'at* das grundlegende Recht auch der osmanischen Gesellschaft. Sie galt als ein von Gott stammendes Corpus politischer, sozialer und moralischer Vorschriften und Prinzipien, die sämtliche Aspekte des Lebens umfassen sollten. Die *šerī'at* war jedoch nur in jenen Bereichen des persönlichen Verhaltens hochentwickelt, die vom Koran und von

der frühen muslimischen Tradition im Detail behandelt worden waren. In den meisten Angelegenheiten des öffentlichen Rechts, besonders für die Organisation und Verwaltung des Staates, war sie jedoch nie im Detail ausgearbeitet worden. In diesem Bereich gab es im allgemeinen nur generelle Prinzipien, so daß den weltlichen Autoritäten für die Interpretation und die Gesetzgebung in spezifischen Dingen genügend Raum blieb. Die muslimischen Rechtsgelehrten des Osmanischen Reiches erkannten darum das Recht des Sultans an, in Angelegenheiten, die von der *šerī'at* nicht im Detail geregelt waren, die Initiative zu ergreifen und Gesetze zu erlassen. Dieses Recht wurde durch den Erlaß von Gesetzen und Verordnungen wahrgenommen, die *qānūne* genannt wurden und rechtsgültig waren, wenn sie von einem *fetvā* begleitet waren, einem Rechtsgutachten, in dem muslimische Juristen bescheinigten, daß diese *qānūne* nicht im Widerspruch zu Einzelvorschriften oder Prinzipien der *šerī'at* standen. Auf diese Weise regelte das muslimische religiöse Gesetz die persönlichen Angelegenheiten in der muslimischen *millet* und lieferte zugleich die Prinzipien des öffentlichen Rechts für die osmanische Regierung. Interpretiert und angewendet wurde es von Mitgliedern der osmanischen kulturellen Institution, den *'ulemā,* so wie auch die religiösen Gesetze aller nichtmuslimischen *millets* von deren jeweiligen religiösen Führern interpretiert und angewendet wurden. Eigentlich hatten die *'ulemā* das Recht, jedwedes Verwaltungsgesetz außer Kraft zu setzen, das ihrer Ansicht nach nicht mit der *šerī'at* zu vereinbaren war, sie taten das jedoch nur selten, da sie als Mitglieder der herrschenden Klasse der Autorität des Sultans unterstanden und von ihren Posten entfernt werden konnten. Doch auch die Sultane machten von dieser Möglichkeit nur selten Gebrauch, benutzten sie vielmehr vor allem als Druckmittel, um zu verhindern, daß die *'ulemā* ihre Macht, Gesetze nachzuprüfen, dazu verwendeten, eine dominierende Stellung innerhalb der herrschenden Klasse zu erreichen. Aus diesen Gründen hatte der Sultan eine relativ große Freiheit, Institutionen und Verfahrensweisen je nach den Bedürfnissen der Situation durch Gesetz zu ändern. Hierin ist ein wesentlicher Faktor für das Weiterbestehen des Osmanischen Reiches durch all die Jahrhunderte des Niederganges zu sehen.

d) Die Grundlagen des persönlichen Verhaltens in der osmanischen Gesellschaft

Wie sah nun der einzelne Osmane innerhalb der Grenzen der osmanischen Gesellschaft, unter dem Diktat der Tradition und mit den Beschränkungen, die ihm das Gesetz auferlegte, sich selbst und die Menschen um sich herum? Das individuelle Verhalten in der osmanischen Gesellschaft war eng an die Vorstellung von einem persönlichen *ḥadd,* einer ›äußeren Grenze‹ gebunden, die durch eine Reihe von Faktoren – Familie, Position, Klasse und Rang – definiert war. Innerhalb dieses *ḥadd* stand es dem Osmanen weitgehend frei, sich so zu verhalten, wie es ihm gefiel, mit keinen anderen Beschränkungen als denen, die

das traditionelle osmanische Verhalten vorschrieb. Über sein *ḥadd* hinausgehen konnte er jedoch nicht, es sei denn, er war bereit, das Risiko auf sich zu nehmen, den *ḥadd* eines anderen zu verletzen, ein Verhalten, das nicht nur als grob und ungebildet galt, sondern als Vergehen, das mit Strafen bis hin zum Verlust der Stellung innerhalb der Osmanen-Klasse belegt werden mußte. Auf jedes Amt in der osmanischen Administration angewandt und als eine Art *muqāṭa'a* betrachtet, folgte aus der Vorstellung des *ḥadd,* daß jeder Beamte innerhalb seines eigenen Amtsbereiches autonom und so gut wie unabhängig war und daß ihm selbst höchste Würdenträger nicht in seine Amtsführung hineinreden konnten, solange er nicht die Grenzen seines *ḥadd* überschritt. Dazu gehörte, daß der einzelne Beamte seine Aufmerksamkeit und sein Interesse völlig auf seinen eigenen Amtsbereich zu beschränken und die Angelegenheiten innerhalb der *ḥadds* seiner Kollegen zu ignorieren hatte. Aus diesem Grunde brachten es nur einige wenige fertig, die gesamte Struktur der osmanischen Institutionen zu kennen, zu verstehen und in schriftlicher Form niederzulegen. Aus dem gleichen Grund hat sich auch bis in neuere Zeit im Vorderen Orient die Tradition erhalten, nach der Bürokraten keine Ahnung von den Tätigkeiten in den Abteilungen um sie herum haben sollen, selbst wenn diese Tätigkeiten ihren eigenen Aufgaben und Interessen gleichen, mit ihnen zusammenhängen oder auf sie Einfluß haben.

Seinem *ḥadd* entsprechend hatte jeder Osmane seine persönliche Ehre, *šeref,* als ein direktes und wesentliches Merkmal seiner Stellung im Leben und seiner Position innerhalb der herrschenden Klasse. Jeder Eingriff in die von seinem *ḥadd* gedeckten Rechte war ein Angriff auf diesen *šeref* und damit nicht nur eine persönliche Beleidigung, sondern ein Angriff auf seinen Status und sein Amt, der vergolten werden mußte, wollte er diese behalten. Denn da die Abgrenzung der individuellen *ḥadds* nicht schriftlich fixiert war, ging jedes einzelne Recht verloren, sobald ein anderer es sich anmaßte, es sei denn, daß Einwendungen gegen die Handlung des anderen erhoben oder Vergeltungsmaßnahmen durchgeführt wurden. Die Reaktion auf solche Übergriffe hing in der osmanischen Gesellschaft allerdings sehr stark von der Stellung und der Macht des Übertreters und des Angegriffenen ab. Wurde die Ehre eines Mannes von einem stärkeren verletzt, so akzeptierte die Gesellschaft die Tatsache, daß Rache in dieser Situation unmöglich war, und gab sich damit zufrieden, daß der Beleidigte irgendein Protestzeichen von sich gab, um seinen Status zu erhalten. War der Gegner jedoch schwach und verletzlich, dann wurde von der angegriffenen Person erwartet, daß sie die erfahrene Beleidigung mit aller Macht vergalt, indem sie ihren Gegner angriff und strafte, um volle Rache *(intiqām)* zu üben; ein solches Verhalten wurde als notwendig erachtet, wollte die beleidigte Person letztlich ihren Platz behaupten.

Ein letzter grundlegender Faktor, der das individuelle Verhalten bestimmte, war die Idee des *intisāb,* eine stillschweigende ›Beziehung‹, die im gegenseitigen Einvernehmen zwischen zwei Personen aufgenommen wurde, von denen eine mächtiger als die andere war. Der schwächere Teil stellte sich ganz in den Dienst

des stärkeren, um dessen Wohlstand zu mehren und seine Position zu verbessern, während der stärkere den schwächeren als Protegé behandelte und ihn bei seinem Aufstieg zu Macht und Wohlstand mit sich zog. Verlor der stärkere Mann seine Stellung oder schied gar aus der Schicht der Osmanen, fiel sein *intisāb*-Protegé normalerweise mit ihm; und wurde an einem der Partner *intiqām,* Vergeltung, geübt, so wurde sie auch auf den anderen ausgedehnt. Das Band des *intisāb* war das grundlegende Charakteristikum der herrschenden Klasse der osmanischen Gesellschaft. Die meisten Besetzungen von bestimmten Verwaltungsposten wurden weit eher aufgrund solcher persönlichen Verbindungen und Loyalitäten als aufgrund von Erwägungen der Tüchtigkeit oder Eignung der in Frage kommenden Personen vorgenommen. Die Beziehung abzubrechen oder aber die sich aus ihr ergebende Verpflichtung im entscheidenden Moment nicht zu erfüllen, galt für beide Seiten als außerordentlich unfein, ja geradezu als eine Verletzung der persönlichen Ehre. Die Regeln des *intisāb* beeinflußten darum jede administrative und politische Entscheidung im Osmanischen Reich und haben die politischen Verbindungen und Beziehungen im Vorderen Orient bis in die jüngste Zeit hinein erheblich beeinflußt.

Die traditionelle osmanische Verwaltung als wesentlicher Bestandteil der osmanischen Gesellschaft war also weder so allumgreifend noch so autokratisch, wie oft behauptet worden ist. Sie war in ihrem Handlungsspielraum durch die allgemeinen Beschränkungen begrenzt, die der osmanischen herrschenden Klasse auferlegt waren. Sie war in semi-autonome *tīmārs* und Steuerpachten dezentralisiert und den Restriktionen der individuellen *ḥadds* unterworfen. Sie wurde weiter behindert durch das Überleben von Tausenden von lokalen Organisationen, Institutionen und Traditionen, die unter einer dünnen osmanischen Tünche, die die *qānūne* des Sultans aufgetragen hatten, unversehrt erhalten geblieben waren. Ein Großteil der Befugnisse und Pflichten der Regierung wurde darüber hinaus an die organisierten religiösen Gemeinschaften und die Gilden abgetreten, die alle ohne Eingriffe seitens des Staates ihren eigenen Gesetzen und Gebräuchen folgten. Es sollte bis ins 19. Jahrhundert hinein dauern, ehe osmanische Reformer versuchten, die osmanische Regierung und die osmanische Gesellschaft wirklich zu zentralisieren.

V. Niedergang des Osmanischen Reiches (1555–1789)

Noch unter der Herrschaft Süleymāns des Prächtigen, die den Höhepunkt der osmanischen Macht und Blüte markierte, drangen Elemente der Schwäche in die Struktur des Reiches ein und lösten den langsamen, aber unaufhaltsamen Niedergang aus, der in den nächsten Jahrhunderten folgte. Der weitaus wichtigste Faktor für den Niedergang war die zunehmende Machtlosigkeit und Unfähigkeit der Sultane selbst. Der langen Feldzüge und der mühseligen Pflichten der Zivilverwaltung müde, tat Süleymān alles, um sich von den in seiner Hand konzentrierten öffentlichen Aufgaben zurückzuziehen und sich

ganz den Freuden des Harems zu widmen. Um seine Funktionen zu übernehmen, wurde das Amt des Großwesirs, das damals sein Freund Dāmād Ibrāhīm Paša innehatte, in seiner Machtfülle und seinen Einkünften soweit ausgebaut, daß es darin nur noch dem Sultan selbst nachstand. Vor allem wurde ihm das Recht eingeräumt, absoluten Gehorsam zu verlangen und zu erzwingen, ein Recht, das früher ausschließlich seinem Herrn und Meister vorbehalten gewesen war. Diese Machtausweitung bedeutete aber den Anfang vom Ende, denn wenn auch der Großwesir in der Tat fähig war, den Sultan in seinen offiziellen Funktionen zu ersetzen, konnte er ihn doch nicht als Bezugspunkt der Loyalität für all die verschiedenen Gruppen und Klassen im Reich ersetzen. Die sich daraus ergebende Trennung der Zentralgewalt von der politischen Loyalität führte allmählich dazu, daß die Zentralregierung auf allen Ebenen der Verwaltung und der Gesellschaft ihren Willen nicht mehr voll durchsetzen konnte. Zugleich versetzte der Rückzug des Sultans der türkischen Aristokratie den letzten Schlag, da sie ihre Macht und Stellung fast vollständig an die *devširme*-Klasse verlor, die alles unter ihren Einfluß bringen konnte, weil Dāmād Ibrāhīm Paša und seine Nachfolger im Amt des Großwesirs unweigerlich Mitglieder der *devširme*-Organisation waren. Da die Sultane die letztere aber nun nicht mehr dadurch kontrollieren konnten, daß sie sie gegen die türkische Aristokratie ausspielten, war es unvermeidlich, daß die *devširme*-Klasse den Sultan kontrollieren und die osmanischen Regierungsinstitutionen mehr für ihre eigenen Profite als für das Wohl des Sultans und des Reiches als Ganzes benutzen konnte und dies sehr bald auch tat. So kam es, daß Korruption und Nepotismus im ganzen Reich Einzug hielten, zunächst in den Rängen der Zentralregierung und dann auf allen Ebenen. Regierungsämter und militärische Posten wurden an die Meistbietenden verkauft, die ihre Macht dann mißbrauchten, um ihre Auslagen zusammen mit dem größtmöglichen eigenen Profit wieder einzutreiben.

Es dauerte auch nicht lange, bis die *devširme*-Klasse selbst auseinanderbrach, nachdem einmal die Bedrohung durch die türkische Aristokratie aus dem Wege geräumt war. Danach gab es zahllose Gruppierungen und Parteien, von denen jede zum Nutzen der eigenen Mitglieder arbeitete. Jede Faktion oder auch eine Koalition solcher Gruppen begann, ihren eigenen Thronfolgekandidaten unter den osmanischen Prinzen zu unterstützen, wobei sie sich meist mit einer Palastclique um Mutter, Schwestern und Frauen des einzelnen Prinzen verbündete. Nach Süleymāns Tod ergab sich darum die Thronfolge weniger aufgrund der Fähigkeiten eines Prinzen als vielmehr aufgrund politischer Manöver solcher *devširme*-Harems-Parteien. Diejenigen, die die Macht im Reich hatten, fanden es auch überaus zweckdienlich, die Prinzen dadurch zu kontrollieren, daß sie sie ungebildet und unerfahren hielten. Die alte Tradition, aufstrebende Prinzen in der Praxis des Feldes und der Provinzverwaltung zu erziehen, wurde durch ein neues System ersetzt, in dem alle Prinzen in den Privatgemächern des Harems isoliert und auf jene Erziehung beschränkt

wurden, die dessen ständige Insassen zu vermitteln in der Lage waren. Wie nicht anders zu erwarten, hatten wenige der Sultane, die nach Süleymān zur Herrschaft kamen, die Fähigkeit, wirkliche Macht auszuüben, selbst wenn die politischen Umstände ihnen die Möglichkeit dazu gaben.

Mangelnde Tüchtigkeit und Erfahrung schlossen natürlich nicht Machtgelüste der Sultane aus, nur fehlten ihnen die geeigneten Mittel, wie sie von den Sultanen des 15. und 16. Jahrhunderts entwickelt worden waren, um die Macht wirklich in die Hand zu bekommen. Selīm II. (1566–1574) und seine Nachfolger konnten nur dadurch Macht ausüben, daß sie verschiedene Faktionen gegeneinander ausspielten und auch das Amt des Großwesirs zu schwächen versuchten, da dies das wichtigste administrative Werkzeug für die Parteien war, im niedergehenden osmanischen Staat Einfluß zu gewinnen. Eine solche Schwächung des Amtes wurde durch häufigen Wechsel der Inhaber erreicht, wobei das Amt jeweils derjenigen Partei für kurze Zeit zugeschanzt wurde, die die höchsten Gegenleistungen versprach; die auf solche Weise gewonnenen finanziellen Mittel wurden dann dafür verwandt, andere Parteien zu bestechen oder zu umschmeicheln, den Sultan in verschiedenen wichtigen Angelegenheiten zu unterstützen. Im großen und ganzen gewannen die Sultane mit dieser Art Politik allerdings nie viel mehr als nur kurzfristige Autorität. Unter Murād III. (1574–1595) begann die innere Schwächung der osmanischen Macht. Während in den ersten Jahren seiner Regierungszeit durch die Persönlichkeit Meḥmed Ṣoqullu's (1565 bis 1579) der Einfluß des Harems und der Höflinge auf den schwachen Sultan gemindert werden konnte, verloren die Großwesire nach der Ermordung Ṣoqullu's ihre dominierende Stellung im osmanischen Staat, und die Macht fiel völlig in die Hände des Harems und dann in die der führenden Janitscharenoffiziere, der *aġas,* deren Vorrangstellung von 1578 bis 1625 währte. Doch wer auch immer in dieser Periode die Regierung kontrollierte, das Ergebnis war dasselbe: eine zunehmende Lähmung der Verwaltung und über sie des ganzen Staatsapparates überall im Reich und ein Auseinanderstreben der verschiedenen Gesellschaftsgruppen in immer weiter voneinander getrennte und einander feindselig gegenüberstehende Gemeinschaften.

Unter solchen Umständen war es unvermeidlich, daß die osmanische Regierung die Fähigkeit verlor, auf die immer schwierigeren und gefährlicheren sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Probleme, die das Reich zu plagen begannen, adäquat zu reagieren. Wirtschaftliche Schwierigkeiten begannen bereits gegen Ende von Süleymāns Regierungszeit, als es den Briten und den Niederländern gelang, die alte internationale Handelsroute durch den Osten vollständig abzuriegeln, und daher die Einkünfte der osmanischen Regierung und der Wohlstand der arabischen Provinzen entsprechend zurückgingen. Das Einströmen von Edelmetallen aus Amerika nach Europa löste darüber hinaus eine rasch voranschreitende Inflation aus, die die Wirtschaft des Reiches aus dem Gleichgewicht brachte. Da der Staatsschatz immer mehr von seinen Einkünften

auch aufgrund der Ausplünderung durch die *devširme*-Gruppen verlor, mußten die wachsenden Ausgaben durch Münzentwertungen, drastische Steuererhöhungen und selbst durch gewaltsame Konfiskationen gedeckt werden, was die allgemeine Situation nur noch weiter verschlechterte. Alle diejenigen, die von Sold- und Gehaltszahlungen abhängig waren, sahen sich damit unterbezahlt; da darüber hinaus die Staatskasse oft mit ihren Zahlungen im Rückstand war, mußten sie, um sich am Leben zu erhalten, ihre Zuflucht zu Diebstahl und Korruption nehmen. Die Inhaber von *tīmārs* und Steuerpachten erblickten in diesen nur noch Geldquellen, die so schnell wie möglich ausgeschöpft werden mußten, und nicht mehr dauerhafte Anlagen, deren Rentabilität erhalten werden mußte, damit sie nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in Zukunft Erträge abwarfen. Die Inflation traf auch die Handwerksgilden, die unter strikten Preisvorschriften arbeiteten und nun nicht mehr in der Lage waren, Rohmaterialien zu Preisen einzukaufen, die es ihnen ermöglicht hätten, mit den billigen europäischen Importen zu konkurrieren, die unter dem Schutz der Kapitulationen mit nur geringen Beschränkungen ins Reich flossen. Das führte dazu, daß die osmanischen Manufakturen im allgemeinen und die Webereien im besonderen einen schnellen Niedergang erlebten.

Ein starkes Anwachsen der Bevölkerung im Reich während des späten 16. und des größten Teils des 17. Jahrhunderts – eine Entwicklung im Rahmen des allgemeinen Bevölkerungswachstums, das zur damaligen Zeit fast überall in Europa stattfand – verschlimmerte die geschilderten Zustände. Da die Menge der vorhandenen Subsistenzmittel sich nicht nur nicht vergrößerte, so daß die Bedürfnisse der neuen Bevölkerungsteile gedeckt werden konnten, sondern sich als Folge der vorherrschenden politischen und wirtschaftlichen Bedingungen sogar verringerte, waren wachsende Not und soziale Unruhe die Folge. Die Mißwirtschaft der Inhaber von *tīmārs* und der Steuerpächter, die von Istanbul geschickt wurden, veranlaßte zahlreiche Bauern, ihr Land zu verlassen, so daß die bebaute Fläche gerade zu einer Zeit abnahm, als der Nahrungsmittelbedarf anstieg. Viele dieser Bauern flohen in die Städte, wo sie die in wachsendem Chaos lebende Masse Unzufriedener vergrößerten, die ihrem Groll und ihrer Mühsal mit Aufruhr und Revolten gegen die etablierte Ordnung Luft machten. Andere Bauern blieben auf dem Lande und schlossen sich dort Rebellen-Banden an, den *Levends* und den *Čelālīs,* die denen, die weiterhin das Land bestellten oder Handel trieben, wegnahmen, soviel sie konnten. Die Inflation und die rücksichtslose Steuerpolitik der Zentralregierung, die Inhaber der *tīmārs* und die Steuerpächter, sie alle vergrößerten die Zahl der Bauern in diesen Banden so sehr, daß solche Banden weite Teile des Reiches vollständig unter ihre Kontrolle bringen konnten, wo sie dann das ganze Steueraufkommen für sich behielten und oft auch noch die Lebensmittellieferungen für die Städte und für die osmanischen Armee-Einheiten, die die Grenzen bewachten, unterbrachen. Zwar war die osmanische Armee immer noch stark genug, einzelne Revolten in den

Provinzen niederzuschlagen, diese wucherten jedoch durch die Jahrhunderte des Niedergangs fort und machten es der Zentralregierung so gut wie unmöglich, außerhalb der großen Städte unter ihrer Kontrolle irgendeine wirksame Form der Verwaltung aufrechtzuerhalten.

Trotz all dieser Schwierigkeiten war die aus ihnen resultierende innere Schwäche des Osmanischen Reiches während des 16. und 17. Jahrhunderts nur für einige wenige der scharfsichtigsten Beobachter im Westen zu erkennen. Für die meisten Europäer blieb die osmanische Armee so furchterregend, wie sie es unter der Herrschaft Meḥmeds II. und Süleymāns des Prächtigen gewesen war. Und wenn sich ihre Tüchtigkeit auch sicherlich verringert hatte, war sie doch immer noch stark genug, nicht nur Rebellen in den Provinzen daran zu hindern, die Macht im Reich zu übernehmen, sondern auch einige neue Eroberungen sowohl im Osten wie im Westen zu machen. Zwar erlitt das Osmanische Reich in dieser Periode zum ersten Mal militärische Niederlagen, es verfügte jedoch immer noch über ausreichende Reserven, um im Bedarfsfall seine Energien neu sammeln und den Verlust irgendeines wesentlichen Bestandteils des Reiches verhindern zu können. So konnte etwa die osmanische Flotte, obwohl sie eine vernichtende Niederlage von der Heiligen Liga in der Schlacht von Lepanto (1571) hinnehmen mußte, innerhalb weniger Jahre wiederaufgebaut werden, ihre Seeherrschaft im östlichen Mittelmeer wiedergewinnen und diese Position bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts bewahren; 1574 nahm sie den Habsburgern Tunis, 1578 den Portugiesen Fès und 1669 den Venezianern Kreta. Solange aber alle Nationen Europas glaubten, die Osmanen seien so mächtig, wie sie früher gewesen waren, wagte es niemand, den in den späteren Jahren von Süleymāns Herrschaft abgeschlossenen prekären Frieden zu brechen, um die Schwäche der Osmanen auszunutzen.

Die tiefgreifenden Unruhen, die damals den osmanischen Staat erschütterten, hinderten die Hohe Pforte jedoch nicht daran, neue Feldzüge zu unternehmen. Das aufstrebende Fürstentum Moskau hatte die letzten Mongolenstaaten Zentralasiens besiegt und 1554 das Kaspische Meer erreicht, wodurch es zu einer erheblichen Bedrohung für die osmanische Position nördlich des Schwarzen Meeres und im Kaukasus wurde. Darüber hinaus standen die Don-Kosaken, die osmanische Häfen und Territorien westlich des Schwarzen Meeres zu überfallen begannen, unter der Herrschaft Iwans IV. Um der russischen Gefahr entgegenzuwirken und zugleich auch die anarchischen Verhältnisse in Iran nach dem Tode von Šāh Ṭahmāsp (1576) auszunutzen, eroberte Murād III. (1574–1595) den Kaukasus und Aserbaidschan (1578), womit er das Reich auf den Höhepunkt seiner territorialen Ausdehnung brachte und wohlhabende Provinzen dem Reich angliederte, deren Einkünfte für mindestens ein halbes Jahrhundert die osmanische Staatskasse vor den größten finanziellen Schwierigkeiten retteten und dem Reich eine Ruhepause gaben, in der es zumindest versuchen konnte, die ärgsten der Probleme zu lösen, die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden waren.

Reformbemühungen wurden während des 17. Jahrhunderts von den Sultanen ʼO□mān II. (1618–1622) und Murād IV. (1623 bis 1640) sowie von der berühmten Dynastie der Köprülü-Großwesire unternommen, von denen Meḥmed Köprülü (1656 bis 1661) und Aḥmed Köprülü (1661–1676) unter Sultan Meḥmed IV. (1648–1687) zur Macht kamen. Jede dieser frühen osmanischen Reformen war das Ergebnis von Krisen und militärischen Niederlagen, die die eigentliche Existenz des Reiches bedrohten. Jedem der Reformer wurde darum die notwendige Macht übertragen, Reformen durchzuführen, weil die herrschende Schicht das Reich, dem sie ihre Privilegien verdankte, in tödlicher Gefahr sah. In dem 1593 begonnenen österreichisch-osmanischen Krieg gelang es den Österreichern, größere Teile Zentralungarns und Rumäniens einzunehmen; nur der zufällige Triumph der Osmanen in der Schlacht von Keresztes (15. Oktober 1596) erlaubte es ihnen, ihre Kräfte soweit zu sammeln, daß die Habsburger dem Friedensvertrag von Zsitva Torok (1606) zustimmten, durch den die osmanische Herrschaft über Ungarn und Rumänien wiederhergestellt wurde. Der Vertrag selbst jedoch und die Ereignisse, die zu ihm geführt hatten, machten Europa zum ersten Mal das ganze Ausmaß der osmanischen Schwäche bewußt und setzten dadurch das Reich für die folgenden zwei Jahrhunderte erheblichen neuen Gefahren aus.

Im Osten beendete der Aufstieg von Šāh ʼAbbās I. (1587–1629) die Periode der Anarchie, die in Iran auf den Tod von Šāh Ṭahmāsp gefolgt war. In kurzer Zeit gelang es ihm, die innere Einheit und die militärische Stärke wiederherzustellen. Von den *Čelālī*-Rebellen in Anatolien, die die Nachschublinien der Pforte zu den Grenzgarnisonen im Osten weitgehend unterbrachen, nicht unerheblich unterstützt, vertrieb er 1603 die Osmanen aus Aserbaidschan und dem Kaukasus. Auch Bagdad und den mittleren Irak vermochte ʼAbbās zu erobern (1624), so daß es möglich schien, daß der wiederaufsteigende iranische Staat den ganzen Ostteil des Osmanischen Reiches an sich bringen könnte. Aber gerade diese Gefahr löste die Reformen Murāds IV. aus, die es ihm ermöglichten, den Irak zurückzuerobern (1638) und die Iraner zur Annahme des Vertrages von Qaṣr-i-Šīrīn (1639) zu zwingen, durch den die moderne türkisch-iranische Grenze festgelegt und ein definitiver Frieden zwischen den beiden Parteien abgeschlossen wurde, was der Hohen Pforte erlaubte, ihre Aufmerksamkeit ganz auf den Westen zu konzentrieren, wo die Gefahr neuer europäischer Angriffe drohte.

Ein sich in die Länge ziehender Krieg mit Venedig (1645–1669) wurde von dem osmanischen Versuch, Kreta zu erobern, ausgelöst. Zunächst war die venezianische Flotte überlegen, ja sie konnte sogar Schiffe durch die Dardanellen schleusen, die die osmanische Hauptstadt beschießen und einnehmen sollten. Diese Gefahr wiederum ermöglichte den Aufstieg von Meḥmed Köprülü, dessen Reformen die osmanische Flotte in die Lage versetzten, die drohende Gefahr abzuwenden und Kreta 1669 nach vierundzwanzigjähriger Belagerung zu erobern. Die wiedererstarkte osmanische Armee konnte darüber hinaus Podolien

in der westlichen Ukraine besetzen und damit den gefährlichen Kosakenüberfällen aus dem Norden einen Riegel vorschieben, wie auch die Fortdauer der osmanischen Oberherrschaft über die Krim-Tataren sicherstellen.

Welcher Art waren nun jene Reformen, die durch äußere Bedrohungen notwendig und möglich geworden waren, und wie dauerhaft waren sie? Im wesentlichen stellten die osmanischen Reformen dieser Zeit Versuche dar, das überkommene System der Regierung und der Gesellschaft in der Weise wiederherzustellen, wie es im 16. Jahrhundert und davor erfolgreich gearbeitet hatte. Korrupte Wesire wurden hingerichtet. Man unternahm den Versuch, das *tīmār*-System als Grundlage der Verwaltung und des Militärwesens wiederherzustellen, um den Staatsschatz von den Ausgaben für das Militär und die Bürokratie zu entlasten. Revolten in den Provinzen wurden erbarmungslos unterdrückt, die Bauern gezwungen, auf ihr Land zurückzukehren, und die bestellten Flächen vergrößert. Entwertete Münzen wurden durch neue ersetzt, die ihrem angegebenen Wert entsprachen. Die wirtschaftliche Aktivität wurde wiederbelebt, und die Reformer bemühten sich, Korruption und Ungehorsam dadurch auszumerzen, daß sie die Verantwortlichen hinrichten ließen. Derartige Reformen reichten durchaus, die drängendsten Schwierigkeiten zu überwinden, letztlich waren sie aber nur für begrenzte Zeit wirksam, da Macht und Handlungsspielraum der Reformer gerade groß genug waren, gegen die sichtbaren Folgen des Niedergangs vorzugehen, nicht aber gegen deren Ursache – die selbstsüchtige Herrschaft der *devširme*-Klasse und der Haremscliquen –, die unverändert weiter bestehen blieb. Die herrschende Klasse, die inzwischen ein lebhaftes Interesse an den durch den Niedergang herbeigeführten Zuständen gewonnen hatte, behielt letzten Endes ihre Autorität, und sowie die Reformer die allerärgsten Folgen des Niedergangs beseitigt hatten, kehrten die alten Parteien auch schon wieder an die Macht zurück und begannen ihr Spiel aufs neue. Die Reformer waren allerdings auch aufgrund ihres eigenen sehr begrenzten Horizonts zum Scheitern verurteilt. Sie versuchten nämlich immer noch, die alten Institutionen wiederherzustellen, und begriffen nicht, daß das Osmanische Reich, wenn es mit den machtvollen Nationalstaaten konkurrieren wollte, die damals in Europa aufstiegen, sich den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und militärischen Veränderungen anpassen mußte, die dort während des vorangegangenen Jahrhunderts stattgefunden hatten. Die Reformer verstanden nicht, daß das Europa, das dem Osmanischen Reich gegenüberstand, ungleich mächtiger war als jenes Europa, das die großen Sultane der Vergangenheit besiegt hatten, und ihre Reformen hätten darum auch dann, wenn ihnen ein dauerhafter Erfolg beschieden gewesen wäre, die zunehmende Schwäche der Osmanen im Verhältnis zu den europäischen Mächten nicht überwinden können.

Die Reformen erweckten jedoch immerhin den Anschein einer Erneuerung, und 1681 schien die osmanische Armee so stark zu sein, daß der Großwesir Qara Muṣṭafā Paša sich erkühnte, erneut in Mitteleuropa einzumarschieren und Wien

zu belagern (1683). Dieses Unternehmen überbeanspruchte jedoch nur zu schnell die zerbrechliche Basis der osmanischen Erneuerung. Angespornt vom polnischen König Johann III. (Jan Sobieski) (1674 bis 1696), gelang es den sich erbittert wehrenden Verteidigern, nicht nur auszuhalten, bis der Winter die Angreifer zum Rückzug zwang, sondern auch eine größere europäische Koalition zusammenzubringen, die den osmanischen Rückzug zu ihrem Vorteil nutzte und daranging, das Reich in dem Jahrhundert, das folgte, zugrunde zu richten. Der Kampf gegen die Osmanen wurde von ihren alten Feinden, Habsburg und Venedig, angeführt, zu denen ein wichtiger neuer Feind stieß: Rußland. Die Habsburger wollten nicht nur den Angriff auf Wien rächen, sondern auch Ungarn, Serbien und den Balkan gewinnen, um einen Zugang zum Mittelmeer zu bekommen. Venedig hoffte, seine Flottenstützpunkte an der Adriaküste und auf dem Peloponnes wiederzugewinnen und seine alte Stärke als See- und Handelsmacht wiederherzustellen. Rußland arbeitete darauf hin, ans offene Meer vorzudringen, im Norden durch das Baltikum an die Ostsee und im Süden durch das Schwarze Meer und die Meerengen ins Mittelmeer. Polen hoffte, nicht nur Podolien zu behalten, sondern seinen Einflußbereich entlang der Westküste des Schwarzen Meeres auch auf die Fürstentümer Moldau und Walachei ausdehnen zu können. Die Gegner der Habsburger und der Russen im Europa des 18. Jahrhunderts, angeführt von Frankreich und Schweden, unterstützten die Osmanen, während Großbritannien und die Niederlande neutral blieben und nur versuchten, zu verhindern, daß irgendeine Nation das Osmanische Reich unter ihre Kontrolle brachte und dadurch eine Vormachtstellung in Europa erlangte. Im übrigen wachten sie über ihre Handelsprivilegien in der Levante, die sie sich durch Kapitulationen vom Sultan gesichert hatten.

Rußland und Österreich bekämpften die Osmanen nicht nur auf der militärischen Ebene, sondern auch indem sie unter den nichtmuslimischen Untertanen des Sultans Unzufriedenheit und Aufruhr schürten. Bei einer solchen Art der Kriegführung konnte der Sultan nur versuchen, seine Untertanen soweit wie möglich zu beschwichtigen und, wo das fehlschlug, zu unterdrücken, während er gleichzeitig jeden Konflikt zwischen Habsburgern und Russen um die Vorherrschaft in den Balkan-Provinzen des Reiches zu seinem Vorteil nutzte. Daß das Osmanische Reich in den 109 Jahren zwischen der zweiten Belagerung Wiens und dem Frieden von Jassy (1792) insgesamt 41 Jahre mit seinen europäischen Feinden Krieg führte, war eines der Ergebnisse dieser Situation. Von 1683 bis 1699 führte es gegen die Armeen der Heiligen Liga einen verheerenden Krieg, der mit dem Frieden von Karlowitz (1699) endete. 1710 und 1711 kämpfte es erneut gegen Rußland und gewann durch den Frieden am Pruth (1711) einige der zuvor verlorenen Gebiete zurück. Der Krieg von 1714 bis 1718 gegen Venedig und Österreich beendete der Friede von Passarowitz (1718); und die drei Kriege mit Rußland und Österreich 1736–1739, 1768–1774 und 1787–1792 führten zu den berühmten Verträgen von Belgrad (1739), Kütschük Kainardsche

(1774) und Jassy (1792). In all diesen Kriegen verloren die Osmanen in Europa Ungarn, Serbien nördlich von Belgrad, Siebenbürgen und die Bukowina und hielten danach ihre Grenze an der Donau, wo sie das letzte Mal zu Beginn der Regierungszeit von Süleymān dem Prächtigen verlaufen war. An Rußland verloren die Osmanen all ihre Besitzungen an der Nordküste des Schwarzen Meeres von den Fürstentümern im Westen bis zum Kaukasus im Osten, einschließlich Bessarabien, Podolien und der Krim, deren Tataren im vorangegangenen Jahrhundert das stärkste Element in der osmanischen Armee gebildet hatten. Darüber hinaus wurden die Osmanen gezwungen, Rußland und Österreich zu gestatten, im Interesse der christlichen Untertanen des Sultans in einer Art und Weise zu intervenieren, die dann einer zunehmenden Dominanz der Europäer in inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reiches während des 19. Jahrhunderts Tor und Tür öffnete.

Im Osten war der osmanische Niedergang weniger verlustreich, weil der Staat der Ṣafaviden in Iran sich im 17. Jahrhundert die meiste Zeit im Zustand der Anarchie befand. Sultan Aḥmed III. (1703–1730) konnte diese Situation dazu nutzen, Aserbaidschan und Westiran in drei Feldzügen zwischen 1722 und 1725 zu erobern, während die Afšāren-Herrscher Afghanistans den mittleren Teil Irans übernahmen und die Ṣafaviden-Herrschaft endgültig beendeten. Die Westküste des Kaspischen Meeres bis hinunter nach Baku wurde von den Russen besetzt. Während dann die iranische Macht von Nādir Šāh (1736–1747) wiederhergestellt wurde, der fast alle verlorenen Gebiete zurückgewinnen konnte, schafften es die Osmanen, trotz der angespannten Lage an der europäischen Front, in den Wirren nach seinem Tode die Grenze von Qaṣr-i-Šīrīn zu behaupten.

Innerhalb des Reiches äußerte sich der Niedergang größtenteils in der Fortsetzung jener Zustände, die im 16. Jahrhundert entstanden waren. Ein neuer Faktor des Niedergangs war jedoch hinzugekommen: Die Schwäche der Zentralregierung ließ sie die Kontrolle über die meisten Provinzen an lokale Herrscher verlieren, die große Gebiete und sogar ganze Provinzen über lange Zeiträume hin mehr oder weniger fest in ihre Hände brachten. Sie konnten ihre Herrschaft nicht nur aufrechterhalten, weil der osmanischen Regierung die militärischen Reserven fehlten, sie zu unterdrücken, sondern auch, weil die örtlichen Bevölkerungen die Herrschaft solcher lokaler Despoten der der korrupten und unfähigen osmanischen Beamten der damaligen Zeit vorzogen. Sie konnten ihre Herrschaft auch dadurch absichern, daß sie sich an die Spitze starker Strömungen nationaler Art stellten, die sich erstmals bei der Bevölkerung bemerkbar machten. In Anatolien waren die örtlichen Notabeln meist Nachkommen der alten türkischen Aristokraten, die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts aus der Zentralregierung verdrängt worden waren und nun die heftigen Ressentiments unter den türkischen Bauern Anatoliens gegen die Mißwirtschaft der *devširme*-Klasse in Istanbul für sich ausnutzten. Auf dem Balkan begannen Griechen, Serben, Rumänen und Bulgaren ein neues, nationales

Bewußtsein zu entwickeln und ihre Zugehörigkeit zum multinationalen Osmanischen Reich abzulehnen. Ihre nationalen Traditionen waren in den *millets* unter ihren religiösen Führern erhalten geblieben und wiederbelebt worden und wurden nun von habsburgischen und russischen Agenten, die die Autorität des Sultans zu untergraben trachteten, zu einem Nationalismus entfacht. Das nationale Erwachen auf dem Balkan wurde allerdings dadurch kompliziert, daß die orthodoxe Kirche vollständig von griechischen Priestern beherrscht wurde, die die ihnen unter dem *millet*-System von den Osmanen belassene Autonomie dazu mißbrauchten, nicht-griechische Kulturen zu unterdrücken, so daß sich außer in Griechenland selbst das nationale Erwachen oft mehr gegen griechische als gegen osmanische Kontrolle richtete. In den arabischen Provinzen gab es zwar keine Äußerungen eines arabischen Nationalbewußtseins, weil das weitaus wichtigste Unterscheidungsmerkmal nach wie vor die Religion und nicht etwa die Sprache war und das Reich nach wie vor unter muslimischer Herrschaft stand. Doch auch hier gab es örtliche Aufstände, allerdings nur in Form von Versuchen osmanischer Gouverneure und Militärführer, die Schwäche der Zentralregierung zum eigenen Vorteil auszunutzen. Jeder dieser lokalen Rebellen verstärkte seine Macht durch den Aufbau einer Privatarmee aus Söldnern und Sklaven, die nach dem traditionellen Vorbild des mamlūkischen Systems in ›Familien‹ gegliedert waren, weswegen dann auch die meisten von ihnen ›Mamlūken‹ genannt wurden, obwohl sie keinerlei direkte Beziehung zum alten Mamlūken-Reich hatten.

Die lokalen Herrscher konnten fast unumschränkte Autorität in ihrem Herrschaftsbereich ausüben und vor allem das örtliche Steueraufkommen für sich selbst einziehen; an den Staatsschatz leisteten sie nur nominelle Zahlungen, wodurch sie die finanziellen Probleme der Zentralregierung weiter erhöhten und es ihr äußerst schwer machten, die Bevölkerung der Städte zu ernähren. Die Zentralregierung paßte sich jedoch der Situation recht erfolgreich an, indem sie verschiedene politische Kräfte gegeneinander ausspielte, also die gleiche Taktik anwandte, mit der die Sultane des 15. und frühen 16. Jahrhunderts ihre Autorität aufrechtzuerhalten pflegten. Durch das Ausspielen lokaler Herrscher gegeneinander und durch die Hebelwirkung einer osmanischen Unterstützung vermochte die Zentralregierung normalerweise, nicht nur die fortwährende Anerkennung der Oberhoheit des Sultans sondern auch ziemlich regelmäßige Barzahlungen oder Naturalabgaben der lokalen Herrscher an den Staatsschatz sicherzustellen. Da jedoch große Teile dieser Zahlungen wiederum für den persönlichen Profit derjenigen abgezweigt wurden, die die Zentralregierung kontrollierten, litt der Staatsschatz weiterhin unter Geldmangel und die Bevölkerung der Städte unter Knappheit an Lebensmitteln und anderen wichtigen Gütern.

⊙ Abb. 4: Die Nuru-Osmaniye-Moschee in Istanbul, 1756 fertiggestellt

Als Folge davon bildete die städtische Bevölkerung eine rastlose, aufrührerische, anarchische und gewalttätige Masse, die beim geringsten Anlaß losbrach und auf Arbeitslosigkeit, Hunger, Seuchen und dergleichen mit immer wiederkehrenden Tumulten und mit Angriffen gegeneinander und gegen Beamte, die sie für verantwortlich hielt, reagierte. Während des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts wurden Beamte auf allen Ebenen der osmanischen Verwaltung aus ihren Häusern und Amtsstuben gezerrt und vom Mob, der sie – nicht ohne eine gewisse Berechtigung – für die drängenden Nöte des Augenblicks verantwortlich machte, in Stücke gerissen. Derartige Lynchmorde waren den Palastführern übrigens gar nicht so unwillkommen, wurden doch auf diese Weise immer wieder äußerst gewinnbringende Ämter frei, so daß sie von den Bestechungen der Aspiranten auf das Amt profitieren konnten. Die gewaltsamen Ausbrüche machten sicherlich die osmanischen Probleme deutlich, aber sie trugen nichts zu ihrer Lösung bei, machten sie im Gegenteil nur noch schlimmer. Abhilfe konnte nur von der herrschenden Klasse kommen, aber deren Mitglieder reagierten ganz anders.

Die meisten Osmanen sahen kaum eine Notwendigkeit für einen Wandel im Reich, der den kritischen Zuständen der damaligen Zeit Rechnung getragen hätte, da sie ja von der vorherrschenden Anarchie profitierten und sich in einer Situation, in der sie tun und lassen konnten, was sie wollten, weit höhere

persönliche Einkünfte sichern konnten als in einer Situation, in der die Zentralregierung stark und sie zu kontrollieren fähig gewesen wäre. Dazu kam als ein besonderes Charakteristikum der osmanischen Bewußtseinslage die völlige Isolierung und die fehlende Kenntnis von den Entwicklungen außerhalb ihrer eigenen Sphäre sowie die entsprechende Überzeugung, daß die Heilmittel gegen den osmanischen Verfall ganz und gar innerhalb des Rahmens osmanischer Praxis und Erfahrung lägen. Dies ist weitgehend auf den alles durchdringenden Einfluß der *ḥadd*-Vorstellung zurückzuführen. Europa lag auch für die gebildetsten Osmanen der Zeit außerhalb ihres geistigen Bezugrahmens, da die Grundüberzeugung der osmanischen Gesellschaft von ihrer eigenen Überlegenheit in allem, was die Welt der Ungläubigen denkbarerweise produzieren könnte, unerschüttert war – eine Überzeugung, die im 16. Jahrhundert eine gewisse Berechtigung gehabt hatte, die aber auch dann noch bestehen blieb, als die zugrunde liegenden Voraussetzungen längst nicht mehr erfüllt waren. Aus diesem Grunde waren all die Entwicklungen, die seit der Reformation in Europa im Bereich der kommerziellen und industriellen Organisation, der Wissenschaft und Technologie, sowie insbesondere der politischen und militärischen Organisationsformen und Techniken stattgefunden hatten, in der osmanischen Welt einfach unbekannt. Die einzigen direkten Kontakte der Osmanen mit den Europäern kamen auf dem Schlachtfeld zustande, und wenn die osmanischen Armeen dort Schlappen erlitten, schrieben die meisten Osmanen dies keineswegs der Überlegenheit der westlichen Armeen als solcher zu, sondern einem Versagen der Osmanen, jene Techniken, die in früheren Jahrhunderten so ausgezeichnet funktioniert hatten, richtig anzuwenden. Darum war es selbst im 18. Jahrhundert noch das Ziel der meisten Reformbemühungen, die osmanische Armee der Vergangenheit wiederherzustellen, ohne daß man einsah, daß diese, auch wenn das Ziel der Reform erreicht worden wäre, ihren europäischen Gegnern in keiner Weise hätte gewachsen sein können.

Für einige Osmanen wurde diese Isolierung allerdings im Verlauf des 18. Jahrhunderts durchbrochen, als sich durch den einen oder anderen Kanal Kontakte mit dem Westen eröffneten. Eine kleine Gruppe von osmanischen Gesandten residierte in europäischen Hauptstädten, um an Verhandlungen teilzunehmen und Verträge abzuschließen, und wenn sie auch nur kurze Zeit blieben, waren sie doch die ersten Osmanen, die einen gewissen Begriff von Europa bekamen. Darüber hinaus kamen immer mehr Kaufleute, Reisende und Konsuln aus Europa ins Osmanische Reich, so daß es den Osmanen nicht mehr so leichtfiel wie in der Vergangenheit, Kontakten mit diesen ›Franken‹ auszuweichen. Einige europäische Renegaten traten im Bereich der Armee und der Verwaltung in osmanische Dienste und machten zusätzliche Informationen über den Westen verfügbar. Einige wenige osmanische Gelehrte begannen, mit westlichen Wissenschaftlern und Philosophen zu korrespondieren. Doch all diese Kontakte hatten sehr begrenzte Auswirkungen. Zum einen war die Zahl

derjenigen, die über solche Kontakte verfügten, sehr klein und zum anderen war die Wirkung dessen, was sie vielleicht lernten, ganz oberflächlich, da die neugewonnenen Informationen sich nicht in das Gedankengebäude selbst der gebildetsten Osmanen einordnen ließen. Die wenigen, die wie die Großwesire Ibrāhīm Paša (1717–1730) und Qoǧa Rāġïb Paša (1756–1763) etwas von dem verstanden, was sie hörten, blieben gewöhnlich nur Prediger in der Wüste, deren Bemühungen, ihr neues Wissen anzuwenden und zu verbreiten, weitgehend im Sande verliefen. Die Kontakte führten zu einigen Veränderungen in der Lebensweise von wenigen Osmanen und auch zu ein paar militärischen Neuerungen, aber nicht zu mehr. Die Berichte der osmanischen Gesandten und ihre Eindrücke vom westlichen Lebensstil regten einige Mitglieder der herrschenden Klasse in Istanbul dazu an, europäisches Hofleben und höfische Vergnügungen nachzuahmen. So begannen beispielsweise Osmanen, die früher immer auf weichen Kissen und niedrigen ›Diwanen‹ geruht hatten, europäische Stühle und Sofas zu importieren. Leuchtende Beschreibungen des Versailler Palastes lieferten Sultan Aḥmed III. (1703–1730) und seinen höchsten Würdenträgern Anregungen für den Bau von Palästen und Gärten am Goldenen Horn und am Bosporus, die sie im Stil der europäischen Architektur planten und in denen sie verschwenderische Feste veranstalteten. Diese plötzliche Welle der Europäisierung erreichte ihren Höhepunkt in der ›Tulpenzeit‹ (1717- 1730), die so genannt wurde, weil in ihr die Einfuhr holländischer Tulpen zu einer großen Leidenschaft von Mitgliedern der feinen Gesellschaft Istanbuls wurde. In gewisser Weise markierte diese Periode den Beginn einer neuen Bewußtheit von Europa im Osmanischen Reich, doch war diese Bewußtheit sehr begrenzt, und für die Masse der Osmanen blieb Europa gänzlich fremd und europäischer Einfluß unerwünscht.

Allerdings gab es einige konkrete Auswirkungen. 1727 wurde dem ungarischen Renegaten Ibrāhīm Müteferriqa die Erlaubnis zum Buchdruck im Osmanischen Reich gewährt; Bücher über säkulare Gegenstände wie Geschichte, Geographie, Logik und dergleichen wurden daraufhin geschrieben und gedruckt. Reformen gab es auch in der Armee, wo die gefährlichsten Auswirkungen des osmanischen Niedergangs fühlbar wurden. Zwar war auch hier die Hauptstoßrichtung der Reform die Wiederherstellung vergangener Formen, aber als ein Ergebnis der Berührung mit europäischen Armeen auf dem Schlachtfeld und des Einflusses europäischer Renegaten in der osmanischen Armee wurden doch einige Versuche unternommen, westliche Uniformen, Waffen und Taktiken einzuführen. Da die Mitglieder bestehender militärischer Einheiten ihre überkommenen Verhaltensweisen weder aufgeben wollten noch konnten, wurden völlig neue Truppen aufgestellt und unter der Führung europäischer Renegaten wie des Comte de Bonneval (Ḫumbaraǧïbašï Aḥmed Paša) oder des Baron de Tott, die dem Sultan zwischen 1727 und 1747 beziehungsweise zwischen 1773 und 1787 dienten, im Gebrauch der neuen

Waffen geschult. Beide leisteten heroische Arbeit, doch die von ihnen aufgebauten neuen Einheiten hatten nicht den geringsten Effekt auf die alten, die die Hauptmasse der Armee bildeten und nicht zu Unrecht fürchteten, daß die neuen Methoden ihre althergebrachten Privilegien und ihre Selbstsicherheit bedrohen würden. Die neuen Truppen konnten darum nicht mehr als spezielle Söldnertruppen sein, die dank der Initiative einzelner Osmanen aufgebaut und normalerweise wieder aufgelöst wurden, sowie ihre Förderer starben oder aus dem Amt schieden.

So ist denn das Überleben des Osmanischen Reiches im 18. Jahrhundert weniger den Bemühungen seiner eigenen Reformer zuzuschreiben als der Uneinigkeit der europäischen Mächte über die Verteilung der zu erwartenden Beute. Das Ausmaß der Reformbemühungen war gering, die Wirkung beschränkt, aber sie öffneten immerhin einen Spalt im osmanischen Schutzwall, durch den ein Wissen davon eindrang, was Europa wirklich war und in welchem Maße sich das Osmanische Reich wandeln mußte, bevor es sich wieder würde verteidigen können. Aber das war nur ein Anfang. Für die meisten Osmanen der Oberschicht wie auch für die Untertanen des Sultans konnte der Verfall immer noch auf traditionelle Weise rückgängig gemacht werden. Westliche ›Neuerungen‹ waren unerwünscht; und die meisten der sogenannten ›demokratischen‹ Revolten, die zu jener Zeit in Städten und ländlichen Gegenden stattfanden, richteten sich großenteils gegen die wenigen Modernisierungsbemühungen, die das osmanische System zu untergraben schienen und deswegen für den osmanischen Niedergang verantwortlich gemacht wurden.

VI. Wiedererwachen und Reform (1789–1914)

Trotz der langen Zeit des Niedergangs und Zerfalls und trotz zahlreicher Niederlagen in den Auseinandersetzungen mit den europäischen Feinden umfaßte das Osmanische Reich, als Selīm III. (1789–1807) den Thron bestieg, immer noch den gesamten Balkan südlich der Donau, ganz Anatolien und die arabische Welt vom Irak bis Nordafrika. Den meisten Osmanen schien darum das Reich so machtvoll wie zuvor, und wenn sie überhaupt die Notwendigkeit eines Wandels einsahen, dann schienen ihnen Reformen von der Art, wie sie die traditionellen Reformer vorgenommen hatten, völlig ausreichend zu sein. Es dauerte jedoch nicht lange, bis neue und noch ernstere Gefahren die Existenz des Reiches bedrohten und die meisten Osmanen zwangen, die Notwendigkeit von weitaus grundlegenderen Reformen im Bereich der sozialen und politischen Basis von Staat und Gesellschaft einzusehen – Reformen, die das Reich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auf den Weg der Erneuerung bringen sollten. Die Ära dieser Reformen gliedert sich in drei deutlich erkennbare Phasen: a) eine Periode des Übergangs und der Vorbereitung von 1789–1826, b) eine Periode energischer Maßnahmen, die sich über das nächste halbe Jahrhundert erstreckte (1826–1876),

und schließlich c) die Periode von 1876 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, in der die Reformen ihren Höhepunkt erreichten.

Die Reformen der ersten Periode wurden von den beiden großen Reformern unter den Sultanen, Selīm III. und Maḥmūd II. (1808–1839), eingeleitet und getragen. Es war im wesentlichen eine Zeit, in der die alten osmanischen Reformvorstellungen durch ein neues Konzept ersetzt wurden, das die Zerstörung alter Institutionen und die Preisgabe alter Verfahrensweisen und deren Ersetzung durch neue, vom Westen eingeführte Institutionen und Techniken vorsah. Es war eigentlich weniger eine Zeit wirklicher institutioneller Reformen, als vielmehr eine Zeit der Vorbereitung für die Periode intensiven Wandels, die folgen sollte. Genaugenommen waren Selīm III. während seiner ganzen Regierungszeit und Maḥmūd II. bis 1826 im wesentlichen nichts anderes als Reformer im Sinne der osmanischen Tradition. Ihr Hauptaugenmerk war darauf gerichtet, die alten Institutionen und Verfahrensweisen dadurch wieder funktionsfähig zu machen, daß sie nur noch ehrliche und loyale Personen zu öffentlichen Ämtern zuließen, Korruption und Nepotismus beseitigten und die Notabeln in den Provinzen wieder zum Gehorsam zwangen. Wie im 18. Jahrhundert waren auch ihre Reformdekrete darum wenig mehr als ›gutgemeint‹, und nur zu oft wurden sie mißachtet, weil der Beamtenapparat, der die Reformen durchführen sollte, sich gerade aus Mitgliedern jener privilegierten Klasse zusammensetzte, die von den Mißbräuchen, die sie beseitigen sollten, am allermeisten profitierte.

Als anhaltende militärische Rückschläge die militärische Überlegenheit der Europäer deutlich machten, taten Selīm und Maḥmūd das gleiche wie ihre Vorgänger im 18. Jahrhundert, wenn sie neue Waffen benötigten: sie ließen die älteren Einheiten unangetastet und schufen neben diesen völlig neue Streitkräfte, die, als sie von Selīm erstmals aufgestellt wurden, *Niẓām- ï ǧedīd* (›Neues System‹) und später, als Maḥmūd II. sie erneut aufstellte, *Sekbān-ï ǧedīd* (›Neue *Sekbāns‹)* (gewöhnlich wird für das Wort *sekbān* die Herkunft aus dem Persischen angenommen und mit ›Hundehirt‹ übersetzt) genannt wurden. Diese Truppe wurde von Offizieren und anderen Militärexperten ausgebildet, die die europäischen Mächte, die damals um die diplomatische und militärische Unterstützung seitens des Sultans rivalisierten, zur Verfügung gestellt hatten. Organisation, Disziplin, Bewaffnung und taktische Schulung der Truppe waren fast vollständig am Muster der damaligen Armeen Europas ausgerichtet. Damit sie in keiner Weise die traditionellen Institutionen des Osmanischen Reiches beeinträchtigte, wurde ihre Finanzierung von einem neugeschaffenen Schatzamt besorgt, das seine Einkünfte teils aus neuen Steuern bezog, mit denen bisher unbesteuerte Einkommensquellen belegt wurden, und teils dadurch, daß *tīmārs* konfisziert wurden, deren Inhaber ihren militärischen und administrativen Verpflichtungen gegenüber dem Staat nicht mehr nachkamen. Da jedoch die älteren Militäreinheiten unversehrt erhalten blieben und der Aufstellung

moderner, leistungsfähiger Truppen, die sie jederzeit ersetzen konnten, äußerst feindselig gegenüberstanden, sahen sich beide Sultane gezwungen, die neuen Truppen, so tüchtig sie auch waren, größenmäßig zu beschränken und nur bedingt einzusetzen. Ihre Zahl überstieg darum nie mehr als 10000 Mann – gegenüber einer mindestens zehnfachen Truppenstärke der älteren Militäreinheiten. Die Kasernen und Übungsgelände der neuen Truppen lagen verborgen in den Vorstädten Istanbuls und entfernten Teilen Anatoliens, damit sie so wenig wie möglich von den älteren Einheiten wie auch von der Masse der osmanischen Bevölkerung, die derartige ›Neuerungen‹ für schädlich und der Wiederbelebung des Staates abträglich hielt, wahrgenommen würden. Während die neuen Truppen also einerseits zu erfolgreichen Kampfverbänden gedrillt wurden, blieben sie andererseits zu klein und zu isoliert, um die Kampfkraft der osmanischen Armee in ihrer Gesamtheit stärken zu können; ja sie gaben den Sultanen nicht einmal ein ausreichendes militärisches Instrument an die Hand, mit dem diese sich gegen die Reaktion der Konservativen verteidigen konnten. Als die *Niẓām-ï-ǧedīd-* Truppe 1807 eine Janitscharenrevolte gegen Selīm III. provozierte, konnte sie weder Selīms Absetzung noch ihre eigene Auflösung verhindern. Als im folgenden Jahr die aus der Hauptstadt geflohenen Anhänger Selīms mit der Unterstützung von Bayraqdār Muṣṭafā Paša, einem Würdenträger aus dem Donaugebiet, Selīm zu retten versuchten, konnten sie seine Ermordung nicht verhüten. Und wenn auch der liberale Maḥmūd II. von den Reaktionären auf den Thron gesetzt wurde, weil es keinen anderen osmanischen Erben gab, dauerte es doch viele Jahre, ehe er es wagen konnte, die Truppe unter neuem Namen wiederaufzubauen und gegen die Mörder seines Vorgängers vorzugehen.

Weitaus bedeutender als die Truppe waren zu jener Zeit Entwicklungen, die schließlich zum Zusammenbruch der alten Isolierung der Osmanen und zur Aufgabe des Widerstands gegen Veränderungen im Bereich der überkommenen Institutionen und Verfahrensweisen führen sollten. An allererster Stelle sind die Schulen zu nennen, die errichtet wurden, um Offiziere und Verwaltungsbeamte in den neuen, in Europa entwickelten Techniken auszubilden. Für diese Schulen wurden Lehrer ins Land geholt, europäische Lehrbücher ins Türkische übersetzt und Druckereien eingerichtet, die die Bücher in ausreichender Zahl herstellen sollten. Der Fortschritt in diesen Schulen vollzog sich allerdings überaus langsam, vor allem weil die osmanischen Schüler in den traditionellen Elementarschulen, den Medressen, nicht einmal mit den grundlegendsten Begriffen der Mathematik, der Naturwissenschaften und fremder Sprachen, die sie für ihr Studium neuer Techniken benötigten, vertraut gemacht wurden, so daß die neuen Schulen selbst zu Grundschulen werden mußten, die ihre Schüler auf die spätere Bewältigung schwierigerer Probleme vorbereiteten. Zudem machte es die heftige Opposition der großen Mehrheit der Osmanen diesen Schulen außerordentlich schwer, Schüler zu gewinnen, weswegen es erst nach vielen Jahren in ausreichender Zahl Absolventen dieser Schulen gab, die die

osmanische Gesellschaft beeinflussen konnten. Da die neuen Schulen überdies ebenso isoliert aufgebaut wurden wie die neuen Truppen, hatten auch sie keine Einflußmöglichkeiten auf das alte Erziehungswesen, das unangetastet blieb und weiterhin eine starke und einflußreiche Gruppe von Osmanen hervorbrachte, deren erbitterter Widerstand sich sowohl gegen die Art der Reformen wie gegen deren Ziele richtete. Abgesandte des revolutionären Frankreich in Istanbul, die ihre revolutionären Vorstellungen unter den Osmanen zu verbreiten suchten, fanden kaum einen Widerhall, denn Begriffe wie ›Menschenrechte‹ und ›Demokratie‹ paßten einfach nicht in das Gedankengebäude selbst der gebildetsten und liberalsten Osmanen der damaligen Zeit. Erst die langsamere, aber grundlegende Ausbildung in fremden Sprachen und westlichen Techniken, wie sie den wenigen Osmanen, die die neuen Schulen besuchten, vermittelt wurde, vermochte die neuen Reformideen im Lauf der Zeit im Osmanischen Reich einzupflanzen.

Selīm und Maḥmūd wurden jedoch nicht nur durch den Konservativismus und die offene Opposition im Innern von bedeutsameren und umfangreicheren Reformen abgehalten, sondern auch durch ständige militärische Gefahren, mit denen sie sich konfrontiert sahen. Manche Einkünfte aus den Provinzen gingen ihnen wegen erneuter lokaler Rebellionen verloren. Frankreich, unter Ludwig XVI. noch Selīms engster Verbündeter, wurde zum Feind, als Napoleon Bonaparte 1798 in Ägypten und Syrien einmarschierte und die Aufruhrstimmung unter Selīms Untertanen auf dem Balkan weiter zu schüren begann; erst als die Franzosen 1802 aus Ägypten vertrieben wurden, normalisierten sich die Beziehungen zwischen den beiden Staaten wieder. Auf dem Balkan blieben Rußland und Österreich eine ständige Bedrohung; und es war vor allem auf ihre Interventionen zurückzuführen, daß 1804 in Serbien und 1821 in Griechenland nationale Revolten gegen den Sultan ausbrachen, die in beiden Fällen schließlich zu Autonomie und Unabhängigkeit führten. Eine britische Invasion Ägyptens und ein Seeangriff auf Istanbul (1802), eine russische Besetzung Bessarabiens sowie der Fürstentümer Moldau und Walachei (1806–1812), ein zweiter Aufstand der Serben (1815), der griechische Unabhängigkeitskrieg (1821–1830) und ständige ausländische Interventionen in die inneren Angelegenheiten des Reiches machten es den beiden Sultanen so gut wie unmöglich, weitere wichtige Reformen zu versuchen, auch wenn sie den Willen und die politischen Mittel dazu gehabt hätten. Ganz abgesehen davon, war die reguläre osmanische Armee, geführt von den Janitscharen, immer noch stark genug, die Sultane daran zu hindern, mit ihren Reformen zu weit zu gehen, wenn sie auch andererseits nicht mehr die notwendige Schlagkraft besaß, um den verschiedenen äußeren Gefahren wirksam zu begegnen.

Unter diesen Umständen kamen Maḥmūd II. und seine führenden Anhänger schließlich zu der Überzeugung, daß es ihnen nie gelänge, einen neuen Militärapparat aufzubauen, der stark genug sein würde, den Feinden der Hohen Pforte entgegenzutreten, solange die alten Militäreinheiten weiterexistierten und

jeder seiner Maßnahmen Widerstand entgegensetzten. Um den Weg für ernsthafte Reformen frei zu machen, plante er darum die Zerstörung des Janitscharenkorps. Bereits in den Jahren, in denen die Konservativen die politische Szene beherrschten, begann er mit den Vorbereitungen, indem er nach und nach ihm treu ergebene Männer in Schlüsselpositionen in Regierung und Armee lancierte. Danach wartete er, bis ständiger Aufruhr unter den Janitscharen sowie Niederlagen gegen Russen, Serben, Griechen und andere sie so in Mißkredit gebracht hatten, daß kein größerer öffentlicher Widerstand mehr gegen einen direkten Versuch, sie zu vernichten, zu erwarten war. Als dann die Siege des neuen Gouverneurs von Ägypten, Muḥammad ʼAlī, über die griechischen Rebellen auf dem Peloponnes das klägliche Versagen der Janitscharen gegenüber den gleichen Rebellen besonders deutlich machten, glaubte Maḥmūd die öffentliche Meinung endlich auf seiner Seite und holte zum tödlichen Schlag aus. Selīms Armee war 1815 unter dem Namen *Sekbān–ʼï ǧedīd* wiederhergestellt worden. Jetzt wurde die Truppe insgeheim nach Istanbul gebracht und in der Nähe der Kasernen der Janitscharen aufgestellt. Um einen Vorwand zu haben, die Janitscharentruppe zu vernichten, wurde versucht, sie zum Revoltieren zu reizen. Die Veröffentlichung eines Dekrets, das die Reformtruppe wiedererrichtete, diente als Köder, auf den die Janitscharen auch anbissen: Als sie am 15. Juni 1826 mit ihrer Revolte begannen, beschossen Maḥmūds Truppen ihre Kasernen und richteten nicht nur in Istanbul, sondern in allen Teilen des Reiches ein Massaker unter ihnen an, ohne auf nennenswerte öffentliche Opposition zu stoßen. Dieses *vaqʼa-ï ḫayriyye,* ›das wohltätige Ereignis‹, wie es in der Türkei genannt wird, war von größter Bedeutung für die Entwicklung der osmanischen Reformbemühungen. Die privilegierte herrschende Klasse mit ihrem ausgeprägten Interesse an der alten Ordnung blieb zwar bestehen, aber sie hatte ihren militärischen Arm verloren. Die Mitglieder der alten herrschenden Klasse konnten danach zwar immer noch Reformen Widerstände in den Weg legen, aber die Möglichkeit, Reformen mit Gewalt zu beschränken oder zu verhindern, war ihnen genommen. Die Reformer dagegen konnten, nachdem die Gefahr einer Janitscharen-Reaktion ein für allemal gebannt war, viel freier handeln als früher und konnten ihre Maßnahmen in allen Bereichen des osmanischen Lebens in dem Umfang und auf die Art und Weise durchführen, die ihnen zur Rettung des Reiches nötig schien, ohne eine plötzliche Störung befürchten zu müssen. Schließlich bedeutete die Vernichtung der Janitscharen auch das Ende der traditionellen osmanischen Reformen; von nun an herrschte die Überzeugung vor, daß der einzige Weg zu wichtigen Veränderungen über eine Zerstörung der alten Institutionen und Verfahrensweisen und deren Ersetzung durch neue, aus dem Westen importierte oder doch zumindest von westlichen Vorbildern beeinflußte Formen führen mußte.

Die unmittelbaren militärischen Auswirkungen des *vaqʼa-ï ḫayriyye* waren jedoch verheerend. Die alte Armee war vernichtet, und es gab noch keine neue,

die ihren Platz hätte einnehmen können. Da Freund und Feind gleichermaßen die militärische Hilflosigkeit der Osmanen zu ihrem Vorteil auszunutzen versuchten, bildeten äußere Probleme bis mindestens 1833 das Haupthindernis für Reformen. Die Großmächte zwangen den Sultan auf der Londoner Konferenz und im Vertrag von Edirne (1829), die griechische Unabhängigkeit und die Autonomie Serbiens, der Moldau und der Walachei anzuerkennen. Muḥammad ʾAlī, der Gouverneur von Ägypten, machte sich praktisch unabhängig, eroberte Südarabien, Syrien und Südostanatolien und besiegte in der Schlacht von Konya am 21. Dezember 1832 die im Aufbau befindliche moderne osmanische Armee, die die Janitscharentruppe ersetzen sollte. Da Großbritannien und Frankreich nicht helfend eingriffen, sah sich der Sultan gezwungen, den Vertrag von Hünkâr Iskelesi (8. Juli 1833) mit dem Zaren zu unterzeichnen, durch den das Osmanische Reich mehr oder weniger russischem ›Schutz‹ unterstellt wurde. Indem sie Ende 1833 Muḥammad ʾAlī zum Rückzug zwangen, retteten die europäischen Mächte schließlich Maḥmūd II. – doch nur, weil sie sich nicht über die Teilung des Reiches einigen konnten und befürchten mußten, daß Muḥammad ʾAlī, wenn er Istanbul erreichte, das Reich restaurieren und von neuem stärken werde.

Erst nach diesem Zeitpunkt hatte Maḥmūd die Hände frei, um mit der inneren Neuordnung beginnen zu können, die durch die Vernichtung der Janitscharen möglich geworden war. Sein Hauptaugenmerk galt nun dem Aufbau einer neuen Armee nach europäischem Vorbild, die nicht nur das Reich verteidigen, sondern auch Rache für die ägyptische Invasion üben konnte. Zur Ausbildung seiner Offiziere holte er preußische Militärexperten unter dem Kommando des damals noch unbekannten von Moltke ins Land. Er errichtete neue technische Schulen, in denen nicht nur Offiziere, sondern auch ein völlig neuer Beamtenapparat, der die konservativen Bürokraten vergangener Zeiten ersetzen sollte, ausgebildet wurden. Wichtige Veränderungen betrafen erstmals auch andere Bereiche als den militärischen, in erster Linie die Regierung und die Finanzverwaltung. Das Hauptziel dieser Maßnahmen war die Errichtung einer starken Zentralgewalt und die Beseitigung aller Formen der Autonomie, wie sie im traditionellen osmanischen System überall im Reich bestanden hatten. Europäische Kleidung wurde eingeführt und mußte von Mitgliedern der Regierung und Armee getragen werden. Maḥmūd unternahm Anstrengungen, ein säkulares Grundschulsystem aufzubauen, in dem die Schüler auf die höheren technischen Schulen vorbereitet werden sollten; die technischen Schulen wurden ebenfalls ausgebaut und erweitert. Der Rückgang des Analphabetentums spiegelte sich in der Veröffentlichung der ersten offiziellen osmanischen Zeitung, des *Taqvīm-i veqāyi*ʾ 1831, und der ersten privaten osmanischen Zeitung, der *Ğerīde-i ḥavādi*□, 1839. In fast jeder Hinsicht bildeten die von Maḥmūd nach 1833 ergriffenen Maßnahmen die Grundlage für die Reformen der anschließenden *Tanẓīmāt*-Periode, all seine Bemühungen in den noch verbleibenden Jahren bis zu seinem Tode konnten jedoch nur einen Anfang bilden. Sein voreiliger Versuch,

die neue Armee, noch bevor sie voll aufgebaut war, im Kampf einzusetzen, endete darum in einer zweiten katastrophalen Niederlage gegen die Ägypter in der Schlacht von Nezib (1839). Ein weiteres Mal wurde das Reich nur durch ein Eingreifen der Großmächte gerettet, und Maḥmūd starb vor Gram.

Die Reformen, die Selīm III. angestrebt und Maḥmūd II. ermöglicht und begonnen hatte, wurden schließlich zwischen 1839 und 1876 in einem umfangreichen Gesetzgebungswerk verankert, das unter dem Namen *Tanẓīmāt–'ï ḫayriyye,* ›wohlwollende Anordnungen‹, oder – verkürzt – *Tanẓīmāt* bekannt wurde. Das wesentliche Charakteristikum dieser Periode war die Einführung eines neuen Reformkonzepts und die Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle Bereiche des osmanischen Lebens anstelle nur des militärischen. Die Periode erstreckte sich über die Regierungszeit von Sultan 'Abdülmeǧīd (1839–1861) und Sultan 'Abdül'azīz (1861–1876), zwei Söhnen Maḥmūds II., und gipfelte in der Herrschaft von 'Abdülmeǧīds Sohn 'Abdülḥamīd II. (1876–1909). Die meisten Reformen dieser Periode waren zwar bereits vor 1839 vorgeschlagen worden, doch erst jetzt wurden sie in die Tat umgesetzt. Die grundlegenden Prinzipien wurden durch das *ḫaṭṭ-ï šerīf* (›großherrliches Handschreibens) von Gülhane (3. November 1839) erstmals offiziell verkündet und dann in einem ähnlichen Edikt, dem *ḫaṭṭ-ï hümāyūn* von 1856, bestätigt und erweitert. Es sollte jedoch festgehalten werden, daß jede dieser beiden Proklamationen – von denen die zweite vor allem auf Druck der europäischen Mächte hin erlassen wurde – weniger Erklärungen oder Versprechungen über das enthielten, was in Zukunft getan werde, als Bestätigungen dessen, was die Osmanen bereits geplant und angeordnet hatten, wobei in beiden Dokumenten besonderer Nachdruck darauf gelegt wurde, daß sie verfaßt worden seien, um die europäischen Mächte darüber zu beruhigen, daß die von ihnen gewünschten Reformen auch wirklich durchgeführt wurden.

Die *Tanẓīmāt* entsprangen im Grunde einem Versuch der osmanischen herrschenden Klasse, ihre traditionelle autokratische soziale und politische Stellung dadurch zu erhalten, daß sie die Instrumente ihrer Herrschaft, die Regierung und die Armee, modernisierten. Abgesehen von den Sultanen, die nun wieder direkt in den Regierungsprozeß eingriffen, handelten bei diesen Versuchen als Vertreter der herrschenden Klasse Männer, die in den von Maḥmūd II. errichteten neuen technischen Schulen ausgebildet worden waren. Im Grunde heißt das, daß die herrschende Klasse – den Erfordernissen der Zeit Rechnung tragend – die Bedingungen der Mitgliedschaft veränderte und den traditionellen Voraussetzungen als weitere Forderung hinzufügte, daß neue Mitglieder auch in europäischer Regierungstechnik, Wissenschaft oder Kriegskunst bewandert sein mußten. Die *Tanẓīmāt* schufen dementsprechend eine neue herrschende Klasse von technischen Experten, denen die Aufgabe übertragen wurde, das alte Sozialsystem zu retten, indem sie dessen Instrumente modernisierten. Um die Autokratie zu erhalten, wurden die Reformen von oben

auf gezwungen. Die bedeutendsten Männer der *Tanẓīmāt*‹ waren Muṣṭafā Rešīd Paša, der zwischen 1839 und seinem Tod 1856 sechsmal das Amt des Großwesirs innehatte, sowie seine beiden Protegés Meḥmed Emīn ʼAlī Paša und Kečeǧizāde Fuʼād Paša, die sich bis 1871 über lange Zeitabschnitte als Großwesir und Außenminister abwechselten.

Die Erfolge der *Tanẓīmāt* lassen sich am besten nach vier Schwerpunktgebieten geordnet diskutieren:

a) Die Organisation von Regierung und Verwaltung

Im Bereich von Regierung und Verwaltung war es das Ziel der *Tanẓīmāt*-Reformer, ein allmächtiges und in hohem Maße zentralisiertes bürokratisches System nach dem Modell des französischen Regierungssystems einzurichten. Es ging ihnen darum, den Einfluß der Regierung auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auszudehnen, also auch jene Funktionen unter Kontrolle zu bringen, deren Wahrnehmung bis dahin den *millets,* den Gilden oder anderen eigenständigen Organisationen der Untertanen überlassen worden war, und alle Regierungsmacht in den Händen der Zentralverwaltung in Istanbul zu konzentrieren. Um dieses Ziel zu erreichen, erließen sie Dekrete und Gesetze, die alle Aspekte der osmanischen Gesellschaft und Regierung formal organisierten und institutionalisierten, ob diese nun im einzelnen der Reform oder Veränderung wirklich bedurften oder nicht. Soziale und wirtschaftliche, politische und andere Angelegenheiten, um die sich früher die Untertanen des Sultans selbst zu kümmern hatten, wurden nun den Vorschriften und der Kontrolle der Zentralgewalt unterworfen. Um gleichzeitig auch alle Beamten stärker der zentralen Kontrolle zu unterstellen, wurde das alte *muqūṭaʼa*-System der Ämterverteilung und des Landbesitzes abgeschafft; alle *tīmārs,* Steuerpachten und ähnliche Einrichtungen wurden in direkte Staatsverwaltung überführt, alle Beamten und Angestellten der Regierung zu Gehaltsempfängern gemacht. Das entzog ihnen jene unabhängigen Einkunftsquellen, die unter dem traditionellen System ihre Autonomie ermöglicht hatten. Umfangreiche Gesetzeswerke wurden erlassen, die ihnen im Detail ihr Verhalten in allen denkbaren Situationen vorschrieben und ihnen die eigene Initiative selbst in den unbedeutendsten lokalen Angelegenheiten versagten. Eine reguläre, hierarchisch strukturierte Bürokratie wurde aufgebaut, der Zugang auf geeignete Absolventen der neuen Schulen beschränkt, Bezahlung und Beförderung unter stark hierarchischen Gesichtspunkten geregelt. Durch all diese Maßnahmen wurden die relativ autonome Autorität und der weite Bewegungsspielraum, den die *millets* und die Gilden wie auch die Regierungsbeamten früher gehabt hatten, erheblich eingeschränkt. Lokale Autonomie und Initiative fanden ein Ende, und es bildete sich ein Regime heraus, das weitaus diktatorischer war als irgendein anderes der osmanischen Vergangenheit.

Eine Ausweitung der Regierungsaufgaben und Zentralisierung der Macht im Reich vergrößerte natürlich die Pflichten und Amtstätigkeiten der Zentralregierung spürbar, so daß der relativ kleine und einfache Verwaltungsapparat der Vergangenheit obsolet wurde und die *Tanẓīmāt* durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch neue Regierungsinstitutionen auf allen Ebenen hervorbringen mußten, um den neuen Anforderungen gerecht werden zu können. Im traditionellen System hatten der Hohe Rat *(dīvān)* und das Amt des Großwesirs alle legislativen und exekutiven Funktionen auf der Zentralebene wahrgenommen. Jetzt mußten sie durch eine Reihe von Expertengremien ersetzt werden, die auf spezifischen Gebieten – Erziehungswesen, Militär, Rechtspflege, Wirtschaftsangelegenheiten und dergleichen – die Gesetzgebung vorbereiteten. Jedes dieser Gremien übernahm gleichartige legislative, exekutive und richterliche Funktionen, wie sie früher der Hohe Rat besessen hatte, erarbeitete die Gesetze, die dem Sultan zur so gut wie automatisch erfolgenden Verkündung vorgelegt wurden, wachte über die Anwendung der Gesetze in der Praxis und befand über Beschwerden gegen willkürliche Verwaltungsakte. Aber diese Gremien dehnten ihre Autorität, ihren Wirkungskreis und ihre Interessen derart aus, daß die Häufung ihrer Pflichten nicht nur selbst für die autokratischste Regierung zu diktatorisch wurde, sondern auch wirksame Erfüllung ausschloß. Sie sahen sich daher gezwungen, sich in getrennte legislative, exekutive und richterliche Abteilungen zu untergliedern. Im Laufe der Zeit wurden dann eigene Körperschaften auf der Zentralebene geschaffen, die die legislativen und richterlichen Funktionen übernahmen, so daß die ursprünglichen Gremien sich mehr oder weniger zu Exekutivorganen im modernen Sinne entwickelten; ihre Vorsitzenden wurden Minister, *vekīl* genannt, und der Großwesir spielte nunmehr die Rolle eines Premierministers, *baš vekīl,* und hatte damit als ein *primus inter pares* seine Position als autokratischer zweiter Mann im Reich hinter dem Sultan im traditionellen osmanischen System verloren.

Die legislativen und richterlichen Funktionen der ursprünglichen Gremien wurden eigens dafür geschaffenen Organen übertragen. Im Bereich der Gesetzgebung wurden zwei zentrale Gesetzgebungsräte eingesetzt. Der erste war der ›Hohe Justizrat‹ *(Meǧlis-i vālā-yï aḥkām-i 'adliyye),* der ursprünglich 1838 geschaffen worden war, aber erst in der *Tanẓīmāt*-Periode voll entwickelt wurde. In ihm saßen osmanische Experten aus allen Zweigen der Regierung sowie Vertreter der *millets* und der wichtigsten sozialen und wirtschaftlichen Interessen im Reich. Er hatte die Aufgabe, einzelne Gesetze, ganze Gesetzbücher und Verwaltungsvorschriften auszuarbeiten. Alle Reformvorschläge mußten an ihn gerichtet werden, ob sie von Privatpersonen kamen oder von Exekutivkommissionen bzw. Ministerien abgefaßt worden waren. Der Rat diskutierte die Vorschläge, arbeitete die Gesetzvorlage aus und schickte sie dem Sultan zur Dekretierung. Es handelte sich bei dem Rat allerdings keineswegs um eine Repräsentativversammlung, sondern nur um einen vom Sultan ernannten

Rat, der ihm Vorschläge im Bereich der Gesetzgebung machen sollte, die der Sultan jederzeit ablehnen konnte. Immerhin war es ein Anfang in der Trennung der exekutiven und legislativen Funktionen, und je zahlreicher und komplizierter die Regierungsaufgaben wurden, desto weniger waren der Sultan und die Exekutivkommissionen in der Lage, den Rat zu kontrollieren oder zu hemmen, so daß er sich nach und nach in der Tat zu einer relativ unabhängigen Legislative entwickelte. Darüber hinaus hatte der *Meǧlis-i vālā* auch noch eine richterliche Funktion, nämlich über alle Beschwerden von Untertanen gegen Willkürakte der Verwaltung oder Entscheidungen der Exekutivabteilungen zu befinden. Da die *Tanẓīmāt*-Gesetzgebung jedoch weiterging und der Wirkungsbereich und die Aufgaben der Regierung ständig ausgeweitet wurden, sah sich der *Meǧlīs-i vālā* kaum noch in der Lage, all seinen Verpflichtungen nachzukommen, weswegen dann 1854 der neue *Meǧlis-i 'ālī-i tanẓīmāt,* der ›Hohe Reformgesetzgebungsrat‹, geschaffen wurde, der alle im Reich notwendig werdenden Reformen und Veränderungen beraten und die entsprechende Gesetzgebung ausarbeiten sollte, während die Aufgaben des *Meǧlis-i vālā* sich nun darauf beschränkten, die Verwaltungsvorschriften für die einzelnen Ministerien abzufassen und über Verwaltungsbeschwerden zu befinden. Konflikte über die Zuständigkeit und Überschneidungen in der gesetzgeberischen Tätigkeit führten schließlich 1861 zur Vereinigung der beiden zum *Meǧlis-i aḥkām-ï 'adliyye,* dem Rat für Rechtsbestimmungen, der wiederum in drei einigermaßen klar abgegrenzte und autonome Abteilungen untergliedert wurde: die Abteilung für Gesetze und Vorschriften *(Qavānīn ve niẓāmāt dā'iresi),* die Abteilung für Verwaltung und Finanzen *(Mülkiyye ve māliyye dā'iresi)* und die Abteilung für Rechtsstreitigkeiten *(Muḥākemāt dā'iresi).* Da die Mitglieder des Rats in der Praxis vom Ministerrat berufen wurden, waren ihre Möglichkeiten, die Arbeit der Ministerien wirksam zu kontrollieren, trotz ihres Rechts, die Arbeitsweise der Verwaltung zu überprüfen, entsprechend eingeschränkt. Aber in ihrem Recht, Mitglieder der Exekutive zu befragen, zu verwarnen und sie für Verfehlungen zur Rechenschaft zu ziehen, war die Grundlage für eine wirksamere Überwachung geschaffen, mit der sie beginnen konnten, sowie ihre Stellung als Mitglieder der Legislative einmal an Dauerhaftigkeit und Unabhängigkeit gewann. Da die Notwendigkeit einer Trennung der legislativen und richterlichen Funktionen gespürt wurde und da man auch ein höheres Maß an Repräsentativität in beiden Bereichen wünschte, wurde der Rat für Rechtsvorschriften schließlich 1868 von einem Staatsrat, der *Šūrā-yï devlet,* als Legislative und einem Höchsten Gerichtshof, *Dīvān–'ï aḥkām-ï 'adliyye,* abgelöst. Die Mitgliedschaft in beiden Gremien war auf der Grundlage begrenzter Wahlen auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft so organisiert, daß beide die verschiedenen Volksgruppen und Interessen im Reich so gut wie möglich repräsentierten. Die Statuten für den neuen Staatsrat gaben diesem eine

wesentlich direktere Kontrolle über den Premierminister und die Ministerien als das je zuvor der Fall gewesen war.

Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich während der *Tanẓīmāt*-Periode auf Provinz-, Distrikt- und Lokalebene, wo die autokratischen Beamten, die ursprünglich von der Zentralregierung dorthin gesandt worden waren, ihre legislativen und richterlichen Funktionen nach und nach auf getrennte Räte übertrugen, deren ernannte und gewählte Mitglieder im Lauf der Zeit eine Repräsentation der Interessen aller wichtigen religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Gruppen, in die die Untertanen gegliedert waren, ermöglichten. Die Ratsmitglieder in den Provinzen wurden zwar ebenso wie die Mitglieder der Legislativkörperschaften in Istanbul von der Exekutive ernannt und waren dieser verantwortlich, aber zugleich gab es auch das Repräsentationsprinzip zusammen mit der Vorstellung, daß die Exekutive sich in gewisser Hinsicht ihrem Rat und ihren Wünschen zu beugen hatte. Das war ein sehr bedeutender Schritt vorwärts in einem Reich, in dem die herrschende Klasse jahrhundertelang ohne Rücksicht auf die Wünsche der Untertanen regiert hatte.

b) Rechtspflege und Menschenrechte

Im Bereich des Rechts war es das Ziel der *Tanẓīmāt*-Reformer, allen Untertanen des Sultans unabhängig von Rasse, Religion oder Vermögen die Sicherheit des Lebens, der Ehre und des Besitzes und die Gleichheit vor dem Gesetz zu garantieren. Da die *Tanẓīmāt*-Gesetzgebung die alte Teilung der Gesellschaft in herrschende Klasse und Untertanen beibehielt, blieb auch die traditionelle Organisation der letzteren in *millets* erhalten. Zwei wesentliche Änderungen wurden allerdings vorgenommen: Mitglieder der nicht-muslimischen *millets* wurden mit muslimischen Untertanen vor dem Gesetz gleichgestellt, und die diktatorische und oft tyrannische Macht der Patriarchen, Rabbiner und anderer *millet*-Führer wurde durch neue *millet*-Verfassungen und gewählte Ratsversammlungen beschnitten. Auf dem Gebiet der Gesetzgebung wurden die alten religiösen und die osmanischen öffentlich-rechtlichen Gesetzeskodizes allmählich durch neue Gesetzbücher ersetzt, die sich am Modell der damals in Europa gebräuchlichen Gesetzbücher orientierten und in der *Meǧelle-i aḥkām-ï 'adliyye* zusammengefaßt wurden. Die *Meǧelle* wurde unter der Leitung von Aḥmed Ǧevdet Paša (1822–1895) kompiliert, der es geschickt verstand, die neuen Rechtssysteme mit den Hauptvorschriften und -prinzipien der *senat* zu vereinbaren und zu versöhnen. Die *Meǧelle* legte die Rechte und Pflichten des Sultans ebenso fest wie die Pflichten, Zuständigkeiten und Unzuständigkeiten seiner Beamten, denen es nicht mehr gestattet war, innerhalb ihrer eigenen Sphäre selbstherrlich zu handeln. Alle Beamten waren nun gezwungen, sich so zu verhalten, wie es die Verwaltungsvorschriften vorsahen, und die Rechte aller Untertanen zu beachten. Neue *Niẓāmiyye*-Gerichtshöfe wurden geschaffen, die

für die Anwendung der neuen Gesetze zuständig waren und deren Richter teils ernannt und teils gewählt wurden, damit die unterschiedlichen Interessen und Traditionen im Reich vertreten waren. Den *šerī'at*-Gerichtshöfen wurde jegliche Autorität genommen, außer in den begrenzten Bereichen des Personenstandsrechts, wozu Ehe-, Erb- und Scheidungsrecht gehörten. Europäische Bestimmungen über die Beweiserhebung wurden nach und nach eingeführt und gemischte Gerichtshöfe mit osmanischen und europäischen Richtern eingesetzt, die in jenen Fällen urteilen sollten, die osmanische und ausländische Untertanen betrafen; für diese Fälle gab es eigene gemischte Gesetzeswerke, die ein leicht zu handhabendes Instrument für die Einführung europäischer Rechtssysteme in das Osmanische Reich und für deren Versöhnung mit osmanischen Traditionen und Bedürfnissen auf einer anerkannten und geeigneten Basis lieferten. 1868 wurden schließlich zum ersten Mal die richterlichen und administrativen Funktionen der Ministerien getrennt und eine unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit eingeführt, so daß von da an die Untertanen direkt bei Verwaltungsgerichtshöfen gegen Willkürakte der Bürokratie vorgehen konnten.

c) Die Organisation des Militärs

Am dringendsten war das Reformbedürfnis im militärischen Bereich, da die Osmanen nach der Vernichtung der Janitscharen über keine geeignete Armee verfügten, die das Reich gegen seine zahlreichen inneren und äußeren Feinde verteidigen konnte. Da die Versuche Maḥmūds II., seine neue Armee bereits im Kampf zu erproben, ehe ihr Aufbau abgeschlossen war, zu deren vorzeitigem Zusammenbruch geführt hatten, mußten die *Tanẓīmāt*-Reformer nach 1839 praktisch von vorne beginnen, als sie die *Niẓām-ï ǧedīd* und *Sekbān–'ï ǧedīd* unter dem Namen *Niẓāmiyye,* ›die reguläre Armee‹, erneuerten. Wieder einmal wurden europäische Instrukteure herangezogen und weitere Osmanen zur Fortbildung nach Europa geschickt. Viele Offiziere absolvierten die erstmals von Maḥmūd II. eröffneten Militärschulen, die nun weiter wuchsen und gediehen. Zum ersten Mal in der osmanischen Geschichte wurden in der Armee die logistischen von den rein soldatischen Funktionen getrennt und spezialisierten Einheiten übertragen. Die Armee übernahm die Verpflegung ihrer Männer und schaffte damit die alte Tradition ab, nach der den Soldaten vor jedem Feldzug bestimmte Nahrungsmittel zugeteilt wurden, aus denen sie sich ihre täglichen Mahlzeiten selbst bereiteten und die sie durch das ergänzten, was sie unterwegs fanden. Die Armee wurde nun auch in regionale Kommandos unterteilt, die an die Stelle der einen einzigen osmanischen Armee unter dem Kommando des Sultans traten. Den neugeschaffenen Regionalarmeen wurde gestattet, sich in Aufbau, Bewaffnung und Taktik den örtlichen Gegebenheiten und Bedürfnissen anzupassen. Dadurch wurde die osmanische Armee nicht nur flexibler, als es die alte Armee gewesen war, es ermöglichte ihr auch, an mehreren Fronten zugleich

zu kämpfen. Auch im Bereich der Aushebung für die Streitkräfte und im sozialen Status der militärischen Karriere wurden von den *Tanẓīmāt* bedeutende Reformen eingeführt. Im Grunde war es das Ziel der *Tanẓīmāt*-Reformer, alle Bevölkerungsgruppen einschließlich der nichtmuslimischen *millets,* die bis dahin gegen die Zahlung einer Kopfsteuer, der *ǧizye,* vom Militärdienst befreit waren, der Wehrpflicht zu unterwerfen. Frühe Aushebungsversuche unter Maḥmūd II. waren willkürlich erfolgt, wobei die Verpflichtung des einzelnen weitgehend eine Angelegenheit der Anwerber war, die dann oft ein ganzes Dorf seiner jungen Männer beraubten und damit die dortige Landwirtschaft und andere Wirtschaftszweige ernstlich gefährdeten. Einige Familien verloren auf diese Weise all ihre Söhne, andere keinen einzigen. Darüber hinaus bedeutete der Militärdienst, zu dem sie gezwungen worden waren, nicht viel besseres als Sklaverei, da sin in der Armee auf unbestimmte Zeit, gewöhnlich für ihr ganzes Leben, festgehalten wurden. Da dies kaum im Einklang mit den 1839 proklamierten Rechten der Untertanen war, bemühten sich die Reformer nun, den Militärdienst statt einer drückenden Last zu einem ehrenvollen Dienst zu machen und die Dienstverpflichtungen einigermaßen gerecht zu verteilen, so daß in Zukunft alle Zweige der Bevölkerung ihren Beitrag zum nationalen Wohl leisten würden. Im neuen Aushebungsgesetz von 1843 wurde das Reich in Aushebungsbezirke aufgeteilt, von denen jeder pro Jahr eine festgelegte Anzahl von Männern für den Militärdienst zu stellen hatte. Nicht mehr als ein Sohn pro Familie und nicht mehr als zehn Prozent der wehrfähigen Jugendlichen eines Dorfes durften eingezogen werden; Männer, die auf andere Weise dem Wohl der Nation dienten, insbesondere solche, die an den neuen Schulen erzogen wurden, waren vom Militärdienst befreit. Die Dauer des Militärdienstes betrug fünf Jahre; ausschließlich Freiwillige durften länger dienen. Erstmals wurde auch eine Reserve-Armee *(redīf)* aufgestellt, in die Reservisten nach Beendigung ihrer regulären Dienstzeit für weitere sieben Jahre zu regelmäßig wiederkehrenden Übungen eingezogen wurden. Auch dies trug erheblich dazu bei, die Kampfkraft und -bereitschaft der osmanischen Armee und Flotte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu erhöhen.

d) Das Erziehungswesen

Im Bereich des Erziehungswesens war es das Hauptziel der *Tanẓīmāt*-Reformer, die traditionellen Schulen, die Medressen, durch ein neues säkulares Schulsystem zu ersetzen, in dem die Offiziere und Verwaltungsbeamten ausgebildet werden sollten, die gebraucht wurden, die neuen Vorschriften bereitwillig und mit dem nötigen Sachverstand anzuwenden und das Reich ohne jene Zeichen des Zögerns, des Widerwillens und der Unfähigkeit, wie sie für die letzten Regierungsjähre Maḥmūds II. typisch gewesen waren, zu modernisieren. Damit die Pläne der *Tanẓīmāt* überall im Reich wirklich erfüllt werden konnten, bedurfte es einer neuen Gruppe von Technokraten. Um sie heranzubilden,

wurden die ursprünglich von Maḥmūd II. errichteten technischen Schulen ausgedehnt und vergrößert und zugleich ein völlig neues System von öffentlichen Schulen auf allen Ebenen – von der Grund- bis zur höheren Ausbildung – aufgebaut. Von besonderer Bedeutung waren in dem Zusammenhang die *Rüšdiyye*-Schulen, die parallel zu den Medressen errichtet wurden und diese ersetzen sollten. Nachdem 1845 ein neues Erziehungsministerium zur Entwicklung, Überwachung und Regulierung des neuen Schulsystems geschaffen worden war, vervielfältigten sich im Verlauf des nächsten halben Jahrhunderts auch die höheren Schulen. Das Erziehungsmonopol der *'ulemā* wurde so zwar gebrochen, das System der Medressen bestand jedoch fort und brachte seine eigenen Schüler hervor, die die *Tanẓīmāt*-Reformen weiterhin heftig und lautstark bekämpften. Die beiden parallellaufenden aber einander entgegengesetzten Erziehungsinstitutionen ließen eine grundsätzliche und andauernde Spaltung zwischen den Absolventen der einen und der anderen entstehen. Während diejenigen, die an den neuen Schulen und im Ausland studiert und westliche Sprachen erlernt hatten, die Ideen und Werte des modernen Denkens annahmen, blieben die im alten Erziehungssystem Aufgewachsenen allen Reformen gegenüber äußerst feindselig – und wenn sie auch mit der Vernichtung der Janitscharen das militärische Instrument der Reaktion verloren hatten, konnten sie doch immer noch die von den *Tanẓīmāt*- Reformern gewünschten Veränderungen erheblich verlangsamen.

Widerstände gegen die *Tanẓīmāt* kamen auch aus anderen Richtungen, besonders von Mitgliedern der alten herrschenden Klasse, die allmählich gegen die neuen Technokraten ausgewechselt wurden. Es gab auch andere, die wie die Gouverneure, die Steuerpächter oder die Soldaten aufgrund der Reformen ihre Vorrechte verloren hatten. Die Führer der nicht-muslimischen Minoritäten waren zwar froh, daß ihren Anhängern die Gleichheit vor dem Gesetz gewährt wurde, versuchten aber gleichzeitig, einige der besonderen Privilegien, die sie früher im Rahmen ihrer rechtlichen Ungleichheit genossen hatten, wie zum Beispiel die Befreiung vom Militärdienst, weiter zu bewahren, und versicherten sich machtvoller europäischer Hilfe, um die Durchführung derartiger Reformen zu verhindern. Die *millet*-Führer wehrten sich auch gegen die *Tanẓīmāt*-Maßnahmen, durch die ihre diktatorische Macht über ihre eigenen Anhänger beschnitten werden sollte, so daß europäische Interventionen im Namen der *millet* und ihrer Autonomie oftmals dazu führten, daß die nichtmuslimischen Untertanen an der Wahrnehmung ihrer vollen Rechte unter dem neuen System gehindert wurden. In den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts erhob sich auch Opposition innerhalb der neuen, aus den *Tanẓīmāt* hervorgegangenen Klasse, besonders unter den Absolventen der neuen Schulen, die zu fordern begannen, daß die Modernisierung des Staates von einer allgemeinen Gesellschaftsreform begleitet sein müsse und daß die traditionell autokratische Position des Sultans und seiner herrschenden Klasse durch ein neuzuschaffendes System ersetzt

werden müsse, das den Untertanen die Teilnahme an der Herrschaft erlaubte und die Macht der Regierenden durch ein repräsentatives Parlament und eine Verfassung einschränkte. Die oppositionellen Elemente fanden sich unter dem Namen ›die Jungen Osmanen‹ *(Yeṅi ʼo□mānlïlar)* in einer Gesellschaft von Gebildeten zusammen, die von Literaten wie dem Dichter Żiyā Paša (1825–1880) und dem Journalisten und Dichter Nāmïq Kemāl (1840–1888) geführt wurde. Für Männer wie sie waren die *Tanẓīmāt*-Reformer Konservative, ja Reaktionäre, die den Staat nur modernisierten, um ihre eigene Autorität erhalten zu können. Den *Tanẓīmāt*-Reformern schien jedoch eine autokratische Herrschaft zur Durchführung von Modernisierungsmaßnahmen unabdingbar; auch wenn sie willens waren, zu dezentralisieren und die Repräsentanten des Volkes anzuhören, glaubten sie doch, daß die Macht der Regierung autokratisch zu sein hatte, damit sie die in einer Gesellschaft wie der osmanischen angelegten konservativen Tendenzen überwinden konnte. Der Bund der Jungen Osmanen war eigentlich nur ungefähr fünf Jahre – von 1865 bis 1870 – aktiv. Die meisten ihrer Veröffentlichungen wurden noch dazu außerhalb des Reiches gedruckt und über die ausländischen Postämter, die unter dem Schutz der Kapitulationen im Osmanischen Reich errichtet worden waren, ins Land geschleust. Viele Mitglieder des Bundes mußten zeitweilig aus dem Lande fliehen; doch nach 1870 kehrten die meisten von ihnen wieder zurück und traten in den Dienst jener Regierung, die sie so heftig kritisiert hatten. Die Opposition der konservativen Mitglieder der alten herrschenden Klasse, die Einmischung der europäischen Mächte und die Forderungen der Intellektuellen nach demokratischen Reformen erreichten aber trotz alledem, daß die *Tanẓīmāt*-Reformer nicht allzu zügig vorgehen konnten und ihre Leistungen deswegen recht gefährdet blieben. Wie sehr das der Fall war, zeigte sich nach ʼAlī Pašas Tod im Jahr 1781, als die unter den *Tanẓīmāt* geschaffene zentralisierte, autokratische Regierungsinstitution in die Hände von unredlichen Politikern fiel, die sie zu ihrem persönlichen Vorteil mißbrauchten. In vielen Bereichen wurden die *Tanẓīmāt*-Reformen weitgehend außer Kraft gesetzt, viele der Reformer wurden, ohne viel Federlesens zu machen, verbannt, ihre Stellen politisch genehmen Kandidaten zugeschanzt. Extravaganzen und Mißwirtschaft stürzten den Staat in hohe Schulden. Revolten auf dem Balkan und eine Einmischung der Russen nach 1875 verschärften die Krise. Da erhob sich eine neue Partei, die eine Verfassung und ein Parlament forderte, von denen sie sich eine Lösung der innenpolitischen Krise und eine hinreichende Stärkung des Reiches versprach, so daß es seinen äußeren Feinden entgegentreten konnte. Unter der Führung des Kriegsministers Ḥüseyin ʼAvnī Paša und des ehemaligen Großwesirs Midḥat Paša, der auch als *Tanẓīmāt*-Reformer in den Provinzen hervorgetreten war, gelang es, Sultan ʼAbdül'azīz zur Abdankung zugunsten von Sultan Murād V. (1876) zu zwingen und, als dieser sich als ungeeignet erwies, ihn durch Sultan ʼAbdülḥamīd II. (1876–1909) zu ersetzen.

Rückblickend kann man sagen, daß der größte Erfolg der *Tanẓīmāt* die Modernisierung der Verwaltung und der Armee gewesen ist, da hier die *Tanẓīmāt*-Reformer in der Lage waren, die überkommenen osmanischen Institutionen abzuschaffen und neue – aus dem Westen eingeführte – an ihre Stelle zu setzen. Der größte Mißerfolg dagegen war den *Tanẓīmāt,* trotz beachtlicher Leistungen, auf dem Gebiet des säkularen Erziehungswesens beschieden. Zwar gelang es, ein neues Schulsystem einzuführen, aus dem jene Bürokraten hervorgingen, die grundlegende Veränderungen in allen Lebensbereichen vornahmen; da es den *Tanẓīmāt*-Reformern jedoch nicht gelang, das auf den Medressen beruhende religiöse Erziehungssystem zu ersetzen, ließen sie zu, daß eine Situation entstand, in der es zwei unterschiedlich erzogene gebildete Schichten gab, die gegeneinander Abneigung empfanden und denen jedes Verständnis füreinander fehlte. Darüber hinaus blieb das Erziehungssystem der *Tanẓīmāt*-Periode der herrschenden Klasse und denjenigen, die in sie aufgestiegen, vorbehalten, so daß es nicht nur nicht den alten Graben zwischen den Massen und der Elite zu überbrücken vermochte, sondern den Abstand zwischen beiden sogar noch vergrößerte, indem es als neue herrschende Klasse eine im Westen verwurzelte Intelligenz hervorbrachte, die noch weniger Verständnis und Sympathie für die Untertanen aufbrachte als die Mitglieder der alten. Schließlich blieb selbst innerhalb der neuen herrschenden Klasse der *Tanẓīmāt*-Zeit ein Dualismus bestehen, da ihre Mitglieder zumindest teilweise den Werten und der Tradition der früheren osmanischen Kultur verhaftet blieben. Es gelang ihnen zwar weitestgehend, westliche Formen einzuführen, doch sie lösten sie meistenteils aus jenem Zusammenhang des Denkens und Handelns, in dem sie im Westen erfolgreich funktioniert hatten. Es mangelte ihnen auch an der Einsicht, daß gerade der Erfolg ihrer technischen Reformen unvermeidlich Bestrebungen auslösen würde, die auf eine Veränderung der osmanischen Sozialstruktur abzielten, zu deren Bewahrung die *Tanẓīmāt*-Reformen erlassen worden waren. Diese Probleme blieben in den letzten Jahrzehnten des Osmanischen Reiches ungelöst; erst zur Zeit der Türkischen Republik konnten sie schließlich überwunden werden.

Unter ʼAbdülḥamīd II. (1876–1909) und in den Jahren der Herrschaft der Jungtürken (1908–1918) wurden die meisten technischen Errungenschaften der *Tanẓīmāt* erhalten und vervollständigt, doch blieben die in den vorangegangenen Jahrzehnten entstandenen Dualismen innerhalb der osmanischen Gesellschaft eine Hauptquelle von Schwierigkeiten. 1876 wurde, offensichtlich als Antwort auf die lang anhaltenden Forderungen nach politischen Reformen in der osmanischen Gesellschaft, von einer Gruppe um Midḥat Paša und Ḥüseyin ʼAvnī Paša eine Verfassung *(qānūn-ï esāsī)* ausgearbeitet, die vom neuen Sultan kurz nach seiner Thronbesteigung verkündet wurde – wohl in erster Linie, um ein Eingreifen der gerade zur Konstantinopel-Konferenz versammelten europäischen Mächte in innere Angelegenheiten des Osmanischen Reiches zu verhindern. Das Sultanat und darüber hinaus die herrschende Klasse wurden

dadurch der obersten Autorität der Verfassung unterworfen, doch war keineswegs davon die Rede, daß nun die Souveränität beim Volk ruhe; auch gab es keine verfassungsmäßigen Möglichkeiten, den Sultan und seine Bevollmächtigten für ihre Handlungen zur Verantwortung zu ziehen, selbst wenn sie gegen den Buchstaben oder den Geist der neuen Verfassung verstießen. Die Anwendung der Verfassung hing also einzig und allein vom guten Willen des Sultans ab. Immerhin – es war ein bedeutender Anfang. Die legislativen Befugnisse wurden nun einem Parlament übertragen, das aus zwei Kammern bestand, dem Rat der Notabeln *(Meǧlis-i a'yān),* dessen Mitglieder vom Sultan berufen wurden, und dem Rat der Abgeordneten *(Meǧlis-i meb'ū□ān),* dessen Mitglieder von den verschiedenen Räten, die während der *Tanẓīmāt*- Periode überall im Reich auf Provinz- und lokaler Ebene entstanden waren, gewählt wurden. Nur in den wichtigsten Städten des Reiches wurden die Abgeordneten zum *Meǧlis-i meb'ū□ān* direkt vom Volk gewählt; doch auch hier war das Wahlsystem wiederum so eingerichtet, daß alle *millets* sowie alle sozialen und wirtschaftlichen Gruppen repräsentiert sein sollten. Um die europäischen Mächte zu beeindrucken, wurde den Balkanprovinzen eine erhebliche Überrepräsentation eingeräumt. Aber letzten Endes blieb von den eleganten Formulierungen der Verfassung doch nur ein Parlament mit wenig mehr Macht, als sie der Staatsrat *(Šūrā-y'ï devlet)* besessen hatte. So durfte das Parlament nur über Gesetze beraten, die ihm von den Ministerien vorgelegt worden waren, und die verabschiedeten Gesetze erhielten erst Gültigkeit, wenn ihnen das entsprechende Ministerium und der Sultan zugestimmt hatten. Die einzelnen Minister waren darüber hinaus nicht dem Parlament, sondern nur dem Sultan verantwortlich. Das wichtigste Recht des Parlaments war die Genehmigung des jährlichen Budgets; da die Ministerien jedoch die Budgetvorschriften umgehen konnten, hatten sie die Möglichkeit, ohne parlamentarische Zustimmung Maßnahmen zu ergreifen. Schließlich konnte auch der Sultan wie bisher Dekrete mit Gesetzeskraft erlassen, ohne sich um die Wünsche des Parlaments zu kümmern. So war denn das neue Parlament eigentlich nur ein Debattier- Klub, ein Resonanzboden für Beschwerden, eine Erweiterung der *Šūrā-yï devlet* mit einer etwas repräsentativeren Zusammensetzung.

Die Verfassung von 1876 schuf ein unabhängigeres Rechtswesen als das der *Tanẓīmāt*-Reformen, da einmal ernannte Richter nicht mehr abgesetzt werden konnten, es sei denn aufgrund einer Abstimmung im Parlament, wenn sie sich große Verfehlungen hatten zuschulden kommen lassen. Außerdem wurden die Gehälter der Richter stark erhöht, um ihnen die notwendige Unabhängigkeit und allgemeines Ansehen zu verschaffen. Der Exekutive wurde jeglicher Eingriff in das Gerichtswesen untersagt. Die Rechte des einzelnen wurden garantiert. Allen Untertanen wurde die Gleichheit vor dem Gesetz ohne Unterschied der Religion verbürgt; alle Untertanen hatten gleiche Rechte und Pflichten, vor allem durften sie beim Zugang zu Schulen und öffentlichen Ämtern nicht diskriminiert

werden. Allerdings war es Vorschrift, daß Bewerber um ein öffentliches Amt das Osmanisch-Türkische, die offizielle Sprache des Reiches, lesen und schreiben konnten. Jedem Bürger des Osmanischen Reiches wurde die Freiheit der Religionsausübung garantiert, jedoch wurde der Islam zur Staatsreligion erklärt mit dem Sultan als Oberhaupt mit dem Titel Kalif. Die gemischten Gerichtshöfe und die staatlichen Zivilgerichtshöfe wurden ebenso wie das in der *Meǧelle* kodifizierte Rechtssystem beibehalten, die *šerī'at,* die muslimischen Gerichtshöfe und die Medressen blieben jedoch ebenfalls bestehen und mit ihnen der aus der *Tanẓīmāt*-Periode stammende Dualismus. Die Verfassung sah die Sicherheit der Person und des Eigentums, die Pressefreiheit, die Freiheit der wirtschaftlichen Assoziation, nicht jedoch die politische Vereinigungsfreiheit vor. Die Konfiszierung von Vermögen, Zwangsarbeit und die Folter zur Erpressung von Geständnissen wurden von der Verfassung verboten. Der Schulbesuch war unentgeltlich; Schulpflicht gab es überall da, wo Schulen vorhanden waren. Im Bereich der Provinzverwaltung wurden die *Tanẓīmāt*- Reformen unverändert übernommen; es gab allerdings einige Versuche, die zentrale Kontrolle über die Ratsversammlungen der Provinzen zu stärken.

Zunächst hatte die Kommission, die die Verfassung ausarbeitete, ihrer Arbeit verschiedene europäische Verfassungen, insbesondere die belgische, zugrunde gelegt, die fertige Verfassung spiegelte dann aber doch weitgehend die Erfahrungen von fünfzig Jahren *Tanẓīmāt*-Reformen wider. Die Organisation der Ministerien, des Parlaments, des Rechts- und des Erziehungswesens wie auch die Sicherung der Menschenrechte in dieser Form waren alles natürliche Weiterentwicklungen dessen, was die *Tanẓīmāt*-Reformer geleistet hatten. Die Tatsache, daß das Prinzip der Volksrepräsentation in einem geschriebenen Gesetz verankert worden war, bedeutete einen Fortschritt auf dem Weg zur Überwindung der strikten Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten und zur Beteiligung der letzteren am Regierungsprozeß. Im Grunde blieb jedoch die Herrschaft des Sultans so autokratisch wie ehedem, und als 1877 auf die Kriege mit Bosnien, Herzegowina, Serbien und Montenegro eine russische Invasion folgte und das Parlament sich in dieser Krisensituation als unfähig erwies, Einigung über die notwendigen Maßnahmen zu erzielen, suspendierte ʼAbdülḥamīd II. das Parlament *sine die.* Die Verfassung blieb zwar auch den Rest seiner Regierungszeit hindurch in Kraft, wurde aber *de facto* einer viel autokratischeren und persönlicheren Herrschaft untergeordnet, als es sie seit den mittleren Jahren der *Tanẓīmāt*-Periode gegeben hatte. Es ist jedoch zu beachten, daß der Sultan, als er seine autokratische Herrschaft errichtete, auf Bestimmungen der Verfassung zurückgriff, die augenscheinlich von Midḥat Paša zu einem ähnlichen Zweck in sie eingearbeitet worden waren – allerdings dachte Midḥat Paša wohl eher an seine eigene Herrschaft als die des Sultans. ʼAbdülḥamīd II. benutzte also die Krise von 1877/78, um die Macht zu ergreifen, ehe die Konstitutionalisten ihren Plan, das gleiche zu tun, verwirklichen konnten.

ʼAbdülḥamīd begann alsbald seine autokratische Machtfülle dazu zu verwenden, die Ideen und Grundsätze der *Tanẓīmāt*-Reformer, die wie er die Autorität zentral zusammengefaßt hatten, um Reformen durchführen zu können, wieder aufzugreifen und zu ihrem Abschluß zu bringen. Von ihm gelenkt, bestanden die beratenden Versammlungen auf Provinz- und Lokalebene weiter und blühten auf. Die Bürokratie wurde zu einer relativ leistungsfähigen und gutorganisierten Hierarchie ausgebaut. Das Erziehungssystem wurde auf allen Ebenen vervollständigt, eine Universität in Istanbul eröffnet. Erziehungsmöglichkeiten für Frauen wurden geschaffen. Zusätzliche Schulen für Finanzwesen, Recht, Handel, Bauwesen, Veterinärmedizin und die Schönen Künste wurden eröffnet, die Schulen für Verwaltungsbeamte und Offiziere erheblich erweitert. Ein hervorragendes System von staatlichen Bibliotheken wurde geschaffen, als mit wachsendem Bildungsstand trotz der strengen Zensur, die der Sultan zum Schutz des Staates gegen subversive Veröffentlichungen aufrecht erhielt, eine riesige Menge neuer Publikationen die Druckereien verließ. ʼAbdülḥamīd machte auch der finanziellen Verschwendung der vorangegangenen Zeit ein Ende und reorganisierte die osmanische Finanzverwaltung, so daß sie über ausreichende Einkünfte verfügte, um alle Auslandsschulden des Reiches zurückzahlen zu können, ohne sich der Gefahr ausländischer Interventionen auszusetzen, wie sie zur gleichen Zeit in Ägypten stattfanden und damit dessen Unabhängigkeit praktisch aufhoben. Es gelang, die Kreditwürdigkeit der osmanischen Regierung wiederherzustellen und damit zugleich die ganze Wirtschaftsstruktur des Reiches zu stabilisieren. Das wiederum öffnete den Weg für die finanziellen Ressourcen des europäischen Kapitals, der osmanischen Entwicklung zu helfen, und ermöglichte es ausländischem Privatkapital, zum Aufbau der osmanischen Industrie, des Handels und des Kommunikationswesens beizutragen. Die Modernisierung des Kommunikationswesens, besonders der Bau von Bahnlinien, Straßen und Telegraphenlinien, erlaubte es wiederum dem Sultan, nicht nur ein leistungsfähigeres Verwaltungssystem aufzubauen, sondern auch die Durchführung der gesetzlichen Bestimmungen besser zu erzwingen und zur Entwicklung von Landwirtschaft und Handel beizutragen.

Wenn man also Muṣṭafā Rešīd Paša den Vater der *Tanẓīmāt* nennt, dann muß man ʼAbdülḥamīd deren Vollender nennen, den letzten *Tanẓīmāt*-Reformer. Er scheiterte nur da, wo auch sie gescheitert waren: der Dualismus in der Gesellschaft blieb bestehen; er vermochte es nicht, irgendeinen Kontakt oder ein gegenseitiges Verständnis zwischen Elite und Untertanen herzustellen; und wegen seiner autokratischen Regierungsweise konnte er das wachsende Bedürfnis nach politischen Reformen nicht stillen. Im Ausmaß seiner Autokratie ging er mit seinem Spitzelsystem, der Zensur und der Einkerkerung von Intellektuellen sicher weit über die Autokratie der *Tanẓīmāt*-Reformer hinaus. Aber er lebte auch in gefährlicheren Zeiten. Die europäischen Mächte waren inzwischen dazu übergegangen, direkt in die inneren Angelegenheiten des

Osmanischen Reiches einzugreifen. Sie besetzten osmanisches Gebiet und ermunterten Revolten der Minoritäten. Sie verlangten ›Reformen‹, die die nicht-muslimischen Untertanen innerhalb des osmanischen Systems höher stellen würden als die muslimischen. Das Reich war also in Gefahr, doch der Sultan zeigte außergewöhnliches politisches Geschick bei dessen Verteidigung. Er begegnete europäischen Versuchen, nationalistische Ideen unter den *millets* zu verbreiten, indem er selbst drei verschiedene Ideologien verbreiten ließ. Im Reich übernahm er die Doktrin des Osmanismus, d.h. die bis dahin von den Intellektuellen vertretene Idee, daß alle Osmanen ohne Unterschied der Religion gleiche Bürger des Reiches seien. Außerhalb des Reiches sorgte er für die Verbreitung der Idee des Panislamismus, der die Einheit aller Muslime unter seiner Führung als Kalif anstrebte und ihm die Unterstützung aller Muslime jener Länder einbringen sollte, die unter europäischer Herrschaft lebten – in Indien und Ägypten unter britischer, in Nordafrika unter französischer und in Zentralasien unter russischer. Zu diesem Zweck bediente er sich besonders der Schriften Ǧamāl-ad-Dīn al-Afġānīs. Die dritte Ideologie, die ʾAbdülḥamīd für seine Zwecke nutzbar machte, war der Panturkismus, der die Vereinigung aller Turkvölker anstrebte und den er unter den Türken des russischen Reiches verbreiten ließ, um russischen Aktivitäten auf dem Balkan zu begegnen. Zur gleichen Zeit lenkte er die europäischen politischen Rivalitäten geschickt in wirtschaftliches Fahrwasser, indem er wirtschaftliche Konzessionen benutzte, um dem europäischen Streben nach Einfluß entgegenzukommen und im selben Moment den Aufbau seines Reiches voranzutreiben.

Die schwierigsten Probleme ergaben sich im Zusammenhang mit den kurz zuvor unabhängig gewordenen Nationen auf dem Balkan und mit den noch im Reich lebenden christlichen Minoritäten, die alle ihren Teil des Reiches für sich verlangten und ihre Forderungen zunehmend mit Gewalttaten unterstrichen. Geheimgesellschaften, von denen die der Bulgaren, der Griechen, der Serben und der Armenier besonders aktiv waren, wurden mit dem Ziel gegründet, die Erfüllung ihrer Wünsche durch Terrorismus zu erzwingen. Ihre Ziele und Methoden waren immer die gleichen: sie verübten Terrorakte, um die Osmanen zu Konzessionen zu zwingen, behinderten und schwächten die osmanische Verwaltung und versuchten insbesondere, die Osmanen zu Unterdrückungsmaßnahmen zu provozieren, um eine europäische Intervention zu erzwingen. Osmanische Politiker und Steuereintreiber wurden ermordet, auf öffentlichen Plätzen Bomben gelegt, einzelne Muslime grundlos getötet und ganze muslimische Dörfer verwüstet. Mit Terror wurden auch hilflose christliche Bauern, die nur wünschten, in Ruhe gelassen zu werden, damit sie ihrem Tagewerk nachgehen konnten, zur Mitarbeit und Unterstützung gezwungen. 1896 drohte eine armenische Terroristen-Organisation, die Osmanische Bank in die Luft zu sprengen, wenn ihre Forderungen nicht erfüllt würden. 1905 warf eine andere armenische Gruppe eine Bombe nach ʾAbdülḥamīd, als dieser die Moschee nach dem Freitagsgebet verließ. Aufgrund solcher Aktivitäten

verschärften sich die Spannungen zwischen den verschiedenen Nationalitäten zunehmend, bis auf jeden terroristischen Akt blutige Zusammenstöße folgten, die zahlreiche Menschenleben kosteten. Wenn aber die osmanische Regierung etwas unternahm, um die Ordnung wiederherzustellen und dem Terror Einhalt zu gebieten, hallten Rufe wie ›Polizeibrutalität‹ und ›Massaker‹ durch Europa, wo den Muslimen alle Schuld zugeschoben wurde, während die Christen in jedem Fall schuldlos zu sein schienen. Die Ursachen der Spannungen wurden übersehen, die Massaker unter Muslimen nicht zur Kenntnis genommen, die Verluste unter den christlichen Minoritäten übertrieben und die Türken schließlich für alles und jedes verantwortlich gemacht.

Das Anwachsen einer beachtlichen intellektuellen Opposition im Innern des Reiches, die seine Herrschaft und sein Leben bedrohte, war ein weiterer Grund für ʾAbdülḥamīds ängstliche Unruhe. Weitgehend war diese Opposition auf die gleichen Forderungen nach politischen Reformen zurückzuführen, wie sie bereits in den Jahren vor seinem Amtsantritt erhoben worden waren. Da die jungosmanischen Intellektuellen jedoch eng mit den *Tanẓīmāt*-Reformern und der alten herrschenden Klasse verbunden waren, selbst aus der Klasse stammten, deren Machtstellung sie zu zerstören wünschten, und über keine anderen Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele verfügten als das durch die *Tanẓīmāt* geschaffene Regime, waren sie eigentlich nie in der Lage, wirklich etwas zu erreichen. Erst in den 90er Jahren bekamen sie wirklich die Machtmittel in die Hand, die sie brauchten, um das bestehende Regime überwinden zu können, als sich ihnen Armeeoffiziere und andere Männer anschlossen, die in der späteren *Tanẓīmāt*-Periode aus der Klasse der Untertanen aufgestiegen waren. Dadurch wurde es ihnen auch möglich, sich stärker von den Interessen der etablierten Ordnung zu dissoziieren und wirklich grundlegende Veränderungen in der osmanischen Sozialstruktur sowie die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Herrschenden und Untertanen zu fordern. Die Armeeoffiziere hatten keinen Rückhalt in der herrschenden Klasse und waren deswegen weit eher bereit, radikale Veränderungen vorzunehmen. Da sie die Kontrolle über die Armee hatten, verfügten sie zudem über ein Instrument, mit dem sie ihre Pläne verwirklichen konnten. Im ideologischen Bereich vertraten die Opponenten ʾAbdülḥamīds in den beiden letzten Jahrzehnten seiner Herrschaft die gleichen Ideen, die auch er verbreitet hatte: Panislamismus, Osmanismus, türkischer Nationalismus und Modernismus. Die Anhänger des Panislamismus glaubten, daß der Niedergang des Reiches darauf zurückzuführen sei, daß es mit der Übernahme westlicher Ideen und Institutionen, die mit dem Geist des Islam nicht zu vereinbaren waren, die ursprünglichen islamischen Grundlagen des Reiches aufgegeben hatte. Sie waren der Ansicht, daß der Islam durchaus den Erfordernissen der Wissenschaft und des Fortschritts angepaßt und damit zur Grundlage der sozialen Entwicklung auf allen Ebenen gemacht werden könne, und daß deswegen nur die Technologie des Westens, nicht aber seine ›unterlegenen‹ kulturellen, religiösen und sozialen Vorstellungen übernommen

werden dürften. Sie forderten darum, daß alle kulturellen Reformen der *Tanẓīmāt* rückgängig gemacht, besonders die zivilen Schulen geschlossen würden und in allen Lebensbereichen zur Anwendung der *šerī'at* zurückgekehrt werde. Die Vertreter des Osmanismus dagegen waren überzeugt, daß das Reich nur wiedererstarken könne, wenn allen Untertanen absolute Gleichheit garantiert werde, so daß sie gemeinsam für das Gemeinwohl zu arbeiten bereit wären. Einige befürworteten ein föderatives Reich autonomer *millet*-Staaten als einziges Mittel, die verschiedenen Nationalitäten von Revolten abzuhalten. Sie arbeiteten dabei eng mit den verschiedenen Gesellschaften der Minoritäten zusammen, besonders mit jenen, die in Frankreich im Exil lebten, deren Unterstützung gegen ʼAbdülḥamīd sie mit dem Versprechen gewannen, ihnen unter dem neuen Regime volle Autonomie einzuräumen. Eine dritte Gruppe von Gegnern ʼAbdülḥamīds wurde durch verschiedene ›Verwestlichungs‹- und ›Modernisierungs‹-Ideen zusammengehalten, wenn auch die Ansichten über das Ausmaß, in dem der Westen als Modell dienen sollte, ziemlich weit auseinandergingen. Die extremen Verfechter der ›Verwestlichung‹ meinten, daß das Osmanische Reich den westlichen Entwicklungsstand erreichen und, um auch die Achtung des Westens zu gewinnen, bei jeder Maßnahme europäische Vorbilder zugrunde legen müsse. Diese Westler waren zwar antiklerikal eingestellt, glaubten aber doch an den Islam als eine Religion mit universalen Werten; darüber hinaus hielten viele von ihnen den Osmanismus für ein geeignetes Instrument, den multinationalen osmanischen Staat zusammenzuhalten. Da sie einsahen, daß ihr Programm nur durchgeführt werden konnte, wenn alle Menschen im Reich eine aufgeklärte Erziehung genossen, traten sie für einen Ausbau des Erziehungswesens ein. Auch die Frauen wollten sie emanzipieren, so daß diese ihren Teil zur nationalen Entwicklung beitragen konnten. Ein bürgerliches Gesetzbuch nach europäischem Modell sollte die *šerī'at* in allen Bereichen ersetzen. Einer schnellen Industrialisierung und Verbesserung des Kommunikationswesens sollte besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Die vierte Ideologie, die sich in der damaligen Zeit entwickelte, war der türkische Nationalismus, der im Studium der osmanischen Literatur und Geschichte seinen Ausgang nahm. Da die Minoritäten sich weigerten, den Osmanismus zu akzeptieren, und auf ihrer Unabhängigkeit beharrten, begann der türkische Nationalismus als ein türkisches Gegenstück zu den Nationalismen der Nicht-Muslime unter den Türken den Osmanismus zu verdrängen. Die Entwicklung des türkischen Nationalismus begann zwar bereits vor 1908, solange jedoch die Minoritäten die liberalen Gegner des Sultans unterstützten, wurde er nicht mit Nachdruck vertreten. Erst als die Minoritäten sich gegen Versuche der Jungtürken, den Osmanismus nach ihrer Machtergreifung einzuführen, zur Wehr setzten, wurde der Osmanismus durch die Idee eines zentralisierten, nach türkischer Tradition und Kultur aufgebauten und von Türken dominierten osmanischen Staates ersetzt. Viele führende Vertreter dieser nationalistischen Bewegung waren

Türken aus Zentralasien, die vor dem vordringenden russischen Imperialismus nach Istanbul geflohen waren und osmanische Unterstützung bei der Befreiung ihrer Heimatländer zu gewinnen hofften.

Aktive Opposition gegen ʼAbdülḥamīd erhob sich vor allem in den Städten des Reiches, wobei die verschiedenen Gruppen oft einzelne Aspekte der vier unter den Intellektuellen der damaligen Zeit vorherrschenden Ideologien miteinander verbanden. Die erste wichtige oppositionelle Gruppe war die Gesellschaft für Fortschritt und Einheit, die ursprünglich von Studenten der militärischen Medizin-Akademie in Istanbul gegründet worden war (1889) und später überall im Reich Verwaltungsbeamte, Armeeoffiziere und Intellektuelle als Mitglieder gewann. Ein mißglückter Mordversuch am Sultan 1892 löste Verfolgungen aus, die dann die aktiveren Mitglieder nicht nur dieser Gesellschaft zwangen, ins Ausland, insbesondere nach Genf, Paris, London und Kairo zu fliehen. Dort zerfielen sie in zahlreiche Grüppchen, jeweils mit eigenen geistigen Führern und eigenen Zeitungen zur Verbreitung ihrer Sache. Es gelang ihnen, ihre Veröffentlichungen durch die ausländischen Postämter, die aufgrund der Kapitulationsvereinbarungen nicht der osmanischen Zensur unterlagen, ins Reich einzuschleusen. In Genf bestand die Gesellschaft für Fortschritt und Einheit unter der Führung von Aḥmed Riżā (1859–1930) weiter; eine ähnliche Gruppe entstand in Paris unter der Führung von Mīzānǧʼï Murād Bey (1853–1912). Ein im Februar 1902 nach Paris einberufener Kongreß sollte alle Exilgruppen koordinieren und vereinen, die Versammlung spaltete sich jedoch nicht nur aufgrund persönlicher Auseinandersetzungen, sondern auch wegen tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten in der Frage, ob man die Revolution im Innern mit ausländischer Hilfe herbeiführen sollte oder nicht. Aḥmed Riżā war der Sprecher derjenigen, die jede ausländische Intervention ablehnten und verlangten, daß die Bewegung von Türken geführt sein müsse, während Prinz Ṣabāḥaddīn, ein Verwandter des Sultans, die Anhänger des Osmanismus um sich sammelte, die ein föderatives Reich befürworteten, das sowohl durch ausländische Intervention als auch mit kräftiger Unterstützung der geheimen Terroristenorganisationen des Balkans und Armeniens zustande kommen sollte. Die Delegierten waren sich auch in der Frage uneins, ob das Sultanat abgeschafft werden sollte und ob man sich an islamischen oder westlichen Modellen orientieren sollte. Selbst diejenigen, die sich über ein gemeinsames Ziel einig waren, fanden es schwierig, sich in Einzelfragen zu verständigen – lediglich über die Notwendigkeit, die Diktatur ʼAbdülḥamīds zu beenden, bestand keine Uneinigkeit. Das Gewicht ihrer verschiedenen Protestbekundungen zusammen mit denen der nationalistischen Minoritätengruppen schuf dann aber doch ein Klima in Europa, in dem die Meinung über die Osmanen im allgemeinen und den Sultan im besonderen immer schlechter wurde. In dieser Zeit begann man in Europa, die Gegner ʼAbdülḥamīds die ›Jungtürken‹ zu nennen, obwohl diese selbst ihre verschiedenen Gruppen auch verschieden bezeichneten. Erst später

kamen diese Gruppen dann unter die allgemeine Führung der jungtürkischen Bewegung, die schließlich 1908 den Sultan stürzte und die Herrschaft übernahm.

Die jungtürkischen Gruppen innerhalb des Reiches verhielten sich wegen der rigorosen Verfolgungen von seiten des Sultans – und weil die meisten ihrer Führer ins Ausland geflohen waren – zwischen 1892 und 1906 relativ ruhig. Im Untergrund blieben sie jedoch weiter aktiv, besonders unter den Armeeoffizieren auf dem Balkan mit dem Zentrum in Saloniki. Als der Sultan von ihren Aktivitäten erfuhr, raste er vor Wut, denn es war gerade die Armee gewesen, die am meisten von seiner Gunst und Aufmerksamkeit profitiert hatte. Nun begann er, Offiziere zu entlassen, den Sold zu kürzen und die Haushaltsmittel für die Armee zu verringern. Doch die dadurch hervorgerufene Unzufriedenheit trug nur dazu bei, die Opposition nach 1906 noch zu verstärken. Vom Hauptquartier in Saloniki aus begann eine Gruppe von Armeeoffizieren unter der Führung von Ǧemāl Bey (1872–1922) und Enver Bey (1881–1922) und unterstützt von dem Postbeamten Ṭal'at Bey (1874–1921) – alle Mitglieder der Gesellschaft für Fortschritt und Einheit – eine intensive Untergrundtätigkeit zu entfalten. Sehr zustatten kam ihnen dabei, daß die Regierung versäumte, die makedonische Armee so ausreichend mit Nachschub zu versorgen, daß sie die bulgarischen und serbischen Terroristengruppen in der dortigen Gegend hätte erfolgreich unterdrücken können. Der Erfolg dieser Terroristengruppen erfüllte die Jungtürken nicht nur mit Abscheu gegenüber 'Abdülḥamīd, sondern auch mit Bewunderung für das organisatorische Geschick und die Taktik der Terroristen, die sie nun selbst übernahmen. Da die Polizei in Saloniki von Armeeoffizieren kontrolliert wurde, die selbst Mitglieder der Verschwörergruppe waren, und es dort eine große wohlhabende jüdische Gemeinde gab, die mit den Jungtürken sympathisierte und ihre Aktivitäten finanzierte, erwies sich Saloniki als ein ungewöhnlich gut geeignetes Zentrum für die jungtürkischen Unternehmungen.

Als es 1907 den verschiedenen oppositionellen Gruppen gelang, sich zusammenzuschließen, war das Schicksal des Sultans besiegelt. Die neue Gruppierung nannte sich Komitee für Einheit und Fortschritt *(Ittiḥād ve teraqqī Ǧem'iyyeti),* und alle konstituierenden Mitglieder einigten sich darauf, auf eine baldige Wiederherstellung der Verfassung von 1876 und die Wiedereröffnung des Parlaments hinzuwirken. Das Sultanat wollten sie nicht abschaffen, 'Abdülḥamīd zum damaligen Zeitpunkt auch noch nicht absetzen, sondern ihn nur durch Gesetz und durch ein Parlament, das die Interessen des Volkes wirklich repräsentieren sollte, in seiner Machtfülle beschränken. Bei ihrer Werbung fanden die Jungtürken nun überall im Reich Unterstützung, besonders nachdem der japanische Sieg über Rußland gezeigt hatte, daß eine moderne und reformierte asiatische Macht die europäischen ›Imperialisten‹ durchaus besiegen konnte, und nachdem die Revolution in Persien 1906 den Schah gezwungen hatte, eine Verfassung und ein Parlament zu akzeptieren. Als der Sultan die Existenz des Komitees herausfand und zahlreiche der betroffenen Offiziere zu

entlassen bzw. hinzurichten begann, schritten die Verschwörer zur Tat. Die makedonische Armee revoltierte und drohte, auf Istanbul zu marschieren (23. Juli 1908). Doch der Sultan gab nach und stellte die Verfassung wieder her. So war die Machtveränderung mit relativ friedlichen Mitteln, wenn auch unter Androhung von Gewalt, zustande gekommen, und ernsthaftere revolutionäre Ereignisse waren offensichtlich vermieden worden.

Die jungtürkische Ära von 1908–1918 zerfällt in verschiedene Phasen. Zunächst agierte das Komitee für Einheit und Fortschritt im Hintergrund und versuchte so, seine Wünsche zu verwirklichen. ʾAbdülḥamīd II. war nun ein konstitutioneller Monarch, den ein Parlament beschränkte, das das Volk repräsentierte. Da die Revolution nicht nur vom Komitee, sondern auch von verschiedenen nicht-muslimischen Nationalitätengruppen herbeigeführt worden war und darüber hinaus viele der Forderungen von Prinz Ṣabāḥaddīn in ihr Programm aufgenommen hatte, folgte eine Welle der Verbrüderung unter allen Untertanen, bei der Angehörige verschiedener *millets* einander öffentlich umarmten und sich ewige Bruderschaft schworen. Da jedoch jede Gruppe unterschiedliche Ergebnisse der Revolution erwartete, konnte der Streit nicht lange ausbleiben. Im Moment allerdings schien eine neue Ära der Demokratie und der Gleichheit angebrochen, von der man sich eine Rettung des Reiches versprechen konnte.

Das Komitee für Einheit und Fortschritt war zunächst nicht mehr als eine politische Vereinigung grundverschiedener Gruppen gewesen, die das eine wesentliche Ziel vereinte, den Sultan zur Wiederherstellung der Verfassung zu zwingen. Nun sah es sich vor die Aufgabe gestellt, zu regieren, wozu sich seine Mitglieder aber nicht in der Lage fühlten. Sie verkündeten darum, daß sie nicht nach der Regierungsmacht strebten, sondern eine patriotische Vereinigung zu bleiben gedachten. Während der Wahlen des Jahres 1908 standen sie auch zu ihrem Wort, doch insgeheim unterstützten sie diejenigen Kandidaten, die ihre Ideen vertraten; und diese ihre Kandidaten gewannen zumeist auch die Wahl. Die Erneuerung der osmanischen Demokratie kam allerdings zu einer Zeit, als internationale Verwicklungen erneut das Reich bedrohten. Die Jungtürken hatten gehofft, ja, eigentlich erwartet, daß der Triumph des osmanischen Liberalismus die europäischen Mächte von ihren ehrgeizigen Bestrebungen abbringen würde, doch dies erwies sich als Fehleinschätzung. Im Oktober 1908, kurz vor den Wahlen, wurde das Reich von mehreren Ereignissen erschüttert: Bulgarien erklärte seine Unabhängigkeit und annektierte die Provinz Ostrumelien, Österreich annektierte Bosnien und die Herzegowina, Kreta revoltierte und wurde dann von Griechenland annektiert. Zwar gelang es, die unmittelbare Krise 1909 beizulegen, da die Lösung aber weitgehend auf Kosten des Osmanischen Reiches ging, war das jungtürkische Regime mit dem Makel belastet, in weniger als einem Jahr mehr verloren zu haben als der Sultan in seiner ganzen Regierungszeit. Die Unterzeichnung der *Entente cordiale* zwischen Großbritannien, Frankreich und Rußland traf ebenfalls die Hohe Pforte, da

Frankreich damit seinen Widerstand gegen die fortdauernde britische Besetzung Ägyptens aufgab, das nominell unter osmanischer Oberhoheit stand, und da Großbritannien ein internationales Abkommen befürwortete, das Rußland – wiederum auf Kosten der Osmanen – die Durchfahrt durch die Meerengen gestatten sollte.

Die Tatsache, daß die Wahlen wirklich stattfanden, rettete, zumindest für eine Weile, das Prestige des neuen Regimes. Auch scheint ʾAbdülḥamīd ernsthaft versucht zu haben, zum Funktionieren des neuen Systems beizutragen, vor allem nahm er die neuen Einschränkungen seiner Macht widerstandslos hin. Das neue Parlament setzte sich überwiegend aus Abgeordneten zusammen, die vom Komitee für Einheit und Fortschritt gestützt wurden, das dadurch die Regierung kontrollieren und Macht ausüben konnte, ohne irgend jemandem verantwortlich zu sein. Als sich Parlament und Regierung aber mit den zahlreichen inneren Problemen des Reiches zu beschäftigen hatten, fiel die zerbrechliche Einheit der osmanischen Politik in sich zusammen. Die alten Gruppen erhoben kompromißlos ihre früheren Forderungen und legten damit bald das neue politische System lahm. Daraufhin führten ʾAbdülḥamīd und viele der mit dem neuen Regime Unzufriedenen am 31. März 1909 eine Gegenrevolution durch, die vorübergehend erfolgreich war und zur Suspendierung der Verfassung sowie zur Wiederherstellung der alten autokratischen Machtvollkommenheit des Sultans führte. Doch die in Saloniki stationierten Armee-Einheiten marschierten unter der Führung von Maḥmūd Ševket Paša (1856–1913) nach Istanbul und brachten ohne Schwierigkeit das Komitee für Einheit und Fortschritt wieder an die Macht. ʾAbdülḥamīd II. wurde abgesetzt und ins Exil geschickt, Meḥmed V. Rešād als Marionetten-Kalif und -Sultan unter der Kontrolle des Komitees auf den Thron gesetzt. Da die nicht-muslimischen Minoritäten die Gegenrevolution unterstützt hatten, begann das Komitee nun, das Reich in allen Bereichen so schnell wie nur möglich zu türkifizieren. Mit der Abdankung ʾAbdülḥamīds war auch der Weg frei für die Ideen der ›Verwestlicher‹, die darangingen, Staat und Religion voneinander zu trennen und die *šerīʾat* durch europäisches Zivilrecht sowie die Medressen durch ein einheitliches öffentliches Schulsystem zu ersetzen. Der osmanische Modernismus machte also einen bedeutenden Schritt vorwärts. Im politischen Leben begann ebenfalls eine neue Periode, als das Komitee für Einheit und Fortschritt nun zum ersten Mal direkt in die Politik eingriff und offen die Regierungskontrolle übernahm. Die Führer des Regimes waren zu jener Zeit der Kriegsminister Enver Paša, der Innenminister Ṭalʾat Paša und der Finanzminister Meḥmed Ǧāvīd (1875–1926), während weniger bedeutende Komiteemitglieder das Amt des Premierministers übernahmen. Das Parlament arbeitete während der Jahre 1909 und 1910 auf einer demokratischen Basis weiter, konnte jedoch seine Aufgaben immer weniger angemessen erfüllen, weil die politischen Parteien sich vervielfachten und weil es unmöglich war, die immer betonter türkische Politik der Regierung mit den nationalen Wünschen der Minoritäten in Einklang zu bringen. Derartige Tendenzen wurden durch

neue internationale Verwicklungen wie die italienische Eroberung Tripolitaniens (1911- 1912) und die 1912 beginnenden Balkankriege, die zum Verlust von Edirne, den Ägäischen Inseln, Thrakien und Makedonien führten, noch weiter verstärkt. Das Komitee für Einheit und Fortschritt reagierte auf diese Ereignisse mit der Errichtung einer uneingeschränkten Diktatur unter Enver Bey. Zwar war auch die neue Regierung nicht in der Lage, Griechenland an der Eroberung von Südalbanien und Bulgarien an der Besetzung von Edirne zu hindern, es gelang ihr jedoch, die Armee soweit zu verstärken, daß sie anschließende Auseinandersetzungen unter den balkanischen Verbündeten ausnutzen und Edirne zurückerobern konnte (22. Juli 1913). Dies Ereignis stellte das Prestige der Regierung wieder her, obwohl das Osmanische Reich unter der Herrschaft des Komitees Bosnien, die Herzegowina, Bulgarien, Ostrumelien, Albanien, Makedonien und Teile Thrakiens verloren hatte.

In den noch verbleibenden Jahren der Diktatur des Komitees für Einheit und Fortschritt wurde auf der Basis des türkischen Nationalismus und des Säkularismus ein politisches Programm verfolgt, das in mancher Hinsicht zur Grundlage der späteren Türkischen Republik werden sollte. Mit der Ersetzung der *šerī'at* durch ein Zivilrecht, mit der Abschaffung der Polygamie und mit der Sicherung der vollen Emanzipation der Frau wurde begonnen. Im wirtschaftlichen Bereich wurden die Kapitulationen aufgekündigt, wodurch die Entwicklung der türkischen Industrie und des türkischen Handels einen spürbaren Ansporn erhielt. Eine Nationalbank wurde gegründet, die die innere wirtschaftliche Entwicklung finanzieren und die Bildung von landwirtschaftlichen Kooperativen anregen sollte. Türken, die anstelle solcher Mitglieder der Minoritätengruppen, die sich zur Emigration entschlossen hatten, ins Geschäftsleben eintraten, erhielten staatliche Unterstützung. Ausländische Experten wurden ins Land geholt, um an der Modernisierung der Armee und der Flotte mitzuwirken, wo sich vor Beginn des Ersten Weltkrieges deutliche Fortschritte zeigten. So haben denn schließlich die Jungtürken auch nichts anderes getan, als das Werk der *Tanẓīmāt*-Reformer und 'Abdülḥamīds II. fortzusetzen. Sie hatten die Macht ergriffen mit dem Ziel, das Land weiter zu modernisieren, aber die Diktatur zu beseitigen. Doch wegen der außerordentlichen politischen Zersplitterung, die durch die demokratischen Institutionen hervorgerufen wurde, wegen der anhaltenden Habgier der europäischen Mächte und wegen der Sonderwünsche der Minoritäten waren sie gezwungen, die Verfassung praktisch aufzuheben und zu 'Abdülḥamīds Diktatur zurückzukehren, die es ihnen wie zuvor ihm ermöglichte, die Entwicklung des Reiches voranzutreiben. Das einzig wirklich Neue am jungtürkischen Regime war der Nachdruck, der auf den türkischen Nationalismus und auf den Säkularismus gelegt wurde; doch die Zeit, die ihnen noch bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges verblieb, war zu kurz, als daß sie mehr als erste Schritte in dieser Richtung hätten leisten können.

VII. Das Ende des Osmanischen Reiches und die Gründung der Türkischen Republik (1914–1971)

Die osmanische Beteiligung am Ersten Weltkrieg auf der Seite der Mittelmächte war in erster Linie ein Ergebnis der engen Beziehungen, die in den Vorkriegs jähren zwischen den militärischen Führern des Komitees für Einheit und Fortschritt und des Deutschen Reiches gepflegt worden waren. Die osmanischen Truppen kämpften zeitweilig mit gutem Erfolg, besonders als sie dem englischen Versuch widerstanden, auf Gallipoli zu landen. Letzten Endes wurde die Hohe Pforte jedoch ebenso wie ihre Verbündeten besiegt. Die osmanische Beteiligung am Krieg gab all jenen Kräften starken Auftrieb, die im vorangegangenen Jahrhundert im Reich Fuß gefaßt hatten: Nationalismus, Liberalismus, Konservativismus, Zentralisations- und Dezentralisationsbestrebungen, Osmanismus, Panislamismus, Panturkismus, Verwestlichung, Toleranz und Intoleranz – und hätte nicht der Krieg selbst das Osmanische Reich zerstört, wäre es im Spiel dieser Kräfte zerrieben worden. Der Einmarsch einer großen Zahl europäischer Truppen beendete, was von der osmanischen Isolierung früherer Jahrhunderte noch geblieben war, und beschleunigte den Modernisierungsprozeß, der im vorangegangenen Jahrhundert so mühsam begonnen hatte. So war es schließlich dieser Krieg, der den endgültigen Zusammenbruch jenes vorderorientalischen Reiches herbeiführte, das für über fünf Jahrhunderte seine politische Einheit bewahrt und eine stabile Zivilisation errichtet hatte. Der Krieg hinterließ die Region in einem Zustand der politischen Anarchie und des sozialen und wirtschaftlichen Chaos, aus dem sie sich erst in jüngster Zeit herauszuarbeiten begonnen hat. Nur in den türkischen Teilen des Reiches ermöglichten es die durch innere und äußere Angriffe freigesetzten Kräfte des Nationalismus und Säkularismus dem türkischen Volk, nicht nur zu überleben, sondern in jenen Gebieten, in denen es eine Mehrheit der Bevölkerung bildete, die moderne und progressive Türkische Republik zu gründen. Es war der vom Krieg bewirkte totale Zusammenbruch der osmanischen Gesellschaft und ihrer Institutionen, der den Türken den notwendigen Ansporn gab, nicht nur fremder Besetzung Widerstand zu leisten, sondern auch die politischen Grundsätze und Pläne der osmanischen Reformer der jüngsten Vergangenheit mit Erfolg zu verwirklichen.

Die letzte Erniedrigung der Osmanen fiel in die Regierungszeit von Sultan Meḥmed VI. Vaḥīdeddīn (1918–1922). Den ganzen Sommer des Jahres 1918 hindurch befanden sich die osmanischen Armeen zum großen Teil in Auflösung, während die Regierung praktisch zu arbeiten aufgehört hatte. Am 13. Oktober wurde, nachdem der Großwesir Ṭal'at Paša mit seinem jungtürkischen Kabinett zurückgetreten war, Aḥmed 'Izzet Paša zum Großwesir ernannt und beauftragt, mit den siegreichen Alliierten einen Waffenstillstand auszuhandeln, der dann am 30. Oktober in Mudros unterzeichnet wurde. Die Bedingungen des Waffenstillstandes kamen einer vollständigen und bedingungslosen Kapitulation

gleich: die Osmanen mußten alle alliierten Gefangenen freilassen, ihre Armee demobilisieren und das ganze Land der Okkupation durch alliierte Land- und Seestreitkräfte öffnen. Weitere Verhandlungen zogen sich über das Jahr 1919 hin; die Alliierten wurden jedoch durch Entwicklungen abgelenkt, die sich nach dem Zusammenbruch der zaristischen Herrschaft in Rußland ergaben, als die Bolschewiken geheime Verträge über die Aufteilung des Osmanischen Reiches, die die Alliierten während des Krieges abgeschlossen hatten, veröffentlichten und zugleich auf Rußlands Anteile verzichteten, wodurch erneute Auseinandersetzungen unter den verbliebenen Alliierten in Gang gesetzt wurden. Während sich die Verhandlungen hinzogen, unterstellten die Alliierten Istanbul einer Militärverwaltung und machten dadurch den Sultan mehr oder weniger zu ihrer Marionette. Italienische Truppen besetzten Antalya und den größten Teil von Südwestanatolien, während die anderen Alliierten die Besetzung der ihnen in den geheimen Abkommen der Kriegsjahre zugesicherten Teile des osmanischen Territoriums vorbereiteten. Die Regierung in Istanbul war nicht in der Lage, den Forderungen der Alliierten Widerstand zu leisten, und so mußte der Sultan im Vertrag von Sèvres (Juni 1920) alle Ansprüche auf nicht-türkisches Gebiet aufgeben und die Aufteilung seines Reiches anerkennen: in Mesopotamien, einschließlich des nicht-arabischen, ölreichen Gebiets um Mossul, und in Palästina wurden je ein britisches, in Syrien und Libanon ein französisches Mandat errichtet; Izmir und sein Hinterland wurden für fünf Jahre griechischer Verwaltung unterstellt, über seine Zukunft sollte anschließend in einem von den Griechen zu überwachenden Plebiszit entschieden werden; das Königreich Hedschas wurde als unabhängig und souverän anerkannt; Italien erhielt die Inseln des Dodekanes einschließlich Rhodos; ganz Thrakien und die noch verbliebenen osmanischen Inseln in der Āġāis fielen an Griechenland, das auf diese Weise in viel größerem Maße von dem Krieg profitieren durfte, als es aufgrund seines wirklichen Beitrages zum Sieg gerechtfertigt schien; in Ostanatolien durften die Armenier ihre eigene unabhängige Republik errichten; die Meerengen wurden internationalisiert und entmilitarisiert. Nur Istanbul und das, was noch von Anatolien übrigblieb, sollte den Türken gehören, die überdies erheblichen politischen und wirtschaftlichen Einflußmöglichkeiten der Alliierten unterlägen, da deren alte Rechte unter den Kapitulationen wiederhergestellt werden sollten.

Es waren diese Bedingungen des Vertrags von Sèvres, die der türkischen Nationalbewegung den entscheidenden Anstoß gaben. Der einzig mögliche Kristallisationspunkt des Widerstandes lag in Anatolien, und zwar in jenen Gebieten, die noch nicht unter alliierte Besatzung geraten waren, und unter den dortigen osmanischen Truppen, die vom Kaukasus und aus Syrien zurückgekehrt und noch nicht demobilisiert worden waren. Da eine Zentralgewalt fehlte, die von Istanbul aus die Kontrolle ausübte, begannen überall in Anatolien Stadträte, in eigener Machtvollkommenheit sämtliche Regierungsfunktionen zu übernehmen, insbesondere die Steuern einzutreiben

und die Verteilung von Lebensmitteln zu organisieren. Als die Nachrichten über die Verhandlungen mit den Alliieren aus Istanbul und Paris kamen, begannen sie darüber hinaus, ihre eigenen Widerstandsgruppen zu organisieren, wobei sie spontan und unabhängig voneinander gegen die Instruktionen des Sultans handelten. Da die Alliierten die Gefahr erkannten, die ein türkischer Widerstand in Anatolien für ihre Pläne bedeuten konnte, übten sie im Sommer 1919 Druck auf den Sultan aus, die verbliebenen osmanischen Truppen zu demobilisieren und damit all jenen die militärischen Machtmittel zu entziehen, die auf Widerstand hofften. Um dieser Forderung der Alliierten nachzukommen, schickte der Sultan Muṣṭafā Kemāl, den Verteidiger von Gallipoli zur Zeit des britischen Landeversuchs und späteren Kommandeur der osmanischen Truppen, die dem Vormarsch der Briten in Palästina und Syrien Widerstand geleistet hatten, als seinen Bevollmächtigten nach Anatolien. Muṣṭafā Kemāl war einer der wenigen osmanischen Heerführer, die den Krieg mit makellosem Ruf überstanden hatten, und es hat den Anschein, als ob der Sultan ihn in der stillen Hoffnung entsandt hat, daß er nicht etwa demobilisieren, sondern im Gegenteil den allgemeinen Widerstand organisieren werde.

Muṣṭafā Kemāl fuhr per Schiff von Istanbul über das Schwarze Meer und landete am 19. Mai 1919 in Samsun in einem Gebiet, das damals von britischen Truppen besetzt war. Kurz nach seiner Ankunft erregten die Nachrichten aus Sèvres und die von einer Landung der Griechen, die die Alliierten vor ein *fait accompli* stellen wollten, in Izmir (15. Mai) die Gemüter der türkischen Massen derart, daß Muṣṭafā Kemāls Bemühungen Erfolg beschieden sein sollte. Aufgrund seines militärischen Ruhms konnte er bei allen Teilen der Bevölkerung Gehör finden, so daß es ihm in kurzer Zeit gelang, die meisten der lokalen Verteidigungstruppen zu einer türkischen nationalen Widerstandsarmee unter seiner Führung zu vereinen. Nationale Kongresse in Sivas und Erzerum im September 1919 bestätigten seinen Führungsanspruch. Die Ziele der Bewegung wurden im Nationalpakt niedergelegt (11. September), zu dessen Prinzipien das Selbstbestimmungsrecht der Türken wie auch der anderen Völker des Reiches, die Abschaffung der Kapitulationen, die Öffnung der Meerengen für die internationale Schiffahrt und die Vereinigung Istanbuls mit jenen Teilen des Reiches, die die Türkei bilden sollten, gehörten.

Die Alliierten ergriffen energische Maßnahmen, um die türkischen Nationalisten zu stoppen. Muṣṭafā Kemāl und seine Mitstreiter wurden vom Sultan geächtet, dessen Regierung gezwungen war, den Vertrag von Sèvres zu unterzeichnen (10. August 1920). Die griechische Armee besetzte Edirne und den größten Teil Thrakiens; gleichzeitig rückten griechische Truppen von Izmir nord- und ostwärts vor, besetzten Bursa und drohten, fast ganz Anatolien zu erobern – selbst noch über die ihnen im Vertrag von Sèvres zugestandenen Grenzen hinaus. Zu Tausenden wurden türkische Bauern massakriert. Doch unter Muṣṭafā Kemāls Führung dehnte sich die türkische Nationalbewegung ständig weiter aus, wobei die Armee in Ostanatolien außerhalb der Reichweite der

Alliierten aufgebaut wurde. Offensichtlich erhielten die Nationalisten zu dieser Zeit erhebliche Unterstützung von ihren heimlichen Freunden innerhalb der Regierung in Istanbul und auch von der neuen Sowjetregierung in Rußland, die mithalf, die erst weniger als ein Jahr zuvor in Ostanatolien und dem Kaukasus errichtete Armenische Republik zu zerschlagen. Eine nationale türkische Regierung wurde unter der Führung von Muṣṭafā Kemāl in Ankara gebildet; die aus einer Kammer bestehende Große Nationalversammlung erklärte sich selbst zum Träger aller Souveränität, bis der Sultan aus den Händen der Alliierten befreit sein würde. Der Widerstand gegen die Griechen versteifte sich und auch auf die Truppen der übrigen Alliierten in Anatolien wurde Druck ausgeübt, sich zurückzuziehen. Im März 1921 erklärte sich Italien bereit, gegen die Gewährung von wirtschaftlichen Konzessionen das italienisch besetzte Gebiet zu räumen. In der Schlacht am Sakarya-Fluß (24. August – 16. September) wurden die Griechen, bevor sie Ankara erreichen konnten, zurückgeworfen. Innerhalb weniger Monate brach dann die griechische Armee zusammen und floh in völliger Auflösung nach Izmir, von wo sie, nachdem sie die Stadt in Brand gesetzt hatte, von der britischen Flotte abtransportiert wurde (9.–11. September 1922). Viele tausend griechische Bauern ließen sich aus Furcht vor der türkischen Rache ebenfalls evakuieren. Der Triumph des türkischen Nationalismus stand nahe bevor.

Die Alliierten mußten in dieser Situation einsehen, daß sie die Erfüllung des Vertrags von Sèvres nur noch durch die Anwendung eines solchen Maßes an Gewalt erzwingen konnten, wie es ihre kriegsmüden Völker nicht mehr zu unterstützen gewillt waren. Sie fanden sich darum zu einem neuen Friedensabkommen bereit, das am 24. Juli 1923 in Lausanne unterzeichnet wurde und in dem die Türkei auf alle Ansprüche auf nicht-türkisches Territorium verzichtete, dafür aber große Teile Ostthrakiens einschließlich Edirne wiedergewann, die Ägäischen Inseln, die den direkten Zugang zu den Dardanellen kontrollierten, zurückerhielt – die übrigen blieben allerdings bei Griechenland und Italien – und die vollständige Kontrolle über ganz Anatolien ohne irgendeine Einschränkung ihrer Souveränität gewann. Die Kapitulationen wurden endgültig abgeschafft. Die Türkei brauchte keinerlei Reparationen zu zahlen, und die Meerengen blieben zusammen mit Istanbul unter türkischer Kontrolle.

Da Muṣṭafā Kemāl, dem bald von einer dankbaren Nation der Beiname Atatürk, ›Vater der Türken‹, gegeben wurde, den erfolgreichen Widerstand der Türken gegen die Friedensbedingungen von Sèvres und gegen die griechische Invasion geführt und geleitet hatte, konnte er in den folgenden Jahren bis zu seinem Tode 1938 zum unangefochtenen Führer der Türkischen Republik und zum Initiator schneller und grundlegender Reformen des türkischen Gemeinwesens werden. Am 29. Oktober 1923 wurde die Türkei zur Republik erklärt, nachdem bereits zuvor das Sultanat abgeschafft worden war. ʾAbdülmeǧīd II., ein Vetter Meḥmeds VI. Vaḥīdeddīn, blieb zwar weiter Kalif

mit engumgrenzter geistlicher Macht, es dauerte jedoch nicht lange, bis auch das Kalifat abgeschafft wurde (3. März 1924). Mit den alten Herrschern und dem Herrscherhaus verschwand auch die alte herrschende Klasse, deren Stellung innerhalb der osmanischen Gesellschaft weitgehend durch die Institution des Sultanats selbst aufrechterhalten worden war. Konsequenterweise haben die Jahre der Türkischen Republik den radikalen Versuch erlebt, die aus der Vergangenheit ererbten sozialen Spaltungen zu beseitigen und in der Türkei eine homogene, demokratische und moderne Gesellschaft aufzubauen. Diese Transformation der Gesellschaft beruhte auf sechs in der Verfassung niedergelegten Ideologien: drei Prinzipien des Handelns – Nationalismus, Säkularismus und Modernismus (alle drei überkommen aus der jungtürkischen Periode) – und drei Prinzipien der Organisation – Republikanismus, Populismus und Etatismus.

Türkischer Nationalismus war die entscheidende Grundlage für den Erfolg des Unabhängigkeitskrieges, und er blieb das tragende Element der Türkischen Republik, die Atatürk nach 1924 aufbaute. Die Ausbreitung des türkischen Nationalismus war erfolgt, als die Jungtürken die Nationalismen der Minoritäten durch die Gewährung der Gleichheit innerhalb des Reiches nicht befriedigen konnten. Die Ereignisse des Ersten Weltkrieges, insbesondere der Verrat der arabischen und armenischen Minoritäten und derer der Balkanhalbinsel am Reich, bestärkten die nationalen Gefühle. Die endgültige Abtrennung der nicht-türkischen Provinzen zusammen mit der Flucht der meisten griechischen und armenischen Einwohner aus Anatolien stellte dann sicher, daß die Türken in dem der Republik verbliebenen Gebiet die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Da die türkische Gesellschaft aus diesem Grunde kulturell homogen war, war eine Betonung des türkischen Nationalismus ein naheliegender Kurs, den man verfolgte, um den Staat aufzubauen und in den Bürgern das Gefühl der nationalen Identität zu stärken. Der Grundgedanke, den Atatürk allen Türken einzupflanzen versuchte, war Stolz auf ihre Rasse und deren Rolle in der Geschichte. Im Osmanischen Reich war die dominierende Schicht die osmanische herrschende Klasse gewesen, deren Sprache und Kultur die der Araber, Perser und Türken zu einer einzigartigen Mischung verschmolzen hatte. Die Türken unter den Untertanen wurden als in Unwissenheit versunkene Bauern verachtet. Solche Vorstellungen mußten nun bei der Bevölkerung durch ein Gefühl des Stolzes ersetzt werden, und aus diesem Grunde wurden nationalistische Sprach- und Geschichtstheorien verbreitet. Die osmanische Schriftsprache wurde durch eine jedem Bürger verständliche Schriftsprache ersetzt, bei der entlehnte oder neugebildete türkische Wörter und Ausdrücke an die Stelle der persischen und arabischen traten. Da die arabischen Schriftzeichen zur Wiedergabe der türkischen Sprache außerordentlich ungeeignet waren, wurden sie zugunsten von lateinischen aufgegeben, um das Lesenlernen zu erleichtern. Überdies wollte Atatürk die türkische Jugend vom osmanischen Kulturerbe fernhalten, um einen neuen Geist

schaffen zu können, aus dem heraus die Menschen Veränderungen, die den Notwendigkeiten und Bedingungen der Zeit entsprachen, mit Verständnis aufnähmen. Die Theorien über türkische Geschichte, wie sie in den 30er Jahren verbreitet wurden, waren oft übertrieben und können unter diesem Gesichtspunkt kritisiert werden; sie sind jedoch nicht geschaffen worden, um die Wahrheit als solche zu finden, sondern waren vielmehr Waffen, mit denen die Ziele der Republik erkämpft werden sollten. Nachdem sie die Aufgabe erfolgreich erfüllt hatten, wurden sie weitgehend aufgegeben. Der Nationalismus einte die Bevölkerung der Türkei um gemeinsame Ziele und verhinderte jene Art von Klassenkämpfen, die andernfalls in einer Zeit raschen Wandels hätten ausbrechen können. Er pflanzte dem einzelnen Türken den Wunsch ein, für die Entwicklung seines Landes zu arbeiten, und förderte so gemeinschaftliche Anstrengungen. In keiner Hinsicht wuchs sich der türkische Nationalismus zu einem jener aggressiven Nationalismen aus, wie sie in vielen der Nachfolgestaaten auf dem Balkan und in den ehemaligen arabischen Provinzen entstanden, wo Nationalismus mit Irredentismus und nationaler Expansion um des Ruhmes der Nation willen verbunden war. Obwohl das Reich weite Gebiete verloren hatte, beschränkte sich die Republik in ihren Wünschen darauf, das vom Lausanner Vertrag garantierte Gebiet zu bewahren; nicht einmal die bedeutenden Städte Mossul und Saloniki, die erst durch Abkommen nach dem Lausanner Vertrag abgetrennt wurden, versuchte sie zu halten. Die einzige Ausnahme war wohl die Erwerbung des Vilayets Hatay, des ehemaligen Sandschaks Alexandrette (Iskenderun), aus dem französischen Mandatsgebiet Syrien im Jahre 1939 – doch dies geschah weitgehend mit Zutun Frankreichs, das sich angesichts der drohenden Entwicklungen in Europa der türkischen Freundschaft versichern wollte. Während die größten Minoritätengruppen in der Türkei und in Griechenland durch einen Bevölkerungsaustausch verschwanden, blieben bedeutende türkische Minoritäten in Bulgarien, Rumänien und Jugoslawien erhalten. Die Türkische Republik hat diese jedoch nie benutzt, um Ansprüche auf diese Gebiete zu stellen, sondern hat sich vielmehr damit zufriedengegeben, auf bessere Behandlung und, soweit möglich, Autonomie zu drängen. Obwohl der Panturkismus nach wie vor einen Teil des türkischen Nationalismus bildete, hat die Türkische Republik sorgfältig alles vermieden, was auf einen Versuch, die türkischen Gebiete der Sowjetunion mit Gewalt unter Kontrolle zu bringen, hindeuten konnte. Auch hat der türkische Nationalismus die Türken nicht zu dem Versuch verleitet, die noch verbliebenen Minoritäten, deren bedeutendste Armenier, Kurden und Juden bilden, zu verfolgen oder zu türkifizieren. Angehörige solcher Minoritäten sind als türkische Bürger anerkannt und genießen volle Gleichheit und Toleranz, solange sie sich der Republik gegenüber loyal verhalten.

Die einzig schwache Seite des türkischen Nationalismus war die selbstauferlegte Isolierung von der Außenwelt in den Jahren zwischen 1924 und 1939 und die gleichzeitig übermäßig selbstbezogene Sicht der Türkei. Der

Unterricht in fremden Sprachen und in außertürkischer Geschichte in den Schulen wurde vernachlässigt, damit das offizielle türkische Geschichtsbild unangefochten blieb. Auslandsreisen von Türken wurden mißbilligt und Ausländer in der Türkei nicht dazu ermuntert, sich unter Türken zu mischen oder außerhalb der großen Städte zu reisen. Die türkischen Zeitungen konzentrierten sich auf innere Angelegenheiten, so daß die Türken kaum eine Vorstellung von dem hatten, was außerhalb ihres Landes vor sich ging. Auf diese Weise wuchs eine ganze Generation heran, die eine Schulausbildung genossen hatte, aber wenig über den Westen wußte, westliche Veröffentlichungen nicht lesen konnte und die Türkei für die bedeutendste Nation in der Welt hielt. Dies war zwar nicht gleichbedeutend mit einer Ablehnung fremder Ideen und Techniken, doch die persönlichen Kontakte mit der Außenwelt waren weniger geworden als im späteren 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Erst während und nach dem Zweiten Weltkrieg ist diese Isolierung durchbrochen worden, doch sind manche ihrer Auswirkungen noch bis zum heutigen Tag spürbar. Es sollte jedoch beachtet werden, daß diese selbstauferlegte Isolierung weniger mit der des traditionellen Japan, das seine überkommenen Institutionen gegen Einwirkungen von außen zu schützen versuchte, als mit der der Vereinigten Staaten von Nordamerika in ihrer wesentlichen Entwicklungsphase im 19. Jahrhundert zu vergleichen ist, als die Isolierung die Muße und das Selbstvertrauen sicherte, die beim beschleunigten Aufbau einer modernen Gesellschaft unentbehrlich sind, als also der Kontakt und die Verwicklung mit Europa bewußt vermieden wurden, bis ein Entwicklungsstadium erreicht war, in dem sie Europa auf gleicher Stufe gegenübertreten konnten.

Die zweite reformbezogene Ideologie in der Türkei war der Laizismus oder Säkularismus. Mit der Abschaffung des Kalifats begann eine lange Reihe von Reformen, die alle auf eine Auflösung der althergebrachten Einheit von Religion und Staat in der osmanischen Gesellschaft abzielten. Das Recht des osmanischen geistlichen Standes, dafür zu sorgen, daß keins der sultanischen Gesetze die *şeriat* verletzt, war zum letzten Refugium der privilegierten Klassen geworden, die es dazu benutzten, zahlreichen Reformen des 19. Jahrhunderts Widerstände in den Weg zu legen. Atatürk wollte nun dieses Rückgrat des Konservativismus brechen – ähnlich wie die Zerschlagung der Janitscharen ein Jahrhundert zuvor den militärischen Arm des Konservativismus beseitigt hatte. Um sein Ziel zu erreichen, ließ er eine Reihe von Gesetzen verabschieden. Die religiösen Gerichtshöfe wurden abgeschafft und die *şeriat* durch zivile, europäischen Modellen nachgebildete Gesetze ersetzt. Die Mittel, die der religiösen Hierarchie zur Verfügung standen, wurden drastisch beschnitten; religiöse Orden und Klöster, die aus osmanischer Zeit übriggeblieben waren, wurden aufgelöst. Die Schließung der Medressen und die Zusammenfassung des gesamten Bildungswesens zu einem einzigen System unter dem Erziehungsministerium beraubten die religiösen Führer ihrer Macht über die Jugend und setzten dem

aus der Vergangenheit stammenden Dualismus im Erziehungssystem ein Ende. Dies war ein überaus bedeutender Schritt vorwärts auf dem Weg, eine türkische Bürgerschaft zu schaffen, die wie in ihrer Sprache so auch in ihrem geistigen Habitus homogen ist. Auf diesen Schritt folgten Bemühungen, Tausenden, die bisher keinen Zugang zur Bildung hatten, diese Möglichkeit zu eröffnen. Das Schulsystem der Regierung wurde auf die Dörfer ausgedehnt und der Besuch einer Volksschule im Lauf der Zeit für alle Kinder zur Pflicht gemacht. Darüber hinaus wurde ein eigenes System von Dorf Zentren mit Schuleinrichtungen, genannt ›Volkshäuser‹ *(halk evleri)*, errichtet, das Erwachsenen ermöglichen sollte, die Grundbegriffe des Lesens und Schreibens zu erlernen, und das sie zudem mit den Idealen der Republik vertraut machen sollte. Schließlich hielt die Einführung staatlicher Kontrolle über die religiösen Stiftungen *(evkaf)*, die Hauptquelle ihrer Einkünfte, die muslimische Geistlichkeit davon ab, wirksame Einwendungen gegen die Republik und ihre Ziele zu erheben.

Der Säkularismus hatte jedoch auch noch eine viel tiefere Bedeutung als die, die Macht der religiösen Hierarchie beseitigt zu haben. Zum Säkularismus gehörte der Versuch, die geistige Struktur der Bevölkerung zu verändern und eine Umgebung zu schaffen, in der der einzelne geistigen Strömungen folgen konnte, ohne daß er ein festes religiöses Dogma anzunehmen brauchte. Die Republik wollte zwar nicht den Islam aufgeben, sie wollte jedoch all die Elemente ersetzen, die dem modernistischen Zeitgeist widersprachen. Die republikanische Türkei wurde deswegen zur ersten muslimischen Nation, die den Islam soweit zu säkularisieren versuchte, daß er den Bedürfnissen einer modernen Gesellschaft Rechnung trug. 1928 wurde die Republik zum säkularen Staat erklärt; der Verfassungsartikel, der bis dahin den Islam zur Staatsreligion erklärt hatte, wurde gestrichen. Das folgende säkularistische Programm richtete sich aber nicht gegen die Religion als solche. So wurden niemals in sowjetischer Manier atheistische Institutionen geschaffen, die die Religion bekämpfen sollten. Das Programm war auch nicht antiklerikal – zumindest so lange nicht, wie die religiösen Führer darauf verzichteten, die staatlichen Pläne zu stören. Der Besuch der Moscheen ist niemals verboten worden, religiöse Würdenträger sind nie an der Ausübung ihrer Funktionen gehindert worden. Die Jugendlichen wurden jedoch von republikanischer Seite dazu erzogen, die traditionellen islamischen Riten in Frage zu stellen, dem Obskurantismus der Geistlichen zu widerstehen und all ihre Versuche, die Republik anzugreifen, mit Mißachtung zu strafen. So kam es, daß der Islam einen geringen Einfluß auf die meisten jungen Menschen hatte und weitgehend nur noch die ältere Generation die Moscheen besuchte. In den Städten haben die religiösen Führer kaum noch Einfluß, und ihre Macht in den Dörfern nimmt ab, je günstiger die Verkehrsverbindungen werden und je mehr das Kommunikationswesen ausgebaut wird und damit mehr Dorfbewohner in den Genuß der Reformen der Republik kommen. Zunehmende wirtschaftliche Entwicklung, Ausdehnung des öffentlichen Erziehungswesens, Bevölkerungswanderungen in die Städte und Regierungskontrolle der religiösen

Propaganda haben den Erfolg des Säkularismus in der türkischen Gesellschaft ermöglicht, in der die meisten Menschen heute den Gedanken akzeptieren, daß Regierungsbeamte die öffentlichen Angelegenheiten besser ordnen können als Geistliche und daß die Ideen des Islam in der Form, wie sie von den Geistlichen vertreten werden, die Probleme, die das moderne Leben stellt, kaum zu lösen vermögen. Aber wie manch anderer, forderte auch dieser Sieg seinen Preis. Einer ganzen Generation muslimischer Türken wurde jeglicher Unterricht in ihrer Religion vorenthalten – abgesehen von dem, den ihnen ihre Eltern gelegentlich in beschränktem Umfang erteilt haben mögen. Eine ganze Generation von jungen Menschen wuchs in vollständiger Unkenntnis des Islam heran, an dessen Stelle nun Nationalismus und Modernismus ihrer Existenz einen Sinn geben sollten. Diejenigen, die eine tiefere Antwort auf die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz suchten, standen einem Vakuum gegenüber, wo einst der Islam eine Antwort bereithielt. Hier ist der Grund zu suchen, warum in der heutigen Türkei die Glaubensüberzeugungen und die Bräuche des Islam wieder anfangen, für viele Menschen – alte wie junge – eine entscheidendere Rolle zu spielen. Da diese Wiederbelebung nicht von einer Wiederherstellung des politischen Einflusses der Geistlichkeit begleitet war, ist sie vom Staat hingenommen und sogar ermuntert worden, unabhängig davon, welche Partei gerade an der Regierung war.

Die dritte Ideologie der Republik ist der Modernismus, der durch revolutionäre Aktion *(inkılâpçılık)* verwirklicht wird. Außerordentliche Anstrengungen wurden unternommen, um die traditionelle osmanische Gesellschaft durch radikale Maßnahmen in eine moderne säkulare Gesellschaft zu verwandeln, damit nicht nur die türkische Nation hinreichend gestärkt wurde, so daß sie in der modernen Welt überleben konnte, sondern damit auch der radikale Bruch gerechtfertigt wurde, den die republikanischen Führer mit der Abschaffung des Sultanats vollzogen hatten. Der Westen wurde in so gut wie allen Fällen, in denen Neuerungen eingeführt wurden, zum Vorbild genommen. Vielfach wurden westliche Formen und Verfahrensweisen direkt eingeführt, ohne daß auch nur der Versuch unternommen wurde, sie gegenüber bestehenden einheimischen Institutionen abzugrenzen oder sie mit diesen in Übereinstimmung zu bringen, so daß erst im Lauf der Zeit die notwendige Anpassung erfolgte. Westliche Berater, westliche Arbeitsmethoden und westliche Maschinen wurden gleichermaßen akzeptiert und erst bei ihrem Einsatz nach und nach mit ihrer neuen Umgebung in Einklang gebracht. Zunächst entsprach ihr Einsatz einer Art Schocktherapie, denn Atatürk glaubte, daß eine solche Handlungsweise das einzige Mittel war, die türkische Gesellschaft aus der Lethargie aufzuwecken, die als ein Erbe der Ereignisse und Zustände in den letzten 25 Jahren des Osmanischen Reiches vorherrschte. Modernismus und revolutionäre Reform waren natürlich mitbestimmend für die bereits diskutierten Programmpunkte, die radikalen Theorien von nationaler Geschichte und Sprache, die Abschaffung des Kalifats, die Einführung westlicher

Gesetzesbücher usw. Ein weiteres Beispiel folgte 1925, als das Tragen des Fes verboten und durch Gesetz der Hut als Kopfbedeckung obligatorisch wurde. Die traditionelle osmanische Kleidung wurde durch westliche ersetzt. Modernismus und revolutionäre Reform waren auch die Motive für die Verlegung der Hauptstadt nach Ankara, denn trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten konnte die Republik so die osmanische Umgebung und Mentalität hinter sich lassen und von neuem beginnen.

Die Neuerungen waren zwar radikal und aufgezwungen, das heißt jedoch nicht, daß sie unweigerlich auf Widerstände stießen. Atatürk bereitete Neuerungen immer durch intensive Propaganda und Erziehungsmaßnahmen den Weg, wobei er selbst durch Anatolien reiste, mit den Leuten sprach, ihnen erklärte, warum die Veränderungen vorgenommen worden waren, und selbst ein Beispiel für die neuen Verhaltensweisen gab. Die gewaltige Popularität, die ihm die Errettung der türkischen Nation eingebracht hatte, erlaubte es ihm, der türkischen Gesellschaft eine solche Revolution aufzuzwingen, ohne daß er mehr als ein Minimum an Gewalt anwenden mußte und neue, gefährlichere Revolutionen auslöste.

Um einen Rahmen abzugeben, innerhalb dessen die ersten drei Prinzipien verwirklicht werden konnten, wurden drei zusätzliche Ideologien entwickelt: Republikanismus *(cumhuriyetçilik),* Populismus *(halkçılık)* und Etatismus *(etatism).* Die beiden ersten bezogen sich auf die Art und Weise, in der der Staat organisiert sein sollte. Sie waren aus der Idee des Nationalismus heraus entwickelt worden und dienten zu dessen sozio-politischer Rechtfertigung. Sie repräsentierten genau die Gegenstücke zu den osmanischen Vorstellungen, daß der Sultan die einzige Quelle aller Autorität sei und daß er das Recht habe, durch seine herrschende Klasse absolut zu herrschen. Dem Republikanismus lag die Idee einer dem Prinzip der Volkssouveränität Ausdruck verleihenden Regierung zugrunde, obwohl Atatürk nicht der Vorstellung anhing, die Ziele Modernismus und Reform seien durch wirklich demokratische Institutionen zu erreichen. Darin glich er den *Tanẓīmāt*-Reformern. Reformen wurden von oben durchgesetzt und waren keineswegs Ausflüsse des Volks willens. Erst nach dem Tode Atatürks und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg hat die Republik, überzeugt, daß inzwischen eine stabile türkische Gesellschaft geschaffen worden sei, die Einführung einer wirklichen Demokratie zugelassen.

Die Verfassung von 1924 verankerte die persönlichen Rechte und Freiheiten in ihrem weiten liberalen Sinne. Legislative, Exekutive und richterliche Gewalt lagen bei einer nach dem Ein-Kammer-System organisierten Großen Nationalversammlung *(Büyük Millet Meclisi),* deren Mitglieder aufgrund eines allgemeinen Wahlrechts gewählt wurden. Der Präsident der Republik wurde von der Nationalversammlung aus dem Kreis ihrer Mitglieder gewählt; seine Amtsperiode entsprach der der Nationalversammlung. Der Präsident ernannte den Premierminister, der wiederum sein Kabinett mit Zustimmung der Versammlung aus dem Kreis ihrer Mitglieder zusammenstellte. Dieses Ganze

bildete jedoch in Wirklichkeit nur einen verfassungsmäßigen Rahmen, innerhalb dessen Atatürk diktatorisch regierte. Das Volk hatte keine realen Möglichkeiten, seine Souveränität wirksam auszuüben und die Regierungspolitik mitzubestimmen, da die Regierung sowohl die Wahlen als auch die Nationalversammlung unter Kontrolle hielt. Ihre Diktatur rechtfertigte die Regierung mit der praktischen Notwendigkeit, den Modernismus verwirklichen zu müssen, und arbeitete sie in die Doktrin des Populismus mit ein. Danach bestand die Gesellschaft nicht aus einer herrschenden und einer Untertanen-Klasse wie in osmanischen Zeiten, sondern aus einzelnen Personen, die in Berufsgruppen zusammenhingen. Die Republikanische Volkspartei *(Cumhuriyet Halk Partisi)* war so organisiert, daß sie die Wünsche all dieser Gruppen miteinander verschmolz, und da jede von ihnen in ihr repräsentiert war, wurde unterstellt, daß sie alle repräsentiere. Die Partei brachte die Bedürfnisse und Wünsche der einzelnen Gruppen miteinander in Einklang und schuf so eine Interessenidentität unter ihnen allen. Bei einer solchen Konzentration der Interessen bestand dann kein Bedürfnis nach mehr als einer Partei, da eine Pluralität von Parteien Interessenunterschiede zwischen den verschiedenen Klassen institutionalisiert und damit das Werk der Reform gestört und gefährdet hätte. Also wurde nur eine Partei zugelassen, und wenn sie auch viele Interessen vertrat, wurde sie doch von der Führung kontrolliert, die den Wählern nur ihre Kandidaten zur Wahl stellte. Die Debatten in der Nationalversammlung dienten daher in erster Linie dazu, das zu ratifizieren, was Atatürk bereits beschlossen hatte. Gleichzeitig war die Partei aber aber auch mehr als eine politische Partei im heutigen Sinne. Als Vertreter der verschiedenen sozialen und wirtschaftlichen Gruppen innerhalb der Nation war sie für die Erziehung des Volkes in den neuen Ideologien verantwortlich und eröffnete und unterhielt darum alle Dorfinstitute und Volkshäuser, die diesem Zweck dienten. Die enge Verbindung von Partei und Regierung ermöglichte ihren festen Halt bei den Massen und machte es Oppositionsparteien überaus schwer, sich zu organisieren und eine breite Gefolgschaft zu finden, selbst als anderen Parteien die gesetzlichen Möglichkeiten dazu eröffnet wurden. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, daß Atatürk, auch wenn er ein Diktator war, ein wohltätiger Diktator war, dessen Handlungen und Methoden den Wünschen der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung entsprachen. Höchstwahrscheinlich hätte er auch dann überwältigende Siege errungen, wenn wirklich demokratische Wahlen zu seinen Lebzeiten abgehalten worden wären.

Natürlich gab es Politiker und Intellektuelle, die aus dem einen oder anderen Grund gegen ihn eingestellt waren. Und wenn Atatürk auch gelegentlich sich recht ungeduldig ihnen gegenüber verhielt, glaubte er doch, daß es besser sei, ihre Opposition in harmlose Bewegungen zu kanalisieren, als sie zu ignorieren oder zu unterdrücken. Aus diesem Grunde ermunterte er von Zeit zu Zeit die Gründung von Oppositionsparteien durch Leute, die ihm freundlich gesinnt oder doch zumindest nicht allzu feindselig waren. So entstanden die

Fortschrittspartei von 1923–1925 und die Liberale Partei 1930–1931, von denen die letztere für Demokratisierung und eine freie Wirtschaft eintrat und damit so erfolgreich war, daß Atatürk sie auflösen ließ und die Republikanische Volkspartei von da an bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs allein regierte. Atatürk war bis zu seinem Tod 1938 Präsident, während Premierminister Ismet Inönü und sein Kabinett kaum mehr als Boten waren, die im einzelnen ausführten, was Atatürk wollte. 1937 zerstritt sich Inönü mit Atatürk und wurde daraufhin durch Celal Bayar ersetzt; doch nach Atatürks Tod folgte ihm Inönü als Präsident, der die gleiche diktatorische Machtvollkommenheit beibehielt, bis der Krieg vorüber war. Vom Gesichtspunkt politischer Entwicklung aus sah die Republik so die Formen der Demokratie fest eingeführt. Wenn sie aufgrund der Doktrin des Populismus auch nur als äußere Form existierten, ermöglichten sie doch Erfahrung und Praxis, so daß die Türken, als die Zeit kam, in der die Institutionen in all ihren Möglichkeiten wirksam werden sollten, sie mit erheblichem Erfolg auszufüllen vermochten.

Die sechste Ideologie der Türkischen Republik war der Etatismus, die direkte Einflußnahme des Staates auf die Wirtschaft des Landes einschließlich der Einführung eines Staatskapitalismus anstelle privatwirtschaftlicher Betriebe in vielen Sektoren der Wirtschaft sowie der staatlichen Planung und Kontrolle aller Sektoren. Obwohl der Anteil der Privatwirtschaft an der Gesamtwirtschaft besonders nach dem Sieg der Demokratischen Partei im Jahre 1950, die die Interessen der Privatwirtschaft am entschiedensten vertrat, immer größer geworden ist, blieb die allgemeine staatliche Planung und Kontrolle vorherrschend. Die wachsende Stärke verschiedener sozialistischer Gruppierungen seit 1960 deutet darauf hin, daß eine derartige staatliche Kontrolle in den kommenden Jahren eher noch wachsen wird. Das wichtigste Ziel des Etatismus war eine rasche Industrialisierung. Die Fortschritte der Industrie unter der Republik waren auch durchaus eindrucksvoll, es kam jedoch aufgrund unzulänglicher Planung, unfähiger unternehmerischer Führung, Mangel an geschulten Arbeitskräften und Managern und, weil ausländische Kapitalmärkte nicht soweit wie möglich in Anspruch genommen wurden, aus Kapitalmangel immer wieder zu Rückschlägen. Seit den 50er Jahren hat die türkische Industrie allerdings schnelle Fortschritte in der Überwindung dieser Schwierigkeiten gemacht, so daß sie heute auf einer viel solideren Basis steht als vor dem Zweiten Weltkrieg.

Die Landwirtschaft befand sich unter der Republik in einer anderen Situation. In den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen, als daran gedacht wurde, die Vorstellungswelt der Bauern zu modernisieren, wurde für die Modernisierung der Landwirtschaft selbst nur ein relativ kleiner Teil der Ressourcen und Energien des Staates aufgewandt. Erst mit dem Entstehen eines Zwei- und in jüngerer Zeit Vielparteiensystems, als sich die Parteien gezwungen sahen, um die Stimmen der Landbevölkerung zu werben, wurde der Modernisierung auf dem Lande größere Aufmerksamkeit gewidmet. Nach der schnellen

Ausdehnung des Wahlrechts auf die Bauern ist es klar, daß *alle* Parteien, unabhängig von ihrer jeweiligen Ideologie, sich intensiv um die Angelegenheiten der Bauern kümmern müssen, da 70% der Bevölkerung auf dem Lande leben.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es den Befürwortern der freien Wirtschaft und eines demokratischeren politischen Systems gestattet, unter der Führung des ehemaligen Premierministers Celal Bayar, des angesehenen türkischen Historikers Fuad Köprülü und eines aufstrebenden parlamentarischen Führers namens Adnan Menderes die Demokratische Partei zu gründen. Die Republikanische Volkspartei widerstand jedoch lange dem auf sie ausgeübten Druck, wirklich freie Wahlen abzuhalten und ihr Machtmonopol aufzugeben. Nach und nach wurden dann aber das Wahlsystem reformiert, die bürgerlichen Freiheiten ausgedehnt und die Macht der Polizei erheblich eingeschränkt. Der Drang nach Demokratisierung nahm weiter zu, als die Vereinigten Staaten von Amerika gemäß der Truman-Doktrin vom 12. März 1947 der Türkei umfangreiche militärische und wirtschaftliche Unterstützung gewährten, was übrigens die Sowjetunion daran hinderte, ihre Ziele, nämlich territoriale Konzessionen und Änderungen der Meerengen- Abkommen zu ihren Gunsten, zu erreichen. Bei den Wahlen am 24. März 1950 gewann die Demokratische Partei schließlich eine entscheidende Mehrheit in der Nationalversammlung; Celal Bayar wurde Präsident, Adnan Menderes Premierminister, und die Republikanische Volkspartei ging zum ersten Mal in der Opposition.

Unter der Demokratischen Partei, die für ein Jahrzehnt an der Macht blieb, wurde das Entwicklungstempo in Industrie und Handel vergrößert. Da die Partei erheblich von der Unterstützung durch die Landbevölkerung abhängig war, wurde auch die landwirtschaftliche Entwicklung durch den Staat stärker gefördert als zuvor. Aber obwohl die Demokraten ihren Aufstieg zur Macht teilweise ihrer Gegnerschaft gegen das starre Einparteiensystem unter dem vorhergegangenen Regime verdankten, sah sich ihre Regierung aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten, die das Ergebnis einer überhitzten und weitgehend ungeplanten Expansion waren, und aufgrund politischer Unruhen, die durch die gespannten Beziehungen zu Griechenland aufgrund der Zypern-Frage ausgelöst wurden, in zunehmendem Maße gezwungen, repressive Maßnahmen zu ergreifen, was sie einen Großteil der Unterstützung durch städtische Gruppen und die Intelligenz kostete. Am 27. Mai 1960 wurde das Regime schließlich durch einen Militärputsch gestürzt; Menderes wurde seines Amtes enthoben und später wegen Verletzungen der türkischen Verfassung verurteilt und hingerichtet (12. September 1961). Die Demokratische Partei wurde aufgelöst und eine neue Verfassung proklamiert, woraufhin die Militärs die politische Gewalt wieder in zivile Hände legten. General Cemal Gürsel wurde vom Parlament zum Präsidenten der Republik gewählt, und ein von Ismet Inönü geführtes Koalitionskabinett, in dem die Republikanische Volkspartei und die Gerechtigkeitspartei tonangebend waren, wurde gebildet.

Ismet Inönü blieb bis kurz vor den Wahlen des Jahres 1965 Premierminister. In diesen Wahlen errang die Gerechtigkeitspartei einen überwältigenden Sieg, wobei sie einen Teil ihrer Unterstützung von ehemaligen Mitgliedern der Demokratischen Partei erhielt. Im Gegensatz zur Politik Inönüs ›links von der Mitte‹ hat der Parteiführer der Gerechtigkeitspartei, Premierminister Süleyman Demirel, einen prowestlichen, wirtschaftsliberalen Kurs verfolgt. Da sie den Prinzipien der Revolution von 1960 treu geblieben ist und gute Beziehungen zur Armee unterhalten hat, konnte die Gerechtigkeitspartei die Entwicklung demokratischer Institutionen weiterführen und, wie die Wahlen des Jahres 1969, die ihr an der Macht zu bleiben ermöglichten, zeigten, die Mehrheit des türkischen Volkes zufriedenstellen. Jedoch haben sich ständig verstärkende Gewaltanwendung, besonders zwischen rechten und linken Studentengruppen, und Auseinandersetzungen innerhalb der Gerechtigkeitspartei die türkische Armee schließlich dazu bewogen, den Rücktritt der Demirel-Regierung zu erzwingen; Anfang März 1971 wurde sie durch ein Koalitionsregime unter der Leitung eines konservativen Mitglieds der republikanischen Volkspartei, Nihat Erim, ersetzt. Diese neue Regierung, die aus Vertretern aller größeren Parteien, einschließlich der Gerechtigkeitspartei, besteht, verspricht, die nötigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Reformen durchzuführen, und bringt gleichzeitig ihre Entschlossenheit zum Ausdruck, jedem Terror ein Ende zu bereiten. Die Türkei ist nach wie vor angesehenes Mitglied sowohl der NATO als auch der CENTO; ihre Assoziierung an die EWG deutet darauf hin, daß sie weiter in engem Kontakt mit Europa zu bleiben gedenkt.

2. Iran und Afghanistan

I. Die Ṣafaviden-Dynastie (1500–1722)

Von der Eroberung des Sassaniden-Reiches durch die Muslime im 7. Jahrhundert bis zum Aufstieg der Ṣafaviden-Dynastie am Ende des 15. Jahrhunderts war in den persischsprechenden Gebieten der östlichen islamischen Welt die Herrschaft einer einzigen und auf das Gebiet beschränkten Regierung die Ausnahme und nicht die Regel. Fast die ganze Zeit bildete Groß- Iran, einschließlich des heutigen Afghanistan, entweder einen Teil eines muslimischen Universalreiches oder war – was häufiger vorkam – auf eine Reihe verschiedener Herrscherhäuser aufgeteilt. Trotzdem bewahrten die Iraner einen Sinn für ihre kulturelle Eigenständigkeit, vor allem gegründet auf die gemeinsame Sprache und eine literarische Tradition, an der nicht nur die Eliten, sondern auch die breiten Massen teilhatten. Dieses Bewußtsein der Eigenständigkeit äußerte sich in einer hohen Wertschätzung der persischen kulturellen Tradition, wie sie sich besonders in den präislamischen Legenden und geschichtlichen Berichten niedergeschlagen hatte, die in Firdausīs großem Epos, dem *Šāh-nāme* (›Königsbuch‹), verarbeitet worden waren. Darüber hinaus gelang es gebürtigen Persern aufgrund jahrhundertelanger Erfahrung in Wissenschaften und Künsten

und besonders im Aufbau von Verwaltungsapparaten, sich auch in Zeiten arabischer, türkischer und mongolischer Eroberung und Herrschaft eine führende Rolle im kulturellen und politischen Leben zu erhalten.

Es war lange Zeit üblich, den kulturellen Zusammenhalt der Iraner unter islamischer Herrschaft mit dem Šī'itentum in Verbindung zu bringen, also mit der Überzeugung, daß die Herrschaft über die Muslime *imāmen,* Nachfahren Mohammeds aus der Linie seines Schwiegersohnes 'Alī ibn Abī Ṭālib, vorbehalten sein müsse. Es scheint heute jedoch sicher zu sein, daß Iraner in der Mehrzahl keine Šī'iten waren, bevor die Ṣafaviden die Herrschaft antraten und die religiösen Bindungen in Iran entscheidend veränderten. Zwischen der ṣafavidischen Eroberung und dem Aufstieg des modernen Nationalismus, der in Iran in erster Linie ein Phänomen des 20. Jahrhunderts ist, gründete sich das Selbstverständnis der meisten Iraner weit weniger auf ihre iranische Nationalität als auf ihren šī'itischen Glauben, den sie für den wahren Islam hielten und durch den sie sich von der sunnitischen Mehrheit der Muslime im Osten und Westen unterschieden.

Die Bedeutung der Ṣafaviden lag zum einen in der Wiederherstellung eines vereinten iranischen Staates, der auf soliderer Grundlage stand als die Seldschuken- und Mongolenstaaten, zum anderen in der Bekehrung fast aller ethnischen Perser wie auch der türkisch sprechenden Einwohner Irans zur Zwölfer-Šī'a, der Sekte, deren Anhänger eine Reihe von zwölf *imām*en annehmen und glauben, daß der zwölfte und letzte *imām* verschwunden ist und am Ende der Zeiten als *mahdī,* als Messias, wiederkehren wird. Bevor die Ṣafaviden zur Macht gelangten, hatten sie allerdings weder an die persische Kultur noch an die orthodoxe Zwölfer-Šī'a besondere Bindungen. Die Familie der Ṣafaviden war in der mongolischen Periode mit Šaiẖ Ṣafī-ud-Dīn (gest. 1334), dem Oberhaupt eines sunnitischen Ṣūfī-Ordens in der Stadt Ardabīl in Aserbaidschan, ins Licht der Geschichte getreten. Seine Nachfahren – nach dem berühmten Gründer der Familie Ṣafaviden genannt – übernahmen als seine Erben die Führung des Ordens. Neuere Forschungen deuten darauf hin, daß die behauptete Abstammung vom siebten *imām* der Zwölfer-Šī'a, Mūsā al-Kāẓim, eine Fälschung späterer Ṣafaviden-Generationen war und daß die Familie vermutlich kurdischer Herkunft gewesen ist. Sprache und Kultur der meisten Ṣafaviden war das Ā□erī-Türkische ihrer Gegend.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts schalteten sich die Ṣafaviden immer häufiger in politische Auseinandersetzungen ein und änderten, wohl zum Teil durch diese bedingt, ihren Glauben. Die Verehrung der *imāme* der Zwölfer-Šī'a und insbesondere des ersten *imām,* 'Alī ibn Abī Ṭālib ›al-Murtaḍā‹, verbreitete sich im 14. und 15. Jahrhundert besonders unter den turkmenischen Stämmen in Iran und Anatolien.

Die beiden turkmenischen Stammesföderationen, die in Nord- und Zentraliran die Gebiete zwischen den Reichen der Tīmūriden und der Osmanen beherrschten, die Aq-Qoyunlu und Qara-Qoyunlu (die Stämme der ›Weißen

Schafe‹ und der ›Schwarzen Schafe‹) waren zwar überwiegend Sunniten, doch machten sich unter dem Qara-Qoyunlu Ǧihān Šāh (1438–1467) šī'itische Einflüsse bemerkbar. Ǧihān Šāh vertrieb aus seinem Herrschaftsgebiet Ardabīl den ehrgeizigen und militanten Nachfahren von Šaih Ṣafī-ud-Dīn, Ǧunaid, der dann die Zeit zwischen 1449 und 1456 damit zubrachte, die Anhänger seines Ordens unter den turkmenischen Stämmen Anatoliens und Syriens aufzusuchen. Viele dieser Stämme hingen – wohl teilweise als Reaktion auf die zentralistischen Tendenzen des sunnitischen osmanischen Staates – einer ziemlich heterodoxen, mystischen und egalitären Form der Zwölfer-Šī'a an. In ihrer Religion (die eine gewisse Verwandtschaft mit Sekten wie Nuṣairier oder 'Alī-ilāhīs aufwies) wurde 'Alī als Gott verehrt, doch findet sich zuweilen auch der Glaube an andere Inkarnationen der Gottheit, zu denen beispielsweise einige der lokalen Sektenführer zählten. Die Volksaufstände in Anatolien in der Zeit vom 13. bis zum 16. Jahrhundert trugen derartige heterodoxe šī'itische bzw. halb-šī'itische Züge; besondere Bedeutung erlangten diese religiös-sozialen Bewegungen bei den anatolischen und syrischen Stämmen im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert. Im Verlauf seiner Reisen durch Anatolien begann Ǧunaid, nicht nur die Abstammung von den *imām*en, sondern auch göttlichen Rang für sich in Anspruch zu nehmen, was ihm eine enthusiastische Gefolgschaft unter den Stämmen sicherte. Als Ǧunaid sich durch seine militärischen Aktivitäten in Anatolien und Syrien die Feindschaft des osmanischen Sultans und anderer benachbarter Herrscher zuzog, fand er bei dem bedeutendsten Führer der Aq-Qoyunlu, Uzun Ḥasan (1453–1478), Unterstützung. Daß Ǧunaid und auch sein Sohn und Nachfolger Ḥaidar Prinzessinnen aus dem Stamm der Aq-Qoyunlu heirateten, wird vermutlich ihre turkmenische Anhängerschaft weiter verstärkt haben. Dieses vorübergehende und vorteilhafte Bündnis mit dem Herrscherhaus der Aq-Qoyunlu hielt Ǧunaid und Ḥaidar jedoch nicht davon ab, ihre Anhänger in militärische Kämpfe zu verwickeln, um eine territoriale und geistige Vorherrschaft ihres eigenen, nun militant gewordenen Sūfī-Ordens zu errichten. Unter Haidar (1456–1488) begannen die Mitglieder des Ṣafaviden- Ordens zum Derwischgewand den charakteristischen roten Turban mit den zwölf Zwickeln zu Ehren der zwölf *imāme* zu tragen, der ihnen die Benennung Qïzïlbaš (›Rotköpfe‹) eintrug. Wie viele der heute noch bestehenden 'Alavī-Sekten rasierten die Qïzïlbaš ihren Bart, trugen lange Schnurrbärte und eine eigentümliche Haartracht.

Nachdem Ḥaidar und danach sein ältester Sohn und Nachfolger 'Alī auf dem Schlachtfeld gefallen waren, versteckten treue turkmenische Qïzïlbaš 'Alīs Bruder Ismā'īl in der kaspischen Provinz Gīlān. Der endgültige Zusammenbruch des Reiches der Aq-Qoyunlu und die Untätigkeit des osmanischen Sultans Bāyezīd II. in Anatolien ermöglichten es Ismā'īl in jugendlichem Alter, seinen Zufluchtsort zu verlassen und zunächst in Ardabīl, im Jahre 1500 dann auch in

Anatolien, Tausende seiner militärischen Gefolgsleute um sich zu sammeln. Mit diesen wandte sich Ismā'īl nach Osten, errang in schneller Folge eine Reihe von Siegen im Gebiet des Kaukasus, besiegte danach den letzten Herrscher der Aq-Qoyunlu, besetzte die größte iranische Stadt, Täbris, erklärte sie zu seiner Hauptstadt und gab sich schließlich 1501 den alten Titel *šāhan-šāh* (›König der Könige‹). Zu dieser Zeit führte er die charakteristische Praxis der Šī'iten ein, die ersten drei sunnitischen Kalifen öffentlich zu verdammen, weil sie 'Alīs Rechte ›usurpiert‹ hätten; zugleich begann er mit der Zwangsbekehrung der iranischen Sunniten. Aus den Ṣafaviden, einst Führer eines zunächst friedlichen, dann militanten Ṣūfī-Ordens, waren die Gründer einer mächtigen Dynastie geworden.

In den folgenden Jahren, von 1501–1524, setzte Ismā'īl seine Eroberung der iranischen Gebiete fort. Nachdem er eine Reihe lokaler Herrscherhäuser besiegt hatte, war 1509 fast der gesamte westliche Teil Irans in seiner Hand. In Muḥammad Šaibānī Ḫān, dem Usbekenführer, der 1507 weite Teile des Tīmūridenreichs mit dessen Hauptstadt Herāt erobert hatte, erwuchs ihm dann im Osten ein neuer Gegner. Muḥammad Ḫān versuchte zwar, seine Eroberungen fortzusetzen, doch konnte Ismā'īl 1510 bei Merw einen entscheidenden Sieg über ihn erringen. Die Ṣafaviden erhielten Chorasan mit Ausnahme des Balch-Gebiets, doch weitere Vorstöße der Qïzïlbaš nach Zentralasien konnten die Usbeken verhindern.

Inzwischen waren die Osmanen unter dem neuen und kriegerischen Sultan Selīm I. (1512–1520) auf die große Anhängerschaft aufmerksam geworden, die die religiös-politische Bewegung der Ṣafaviden unter den turkmenischen Stämmen Anatoliens gefunden hatte. Selīm gab Befehl zu einem Massenmord an potentiell illoyalen Šī'iten auf seinem Territorium, bei dem viele Tausende abgeschlachtet wurden. Anschließend fiel die osmanische Armee in Aserbaidschan ein und fügte den Truppen Ismā'īls hauptsächlich mit Hilfe ihrer weit überlegenen Artillerie in der Schlacht von Čāldirān 1514 eine entscheidende Niederlage bei. Nach diesem Ereignis soll Ismā'īl nie mehr gelächelt haben. Da unter seinen Janitscharen und Offizieren Unzufriedenheit herrschte, nutzte Selīm seinen Vorteil jedoch nicht aus und beließ die Ṣafaviden im Besitz von Aserbaidschan und dem Irak. 1517 eroberten Ismā'īls Streitkräfte noch Ostgeorgien, doch von dieser Ausnahme abgesehen, bereitete die Schlacht von Čāldirān der erfolgreichen Expansionspolitik Ismā'īls ein Ende. Ismā'īl zog sich fast ganz aus der Politik zurück und übernahm nie mehr den Oberbefehl über seine Truppen, worauf das Ansehen, das die Ṣafaviden bei den Turkmenen gewonnen hatten, zu schwinden begann.

Šāh Ismā'īl, der unter dem *maḫlaṣ* Ḫaṭā'ī dichtete und als Begründer der aserbaidschanischen Lyrik gilt, hinterließ ein dichterisches Werk in Āẕerī-türkischer Sprache, das von großer Bedeutung für das Verständnis der religiösen Vorstellungen der Ṣafaviden in der damaligen Zeit ist. Aus seinen Gedichten und auch aus Reiseberichten von Europäern geht hervor, daß Ismā'īl von seiten seiner Anhänger göttliche Verehrung genoß und als Reinkarnation von 'Alī und

den *imām*en angesehen wurde. Ismā'īls Krieger zogen mit seinem Namen auf den Lippen in den Kampf, um so den Schutz der Gottheit auf sich zu ziehen, und die Lehre von der Göttlichkeit und Unfehlbarkeit der Ṣafavidenherrscher wurde nicht einmal durch die Zweifel und die Unruhen nach der Schlacht von Čāldirān zerstört. Ismā'īls Gedichte und andere Quellen weisen auf eine Reihe von Unterschieden zwischen dem Glauben der ṣafavidischen Qïzïlbaš und der orthodoxen Zwölfer-Šī'a hin, vor allem auf die Verehrung von 'Alī als Gottheit, den Glauben an göttliche Inkarnation und andere damals verbreitete türkische, persische und syrische religiöse Anschauungen. Das egalitäre Element in den früheren anatolischen Revolten findet sich auch bei den Qïzïlbaš, von denen berichtet wird, sie hätten ›weder mein noch dein‹ gekannt. Ismā'īl trug dieser egalitären Komponente zum Teil dadurch Rechnung, daß er die Kriegsbeute unter seine Qïzïlbaš-Anhängerschaft verteilte. Doch im großen und ganzen wurde Ismā'īl – wie auch andere Begründer von Dynastien, die durch häretische und egalitäre Bewegungen an die Macht gekommen waren – zusehends konservativer und näherte sich immer mehr der religiösen Orthodoxie, nachdem er seine Herrschaft etabliert hatte. Schon früh begann er, Führungskräfte der persischen Bürokratie in seinem Verwaltungsapparat zu beschäftigen. Im System der Bodenverteilung führte er keine wesentlichen Änderungen durch, obwohl er natürlich seine Anhänger belohnte und seine Gegner enteignete. Ein zeitgenössischer Chronist berichtet, daß innerhalb der von Ismā'īl beherrschten Gebiete Irans zu Beginn seiner Herrschaft nur ein einziges Buch über die Glaubenslehren der Zwölfer-Šī'a existierte. Um den Bedarf an šī'itischen Büchern und Lehrern zu decken, begann Ismā'īl daher, šī'tische Gelehrte aus den arabisch sprechenden Ländern des Westens ins Land zu holen. Ihre Lehren unterschieden sich erheblich von der Volksreligion der Qïzïlbaš; und man kann die Orthodoxie des Ṣafavidenreiches, die im Laufe der Jahre immer deutlicher wurde, als ein Indiz für den zunehmenden Konservativismus und für die wachsende Entfremdung des Reiches von seiner ursprünglichen Anhängerschaft innerhalb der turkmenischen Stämme werten. Kennzeichnend für diese Entwicklung ist der Bedeutungswandel, den das Wort ›Ṣūfī‹ durchmachte: ursprünglich eine Ehrenbezeichnung für einen treuen Gefolgsmann und Krieger der Ṣafaviden, wurde es in spätṣafavidischer Zeit zur Bezeichnung eines verfolgten ›Häretikers‹ verwendet. Von ihrem häretischen Glauben des 15. Jahrhunderts bewahrten sich die Ṣafaviden offenbar nur jene Lehre, die ihrer eigenen Stellung nützlich war – die Lehre von ihrer göttlichen Berufung.

Trotz der Unterschiede in den religiösen Lehren des 15. Jahrhunderts und späterer Epochen der Ṣafavidenherrschaft gelangt man nicht zu gänzlich falschen Ergebnissen, wenn man – wie das üblicherweise getan wird – diese Unterschiede vernachlässigt und beide Doktrinen als zur Zwölfer-Šī'a gehörig bezeichnet. Das bedeutendste Ergebnis der Ṣafavidenherrschaft in Iran auf religiösem und kulturellem Gebiet war nämlich die Umwandlung fast aller Iraner in Anhänger der Zwölfer-Šī'a, die ihre Religion für den wahren Islam hielten und die

benachbarten Sunniten als Häretiker betrachteten. Dieser Transformationsprozeß wurde dadurch erleichtert, daß schon mindestens seit dem 13. Jahrhundert Elemente des ʾAlī-Kults und der Zwölfer-Šīʾa in das iranische Sunnitentum eingeflossen waren und daß Ismāʾīl drastische Maßnahmen gegen das Sunnitentum einleitete. Im Laufe der Zeit wurde die Šīʾa mit ihren gemeinschaftlichen Pilgerfahrten zu den Gräbern der *imāme* und der sf irischen Heiligen und mit ihrer emotional verwurzelten Anbetung von ʾAlī und dessen Sohn, dem Märtyrer Ḥusain, eines der bedeutendsten integrierenden Elemente innerhalb der iranischen Gesellschaft, die auf diese Weise trotz großer territorialer und sprachlicher Unterschiede ihre kulturelle Identität gewann. Die Volksliteratur und die Feste, die religiöse Themen der Šīʾa zum Gegenstand haben und die bis in die jüngste Zeit erhalten geblieben sind, begannen sich in der Zeit der Ṣafavidenherrschaft zu entfalten.

Obwohl Ismāʾīl mit seiner Eroberung und religiösen Einigung Irans Erfolg hatte, gelang es ihm nicht, ein zuverlässiges Militär und eine stabile Verwaltung aufzubauen. Seine turkmenischen Anhänger nahmen ihm übel, daß er Spitzenpositionen in der Verwaltung mit besiegten Persern besetzte, und begannen – möglicherweise nach der Niederlage von Čāldirān –, Zweifel an seiner Unfehlbarkeit zu hegen. Ismāʾīl gelang es nicht, das im Vorderen Orient immer wiederkehrende Problem zu lösen, Nomadenstämme, die ihre eigene autonome Form der Sozialstruktur bevorzugten, in einen zentralistischen Staat zu integrieren. Als Ismāʾīls Sohn Ṭahmāsp I. (1524–1576) im Alter von 10 Jahren die Thronfolge antrat, sah er sich wachsender Unzufriedenheit unter den Qïzïlbašführern gegenüber und mußte sich dann während seiner langjährigen Herrschaft wiederholt mit inneren Unruhen auseinandersetzen und auch beträchtliche territoriale Verluste hinnehmen. Wie viele nomadische Eroberer seit der Zeit der Seldschuken, fanden Ismāʾīl und Ṭahmāsp die Stammesführer, die sie militärisch unterstützt hatten, hauptsächlich mit der Vergabe von Lehnsrechten ab, die zwar theoretisch auf die Zeit des Militärdienstes beschränkt waren, aber praktisch erblich wurden und der Kontrolle durch die Zentralregierung immer mehr zu entgleiten drohten. Solange die Ṣafaviden völlig auf die Unterstützung durch die Streitkräfte der einzelnen Stämme angewiesen waren und kein militärisches Gegengewicht einsetzen konnten, drohte ihrem Staat ebenso wie seinen Vorläufern in Gestalt der turkmenischen Föderationen ständig das Auseinanderbrechen in autonome, von Stammesführern beherrschte Gebiete. Der große Iranist Vladimir Minorsky (1877 bis 1966) sah in der Periode von Ismāʾīl und Ṭahmāsp im wesentlichen eine dritte turkmenische Föderation, die sich in ihrer Struktur kaum von den instabilen Föderationen der Aq-Qoyunlu und Qara-Qoyunlu unterschied, und stellte die These auf, daß erst unter der dynamischen und zentralistischen Herrschaft von Ṭahmāsps Enkel, Šāh ʾAbbās dem Großen, die eigentliche Einigung Irans einsetzte, die gemeinhin mit den Ṣafaviden in Verbindung gebracht wird.

Schon unter Ismā'īl und Ṭahmāsp lassen sich jedoch die herrschenden Gruppen feststellen, die auch in der folgenden Periode der Ṣafavidenherrschaft ihren Einfluß behalten sollten, obwohl ihre relative Bedeutung und ihre jeweiligen Verbündeten sich im Laufe der Zeit etwas änderten. Unter den ersten Ṣafavidenherrschern besaßen die Führer der Qïzïlbašstämme eine Vormachtstellung, doch schon damals begann die Zentralregierung, hohe Ämter an die persisch sprechenden älteren Bürokraten zu vergeben, da deren Erfahrung und Lebensweise sie zu verläßlicheren Verbündeten und Helfern eines zentralistischen Hofes machten. Die religiösen Würdenträger, die *'ulamā* und die *sayyids* (Nachkommen des Propheten Mohammed), wurden von den frühen Ṣafavidenherrschern mit Zuschüssen und Staatsrenten bedacht, und viele der aus dem Ausland herbeigeholten sibirischen Gelehrten wurden besonders bevorzugt. Da sie auf das fürstliche Wohlwollen angewiesen waren, bildeten die religiösen Würdenträger zunächst eine feste Stütze des Ṣafavidenregimes; erst unter den späten Ṣafavidenherrschern begannen die *'ulamā,* deren Finanzkraft und institutionelle Absicherung beträchtlich zugenommen hatten, zunehmend die Legitimität der Ṣafavidenherrschaft in Frage zu stellen.

Die Ṣafavidenherrschaft brachte zwar keine grundsätzlichen Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen an Grund und Boden, obwohl sie zu einem Anwachsen der Staats- und Kronländereien *(dīvān* und *ḫāṣṣa)* führte und weite Gebiete als Lehen an die Qïzïlbašführer vergeben wurden. Die neue Regierung unternahm jedoch den Versuch, die Praxis der Landvergabe, die unter ihren Vorgängern üblicherweise kaum an Bedingungen geknüpft gewesen war, durch nichterbliche *tiyūl*-Lehen aus Staats- und Krondomänen zu ersetzen, die an den Militärdienst geknüpft waren, doch hing die erfolgreiche Durchführung dieses Systems weitgehend von der jeweiligen Stärke der Zentralregierung ab. Der verbleibende Boden fiel entweder in die Kategorie des Privateigentums *(mulk),* oder es handelte sich um unveräußerliche Stiftungen *(vaqf).* Die spärlichen Informationen, die wir über die Lage der einfachen Leute in jener Zeit besitzen, deuten darauf hin, daß es den Nomaden, insbesondere den privilegierten Qïzïlbaš, wahrscheinlich wesentlich besser ging als den Bauern, die die Hauptsteuerlast trugen und sich gegen übermäßige Besteuerung kaum zur Wehr setzen konnten.

Ṭahmāsp I. verlegte, wohl mit in der Hoffnung, dadurch seinen Feinden unter den Stammesfürsten zu entkommen, seine Hauptstadt von Täbris nach Qazvīn an der Straße nach dem modernen Teheran. Die chaotischen Zustände und internen Kämpfe dauerten jedoch an, und nach 1568 kam es in Täbris und Qazvīn zu Revolten, in die auch unzufriedene Bauern und städtische Handwerker verwickelt waren, die jedoch in erster Linie wiederum von opponierenden Qïzïlbaš getragen wurden. Schließlich gab der Tod von Ṭahmāsp im Jahre 1576 den Auftakt zu einer Periode der Wirren und Kämpfe um die Thronfolge, die erst durch den Sieg von Šāh 'Abbās I. (1587–1629), einem Enkel von Ṭahmāsp, beendet wurde.

ʼAbbās ›der Große‹ gilt allgemein als der bedeutendste Herrscher des modernen Iran, und zwar sowohl wegen seiner Eroberungen als auch aufgrund seiner Innenpolitik. Durch eine kluge Kombination von Krieg und Verhandlungen gewann er im arabisch sprechenden Irak Gebiete zurück, die seine Vorgänger an die Osmanen verloren hatten. Im Osten gelang es ihm, das heutige Westafghanistan wieder unter seine Kontrolle zu bringen. Vielleicht noch wichtiger war, daß er Iran selbst von den praktisch autonom gewordenen Turkmenen und anderen Militärführern zurückeroberte, was fast der Einnahme eines fremden Landes gleichkam. Um diese Eroberungen durchführen zu können und der gefährlichen Abhängigkeit von den Qïzïlbašstämmen, die seine Vorgänger so geschwächt hatte, ein Ende zu bereiten, baute ʼAbbās – weitgehend nach dem Vorbild der osmanischen Janitscharen – eine ausgebildete Armee auf, die Artillerie-, Infanterie- und Kavallerie-Einheiten umfaßte und sich aus georgischen und armenischen Christensklaven rekrutierte, die zum Islam konvertiert worden waren. Außerdem verstreute er einige der turkmenischen Stämme mit Gewalt über Iran und schnitt sie von ihren Brüdern im Norden ab, um ihnen die Möglichkeit zu gemeinsamen Aktionen zu nehmen. Da ʼAbbās zwei in militärischen Dingen wirklich bewanderte englische Abenteurer, Sir Robert und Sir Anthony Sherley, an seinem Hof aufnahm, konnte er sich ihre Kenntnisse auf dem Gebiet der Artillerietechnik zunutze machen, obwohl die Sage, die den Sherleys die Einführung der Artillerie in Iran zuschreibt, angesichts der beträchtlichen Tradition, die Iran schon vorher auf diesem Gebiet aufweisen konnte, nicht aufrechtzuerhalten ist.

⊙ Abb. 5: Die Schah-Moschee in Isfahan, erbaut von ʼAbbās I.

ʼAbbās' Errungenschaften auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet sind noch bemerkenswerter als seine militärischen Erfolge. ʼAbbās verlegte die

Ṣafavidenhauptstadt endgültig nach Isfahan, das weiter im Zentrum seines Reichs und im Herzen einer persisch sprechenden Provinz lag. Er sammelte Handwerker und Architekten um sich, die jene herrlichen Gebäude schufen, die Isfahan zu einer Stadt machten, die – dank kürzlich vorgenommener Restaurationsarbeiten – noch heute für sich in Anspruch nehmen kann, einen Teil der schönsten Architektur der Welt zu beherbergen. Der riesige und eindrucksvolle Große Platz wird an einem Ende durch die unvergleichliche Königsmoschee und an einer Seite durch die einzigartige Šaiḫ-Luṭfullāh-Moschee, ein Juwel der islamischen Baukunst, begrenzt. Die Technik, komplizierte Mosaike aus glänzenden, jeweils einfarbig glasierten Kacheln zu bilden, erreichte ihren Höhepunkt in jenen und anderen Gebäuden des Ṣafavidenreichs. Weitere Bauwerke Isfahans, die unter ʼAbbās errichtet wurden und noch heute Bewunderung verdienen, sind der Čihil-sutūn-Palast (›Vierzig-Säulen-Palast‹), die große Steinbrücke über den Fluß Zinda rūd, und die gepflasterte Čahār-bāġ-Allee (›Vier-Gärten-Allee‹).

ʼAbbāsʼ Toleranz gegenüber Christen und sein Interesse, den persischen Handel und andere Beziehungen mit Europa zu intensivieren, führten dazu, daß sich in seiner Hauptstadt eine Reihe europäischer Kaufleute und katholischer Missionare sammelten, die ermutigt wurden, sich dort niederzulassen, wenn ihnen auch nicht gestattet wurde, das islamische Gesetz zu brechen, das die Missionierung unter Muslimen verbot. Auch Künstlern, Gelehrten und besonders šīʼitischen Theologen bezeugte ʼAbbās Wohlwollen. Wie viele seiner Vorfahren und Zeitgenossen reagierte ʼAbbās jedoch mit Grausamkeit, sobald eine mögliche Bedrohung für seine Herrschaft auftauchte. Um die innerfamiliären bürgerkriegsähnlichen Kämpfe um den Thron zu vermeiden, die das Regime von Ṭahmāsp I. gekennzeichnet hatten, ließ ʼAbbās seine Brüder blenden und seinen ältesten Sohn, Ṣafī Mīrzā, ermorden, als dieser beim Volk eine gefährliche Beliebtheit erlangte.

Auch in seinen Bemühungen, die Produktivkräfte zu mehren und den Handel Irans zu verstärken, war ʼAbbās erfolgreich, obgleich dies zum Teil auf Kosten der Grenzprovinzen ging, die er ausplünderte. Seine wichtigste derartige Maßnahme war es, einen großen Teil der Einwohner der armenischen Stadt Ǧulfa, heute wenig nördlich der sowjetischen Grenze, nach Isfahan umzusiedeln mit dem Ziel, das Zentrum des internationalen Seidenhandels, der von den Armeniern Ǧulfas kontrolliert wurde, in seine Hauptstadt zu verlegen. ʼAbbās errichtete für die Armenier am anderen Ufer gegenüber von Isfahan ein ›Neu-Ǧulfa‹, wo ihnen beträchtliche Autonomie, niedrige Steuern und uneingeschränkte Religionsfreiheit eingeräumt wurden, während es Muslimen verboten war, sich in der neuen Stadt niederzulassen. ʼAbbāsʼ besonderes Interesse galt der Steigerung der Seidenexporte; zu diesem Zweck ließ er die Regierung persische Seide aufkaufen und sandte mehrere Abordnungen nach Venedig und anderen europäischen Städten, um Handelsbeziehungen

anzuknüpfen. Er ließ zu, daß das nordwestlich gelegene kaukasische Gebiet, das er erobert hatte, zugunsten Zentralirans ausgebeutet wurde, da er der Ansicht war, daß der Nordwesten, der damals ein reiches Handels- und Agrargebiet war, eine zu große Versuchung für die Osmanen und andere Feinde darstellen würde. Er siedelte viele Tausende von Armeniern, Georgiern und Aserbaidschanern unter großen Verlusten an Menschenleben aus den eroberten Gebieten in das eigentliche Iran um. Sein Hauptziel war dabei die Auffüllung der Armee, doch spielten auch wirtschaftliche und strategische Gründe eine Rolle.

Mit dem umfassenden Ausbau von Straßen und Karawansereien, die zugunsten der Zentralregierung besteuert wurden, schuf ʾAbbās weitere Anreize für den Handel, der den Reichtum der Regierung vermehrte. *De facto* wurde der Handel in erster Linie gefördert, um Vermögen und Macht der Regierung zu erhöhen; Privatinitiative und rentable Investitionen in Manufakturen wurden behindert oder verboten. Unter ʾAbbās bestand für praktisch alle produktiven Investitionen und Manufakturen ein königliches Monopol. Die berühmten königlichen Betriebe aber waren praktisch auf die Produktion von Luxusgütern für den Konsum des Hofes beschränkt und infolgedessen sank später ihre Produktion, als der Reichtum des Hofes zu schwinden begann. Da andere Anlagemöglichkeiten fehlten, horteten die reichen Händler entweder ihr Geld oder legten es in Grund und Boden an, während auf der anderen Seite die Regierung in der Periode nach ʾAbbās ihr Kapital immer weniger produktiv investierte.

Auf dem Gebiet des Lehnswesens, wo ständig die Gefahr bestand, daß Staatsländereien endgültig in das Eigentum von Militärführern übergingen, führte ʾAbbās keine grundlegenden Reformen durch. Obwohl er die Abhängigkeit der Zentralregierung von den Stammesfürsten der Qïzïlbaš dadurch verringerte, daß er kaukasische Renegaten ins Land holte, vergab er auch an diese neuen Militärführer wieder Lehen *(tiyūls)* aus dem Krongut. Diese *tiyūls* waren unter der Voraussetzung erblich, daß die männlichen Erben Militärdienst ableisteten, eine Regelung, die bald zu einer faktischen Übereignung des Landes führte und nach dem Tode von ʾAbbās eine erneute Verringerung der zentralen Kontrollmöglichkeiten gegenüber den Militärs zur Folge hatte. Ebenfalls unter der Regentschaft von ʾAbbās begannen sowohl der Schah als auch andere Grundbesitzer in großem Stil, beträchtliche Gebiete in *vaqf*-Land umzuwandeln, was bald zu einem starken Anwachsen des Vermögens der religiösen Würdenträger, der *sayyids* und der *ʾulamā,* führte. Sie begannen als bezahlte Verwalter von *vaqf*-Ländereien, deren Nutznießer Familien mit Bodenbesitz waren, doch war ihre Bezahlung so hoch, daß sie damit für sich selbst riesige Güter erwerben konnten. Da ʾAbbās und seine Nachfolger religiöse Abgaben erhoben und die orthodox-šīʾitischen *ʾulamā* in ihrer geistlichen Bevormundung der Bevölkerung unterstützten, wuchsen Vermögen und Einfluß der religiösen Würdenträger während der Ṣafavidenperiode. Ihre Macht wurde noch dadurch erhöht, daß ʾAbbās steuerfreies Land an ihre Führer vergab. Die

ʾulamā stellten während seiner Regierungszeit eine bedeutende geistige und administrative Stütze der Zentralregierung dar, da sie die Schlüsselpositionen im Erziehungswesen und im Verwaltungsapparat innehatten. Für ʾAbbās bildeten die *ʾulamā* neben der Zentralverwaltung und dem Militär einen der wichtigsten Pfeiler des Regimes. Dadurch, daß er den *ʾulamā* wie der neuen Gruppe von Militärs unabhängige Einkommens- und Machtquellen eröffnete, schuf ʾAbbās die potentiellen eigenständigen Machtzentren, die seinen Nachfolgern manchen Ärger bereiten sollten.

Die Hauptquelle der Staatseinnahmen stellten die Grundsteuern dar, die regional sehr verschieden waren; daneben bestanden eine Vielzahl von Steuern auf den Handel sowie Einkommensteuern der städtischen Bevölkerung. Die Hauptlast der Grundsteuern entfiel auf die Bauernschaft, zum größten Teil Pächter, die ihren Pachtzins in Naturalien entrichteten; nur eine Minderheit bezahlte in Geld oder besaß selbst etwas Land. Obwohl die Quellen nur geringe Aufschlüsse über die Landbevölkerung geben, weiß man doch, daß in den meisten Gebieten die traditionelle Aufteilung der Ernte auf die fünf Produktionsfaktoren Boden, Wasser, Saatgut, menschliche und tierische Arbeitskraft üblich war, obwohl der Anteil der Ernte, der auf die einzelnen Faktoren entfiel, regional differierte. Der französische Reisende des späten 17. Jahrhunderts, Chardin, ein aufmerksamer Beobachter, berichtet, daß die Bauern im allgemeinen ungefähr zwei Drittel der Ernte behielten und von der Regierung und ihren Beamten erheblich ausgebeutet wurden, daß ihre Lage jedoch besser war als die der westeuropäischen Bauern – ein Indiz unter vielen für die Tatsache, daß sich die Situation der persischen Bauern in jüngerer Zeit verschlechtert hat. Chardin stellte weiter fest, daß die Beschäftigung von ›Steuerbeamten‹ auf Zeit, wie sie in der Spätzeit des Ṣafavidenreichs zur Einziehung der Grundsteuern auf Krongut üblich war, die Lage der Landbevölkerung verschlechterte, da diese Angestellten aus den Bauern so viel wie möglich herauszupressen suchten, um kurzfristige Profite zu erzielen, und keinerlei Interesse an der langfristigen Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktivität besaßen. Diese Form der übermäßigen Ausbeutung der Ländereien der Krone, die anteilsmäßig stark ins Gewicht fielen, war eine der Ursachen für den Niedergang der Ṣafavidendynastie.

Die Unterstützung von Handel und Manufaktur durch ʾAbbās führte dazu, daß die Zahl der städtischen Gewerbetreibenden und Handwerker stark anstieg. Sie besaßen aber im Vergleich zu ihren Kollegen im Westen nur wenig Einfluß und ihre Zünfte nur geringe Autonomie. Die Allianz zwischen Kaufleuten und religiösen Würdenträgern, die bis ins 20. Jahrhundert hinein eine Rolle gespielt hat, läßt sich bis in die Ṣafavidenzeit zurückverfolgen. Zwischen den beiden Gruppen fanden häufig Heiraten statt, und oft machten die relativ unangreifbaren *ʾulamā* die Forderungen der städtischen Schichten zu ihren eigenen. Unter ʾAbbās und seinen Nachfolgern wurden die Ṣūfī-Orden, die nicht nur innerhalb der turkmenischen Stämme, sondern auch bei den städtischen

Handwerkern eine Rolle gespielt hatten, in zunehmendem Maße unterdrückt und verfolgt, so daß mit der Zeit den orthodoxeren *'ulamā* die Rolle zufiel, sich mit den sozialen und religiösen Bedürfnissen der Bevölkerung auseinanderzusetzen.

Die Stellung der Frau ist ein Aspekt der Kulturgeschichte der Ṣafavidenzeit, der kaum untersucht worden ist. Aber es ist auffällig, daß sich bei den europäischen Reisenden des 15. Jahrhunderts wiederholt Kommentare dazu finden, daß die persischen Frauen nicht verschleiert waren und ihre Kleidung Europäer zuweilen sogar schockierte. Auch die Illustrationen mancher Reiseberichte zeigen unverschleierte Frauen, so daß man wohl die übliche Vorstellung in Frage stellen muß, nach der die Verschleierung seit der Frühzeit des Islam eine praktisch durchgängige Sitte in muslimischen Städten gewesen ist. Ob die Sitte eines Teils der weiblichen städtischen Bevölkerung, sich nicht zu verschleiern, durch die Turkmenen eingeführt wurde, die als Nomaden ihre Frauen nicht verschleierten, oder ob sie auf frühere Kulturen zurückgeht, muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben. Man kann vermuten, daß die zunehmende Verschleierung der Frauen in der Stadt, die in ṣafavidischer und späterer Zeit zu beobachten ist, auf den wachsenden Einfluß der orthodoxen *'ulamā* zurückgeht, obwohl selbst in der Blütezeit der Verschleierung, im 19. Jahrhundert, oft nur der untere Teil des Gesichts durch den Schleier *(čādur)* verdeckt wurde. Auf dem Land dagegen waren die Frauen überall unverschleiert. Was die Rolle der Frau in der iranischen Gesellschaft in Bereichen anlangt, die über ihre Funktionen als Frau, Mutter und Arbeitskraft im Haushalt hinausgingen, so läßt sich darüber wenig sagen, obwohl das Schweigen der Historiker eher als Indiz für ihre Unkenntnis gewertet werden sollte als für die Tatsache, daß Frauen keinen Einfluß besaßen.

Die zentralistisch orientierten Reformen von Šāh 'Abbās wurden von Šāh Ṣafī I. (1629–1642), dem Sohn des unglücklichen Ṣafī Mīrzā, auf rücksichtslose Weise fortgeführt. Unter seinen Nachfolgern, die nur unzureichend für den Beruf des Herrschers ausgebildet wurden, wurden sie jedoch allmählich wieder rückgängig gemacht. Die von 'Abbās eingeführte Sitte, die Prinzen in der Abgeschlossenheit des Harems, aufwachsen zu lassen, um zu verhindern, daß sie zu einer Bedrohung für den Herrscher werden könnten, erreichte zwar ihren unmittelbaren Zweck, hatte aber zur Folge, daß die Thronfolger keinerlei Verwaltungserfahrung sammeln konnten, wenig über die Welt außerhalb des Harems wußten und oft unter dem Einfluß von Eunuchen und anderen Mitgliedern des Hofes standen, die ihre einzigen frühen Kontakte zur Außenwelt gewesen waren. Man könnte allerdings die Behauptung aufstellen, daß es auch die Kräfte von fähigeren Herrschern überstiegen hätte, Iran über einen längeren Zeitraum zentralistisch zu regieren. Seit dem elften Jahrhundert hatte ein großer Teil – vielleicht sogar bis zu einem Drittel – der persischen Bevölkerung aus Nomaden bestanden, und diese Stämme gewährten jeglicher Zentralregierung nur vorübergehend und bedingt ihre Unterstützung, besaßen aber andererseits

aufgrund ihrer militärischen Fähigkeiten große Autorität bei der seßhaften Landbevölkerung, deren Gebiete sie durchzogen. Die Steuern, die die Zentralregierung erhob, erreichten niemals die Höhe, die notwendig gewesen wäre, um daraus die Gehälter der Spitzenfunktionäre in Militär und Verwaltung zu bezahlen. Obwohl die ›neuen‹ einfachen Soldaten unter ʾAbbās zunächst vom Staat Gehalt bezogen, erhielten ihre Führer die gleichen Lehensrechte – die immer mehr zu Privateigentum wurden –, die früher den führenden Vertretern des Militärs, der Bürokratie und der religiösen Institutionen verliehen worden waren. Die geographischen Charakteristika Irans – Gebirge, weite Entfernungen zwischen verschiedenen landwirtschaftlich genutzten Regionen, keinerlei schiffbare Flüsse – erhöhten noch die Schwierigkeiten, eine dauerhafte Zentralregierung aufrechtzuerhalten.

Der Niedergang des Ṣafavidenreiches, der sich in dem Jahrhundert nach ʾAbbās' Tod vollzog, ähnelte dem vieler anderer traditioneller Reiche: In dem Maße, wie die lokalen Lehnsherren an Unabhängigkeit gewannen, weigerten sie sich, den Steuerforderungen der Zentrale nachzukommen, und erhielten die Möglichkeit, ihre Bauern straflos auszubeuten. Dieser Verlust an wirksam besteuerbarem Land veranlaßte die Zentralregierung, die Besteuerung derjenigen Gebiete, die sie noch in der Hand hatte, entsprechend zu erhöhen, was in der Folge zur Verarmung der Landbevölkerung und schließlich zu einem Rückgang der Agrarproduktion führte. Da auch die Nomadenstämme außer Kontrolle gerieten, konnten sie ungestraft die besiedelten Gebiete ausplündern. Obwohl die Exporte von Gütern wie Seide, Teppichen und Keramikwaren nach Europa noch das ganze 17. Jahrhundert hindurch eine wichtige Rolle spielten, setzte keiner der späteren Herrscher die Exportförderungspolitik von ʾAbbās fort.

Zwei unter den Nachfolgern von ʾAbbās dem Großen, Ṣafī I. und Ṣafī II. (1666–1694), zeichneten sich in erster Linie durch Grausamkeit und Unfähigkeit aus, wobei letzteres wohl – wie erwähnt – vor allem auf ihre isolierte Erziehung zurückgeführt werden muß. Allein ʾAbbās II. (1642–1666) wurde ein energischer und kompetenter Herrscher, aber die Erfolge, die er bei der erneuten Zentralisierung erringen konnte, starben mit ihm. Da jedoch in die Zeit dieser Herrscher keinerlei bedeutende äußere Angriffe fielen, blieb Iran territorial im wesentlichen unversehrt. Ausländische Reisende bestätigen, daß das Ansehen des Schahs sowie die Pracht der Hofhaltung und der Hauptstadt unverändert fortbestanden, daß aber seine Macht und die tatsächliche Herrschaft über das Land im späten 17. Jahrhundert im Schwinden begriffen waren. In dieser Periode wuchsen Macht und Ansprüche der šīʾitischen *ʾulamā* ganz erheblich. Ursprünglich waren die *ʾulamā* wegen deren Macht und Vermögen auf die Ṣafavidenherrscher angewiesen gewesen; als sie jedoch selbst an Vermögen und Einfluß gewannen, während der der Herrscher im Abnehmen begriffen war, begann ein großer Teil offen die orthodoxe Lehre der Zwölfer-Šīʾa zu vertreten, nach der kein weltlicher Herrscher legitim herrscht, vielmehr die einzig legitime

Herrschaft jenen zusteht, die am besten dazu erzogen worden sind, den Willen des zwölften, des verborgenen *imām* zu interpretieren, von dem die Zwölfer-Šī'iten glauben, daß er nicht gestorben, sondern sich nur vor vielen Jahrhunderten aus der Welt zurückgezogen hat, und daß er eines Tages als der Messias oder *mahdī* auf die Erde zurückkehren wird. Die Unantastbarkeit, die die *'ulamā* besaßen, machte sie zu mächtigen Feinden der späteren Ṣafavidenherrscher, die unter anderen Umständen nicht zögerten, einflußreiche und unbequeme Gegner zu liquidieren. Es ist vielleicht eine der Ironien des historischen Prozesses, daß gerade die šī'itischen *'ulamā,* die ihren Reichtum, ihre Position, ja zunächst ihre Existenz in Iran den Ṣafavidenherrschern verdankten, in der Spätzeit des Ṣafavidenreiches und danach die einzige Klasse wurden, die genügend Autonomie und Einfluß besaß, um die Monarchie offen bekämpfen zu können, und sie bisweilen zu einer Änderung ihrer Politik zwingen konnte.

Der letzte echte Ṣafavidenschah, Ḥusain I. (1694–1722), stellte durch seine Milde und außerordentliche Frömmigkeit einen vollkommenen Gegensatz zu seinen Vorgängern dar. Er stand weitgehend unter dem Einfluß der orthodoxen šī'itischen Führer und ermutigte sie bei der Verfolgung von Nichtmuslimen, Ṣūfī-Anhängern und anderen religiösen Gruppen, deren ›Rechtgläu-bigkeit‹ zweifelhaft war. Seine Milde und sein mangelndes Interesse an militärischen Problemen sollten schließlich katastrophale Folgen für sein Land haben.

Auf kulturellem Gebiet gibt uns die Ṣafavidenzeit einige Rätsel auf, da sich zwar eine außerordentlich hohe Aktivität in bildender Kunst, Philosophie und Theologie feststellen läßt, die Poesie dagegen, traditionell die führende Kunst der Perser, eine ihrer unproduktivsten Phasen erlebte. Obwohl man heute geneigt ist, die stilistisch ausgefeilte Dichtung der Ṣafavidenperiode etwas positiver zu bewerten, kann sie zweifellos nicht mit den Werken der großen Dichter der vorṣafavidischen Zeit wie Firdausī, Niẓāmī, Ǧalāl-ud-Dīn Rūmī, Sa'dī und Hāfiẓ auf eine Stufe gestellt werden, ja, die Dichter der Ṣafavidenzeit erreichten nicht einmal das Niveau zweitrangiger Dichter früherer Perioden. Man hat versucht, dies mit der ṣafavidischen Unterdrückung der Ṣūfī-Bewegung und ihrer betonten Orthodoxie zu erklären, da die größte persische Dichtung der Ṣūfī-Mystik entstammte. Es ist auch richtig, daß einige der besten persischen Dichter dieser Epoche im Ausland, insbesondere am Hof der indischen Moguln, weilten, wo sie sich weit größerer Patronage erfreuten als in Iran. Der Dichter des 17. Jahrhunderts, Sā'ib, der sowohl in Indien als auch in Iran gearbeitet hat, gilt als einer der besten Repräsentanten des kunstvollen sogenannten ›indischen Stils‹.

Es war das erste Mal in der Geschichte der Zwölfer-Šī'a, daß sie von einem bedeutenden muslimischen Staat unterstützt wurde; ihre Theologie konnte sich darum unter den Ṣafaviden voll entfalten, die die Errichtung von šī'itischen Grundschulen und vor allem in Isfahan auch von höheren Schulen, den Medressen, unterstützten. Zwei der bedeutendsten šī'itischen Theologen der Ṣafavidenzeit waren Muḥammad Taqī al-Maǧlisī (1594–1658) und sein Sohn

Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī, die großen Einfluß auf den frommen Schah Ḥusain ausübten. Muḥammad Taqī trat vor allem durch seine Sammlung šī'itischer *ḥadī□e* (Traditionen) hervor, während sich sein Sohn gleichermaßen durch seine gelehrten theologischen Schriften wie durch die Verfolgung von Sunniten, Ṣūfī-Anhängern und Philosophen einen Namen machte.

Obwohl sie gelegentlichen Verfolgungen ausgesetzt war, erlebte die Philosophie, die ihre Wurzeln in Aristoteles, dem Neoplatonismus sowie der klassischen islamischen und persischen Philosophie hatte, unter den Ṣafaviden noch eine Blütezeit, während sie in der westlicher gelegenen islamischen Welt schon geraume Zeit unterdrückt gewesen war. Die bedeutendsten Philosophen der Ṣafavidenepoche waren Mīr Dāmād und der große Mullā Ṣadrā, deren Denken durch eine Mischung von Šī'a, Mystik und einem rationalistischen Neoplatonismus gekennzeichnet ist, wobei der systematische Ansatz des Neoplatonismus als die wahre, innere Bedeutung des Koran und der šī'itischen Texte interpretiert wurde. Der Glaube, daß der Koran und andere Texte esoterische Wahrheiten enthielten, war unter den iranischen Šī'iten weit verbreitet, auch wenn sie keinerlei Neigung zur Philosophie besaßen. Dies erklärt sich teilweise daraus, daß selbst das orthodoxe Šī'itentum derartige esoterische Textinterpretationen vornahm, um bestimmte šī'itische Anschauungen dogmatisch absichern zu können. Auch heterodoxe Sekten der Ṣafavidenperiode bedienten sich der Esoterik und verschleierten häufig ihre wahren Anschauungen, wie zum Beispiel die *Ahl-i ḥaqq,* die frühe ṣafavidische und nichtislamische Glaubenslehren miteinander verknüpften. Die šī'itische Theologie dieser Epoche bewirkte mehr und mehr eine Stärkung der Autorität der *muǧtahids,* der allgemein anerkannten, aber nicht ernennbaren Führer der šī'itischen *'ulamā,* die im Gegensatz zu den sunnitischen Führern den *iǧtihād,* die unabhängige Interpretation religiöser Vorschriften und Lehren betrieben und deren Interpretation sich die Gläubigen zu beugen hatten. Die Macht, die die *muǧtahids* auf Kosten der von der Regierung ernannten religiösen Würdenträger gewannen, war seit der Zeit von Šāh 'Abbās ständig im Zunehmen begriffen, und in der Spätzeit des Ṣafavidenreiches stellten einige die Behauptung auf, daß die legitime Herrschaft nicht den Schahen, sondern den *muǧtahids* zustehe.

Die schönen Künste erlebten unter dem Patronat der Ṣafaviden eine Blütezeit. Die Ṣafavidenepoche war durch prächtige Bauwerke, die innen und außen in leuchtenden Kacheln prunken, Teppiche mit verschlungenen Mustern, zarte Miniaturen, unter denen sich auch eine neuartige monochrome Technik der Darstellung findet, kunstvolle Textilien und hervorragende Keramik- und Metallarbeiten charakterisiert. Bis heute sind viele dieser Erzeugnisse, insbesondere Teppiche, in Europa sehr gefragt. Insgesamt läßt sich sagen, daß die Ṣafavidenperiode und besonders die Zeit von 'Abbās dem Großen eine Zeit des kulturellen Aufschwungs, eines neuen Selbstverständnisses durch die Šī'a, eines relativ ausgeprägten Zentralismus und eines zumindest partiellen

wirtschaftlichen Wohlstandes war. ʼAbbās gelang es jedoch nicht, die großen Hindernisse zu beseitigen, die einer dauerhaften Zentralisierung und Prosperität im Wege standen; und die Unfähigkeit seiner Nachfolger trug dazu bei, den möglicherweise unvermeidbaren Niedergang des Reiches zu beschleunigen. Den letzten Schlag gegen das Reich führten afghanische Invasoren im Jahre 1722, doch die erneute Einigung und Wiedererweckung Irans in der Moderne werden nur auf dem Hintergrund der Errungenschaften des Ṣafavidenreiches verständlich.

II. Das achtzehnte Jahrhundert

In der spätṣafavidischen Periode erlebte Iran einen ernsthaften Rückgang in seiner wirtschaftlichen Prosperität, was zum Teil darauf zurückzuführen ist, daß sich der europäische Handel von den alten Landwegen durch den Vorderen Orient zurückzog. Dies äußerte sich in einem drastischen Rückgang des Handels und der Seidenproduktion. Der Aufstieg lokaler Feudalherren und Stammesfürsten stürzte die Zentralregierung in eine finanzielle Krise, die durch Versuche, die Landbevölkerung stärker zu besteuern, nicht behoben werden konnte. Der letzte Ṣafavidenschah, Ḥusain, unternahm zwar verzweifelte Versuche, die Zentrale durch Steuererhöhungen und die strikte Durchsetzung der šīʼitischen Orthodoxie wieder zu stärken, aber das Resultat waren in erster Linie Unzufriedenheit und Revolten. Die auf diese Weise geschwächte Dynastie konnte den Angriffen afghanischer Invasoren nicht standhalten, und so gelang es diesen, im Jahre 1722 die Hauptstadt Isfahan zu nehmen und Stadt und Umgebung in Schutt und Asche zu legen.

Die Herrschaft der Afghanen sollte jedoch nicht von langer Dauer sein, da es dem militärischen Abenteurer Nādir Ḫān (der spätere Nādir Šāh), der in den mächtigen Stamm der Afšāren einheiratete, gelang, einen großen Teil des iranischen Heeres gegen die Invasoren zu einigen, wobei er vorgab, im Namen eines ṣafavidischen Thronanwärters zu handeln. Nādir und seine Gefolgschaft vertrieben die Afghanen 1729 aus Isfahan und behaupteten sich in den dreißiger Jahren erfolgreich gegen osmanische Angreifer. 1736 gab Nādir den Anschein, die Ṣafaviden zu unterstützen, auf und ließ sich selbst zum Schah krönen. Seine Herrschaft stützte sich vor allem auf Stammesfürsten, und er setzte seine kriegerische Politik fort, in deren Verlauf er umfangreiche Eroberungen in Afghanistan machte und ausgedehnte Raubzüge durch den Nordwesten Indiens unternahm.

Trotz seiner Eroberungen kostete Nādirs Herrschaft Iran einen Großteil seiner Ressourcen. Die Ausgaben für seine riesige Armee wurden mit Mitteln gedeckt, die aus dem einfachen Volk gepreßt wurden, und seine Willkürherrschaft und exzessive Besteuerung erregten Unruhe und Unzufriedenheit unter der Bevölkerung. Möglicherweise mit dem Ziel, die Expansion in sunnitisches Territorium zu erleichtern, unternahm Nādir Šāh den Versuch, die Spaltung

zwischen Sunna und Zwölfer-Šī'a zu überwinden, indem er die Zwölfer-Šī'a zur fünften orthodoxen Rechtsschule des sunnitischen Islam erklärte und diejenigen Praktiken der Šī'a abschaffte, die den Sunniten besonders häretisch erschienen. Um die einflußreichen šī'itischen *'ulamā* zu unterdrücken, die meist Parteigänger einer ṣafavidischen Restauration waren, und um das Krongut zu vermehren, konfiszierte er große Teile des theoretisch unveräußerlichen, weil für religiöse Zwecke gestifteten, *vaqf*-Landes. Obwohl dies den Ansatz für eine bedeutende Reform in Richtung auf eine Zentralisierung hätte bilden können, wurden diese Maßnahmen unter späteren Herrschern wieder rückgängig gemacht, die zur Šī'a zurückkehrten und die Wiedervergabe des Landes an die šī'itischen *'ulamā* unterstützten.

Da Nādir Šāh es versäumt hatte, die administrativen und finanziellen Grundlagen eines starken Reiches zu schaffen, hinterließ er ein Erbteil, das seine Ermordung im Jahre 1747 kaum überdauerte. In dem Jahrzehnt, das seinem Tod folgte, kämpften Führer von Stämmen und militärischen Einheiten um die Macht im Reich. Eine vorübergehende Stabilisierung trat nur unter der segensreichen Herrschaft von Karīm Ḫān Zand ein, der seine Rivalen besiegte und als Vizekönig *(vakīl)* von 1758 bis zu seinem Tode 1779 von der im Süden gelegenen Stadt Schiras aus das Land regierte. Die Zands waren die ersten Herrscher iranischer Abkunft nach siebenhundert Jahren türkischer und mongolischer Herrschaft, und ihre kurze Regierungszeit ist gekennzeichnet durch Frieden, Wohltätigkeit und den Versuch, den wirtschaftlichen Wohlstand durch Handels- und Agrarpolitik zu erhöhen. Darüber hinaus verschönerte Karīm Ḫān seine Hauptstadt Schiras mit mehreren außergewöhnlichen Bauwerken und gab ihr viel von ihrem heutigen Gesicht.

Karīm Ḫān Zand hielt an seinem Hofe den jungen Āġā Muḥammad gefangen, den kastrierten Sohn seines ehemals größten Rivalen, eines Führers des türkisch sprechenden Stammes der Qāǧāren. Nach dem Tode Karīm Ḫāns im Jahre 1779 gelang es Āġā Muḥammad, in seine Heimatprovinz Masenderan zu fliehen und dort die Führung seines Stammes zu übernehmen. Seine Unterstützung durch die Stammesführer des Nordens wuchs ständig, und so konnte er einen Feldzug unternehmen, in dessen Verlauf er die Zands aus Isfahan vertrieb und seine neue Hauptstadt nach Teheran verlegte, einer kleinen Stadt in der Nähe der Stämme, die ihn unterstützten. Der letzte Zand, Luṭf 'Alī Ḫān, wurde von seinem eigenen Kommandanten der Stadt Schiras, Hāǧǧī Ibrāhīm, verraten, der die Stadt Āġā Muḥammad Qāǧār übergab und als Gegenleistung dessen Großwesir wurde. Luṭf 'Alī konnte sich noch einige Zeit in Kirmān halten, bis es 1794 von Āġā Muḥammad erobert wurde, der Luṭf 'Alī Ḫān und, so wird berichtet, die gesamte 20000 Mann starke männliche Bevölkerung blenden ließ, während die Frauen zu Sklaven der Qāǧāren-Armee gemacht wurden. Die grausame Behandlung der Stadt Kirmān blieb die gesamte Periode der Qāǧārenherrschaft über im

Bewußtsein der Bevölkerung lebendig und bildete eine der Ursachen dafür, daß Kirmān zu einem Zentrum des Widerstands gegen die Qāǧāren werden sollte.

Der Sieg der Qāǧārenstreitkräfte aus dem Norden spiegelte zum Teil die wachsende wirtschaftliche Unabhängigkeit des Nordens und den ökonomischen Niedergang des Südens wider, der sich aufgrund veränderter Bedingungen im internationalen Handel vollzogen hatte. Während im 16. und 17. Jahrhundert die Häfen am Persischen Golf von großer Bedeutung für den Handel mit Luxusgütern und Transitwaren für Westeuropa gewesen waren, verlor dieser Handel im 18. Jahrhundert fast vollständig seine Bedeutung. Im Norden dagegen erfuhr der Handel mit dem benachbarten Rußland seit den Eroberungen Peters des Großen und Katharina II. einen beträchtlichen Aufschwung. Der vergleichsweise hohe Wasserreichtum des Nordens führte überdies zu größerer Produktivität in der Landwirtschaft, und dieser Entwicklungsvorsprung des Nordwestens sollte vom späten 18. Jahrhundert an bis heute erhalten bleiben.

Nach den Eroberungen im Süden wandte sich Āġā Muḥammad der Rückgewinnung der transkaukasischen Gebiete zu, die seit dem Tod von Nādir Šāh fast völlig unabhängig geworden waren. 1795 dehnte Āġā Muḥammad seine Eroberungen auf Aserbaidschan, Armenien und Georgien aus, zerstörte Tiflis und deportierte Tausende von Georgiern als Sklaven, 1796 wurde Āġā Muḥammad zum traditionellen persischen Herrscher, dem *šāhan-šāh,* gekrönt. Danach entriß er Chorasan den Nachfolgern Nādir Šāhs. Während seines letzten blutigen Feldzugs im Kaukasus wurde er schließlich 1797 von einem Diener ermordet, den er zum Tode verurteilt hatte.

III. Die Dynastie der Qāǧāren (1796–1925)

a) Die Zeit von 1796–1890

Trotz des wenig spektakulären Beginns der Qāǧārendynastie gelang es ihr mit Unterstützung von Rußland und Großbritannien, sich über ein Jahrhundert lang an der Macht zu halten. Unbeschadet der Grausamkeit, die er im Krieg an den Tag gelegt hatte, besaß Āġā Muḥammad die Voraussicht, das Volk nicht übermäßig zu besteuern, und die Regierung begann in seiner Zeit damit, Maßnahmen zur Förderung der Agrarproduktion zu ergreifen. Āġā Muḥammad konnte vor allem durch Konfiszierung der Besitzungen seiner Feinde ausgedehnte Ländereien in die Hände bringen, und er besaß genug gesunden Menschenverstand, den größten Teil dieser Domänen unter direkte Steuerverwaltung der Regierung zu stellen, und beging nicht den Fehler, sie in Form von Lehen zu vergeben.

Nach dem Tod von Āġā Muḥammad wurde sein Neffe unter dem Namen Fatḥ ʾAlī (1797–1834) zum Schah gekrönt. Mit seiner Herrschaft begann die kräftige Einmischung der europäischen Großmächte in inneriranische Angelegenheiten,

die das gesamte Geschick Irans in der Moderne so entscheidend beeinflussen sollte. Diese Entwicklung nahm ihren Anfang in der napoleonischen Epoche, als die Franzosen eine Mission nach Iran sandten, die das Ziel verfolgte, die Handelsbeziehungen zu intensivieren und die Unterstützung Irans gegen Rußland zu erhalten. Um diesen Bemühungen der Franzosen entgegenzutreten, entsandten die Engländer Sir John Malcolm von der Ostindienkompanie mit dem Auftrag, ein Bündnis sowie ein Handelsabkommen zu schließen und den Schah zu überreden, die afghanische Grenzstadt Herāt anzugreifen. 1801 gelang es Malcolm, ein Vertragswerk abzuschließen, das sowohl ein militärisches Bündnis als auch die Erneuerung der weitgehend ungenutzten Handelsprivilegien umfaßte, worunter auch das Recht fiel, in Iran unbeschränkt Handel zu treiben, ohne Binnenzölle entrichten zu müssen. In der Zwischenzeit begannen die Russen, die Eroberungen der Qāǧāren zu bedrohen; 1801 erklärten sie Georgien zu einem Teil des russischen Reiches und 1804 fielen sie in Transkaukasien ein. Da Fatḥ ʾAlī von seinen britischen Verbündeten keine Hilfe erhalten konnte, da auch sie ein Bündnis mit Rußland eingegangen waren, wandte er sich wieder den Franzosen zu und unterzeichneten 1807 einen Vertrag, in dem er sich verpflichtete, die Beziehungen zu Großbritannien abzubrechen. Frankreich versprach ihm militärische Unterstützung und entsandte eine Abordnung, die den Auftrag hatte, die iranische Armee zu reorganisieren. Nach kurzer Zeit jedoch stellten die Franzosen, die durch den Vertrag von Tilsit (1807) Rußlands Verbündete geworden waren, ihre Militärhilfe ein, und der Schah knüpfte mit den Briten, die inzwischen zu Gegnern Rußlands geworden waren, erneut Beziehungen an. 1809 sagten die Briten dem Schah vertraglich eine hohe Unterstützung zu, solange er den Krieg mit Rußland fortsetze, und versprachen und sandten Waffen und militärische Ausbilder nach Iran. Zunächst rieten die Briten dem Schah, nicht auf die durchaus akzeptablen Friedensangebote der Russen einzugehen, doch änderten sie ihren Standpunkt, als Napoleon 1812 Rußland angriff; da nun sowohl Rußland wie Großbritannien an einem Friedensschluß zwischen Iran und Rußland interessiert waren, wurden Verhandlungen aufgenommen, die 1813 zu dem Vertrag von Gulistān führten. Diese ganze Periode war für die Perser eine verwirrende Einführung in die unerforschlichen Wege des Westens.

In dem Vertrag von Gulistān wurde den Russen ein erheblicher Teil der transkaukasischen Gebiete abgetreten, sie erhielten das Recht, Eigentum in Iran zu erwerben, diplomatische Beziehungen zu unterhalten und nur einen einzigen Wertzoll von 5 Prozent zu entrichten. Obwohl fremden Mächten schon in früheren Verträgen einige dieser Privilegien gewährt worden waren, enthielt der Vertrag von Gulistān mehr Konzessionen in der Außenhandelspolitik als das jemals vorher der Fall gewesen war, so daß man die Behauptung aufstellen kann, daß er den wirklichen Beginn der ungleichen Verträge mit westlichen Mächten darstellt. Die Befreiung von Binnenzöllen, die britische und russische Kaufleute innerhalb Irans genossen und die später auf weitere Westmächte ausgedehnt

wurde, räumte ihnen gegenüber den einheimischen Kaufleuten, die nach wie vor Zölle entrichten mußten, beträchtliche Vorteile ein.

Der Krieg mit Rußland zwang Fatḥ ʾAlī Šāh, einen Großteil der Staatsdomänen in Form von Lehen als Gegenleistung für militärische Unterstützung zu vergeben. Wie auch die früheren *tiyūls* wiesen sie die Tendenz auf, erblich zu werden und Steuerbefreiungen zu genießen, was die steuerliche Belastung der übrigen persischen Gebiete zwangsläufig vergrößern mußte. Zum Teil auch um seine Kriegslasten finanzieren zu können, erhöhte Fatḥ ʾAlī Šāh die Steuern, und man sagt, er habe die Grundsteuer von einem Zehntel auf ein Fünftel der Ernte gesteigert. Die Erfahrungen, die man mit den Ausländern machte, führten dazu, daß sich einige der persischen Führer der dringenden Notwendigkeit von Reformen bewußt wurden, die durchgeführt werden mußten, wollte man der Bedrohung durch die Ausländer entgehen. Der bedeutendste Fürsprecher der Reformen im frühen 19. Jahrhundert war der Kronprinz ʾAbbās Mīrzā (1789–1833), Gouverneur der Provinz Aserbaidschan, die an russisches Territorium grenzte. ʾAbbās Mīrzā unternahm den Versuch, die Armee mit Hilfe westlicher Ausbilder und westlicher Methoden zu reorganisieren, und begann, Perser zur Ausbildung und Schulung ins westliche Ausland zu schicken. Sein Bevollmächtigter für die Reformen in Aserbaidschan, der – wie die meisten iranischen Notabeln – unter seinem Titel als *qāʾim- maqām* bekannt war, arbeitete später unter Fatḥ ʾAlī und machte sich vor allem dadurch einen Namen, daß er den überladenen Stil, der sich in der persischen Prosa eingebürgert hatte, reinigte. Die führenden Würdenträger am Hofe und beim Militär verweigerten jedoch dem militärischen Modernisierungsprogramm ihre Unterstützung, da sie sich in ihren ureigensten Interessen bedroht sahen. Daher unternahm Fatḥ ʾAlī Šāh auch keinerlei ernsthaften Versuch, das Programm außerhalb von Aserbaidschan durchzusetzen.

Die Grenzregelungen des Vertrages von Gulistān waren vage genug formuliert, um Anlaß zu Streitigkeiten zwischen Iran und Rußland zu geben. Da alle Verhandlungen erfolglos waren, konnten die Führer der *ʾulamā* bei der Bevölkerung revanchistische Gefühle aufstacheln, indem sie Predigten gegen die Mißhandlung der muslimischen Brüder im Kaukasus durch die ungläubigen russischen Regenten hielten. Ein Teil der Mitglieder der iranischen Regierung ermutigte die Rufe nach dem ›Heiligen Krieg‹, und 1826 beantwortete der Schah dieses Forderungen mit der Erklärung des *ǧihād* und einem Angriff auf Rußland. Die iranische Armee, die nur zu kleinen Teilen nach westlichem Muster modernisiert worden war, erlitt eine entscheidende Niederlage, so daß der Vertrag von Turkmančai 1828 weitere Konzessionen gegenüber den Russen enthielt. Rußland erhielt weitere Gebiete und hohe Reparationszahlungen und zusätzlich völlige extraterritoriale Jurisdiktion über russische Staatsbürger.

Die beiden Niederlagen gegenüber Rußland entfachten Unzufriedenheit und Aufstände in einigen Grenzbezirken. Es bedeutete eine Entlastung für die iranische Regierung, daß sich die allgemeine Unzufriedenheit auf die Häupter

der russischen Ungläubigen entlud, als eine russische Mission unter der Leitung des Dichters Griboedov nach Iran gesandt wurde, um die Reparationszahlungen zu erzwingen. Diese Delegation gewährte einigen Leuten, die innerhalb von jüngst von den Russen erlangten Gebieten geboren waren, Asyl; daraufhin mobilisierten religiöse und andere Führer die Volksmasse, vor den Sitz der russischen Delegation zu ziehen und ihre Auslieferung zu fordern. Als russische Truppen des Feuer eröffneten, stürmte die Masse die. russische Botschaft und tötete die Russen einschließlich Griboedov. Obwohl die Russen möglicherweise unrechtmäßig gehandelt hatten, liegt die eigentliche Bedeutung der Affäre in ihrem Charakter als dem ersten religiös motivierten und gegen eine ausländische Macht gerichteten Vorfall, bei dem sich der Zorn der Masse entlud.

Als Kronprinz ʼAbbās Mīrzā, der gerade im Osten des Landes den Aufstand einiger Stämme niedergeschlagen hatte, im Jahre 1833 versuchte, Herāt zu nehmen, um dessen Kontrolle sich Iran und Afghanistan stritten, schienen neue außenpolitische Konflikte vor der Tür zu stehen. England war gegen die Herrschaft der Perser in Herāt, so daß es fast zum offenen Konflikt gekommen wäre, als ʼAbbās Mīrzā starb und sein Sohn Muḥammad Mīrzā von der Zentralregierung zum Thronfolger proklamiert wurde. Der Tod von ʼAbbās Mīrzā bedeutete für die Reformbestrebungen einen schweren Schlag, da er während seiner Herrschaft in Aserbaidschan der einzige führende Qāǧāre war, der der Notwendigkeit der Modernisierung im Militär- und besonders im Erziehungswesen aufgeschlossen gegenüberstand. Weder sein Vater, Fatḥ ʼAlī Šāh, noch sein Sohn Muḥammad Šāh bemühten sich ernstlich um Modernisierung. Sie waren es zufrieden, mehr oder weniger nach traditionellen Mustern zu herrschen. Fatḥ ʼAlī Šāh machte sich vor allem durch seinen eindrucksvollen Harem und seine über hundert Kinder, nicht aber durch irgendwelche anderen Erfolge einen Namen.

Fatḥ ʼAlī Šāh starb kurz nach ʼAbbās Mīrzā im Jahre 1834 und Muḥammad Šāh hatte seine friedlich verlaufende Thronübernahme zum Teil der Unterstützung durch die britische Regierung und die britischen Offiziere in seiner Armee zu verdanken. In den Jahren 1836 und 1841 gelang es den Engländern, Verträge abzuschließen, die ihnen alle Vorrechte einräumten, die vorher bereits die Russen innehatten; die Meistbegünstigungsklausel, die im Vertrag mit England von 1841 enthalten war, sollte dann in späteren Abkommen Irans auf weitere fremde Mächte ausgedehnt werden.

Die Regierungszeit von Muḥammad Šāh (1834–1848) ist – abgesehen von dem wachsenden Einfluß des Westens – durch Glaubenskämpfe charakterisiert. 1840 führte Ḥasan ʼAlī Šāh, Imām der Ismāʼīliten (Siebener Šīʼa) Persiens, der den später erblichen Titel Āġā Ḫān führte, eine Revolte im südlichen Zentraliran gegen die Regierung an und ergriff nach seiner Niederlage mit vielen seiner Anhänger die Flucht nach Indien, wo er eine große Anhängerschaft fand. Von wesentlich größerer Bedeutung war für Iran die messianische Bābī-Bewegung, die sich später in einer veränderten Form als Bahāʼītum weit über die Grenzen

Irans hinaus ausbreiten sollte. Der Begründer der Bewegung, Sayyid ʼAlī Muḥammad, der sich dann *bāb* – das ›Tor‹ zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit – nannte, wurde 1819 als Sohn eines Kaufmanns geboren. Seit dem 18. Jahrhundert hatten die wichtigsten Führer der Zwölfer-Šīʼa, die *muǧtahids,* ihren Sitz nicht mehr in Iran, sondern in Naǧaf und Karbalāʼ im osmanischen Irak gehabt, wo die Gräber der frühen šīʼitischen Märtyrer lagen. Sayyid ʼAlī Muḥammad machte sich wie viele andere fromme junge Perser zu diesen Städten auf und geriet unter den Einfluß einer Bewegung innerhalb der Zwölfer-Šīʼa, deren Anhänger nach ihrem Gründer, Šaiḫ Aḥmad ibn Zain-ud-Dīn al-Aḥsāʼī (1754–1826), Šaiḫīs genannt wurden. Die Šaiḫīs, deren Orthodoxie von einigen šīʼitischen *ʼulamā* angezweifelt wurde, hingen dem Glauben an, daß es immer einen Mann auf der Welt geben müsse, der in geheimer Verbindung mit dem verborgenen zwölften *imām* stand und so dessen Willen kundtun konnte. 1844 erklärte sich Sayyid ʼAlī Muḥammad in Schiras selbst zu diesem *bāb* zum verborgenen *imām* und ließ später durchblicken, daß er der *imām* selbst sei, dessen eschatologische Wiederkunft im Šīʼtentum prophezeit war. Mit seinen Predigten gegen die korrupten und käuflichen *ʼulamā* und später auch gegen die weltlichen Autoritäten gewann der Bāb eine zahlreiche und ergebene Anhängerschaft, die sich nicht auf eine Fraktion der Šaiḫīs beschränkte. Er verurteilte das Unrecht, das durch traditionelle Herrschaft und westliche Einflüsse verursacht worden war, und verkündete eine neue göttlich sanktionierte Ordnung, die an die Stelle des Koran treten würde. In seinen Schriften und Predigten forderte der Bāb weiter größere soziale Gleichheit, bessere Behandlung der Frauen und Kinder, Unverletzlichkeit des Privateigentums, keinerlei Behinderung des Handels und des Wirtschaftslebens, Senkung der willkürlich erhobenen Steuern und Milderung der Strafen. Diese fortschrittliche, von messianischem Eifer getragene religiöse Bewegung gewann in vielen Gegenden Irans eine zahlenmäßig starke Anhängerschaft.

Als Muḥammad Šāh 1848 starb, waren es erneut britische und russische Interventionen, die dem bevorzugten Erben, dem jungen Nāṣir-ud-Dīn, zum Thron verhalfen, den er 48 Jahre lang innehaben sollte (1848–1896). Die Bābīs unternahmen den Versuch, das kurze Interregnum für ihre Zwecke zu nutzen, und errichteten eine eigene Herrschaft – zunächst in einem masenderanischen Dorf und später in Städten im Süden. Die Bābī-Revolten in der Zeit zwischen 1848 und 1852 wurden jedoch blutig und mit äußerster Grausamkeit niedergeschlagen, wobei ein Großteil der Gefangenen abgeschlachtet wurde. Der Bāb selbst war schon vor Ausbruch dieser Revolten gefangengenommen und 1850 zum Tod durch Erschießen verurteilt worden. Die erste Gewehrsalve ließ ihn erstaunlicherweise unverletzt und bewirkte nur, daß seine Fesseln zerrissen. Die Exekution wurde verschoben und erst nach der Bildung eines neuen Kommandos am 9. Juli 1850 vollstreckt. Nach dem Scheitern der Bābī-Aufstände und der darauffolgenden Unterdrückung unternahm eine kleine und

verzweifelte Gruppe von Bābīs 1852 den Versuch, Nāṣir-ud-Dīn Šāh zu ermorden. Daraufhin befahl der Schah Massenfolterungen und -hinrichtungen von Bābīs. Unter den Opfern dieser Exekutionen befand sich auch die außergewöhnliche junge Bābī-Dichterin und -Predigerin Qurrat-ul-'Ain (›Augentrost‹).

⊙ Abb. 6: 'Abdulbahā (1844–1921), der älteste Sohn Bahā'ullāhs

Alle überlebenden Bābīs wurden gezwungen, entweder ihrem Glauben abzuschwören oder ins Exil zu gehen, in dessen Folge sie sich zunächst in Bagdad sammelten. Eine Minderheit der Bābīs fuhr fort, dem unmittelbaren Nachfolger des Bāb, genannt Ṣubḥ-i Azal (›Morgendämmerung der Ewigkeit‹), Gefolgschaft zu leisten, während sich die Mehrheit dessen Halbbruder Bahā'ullāh (›Glanz Gottes‹) anschloß, der sich 1863 selbst zu jenem zukünftigen Propheten erklärte, dessen Erscheinen vom Bāb vorausgesagt worden war und der seine eigene liberale und internationalistische Heilslehre verkündete, die die radikalen messianischen Lehren des Bāb noch weit übertrafen. Diese neue Sekte wurde später unter dem Namen Bahā'īs bekannt. Beide Gruppen lebten im Untergrund Irans weiter, wobei die Bahā'īs die höhere Mitgliederzahl aufweisen konnten, die Azalīs hingegen einen beachtlichen Teil der revolutionären Führer des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts stellten.

Der Premierminister, mit dessen Hilfe Nāṣir-ud- Dīn seine Herrschaft stärkte und die Bābī-Bewegung in Schach hielt, war Mīrzā Taqī Ḫān, *Amīr-i Kabīr,* ein äußerst fähiger Mann von niederer Herkunft, der als erster seit dem Tode des Prinzen ʼAbbās Mīrzā den Versuch unternahm, eine wirksame Modernisierungspolitik von oben zu betreiben. Wie bei allen anderen Reformen, die der Regierung angehörten, galt Mīrzā Taqī Ḫāns Hauptinteresse zunächst der Reform des Militärs; er fing an, die Armee nach westlichem Muster zu reorganisieren und verstärkte militärische Ausbildung und Schulung. Um die angespannte finanzielle Lage des Staates zu verbessern, verringerte er die Zahl der Sinekuren und ersetzte eine Reihe von Lehen *(tiyūls)* durch bescheidene Renten. Er rief die erste offizielle Zeitung und die erste Lehrstätte für höhere Bildung, die *Dār ul-funūn,* in Teheran ins Leben, wo auch militärische und wissenschaftliche Ausbildungsgänge, die meist von ausländischen Lehrkräften betreut wurden, im Lehrprogramm enthalten waren. Viele Jahre hindurch war dies die einzige moderne höhere Schule in Iran, da Nāṣir-ud-Dīn mit der Zeit die destabilisierenden Effekte der modernen Erziehung fürchten zu lernen begann und ihre weitere Ausbreitung zu verhindern suchte. Unter den Auspizien der *Dār ul-funūn* wurden verschiedene westliche Bücher ins Persische übersetzt; erste persische Lehrbücher wurden veröffentlicht; eine Reihe führender Regierungsbeamter erhielt dort ihre Ausbildung. Die Versuche von Mīrzā Taqī Ḫān, das Land mit modernen Industriezweigen auszustatten, waren weniger erfolgreich; obwohl durch seine Initiative verschiedene Fabriken gegründet wurden, hatten sie keine Möglichkeit, sich zu entwickeln, da es an ausgebildeten Arbeitskräften und staatlichem Interesse fehlte und aufgrund der Außenhandelsverträge Irans keine Möglichkeit gegeben war, Schutzzölle zu errichten.

Obwohl Hofbeamte, Grundbesitzer und Würdenträger der *ʼulamā* durch die zentralistischen Reformen von Mīrzā Taqī Ḫān in ihrer Macht bedroht waren, hatten sie ein gewisses Interesse daran, ihn so lange an der Macht zu halten, wie die Bedrohung durch die Bābīs bestand; sobald er diese Bewegung jedoch ausgeschaltet hatte, fand sich eine Reihe von Gegnern zusammen, die ihn so schnell wie möglich loszuwerden trachteten. Am Hofe startete man eine großangelegte Kampagne, ihn zu diskreditieren, und dies beeindruckte den jungen Schah so stark, daß er ihn 1851 entließ und 1852 seine Ermordung inszenierte. Die Autonomie von Stammesfürsten, Grundeigentümern, Hofbeamten und besonders *ʼulamā* war in Iran wesentlich größer als die vergleichbarer Gruppen in Ägypten oder der osmanischen Türkei, und die Macht dieser etablierten Interessen und wohlerworbenen Rechte können zusammen mit der planlosen Politik der Qāǧārenherrscher als Erklärung dafür dienen, daß Modernisierungsbemühungen in Iran so viel seltener und halbherziger waren als in anderen Mittelostländern des 19. Jahrhunderts. Da Briten und Russen einander in Schach hielten, so daß die Schahe eine informelle

Garantie der territorialen Unverletzlichkeit besaßen, waren die Qāǧāren mit ihrer Situation zufrieden und sahen keinen Anlaß, die Mühen und Kosten sowie die möglicherweise auftauchenden revolutionären Gefahren auf sich zu nehmen, die mit dem Aufbau und der Erhaltung einer schlagkräftigen, modernen Armee verbunden gewesen wären.

Als jedoch Iran 1856/57 erneut versuchte, Herāt zu besetzen, kam es zu einem Zusammenstoß mit Großbritannien, das den Angriff mit britischen Streitkräften abwehrte und in der Hafenstadt Būšīr am Persischen Golf landete. Allerdings wurden die Briten anläßlich des Sepoyaufstands in Indien gezwungen, ihre Truppen abzuziehen, so daß sie sich mit einem Friedensvertrag begnügten, in dem Iran auf die Einnahme von Herāt verzichtete. Nach Abschluß dieses Friedens von Paris im Jahre 1857 geriet der persische Hof für eine Reihe von Jahren vorherrschend unter englischen Einfluß.

Der Einfluß des Westens auf Iran im frühen 19. Jahrhundert hatte eher alte Übel verstärkt als zu einer sichtbaren Modernisierung des Landes geführt. Die finanziellen Lasten, die durch Kriege und ausländische Waffenlieferungen sowie den steigenden Konsum neuartiger westlicher Luxusgüter entstanden, legten eine stetige Steuererhöhung nahe, die mit dazu beitrug, die Lage der Landbevölkerung im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu verschlechtern. Da die Qāǧāren von Anfang an in Liquiditätsschwierigkeiten waren, bauten sie keine regulär bezahlte Bürokratie auf, sondern pflegten Gouverneursposten auf Auktionen an den Meistbietenden zu versteigern; die so bestellten Gouverneure verpachteten ihrerseits untergeordnete Positionen weiter – bis hinab zu dem Beamten, der die Steuern tatsächlich einzog. In den Perioden des Niedergangs der islamischen Reiche war dieses System weit verbreitet und die Qāǧāren scheinen nie den Versuch unternommen zu haben, eine Alternative zu finden, die zur Steigerung des nationalen wirtschaftlichen Wohlstands eher geeignet gewesen wäre. Das System der Steuerpachten leistete der Ausbeutung der Besteuerten Vorschub, da die Beamten, die als Gegenleistung für die Einsetzung feste Summen an den Staat zu zahlen hatten, nie genau wußten, wie lange sie ihre Positionen behalten würden, und daher versuchten, in kürzester Zeit so viel wie möglich aus der Bevölkerung herauszupressen. Um bei Kriegen mit dem Ausland militärische Unterstützung zu erhalten und oft auch einfach um Aufstände zu vermeiden, verlor der Schah in Gebieten, in denen Stammesfürsten oder Feudalherren saßen, oft völlig die Kontrolle zugunsten lokaler Potentaten, die ihre Ländereien häufig mit ebenso hohen Steuern belasteten, wie das die Steuereintreiber in den Staatsdomänen zu tun pflegten.

Die Intensivierung der Handelsbeziehungen mit dem Westen führte zu Anpassungsschwierigkeiten und Strukturwandlungen in der iranischen Wirtschaft. Obwohl die Nachfrage des Westens nach einigen handwerklichen Erzeugnissen, vor allem Teppichen, zu einer Blüte, auf diesem Sektor führte, wovon allerdings in erster Linie lokale und westliche Zwischenhändler

profitierten, bedrohte die Überflutung des persischen Marktes mit billigen westlichen Importgütern andere Wirtschaftszweige – insbesondere die handwerklich produzierenden Textilbetriebe – in ihrer Existenz. Die westliche Nachfrage nach persischen Agrarprodukten wie Baumwolle, Obst, Nüsse und Opium steigerte die Rendite von Investitionen in der Landwirtschaft und führte dazu, daß sowohl traditionelle Grundbesitzer als auch die städtische Mittelklasse und reichere Dorfbewohner anfingen, landwirtschaftliche Nutzfläche aufzukaufen. Die neu eröffneten Möglichkeiten im internationalen Handel erhöhten noch die Lasten, die man den Bauern auferlegte. Dieser Prozeß führte bei der Landbevölkerung zu dem Ergebnis, daß sie ihre alten Rechte auf dem Land und in den Dörfern verlor, da sie häufig nicht mehr in der Lage war, ihre Schulden und Verpflichtungen zu begleichen. Der gleiche Prozeß, der vorher die Situation der osteuropäischen Bauern verschlechtert hatte, als sich dort die Nachfrage der Westeuropäer zu entfalten begann, wiederholte sich jetzt in Iran und in anderen Gebieten des Vorderen Orients. Da Großbritannien und Rußland beide ein Interesse daran hatten, die intern unpopulären, aber in ihren Augen willfährigen Qāǧārenherrscher an der Macht zu halten, konnten diese es sich leisten, die Zeichen der wachsenden Unzufriedenheit zu ignorieren und Revolten im Keim zu ersticken.

Darüber hinaus wuchs die Abhängigkeit Irans von den Westmächten durch die Korruption und Käuflichkeit der Beamten, die keinerlei wirksamer Kontrolle unterlagen. Die Posten der Zollbeamten wurden wie alle anderen öffentlichen Ämter an den Meistbietenden verkauft, und die lokalen obersten Zollbeamten konkurrierten miteinander, indem sie den ohnehin niedrigen offiziellen fünfprozentigen Wertzoll noch unterboten. Da das Jahrhundert ohne größeren Krieg verging, wurde es auch unter den höchsten Militärs immer üblicher, den Sold, der für ihre Truppen bestimmt war, einzubehalten und nur noch schlecht ausgebildete und schlecht ausgerüstete Soldaten zu beschäftigen, deren Zahl weit unter den offiziellen Ziffern lag und die sich ihren Lebensunterhalt nebenher als Arbeiter verdienen mußten. Im 19. Jahrhundert fand auch in zunehmendem Maße eine Übernahme von administrativen und steuerlichen Funktionen durch die Grundbesitzer statt. Die passive Handelsbilanz Irans gegenüber dem Westen und der starke Fall des Weltmarktpreises für Silber, das das Hauptwährungsmetall des Landes darstellte, trugen im 19. Jahrhundert weiter zur Verarmung Irans und seiner Regierung bei.

In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts traten die Beziehungen zwischen Europa und Iran in eine neue Phase, die Phase des Kampfes um wirtschaftliche Konzessionen. Den Auftakt bildete um 1860 die Konzession an England zum Bau eines Telegraphennetzes. Die Konzessionen von 1872 an den britischen Staatsangehörigen Baron Julius de Reuter waren wesentlich weitreichender, da sie dem Konzessionär nicht nur Exklusivrechte zum Bau von Eisenbahnen und Straßenbahnen gewährten, sondern ihm überdies das Exklusivrecht für den Betrieb fast aller Bergwerke, die Errichtung von Bewässerungsanlagen, einer

Nationalbank sowie aller möglichen industriellen und landwirtschaftlichen Betriebe einräumte, und das alles gegen Entrichtung relativ geringer Summen und bescheidener Gewinnbeteiligung des iranischen Staates. Lord Curzon bezeichnete dies später als »vielleicht die vollständigste und außerordentlichste Überlassung der gesamten Wirtschaftsquellen eines Königreichs an Ausländer, die man sich vorstellen konnte«. Merkwürdigerweise waren die beiden wichtigsten Fürsprecher dieser Konzessionen auf iranischer Seite zwei Reformpolitiker, Premier Mīrzā Ḥusain Ḫān, und der Minister für britische Angelegenheiten, Malkam Ḫān, die beide erhebliche Bestechungssummen erhielten, vielleicht aber auch wirklich glaubten, dies sei die einzige Möglichkeit, Iran zu modernisieren und eine russische Oberherrschaft zu verhindern. Diese Politik schlug jedoch fehl: als Nāṣir-ud-Dīn Šāh 1873 das erstemal nach Europa reiste, mußte er feststellen, daß Rußland den Konzessionen gegenüber eine ablehnende und Großbritannien eine gleichgültige Haltung an den Tag legten. Bei seiner Rückkehr sah er sich einer Koalition patriotischer und antienglischer Beamter sowie der *'ulamā* gegenüber, die ihn zwang, seinen Premier Mīrzā Ḥusain Ḫān zu entlassen und einen Vorwand zu suchen, unter dem er die Konzessionen für ungültig erklären konnte.

In den siebziger Jahren sind einige Reformen durchgeführt worden – hauptsächlich unter dem Einfluß von Mīrzā Ḥusain Ḫān, der die Situation in Rußland, Indien und Istanbul studiert hatte, bevor er 1870 in Teheran einen hohen Regierungsposten übernahm. Er ging zu einer zentralen Organisation des Rechtswesens über und führte eine Art von Kabinettsystem mit neun klar abgegrenzten Ministerien ein. Er unternahm auch den Versuch, Reformen innerhalb des Militärs durchzuführen, und unterstützte die Reise des Schahs 1873 nach Europa. Die Ursache für die konservative Opposition gegen Mīrzā Ḥusain Ḫān ist also nicht nur in der Konzession an Reuter zu sehen, sondern auch in seiner Reformpolitik; 1873 wurde er aus seinem Amt entlassen und 1881 starb er unter ungeklärten Umständen.

Obwohl die erste Europareise des Schahs vor allem wegen seiner Extravaganzen Beachtung fand, war sie doch der Anlaß für ihn, einige Reformen, wie zum Beispiel die Einführung eines modernen Postwesens, in Iran durchzuführen. 1874 holte sich der nach Mīrzā Ḥusain Ḫān bedeutendste iranische Reformer, der unter seinem Titel bekannt gewordene *Amīn-ud- Daula,* einige österreichische Berater ins Land, mit deren Hilfe er das Postwesen nach modernem Muster reorganisierte. Insgesamt jedoch war der Schah durch die konservative Opposition ziemlich eingeschüchtert worden und fürchtete jede Veränderung, so daß im Iran des 19. Jahrhunderts wesentlich weniger Reformen durchgeführt wurden als in Ägypten oder der osmanisch regierten Türkei.

Obwohl die britische Regierung auf die Reuter- Konzessionen kaum reagiert hatte, nutzte sie die Tatsache seiner ungeklärten Ansprüche jahrelang, die Vergabe von Eisenbahn- und anderen Konzessionen an russische und andere ausländische Gesellschaften zu blockieren. 1879 erhielt allerdings eine russische

Gesellschaft eine bedeutende Konzession von Fischereirechten im Kaspischen Meer, die 1888 verlängert wurde. Auch in den frühen achtziger Jahren wurden an Russen und andere eine Reihe von Konzessionen vergeben, aber das wirkliche Konzessionsfieber setzte erst wieder 1888 ein, als die britische Regierungspolitik, vertreten durch den neuen britischen Botschafter Sir Henry Drummond Wolff, wirtschaftliche Konzessionen für wünschenswert zu halten begann. Unter Wolffs Druck öffnete der Schah den Kārūnfluß der internationalen Schiffahrt – eine Maßnahme, die nur die Briten begünstigen konnte – und fand sich im Streit um die Reuterschen Ansprüche zu einer Regelung bereit, durch die unter anderem eine britische Gesellschaft die Konzession erhielt, eine Nationalbank zu errichten. Diese Bank mit Sitz in Teheran und Zweigniederlassungen in verschiedenen anderen iranischen Städten wurde bald darauf unter dem Namen *Imperial Bank of Persia* eröffnet. Die Russen begegneten den britischen Bemühungen mit eigenen Konzessionen auf dem Banken- und Verkehrssektor.

Die Bildung der von russischen Offizieren befehligten iranischen Kosakenbrigade im Jahre 1879 durch den Schah gab diesem zwar eine kleine verläßliche Streitkraft in die Hand, trug aber weiter dazu bei, den russischen Einfluß in Iran zu verstärken. Zusammen mit der Konzessionswelle zwischen 1888 und 1890 hatte dies zur Folge, daß Iran mehr und mehr unter britischen und russischen politischen Druck geriet.

b) Protest und Revolution: 1890–1914

Die durch den Zusammenstoß mit dem Westen verursachten wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen und die Beispiele westlicher Reformen, die reisende Iraner in Transkaukasien, Istanbul oder Indien vorfanden, schufen das Bedürfnis nach einem Regierungswechsel, der die Modernisierung Irans vorantreiben und verhindern würde, daß das Land vollständig unter fremden Einfluß geriet. Die ersten Reformer waren im allgemeinen Männer in öffentlichen Positionen, die das Ausland bereist hatten oder westliches Gedankengut rezipiert hatten, wie etwa Mīrzā Taqī Ḫān, Mīrzā Ḥusain Ḫān und der *Amīn-ud-Daula* (der in den achtziger und neunziger Jahren verschiedene Ministerposten innehatte). Der bedeutendste unter diesen Befürwortern von Reformen in offiziellen Stellungen war Mīrzā Malkam Ḫān (1833–1909), ein Armenier aus Isfahan, der den größten Teil seiner Erziehung in Paris genossen hatte. Dem Namen nach Muslim, wurde er einer der ersten Lehrer an der *Dār-ul- funūn* und gründete später eine freimaurerähnliche Loge in Teheran, der zahlreiche Mitglieder der herrschenden Schicht angehörten. 1862 wandte sich der Schah gegen diese Organisation und verbannte Malkam Ḫān nach Istanbul, wo er zum Freund und Ratgeber von Mīrzā Ḥusain Ḫān wurde, der damals als iranischer Botschafter in der osmanischen Hauptstadt weilte. Nach einem kurzen Aufenthalt in Teheran zur Zeit des Amtsantritts von Mīrzā Ḥusain Ḫān als

Premier ging er, zunächst als Haupt einer persischen Legation und später als Gesandter, nach London. Nachdem Malkam Ḫān infolge einer Korruptionsaffäre im Zusammenhang mit einer Lotteriekonzession in Iran seinen Posten aufgeben mußte, begann er, der bis dahin seine schriftstellerische Tätigkeit auf die Abfassung von Memoranden für den Schah und privat zirkulierende Manuskripte beschränkt hatte, eine persische Zeitung, *Qānūn* (›Gesetz‹), herauszugeben, die ab 1890 in London erschien. Da die Zeitung eine radikalere Haltung einnahm als andere Exilblätter, wie zum Beispiel die Istanbuler persische Zeitung *Aḫtar* (›Stern‹), und neben drastischen Reformen rechtsstaatliche Prinzipien forderte, wurde sie in Iran verboten – was nicht verhinderte, daß sie regelmäßig eingeschmuggelt wurde. *Qānūn* und Malkams Pamphlete in Manuskriptform sowie andere Schriften, die Reformmaßnahmen forderten, trugen dazu bei, daß sich innerhalb der gebildeten Schicht Irans neue Vorstellungen zu verbreiten begannen.

Eine Gruppe, die zwar grundsätzlich gegen Verwestlichung, aber noch mehr gegen die Willfährigkeit Persiens gegenüber Großbritannien und Rußland eingenommen war, stellten die *ʾulamā* dar. Unter den frühen Qāǧārenherrschern, besonders unter Fatḥ ʾAlī Šāh, waren sie mit großen Ländereien und finanzieller Unterstützung bedacht worden, so daß sie Anfang des 19. Jahrhunderts ihre frühere wirtschaftliche Macht wiederherstellen konnten, die vorübergehend beschnitten worden war, als Nādir Šāh die *vaqf*-Ländereien konfisziert hatte. Wie oben gesagt, hatten sich die šīʾitischen Führer der *ʾulamā* im 18. Jahrhundert im osmanischen Irak niedergelassen und blieben dort während der Zeit der Qāǧārenherrschaft, Ihr Sitz jenseits der iranischen Grenze und ihre eigenen Einkommensquellen verliehen den Führern der iranischen *ʾulamā* eine Autonomie gegenüber dem Staat, die vergleichbare Gruppen in Kairo, Istanbul oder in anderen Gegenden nicht aufweisen konnten. Ihre unabhängige Stellung wurde noch dadurch begünstigt, daß die Qāǧāren sich nicht mit dem Nimbus religiöser Legitimität umgeben konnten, der für die Ṣafavidenherrschaft von so großer Bedeutung gewesen war. In der Theorie der Zwölfer-Šīʾa waren rein säkulare Herrscher nicht legitimiert und besaßen weniger Autorität als die führenden *muǧtahids.* Da die *ʾulamā* das Bildungswesen und die Justiz weitgehend beherrschten, bekämpften sie jede Reform, die die Bedeutung dieser Bereiche und damit ihren eigenen Einfluß zu schmälern drohte. Der Widerstand der *ʾulamā* stellte daher eines der Hemmnisse für die recht zaghaften Reformversuche von Nāṣir-ud-Dīn Šāh dar. Gleichzeitig konnten die *ʾulamā,* die einen ständig wachsenden Einfluß des Westens fürchteten, aufgrund ihrer relativ großen Unangreifbarkeit zu einflußreichen Gegnern der Konzessionspolitik des Schahs und seiner generellen Unterwürfigkeit gegenüber ausländischen Mächten werden. Da sie häufig aus bürgerlichen und kleinbürgerlichen Familien stammten und enge Verbindungen zu den städtischen Basaren und Gilden unterhielten, wurden die *ʾulamā* überdies zu Wortführern der städtischen

Bevölkerung, die sich mit Recht durch den wachsenden Einfluß des Westens auf den Handel und im Bankensektor in ihrer Stellung bedroht fühlten. Die *'ulamā* waren also ein nationales Element, wenn es darum ging, westliche Vorstöße zu bremsen, wirkten aber gleichzeitig als Bremsklotz bei allen Reformmaßnahmen, die ihrer eigenen Position gefährlich werden konnten.

In der Zeit von 1890 bis 1912 gingen laizistische und *'ulamā*-Elemente der Opposition bis zu einem gewissen Grade eine Allianz ein. Einer der Schmiede dieses ungewöhnlichen ›religiös-radikalen Bündnisses‹ war der international bekannte Sayyid Ǧamāl-ud- Dīn al-Afġānī (1839–1897). Obwohl er behauptete, Afghane zu sein – vielleicht, um innerhalb der Sunniten größeren Einfluß zu bekommen –, wurde Afġānī in Wirklichkeit im šī'itischen Iran geboren und erzogen. Er wurde im Geiste der rationalistisch-mystischen Philosophie von Avicenna und späteren Philosophen erzogen, die in Iran damals noch gelehrt wurde. Um 1857/58 bereiste er das britisch verwaltete Indien, wo sich offenbar sein lebenslanger Haß gegen den britischen Imperialismus entwickelte. Nachdem er in den späten sechziger Jahren bei dem Versuch, die afghanischen Herrscher gegen England aufzuwiegeln, gescheitert war, ging er nach Istanbul; von dort wurde er 1870 ausgewiesen, nachdem er eine ›häretische‹ Rede gehalten hatte, in der er Ansichten bestimmter muslimischer Philosophen vertrat. Während seines Aufenthalts in Ägypten in den Jahren zwischen 1871 und 1879 war er an der Schulung und Erziehung einer Gruppe von jungen Männern beteiligt, die später in der ägyptischen nationalen Bewegung eine hervorragende Rolle spielen sollten. Nach seiner Vertreibung aus Ägypten setzte er die Arbeit an seinen modernistischen, antiimperialistischen Schriften erst in Indien, dann in Frankreich fort, wo er die antibritische und panislamische arabischsprachige Wochenschrift *al–'Urwa al-wuṯqā (Le lien indissoluble)* herausgab. Nachdem er ohne Erfolg in London versucht hatte, die britische Politik zu beeinflussen, kehrte er in die südpersische Hafenstadt Būšīr zurück. Offenbar wollte er dort nur seine Bücher zusammenpacken, die von Ägypten dorthin geschickt worden waren, und dann weiter nach Rußland reisen, doch der iranische Informationsminister, der *I'timād-us-Salṭana,* veranlaßte den Schah, ihn nach Teheran einzuladen. Er überwarf sich offenbar bald mit dem Schah aufgrund seiner radikalen antibritischen Vorschläge, konnte aber eine Gruppe iranischer Schüler um sich sammeln. Zu ihnen sprach er von der Notwendigkeit, religiöse und nichtreligiöse Opposition gegen den Einfluß des Auslands zu vereinigen. 1887 wurde er zum Verlassen Irans gezwungen, verbrachte zwei Jahre in Rußland und wurde 1889 erneut nach Iran eingeladen, als er den Schah während dessen dritter Europareise traf. Nach einer weiteren Reise nach Rußland kehrte er nach Iran zurück, doch der mächtige Premierminister, der *Amīn-us-Sulṭān,* weigerte sich, ihn zu empfangen. Als Afġānī im Sommer 1890 von den Plänen des Schahs erfuhr, ihn ins Exil zu schicken, suchte er in einem Heiligtum südlich von Teheran Zuflucht, wo er fortfuhr, Schüler um sich zu sammeln und sie in den Methoden des organisierten Widerstands, wie der anonymen Verbreitung

von Flugblättern und der Gründung politischer Geheimbünde, zu unterweisen. Unter seinen Verbündeten in Iran befanden sich Minister wie der *Amīn-ud-Daula,* die *'ulamā,* die Bourgeoisie und weltliche Reformer. Als der Schah im Januar 1891 zu der Überzeugung gelangte, daß Afġānī hinter einem Flugblatt steckte, das die Regierung wegen ihrer Konzessionen an das Ausland attackierte, verletzte er Afġānīs Asyl und ließ ihn mitten im Winter über die Grenze in den Irak abschieben. Vom osmanischen Irak und dann von London aus, wo er sich Malkam Ḫān anschloß, setzte er seinen Kampf gegen den Schah und dessen Regierung fort und ließ eine Gruppe von Anhängern zurück, die er in den Techniken politischer Agitation ausgebildet hatte.

Der Widerstand gegen die Konzessionspolitik des Schahs erreichte seinen Höhepunkt, als er im März 1890 einem britischen Staatsbürger ein vollständiges Monopol für Anbau, Verkauf und Export des gesamten iranischen Tabaks einräumte. Eine Zeitlang wurde die Konzession geheimgehalten, aber Ende 1890 begann der *Aḫtar,* die Konzession in einer Artikelserie heftig zu kritisieren. Die Flugblätter vom Januar 1891, die zur Ausweisung von Afġānī führten, enthielten unter anderem Angriffe gegen die Tabakkonzession, und die Kampagne wurde im Frühjahr mit weiteren Flugblättern aus dem Lager von Afġānīs Anhängern fortgesetzt. Nachdem die Angestellten der Tabakgesellschaft erschienen waren, zeigten sich in den iranischen Großstädten massive Protestbewegungen, wobei in Schiras zum ersten Mal die *'ulamā* als Führer in Erscheinung traten. Der religiöse Führer dieser Bewegung in Schiras wurde in den Irak verbannt, wo er mit Afġānī Verbindung aufnahm, der jetzt seinen berühmt gewordenen Brief an das Oberhaupt der šī'itischen *'ulamā,* Ḥāǧǧī Mīrzā Muḥammad Ḥasan Šīrāzī, verfaßte, in dem er ihn aufforderte, den Schah öffentlich anzuklagen, den Ausverkauf Irans an die Europäer zu betreiben. Ein Protestbrief von Šīrāzī an den Schah war das Ergebnis. Bald darauf bildete sich in Täbris eine gefährliche revolutionäre Bewegung, und von den *'ulamā* inszenierte Massenproteste griffen auf Meschhed, Isfahan und Teheran über. Im Dezember 1891 erreichte die Protestwelle mit einem erfolgreichen Tabakboykott im gesamten Iran ihren Höhepunkt; allgemein wurde Šīrāzī als Initiator dieser Aktion angesehen, und er bestätigte dies auch. Die iranische Regierung unternahm den Versuch, die interne Monopolstellung der Tabakgesellschaft zu durchbrechen, ihr jedoch das Exportmonopol zu belassen. Doch dies erwies sich als undurchführbar. Nachdem bei einer Demonstration in Teheran auf die unbewaffnete Menge geschossen worden war und es mehrere Tote gegeben hatte, was wiederum noch heftigere Proteste der Bevölkerung auslöste, sah sich die Regierung schließlich gezwungen, die Konzession zurückzuziehen. Die Affäre brachte der iranischen Regierung ihre erste Auslandsschuld ein, da sie der Tabakgesellschaft die exorbitante Entschädigungssumme von 500000 Pfund zahlen mußte. Die Bewegung aber, die den Tabakboykott trug, war die erste erfolgreiche Massenbewegung im modernen Iran, in der sich *'ulamā,* Modernisten und die städtische Bevölkerung in einer Protestaktion gegen die Regierung verbündeten.

Obwohl die Regierung anschließend einen großen Teil der *'ulamā* kaufen konnte, hatte sich bei dieser Gelegenheit gezeigt, welchen Einfluß die ›religiös-radikale Allianz‹ im Bedarfsfall auf die iranische Politik auszuüben imstande war, und dies genügte, um für etliche Jahre die Vergabe weiterer Konzessionen an Ausländer durch die Regierung zu verhindern.

Ein weiteres Resultat der Tabakaffäre war ein Anwachsen des russischen Einflusses auf Kosten des britischen. Der langjährige iranische Premierminister 'Alī Aṣġar Ḫān, der *Amīn-us-Sulṭān,* der seine Beliebtheit beim Schah in erster Linie seiner Fähigkeit verdankte, Geldquellen zu erschließen und Ärger zu vermeiden, hatte eine relativ englandfreundliche Politik verfolgt, um die Bedrohung durch die Russen zu verringern. Nach der Tabakaffäre war er jedoch gezwungen, um sich in seiner Stellung zu halten, mit Rußland zu einer Verständigung zu kommen, weswegen er allmählich eine mehr prorussische Politik zu treiben begann. Die Politik, die Großbritannien 1888–1890 verfolgt hatte und deren Ziel wirtschaftliche Konzessionen durch den Schah gewesen war, erwies sich als Bumerang, da die Konzessionen, die Rußland zum Ausgleich erhielt und die russische Unterstützung des Tabakaufstands dazu führten, daß schließlich nicht der britische, sondern der russische Einflußbereich verstärkt wurde.

Für den Augenblick hörten die *'ulamā* zwar auf, den Schah zu bekämpfen, doch die Aktionen aus dem Ausland gingen weiter. In London gab Malkam Ḫān weiter den *Qānūn* heraus, in dem er den Schah angriff und die *'ulamā* aufforderte, ihn abzusetzen. Ende 1892 ging Afġānī als Gast von Sultan 'Abdülḥamīd II. nach Istanbul. Der Sultan verhinderte zwar weitere Angriffe auf den Schah, ermutigte Afġānī jedoch, unter Iranern und anderen Šī'iten panislamische Propaganda zu treiben. Unter dieser Zielsetzung gründete Afġānī in Istanbul einen iranischen panislamischen Zirkel, dessen prominenteste Mitglieder zwei Azalī- Bābīs waren, die inzwischen radikale Freidenker geworden waren – Mīrzā Āġā Ḫān Kirmāni, ein Schriftsteller und Herausgeber des *Aḫtar,* und sein Freund, der Dichter Šaiḫ Aḥmad Rūḥī. Dieser Kreis versandte zahlreiche Briefe an die šī'itischen *'ulamā* in Iran und anderen Gegenden, in denen sie aufgefordert wurden, dem osmanischen Sultan-Kalifen den Treueid zu leisten. Als die iranische Botschaft Beschwerde gegen diese Aktivitäten erhob, die sich indirekt gegen den Schah richteten (was die Teilnahme areligiöser Radikaler erklärt), fand sich der Sultan bereit, Rūḥī, Kirmānī und einen weiteren Iraner, Mīrzā Ḥasan Ḫān, *Ḫabīr-ul-Mulk,* auszuliefern. Während sich die drei noch in Trapezunt im Gefängnis befanden, gelang es Afġānī, beim Sultan für sie zu intervenieren und ihre Auslieferung an Iran zu verhindern. Inzwischen gelangte ein ergebener iranischer Anhänger von Afġānī, Mīrzā Muḥammad Riżā Kirmānī, der jahrelang wegen regierungsfeindlicher Umtriebe im Gefängnis gesessen hatte, 1895 nach Istanbul. Dort brachte ihn Afġānī offenbar auf die Idee, nach Iran zurückzukehren und den Schah zu ermorden. Nach Iran zurückgekehrt, überraschte er den Schah mit

gezogener Pistole, als dieser während der Vorbereitungen zum 50. Jahrestag seiner Regentschaft ein Heiligtum in der Nähe von Teheran besuchte. Auf diese Weise endete die lange Herrschaft von Nāṣir-ud-Dīn Šāh.

Der *Amīn-us-Sulṭān* war klug genug, die Tatsache der Ermordung des Schahs so lange geheim zu halten, bis die Kosakenbrigade sich auf mögliche Unruhen vorbereitet hatte. Es wurde allgemein erwartet, daß der einflußreichste Sohn des Schahs, der *Ẓill-us-Sulṭān,* der lange Jahre ein größeres Gebiet bei Isfahan regiert hatte, dem schwachen Kronprinzen Muẓaffar- ud-Dīn die Thronfolge streitig machen werde. Als jedoch Großbritannien und Rußland ihre Unterstützung des letzteren bekanntgaben, schloß sich der *Ẓill-us- Sulṭān* ihnen an.

Die iranische Regierung henkte Mīrzā Riżā und verlangte zusätzlich die Auslieferung von Afġānī und seinen drei Gefolgsleuten, die immer noch in Trapezunt gefangen gehalten wurden. Der Sultan verweigerte die Auslieferung von Afġānī mit der Begründung, daß er als Afghane nicht der iranischen Rechtsprechung unterliege. Die drei unglücklichen Fortschrittlichen jedoch, die keinerlei Verbindung zu dem Attentat hatten, wurden ausgeliefert und von dem grausamen neuen Kronprinzen Muḥammad ʾAlī Mīrzā ohne weitere Untersuchungen in Täbris hingerichtet. Afġānī selbst starb 1897 an Krebs.

Muẓaffar-ud-Dīn Šāh war schwächer und milder als sein Vorgänger und öffnete Iran etwas reformfreudigeren Einflüssen. Er gestattete, daß westlich orientierte Oberschulen, nach osmanischem Vorbild *Rušdiyya* genannt, eröffnet wurden. Weiter entließ er den unpopulären *Amīn-us-Sulṭān* und ernannte 1897 den liberalen und reformfreudigen *Amīn-ud-Daula* zum Premierminister. Da sich der Schah aber wegen seiner Auslandsreisen und der Erxtravaganz seiner Höflinge ständig in Geldnot befand und der *Amīn-ud-Daula* nicht in der Lage war, von den Engländern einen weiteren Kredit zu erhalten, benützte der Schah die Gegnerschaft der *ʾulamā* und Höflinge, ihn zu entlassen und den *Amīn-us-Sulṭān* erneut ins Amt zu holen.

Belgische Zollbeamte organisierten ein neues, zentralisiertes Zollsystem, unter dem die Einkünfte der Zentralregierung sich erhöhten. Die arbeitslos gewordenen iranischen Zollbeamten und die Kaufleute, die nun höhere Zölle entrichten mußten, zeigten sich mit den Belgiern und insbesondere mit ihrem Leiter, Naus, der bald zum eigentlichen Finanzminister avancierte, unzufrieden. Zur Finanzierung der Auslandsreisen, die der Schah auf Empfehlung seiner Ärzte unternahm, legte der *Amīn-us-Sulṭān* 1900 und 1902 in Rußland zwei Anleihen auf. Die erste dieser beträchtlichen Anleihen enthielt eine Klausel, nach der sich Iran verpflichtete, die Schulden gegenüber England zu tilgen und ohne russische Zustimmung keine weiteren Schulden aufzunehmen, die zweite enthielt wichtige wirtschaftliche Konzessionen an Rußland. Außerdem bestanden die Russen auf dem Abschluß eines neuen Zollabkommens, das 1902 unterzeichnet wurde und für wichtige russische Güter einen Vorzugszoll vorsah, der noch unter dem schon geringen fünfprozentigen Wertzoll lag. Die finanziellen Mittel, die dem Land aus den Anleihen und Zolleinnahmen

zuflössen, wurden nicht produktiv investiert, sondern weitgehend für die Finanzierung dreier aufwendiger Europareisen verwendet, die der Schah und seine Entourage zwischen 1900 und 1905 unternahmen.

In der Zwischenzeit begannen die mit der Regierung Unzufriedenen sich erneut zu organisieren. Oppositionelle Geheimgesellschaften begannen in Teheran und anderswo wieder aufzuleben und in den Jahren 1900 und 1901 zündende Pamphlete zu verbreiten, was die Entdeckung und Verhaftung einiger Mitglieder nach sich zog. Eine erneute Koalition zwischen führenden Köpfen der *'ulamā,* Höflingen und weltlichen Progressiven begann, ihre Angriffe auf den *Amīn-us-Sulṭān* zu konzentrieren und seinen Rücktritt zu fordern, da man ihm vorwarf, Iran an Rußland zu verkaufen. Obwohl die Opposition die Aufnahme der zweiten russischen Anleihe im Jahr 1902 nicht verhindern konnte, erlangte sie doch einen so bedrohlich großen Einfluß, daß sie entscheidend bei der Erzwingung des Rücktritts des *Amīn-us-Sulṭān,* der inzwischen den neuen hochtrabenden Titel *Atābak-i a'ẓam* erhalten hatte, im Jahre 1903 beteiligt war. Damals tauchte ein Erlaß des Oberhaupts der šī'itischen *'ulamā* im osmanischen Irak auf – dessen Authentizität wie üblich in Zweifel gezogen wurde –, in dem der *Amīn-us-Sulṭān* ein Ungläubiger genannt wurde.

Der Schah ernannte einen seiner reaktionären Verwandten, den *'Ain-ud-Daula,* zum Premierminister, aber die Proteste gegen die belgischen Zöllner und die hohen Preise hörten nicht auf. Die Geheimgesellschaften wurden einflußreicher als jemals zuvor, und einige unter ihnen formten ihre Mitglieder dadurch, daß sie ihnen kritische Literatur über Iran zu lesen und zu verteilen gaben, die von Iranern im Ausland verfaßt worden waren. Diese Literatur gab vielen Iranern den Anstoß zur Ausbildung eines ideologischen Engagements, vor allem jenen, die niemals im Ausland gewesen waren. Unter den Schriftstellern befanden sich Männer, die Bindungen zum persischen Aserbaidschan besaßen und im russischen Transkaukasien lebten, wie z.B. Mīrzā Feṯḥ 'Alī Āẖundzāde, dessen anonym in Umlauf gebrachtes Werk *Kamāl-ud-Daula va Ǩalāl-ud-Daula,* eine fiktive Briefsammlung mit bitterer Kritik an den Zuständen in Iran, in einer ähnlichen Serie persischer Briefe von Mīrzā Āġā Ḫān Kirmānī nachgeahmt wurde. Weit verbreitet war auch das für erzieherische Zwecke gedachte Werk von Talibov, einem gebürtigen Aserbaidschaner, der nach Baku emigriert war, und das ›Reisebuch des Ibrāhīm Bey‹ von Zain-ul–'Ābidīn aus Marāġa, ein fingierter Reisebericht, in dem die unhaltbaren Zustände in der iranischen Gesellschaft erbarmungslos bloßgestellt wurden. Diese Werke verstärkten noch den Eindruck, der durch die politischen Schriften von Malkam Ḫān und anderen Iranern sowie durch die im Ausland erscheinenden Zeitungen, die inzwischen um *Parvariš* (›Erziehung‹) und *urayyā* (›Die Plejaden‹) aus Kairo und *Ḥabl ul-Matīn* (›Der feste Strick‹) aus Kalkutta vermehrt worden waren, hervorgerufen wurde.

Einige Perser begannen jetzt, revolutionäre Aktionen in die Wege zu leiten, und diese Entwicklung wurde durch den russisch-japanischen Krieg von

1904/05 und die russische Revolution von 1905 noch intensiviert. Bisher war man sich in Iran darüber im klaren gewesen, daß Rußland bei jedem Versuch eines Staatsstreichs in Iran intervenieren würde, doch nun – wo Rußland erst mit dem Krieg und dann mit der Revolution voll beschäftigt war – schien die Zeit zum Handeln gekommen zu sein. Überdies schuf der Sieg der einzigen konstitutionellen asiatischen Macht über die einzige nicht-konstitutionelle europäische Großmacht die Vision eines Asien, das in der Lage sein würde, den scheinbar allmächtigen Westen zu unterwerfen, und führte in Iran wie auch anderenorts in Asien zu einem neu erwachenden Interesse an Verfassungen und konstitutioneller Herrschaftsform, denen man das ›Geheimnis der Stärke‹ zuschrieb.

Der Beginn der Kämpfe in Iran wird im allgemeinen in den Ereignissen vom Dezember des Jahres 1905 gesehen, als eine große Gruppe von *mullās,* Angehörige der niederen Geistlichkeit, und Händlern in der königlichen Moschee von Teheran Asyl *(bast)* bezog und von dort aus die Entlassung des' *Ain-ud- Daula* sowie die Errichtung eines gewählten, beratenden Parlaments, des ›Justizhauses‹ *('adālat-ẖāna),* forderte. Der Schah gab daraufhin das schriftliche Versprechen, diese Forderungen zu erfüllen, hielt sich jedoch nicht daran. 1906 gewannen revolutionäre Bünde und Tendenzen in Teheran weiter an Gewicht, und in aller Öffentlichkeit fanden gegen die Regierung gerichtete Ansprachen der Volksredner Āġā Sayyid Ǧamāl und Šaiḫ Muḥammad, der ›Prediger‹ *(va'īẓ),* statt, worauf deren Ausweisung aus Teheran angeordnet wurde. Im Verlauf einer Massenaktion, die das Ziel hatte, die Aufhebung des Verbannungsbefehls gegen Šaiḫ Muḥammad zu erreichen, tötete ein Offizier im Juni einen jungen *sayyid.* Daraufhin verließ eine vielköpfige Menge von *mullās* und anderen Teheran, um in der Umgebung von Qumm *hast* zu beziehen; eine noch größere Menge von etwa 14000 Menschen tat das gleiche auf dem Gelände der britischen Botschaft in Teheran, während alle Läden in Teheran schlossen. Die *bastīs* erhöhten nun ihre Forderungen, denen der Schah auch schließlich nachkommen mußte: der *'Ain-ud-Daula* mußte gehen, und Wahlen für eine beratende Nationalversammlung, den *Maǧlis-i šūrā-yi millī* wurden verkündet. Der Gedanke der Nationalversammlung stammte – ebenso wie der einer Verfassung, *mašrūṭiyyat,* der damals in der Diskussion allmählich aufzutauchen begann – aus der Gruppe der politisch bewußten Konstitutionalisten und hatte noch keine größere Anhängerschaft unter der Bevölkerung. Der erste *maǧlis,* der im Oktober 1906 als einziger nach einem Klassenwahlrecht gewählt wurde, nahm seine Arbeit sofort nach Beendigung der Wahl der Teheraner Abgeordneten auf. Ein Ausschuß wurde mit der Ausarbeitung eines Grundgesetzes beauftragt, dessen Unterzeichnung der Schah bis Dezember 1906, als er schon im Sterben lag, hinauszögerte; 1907 wurde dem Gesetz eine längere Ergänzung beigefügt. Diese beiden Dokumente, die weitgehend am Vorbild der belgischen Verfassung orientiert waren, bilden noch heute das Kernstück der iranischen Verfassung, mit

der der Versuch unternommen wurde, die absolute durch eine konstitutionelle Monarchie zu ersetzen. Der *maǧlis* stellte seinen Patriotismus umgehend unter Beweis, indem er die Aufnahme einer neuen Anleihe von Rußland ablehnte und Pläne zur Errichtung einer eigenen Nationalbank zu entwerfen begann, die jedoch schließlich wegen Kapitalmangels nicht verwirklicht werden konnten.

In der Verfassung waren Presse- und Versammlungsfreiheit garantiert, und ein Charakteristikum dieser revolutionären Jahre war die Entstehung einer Vielzahl von Zeitschriften, mit deren Hilfe nicht nur die politische Bildung vorangetrieben wurde, sondern in denen ein Teil der damals besten Dichtung und Satire erschienen ist. Hier ist vor allem die Wochenschrift *Ṣūr-i Isrāfīl* (›Die Trompete Isrāfīls‹) zu nennen, in der die Gedichte und die brillanten politischen Satiren des jungen Dihḫudā veröffentlicht wurden. Revolutionäre Vereinigungen oder *anǧumāns* entstanden überall in Iran und begannen, aktiv in die Politik einzugreifen; einige unter ihnen gingen auf ältere Gilden und Bruderschaften zurück.

Der milde, wenn auch unfähige Muẓaffar-ud-Dīn Šāh starb im Januar 1907. Sein Nachfolger war der autokratische Muḥammad ʼAlī Šāh. Obwohl der neue Schah bei seinem Amtsantritt den Eid auf die Verfassung hatte leisten müssen, empfing er keinen der *maǧlis*-Führer zu seiner Krönung und berief den *Amīn-us-Sulṭān,* der seit seinem Rücktritt 1903 im Ausland gelebt hatte, zu seinem Premierminister. Da dem *maǧlis* daran gelegen war, den offenen Konflikt mit dem Schah zu vermeiden, bestätigte er den *Amīn- us-Sulṭān* im Amt des Premierministers. Seine Rückkehr und Probleme der Verfassungsinterpretation führten zu Spannungen innerhalb des *maǧlis* zwischen den Konservativeren, zu denen liberale Beamte und Würdenträger der *ʼulamā* wie Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabāʼī und Sayyid ʼAbdullāh Bihbihānī gehörten, und der zahlenmäßig unterlegenen demokratischen Linken, der vor allem die Abgeordneten von Täbris unter der Führung des außergewöhnlichen jungen Sayyid Ḥasan Taqīzāda angehörten. Täbris und die umgebende Provinz Aserbaidschan stellten die Avantgarde der Revolution. Da Täbris wirtschaftlich weiter entwickelt war als das übrige Iran und engere Verbindungen zu progressiven Kreisen im russischen Transkaukasien unterhielt, wohin Jahr für Jahr Tausende von Aserbaidschanern vorübergehend oder auf Dauer emigrierten und von wo Revolutionäre Waffen importierten, war es für die Rolle der Avantgarde ungewöhnlich gut geeignet.

Durch den Versuch, zwischen dem autokratischen Schah und dessen Höflingen einerseits und dem gemäßigten Teil des Parlaments andererseits zu vermitteln, zog sich der unverwüstliche Opportunist *Amīn- us-Sulṭān* das Mißtrauen sowohl der Reaktionäre wie auch der Radikalen zu. Am 31. August 1907 wurde er schließlich von einem Mitglied einer radikalen Gruppe erschossen, doch es gibt zahlreiche Anhaltspunkte für die Vermutung, daß der Hof ebenfalls seine Ermordung plante und hoffte, dies gleichzeitig als Druckmittel gegen die Revolutionäre verwenden zu können. *De facto* kam es

jedoch in der darauffolgenden Zeit zu einem Erstarken der revolutionären Bewegung. Am Tag des Attentats, dem 31. August 1907, wurde die anglo-russische Entente unterzeichnet, in der die Konflikte bezüglich Tibets, Afghanistans und Irans beigelegt wurden. Das Abkommen, das zum Teil als Reaktion auf die wachsende Macht Deutschlands zustande gekommen war, wirkte sich letztlich zum Nachteil Irans aus, das auf die Unterstützung Großbritanniens gegen russische Interventionen gehofft hatte. Der Vertrag sah eine Aufteilung Irans in drei Zonen vor: die russische Einflußsphäre umfaßte Nord- und Zentraliran mit Teheran und Isfahan; die britische den Südosten; eine neutrale Zone (die ironischerweise das Gebiet enthielt, in dem 1908 das Öl gefunden werden sollte) lag zwischen beiden. Die Regierung Irans wurde wegen des Abkommens nicht einmal konsultiert und bei der Unterzeichnung auch nicht von dessen Inhalt unterrichtet.

Im Juni 1908 gelang dem Schah ein Staatsstreich von oben, in dessen Verlauf er den *maǧlis* auflöste und eine Reihe von populären Führern der nationalistischen Bewegung verhaften und hinrichten ließ. Das Land unterwarf sich dem kaiserlichen Regime, doch die Stadt Täbris verteidigte sich unter der Führung von Sattār Ḫān und Bāqir Ḫān, zwei Befehlshabern der Bürgerwehr, monatelang gegen belagernde kaiserliche Truppen. Als Rußland schließlich Truppen nach Täbris entsandte, denen die Volkskräfte weichen mußten, flohen viele Einwohner in die benachbarte Provinz Gīlān, wo eine revolutionäre Streitmacht die Regierung übernahm und gegen Teheran zu marschieren begann. Inzwischen hatten Revolutionäre, die vom Stamm der Baḫtiyāren unterstützt wurden, Isfahan genommen und marschierten ebenfalls auf die Hauptstadt. Im Juli 1909 vereinigten sich Baḫtiyāren und Revolutionäre aus dem Norden vor Teheran. Der Schah mußte ins russische Exil fliehen und sein minderjähriger Sohn Aḥmad wurde zum Schah gekrönt. Regent wurde der älteste Qāǧārenprinz *ʼAżud-ul- Mulk.* Nach seinem Tod im Dezember 1910 übernahm der gemäßigte *Nāṣir-ul-Mulk* dieses Amt.

Der zweite *maǧlis* wurde nach einem neuen einheitlichen Wahlrecht gewählt; sein Handeln stand im Zeichen des ständigen Konflikts zwischen der gemäßigten Fraktion unter Bihbihānī und der neuen Demokratischen Partei, deren Wortführer Männer wie Taqīzāda waren, der nach der Ermordung Bihbihānīs durch einen Extremisten im Jahre 1910 gezwungen war, Iran zu verlassen. Das Finanzwesen blieb weiterhin das Hauptproblem Irans, so daß man 1911 einen amerikanischen Experten, William Morgan Shuster, ins Land holte, der die Aufgabe erhielt, die Staatsfinanzen unter Kontrolle zu bringen und das gesamte System zu reformieren. Shuster machte den Vorschlag, eine Art Gendarmerie zur Steuereintreibung einzusetzen und sie einem britischen Offizier aus Indien, Major Stokes, zu unterstellen, der sich bereit erklärte, den Posten zu übernehmen. Rußland legte dagegen mit der Begründung Protest ein, daß das anglo-russische Abkommen russische Kontrolle aller derartigen

Beamten im Norden vorsehe, und brachte England dazu, diesen Standpunkt zu teilen. Im November 1911 stellten die Russen Iran ein Ultimatum, in dem sie die Entlassung Shusters und die Zustimmung Irans zu einer Regelung forderten, nach der ausländische Berater nur noch mit russischer und britischer Zustimmung eingestellt werden durften. Der *maǧlis* setzte sich über das Ultimatum hinweg, doch der kompromißbereitere *Nāṣir-ul-Mulk* und das schwerfällige Baḫtiyāren-Kabinett erzwangen die Auflösung des *maǧlis,* nahmen das Ultimatum an und entließen Shuster im Dezember 1911.

Mit diesen Ereignissen ging die Revolution faktisch zu Ende; bis 1914 wurde kein neuer *maǧlis* mehr gewählt, die russischen Truppen hielten den Norden des Landes besetzt, die *anǧumāns* wurden aufgelöst, die Pressezensur wieder eingeführt, und die Regierung übernahm ein ›gemäßigtes‹ Kabinett, das von Großbritannien und besonders von Rußland scharf kontrolliert wurde. Als positive Ergebnisse der revolutionären Zeit blieben zwar die Verfassung und der politische Bewußtwerdungsprozeß der iranischen Bevölkerung, doch viele wurden von Apathie und Zynismus erfaßt, als sie sich der Restauration von ausländischer und konservativer Herrschaft gegenüber sahen. Der *maǧlis* hatte Gesetze verabschiedet, durch die feudales Grundeigentum und andere Privilegien abgeschafft werden sollten, doch dieses Ziel sollte erst viele Jahre später erreicht werden.

1901 hatte ein Australier namens William Knox D'Arcy Ölkonzessionen für das gesamte Iran außer den fünf Nordprovinzen erhalten. Obwohl die Bohrungen in den ersten Jahren erfolglos waren, stieß man endlich 1908 im Südwesten auf Ölquellen. 1912 wurde die britische Flotte von Kohle auf Öl umgestellt, 1914 erwarb die britische Regierung die Aktienmehrheit der Anglo-persischen Ölgesellschaft. Die Gesellschaft unterstützte Šaiḫ Ḫaz'al, den mächtigen Führer der arabisch sprechenden Stämme der Provinz Ḫūzistān, in der die Ölfelder entdeckt worden waren, und knüpfte unabhängig davon Beziehungen zu den Stammesfürsten der benachbarten Baḫtiyāren an. Britische Truppen wurden in der neutralen Zone stationiert und Großbritannien begann, den Süden ebenso streng zu kontrollieren wie Rußland den Norden. Berücksichtigt man die jahrzehntelangen Erfahrungen, die viele iranische Nationalisten mit Großbritannien und Rußland gemacht hatten, so nimmt es einen nicht wunder, daß sie sich im Ersten Weltkrieg an Deutschland um Unterstützung wandten.

IV. Der Erste Weltkrieg und Riżā Šāh (1914–1941)

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs erklärte Iran seine Neutralität, doch das konnte nicht verhindern, daß es zum Schlachtfeld von vier Mächten gemacht wurde, als die Türken 1914 in Aserbaidschan einfielen, nachdem Rußland gezwungen gewesen war, seine Truppen zurückzuziehen. Iran nützte den russischen Rückzug dazu aus, 1914 einen dritten *maǧlis* zu wählen, der erneut den

fruchtlosen Versuch unternahm, Ordnung in die Finanzen zu bringen. Als Teil des Geheimabkommens von 1915 zwischen England und Rußland, das Rußland die Kontrolle von Istanbul und der Meerengen überließ, handelte sich Großbritannien die Nachkriegskontrolle der neutralen Zone Irans zusätzlich zur britischen Einflußsphäre aus. 1915 organisierte der ›deutsche Lawrence‹, Konsul W. Waßmuß, im Süden eine Stammesrevolte gegen die Briten. Im Norden setzten sich unterdessen die Russen erfolgreich gegen die Türken durch; auch die erneute Auflösung des *maǧlis* konnten sie erreichen. Die prodeutschen nationalistischen Mitglieder der Demokratischen Partei, die dem *maǧlis* angehörten, bildeten daraufhin in Qumm eine vorläufige Regierung, die jedoch durch den Vormarsch der Alliierten noch hinter Kirmānšāh zurückgedrängt wurde. Ein großer Teil ihrer Mitglieder floh schließlich nach Istanbul und Berlin, von wo aus sie nationalistische und mittelmachtfreundliche Propaganda betrieben. 1916 eroberten die Briten den iranischen Süden zurück und bauten dort eine lokale Streitmacht, die *South Persian Rifles,* unter der Führung von Sir Percy Sykes auf. 1917 konnten Briten und Russen ihren Machtbereich noch weiter ausdehnen.

Der Krieg brachte Zerstörungen, Spaltung und Hungersnöte über Iran, er brachte aber auch eine erneute Stärkung der nationalistischen und reformerischen Bewegung. 1917/18 übernahm eine bewaffnete revolutionäre Bewegung, die *Ǧangalīs* (›Wilden‹), unter der Führung von Kūčik Ḫān die Macht in der Provinz Gīlān. Die Revolutionäre erhielten weiteren Auftrieb durch die Februar- und vor allem die Oktoberrevolution in Rußland im Jahre 1917. Die Bolschewiken verzichteten Ende 1917 auf die ungerechten Anleihen, Verträge und Konzessionen, die die zaristische Regierung Iran aufgezwungen hatte, und erlangten durch diese Maßnahmen eine beträchtliche Popularität. Vom Volk getragene reformerische und revolutionäre Bewegungen entstanden in Teheran, Masenderan, Aserbaidschan und Gīlān. Die innere Zerrissenheit und die chaotischen Zustände wurden 1918/19 durch eine furchtbare Hungersnot verstärkt, die – wie üblich – durch Getreidehamsterer und Spekulanten noch verschlimmert wurde.

Nachdem Rußland seine Truppen abgezogen hatte und die Mittelmächte besiegt waren, blieben als einzige wirtschaftlich und militärisch bedeutende fremde Macht die Briten in Iran. Die Briten, in Gestalt ihres Außenministers Lord Curzon, hofften, ihre Herrschaft bzw. ihre Protektorate auf den größten Teil des Vorderen Orients auszudehnen; besonderes Interesse hatten sie verständlicherweise an den ölreichen Ländern Irak und Iran. 1919 gelang es Großbritannien, einen Vertrag abzuschließen, den der äußerst hoch bestochene Premierminister *Vu□ūq-ud-Daula* und zwei weitere iranische Minister unterzeichneten, durch den Großbritannien zum ausschließlichen Lieferanten ausländischer Berater, Offiziere, Waffen, Kommunikations- und Verkehrsmittel sowie von Anleihen an Iran wurde und in dem eine Erneuerung der

Zollvereinbarungen zugunsten Englands vorgesehen wurde. Da der Vertrag die Grundlage für eine Anleihe von zwei Millionen Pfund bildete, wurde er allgemein als die Errichtung eines britischen Protektorats aufgefaßt.

Amerikanische und französische Diplomaten legten Protest ein, und die iranischen Nationalisten erhoben den Einwand, daß nach der iranischen Verfassung kein Vertrag ohne die Ratifizierung durch den *maǧlis* in Kraft treten könne. Desungeachtet begann England sich so zu verhalten, als ob der Vertrag Gültigkeit besitze, und schickte finanzielle, militärische und administrative Missionen nach Iran. Gegen den Vertrag begannen Artikel zu erscheinen und sich Demonstrationen zu richten, und die radikaleren Gruppen in Gīlān und Aserbaidschan brandmarkten ihn öffentlich. Die Demokratische Partei von Aserbaidschan bildete – geführt von Šaiḫ Muḥammad Ḫiyābānī, einem Teilnehmer der Revolution von 1905–1911 – eine neue Regierung in Aserbaidschan und zwang die Repräsentanten der Zentralregierung, Täbris zu verlassen. Ḫiyābānī erklärte das von ihm kontrollierte Gebiet für autonom. Verschiedene Reformen wurden darin durchgeführt. Im Frühjahr 1920 landeten in Anzalī (heute Bandar Pahlavī) Truppen der Roten Armee, die den Auftrag hatten, weißrussische Streitkräfte aus Gīlān zu vertreiben. Ein Bündnis zwischen kommunistischen Streitkräften und Kūčik Ḫān schloß sich an, und im Juni wurde die Persische Sozialistische Sowjet-Republik ausgerufen, doch wurden keinerlei sozialistische Maßnahmen ergriffen. Eine kommunistische Partei wurde zuerst in Gīlān ins Leben gerufen, aber ihre Führer überwarfen sich bald mit Kūčik Ḫān.

Radikale, nicht radikale und einige ausländische Kräfte sagten dem probritischen Kabinett und dem anglo-persischen Vertrag von 1919 vereint den Kampf an. Dies zwang den *Vu□ūq-ud-Daula* im Juni 1920 zum Rücktritt. Unter dem *Mušīr-ud-Daula* wurde eine gemäßigte nationalistische Regierung gebildet, die den anglo-persischen Vertrag bis zu dem Zeitpunkt aussetzte, zu dem die fremden Truppen das Land verlassen hätten und der *maǧlis* Gelegenheit zu ungehinderter Diskussion gehabt habe. Obwohl der folgende Premier, der *Sipahdār,* englandfreundlich eingestellt war, britische Offiziere zu Befehlshabern der Kosakenbrigade ernannte und sogar Vorbereitungen traf, um den Vertrag von 1919 einem neu gewählten *maǧlis* vorzulegen, wagte er es nicht, eine Abstimmung über den Vertrag herbeizuführen, so daß die in ihm vorgesehenen Regelungen faktisch erloschen.

In der Folgezeit schlug die Regierung die Unabhängigkeitsbewegung in Aserbaidschan mit Hilfe der Kosakenbrigade nieder. Ḫiyābānī und andere wurden getötet, doch Aserbaidschan blieb weiter ein Herd der Unruhe. Die *Ǧangalīs* mit Sitz in Gīlān dehnten ihre Herrschaft auf das angrenzende Masenderan aus, aber ihre Organisation zerbrach an der Uneinigkeit zwischen radikalen Kommunisten und dem gemäßigteren Kūčik Ḫān.

Anfang 1921 gab die britische Regierung schließlich ihre Bemühungen um die Erfüllung des Vertrages von 1919 auf und versuchte nun, eine starke Regierung in Iran zu installieren, die in der Lage sein würde, dem in sich zerrissenen Iran ›Ruhe und Ordnung‹ nach konservativem Muster zu geben. Im Februar 1921 wurde die *Sipahdār*-Regierung durch einen Staatsstreich gestürzt, der von einem englandfreundlichen und hinter den Kulissen von England unterstützten Journalisten, Sayyid Żiyā'-ud-Dīn Ṭabāṭabā'ī, organisiert worden war; er wurde Premierminister, und der oberste iranische Offizier der Kosakenbrigade, Riżā Ḫān, wurde Kriegsminister und befehligte nun die einzige moderne Streitmacht im Lande. Unter dem Druck der demokratischen und nationalistischen Forderungen versprach Sayyid Żiyā eine Landreform, nationale Unabhängigkeit, Industrialisierung und andere Reformmaßnahmen und kündigte die Anullierung des anglo-persischen Vertrags an. Er brachte die Verhandlungen über einen neuen Vertrag mit den Sowjets zum Abschluß, in dem der sowjetische Verzicht auf frühere Anleihen und Konzessionen mit Ausnahme der Fischereirechte im Kaspischen Meer formell bestätigt wurde und in dem eine Klausel enthalten war, die es den Russen gestattete, Truppen nach Iran zu senden, falls irgendeine dritte Macht Iran zum Ausgangspunkt einer Aggression gegen Rußland machte. Obwohl sich diese Klausel ursprünglich gegen die ausländische Unterstützung weiß-russischer Truppen wendete, wurde er in jüngerer Zeit von der Sowjetunion gegenüber den amerikanischen Truppen, die im Norden Irans stationiert sind, ins Feld geführt. Dieser Vertrag und der Rückzug der Briten vor den nationalistischen Kräften erleichterten es Iran wesentlich, ökonomisch unabhängiger zu werden.

Streitigkeiten zwischen Riżā Ḫān und Sayyid Żiyā trugen dazu bei, daß letzterer gezwungen wurde, seinen Rücktritt zu erklären und das Land zu verlassen. Premierminister wurde nun der *Qavām-us-Salṭana,* aber Riżā Ḫān übernahm allmählich die Macht im Lande. Sein Ziel war, die Kontrolle der Zentralregierung in den aufständischen Provinzen, besonders Gīlān, wiederherzustellen. Da dort Kūčik Ḫān Ende 1921 die extreme Linke aus der Regierung ausgeschlossen hatte, herrschte innere Uneinigkeit, die es Riżā Ḫān leichtmachte, Truppen nach Gīlān zu entsenden, denen es Ende 1921 gelang, dort die Macht zu übernehmen. Eine weitere Revolte entstand 1921 unter den Stämmen von Chorasan im Osten, doch es gelang dem Zentrum, die dort eingerichtete reformistische Regierung Ende des Jahres abzusetzen. Da geographische Entfernung und fehlende zentrale Lenkung die Volkserhebungen der Nachkriegszeit schwächten, konnten sie eine nach der anderen unterdrückt werden; sie haben jedoch dazu beigetragen, die Errichtung eines britischen Protektorats zu verhindern und den reformerischen Kräften in der Zentralregierung neuen Auftrieb zu geben. Im Laufe der Zeit machte die neue Regierung die Ziele der Reformer und Revolutionäre – Modernisierung, Zentralisierung und nationale Unabhängigkeit – zu den ihren, obwohl sie die Teilnahme des Volkes an der Herrschaft zu verhindern suchte. Grundlegende

strukturelle Reformen, die geeignet gewesen wären, die Lebensbedingungen von Arbeitern, Bauern und Nomaden zu verbessern, unterließ sie jedoch. Trotzdem gelang es ihr, eine Reihe von gemäßigten Nationalisten auf ihre Seite zu bringen, deren Angst vor Revolution und Chaos sie ausnutzen konnte.

Unter Riżā Ḫān besaß der Ausbau eines zentral gelenkten, modernen Heeres oberste Priorität; daneben unternahm die Regierung den Versuch, eine Reform des öffentlichen Finanzwesens mit Hilfe von amerikanischen Beratern unter der Leitung von Arthur Chester Millspaugh, dem 1922 die Überwachung des gesamten Staatshaushalts übertragen wurde, durchzuführen. Mit Billigung der iranischen Regierung führte Millspaugh eine Tabaksteuer, eine Zündholzsteuer und ein staatliches Zucker- und Teemonopol ein – alles Maßnahmen, die vor allem die sozial schwächsten Klassen belasteten. Zwar gelang es Millspaugh, Einkünfte und Funktionsfähigkeit der Finanzverwaltung zu steigern, doch war er nicht in der Lage, eine amerikanische Anleihe zu erhalten bzw. den Kapitalimport zu fördern. Dies, zusammen mit wachsenden Meinungsverschiedenheiten mit dem inzwischen zum Schah gekrönten Riżā, führte dann 1927 zu seinem Rücktritt.

Obwohl Großbritannien sich mit dem Gedanken abgefunden hatte, daß es nicht in der Lage sein werde, das gesamte Iran in die Hand zu bekommen, versuchte es nach wie vor, zumindest die Ölgebiete im Südwesten des Landes unter Kontrolle zu halten. Die Briten brauchten vier Jahre, um ihre Truppen aus dem Süden abzuziehen; zudem sagten sie dem arabischen Stammesführer von Ḫuzistān, Šaiḫ Ḫaz'al, ihre Unterstützung gegen die Zentralregierung zu. Zusammen mit einigen Verbündeten aus den Stämmen der Baḫtiyāren und Lūren erklärte dieser daraufhin die Unabhängigkeit seiner Provinz, wurde aber 1924 von der Armee Riżā Ḫāns besiegt.

Riżā Ḫān hatte den schwachen Aḥmad Šāh dazu überreden können, Iran 1923 zu verlassen. Anschließend begann er, nach dem Vorbild von Muṣṭafā Kemāl in der Türkei, die Verbreitung republikanischer Propaganda zu fördern. Da Riżā Ḫān vor allem bei den konservativen *'ulamā* auf heftigen Widerstand gegen die Schaffung einer Republik stieß, schwenkte er auf eine ausschließlich gegen die Qāǧāren gerichtete Propaganda um. 1925 erreichte er es dann, daß der *maǧlis* der Dynastie der Qāǧāren ein Ende bereitete und daß eine neu gewählte verfassunggebende Versammlung ihn zum Begründer einer neuen Dynastie – der Pahlavīs – erklärte. Da Riżā Šāh sich auf seine modernisierte und erfolgreiche Armee stützen konnte, war es ihm ein leichtes, sich noch mehr über die parlamentarischen Formen hinwegzusetzen, als man dies früher getan hatte; zwar trat der *maǧlis* weiter zusammen, doch bestand seine Aufgabe nur mehr darin, den demokratischen Schein zu wahren, indem er die Politik des Schahs formell bestätigte.

In der Zeit von 1925 bis zu seiner Abdankung im Jahre 1941 unternahm Riżā Šāh, der schon vorher die Macht der Zentralregierung durch den Aufbau einer

schlagkräftigen Armee, die lokale Revolten niederschlagen konnte, und durch die Einführung neuer Steuern gestärkt hatte, die erste wirklich bedeutende Serie von modernisierenden Reformen in Iran. 1926 wurde eine einheitliche Grundsteuer festgesetzt, ein Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht erlassen und ein Reformgesetz für den Staatsdienst, das Laufbahnvorschriften enthielt, verabschiedet. Heer und Bürokratie waren die beiden Institutionen, die unter Riżā Šāh am meisten an Bedeutung gewannen. Für militärische Zwecke wurden weit mehr Mittel ausgegeben als für jeden anderen Zweck, und die Führungsspitze der Armee erlangte in vielen Fällen durch Gewalt oder Begünstigung großen Wohlstand und Einfluß, der weit über den militärischen Bereich hinausging – eine Situation, die bis heute unverändert geblieben ist. Die allgemeine Wehrpflicht senkte in den unteren Schichten Irans das Analphabetentum und übte noch eine Reihe weiterer Erziehungsfunktionen aus; trotzdem blieb sie recht unpopulär. Mit Hilfe der neuen Armee war es möglich, der ständigen Bedrohung durch Autonomiebestrebungen der Stämme und durch Volksaufstände ein Ende zu bereiten, wenn sie auch zu unbedeutend war, um ihrem eigentlichen Zweck, der Abwehr ausländischer Mächte, zu dienen. Die wachsende Bedeutung von Militär, Bürokratie und neuen Industriezweigen führte dazu, daß die Urbanisierung in der Regierungszeit von Riżā Šāh, vor allem in Teheran, wo sich Arbeitsplätze, Macht und Begünstigungen konzentrierten, rasche Fortschritte machte.

1925, 1926 und 1928 wurden drei neue Gesetzeswerke – Wirtschaftsrecht, Strafrecht und Zivilrecht – geschaffen, die auf einer Kombination von französischem und kodifiziertem islamischen Recht beruhten. 1927 erklärte Riżā Šāh, daß Iran in Zukunft seine eigene Zollpolitik betreiben und sich von allen Kapitulationen lossagen werde, die fremde Mächte begünstigten. 1928 wurden mit den meisten Ländern neue Handelsabkommen geschlossen und bei der Gelegenheit eine Reihe von Zöllen erhöht, um die Zolleinkünfte zu steigern.

Das schwächste Glied in der Kette von Reformmaßnahmen, die Riżā Šāh durchführte, bildete die Landwirtschaft; der einzige Effekt seiner ›Reformen‹ auf diesem Sektor war, daß Großgrundbesitzer noch reicher, Bauern noch ärmer wurden. Gesetze, die die Ersitzung von Land nach einer 30-Jahre-Frist anerkannten, und die Gesetze von 1928/29, die die Katastrierung des Grundbesitzes vorschrieben, trugen zur Stützung der oft recht zweifelhaften Ansprüche bei, die mächtige Grundbesitzer auf weite Ländereien erhoben. Überdies wurden von den Reichen Bestechungsgelder gezahlt und Beziehungen ausgenützt, um die Katasterbehörde zu veranlassen, das Eigentum von Kleinbauern unter ihrem Namen zu registrieren. Das bürgerliche Gesetzbuch von 1928 betrachtete den tatsächlichen Besitz als Eigentum, seine Artikel über die Pacht begünstigten die Landeigentümer, da dem Pächter des Landes vorgeschrieben wurde, alle Verpflichtungen aus dem unterstellten ›Pachtvertrag‹ zu erfüllen, während auf der anderen Seite die Verpflichtungen des Grundeigentümers kaum erwähnt waren. Obwohl Riżā Šāh politische Gegner

häufig enteignete, fiel dieses Land nicht etwa den Bebauern zu, sondern wurde an Günstlinge – insbesondere Militärs – vergeben oder vom Schah selbst requiriert, der so bald zum größten Grundbesitzer im Lande wurde. Der Prozeß der Enteigung der Kleinbauern, der schon im 19. Jahrhundert mit Hilfe von Rechtskniffen und Überschuldung eingesetzt hatte, scheint sich unter Riżā Šāh noch beschleunigt zu haben, da der Lebensstandard der Kleinbauern aufgrund rechtlicher Diskriminierung, staatlicher Durchsetzung von Forderungen der Großgrundbesitzer und hoher indirekter Besteuerung von Gütern des Massenkonsums in dieser Periode absank.

Ein anderer Punkt des Regierungsprogramms, der zu Lasten vieler Iraner durchgeführt wurde, war der vorübergehend erfolgreiche Versuch, die nomadischen Stämme zu entwaffnen und seßhaft zu machen. Der größte Teil der Stämme wurde – einer nach dem anderen – unter dem Druck des Militärs nicht nur gezwungen, seine Waffen niederzulegen, sondern sich auch in einem bestimmten Gebiet niederzulassen. Mit dieser Aktion wollte man die Stämme besser unter Kontrolle bekommen, doch wirtschaftlich bedeutete sie eine Katastrophe für die Stämme, da ihre Viehherden zwischen den Sommer- und Winterweideplätzen hin und her getrieben werden mußten, wenn sie nicht verhungern sollten. Die Folge war, daß ein beträchtlicher Teil des Viehbestands starb, und nach der Abdankung des Schahs im Jahre 1941 nahmen zahlreiche verbitterte Nomaden ihre Wanderungen wieder auf.

Riżā Šāhs Reformen im Bildungswesen verliefen erfolgreicher; zum ersten Mal wurde im ganzen Lande ein Netz von säkularen Volksschulen eingerichtet, deren Lehrplan einheitlich war, akademische Fächer betonte und insgesamt am französischen Modell orientiert war. Ausländische Schulen und Schulen der Minoritäten wurden nach und nach verstaatlicht. 1935 öffnete die Universität von Teheran ihre Tore. Weiter begann die Regierung, in zunehmendem Maße das Auslandsstudium iranischer Studenten zu fördern. Nachteile des Bildungssystems dagegen waren: der hohe Wert, der auf allen Ebenen auf rein mechanisches Auswendiglernen gelegt wurde; die mehr akademisch als technisch-praktisch orientierten Lehrpläne, die die Abneigung höher qualifizierter Iraner gegen Handarbeit noch verstärkten; die relativ bescheidenen Mittel, die dem Erziehungswesen zur Verfügung gestellt wurden, so daß Bildung ein Privileg einer vergleichsweise kleinen Elite blieb. Allerdings wurde es zum ersten Mal möglich, daß auch Frauen – vor allem in den größeren Städten – öffentliche Schulen besuchten.

Anfang des 20. Jahrhunderts hatte es eine quantitativ nicht sehr bedeutende Frauenrechtsbewegung gegeben. Frauen hatten an einigen Demonstrationen der revolutionären Periode 1905–1911 teilgenommen, und 1910 war die erste Frauenzeitschrift gegründet worden. Die religiösen Minoritäten Irans einschließlich der Bahā'īs und der Azalī-Bābīs und mindestens eine der muslimischen Sekten, die Ahl-i ḥaqq, nahmen in der Frage der Emanzipation der Frau einen recht progressiven Standpunkt ein. Die Verbreitung sozialistischen

und kommunistischen Gedankenguts aus dem Kaukasus und aus Rußland sowie der Einfluß liberaler Vorstellungen führten zur Diskussion der Gleichheit der Frau, aber die immer noch anhaltende Macht der *'ulamā* und die Neigung der Männer, an bequemen Traditionen festzuhalten, verhinderten, daß derartige Vorstellungen, die die Vorherrschaft der Männer hätten abbauen können, in praktische Maßnahmen umgesetzt wurden. Riżā Šāh wagte sich erst spät an diesen Problemkomplex heran, und zwar erst, als er den Einfluß der *'ulamā* gelegentlich anderer Kraftproben etwas eingeschränkt hatte. 1929 wurde für iranische Männer westliche Kleidung eingeführt; erst Jahre später tauchten zum ersten Mal auch westlich gekleidete, unverschleierte Frauen auf. 1936 wurde gesetzlich angeordnet, daß Frauen unverschleiert und in westlicher Kleidung auftreten mußten. Weder in der Türkei noch in der Sowjetunion sind derart durchgreifende Maßnahmen verhängt worden, doch in Iran riß die Polizei tatsächlich den *čādur* vom Gesicht jener Frauen, die weiter darauf bestanden, ihn zu tragen. Nach 1941 hörte man allerdings auf, das Gesetz mit Gewalt durchzusetzen; Frauen der Unterschichten legten den Schleier wieder an, so daß westliche Kleidung zu einem Charakteristikum der Elite wurde. Damals begannen Frauen, mit Einwilligung ihres Vaters oder Gatten Berufe außerhalb ihres Haushalts zu ergreifen, und einige wenige erhielten eine öffentliche Ausbildung. Die neuen Gesetzeswerke dagegen enthielten fast keine Änderung der rechtlichen Stellung der Frau. Männer hatten nach wie vor das Recht, vier legitime Frauen zu haben und zusätzlich eine unbegrenzte Anzahl von Frauen ›auf Zeit‹ (eine Eigentümlichkeit des šī'itischen Rechts), obwohl die Polygamie langsam abnahm. Die Ehescheidung war weiterhin einfach für die Männer und außerordentlich schwierig für die Frauen, und Männer erhielten weiterhin das Sorgerecht für ihre Kinder. Frauen waren rechtlich ihrem Vater oder Ehemann unterstellt; sie konnten nicht wählen, nicht für ein Amt kandidieren, keine Ausländer oder Nichtmuslime heiraten und kein Regierungsamt innehaben. Die Entschleierung der Frau änderte nichts an der Tatsache, daß Iran, was die Reform ihrer rechtlichen Stellung anlangt, weit hinter den meisten anderen muslimischen Ländern zurückblieb. Erst die Reformen der sechziger Jahre schufen hier einen Wandel.

Eine der augenfälligsteh Errungenschaften von Riżā Šāh war der Bau der transiranischen Eisenbahn. Obwohl die Anlage eines Eisenbahnnetzes Ende des 19. Jahrhunderts bei Briten und Russen im Gespräch gewesen war, entschieden sich beide schließlich dafür, seinen Ausbau eher zu bremsen als zu fördern. Anläßlich der Schaffung des staatlichen Zucker- und Teemonopols im Jahre 1925 wurde ein Fonds für die Errichtung einer Nord-Süd-Eisenbahn gegründet, die mit Hilfe ausländischer Ingenieure durch extrem unwegsames und gebirgiges Gelände gelegt und 1938 fertiggestellt wurde. Das Straßennetz wurde beträchtlich erweitert, und die Regierung unterstützte den Ausbau des Telephon- und Telegraphennetzes und des Rundfunks.

Die staatlichen Investitionen führten zu einem raschen Wachstum der Industrie. 1920 hatte die gesamte Industrie aus ein paar Elektrizitätswerken und Zündholzfabriken bestanden, und in den zwanziger Jahren expandierten lediglich einige kleine Privatunternehmen in der Textilbranche. In den dreißiger Jahren entstanden dann 30 große moderne Fabrikanlagen, die Staatseigentum waren und auch staatlich geleitet wurden, und zusätzlich 200 kleine Fabriken, die als gemischtwirtschaftliche Unternehmen mit unterschiedlicher staatlicher Beteiligung konstruiert waren. Es handelte sich vor allem um verarbeitende Industrie, die auf dem Nahrungsmittel- und übrigen Agrarsektor aufbaute. Schwerindustrie war kaum vorhanden. Da Zölle und Produktionskosten sehr hoch waren, wurden Industrieprodukte teurer als vorher.

Unter Riżā Šāh wurden Gewerkschaften und Streiks für ungesetzlich erklärt. Das Gesetz von 1936, das Minimalvorschriften des Arbeitsrechts enthielt, wurde offen verspottet, da keinerlei Kontrollmöglichkeiten vorgesehen waren. Die Unternehmen, die staatliches Eigentum waren oder unter staatlicher Leitung standen, krankten an der bürokratischen Führung, da den Managern mehr an einem guten Ruf bei der Regierung als an ertragreicher Organisation lag.

Das Bankwesen wurde 1927 mit der Errichtung einer Zentralbank, die von der *British Imperial Bank of Persia* das Privileg der Notenemission und andere Vorrechte übernahm, staatlicher Kontrolle unterworfen. Weitere öffentlich kontrollierte Banken wurden in den dreißiger Jahren eingerichtet, und sie waren es, die einen Großteil des Kapitals und Kredits zur Verfügung stellten, die für das Modernisierungsprogramm bereitgestellt werden mußten. Die Banken erhielten ihre finanziellen Mittel hauptsächlich aus Steuereinkünften, mit denen in erster Linie die Armen belastet waren, während ihre Kredite wieder den Reichen und den mittleren Klassen zugute kamen, die von den meisten Maßnahmen des Reformprogramms von Riżā Šāh begünstigt wurden. Das Anwachsen des Großgrundbesitzes, die Besteuerung der ländlichen Bevölkerung und das Fehlen einer Agrarreform setzten den Modernisierungsmöglichkeiten in der Zeit von Riżā Šāh aber auch feste Grenzen, da sich weder der Markt für Industrieprodukte verbreitern, noch die Produktivität der landwirtschaftlichen Basis erhöhen konnte.

Das politische Leben wurde immer mehr vom Zentrum bestimmt, da das Militär jetzt die Schlagkraft und die Transportmöglichkeiten besaß, die notwendig waren, um Stämme und Provinzen unter Kontrolle zu halten; überdies wurde eine nationale Polizeimacht gegründet. Auch die lokalen Staatsangestellten wurden von Teheran aus eingestellt und waren der Zentralregierung verantwortlich – eine Situation, die im wesentlichen bis heute unverändert geblieben ist.

Auf ideologischer Ebene wurde vom Regime ein iranischer Nationalismus gepflegt, wobei die große präislamische Vergangenheit Irans in das hellste Licht gerückt wurde – implizit machte man damit die Jahrhunderte der arabischen Herrschaft für den Niedergang Irans verantwortlich und drängte gleichzeitig die

Bedeutung des Islam zurück. Angriffe auf muslimische Sitten und den Einfluß der *'ulamā* im Erziehungswesen und der Jurisdiktion waren damit verbunden. Der Bruch mit islamischer und traditioneller Lebensweise war jedoch bei weitem nicht so radikal wie in der Türkei unter Atatürk, an dessen Politik sich Riżā Šāh häufig orientierte. Zwei weitere Aspekte des neuen Nationalismus waren die Wiederbelebung präislamischer Motive in Architektur und Literatur und die Begünstigung der iranischen Anhänger der Religion Zarathustras.

Riżā Šāhs Widerruf der Konzession an die Anglo- persische Ölgesellschaft im Jahre 1932 war sowohl auf wirtschaftliche Probleme als auch auf die Stärke des Nationalismus zurückzuführen. 1933 gelang es ihm, der Ölgesellschaft günstigere Bedingungen abzuhandeln, die jedoch von späteren Nationalisten als ›Ausverkauf‹ gebrandmarkt wurden, da die Gewinnanteile Irans nicht sprunghaft anstiegen und der Zeitpunkt des Auslaufens der Konzession von 1962 auf 1993 hinausgeschoben wurde. Die Britenfeindlichkeit Irans und der Aufstieg Deutschlands in den dreißiger Jahren hatten einen steigenden politischen und wirtschaftlichen Einfluß Deutschlands in Iran zur Folge, was sich unter anderem im wachsenden Anteil der Deutschen unter den ausländischen Experten und am iranischen Außenhandel äußerte. Deutsche Agenten sorgten für die Verbreitung der nationalsozialistischen Ideologie, wobei Iran aufgrund seines indogermanischen Sprachhintergrunds zu einem ›rein arischen‹ Land avancierte.

Die iranische Literatur erlebte in den zwanziger und dreißiger Jahren eine bedeutende Blütezeit. Obwohl die Meinungsfreiheit, die in der revolutionären Periode geherrscht hatte, durch strikte Zensur äußerst eingeschränkt worden war, bot sich Schriftstellern von den zwanziger Jahren bis heute zuweilen die Möglichkeit, gesellschaftskritische Schriften in Form von Satire, Roman oder Dichtung zu veröffentlichen. Eine große Gruppe bedeutender Autoren, unter denen sich auch radikale Linke aus dem Exil befanden, schrieben auch in dieser Periode weiter. 'Īšqī, Īraǧ Mīrzā, Lāhūtī und die Dichterin Parvīn I'tiṣāmī, die zu den besten Dichtern der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zählen, schrieben alle auch zu gesellschaftlichen Problemen. Die Kurzgeschichte erhielt durch Muḥammad 'Alī Ǧamālzādas Sammlung *Yakī būd – yakī nabūd* (›Es war einmal‹), die die Literatur stark beeinflußte, großen Auftrieb. Erzählung und Roman wurden zunächst in historischen Romanen und Romanen über die Stellung der Frau mit neuem Inhalt gefüllt, später in den existentialistischen und pessimistischen Erzählungen von Ṣādiq Hidāyat, der bis zu seinem Selbstmord im Jahre 1951 einen starken Einfluß auf die Literatur ausübte. Wissenschaftliche und literarische Zeitschriften begannen zu erscheinen, doch sie waren gezwungen, nonkonformistische Ideen sorgfältig zu verschleiern. Die politische Repression äußerte sich in der Hinrichtung etlicher hoher Beamter, der Ermordung des Dichters 'Išqī, nachdem er sich ablehnend über Riżā Šāh geäußert hatte, und der Verhaftung von 53 Mitgliedern eines marxistischen

Diskussionskreises im Jahre 1937, dem man vorwarf, die verbotene kommunistische Partei fortzuführen.

Unter Riżā Šāhs Herrschaft erlebte das Land eine bedeutende Modernisierung und Entwicklung, die jedoch in erster Linie der expandierenden Bürokratie, der Armee und der besitzenden Klasse zugute kam, während die Unterschichten und die politische Opposition nach wie vor unterdrückt wurden. Die Modernisierung und Zentralisierung unter Riżā Šāh hatten jedoch zur Folge, daß Iran ein Nationalstaat mit einem funktionierenden Verwaltungsapparat wurde, und bildeten so die Grundlage für eine Weiterentwicklung.

V. Der Zweite Weltkrieg und die Nachkriegszeit

Als Deutschland im Juni 1941 Rußland angriff, wurden Rußland und Großbritannien Verbündete, und Iran erlangte in den Plänen der Russen als Versorgungsroute strategische Bedeutung. Die beiden Regierungen sandten eine Note an den Schah in der sie die Ausweisung aller Deutschen, die damals sehr großen Einfluß in Iran hatten, forderten; als Riżā Šāh zögerte, marschierten britische und russische Truppen im August 1941 in Iran ein. Gegenüber diesen Truppen erwies sich die vielgerühmte iranische Armee als nutzlos, Riżā Šāh mußte abdanken und wurde nach Südafrika deportiert, wo er später starb. Riżā Šāhs junger Sohn Muḥammad Riżā wurde zum Schah ausgerufen, und dies bedeutete ein Wiedererwachen der konstitutionellen, vom Kabinett geführten Herrschaft, deren Hauptakteure alte Politiker waren, die schon vor der Zeit Riżā Šāhs im Amt gewesen waren. Wirtschaftliche Umwälzungen und Inflation veranlaßten die Regierung, Millspaugh erneut als Finanzsachverständigen ins Land zu holen, doch die Opposition zwang ihn noch vor Kriegsende erneut zum Rücktritt.

Ende 1941 wurden die Überlebenden der 53 Männer, die Riżā Šāh wegen kommunistischer Umtriebe 1937 hatte verhaften lassen, aus dem Gefängnis entlassen; mit Gleichgesinnten gründeten sie die *Tudeh* oder ›Massen‹-Partei *(Ḥizb-i tūda-yi Irān),* die erste Volkspartei seit den Demokraten aus der Revolutionszeit. Zunächst lag der Akzent des Parteiprogramms eher auf Reformen als auf Revolution, so daß die Partei einige prominente Liberale und Intellektuelle als Mitglieder gewinnen konnte, doch im Laufe der Zeit wurde aus ihr eine typische kommunistische Partei, die sich gegenüber Moskau linientreu verhielt.

Als die Vereinigten Staaten in den Krieg eintraten, entsandten auch sie Truppen nach Iran, und in den Jahren 1941 und 1942 erschienen ›Beraterteams‹, deren Aufgabe es war, die iranische Armee und Polizei zu instruieren – eine Aufgabe, die den USA eine erhebliche Kontrolle über diese Streitkräfte einräumte. Colonel H.N. Schwarzkopf, früher Mitglied des FBI, war der iranischen Polizei zugeordnet und reorganisierte die interne Sicherheitspolizei

nach amerikanischen Grundsätzen. Derartiger Einfluß der USA auf Schlüsselinstitutionen dauerte auch in der Nachkriegszeit noch an.

1943 entstanden mehrere neue Parteien, deren erfolgreichste, die ›Partei des nationalen Willens‹ *(Ḥizb-i irāda-yi millī-yi Īrān),* von dem gerade zurückgekehrten Sayyid Żiyā'-ud-Dīn Ṭabāṭabā'ī mit Unterstützung Englands gegründet wurde. Sie wurde bald zum Sammelbecken für alle konservativen und englandfreundlichen Kräfte und der wichtigste Gegner der *Tudeh;* auf ihr Programm schrieb sie die Rückkehr zu den alten islamischen Formen, die Riżā Šāh abgeschafft hatte. In den Wahlen zum *maǧlis* von 1943 sicherten sich die Konservativen die große Mehrheit der Stimmen, die *Tudeh* und ihr nahestehende Gruppen eine große und unabhängige Nationalisten eine kleinere Minderheit. Das Ausland mischte sich immer stärker in iranische Angelegenheiten ein; Rußland unterstützte die Radikalen und nationalistische Minoritäten im Norden, Großbritannien Stämme, *'ulamā* und Konservative im Süden, und die Vereinigten Staaten konzentrierten sich auf die wichtigen Ministerien der Zentralregierung.

Die Sowjetunion und andere Mächte drangen auf die Vergabe weiterer Ölkonzessionen, doch der *maǧlis* verabschiedete ein Gesetz, das ein alter Nationalist, Mohammed Mossadegh (Muḥammad Muṣaddiq), eingebracht hatte und das den Eintritt in Verhandlungen über Ölkonzessionen für gesetzeswidrig und strafbar erklärte, solange sich fremde Truppen in Iran aufhielten.

Die Nachkriegsperiode war von verstärkten politischen Spannungen mit internationalen Konsequenzen gezeichnet. Schon nach dem Ersten Weltkrieg war Aserbaidschan – wie auch zwischen 1906 und 1909 – Mittelpunkt radikaler revolutionärer Bewegungen gewesen. Die Provinz war wirtschaftlich relativ hochentwickelt, wurde von überdurchschnittlich vielen politisch Radikalen bewohnt und war wegen einer Reihe von kulturellen und ökonomischen Problemen über die Zentralregierung verärgert, unter anderem auch wegen des Verbots, das Āẕerī als offizielle Sprache zuzulassen. Die russischen Besatzungstruppen ermutigten die lokalen Radikalen und deren Autonomiebestrebungen. Mitte 1945 löste sich die starke *Tudeh* Aserbaidschans auf und wurde in einer Partei mit breiterer Basis, die von Ǧa'far Pīšavarī gegründete Demokratische Partei, integriert. Unter dem Schutz der russischen Truppen übernahmen die Demokraten die Schlüsselpositionen innerhalb des Militärs von Aserbaidschan. Bei der nächsten Wahl des Provinzparlaments konnten die Demokraten die Majorität der Stimmen für sich gewinnen. Die neu gebildete Regierung erklärte dann die Unabhängigkeit der Provinz, was die Einbehaltung der lokalen Steuereinkünfte, eine autonome Provinzregierung und die Einführung des Āẕerī in die Schulen einschloß. Gleichzeitig wurde eine Bodenreform in Angriff genommen.

Auch der iranische Teil Kurdistans, der ebenfalls von sowjetischen Truppen besetzt war, konstituierte sich als autonome Republik. Die Präsenz russischer Truppen in diesen beiden Provinzen verhinderte, daß die Zentralregierung diese

Bewegungen niederschlagen konnte. Da die sowjetischen Truppen über den vereinbarten Zeitpunkt hinaus in Iran stationiert blieben, protestierte Iran mit amerikanischer Unterstützung bei der UNO. Die Streitfrage wurde dann aber in inoffiziellen Verhandlungen zwischen dem verschlagenen alten *Qavām-us-Salṭana,* dem damaligen iranischen Premier, und den Sowjets beigelegt; die Sowjets erklärten sich zum Abzug ihrer Truppen zu einem festen Zeitpunkt bereit und der *Qavām* stimmte einer Ölkonzession und einer friedlichen Kompromißregelung mit Aserbaidschan zu.

Die wachsende Macht der Linken zeigte sich im Juni 1946 in einer schriftlichen Übereinkunft zwischen dem *Qavām* und Pīšavarī, durch die die meisten Autonomieforderungen von Aserbaidschan erfüllt wurden, sowie in einem Generalstreik auf den Ölfeldern im folgenden Monat. Im August wurden drei *Tudeh*-Abgeordnete Mitglieder des Kabinetts, und das Parlament verabschiedete neue Gesetze im Bereich des Arbeits- und Sozialrechts. Etliche Stammesführer aus dem Süden, die ihre alten Verbindungen mit Großbritannien wieder aufgenommen hatten, protestierten gegen I die *Tudeh*-Minister, und als im September 1946 aufständische Stämme unter Qašqai- Führern deren Entlassung forderten, fügte sich die Regierung im Oktober ihren Wünschen. Unter dem Vorwand, daß die nationalen Wahlen nur stattfinden könnten, wenn die nationale Armee anwesend sei, schickte die *Qavām*-Regierung im November 1946 Truppen in den Norden, um die Unabhängigkeitsbewegungen der Aserbaidschaner und Kurden niederzuschlagen. Die Unterdrückungsmaßnahmen waren blutig, und alle auf Unabhängigkeit zielenden Reformen wurden rückgängig gemacht.

Der *maǧlis* verweigerte nun die vorgesehene Ölkonzession an die Sowjetunion. Dieser Umschwung in der Politik ist zum Teil antisowjetischen Tendenzen, zum Teil dem Einfluß der Vereinigten Staaten zuzuschreiben, der durch die amerikanischen Militär und Polizeimissionen und die wachsende Militärhilfe weiter zunahm. Die Angst der iranischen Regierung vor sowjetischem Druck führte dazu, daß sich Iran Ende der vierziger Jahre eng an die USA anschloß.

Die Zerrüttung der iranischen Wirtschaft durch den Krieg veranlaßte die iranische Regierung dazu, mit Hilfe amerikanischer Berater im Jahre 1949 den ersten Siebenjahresplan für die Wirtschaft aufzustellen. Der Schwerpunkt des Plans lag auf technischen Maßnahmen und gesteigerten Investitionen; er enthielt keinerlei Vorschläge zu strukturellen Reformen auf dem Gebiet des Bodenrechts und der Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden oder auf anderen Gebieten, ausgenommen den Vorschlag, Staatsbetriebe zu privatisieren. In der Folgezeit wurden zwar einige Staatsbetriebe privatisiert oder verkauft, doch wäre dies vermutlich auch ohne formellen Plan geschehen. Insgesamt wurden keinerlei ernsthafte Anstrengungen zur Erfüllung des Plans unternommen, so daß unter diesem und späteren Plänen die wirtschaftliche Entwicklung weitgehend unkontrolliert stattfand.

Die ökonomische und soziale Unzufriedenheit blieb in der Nachkriegszeit bestehen und konzentrierte sich auf die Anglo-iranische Ölgesellschaft (die auf Verlangen von Riżā Šāh in den dreißiger Jahren von ›Anglo-persische‹ in ›Anglo-iranische‹ Gesellschaft umbenannt worden war, da *persisch* eine westliche Bezeichnung sein sollte). Der Realwert der unverändert gebliebenen Lizenzgebühren von 1933 war gefallen, während gleichzeitig amerikanische Gesellschaften in benachbarten Ländern wesentlich günstigere Bedingungen gewährten. Großbritannien bot 1949 ein ›Ergänzungsabkommen‹ an, das von der Regierung, nicht aber vom *maǧlis* akzeptiert wurde. Die Wahlen von 1950 standen im Zeichen der Ölfrage, und eine nationalistische Koalition, die Nationale Front, geführt von Mossadegh, konnte hohe Stimmengewinne verbuchen. Der neue Premier, General ʾAlī Razmārā, stand in dem Ruf, die Ölgesellschaft zu begünstigen, und wurde März 1951 von einer Gruppe religiöser Fanatiker ermordet. Die Ressentiments gegen die Ölgesellschaft wurden so stark, daß sich die Mehrheit des *maǧlis* hinter Mossadegh stellte, so daß sie entsprechend seinem Vorschlag im März 1951 verstaatlicht wurde. Die *Tudeh* fing nun an, obwohl sie nach einem versuchten Attentat auf den Schah verboten worden war, wieder mehr Anhänger zu finden.

Die wichtigsten Ölfirmen der Welt brachten – gestützt von der englischen und amerikanischen Regierung – einen internationalen Boykott des iranischen Öls zustande, der auch potentielle Abnehmerländer wie Italien und Japan vom Kauf iranischen Öls abhielt. Mossadegh, der nun Premier wurde, sah sich dem vollständigen Verlust der Öleinkünfte gegenüber, überdies lehnten die Vereinigten Staaten es ab, weitere Anleihen und Hilfeleistungen zu gewähren, solange der Streit um das Öl nicht beigelegt war.

Mossadegh war so beliebt, daß der Schah ihn nicht entlassen konnte; andererseits war es Mossadegh nie gelungen – obwohl er es immer wieder versuchte –, Oberbefehlshaber der iranischen Armee zu werden. Im Gefolge einer Krise, während deren der Schah außer Landes floh, setzte sich im August 1953 die von Amerikanern ausgebildete Armee an die Spitze einer Bewegung, die Mossadegh seines Amtes enthob und verhaftete. Daraufhin kehrte der Schah, jetzt als Herrscher, mit General Zāhidī als seinem Premierminister ins Land zurück. Obwohl der Hergang des *coup* im einzelnen widersprüchlich ist, sind sich zahlreiche amerikanische Quellen und fast die gesamte Öffentlichkeit in Iran darin einig, daß dies ein ›Erfolg‹ des CIA war. Andererseits hatte Mossadegh damals schon viele seiner religiösen und anderen Anhänger verloren, und selbst die *Tudeh* setzte sich nicht mehr für ihn ein.

Unmittelbar nach dem Staatsstreich boten die USA 45 Millionen Dollar Nothilfe an, und seitdem spielten militärische und andere Entwicklungshilfe der USA für die Regierung des Schahs eine wesentliche Rolle. Im August 1954 wurde ein Ölabkommen unterzeichnet, in dem zwar die Nationalisierung theoretisch aufrechterhalten wurde, die tatsächliche Kontrolle der wichtigsten Ölfelder

jedoch an ein Ölkonsortium überging, in dem die AIOC und amerikanische Gesellschaften zu je 40 Prozent beteiligt waren und eine französische Gesellschaft zusammen mit der *Royal Dutch Shell Company* 20 Prozent hielt. Die Ertragsbeteiligung Irans wurde verbessert, es erhielt auch die Schürfrechte an eventuellen Ölquellen in bisher geologisch nicht untersuchten Regionen zurück. Die Einkünfte aus den Ölfeldern machten in den sechziger Jahren über drei Viertel der Staatseinnahmen aus und ermöglichten zusammen mit ausländischen Hilfsleistungen und Anleihen eine beachtliche wirtschaftliche Entwicklung.

In den Jahren nach Mossadeghs Sturz wurden die *Tudeh* und die Nationale Front zerschlagen und viele ihrer Mitglieder eingesperrt und gefoltert; andere flohen ins Ausland. Eine Gruppe angeblicher *Tudeh*-Sympathisanten unter den Militärs wurde hingerichtet, und die Armee blieb die Hauptstütze der Regierung gegenüber möglichen Unruhen. Das innerparteiliche Leben und die Kabinettsregierung wurden von einem System abgelöst, das dem Regime von Riżā Šāh ähnelte und in dem der *maǧlis* zwar weiter gewählt wurde und tagte, die tatsächliche Macht im Staat jedoch in den Händen des Schahs und seiner – oft nur vorübergehend beschäftigten – Beamten lag. Obwohl in den sechziger Jahren einer oder zwei sogenannten Oppositionsparteien der offizielle Segen erteilt wurde, kehrte man nicht mehr zum System der Koalitionsfreiheit mit unabhängigen politischen Gruppen und Parteien zurück.

Zwar war die Freiheit aus dem politischen Leben verschwunden, doch auf wirtschaftlichem Gebiet stellte sich vor allem dank des Wachstums der Ölproduktion und den daraus fließenden Einkünften ein relativ hohes Wachstum ein. Obwohl Wirtschaftsplanung mehr Mythos als Realität war, fanden beträchtliche staatliche und private Investitionen statt, durch die Industrieanlagen und das Verkehrsnetz sichtbar ausgeweitet wurden. Prestigekonsum und aufwendige Prachtbauten in den Städten bilden einen Hinweis auf die ungeplante Form des Wirtschaftswachstums in Iran, doch statistisch waren die Wachstumsraten vor allem Ende der sechziger Jahre, als der Lebensstandard erheblich anstieg, recht eindrucksvoll.

In die sechziger Jahre fallen auch die ersten ernsthaften sozialen Reformen Muḥammad Riżā Šāhs. ʾAlī Amīnī, der neue Premierminister, und Ḥasan Arsanǧānī, der 1969 verstorbene Landwirtschaftsminister, waren an einer Reihe von Reformwerken, insbesondere an dem wichtigsten, der Landreform aus dem Jahr 1962, maßgeblich beteiligt. Im Zuge dieser Reform wurden die Ländereien vieler Großgrundbesitzer zu ermäßigten Preisen an die Bauern veräußert, die den Boden bearbeiteten. Obwohl noch im Jahre 1969 weniger als ein Fünftel der iranischen Bauern ihr Land wirklich erworben haben – während die übrigen unter andere gesetzliche Vorschriften fallen, die kaum als Reform bezeichnet werden können –, führten die Maßnahmen von 1962 doch sichtbare Änderungen herbei, die die Investitionstätigkeit der Bauern anregten und dazu beitrugen, den Lebensstandard der neuen Grundeigentümer anzuheben.

1962 wurde den Frauen gegen den Widerstand der *ʼulamā* das aktive und passive Wahlrecht verliehen. Das Gesetz zum Schutz der Familie aus dem Jahr 1967 erschwerte die Scheidung für Männer und erleichterte sie für Frauen, gab Frauen die Möglichkeit, das Sorgerecht für Kinder auszuüben, und verringerte ganz generell die ungleiche Behandlung der Geschlechter vor dem Gesetz; dieses Gesetz wird sich jedoch erst dann voll auswirken, wenn es durch eine umfassende Aufklärungskampagne unterstützt wird. Die öffentlich geförderten ›Alphabetisierungscorps‹ für die Dörfer und die Ausweitung säkularer Volksschulen auf allen Ebenen werden ebenfalls zur Modernisierung des Landes beitragen.

1963 fanden in Teheran, Schiras und anderen Städten ernst zu nehmende regierungsfeindliche Unruhen statt. Obwohl die Regierung sie den *ʼulamā* und anderen reaktionären Kräften in die Schuhe schob, repräsentierten sie ebenso die Ressentiments des Volkes gegen eine Herrschaft, die als tyrannisch empfunden wird. Die Unruhen wurden mit Waffengewalt unterdrückt, doch haben Ende der sechziger Jahre vor allem unter den Studenten erneut begrenztere Demonstrationen stattgefunden, über die in der Weltpresse faktisch nichts berichtet wurde. Viele Reformer und Exradikale sind inzwischen Mitglieder der Regierung geworden, die heute möglicherweise beliebter ist als in der Dekade nach 1953, doch existiert nach wie vor Unzufriedenheit mit der Regierung bei jenen, die radikalere Reformen, Freiheit der Presse und des politischen Lebens und Befreiung von der allgegenwärtigen Geheimpolizei wünschen. Vor allem die Forderungen der Studenten – ob sie nun zu Hause oder im Ausland leben – sind durch die bisherigen Reformen und das rasche wirtschaftliche Wachstum nicht gegenstandslos geworden.

Wie schon in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Literatur auch heute noch eine der wirksamsten Waffen der Gesellschaftskritik. Der älteren Generation der Sozialkritiker, wie etwa dem gegenwärtig an der Humboldt-Universität in Ostberlin lehrenden Bozorg Alavi (Buzurg ʼAlavī), hat sich eine jüngere Gruppe von Schriftstellern, Satirikern und Dichtern angeschlossen. In der Dichtkunst hat inzwischen eine wichtige formale und stilistische Entwicklung stattgefunden; man entfernt sich zunehmend von den klassischen Formen und nähert sich dem freien Vers und einer neuen Metrik – eine Bewegung, die von dem verstorbenen Nīmā Yūšīǧ eingeleitet worden ist. Vor einigen Jahren hat die Regierung damit begonnen, die große klassische Tradition in der persischen Musik und die Volksmusik, die oft Gedichte und Tanz begleiten, zu unterstützen. Die staatliche Rundfunkanstalt sendet sowohl traditionelle Musik und Dichtkunst als auch eine neuere Form der Musik, die aus den traditionellen Formen entwickelt worden ist. Während man in der Ästhetik allzu häufig eine oberflächliche Nachahmung westlicher Stile beobachten kann, lassen sich auf der anderen Seite eine zunehmende Wertschätzung lokaler Traditionen in klassischer und volkstümlicher Kunst und beginnende Versuche der Rezeption und Adaption dieser Traditionen an neue Bedürfnisse feststellen.

Auf außenpolitischem Gebiet hat der Schah in letzter Zeit vor allem mit der Sowjetunion und den osteuropäischen Staaten, aber auch mit Israel gute Beziehungen unterhalten, die alle wirtschaftliche Vorteile gebracht haben. Die Sowjetunion baut gegenwärtig Iran das lang ersehnte Stahlwerk und erhält als Gegenleistung das Erdgas von den Ölfeldern, das augenblicklich noch nicht genutzt wird. Die anderen osteuropäischen Länder sind mit Krediten zu zweieinhalb Prozent Zinsen an der Errichtung von Industrieanlagen beteiligt. Mit seinem raschen Wirtschaftswachstum und seinem Anspruch auf eine Führungsrolle am Persischen Golf – sobald die Briten endgültig abgezogen sind – hat sich Iran aus einem Land, das von fremden Mächten kontrolliert wurde, in eine politische Kraft entwickelt, die in der Lage ist, die Rivalität der entwickelten Länder zugunsten ihrer eigenen wirtschaftlichen und politischen Position auszunutzen. Ob es diesem Land gelingen wird, die Forderungen nach größerer Freiheit, Demokratie und sozialer Gerechtigkeit zu erfüllen, wird man abwarten müssen.

VI. Afghanistan

Die Geschichte Afghanistans erklärt sich weitgehend aus seiner geographischen Lage. Es bildet den östlichen Teil der Hochebene, die man als Hochland von Iran bezeichnet, und wird durch den westlichen Flügel der gekrümmten Hochgebirgskette, die den indischen Subkontinent vor den räuberischen Steppenbewohnern Zentralasiens schützte, in zwei Teile zerschnitten. Nur in Afghanistan sind diese Gebirgszüge für Heere passierbar, so daß nach Indien gerichtete Invasionen entweder diesen Weg nahmen oder ihre Westflanke umgingen.

Hinzu kommt, daß das zerklüftete Gelände Afghanistans mit seinen zackigen Bergen und felsigen Hügeln, seinen engen Pässen und Flußtälern zahlreiche Rückzugsmöglichkeiten bot und den Fortbestand zerstreuter ethnischer Gruppen begünstigte. Die Feindschaft, die unter diesen Gruppen herrschte, war ebenfalls ein wichtiger Bestimmungsgrund der Geschichte Afghanistans.

Die größte und bedeutendste dieser Gruppen stellen die Afghanen dar, eine Bezeichnung, die korrekt nur auf die Paschto (Puẖtu) sprechenden Bevölkerungsteile angewendet werden kann. Die Afghanen haben die Vormachtstellung eingenommen, seit Afghanistan im Jahre 1747 als Nation entstand. Als ein stark stammesgebundenes Volk waren die Afghanen von jeher für ihren großen ethnischen Stolz, ihre Tapferkeit, ihre militärischen Fähigkeiten und ihren in Asien recht einmaligen Individualismus und Freiheitsdrang berühmt.

Tadschiken oder ›Fārsibān‹ (›Pārsivān‹) (Persisch sprechende Bevölkerungsgruppen) bilden die zweitgrößte ethnische Gruppe Afghanistans. Das Wort Tadschik geht zurück auf persisch *tāzī,* womit man im Mittelalter einen Araber und dessen Nachkommen aus der Ehe mit Einheimischen bezeichnete.

Doch heute meint man mit Tadschiken Persisch sprechende Dorfbewohner, die inmitten einer Türkisch oder Paschto sprechenden Bevölkerung leben. Es scheint, als ob die Tadschiken eine verschiedenartige Herkunft hätten. Einige waren offenbar mit der Bevölkerung des östlichen Iran verwandt; andere, ›Bergtadschiken‹ genannt, könnten autochthon sein; wieder andere sind möglicherweise Saiten, alte iranische Bevölkerungsgruppen, die in den Oasen Zentralasiens lebten.

In Nordafghanistan bilden türkische Stämme einen wichtigen, wenn nicht sogar beherrschenden Teil der Bevölkerung. Die bedeutendsten unter ihnen sind die Usbeken, Abkömmlinge eines Teils der Goldenen Horde, der im 15. Jahrhundert nach Transoxanien einwanderte, und die oghusischen Türken, die im 12. Jahrhundert Raubzüge durch Chorasan, Transoxanien und Teile von Afghanistan unternahmen.

Das Zentralmassiv der afghanischen Gebirge ist von den Hazāras bewohnt, einem Persisch sprechenden Volksstamm von mongoloidem Aussehen. Es wird häufig behauptet, daß diese Bevölkerungsgruppen Nachfahren von Kriegern Dschingis Khans seien, die im Lande blieben. Vermutlich stammen sie jedoch von mongolischen Stämmen ab, die erst im 14. Jahrhundert in dieses Gebiet vordrangen, oder von Flüchtlingen der vielen Aufstände im Persien der Īlḫāne.

Zu den kleineren ethnischen Gruppen zählen Qïzïlbaš, Čahār-Aimāq, Nūristāni (die Kāfiren bis zu ihrer Zwangsislamisierung im Jahre 1896), Urmaren, Kirgisen, Karakalpaken, Belutschen und andere. Sie alle waren jedoch zu keiner Zeit für die afghanische Geschichte von größerer Bedeutung. Aufgrund seiner geographischen Lage war Afghanistan von jeher ein Gebiet, in dem sich mächtige Kulturen begegneten, aufeinanderprallten und miteinander verbanden. Die wichtigste Kraft, die die Kultur Afghanistans prägte, ist iranisch im weitesten Sinne des Wortes. Indische wie zentralasiatische Einflüsse sind gleichermaßen zu erkennen, während die Afghanen durch ihre ethnischen Eigenarten ebenfalls die Kultur ihres Landes formen halfen. Schließlich ist auch die Religion des Islam im ganzen Land verbreitet. Fast die gesamte Bevölkerung von Afghanistan ist muslimisch, wobei ungefähr 80 Prozent Sunniten ḥanafitischer Prägung, ungefähr 18 Prozent – einschließlich des größten Teils der Hazāras – Zwölfer-Šī'ten oder Ǧa'fariten sind. In Nordafghanistan finden sich auch kleinere Gruppen von Ismā'īliten.

Die in Afghanistan lebenden Volksstämme, insbesondere die Afghanen selbst, sind in der westlichen Welt oft als besondere Fanatiker in religiösen Fragen dargestellt worden. Dies ist jedoch in Wirklichkeit allein auf den Widerstand der Afghanen gegen imperialistischen Druck zurückzuführen; im übrigen sind die Afghanen, wenn man ihre relativ große Isolierung und den allgemein niedrigen Ausbildungsstand berücksichtigt, ebenso tolerant wie andere Muslime auch und toleranter als manch andere. Unabhängig davon spielt der Islam mit all seinen religiösen und kulturellen Charakteristika eine wichtige Rolle im Land.

Die Mehrheit der Bevölkerung spricht entweder Paschto, das in zwei Hauptmundarten zerfällt, oder Persisch (Tadschikisch); beide Sprachen gehören zur iranischen Sprachfamilie. Die nationalbewußten Afghanen nennen ihr Persisch, das in der Tat in Lautung und Wortschatz archaischer anmutet, ›Darī‹ – die Sprache des Achämenidenherrschers Darius – und sehen es somit als älter an als das – ihrer Meinung nach – aus der Sassanidenzeit stammende in Iran gesprochene Persisch. Die türkischen Stämme haben ihre jeweiligen Dialekte. Einige der Sprachen der ethnischen Minoritäten sind noch nicht restlos untersucht.

Trotz großer Bemühungen der afghanischen Regierung in jüngster Zeit ist Afghanistan bis heute ein Land mit Subsistenzwirtschaft geblieben. Die meisten Afghanen sind seßhafte Bauern, die in der Hauptsache Weizen anbauen. Andere verbinden das seßhafte Leben in Dörfern mit einem Dasein als sommerliche Wanderhirten, so daß ihre Wirtschaftsform als Kombination von Ackerbau und Weidewirtschaft bezeichnet werden kann. Dazu kommen ungefähr zwei Millionen echte Nomaden, deren Existenz völlig auf der Haltung von Schaf- und Kamelherden beruht.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bildete Afghanistan formell noch einen Teil des zerfallenden Tīmūridenreiches. Kabul und Herāt wurden je von einem Nachfahren Tamerlans beherrscht. Diese Herrschaft war jedoch kaum spürbar, da sich der größte Teil des Landes in Händen von mächtigen und selbständigen Stämmen befand. 1504 tauchte ein weiterer dieser tīmūridischen Prinzen in Kabul auf und übernahm die Herrschaft in der Stadt, nachdem ihn die wachsende Macht der Šaibānī-Usbeken aus seinem Erbteil Ferghana nördlich des Amu-Darya vertrieben hatte. Dieser Mann, Ẓahīr-ud-Dīn Muḥammad Bābur, war einer der begabtesten und möglicherweise der liebenswerteste der Nachfahren Tamerlans. Nachdem er die Kontrolle über den größten Teil von Ostafghanistan gewonnen hatte, mischte er sich in die inneren Zwistigkeiten der in Delhi 1451 durch Bahlūl Ḫān zur Macht gelangten afghanischen Lōdī-Dynastie ein. 1526 besiegte er die Lōdīs bei Pānīpat und begründete die Dynastie der Großmoguln.

Kurze Zeit zuvor hatte Šāh Ismā'īl Iran für die Ṣafaviden-Dynastie erobert, so daß der Aufstieg dieser beiden mächtigen Reiche sich fast gleichzeitig vollzog. Im allgemeinen blieben die Beziehungen zwischen Moguln und Ṣafaviden recht freundlich, wobei Afghanistan die Rolle der Pufferzone zwischen den beiden Reichen zufiel. Kabul und das östliche Afghanistan waren unter der Herrschaft der Moguln; Herāt und Westafghanistan gehörten zum Ṣafavidenreich; Kandahar bildete die Grenze zwischen den beiden Interessensphären und wechselte bei einer Reihe von Gelegenheiten seinen Besitzer. Weder Iranern noch Indern gelang es jedoch, eine dauerhafte Kontrolle über die mächtigen afghanischen Stämme zu bekommen.

1709 revoltierte der afghanische Stamm der Ġilzay (Ġalzay, Ġalǧī), der zu jener Zeit in der Gegend um Kandahar lebte, unter seinem Führer Mir Vais,

tötete den iranischen Gouverneur und erklärte seine Unabhängigkeit. Kurz danach folgten die Abdālīs (heute Durrānis) diesem Beispiel und entrissen dem zerfallenden Ṣafavidenreich Herāt.

Die Schwäche der Ṣafaviden war nun offenkundig. Es dauerte nicht lange und die Ġilzays unternahmen Raubzüge weit nach Iran hinein. Auf einem dieser wagemutigen Unternehmen, das von dem Ġilzay-Führer Maḥmūd, dem ältesten Sohn des 1715 gestorbenen Mīr Vais, geführt wurde, griffen sie sogar Isfahan an und der unfähige Šāh Ḥusain, der damals – 1722 – dort residierte, übergab dem Angreifer seinen Thron.

Die Herrschaft der Afghanen währte nicht lange. Die Iraner haßten die Afghanen ebenso sehr aufgrund theologischer Differenzen wie wegen ihrer tyrannischen Herrschaft; die Ġilzays dagegen waren in Iran aufgrund von Feindseligkeiten, die zwischen den einzelnen Stämmen herrschten, von ihren Nachschublinien abgeschnitten. Die iranische Widerstandsbewegung wurde nominell von einem Sohn Šāh Ḥusains, Ṭahmāsp Mīrzā, geführt, doch der eigentliche Held der Bewegung war das militärische Genie Ṭahmāsp Qulī Ḫān, der spätere Nādir Šāh. 1730 wurden die Afghanen in einer Reihe von Schlachten geschlagen und verließen schließlich das Land, wobei ein großer Teil in den Wüsten von Belutschistan den Tod fand.

Nādir Šāh war nun Herr über Iran, obwohl er bis 1736 wartete, bis er sich zum Schah ernannte. Im Jahr darauf fiel er in Afghanistan ein, bereitete den Ġilzays eine verheerende Niederlage und setzte seinen Feldzug fort, mit dem Ziel, Delhi zu erobern. Er erhielt starke Unterstützung von den Abdālī-Afghanen, die er allen seinen Truppen vorzog. Er litt jedoch zunehmend unter Verfolgungswahn und wurde 1747 von seinen iranischen Offizieren ermordet.

Afghanistan als Nation war das Werk Nādir Šāhs. Unter seinem Regime lernten die Abdālīs Disziplin und Organisation, während ihre stärksten Rivalen, die Ġilzays, noch keine Zeit gehabt hatten, sich von der ihnen durch Nādir Šāh zugefügten Niederlage zu erholen, und zudem über wenig Stammessolidarität verfügten. Die Folge war, daß sich die Khane der Unterstämme der Abdālīs in der Nähe von Kandahar zusammenfanden und einen der Ihren, Aḥmad Šāh, zum ersten ›König der Afghanen‹ wählten.

Aḥmad Šāh zählte erst 23 Jahre, hatte sich jedoch in der Armee von Nādir Šāh ausgezeichnet und war einer seiner Lieblingsoffiziere gewesen. Er war ein brillanter Taktiker und verfügte über einen einnehmenden Charakter – Qualitäten, die ihm die Herzen seiner Stammesgenossen gewannen und ihn für die übrigen afghanischen Stämme, die sich in ihrer über alles geschätzten Unabhängigkeit bedroht sahen, akzeptabler machten. Er machte auch gar nicht den Versuch, als Despot in einem zentralistisch organisierten Land zu regieren, sondern gab sich mit seiner Stellung als *primus inter pares* zufrieden und richtete eine auf Stammesverbänden aufbauende Form des Feudalismus ein. Im allgemeinen rekrutierten sich die Führer aus dem Kreis der Abdālī-Khane, aber grundsätzlich waren alle Afghanen den Mitgliedern der Abdālī-Stämme

gleichgestellt und nichtafghanische Volksgruppen genossen Schutz und unterstanden der Rechtsprechung des Landes.

In fast ununterbrochenen Eroberungszügen schufen die Afghanen, von Aḥmad Šāh geführt, ein Reich. Bei seinem Tod im Jahre 1772 beherrschte Aḥmad Šāh mehr oder weniger direkt das gesamte Gebiet zwischen dem Amu-Darya und dem Indischen Ozean sowie zwischen Delhi und Nischapur. Dieses Reich sollte jedoch so schnell auseinanderbrechen, wie es entstanden war, da sein Regierungssystem ganz offensichtlich destruktive Elemente enthielt, die nur dank der Persönlichkeit und Fähigkeit des Herrschers zu seinen Lebzeiten nicht die Oberhand bekamen.

Obwohl die Afghanen einen stark entwickelten ethnischen Stolz besaßen, war ihr Nationalgefühl kaum entwickelt; ihre Loyalität gehörte immer nur ihrem Clan oder Stamm. Aus diesem Grund wogen persönliche oder Stammesinteressen im Konfliktfall immer stärker als die Interessen des ganzen Landes. Es kam hinzu, daß man keinerlei Regelung im Hinblick auf die Thronfolge getroffen hatte; gleichgültig, welche Wünsche der König geäußert hatte, mit ihm starb auch seine Autorität, so daß unweigerlich jedesmal ein Kampf um die Nachfolge entbrannte. Die Dinge wurden noch dadurch kompliziert, daß der Clan der Sadōzays Aḥmad Šāhs, der hohes Ansehen genoß, die Loyalität des Unterstammes der Pōpalzays, den er anführte, besaß. Ein anderer Clan, die Muḥammadzays, stellte die Führer des Unterstammes der Bārakzays, des weitaus größten und mächtigsten unter den Abdālī-(Durrānī-)Stämmen.

1822, nur fünfzig Jahre nach dem Tode Aḥmad Šāhs, war sein Reich aufgelöst und Afghanistan schwach und in sich zerrissen. Die Sadōzay-Dynastie war vom Thron vertrieben worden und übte eine ständig bedrohte Herrschaft über die Stadt Herāt aus. Nordafghanistan war in den Händen unbedeutender Usbeken-Khane, andere Landesteile wurden von Mitgliedern des siegreichen Clans der Muḥammadzays beherrscht, die sie als ihr persönliches und privates Eigentum behandelten. Die Sikhs waren im Pandschab an die Macht gelangt und hatten die afghanische Stadt Peschawar erobert, während sich im übrigen Indien die Briten auf dem Vormarsch befanden, der ihnen schließlich die Herrschaft über ganz Indien bringen sollte.

Zu dieser Zeit wurde einer der Bārakzay-Khane, Dōst Muḥammad, Regent von Kabul und der angrenzenden Gebiete. Da er ebenso wie Aḥmad Šāh ein Mann von erheblichen Fähigkeiten und angenehmem Wesen war, wurde er bald zur beherrschenden Persönlichkeit in Afghanistan und erhielt 1834 in Kabul den Titel Emir. Unter seiner Herrschaft hätte das Land wieder Stabilität gewinnen können, doch war es unglücklicherweise in den Strudel der Rivalitäten zwischen den Großmächten gezogen worden, aus dem es sich ein Jahrhundert lang nicht befreien sollte. Die russische Expansion nach Osten ließ Großbritannien dort eine potentielle Gefahrenquelle für Indien sehen und war die Ursache jener Rußlandfeindlichkeit, die im 19. Jahrhundert eine so entscheidende Rolle in der

Asienpolitik der Briten spielen sollte. Die britischen Strategen waren der Ansicht, daß es für England ein leichtes sein müsse, einer britischen Marionette auf den afghanischen Thron zu verhelfen, und daß man auf diese Weise Afghanistan in eine verläßliche Festung zum Schutz der verwundbaren Flanke Indiens umwandeln könne.

Dieses Konzept hatte zwei britische Invasionen in Afghanistan zur Folge. Die erste (1839–1842) endet mit einem Fiasko, da die Afghanen erbitterten Widerstand leisteten, und gipfelte im Rückzug der Briten, dem Tod der Marionette, Šāh Šuǧā', und der Rückkehr von Dōst Muḥammad auf den Thron. Trotz der Verwüstungen, die der Krieg angerichtet hatte und der dadurch hervorgerufenen Feindseligkeit der Afghanen, gelang es ihm, seine Bemühungen, die der Krieg unterbrochen hatte, wiederaufzunehmen, und bei seinem Tode im Jahre 1863 hatte er das Land erneut unter seiner Führung vereinen können.

Die Ursache des zweiten anglo-afghanischen Kriegs (1878–1880) unterschied sich praktisch in nichts von der des ersten. Vom britischen Standpunkt aus verlief er etwas erfolgreicher als der erste, da der afghanische Emir, 'Abdurraḥmān Ḫān, der mit dem Rückzug der Briten Herrscher von Afghanistan wurde, sich bereit erklärte, Großbritannien die Kontrolle der afghanischen Außenpolitik zu überlassen. Vom afghanischen Standpunkt aus war diese Entscheidung eine Katastrophe, da sie eine selbst auferlegte Isolierung von der übrigen Welt mit sich brachte und zusammen mit dem damals erstarkenden religiösen Fanatismus dazu führte, daß sich Afghanistan selbst für eine Periode von fünfzig Jahren vom Fortschritt ausschloß.

'Abdurraḥmān Ḫān (1880–1901) stellte eine imponierende Mischung aus Intelligenz, Fähigkeit und Entschlossenheit dar. Seine Regentschaft stand unter dem Zeichen des Strebens nach Macht für die Regierung und zu diesem Zweck setzte er gleichermaßen die Instrumente der Bestechung, Folter und des politischen Mords ein. Bei seinem Tod war die Macht der Stämme zwar geringer, wenn nicht sogar gebrochen, doch sein Andenken wird kaum geehrt, was weniger auf seine grausame Herrschaft als auf das Durand-Abkommen zurückzuführen ist, zu dessen Unterzeichnung er 1893 von Großbritannien gezwungen wurde. Darin wurden zwar die Ostgrenzen Afghanistans garantiert, aber gleichzeitig mehrere Millionen Afghanen der afghanischen Jurisdiktion entzogen, was zur Bildung eines afghanischen Irredentismus führte, der sich bis heute erhalten hat.

Im Ersten Weltkrieg verhielt sich Afghanistan neutral, obwohl afghanische Stammesführer die Regierung heftig unter Druck setzten, ihren alten Feind, die Briten, in Indien anzugreifen. Zweifellos gab sich der afghanische Emir, 'Abdurraḥmāns ältester Sohn Ḥabībullāh Ḫān, der Hoffnung hin, mit dieser Neutralitätspolitik Afghanistan die völlige Unabhängigkeit zu bringen; die Weigerung der Briten, diesem Plan zuzustimmen, trug vermutlich zu dem Ressentiment bei, das 1919 zu seiner Ermordung führte. Sein Nachfolger wurde

sein Sohn, Amānullāh Ḫān, der – von übertriebenen Berichten über die Unruhen der Nachkriegsjahre in Indien getäuscht – eine Anzahl provokatorischer Truppenbewegungen inszenierte, die ihm am 6. Mai 1919 eine britische Kriegserklärung einbrachten. Der Kampf war kurz und das Ergebnis unentschieden. Die kriegsmüden Briten waren nicht in der Verfassung, einen ausgedehnten Feldzug zu organisieren. Am 8. August 1919 wurde ein Vertrag geschlossen, in dem Afghanistan die volle Unabhängigkeit zugesichert wurde.

Durch diesen Erfolg ermutigt, begann Amānullāh Ḫān (jetzt nicht mehr mit dem Titel Emir, sondern Schah) mit der Durchführung eines Reform- und Modernisierungsprogramms, das seinen Höhepunkt erreichte, nachdem er von einer erfolgreichen Europareise im Jahre 1927 zurückgekehrt war. Seine bisherigen Maßnahmen, die auch den ›Import‹- technischer Berater aus Europa mit umfaßten, waren allgemein akzeptiert worden, doch nun begann er sich auf das Glatteis der Gesellschaftspolitik zu begeben: er erklärte die *purda,* die Abschließung der Frauen von der Außenwelt, für beendet und führte die Monogamie und den Schulzwang für Mädchen ein. Dies rief den Widerstand der Konservativen und der religiös Engagierten hervor, und im November 1928 brach – möglicherweise von außen unterstützt – eine Stammesrevolte aus. Die Armee, die der reformierende Herrscher vernachlässigt hatte, erwies sich als machtlos, und einige Monate später fand sich Amānullāh im Exil, während ein Analphabet und Bandit mit dem Spitznamen Bača-i Saqao, der ›Sohn des Wasserträgers‹, – wenn auch schwankend – als Emir Ḥabībullāh Ġāzī auf dem afghanischen Thron saß.

Die Herrschaft des Banditen währte nur kurz. Vier fähige Brüder, die einem Seitenzweig von Amānullāhs Familie der Muḥammadzays entstammten, organisierten den Widerstand und konnten mit Unterstützung verschiedener Stämme den Banditenkönig schlagen und hinrichten. Am 17. Oktober 1929 wurde einer der Brüder, Nādir Šāh, durch Akklamation zum neuen König von Afghanistan gewählt. Er wurde vier Jahre später ermordet, doch sein neunzehnjähriger Sohn, Muḥammad Ẓāhīr Šāh, konnte ohne Blutvergießen die Thronfolge antreten: er ist noch heute der afghanische Monarch.

Bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs war die Regierung Afghanistans fest in den Händen der drei überlebenden Onkel von Ẓāhīr Šāh. Diese Männer waren im Grunde progressiv eingestellt, doch die neue Dynastie hatte einen relativ schwachen Stand und war ständig vom potentiellen Widerstand der Stämme und der Konservativen bedroht. Aus diesem Grund ging die wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklung nur langsam und zögernd vonstatten.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs – der Unabhängigkeit Indiens und der Bildung Pakistans – wurde Afghanistan vor eine Reihe neuer Herausforderungen und Probleme gestellt. Die Afghanen waren tief enttäuscht, daß nicht sie, sondern Pakistan ihre Irredenta zugesprochen erhielt – eine Entscheidung, die zwischen diesen beiden Nachbarn ein Maß an Feindseligkeit schuf, das noch heute weit davon entfernt ist, zu verschwinden. Gleichzeitig

hatte sich eine neue Führungsschicht, meist mit westlicher Ausbildung, herausgebildet, die mit der Stagnation und Rückschrittlichkeit Afghanistans immer unzufriedener wurde. Das afghanische Regime reagierte darauf mit einem Modernisierungsprogramm in nie dagewesenem Ausmaß.

Zunächst wandten sich die Afghanen um Entwicklungshilfe an die Vereinigten Staaten, und es kam eine Vielzahl von amerikanischen Beratern ins Land, die technische und Bildungshilfe leisteten. 1956 schloß sich die Sowjetunion dem Entwicklungsprogramm an, und seitdem haben die beiden Rivalen im ›Kalten Krieg‹ zur Entwicklung in Afghanistan aktiv beigetragen. Mit Hilfe der Sowjetunion beispielsweise konnte die afghanische Armee modernisiert werden, so daß die afghanische Regierung vielleicht zum ersten Mal in ihrer Geschichte nicht mehr so vollständig auf die Kooperationsbereitschaft der nach wie vor mächtigen Stämme angewiesen ist.

3. Indien

I. Der Islam in Indien und seine historische Entwicklung

Der Historiker des Islam unterschätzt gewöhnlich die Rolle, die der indopakistanische Subkontinent in der Gesamtgeschichte der islamischen Geschichte spielt, und betrachtet ihn nur als Randgebiet, wie das tropische Afrika, Zentral- oder Südostasien. Zum Teil ist das ein Erbe der islamischen Historiker des Mittelalters. Von der arabischen Geschichtsschreibung des Islam wird Indien im allgemeinen übergangen, mit ein paar bemerkenswerten Ausnahmen. Die persische Historiographie jedoch, besonders die der Īlḫān-Zeit (1256–1336), ignoriert Indien nicht, wenn auch die Informationen, die sie bietet, dürftig sind. Die indopersische Geschichtsschreibung des 10. bis 18. Jahrhunderts stellt das muslimische Indien auf den seiner politischen Macht gebührenden Platz in der allgemeinen politischen und dynastischen Geschichte der islamischen Welt.

Die westliche Historiographie des Islam schöpfte anfangs aus arabischen Quellen und folgte der arabischen Tradition. Politisch war Südasien schon früh (zwischen 1757 und 1857) unter britische Herrschaft gekommen, und man betrachtete es als nicht nur politisch und geographisch, sondern auch historisch völlig verschieden vom Nahen Osten, den man nicht nur als das Stammland des Islam ansah, was er tatsächlich ist, sondern irrtümlicherweise auch als den einzigen Raum, in dem sich die politische und kulturelle Entwicklung des Islam vollzog. An den meisten westlichen Universitäten ist das Studium des Islam immer noch gleichbedeutend mit dem Studium des Vorderen Orients und ganz auf die arabische Welt, die Türkei und Iran konzentriert, in geringerem Umfang auch auf Nordafrika. Indien, Zentral- und Südostäsien werden eigenen Studienfächern überlassen und nicht unter dem Gesichtspunkt des Islam behandelt. Erst in jüngster Zeit bilden Indien und Pakistan Teile des Studiums der allgemeinen Geschichte des Islam.

Das historische islamische Indien ist trotz seiner regionalen und sozialen Koexistenz mit dem hinduistischen Indien ein integrierender Bestandteil der islamischen Welt gewesen und hat sich während seiner ganzen Geschichte als zu ihr gehörig betrachtet. Der Islam hat schon im zweiten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts, in seiner zweiten Eroberungswelle unter den Umaiyaden, in Indien Fuß gefaßt. Sind und das südliche Pandschab bildeten eine Provinz des Umaiyaden-, später des Abbasidenkalifats und des Ṣaffāridenstaates. Im 11. und 12. Jahrhundert war die südliche Hälfte Nordwestindiens (heute Westpakistan) ein Staat ismā'īlitischer Muslime und stand in ideologischen und quasi-politischen Verbindungen mit den ägyptischen Fāṭimiden. Während des 11. und 12. Jahrhunderts wurden Teile Nordindiens zuerst von den Ġaznaviden und dann, in viel größerem Maßstab, von den Ġūriden erobert und von Ġazna bzw. Ġūr – also von afghanischem Territorium aus – beherrscht. Die Herrscher der Ġaznaviden- und der Ġūridendynastie waren ebenso von ihren Kämpfen mit Gegnern in Zentralasien und Iran in Anspruch genommen wie von ihren Vorstößen und Eroberungen in Indien. Als das 1206 von Ġūr unabhängig gewordene Sultanat von Delhi sich wegen der mongolischen Eroberungen der benachbarten islamischen Gebiete auf eine rein indische Politik beschränken mußte, suchte es in der zweiten Generation unter Iletmiš (1211–1236) ebenso wie früher die Ġaznaviden und die Ġūriden die Bestätigung seiner Legalität und Legitimität durch die formelle Anerkennung des abbasidischen Kalifen al-Mustanṣir (1226–1242). Die Sultane von Delhi huldigten den Abbasiden-Kalifen weiterhin auf ihren Münzen und in den Freitags-Gottesdiensten. Selbst nach dem Fall des Abbasidenkalifats (1258) und der Plünderung Bagdads durch die Mongolen hielt sich der ›Mythos‹ von der abbasidischen Oberhoheit noch lange auf den Münzen der Sultane von Delhi. Muḥammad ibn Tuġluq, 1325–1351 Sultan von Delhi, erlangte die Investitur von drei aufeinanderfolgenden Exilkalifen in Kairo, einer von diesen belehnte auch Firūz Šāh Tuġluq (1351–1388). Tamerlan machte Nordwestindien zu einem Protektorat seines Tatarenreiches; sein Name wie auch der seines Nachfolgers Šāh-Ruḫ wurde in den Freitagsgebeten verlesen unter Ḫiżr Ḫān (1414–1421), einem indischen Herrscher über ein kleines Königreich, das in ihrem Namen in Delhi gegründet worden war.

Im 13. Jahrhundert, als die Stammländer des Islam von den Mongolen überrannt und besetzt wurden, die Kreuzfahrer immer noch muslimische Positionen in der Levante bedrohten und die politische Macht der Muslime sich auf dem Rückzug vor der spanischen *reconquista* befand, war der Islam nur noch in Indien expansiv und offensiv.

Als 1526 Bābur in Indien eindrang und den Grundstock zu dem späteren Mogulreich legte, erhob er Anspruch auf das territoriale Erbe der Tīmūriden in Indien. Von Bābur bis Aurangzīb (gest. 1707) spielte das Indien der Mogulzeit eine sehr bedeutende Rolle in der islamischen Welt. Es war eine der drei großen muslimischen Mächte – neben den Osmanen und den Ṣafaviden. Mit diesen und

dem usbekischen Zentralasien unterhielt es mannigfache Beziehungen: durch Gesandte, Handel und einen ständigen Zustrom von Gelehrten und Künstlern aus allen diesen Gebieten. Schon vorher hatte das Küstensultanat Gudscharāt (1391–1583) auf diplomatischem Wege und im Seehandel mit den Mamlūken und den Osmanen zusammengearbeitet und Scharen von muslimischen Einwanderern aus fernen Ländern aufgenommen. Auch das Bahmanidensultanat (1347–1527) hatte einen regen Verkehr mit islamischen Mächten außerhalb Indiens gepflegt. Seine šī'itischen Nachfolgestaaten Golkonda und Bīdschāpur erkannten freiwillig den symbolischen religiösen Primat, wenn nicht die tatsächliche Oberhoheit der iranischen Ṣafaviden an, bis ihnen unter der Regierung Šāh Ǧahāns (1628–1657) durch militärischen Druck die Mogulherrschaft aufgezwungen wurde.

Während des raschen Verfalls der großen islamischen Reiche der Osmanen, Ṣafaviden und Moguln, der um 1700 ganz offenkundig wurde, war die Reaktion Indiens auf die muslimische Dekadenz ein fast ebenso einzigartiges religionsgeschichtliches Phänomen wie die Arabiens. Aber Indiens führender religiöser Denker, Šāh Walīullāh (gest. 1763), gründete keine Sekte wie Muḥammad ibn 'Abdalwahhāb im Nedschd. Er führte eine fundamentalistische Interpretation der Theologie und Soziologie ein, die nicht unvereinbar mit der überlieferten Orthodoxie und doch so voraus- und weitblickend war, daß spätere Denker dadurch inspiriert wurden, die Fackel der Erneuerung zu entzünden, als sie sich herausgefordert sahen, dem politischen und ideologischen Druck des Westens entgegenzuwirken. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert waren die muslimischen Inder die ersten, wenn auch keineswegs die wichtigsten, die auf das Eindringen westlicher Rechtsbegriffe und -institutionen teilweise positiv reagierten. Als durch die britischen Massenmedien die Situation und die Probleme der muslimischen Welt im und nach dem Krimkrieg den gebildeten indischen Muslimen bekannt wurden, entwickelte sich ab 1870 im muslimischen Indien eine selbständige Panislam-Bewegung, die zwischen 1919 und 1923 in der revolutionären Ḫilāfat-Bewegung gipfelte. In Muḥammad Iqbāl (1875–1938) hat das islamische Indien den Dichter hervorgebracht, der sich mehr als irgendein anderer muslimischer Dichter in der gesamten islamischen Geschichte seines Muslimtums bewußt war. Schließlich finden wir in Pakistan den einzigen modernen islamischen Staat, der eigens geschaffen wurde, um dem größten Teil der muslimischen Bevölkerung Indiens die religiös-kulturelle Eigenart zu bewahren, und der in den 24 Jahren seines Bestehens das Experiment fortgeführt hat, eine Symbiose der Grundlehren des Islam mit den Erfordernissen einer modernen technischen Zivilisation zustande zu bringen.

II. Das muslimische Indien in seiner Beziehung zum hinduistischen Indien

Dies soll nicht heißen, daß die islamische Geschichte Indiens, die sich in der geographischen und ethnischen Umwelt des indischen Subkontinents abspielte, nicht gleichzeitig auch ein Teil der Gesamtgeschichte Indiens und aller seiner

Völker, der muslimischen wie der nichtmuslimischen, gewesen wäre. In der Tat haben das Sultanat von Delhi, die regionalen muslimischen Königreiche, das Mogulreich und endlich Pakistan die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Geschicke der Nichtmuslime ebenso beeinflußt wie die der Muslime.

Nach der Besetzung von Sind im 2. Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts war es die Politik Muḥammad ibn Qāsims und seiner Nachfolger, die lokalen Formen der Verwaltung beizubehalten, soweit sie mit der islamisch-arabischen Politik der Umaiyadenzeit vereinbar waren. Im arabischen Sind waren meist Hindus in der Zivil- und Steuerverwaltung angestellt. Ein zum Islam übergetretener Hindu, Sīskar, der früher ein Minister des besiegten Hindu-Königs Dāhir gewesen war, wurde von Muḥammad ibn Qāsim als Hauptberater in Verwaltungsangelegenheiten übernommen. Frauen hatten das arabische Heer auf seinen Eroberungszügen in Sind und dem südlichen Pandschab nicht begleitet, und es gibt keine historischen Zeugnisse dafür, daß ihm später Frauen folgten. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß viele arabische Frauen die Händler begleiteten, die an die südlichen Küsten Indiens kamen und sich dort niederließen. Daher waren Eheschließungen mit Hindu-Frauen bei den Muslimen in Indien wohl von Anfang an üblich und blieben es bis zum Ende der indomuslimischen Periode, wenn sie auch wohl weniger häufig wurden, als mit der Zeit mehr und mehr muslimische Frauen, eingewanderte oder solche, deren Familien schon seit Generationen zum Islam bekehrt waren, eheliche Verbindungen ermöglichten.

Schon unter den frühen Ṣaffäriden (867–911) spielte ein indisches Sklavenkontingent eine bedeutende Rolle im Heer dieser Dynastie. Auch Maḥmūd von Ġazna (998–1030), der hinduistische Tempel plünderte, hatte drei Hindu-Divisionen in seiner Armee. Mehrere Hindu-Generale brachten es in diesem Heer zu hohen Auszeichnungen. Einer von ihnen, Tilak, gelangte unter der Regierung von Mas'ūd I. (1031–1041) zu großer Macht und besiegte als Befehlshaber einer vorwiegend aus Hindus bestehenden Streitkraft den rebellierenden türkischen General Niyaltigin. Das Sultanat von Delhi nutzte die Dienste – wenn auch nicht gerade von Hindu-Generalen – so doch von zum Islam übergetretenen Hindus. Allerdings waren einige von ihnen, wie Ḫusrau Ḫān, Verräter, die Aufstände entfachten und wieder vom Islam abfielen. Die unteren Verwaltungsstellen des Delhi- Sultanats und seiner regionalen Nachfolgestaaten waren mit Hindu-Beamten besetzt, und bis zur Zeit Sikandar Lōdīs (1489–1517) wurden die Berichte über die Agrarsteuereinnahmen in indischen Sprachen abgefaßt.

Hindus wurden unter den Moguln auf allen Ebenen der Verwaltung weiterbeschäftigt. Unter Akbar dem Großen (1556–1605) wurde die unterschiedliche Behandlung von Hindus und Muslimen im zivilen wie militärischen Staatsdienst ganz aufgehoben, in dieser idealen Form allerdings nur während seiner Regierung. Ein Hindu, Todar Mal, war der höchste Steuerbeamte des Reiches. Akbars größte administrative Leistung war die

Gleichstellung der Rādschputen in allen Rängen der Mogularmee. Diese Kriegerkaste, die vom 10. bis zum 16. Jahrhundert der bedeutendste hinduistische Widerstandsfaktor gegen die muslimische Herrschaft in Indien gewesen war, wurde dadurch dem Mogulreich eingegliedert und setzte sich für seine Ziele ein. Während der Blütezeit des Mogulreiches (1517–1707) blieben die Rādschputen überwiegend der Mogulherrschaft ergeben und identifizierten sich mit ihr. Sie waren vertrauenswürdig als Feldherren und Soldaten in den Konflikten und Machtkämpfen mit dem ṣafavidischen Iran oder dem usbekischen Zentralasien, als Offiziere und Mannschaften iranischer oder zentralasiatischer Herkunft nicht als zuverlässig galten. Bis zur Zeit Aurangzībs gab es keine größeren Rebellionen von Rādschputengeneralen, die mit den Revolten von muslimischen Mogul- oder Pathanengeneralen vergleichbar wären.

Die muslimischen Staaten des Dekkan verfuhren hinsichtlich der Anstellung von Hindus ebenso liberal, und eine Zeitlang waren dort die einheimischen indischen Sprachen neben dem Persischen Amtssprachen.

Dies ist jedoch nicht das ganze Bild. Die Zusammenarbeit der Hindus mit der Muslim-Regierung ist nur ein Teilaspekt, neben dem der Widerstand der Hindus gegen die islamische Herrschaft nicht übersehen werden darf. Er wurde veranlaßt durch die Praxis der muslimischen Fremdherrschaft, den Hindus einige ihrer Institutionen wie *ǧihād* und *ǧizya* rücksichtslos aufzuzwingen, ferner durch ihren Bekehrungseifer, ihr Gleichheitsprinzip, von dem das Kastensystem der Hindu-Gesellschaft an der Wurzel getroffen wurde, und ihre Bilderstürmerei, die immer wieder auflebte in den Gebieten, wo mit hinduistischen Gegnern Krieg geführt wurde, oder unter theokratischen Herrschern, wie etwa Aurangzīb. Verstärkt wurde dieser Widerstand durch die Abkapselung der Hindu-Religion und -Kultur in der vormogulischen Phase Indiens, als die Muslime, wie die Griechen oder andere Ausländer vor ihnen, *yavanas* (wörtl. Jonier, d.h. Fremde) oder *mleččas* (Unreine, Barbaren) genannt wurden. Bis zum 15. Jahrhundert hielten sich die Hindus streng abgesondert von den Muslimen, um »ihre Reinheit gegen die unreinen Ausländer zu bewahren«; das Ergebnis war, daß trotz der Beteiligung von Hindus an der Verwaltung auf mehreren – besonders den unteren – Ebenen bis zur Zeit Akbars keine gemeinsame soziale oder kulturelle, geschweige denn nationale Entwicklung stattfand und die Hindus sich nicht mit dem muslimischen Staat identifizierten.

Während der Mogulzeit kamen Hindus und Muslime sich bis zu einem gewissen Grade näher; aber die Seele des Islam, wie sie sich im 17. Jahrhundert in den Schriften von Šaiḫ Aḥmad Sirhindī spiegelt, blieb mißtrauisch gegen den Hinduismus. Ebenso bewahrte die Seele des Hinduismus ihr Mißtrauen gegenüber dem Islam »und das Prinzip der Abstoßung blieb bei beiden erheblich wirksamer als das der Anziehung«.

Geschichtsphilosophen wie Oswald Spengler und Arnold J. Toynbee haben die Charakteristika der von ihnen die arabische oder ›magische‹ oder ›syrische‹ genannten Kultur einerseits und die der indischen oder Hindu-Kultur

andererseits ausführlich erörtert. Ihre Beweisführung wird heute als ziemlich tautologisch angesehen. Aber kaum zu bestreiten ist die Tatsache, daß die Umwelt der beiden Kulturen in ihrer Frühzeit zu polar entgegengesetzten Entwicklungen geführt hat. Um dies zu verdeutlichen, seien die Worte des bekannten Hindu-Historikers Tara Chand zitiert:

»Will man den Hinduismus verstehen, so ist es wesentlich, daß man seine Umwelt kennt. [...] Weite, flache, endlose Ebenen, von trag fließenden Strömen bewässert, der Horizont in weiter Ferne begrenzt von erhabenen Bergketten im Weiß ewigen Schnees, oder dichte, undurchdringliche Wälder, oder unwirtliche kahle Hügel – so sieht das Land aus. Die Natur treibt mit ihm ihr gewalttätiges, aber an Regeln gebundenes Spiel. Sommer, Regenzeit und Winter lösen einander ab in immer gleicher Reihenfolge. [...] Das Bewußtsein des Inders entwickelte einen Sinn für Zeit und Raum und einen Wirklichkeitsbegriff, der in Funktion gesetzt ist zu einer als lückenlos, kontinuierlich und zyklisch vorgestellten Zeit und zu einem Raum, dem Leere zuwider ist, und der sich geschmeidig biegt wie die nachgiebigen Ranken des Lotos. Und sowohl diese Zeit als auch dieser Raum haben ihre vielfältigen Ordnungen. Für den Inder wucherte das Universum in unerschöpflicher Gestaltung und pulsierte von intensivem Leben, es war ein Universum, in dem es unzählige feine Abstufungen, zahllose miteinander verwobene Formen gab, es war ohne Anfang und ohne Ende, und dennoch ein geschlossener Kosmos.« (Chand, *Influence,* S. 232 f.)

Im Vergleich damit umreißt er die Entwicklung der islamischen Kultur in den dürren Ländern ihrer ursprünglichen Entwicklung, die sich von Zentralasien bis zum westlichen Nordafrika erstrecken: »Die unermeßlich sich ausdehnende, grenzenlose Fläche dürrer Weite ringsum, die Unendlichkeit des wolkenlosen Himmels darüber, der Tag mit seinem blendenden Glanz und die von unzähligen hell strahlenden Sternen erfüllte Nacht, die regelmäßige Folge der Jahreszeiten, die Grausamkeit und Kargheit einer unerbittlichen Natur, die ungeheure Mühe, den Pflanzenwuchs am Leben zu erhalten, das verwickelte System von Bewässerungskanälen zu sichern und das mühselig dem Boden abgerungene Stück Nutz- und Ziergarten vor der Vernichtung zu bewahren, das Nomadenleben, das sich von der dürftigen Weide und Wüste nährt, und die intensiv betriebenen Gewerbe der Seßhaften in der Stadt und an den fruchtbaren Orten – das alles hinterläßt tiefe Spuren im Geist der Menschen, die in diesen Gegenden wohnen. Die Transzendenz und gebieterische Herrschaft der Realität, die Nichtigkeit des Menschen und seiner Werke, die leeren Strecken zwischen Momenten der Zeit und Punkten des Raumes, der Sinn für Geradheit, moralisch und intellektuell, der periodische Wechsel von leidenschaftlicher Energie und apathischer Lethargie, die Abstraktheit des logischen und geometrischen Denkens, das Fehlen plastischen Gefühls, die Hingabe an reine Ideen und der Abscheu vor Abbildungen des Göttlichen und Anthropomorphismen, Klarheit und Genauigkeit des Blicks für Umrisse, unendliche Feinheit in der Ausarbeitung des Details, ein mystischer Glaube an die unwandelbare Ordnung

der Natur, eine stille Ergebung und ruhige, würdevolle Unterwerfung unter den Willen Gottes – das sind die Hauptmerkmale der muslimischen Mentalität in der ursprünglichen Phase ihrer Entwicklung.« (Chand, *Influence,* S. 241 f.)

In dieser ursprünglichen Phase wurden die Grundzüge der islamischen Kultur geformt und gefestigt, und als sie in das geographische und kulturelle Milieu des Hinduismus eindrang und ihre Herrschaft über ihn begründete, blieb ihr fester Kern ganz unberührt; nur peripher nahm sie einige Einflüsse aus ihrer Umgebung auf. Tara Chand, der früher an eine wenigstens partielle Verschmelzung der Hindu- und der Muslim- Kultur geglaubt hatte, revidierte seine Ansicht in einem Artikel, der ein Vierteljahrhundert später, nach dem Entstehen Pakistans, geschrieben wurde:

»Während der Hinduismus sich in erster Linie mit der Frage nach dem Wahren befaßte, beschäftigte den Muslim die Frage nach dem Rechten. Für den Hindu stand der private und persönliche Aspekt der religiösen Erfahrung im Vordergrund, für den Muslim ihre Einfügung in das Kollektiv der Gläubigen. Der Hindu war geneigt, über die Unzulänglichkeiten seiner sozialen Bräuche hinwegzusehen, dem Muslim waren sie ein Greuel. Andererseits litt der Hindu unter der Intoleranz der Muslime und der Erinnerung an die ferne Vergangenheit. Der Hindu fühlte keinerlei Verwandtschaft mit der arabischen Vergangenheit, die der Muslim im Herzen trug. Der Muslim hatte keine innere Beziehung zum vedischen Indien. Zwar entwickelte sich ein Gruppenbewußtsein, und das territoriale Element stand bei beiden im Vordergrund, aber was sie darunter verstanden, deckte sich nicht ganz.« (Tara Chand in: *Maulana Abul Kalam Azad.* A memorial vol., ed. by Humayun Kabir. Bombay 1959, S. 238.)

Der Hinduismus verschließt sich fremden Einflüssen nicht, sondern assimiliert sie sich. Seine bemerkenswerteste Leistung in dieser Hinsicht war die vollständige Absorption des Buddhismus innerhalb des indischen Subkontinents. Der Islam verharrt in inselartiger Absonderung und lehnt es ab, Fremdes aufzunehmen, für ihn gibt es nur völlige Bekehrung oder ›Unglauben‹. Bis zur islamischen Eroberung gelang es dem Hinduismus in Indien, alle fremden Eindringlinge – die Saken, die Kušān, die Hunnen – gleichsam aufzusaugen und in das System seiner Kastenstruktur einzupassen. Nur die Muslime, oder wenigstens ihre überwältigende Mehrheit, widerstanden dem Hinduismus und der Assimilationskraft der Hindu-Kultur die Jahrhunderte hindurch. R.C. Majumdar, der Doyen der modernen konservativen Hindu-Geschichtsschreibung, kommt mit einiger Berechtigung zu dem Schluß, daß »weder die Hindus noch die Muslime sich auch nur im geringsten Maße die charakteristischen Grundzüge der Kultur der anderen Seite zu eigen gemacht haben, was als ihr größter Beitrag zur menschlichen Kultur angesehen werden kann«. (Majumdar, *Delhi Sultanate,* S. 616.)

III. Das islamische Indien bis zur Mogulzeit

Die erste Expansionswelle des Islam unter dem zweiten Kalifen, ʼUmar, hatte schon beinahe die Grenzen Indiens erreicht. Aber erst 711 würde auf Veranlassung des Umaiyaden-Statthalters und genialen Organisators im Irak, Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf, durch dessen Schwiegersohn und begabten Feldherrn Muḥammad ibn Qāsim Sind, eine am Unterlauf des Indus gelegene und nach ihm benannte Provinz, sowie nördlich davon der Süden des Pandschab erobert und besetzt.

986 begann die zweite Welle muslimischer Eroberungen in Indien, diesmal waren die Eindringlinge die Turko-Afghanen des ġaznavidischen Heeres. Den Höhepunkt dieser Invasionswelle bildeten die Einfälle Maḥmūds von Ġazna, der zwischen 998 und 1030 das Pandschab und die Gebiete jenseits des Indus seinem Reich einverleibte. Sein Regierungssitz war Ġazna im heutigen Afghanistan, in seinen letzten Lebensjahren Lahore. Mehr noch als das arabische Sind wurde das ġaznavidische Pandschab zum Träger der islamischen Kultur. Es lieferte wertvolle Beiträge zur Erforschung der religiösen Überlieferungen, zur Geschichtsschreibung, zur Theorie der islamischen Mystik (Ṣūfismus) und insbesondere zur persischen Dichtung.

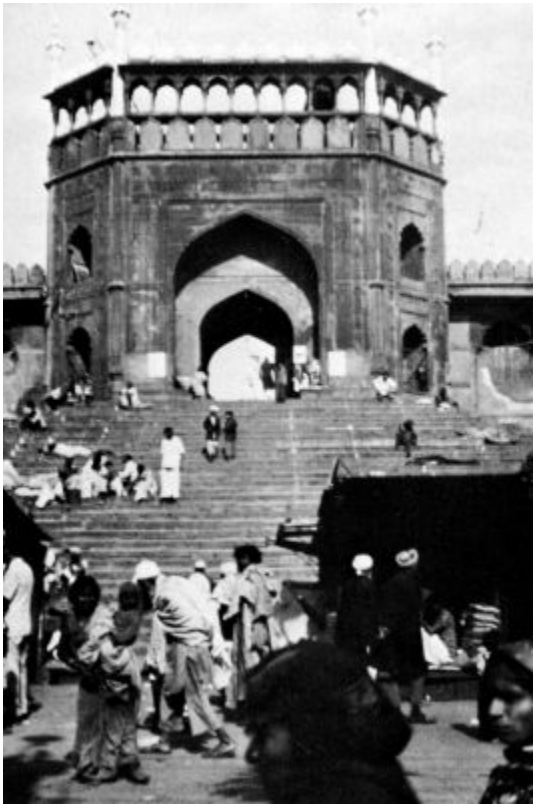
Auf die Ġaznaviden folgten die Ġūriden. Sie eroberten das Pandschab, zerschlugen unter Muḥammad ibn Sām die Macht der Rādschputen und besetzten deren Fürstentümer in ganz Nordindien einschließlich Bengalens.

Muḥammad ibn Sām starb 1206. Sein Nachfolger in Nordindien wurde sein Sklaven-Feldherr Quṭb-ud- Dīn Aibak. Er begründete das Sultanat von Delhi.

Die ersten Sultane von Delhi werden Sklaven-Sultane genannt, weil drei von ihnen freigelassene Sklaven früherer Sultane waren. Ihre Macht festigte sich unter der Regierung von Iletmiš (1210–1236). Zunächst hatte er mit den anderen Sklaven-Nachfolgern von Muḥammad ibn Sām Ġūri zu kämpfen und besiegte sie einen nach dem andern. Unter ihm kam ganz Nordindien, vom Indus, wo die Mongolen bedrohlich am Horizont auftauchten, bis zum Golf von Bengalen im Osten, unter die Oberhoheit des Sultans von Delhi. 1221 erschien Dschingis Khan am Indus. Dem von ihm verfolgten Ǧalāl-ud-Dīn Ḫvārizm-Šāh gewährte Iletmiš weder Unterstützung noch Asyl und vermied auf diese Weise geschickt, den Mongolen Anlaß zu Feindseligkeiten zu geben. An seiner südlichen Grenze unterwarf Iletmiš mehrere Hindu-Fürstentümer, und es gelang ihm, dem im Werden begriffenen Muslim-Staat in Indien nicht nur Einheit und Zusammenhalt zu geben, sondern ihn auch als Außenposten des Islam sicher durch eine Zeit zu bringen, in der große Teile der islamischen Welt bereits von Mongolenheeren überrannt und besetzt waren.

Nach der kurzen Regierung ihres unbedeutenden Bruders wurde gemäß dem Vorschlag Iletmiš's seine Tochter Raẓiyya (1235–1240), die einzige Herrscherin in der indo-muslimischen Geschichte, auf den Thron gehoben. Zwar widerstrebte es den stolzen türkischen Adligen, von einer Frau regiert zu werden, aber sie

hatten keine andere Wahl. Raẓiyya Begum war eine begabte Frau; in Männerkleidern hielt sie die Zügel der Regierung im zivilen und militärischen Bereich fest in der Hand. Ein Aufstand der Ismā'īliten in Delhi wurde sofort unterdrückt. Ihre Regierung hätte vielleicht länger gedauert, wenn sie nicht einem abessinischen Sklaven, Yāqūt, übermäßige Gunst gezeigt hätte, was die türkischen Edlen ihr sehr übelnahmen. Sie erhoben sich gegen sie, entthronten und töteten sie. Zwei ihrer Brüder übernahmen nacheinander die Regierung, aber das Reich stabilisierte sich erst wieder, als ihr jüngster Bruder, Nāṣir-ud-Dīn Mahmud (1246–1266), zur Herrschaft gelangte. Dieser war ein frommer, asketischer Muslim, doch seine lange und relativ ruhige Regierungszeit hatte er seinem begabten und rücksichtslosen Schwiegervater und obersten Minister Balban zu verdanken, der mit starker Hand Ordnung hielt. Obgleich 1253 verbannt, wurde er 1255 wieder in sein Amt eingesetzt.



⊙ Abb. 7: Delhi: Große Freitagsmoschee

Ġiyā□-ud-Dīn Balban (1266–1287) war – wie der ägyptische Mamlūk Baibars – in seiner Jugend Gefangener und Sklave der Mongolen gewesen und hatte gelernt, mit ihnen umzugehen. Später wurde er nach Delhi gebracht und schloß sich dem Bund der ›Vierzig‹ *(čihilgān),* zu dem sich die mächtigen türkischen Sklaven des Iletmiš vereinigt hatten, an. Nach dem Tode seines Schwiegersohnes Nāṣir-ud-Dīn Maḥmūd bemächtigte er sich des Thrones, brach die Macht der

čihilgān und ersetzte sie durch erfahrene und ihm ergebene Generale, mit deren Hilfe er eine schlagkräftige Armee organisierte. Er stellte die Ordnung im Reich wieder her. Angesichts der Bedrohung durch die Mongolen verzichtete er zwar auf weitere Eroberungen in Indien, unterdrückte aber erbarmungslos eine Revolte in Bengalen (1280 bis 1281). Gegen die Mongolen schuf er ein System militärisch sehr wirksamer Grenzbefestigungen. Aber gerade dort ereignete sich die größte Tragödie seines Lebens: sein begabter und allgemein beliebter Sohn Muḥammad wurde 1285 von einer Mongolenbande aus dem Hinterhalt überfallen und getötet. Diesen Schlag überlebte Balban nicht lange. Auf ihn folgte ein unwürdiger Enkel, der letzte der Sklaven-Sultane.

Die Nachfolger, die Ḫalǧīs, waren turkisierte Afghanen; deshalb stieß der Anspruch des ersten Ḫalǧi- Sultans, Ǧalāl-ud-Dīn Fīrūz (1290–1296), auf den Thron anfangs auf Widerstand, wurde aber schließlich anerkannt. Er war ein alter Mann, als er die Regierung übernahm. Sechs Jahre später wurde er von seinem ehrgeizigen Schwiegersohn ʼAlāʼ-ud-Dīn ermordet. Dieser hatte den ersten muslimischen Einfall in den Dekkan unternommen, und mit dem auf diesem Raubzug erbeuteten ungeheuren Reichtum verschaffte er sich die Mittel zur Machtergreifung.

ʼAlāʼ-ud-Dīn Ḫalǧī (1296–1316) machte das Sultanat von Delhi zu einem subkontinentalen Großreich. Nacheinander eroberte er fast alle Hindu-Königreiche des Südens und Westens, gleichzeitig hielt er der Bedrohung durch die Tschagatai-Mongolen stand. Seine Verwaltungsmaßnahmen waren zwar rücksichtslos hart und streng, förderten aber das wirtschaftliche Gedeihen des Staates. Nach seinem Tode degenerierte die Ḫalǧī-Dynastie völlig. Der Thron wurde schließlich usurpiert von dem konvertierten und wieder vom Islam abgefallenen indischen Günstling seines Sohnes, Ḫusrau Ḫān, der das Reich in Anarchie stürzte. Diesem Zustand machte der vornehme Tuġluqide Ġāzī Malik, der langjährige Wächter der von den Mongolen bedrohten Grenzgebiete, ein Ende.

Als Ġiyā□-ud-Dīn Tuġluq führte er ein zwar nur kurzes, aber mustergültiges Regiment (1320–1325). Auf ihn folgte der überspannte, doch hochintelligente Muḥammad ibn Tuġluq (1325–1351). Kennzeichnend für seine Regierung waren drei gewaltige Unternehmungen, die allesamt fehlschlugen: der Versuch einer Himalaya-Expedition, der in den Bergen scheiterte, die Verlegung der Hauptstadt von Delhi nach Daulatābād (Devagiri) im Dekkan und von dort wieder zurück nach Delhi und ferner die Einführung einer Kupferwährung, die sich als finanzielles Desaster erwies. Die Grausamkeit des Sultans führte zu Aufständen und zum Abfall einer ganzen Reihe von Provinzen. Schon tauchten im Süden und Osten Nachfolgestaaten auf. Auf dem Dekkan trat die muslimische Herrschaft den Rückzug an, während im tiefen Süden das Hindu-Königreich Vidschayanagara im Aufstieg begriffen war.

Der Nachfolger Muḥammad ibn Tuġluqs war sein Vetter Fīrūz Tuġluq (1351–1388). Er versuchte, in seinem Staat die Theokratie im Sinne des Islam zu verwirklichen; seine Regierung war im großen und ganzen friedlich, abgesehen von ein paar ergebnislosen Feldzügen. Nach ihm geriet die Tuġluqidendynastie und mit ihr das Sultanat von Delhi in Verfall. Die meisten Provinzen machten sich selbständig, und 1398 kam der endgültig vernichtende Schlag mit der Invasion Tīmūrs und der Plünderung Delhis.

Die Herrschaft der sogenannten Sayyids (1414–1451) war auf die Umgegend von Delhi beschränkt. Die kulturelle Führung ging auf die Nachfolgestaaten über. Zu diesen gehörte auch Bengalen, wo verschiedene Dynastien fast 200 Jahre lang regierten. Das unabhängige Bengalen hat einige sehr schöne Baudenkmäler hinterlassen, denen die Monsunregen nichts anhaben konnten. Aber sein größtes Ruhmesblatt ist die Schaffung der Bengali-Literatur, eine der reichsten des Subkontinents, die in I ihrer Frühzeit sowohl inhaltlich als der Form nach eine Symbiose I von muslimischen (persischen) und hinduistischen (Sanskrit-)Elementen darstellt.

An den Ufern der Zwillingsflüsse Ganges und Dschamna entstand in Nordindien das Königreich Dschaunpur (1398–1486). Seine Herrscher wurden nach dem Titel *Sulṭān-uš-Šarq* (›Herrscher des Ostens‹), der dem Gründer, dem Eunuchen Malik Sarwar (1394–1399), verliehen worden war, Šarqīs (die ›Östlichen‹) genannt. Dschaunpur wurde ein Zentrum muslimischer Kultur; es entwickelte einen eigenen Stil in der Architektur seiner Moscheen und auch die Musik wurde von seinen Herrschern gefördert.

Von den beiden kleinen muslimischen Nachfolgestaaten in Zentralindien blieb der eine, Mālwa, unabhängig von 1401 bis 1531. Es wurde zunächst (1401–1436) von einer Ġūri-Dynastie regiert, die übrigens nicht in Verbindung stand mit dem Ġūriden Muḥammad ibn Sām, dem Eroberer Indiens. Ihr folgte eine Ḫalǧī-Dynastie (1436–1531), auch diese hing nicht mit der großen Dynastie gleichen Namens zusammen, die vormals von Delhi aus geherrscht hatte. Die Hauptstadt Mālwas, Māndū, kann sich noch heute herrlicher Bauwerke rühmen. Eine ernsthafte Bedrohung für das Königreich war der Aufstieg eines seiner Hindu-Gouverneure, Medinī Rāī, der von dem mächtigen und ehrgeizigen Rādschputenherrscher Rānā Sanga unterstützt wurde. 1531 wurde Mālwa von dem westlichen Nachbar-Königreich Gudscharāt annektiert. Der zweite muslimische Nachfolgestaat in Zentralindien war das kleine Fürstentum Ḫāndēš, das vom Ende des 14. Jahrhunderts bis 1601 von der Fārūqī-Dynastie beherrscht wurde, bis Akbar es dem Mogulreich einverleibte.

Gudscharāt, das Königreich an der Küste (1407–1572), war politisch und kulturell einer der bedeutendsten unter den Nachfolgestaaten des Sultanats von Delhi. Es war ein Zentrum des Seehandels mit den muslimischen Ländern des Vorderen Orients, aus denen es auch immer wieder Einwanderer aufnahm. Gegen die Portugiesen, die seinen Seeverkehr zu unterbinden suchten, erhielt es Flottenunterstützung von dem ägyptischen Mamlūken Qānṣauh al-Ġaurī und

dreimal von dem osmanischen Sultan Süleymān dem Prächtigen. Die Herrscherdynastie von Gudscharāt war von Żafar Ḫān, einem zum Islam konvertierten Rādschputen, begründet worden. Der mächtigste dieser Könige war Maḥmūd Begrā (1458–1511), gleich hervorragend als Organisator der Verwaltung wie als Feldherr. 1572 wurde Gudcharāt von Akbar erobert und dem Mogulreich eingegliedert.

Kaschmir kam 1335 unter islamische Herrschaft, als Šāh Mīrzā, ein Glücksritter, sich des Thrones bemächtigte, den er bis 1349 innehatte. Sein Enkel, Sikandar der Bilderstürmer (1394–1416), regierte das Land mit eiserner Faust und zeigte sich sehr intolerant gegenüber den Hindus. Eine entgegengesetzte Politik betrieb sein Sohn Zain-ul–ʼĀbidīn (1420–1470), der ein hervorragender Herrscher war. Gütig und liberal, schaffte er alle die Hindus diskriminierenden Gesetze ab und stellte sie den Muslimen völlig gleich. Er erzwang die Befolgung von Gesetz und Ordnung und setzte ein Rechtssystem durch, das vom Dorf als Grundeinheit ausging. Die Steuern wurden ermäßigt. Bemerkenswert war seine vielseitige Bildung. Er beherrschte eine ganze Reihe von Sprachen, darunter Kaschmirī, Persisch, das frühe Urdu und Tibetisch. Sein besonderes Interesse galt der Sanskrit-Literatur und der im Gegensatz zur muslimischen so spärlichen Hindu-Historiographie. 1586 wurde Kaschmir von Akbars Streitkräften erobert.

Auf dem nördlichen Dekkan herrschte von 1347–1527 der Nachfolgestaat der Bahmaniden. Hier entwickelte sich die südliche oder Dakkanī-Ausprägung der indo-islamischen Kultur, in der das Persische mit dem bodenständig Indischen eine engere Verbindung einging als in Nordindien, wie Architektur, Sprache und Literatur bezeugen. Das Bahmanidenreich zerfiel schließlich wieder in fünf Nachfolge- Sultanate, ehemalige Provinzen, deren Gouverneure ihre Unabhängigkeit erklärten und folgende Dynastien gründeten: die ʼImād-Šāhīs in Berār (1485–1572), die ʼĀdil-Šāhīs in Bīdschāpur (1490–1686), die Nizām- Šāhīs in Aḥmednagar (1491–1633), die Quṭb-Šāhīs in Golkonda (1512 bis 1687) und die Barīd-Šāhīs in Bīdar (1526–1619). Von diesen sich untereinander bekämpfenden Staaten ging 1574 Berār in Aḥmednagar, und 1619 Bīdar in Bīdschāpur auf. Die drei Sultanate Aḥmednagar, Bīdschāpur und Golkonda waren šīʼitisch, während das Sultanat von Delhi und das übrige islamische Indien sunnitisch waren. Die große Masse der muslimischen Bevölkerung in diesen südlichen šiʼtischen Sultanaten war jedoch sunnitisch. Diese Staaten hatten sehr enge Beziehungen zu den iranischen Ṣafaviden, deren Namen in den Freitagsgottesdiensten verlesen wurden, bis die Moguln der Selbständigkeit ihrer Herrscher eine Ende setzten. Die muslimische Dakkanī-Kultur stand an den Höfen von Bīdschāpur und Golkonda in hoher Blüte. Das zeigt die Architektur dieser beiden Städte und vor allem die Entwicklung der Urdu-Literatur. Die Sultane waren höchst gebildete und belesene Männer. Die Dekkan- Reiche, die sich untereinander meist erbittert befehdeten, schlossen 1565 ein Bündnis gegen das große und mächtige Hindu-Königreich Vidschayanagara im Süden und vernichteten es für immer, ohne jedoch fähig zu sein, sich auf die Dauer größere Teile seines Gebiets anzueignen.

Dem Sultanat von Delhi war eine kurze Periode begrenzter Wiederbelebung und Expansion beschieden unter der Führung der afghanischen Lōdīs. Begründer dieser Dynastie war Bahlūl Lōdī (1451–1489), der die Grenzen des früheren ›Sayyid‹-Reiches durch die Eroberung und Annexion des Königreichs Dschaunpur erweiterte. Sein Sohn Sikandar Lōdī (1489–1517) war der bedeutendste Herrscher aus diesem Hause. Er vergrößerte das Territorium und das Prestige des Sultanats durch die Eroberung der östlichen Nachbarprovinz Bihār und die Unterwerfung mehrerer Rādschputenfürstentümer. Sikandar war ein energischer und gerechter Herrscher, manche seiner Verwaltungsmaßnahmen waren allerdings antihinduistisch. Er führte eine Iranisierung der unteren Verwaltungsstufen durch, was zur Folge hatte, daß die dafür in Frage kommenden Hindus sich beeilten, Persisch zu lernen. In religiösen Fragen neigte er zum Rationalismus. Er förderte die Wissenschaft und zog Gelehrte an seinen Hof. Sein Sohn und Nachfolger Ibrāhīm wurde 1526 von Bābur besiegt. Damit war das Schicksal des Sultanats von Delhi besiegelt.

IV. Das Mogulreich

a) Bābur und die Gründung des Mogulreichs

Unter den Moguln – tīmūridische Türken mit mongolischem Blut – erreichte die Macht und der Glanz der islamischen Herrschaft in Indien ihren höchsten Stand.

Der Begründer der Dynastie, Bābur, wurde 1483 als Sohn eines der zahlreichen Tīmūridenfürsten in Zentralasien geboren. Nach dem Tode seines Vaters (1494) trat er als Elfjähriger die Herrschaft über das ererbte Reich an. Zehn Jahre lang versuchte er vergeblich, in mörderischen Fehden sein kleines Fürstentum zu behalten. Verdrängt von dem usbekischen Herrscher Muḥammad Šaibānī Ḫān, verließ er Zentralasien und schuf sich ein neues Fürstentum im heutigen Afghanistan, mit Kabul als Zentrum. Zu dieser Zeit bestand auf dem indischen Subkontinent infolge des Niedergangs der Lōdī-Dynastie und seiner Zersplitterung in zahlreiche regionale Königreiche und Fürstentümer ein Machtvakuum. Bābur unternahm seinen ersten Erkundungszug in die indischen Grenzgebiete westlich des Indus 1505, ein Jahr nachdem er sich in Kabul festgesetzt hatte. Diesem Feldzug folgten vier weitere Einfälle, deren letzter, 1526, endgültig und entscheidend war.

Zwischen 1505 und 1526 war sein Hauptanliegen jedoch nicht, Indien zu erobern, sondern das Tīmūridenreich seiner Vorfahren in Zentralasien zurückzugewinnen. Nachdem Šaibānī Ḫān 1510 von dem Ṣafaviden Šāh Ismā'īl I. besiegt und getötet worden war, besetzte Bābur 1511 etliche zentralasiatische Städte. 1512 machte er mit verbündeten iranischen Truppen einen erneuten Versuch, die Usbeken zu schlagen, aber das Koalitionsheer erlitt eine so vernichtende Niederlage, daß Bābur sich nach Kabul zurückziehen mußte.

Inzwischen waren ihm aus Indien, von dem Lōdī-Gouverneur in Lahore und von dem gefürchteten Haupt der Rādschputenkonföderation, Rānā Sanga, Vorschläge zugegangen, in Indien einzufallen. Keineswegs wünschten sie, daß er Indien erobere, sie sahen in ihm vielmehr einen nützlichen Bundesgenossen bei der Verfolgung ihrer eigenen ehrgeizigen Ziele. Aber als Bābur 1526 tatsächlich wieder nach Indien aufbrach, kam er als Eroberer und mit der Absicht, dort zu bleiben. In der ersten Schlacht bei Pānīpat besiegte er den letzten Lōdī-Herrscher Ibrāhīm II. (1517–1526) dank seiner wendigeren Taktik und seiner überlegenen Artillerie. Diese entscheidende Schlacht begründete seine Stellung als Beherrscher der Pforte zum nördlichen Indien, das zum Kern eines Großreiches werden sollte.

Obwohl er in Indien seinen Wohnsitz nahm, und obwohl es das Territorium war, auf dem er sein neues Reich gründen wollte, mochte er es nicht. In seinen mit einer unvergänglichen Lebendigkeit geschriebenen Memoiren *Bābur-nāma* berichtet er: »Hindustan ist ein Land, das wenig Reize hat. Seine Menschen sind unansehnlich; geselligen Verkehr, Empfangen und Erwidern von Besuchen, gibt es nicht; Genialität, Tüchtigkeit, Lebensart gibt es nicht; in handwerklichen Arbeiten ist kein Ebenmaß, weder Methode noch Qualität; es gibt keine guten Pferde, keine guten Hunde, keine Weintrauben, Moschusmelonen oder sonstige erlesene Früchte, kein Eis oder kaltes Wasser, kein gutes Brot oder gekochte Speisen in den Basaren, keine heißen Bäder, keine Hochschulen, keine Kerzen, Fackeln oder Leuchter.« (*Bābur-nāma in English,* S. 518.)

Doch das Klima gefiel ihm – besonders die Regenzeit. Auch erfaßte er sofort, welch ungeheures Reservoir an Arbeitskraft in dem durch Kasten und Unterkasten in spezialisierte Berufe aufgeteilten Indien nutzbar gemacht werden konnte.

Die nächste und bedrohlichste Auseinandersetzung, der er sich in Indien stellen mußte, war die mit Rānā Sanga, der als Führer einer neugebildeten, lockeren Rādschputenkonföderation den Ehrgeiz hatte, die Hindu-Herrschaft in Indien wiederherzustellen. Diesen Kampf betrachtete Bābur als entscheidend und als heiligen Krieg *(ǧihād)* und gelobte, im Falle seines Sieges das Weintrinken aufzugeben. In der Schlacht bei Ḫānuā wurde Rānā Sanga 1527 vernichtend geschlagen. Wiederum war der Sieg hauptsächlich Bāburs Artillerie zu verdanken, die von einem im Osmanenreich ausgebildeten Türken befehligt wurde. Darauf unterwarf Bābur weitere Rādschputen- und Afghanenführer. Von den letzteren traten die meisten in seine Dienste. Als er 1530 starb, war in Indien die Grundlage für ein angesehenes Mogulreich geschaffen, wenn er auch in diesen vier Kampf jähren nicht viel Gelegenheit gehabt hatte, sich um die Organisation der Verwaltung zu kümmern.

Bābur war in mehrfacher Hinsicht eine bemerkenswerte Persönlichkeit. Er war und blieb ein Verfechter der sunnitischen Orthodoxie, ungeachtet des Lippenbekenntnisses zur Šī'a, das er 1512 als Preis für die iranische Hilfe in Transoxanien zu zahlen hatte. Trotz seiner großen persönlichen Tapferkeit und

einer glänzenden taktischen Begabung war er den verwegenen Usbeken nicht gewachsen; für die Afghanen und Rādschputen in Indien war er ein fürchterlicher Gegner. Seine Autobiographie, das hervorragendste klassische Werk der tschagatai-türkischen Prosa, zeigt ihn auch als Verehrer des Schönen – in der Natur, im Menschen und in der Dichtung. Zudem war er nicht nur ein Liebhaber und Kenner der Literatur, sondern selbst ein begabter Dichter.

b) Humāyūn und das Sūrī-Interregnum

Sein Sohn Humāyūn war zwar hochgebildet und ein tapferer Feldherr wie sein Vater, besaß aber nicht dessen Pioniergeist und sicheren Blick für die praktischen Möglichkeiten und Erfordernisse einer gegebenen Lage. 1534 führte er erfolgreiche Eroberungszüge gegen Gudscharāt und Mālwa, versäumte es aber, seine Siege auszunutzen. Unterdessen war Šīr Ḫān, ein tatkräftiger afghanischer Adliger, mit dem Aufbau einer bedrohlichen Streitmacht beschäftigt, mit der er sich 1537 zum Herrn über die östlichen Provinzen Bengalen und Bihār machte. In den folgenden Jahren rüstete Šīr Ḫān weiter gegen Humāyūn und brachte ihm 1539 eine entscheidende Niederlage bei. Darauf ernannte er sich selbst zum König und wurde als Šīr Šāh der Begründer der afghanischen Sūrī-Linie. Eine zweite Niederlage, bei Kanaudsch, besiegelte 1540 das Schicksal Humāyūns. Er verlor alle seine indischen Herrschaftsgebiete und mußte, von seinen eigenen Brüdern verraten, schließlich am Hof des Ṣafaviden Šāh Ṭahmāsp in Iran Zuflucht suchen. Fünfzehn Jahre dauerte die Zwischenregierung der Sūrīs nach der Vertreibung Humāyūns aus Indien.

Šīr Šāhs Erfolge beruhten auf der leistungsfähigen Organisation seiner Streitkraft, sowohl in der Ausbildung und Verteilung der Truppen als auch in der Kette von Festungen, die er zum Schutz seines Reiches bauen ließ. Er regierte nur kurze Zeit, von 1539 bis zu seinem Tode bei der Belagerung von Kālindschar 1545. Aber er legte den Grund zu einem wohldurchdachten und praktisch brauchbaren Verwaltungssystem, das später von den Moguln übernommen und weiter ausgebildet wurde. Er reorganisierte das Steuerwesen, verbesserte die Finanzen, ließ neue Straßen bauen und in bestimmten Abständen mit Rasthäusern versehen und zeigte sich in den wenigen Jahren seiner Regierung als humaner und auf das Wohl des Volkes bedachter Herrscher. Seine Nachfolger, Islām Šāh (1545–1554) und ʼĀdil Šāh (1554–1555), waren unbedeutend. Der letztere wurde von Humāyūn besiegt. Dieser hatte mit iranischer Hilfe Qandahār besetzt, nach mehrjährigem Kampf seinem verräterischen Bruder Kabul entrissen und drang schließlich, als die Lage für ihn erfolgversprechend schien, nach Indien vor, um wenigstens einen Teil seines früheren Reiches zurückzuerobern. Nur dies und nicht mehr hatte Humāyūn erreicht, als er an den Folgen eines Sturzes von der Treppe in seiner Bibliothek starb.

c) Akbar der Große

Sein Sohn Akbar (1556–1605) war damals ein dreizehnjähriger Knabe, ungebildet, obgleich von Hauslehrern umgeben, und begabt mit Herrscher-Eigenschaften wie sehr wenige Fürsten auf der Welt. In seiner frühen Jugend führte Bairam Ḫān, ein treuer Minister Humāyūns, für ihn die Regentschaft. Er besiegte 1556 in der zweiten Schlacht von Pānīpat den Hindu-Feldherrn Hēmū und vereitelte damit einen Restaurationsversuch der Lōdīs. Zwischen 1558 und 1560 wurden die Grenzen des Reiches erweitert durch die Eroberung der Hindu-Fürstentümer Gwālior und Adschmēr sowie der Provinz Dschaunpur. 1560 wurde Bairam Ḫān entlassen und 1561, nach einem Rebellionsversuch, von einem Verbrecher umgebracht. Danach war zwei Jahre lang der Harem, besonders Akbars Amme Māham Anaga, allmächtig. Doch 1562 nahm Akbar, nunmehr neunzehnjährig, die Zügel der Regierung fest in die eigenen Hände.

⊙ Abb. 8: Fatḥpur Sīkrī: Große Moschee, Akbars Siegestor (Buland Darwāza)

Zwischen 1561 und 1564 wurde Mālwa unterworfen und teilweise auch Gondwāna, ein zentralindisches, überwiegend von Ureinwohnern besiedeltes Land. 1562 begann Akbars Auseinandersetzung mit den Rādschputen. Er führte Krieg gegen sie, suchte nach seinen Siegen jedoch nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Freundschaft. Es ergaben sich Mischehen, und Rādschputen

erhielten hohe Ämter im zivilen und militärischen Staatsdienst. So gelang es ihm, diese bisher so erbitterten Gegner der muslimischen Herrschaft in Indien zu Partnern und Mitkämpfern zu machen. Auch der Charakter des Reiches änderte sich dadurch: Es wurde ein indischer Staat, in dem der Muslim keine Vorrechte gegenüber dem Hindu genoß, und der Hindu nicht mehr Bürger zweiter Klasse war. In dem Zeitraum von 1562 bis 1576 wurden alle Rādschputenfürstentümer außer Mēwār Protektorate innerhalb des Mogulreichs und ihre Herrscher Mogul-Heerführer und -Gouverneure. 1564 schaffte Akbar die Kopfsteuer *(ǧizya)* ab, die von den Nicht-Muslimen erhoben wurde. 1573 wurde Gudscharāt annektiert, doch setzten die Moguln die maritime Tradition dieses Landes nicht fort. Sie verzichteten auf die Kriegsflotte, vielleicht weil sie Konflikte mit den Portugiesen vermeiden wollten, die bereits den Indischen Ozean und das Arabische Meer beherrschten. Schon 1564 hatte Bengalen die Oberhoheit Akbars anerkannt, endgültig dem Reiche einverleibt wurde es jedoch erst 1574. Akbars militärische Erfolge in der Unterdrückung von Aufständen, der Expansion und Festigung des Reiches wären unmöglich gewesen ohne seinen unbezwinglichen Mut, seine nie ruhende Wachsamkeit, sein schnellentschlossenes Handeln und seine strategische Begabung. 1581 zog er persönlich gegen seinen Bruder Muḥammad Ḥakīm zu Felde, der in Kābul rebelliert hatte, und nach dessen Tod (1585) wurde dieses Protektorat in die Verwaltungsstruktur des Reiches einbezogen. Die größte Bedrohung von außen her war für Akbar die wachsende Macht der Usbeken unter ihrem fähigen Herrscher ʾAbdullāh Ḫān. Akbar mußte daher für Frieden an der Nordwestgrenze sorgen und annektierte 1586–1591 Kaschmir, Sind und das östliche Mekrān.

Nach dem Tode ʾAbdullāh Ḫāns nahm die Gefahr von seiten der Usbeken ab, und Akbar richtete sein Augenmerk auf die Bezwingung des Dekkan. Dort wurde Aḥmednagar von der Fürstin Čand Bībī eine Zeitlang heldenmütig verteidigt, doch 1600 schließlich im Sturm genommen, wenn auch nicht endgültig unterworfen. Ḫāndēš wurde im gleichen Jahr annektiert. Als Akbar 1605 starb, unterstand ganz Nordindien, ›Afghanistan‹ und Zentralindien seiner Herrschaft.

Nicht nur bei dem Aufbau und der Verwaltung seines Reiches suchte Akbar die Gegensätze zwischen Muslimen und Hindus zu überbrücken, sondern auch in seiner persönlichen religiösen Überzeugung, die ihn zum Eklektizismus führte.

Anfangs war er ein orthodoxer Sunnit, der sich zum Ṣūfismus hingezogen fühlte. Aber die Simonie, die Habgier und der Fanatismus der orthodoxen sunnitischen Theologen stießen ihn im Laufe der Zeit immer mehr ab. Unter dem Einfluß von Šaiḫ Mubārak, eines scharfsinnigen Denkers – in religiöser Hinsicht aber auch eine ›Wetterfahne‹ –, und seines begabten Sohnes Abū ʾl-Faẓl, der Akbars Freund und Gesinnungsgenosse wurde, wandte er sich zunächst dem Studium der muslimischen Heterodoxien zu. Seine Beschäftigung mit religiösen Fragen entsprang einer echten, tiefen Religiosität, die ihn trieb, nach der letzten

Wahrheit aller Glaubensbekenntnisse zu forschen. 1578 hatte er eine Vision, die ihn von seiner eigenen geistlichen Sendung überzeugte, in der er allerdings nur von einigen beflissenen Höflingen bestärkt wurde. Schon einige Jahre zuvor hatte er für Religionsdispute der islamischen Theologen, an denen er teilnahm, eigens eine Halle *('ibādat-ḫānā)* bauen lassen. Jetzt zog er zu diesen Gesprächen auch Vertreter anderer Religionen, Christen, Hindus, Dschainas, Zoroastrier und Sabäer hinzu. Seiner Einladung folgten auch dreimal Abgesandte der Jesuiten aus Goa, und die guten Patres, die interessante Berichte über seine religiöse Unruhe und über seine Hofhaltung im allgemeinen hinterlassen haben, wiegten sich schon in der Hoffnung, ihn zum Christentum bekehren zu können. Sie täuschten sich aber in der Annahme, sein religiöser Pluralismus sei ein Abfall vom Islam, und mußten schließlich ihre Hoffnungen aufgeben.

1579 wurde auf Betreiben von Šaiḫ Mubārak ein Edikt erlassen, das die *'ulamā* (die Geistlichkeit) nur unter Druck unterschrieben hatten. Dieses Edikt, von einigen europäischen Historikern unrichtig ›Unfehlbarkeitsdekret‹ genannt, besagte lediglich, daß in Rechtsfällen, bei denen die Theologen uneins waren, die endgültige Entscheidung beim Kaiser liegen sollte, vorausgesetzt, daß dieser dem Koran und der *sunna,* dem Brauch des Propheten, gemäß regiert.

1582 gründete Akbar eine eigene heterodoxe, elitäre und humanitäre Sekte, den Dīn-i ilāhī (›Göttlicher Glaube‹). Diese Häresie ist verwandt mit früheren ›ketzerischen‹ Bewegungen im indischen Islam des 16. Jahrhunderts, die lehrten, daß der Islam am Ende des ersten Jahrtausends nach dem Auftreten Mohammeds der Neu-Orientierung bedürfe. Die ethischen Gebote des Dīn-i ilāhī wenden sich gegen Sinnlichkeit, Begierde, widerrechtliche Aneignung, Betrug, Verleumdung, Unterdrückung, Einschüchterung und Hochmut. Die Ablehnung des Schlachtens von Tieren und der theoretische Quietismus verrät dschainistischen Einfluß, die hohe Bewertung des Zölibats den des römischen Katholizismus; das Ritual, in dem die Verehrung der Sonne und des Feuers im Mittelpunkt stand, war zoroastrischen Ursprungs. Neun von den zehn im Dīn-i ilāhī geforderten Tugenden sind direkt auf den Koran zurückführbar, sie sind allerdings auch in den heiligen Schriften anderer Religionen zu finden: Freigebigkeit, Geduld, Enthaltsamkeit, Gewaltlosigkeit, Frömmigkeit, Hingabe, Klugheit, Sanftmut, Güte. Die zehnte stammte aus der ṣūfischen Mystik: »Läuterung der Seele durch das Verlangen nach Gott«. Akbar machte keinen Versuch, die Annahme seines Glaubens mit Gewalt zu erzwingen; die Zahl der auserlesenen Mitglieder war auf 19 beschränkt und das Ganze machte eher den Eindruck eines ›geistlichen Klubs‹ mit dem Kaiser als Zentralfigur.

Sein geistliches Steckenpferd hielt ihn jedoch nicht von seinem Hauptwerk, der Verwaltungsreform, ab. 1583 schuf er Verwaltungsbezirke für die Rechtsprechung, für religiöse Angelegenheiten einschließlich der Unterdrückung religiöser Intoleranz, für Konzessionen, Gehälter und Almosen, für die Kronländereien und allgemeine Agrarbelange, für die Neuordnung des Heeres,

für die Regulierung des Handels, für Nachrichten und Straßen und für verschiedene andere Zwecke.

Seine letzten Jahre waren überschattet von der Rebellion seines Sohnes und Erben Salīm, die zwar mit einer Versöhnung endete, doch war die von Salīm angestiftete Ermordung seines Vertrauten und Glaubensgenossen Abū ’l-Fażl ein schwerer Schlag für ihn. Bei seinem Tode hinterließ er ein riesiges, geordnetes und festgegründetes Reich.

d) Ǧahāngīr und Šāh Ǧahān

Sein Sohn und Nachfolger Nūr-ud-Dīn Ǧahāngīr, wie sich Salīm als Kaiser nannte (1605–1627), bewies als Regent einen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit, im Privatleben war er dem Wein und seiner begabten und energischen iranischen Gemahlin Nūr Ǧahān ergeben. In der ersten Zeit seiner Regierung verbot er die Einziehung von unzumutbar hohen Steuern, hielt die Straßenräuber in Schach, milderte die Erbschaftsgesetze und sorgte für die Abschaffung unmenschlicher Strafen. Er untersagte die gewaltsame Beschlagnahme von Eigentum und schränkte das Abschlachten von Vieh ein. Den Adligen bestätigte er die Besitzrechte, die sie während der Regierung seines Vaters gehabt hatten. Auf seine Anordnung wurden Krankenhäuser gebaut und mit dem nötigen Personal versehen. Eine Revolte seines Sohnes Ḫusrau, die der Sikh-Führer Arǧan unterstützte, wurde niedergeschlagen. 1611 heiratete er Nūr Ǧahān, die bedeutendste Königin in der Geschichte des indischen Islam. Sie kreierte nicht nur Parfüms und Kleidermoden, sondern beherrschte auch ihren Gemahl und spielte eine nicht zu unterschätzende Rolle in Staatsangelegenheiten und politischen Intrigen. Unter Ǧahāngīr wurde auf mehreren Kriegszügen die Herrschaft über Bengalen gefestigt und Mēwār unterworfen. Aḥmednagar wurde unter ständigen Druck gesetzt, doch nicht völlig bezwungen. Dort hatte ein abessinischer General, Malik ’Anbar, einen Guerilla-Widerstand organisiert, dessen Rückhalt die Marāthen waren, die später durch ihre Kriegführung einer der ausschlaggebenden Faktoren für den Zusammenbruch des Mogulreichs werden Sollten. 1620 wurde das Fürstentum Kāngra in den Vorbergen des Himalaya eingenommen. Die letzten Regierungsjähre Ǧahāngīrs waren vom Unglück verfolgt. Sie brachten den Aufstand des Generals Mahābat Ḫān, der den Kaiser eine Zeitlang gefangen hielt, die Eroberung von Qandahār durch den Ṣafaviden ’Abbās I., die Rebellion des Thronerben Prinz Ḫurram (des späteren Kaisers Šāh Ǧahān) und die Intrigen der Nūr Ǧahān. Ǧahāngīr starb 1627 in tiefer Depression. Er war einer der gebildetsten Mogulkaiser, ebenso natur- wie kunstliebend, und hat eine interessante Autobiographie *(Tūzuk-i Ǧahāngīrī)* hinterlassen.

Sein Sohn und Nachfolger Šāh Ǧahān (1628–1658, gest. 1666) räumte alle übrigen Thronprätendenten aus dem Wege und unterdrückte weitere Aufstände. Er ging gegen die Portugiesen vor und entriß ihnen Hugli, gewann durch den Verrat des persischen Statthalters ʼAlī Mardān Ḫān die Herrschaft über Qandahar zurück und konzentrierte schließlich alle Kräfte auf die Unterwerfung der letzten noch unabhängigen Dekkan-Staaten. Aḥmednagar wurde endgültig annektiert, die šīʼitischen Staaten Golkonda und Bīdschāpur mußten die Oberhoheit des Kaisers anerkennen. 1657 erkrankte Šāh Ǧahān schwer, und unter seinen Söhnen brach ein erbitterter Kampf um seine Nachfolge aus. Der vom Kaiser zum Thronfolger ausersehene Lieblingssohn Dārā Šukōh, der zum Hinduismus und Eklektizismus neigte, wurde besiegt von dem streng orthodoxen, theokratischen Aurangzīb. Dieser Sieg bestimmte den weiteren Verlauf der Geschichte des Subkontinents. Aurangzīb liquidierte alle seine Brüder, setzte seinen kränkelnden Vater ab und hielt ihn die letzten acht Jahre seines Lebens in seinem Palast gefangen.

Šāh Ǧahān war der glanzvollste unter den Mogulherrschern, und unter ihm erreichte das Mogulreich den Gipfel seiner Prachtentfaltung. Er war der größte Bauherr, nach dessen Anordnungen einige der schönsten Bauten der Welt errichtet worden sind, von denen der Tāǧ Maḥall, das Grabmal für seine Gemahlin Mumtāz Maḥall, der berühmteste ist. Aber die verschwenderische Hofhaltung, die Konzentration des Reichtums in den Händen einiger weniger auf Kosten der darbenden Masse des Volkes und der ungeheure Aufwand für die Prachtbauten des Kaisers erschütterten das wirtschaftliche Gleichgewicht des Reiches.

e) Aurangzīb, der letzte der großen Mogulkaiser

Aurangzīb (1658–1707) hatte in den mörderischen Kämpfen mit seinen Brüdern den Thron gewonnen, weil er als Feldherr und als Diplomat, in der Ausnutzung der Schwächen seiner Gegner und durch seine unermüdliche Energie ihnen allen überlegen war. Um der Hinrichtung seiner Brüder den Anschein der Legalität zu geben, bediente er sich fragwürdiger Rechtskniffe *(ḥiyal)* der Theologen. Dārā Šukōh wurde wegen seiner Beschäftigung mit der Hindu-Religion und seines Umgangs mit hinduistischen Gelehrten der Ketzerei angeklagt, Murād Baḫš, sein anderer Bruder, der sich nach anfänglicher Partnerschaft gegen ihn gewandt hatte, in tückischer Weise des Mordes an einem Beamten bezichtigt.

Nachdem er das Reich an sich gerissen hatte, war Aurangzīb als erstes um die Anerkennung seiner Legitimität durch die ausländischen muslimischen Herrscher bemüht. Zwischen 1661 und 1667 empfing er Gesandtschaften aus Iran, Zentralasien, Ostturkestan, arabischen Fürstentümern und Abessinien. Der iranische Monarch ʼAbbās II. brach jedoch, befremdet durch Aurangzībs antišīʼitische Politik, die diplomatischen Beziehungen zu ihm ab und drohte

sogar mit einem Einfall in Indien. Er starb aber 1667, bevor er seine Drohung in die Tat umsetzen konnte.

Bald nach der Thronbesteigung schaffte Aurangzīb eine Reihe von Bräuchen ab, die gegen das kanonische islamische Recht verstießen, z.B. das islamische Glaubensbekenntnis auf den Münzen, die Feier des persischen Neujahrsfestes *(naurūz),* den Anbau von Opium. Er setzte auch einen Zensor für die öffentliche Moral *(muḥtasib)* ein, versuchte, den Verkauf und Genuß von alkoholischen Getränken und anderen Rauschmitteln zu verhindern und das Glücksspiel zu unterbinden. Doch hatte er dabei nicht viel mehr Erfolg als bei dem Versuch, den Hindu-Brauch der Witwen Verbrennung *(satī)* abzuschaffen. Bedeutsamer war seine Aufhebung von Steuern, die nicht durch das islamische Gesetz sanktioniert waren; doch von den Hindus wurden einige derartige Steuern weiterhin erhoben.

Zwischen 1661 und 1666 wurde das östliche Gebiet von Assam unterworfen, so laß das Mogulreich an Burma grenzte. Assam ging jedoch 1681 wieder verloren. Von 1667 bis 1677 belasteten Afghanen- Aufstände an der Nordwestgrenze, in denen der Pathanen-Dichter Ḫūšḥāl Ḫān Ḫaṭak eine bemerkenswerte Rolle spielte, die Staatskasse, bis sie endlich unterdrückt wurden. Doch entzogen diese Grenzkämpfe den Mogulprovinzen des Dekkan die besten Soldaten und Feldherren, die gerade in dieser Periode nötig gewesen wären, um den Marāthen-Fürsten Šivāǧī, den Todfeind des Mogulreichs und der muslimischen Herrschaft, in seine Schranken zu weisen.

In den Jahren 1669 bis 1679 führte Aurangzībs antihinduistische Einstellung zu scharfen Maßnahmen, die ihn bei der Hindu-Bevölkerung verhaßt machten und Aufstände kriegerischer Hindu-Verbände zur Folge hatten. 1669 fand eine Zerstörungsaktion hinduistischer Tempel statt. Zehn Jahre später wurde die Kopfsteuer *(ǧizya),* die seit der Zeit Akbars nicht mehr erhoben worden war, für Hindus und andere Nicht-Muslime wieder eingeführt. Seit 1665 mußten die Hindus doppelt so viel Warensteuer bezahlen wie die Muslime. Wenn dies Anreize für die Hindus sein sollten, zum Islam überzutreten, so hatten sie äußerst geringen Erfolg. Aurangzīb verkehrte Akbars liberale Politik in das genaue Gegenteil, in völliger Verkennung der inzwischen beträchtlich veränderten Situation, denn ein großer Teil der Hindus fühlte sich inzwischen mit der Mogulherrschaft solidarisch. Der Verlust ihrer Gleichstellung durch die Zwangspolitik des Kaisers erbitterte sie und erfüllte verschiedene Gruppen der Hindu-Bevölkerung mit wieder erwachendem Patriotismus und Haß gegen die Muslime und gegen die Mogulherrschaft. Auch erkannte Aurangzīb nicht, daß seine muslimischen Feldherren und Soldaten nicht mehr die militärische Überlegenheit besaßen, die jahrhundertelang die muslimische Herrschaft über das hinduistische Indien ermöglicht hatte. Unruhen und Aufstände wurden organisiert von verschiedenen hinduistischen oder den Hindus nahestehenden Gruppen in Nordindien, von den Ǧāts, den Bundelīs, den Rādschputen, den

Satnāmīs und den Sikhs. Zwar wurden sie unter erheblichen Anstrengungen unterdrückt, doch keineswegs endgültig, denn sie brachen während der Regierungszeit Aurangzībs immer wieder aus, und nach seinem Tode gewannen sie die Oberhand. Aurangzībs eigener Sohn Akbar lehnte sich gegen ihn auf, unterstützt von Rādschputen und Marāthen, doch ihm war nicht viel Erfolg beschieden.

Bei weitem der gefährlichste Gegner des Mogulreichs war der Marāthe Šivāǧī. Er führte einen Guerillakrieg sowohl gegen Bīdschāpur als auch gegen das Mogulheer, bald mit dem einen, bald mit dem andern kurzfristig verbündet, nachdem er sich einer Kette von starken Bergfestungen bemächtigt hatte zum Schütze des unabhängigen Marāthenreichs, das er in den Bergen errichtete. Nur einmal wurde er von einem Mogulheer entscheidend besiegt, in der Schlacht bei Purandar (1665), und zwar durch einen Rādschputengeneral Aurangzībs, Čai Singh. Darauf war Šivāǧī ein Jahr lang ein Vasall des Mogulkaisers und kämpfte im Range eines *panǧ-hazārī* (Befehlshaber über 5000) auf seiner Seite gegen Bīdschāpur. Am Mogulhof fühlte er sich geringschätzig behandelt und mißachtet, und als er sich darüber beschwerte, wurde er eingesperrt. Er entfloh jedoch und war seitdem ein unversöhnlicher Feind des Mogulreichs. Ab 1670 war dieses nicht mehr sicher vor seinen Raubzügen. Von den heimgesuchten Gebieten erhob er den *čauth,* eine Zwangsabgabe, die ein Viertel ihrer Staatseinkünfte betrug, und mit der sie sich von weiteren Überfällen freikaufen konnten. Zweimal plünderte er Sūrat, die wichtigste Hafenstadt der Moguln. Kaiserliche Strafexpeditionen gegen ihn waren wirkungslos, er wich ihnen aus in seine unzugänglichen Bergfesten und blieb bis zu seinem Tode (1680) nicht zu fassen. Als er starb, hatte er das Volk der Marāthen zu einer schreckenverbreitenden, ebenso rasch zuschlagenden wie wieder verschwindenen Guerilla-Streitmacht zusammengeschweißt, gegen deren Einfälle Aurangzīb nichts anderes übrig blieb, als selbst den Oberbefehl über die militärischen Operationen zu übernehmen. 1681 brach er mit der Elite seiner Truppen und seinen besten Generälen zum Dekkan auf.

Im letzten Vierteljahrhundert seines Lebens (1681–1707) regierte Aurangzīb vom Dekkan aus und kehrte nie mehr in seine nordindische Hauptstadt Delhi zurück. »Für die nächsten 26 Jahre verlagerte sich der Schwerpunkt des Delhi-Reichs nach dem südlichen Indien, während Nordindien, sein eigentliches Kraftzentrum, vernachlässigt und dem Zerfall preisgegeben wurde. In Hindustan (Nordindien) trat eine rapide Verschlechterung der Verwaltung ein, Friede, Wohlstand, Kunst und Wissenschaft schwanden dahin, und die gesamte indische Kultur geriet ins Hintertreffen.« (Jadunath Sarkar, in: *The Cambridge History of India.* Bd. 4, S. 281.)

Im Dekkan war das Hauptziel Aurangzībs, die Macht der unbotmäßigen Marāthen zu brechen. 1689 wurde der Marāthen-König Šambhūǧī gefangengenommen und hingerichtet. Aber gerade ihre Führerlosigkeit machte

die Marāthen noch gefährlicher, denn jeder einzelne Marāthenhäuptling befehligte eine im Guerillakrieg erprobte Mannschaft und konnte sie zu Überfällen auf die südlichen Provinzen des Mogulreichs einsetzen, wo immer es ihm beliebte. Aurangzīb hatte anfangs diese latente Bedrohung und die Auswirkungen, die sie auf die Dauer haben mußte, unterschätzt und, statt sich völlig und ausschließlich auf die Marāthen zu konzentrieren, viel Zeit und Kraft auf die langwierige und verlustreiche Belagerung und Eroberung der šī'itischen Königreiche Bīdschāpur (1686) und Golkonda (1687) verwendet. Danach erst setzte er alles daran, der Marāthen Herr zu werden. Aber er versäumte zweimal (1696 und 1700) eine günstige Gelegenheit, sich Kämpfe der Marāthenführer untereinander zunutze zu machen und die einen gegen die anderen auszuspielen. Die Feldzüge gegen die Marāthen leerten die Staatskasse, und der Sold für die Truppen blieb oft lange im Rückstand, was nicht gerade zur Hebung ihrer Moral beitrug. In manchen Gebieten des Reiches setzten die Marāthen ihrerseits eine Steuerverwaltung ein, und der Hindu-Bauer, der gezwungen war, seine Steuern doppelt zu zahlen, verließ seine Felder, griff zu den Waffen und schloß sich den Marāthen an.

Auf der Landkarte hat das Mogulreich unter Aurangzīb seine größte Ausdehnung erreicht. Es erstreckte sich fast über den ganzen Subkontinent, mit Ausnahme der Südspitze. Keine anderen Reiche, außer dem von Ašoka (272–237 v. Chr.) und 'Alā'- ud-Dīn Ḫalǧī (1296–1316) und später dem britischen, umfaßte ein so ungeheuer großes Gebiet. Aber im Innern zerbröckelte es bereits infolge der ständigen Kriege, wirtschaftlichen Belastungen und Aufstände. Nur die Persönlichkeit des Kaisers, seine militärischen und administrativen Fähigkeiten hielten ein solches Riesenreich wenigstens äußerlich zusammen. Nach seinem Tod im Alter von fast 90 Jahren (1707) war der Zusammenbruch des Reiches nicht mehr aufzuhalten.

Aurangzībs Religionspolitik, die seine Verwaltungs- und politischen Maßnahmen entscheidend beeinflußte, ist immer noch heftig umstritten. Wie für Fīrūz Šāh Tuġluq war der Staat auch für ihn eine Theokratie. Um die Anwendung des islamischen Rechts in seinem Reich zu gewährleisten, ließ er eines der größten Werke der ḥanafitischen Jurisprudenz, die *Fatāvā-i 'Ālamgīrī* zusammenstellen. Seine theokratischen Bestrebungen hatten sowohl eine positive als auch eine negative Seite. Positiv war, daß die islamische Glaubensgemeinschaft in Indien wieder erstarkte durch seinen Versuch, ihr politisch und wirtschaftlich eine Sonderstellung gegenüber den Hindus zu geben und sie davor zu bewahren, ihre Eigenständigkeit zu verlieren und vom Hinduismus, dem die erdrückende Mehrheit der Bevölkerung Indiens angehörte, aufgesogen zu werden. Der negative Aspekt war, daß er seinen nicht-muslimischen Untertanen die wirtschaftliche und politische Gleichstellung mit den Muslimen verweigerte, die Akbar begründet hatte und die sich zweifellos durchgesetzt hätte, wenn Dārā Šukōh, und nicht Aurangzīb, siegreich aus dem ›Nachfolgekrieg‹ hervorgegangen wäre. Der letztere versuchte, das Mogulreich

auf Kosten der Nicht-Muslime in einen Wohlfahrtsstaat für die Muslime umzuwandeln. Diese Politik bewahrte zwar die muslimische Gemeinschaft davor, im Hinduismus auf- und möglicherweise unterzugehen, aber sie machte sich die Hindus zu Feinden, und die nationale Einheit, auf die Akbar hingearbeitet hatte, war jetzt endgültig und unwiderruflich verloren.

f) Das Ende des Mogulreichs

Nachdem Aurangzīb ein halbes Jahrhundert mit fester Hand regiert hatte, brach das Mogulreich plötzlich zusammen. Das hatte mehrere Gründe. Zwar waren die Reichsgrenzen unter Aurangzīb beträchtlich erweitert worden, aber es hatte eine Phase des Wiederaufstiegs für die kriegerischen Hindu-Gruppen begonnen, während bei den Muslimen im allgemeinen Apathie und Mangel an Organisation um sich griff. Vielleicht hätte ein Kaiser mit dem Feldherrngenie eines Akbar oder Aurangzīb das Reich zusammenhalten können, aber in den nachfolgenden Generationen der Moguln wurde kein solcher geboren. Sie waren schwach und wurden bald zu Marionetten in den Händen der beiden Sayyidbrüder von Bārha, dann vernichtet durch die Invasionen Nādir Šāhs (1739) von Iran und des Afghanen Aḥmad Šāh Abdālī (Durrānī) in den fünfziger Jahren bis 1761. Die Marāthen überrannten das ganze Reich und bereiteten den machtlosen Mogulkaisern und ihrer Hauptstadt immer neue Erniedrigungen. Šāh ʾĀlam II., der von einem Rohilla-Führer geblendet worden war, suchte schließlich Schutz bei den Marāthen und zuletzt bei der britischen *East India Company,* der er 1765 die Grundsteuereinnahmen der östlichen Provinzen übertrug. In Wirklichkeit aber wurde er ein Pensionär der *East India Company.* Der letzte dieser Mogul-Marionetten, dessen Herrschaft auf das Rote Fort in Delhi beschränkt war, Bahādur Šāh II., wurde in den Aufstand 1857–1858 hineingezogen. Infolgedessen wurde er abgesetzt und 1859 in Burma interniert. Damit fand die Moguldynastie ihr Ende.

g) Die Mogulverwaltung

Von Bābur bis Aurangzīb verkörperte der Kaiser die höchste Autorität des Staates, die er theoretisch unmittelbar von Gott erhalten hatte. Er war Staats- und Regierungsoberhaupt, Oberbefehlshaber der Streitkräfte, höchste Berufungsinstanz und oberster Gesetzgeber. Diese Stellung des Kaisers als absoluter Herrscher, die durchaus der islamischen Tradition entsprach, aber im Gegensatz stand zu der Regierungsform der Pathanen von Delhi, bei denen der König nur *primus inter pares* war, wurde von Akbar gefestigt, in der Praxis durch seine unermüdliche Energie und beherrschende Persönlichkeit, in der Theorie durch das sogenannte ›Unfehlbarkeitsdekret‹ von 1579, das das Recht des Kaisers, bei Streitigkeiten der Theologen über Rechts- und Verwaltungsangelegenheiten die Entscheidung zu treffen, behauptete und bestätigte. Der absolute Herrschaftsanspruch des Kaisers machte sich auch im

Zeremoniell des Hofes geltend, so etwa in der Einführung des Fußfalls der Adligen und Bittsteller vor dem Kaiser *(siǧda)*. Dieser Brauch wurde von den Theologen mißbilligt, war jedoch dem klassischen Islam nicht fremd, denn schon die Abbasidenkalifen hatten ihn von ihren sassanidischen Vorgängern übernommen. Tatsächlich beruhte die Autorität des Kaisers auf seiner Macht und seinem charismatischen Prestige und auf dem Abstand, den diese zwischen dem Kaiser auf der einen Seite und seinen Ministern, Adligen, Generälen, Höflingen und der breiten Masse des Volkes auf der anderen Seite begründeten und aufrechterhielten.

Mit Ausnahme von Akbar waren die ersten sechs großen Mogulkaiser schon vor ihrer Thronbesteigung hochgebildet und geübt und erfahren in der zivilen und militärischen Verwaltung. Ihre autoritäre Regierung war im großen und ganzen human, milde und paternalistisch, wenn auch gelegentlich tyrannisch. Wenn sie humanitär waren, so bedeutete das jedoch nicht, daß die Kaiser – außer Aurangzīb für die Muslime und bis zu einem gewissen Grade Akbar für alle Untertanen – so etwas wie einen mittelalterlichen Prototyp des sozialen Wohlfahrtsstaates geschaffen hätten. Sie waren im allgemeinen humanitär im Sinne des *laissez faire,* gar nicht sehr viel anders als die britische Regierung in Indien, die in der Verwaltung einen großen Teil der Mogultradition übernommen hat.

Die Verwaltungsstruktur der Mogulregierung läßt sich zurückführen auf einen abbasidischen Archetypus, der sich mit lokalen Abwandlungen auf die Nachfolgestaaten in der ganzen islamischen Welt vererbte. Diese Abwandlungen hatten weitere Veränderungen erfahren in dem zentralasiatischen Reich Tīmūrs, dessen direkte Nachkommen die Mogulkaiser waren, und wie das tīmūridische Zentralasien bewahrte auch das Mogulreich charakteristische Züge der nicht-islamischen mongolischen Verwaltung, neben solchen des Sultanats von Delhi, dessen Nachfolger es gebietsmäßig war.

Der höchste Würdenträger des Staates war der *vakīl* oder Geschäftsträger des Kaisers, dessen Posten des öfteren unbesetzt blieb. Das Oberhaupt der Verwaltung unter dem Kaiser war gewöhnlich der *dīvān-i a'lā* oder *vazīr* (Wesir), der in Wirklichkeit der erste Minister war. Ihm unterstanden die Finanzen und Steuereinnahmen des Reiches. Er war der Vermittler zwischen dem Kaiser und den übrigen hohen Beamten. Er hatte Einsicht in fast alle amtlichen Berichte von höchster Wichtigkeit, kontrollierte die Transaktionen aller größeren Verwaltungsdienststellen und genehmigte schriftlich Anstellungen und Beförderungen. Es stand weitgehend in seinem Ermessen, irgendwelche Verwaltungsangelegenheiten dem Kaiser zu melden oder auf eigene Verantwortung zu entscheiden. Von den Provinzgouverneuren erhielt er regelmäßig Verwaltungsberichte. Die Provinzkanzleien erhielten von ihm Anweisungen und unterstanden seiner Kontrolle. Die meisten amtlichen Schreiben von besonderer Wichtigkeit waren nur gültig mit seinem Siegel und Namenszug.

Daraus wird ersichtlich, daß die Mogulverwaltung in hohem Maße zentralisiert war. Über allem standen die Autorität und das Hoheitsrecht des Kaisers und die allumfassende Vollmacht, die er für die Durchführung im einzelnen dem *vazīr* erteilt hatte. Dem *vazīr* waren verschiedene *dīvāne* unterstellt, z.B. einer für die Kronländer *(ḫāliṣa),* einer für Anweisungen und Auszahlungen *(tanḫvāh),* einer für die Registrierung des Nachlasses von Verstorbenen, der an den Staat fiel *(buyūtāt),* und andere. Ein sehr wichtiger Minister war der *mīr-baḫšī,* der Minister für die Armee, aber nicht ihr Oberbefehlshaber. Ihm oblag es, Soldaten einzustellen, Anwesenheitslisten zu führen, den Sold zu berechnen und auszuzahlen. In manchen Fällen war er es, der auf dem Schlachtfeld die Kommandanten über die Vorhut, die Mitte, den rechten und linken Flügel und die Nachhut bestimmte. Wenn der Kaiser selbst das Oberkommando hatte, legte ihm der *mīr-baḫšī* am Morgen der Schlacht die Musterrolle vor, in der die Anzahl der Männer unter jedem Befehlshaber einer Heereseinheit verzeichnet war.

Eine einflußreiche Stellung im Ministerrang war die des *mīr-sāmān,* der den kaiserlichen Haushalt kontrollierte, wie unter den Abbasiden der *ḥāǧib* (›Kämmerer‹). Oft genoß er das besondere Vertrauen des Kaisers und der einflußreichen Frauen der kaiserlichen Familie. Die beiden höchsten religiös-politischen Ämter waren das des obersten *qāżī* (Kadi), dem das Rechtswesen unterstand, und das des *ṣadr uṣ- ṣudūr,* der die religiösen Stiftungen und Wohltätigkeitseinrichtungen verwaltete. Unter Akbars Regierung wurde der Einfluß des *ṣadr uṣ-ṣudur* drastisch beschnitten und auch unter seinen Nachfolgern Ǧahāngīr und Šāh Ǧahān spielte er keine bedeutende Rolle.

Wichtige Ämter waren auch das des *mīr-ātiš,* des Oberaufsehers der kaiserlichen Artillerie, und des Reichspostmeisters, der den Titel *dāroġa-i dāk-čauki* führte. Ferner gab es einen Oberaufseher des kaiserlichen Münzamtes, einen *mīr-māl* oder Siegelbewahrer und einen *mustaufī* oder obersten Rechnungsprüfer. Die Kunst der amtlichen und diplomatischen Korrespondenz, *inšā,* war an den Höfen der Ṣafaviden, Osmanen und Moguln sehr hoch entwickelt. Der Posten des *mīr-munšī,* der die Briefe des Kaisers an andere Herrscher oder an Adlige und Beamte aufsetzte, war von höchster diplomatischer Wichtigkeit, und gewöhnlich war dieser Beamte ein äußerst gebildeter und kultivierter Adliger. Akbars *mīr-munšī,* Abū 'l-Fażl, war zugleich sein vertrautester Freund, der ihn auch in seiner religiösen Haltung beeinflußte. Die Maßnahmen des kaiserlichen Hofes wie auch wichtige Tagesnachrichten aus dem ganzen Reich wurden in gedrängter Form von dem Hof-Protokollführer *(vāqi'a-navīs)* und seinen Angestellten aufgezeichnet. Auch in den Provinzen gab es zahlreiche Berichterstatter. Unter diesen war der *vāqi'a-navīs* der reguläre Staatsberichterstatter, der in verschiedenen Bezirken seine Agenten einsetzte; der *savāniḥ-nigār* war ein Geheim-Berichterstatter über wichtige Vorfälle, und der *ḫufya-navīs* war ein Geheimagent ohne jede Verbindung mit den lokalen

Provinz- oder Bezirksbehörden, über deren Tätigkeit er dem kaiserlichen Wesir berichtete.

Zu den unteren Hofbeamten gehörte der *mīr-arż,* durch dessen Hände die an den Kaiser gerichteten Bittschriften und Beschwerden gingen. Der *mīr-baḥr* hatte die Verwaltung der Seehäfen und Schiffe, wenn auch die Moguln keine nennenswerte Kriegs- oder Handelsflotte besaßen.

Die Zivil- und Militärbeamten aller Ränge waren Beamte auf Lebenszeit, d.h. ihre Ämter waren nicht erblich, und sie besaßen weit weniger Macht als ihre pathanischen Vorgänger während der Lōdī- und Sūrī-Perioden. Die hohen Beamten der Provinzregierungen erhielten Stellung und Adel als nicht vererbbares Lehen. Der Adel bildete daher nicht eine geschlossene Klasse oder einen festen Kern, sondern erneuerte sich immer wieder dadurch, daß begabte Männer aus Iran und Zentralasien zu hohen Beamten ernannt oder einheimische, die sich bewährt hatten, befördert wurden. Eine Sonderstellung in dieser Elite an der Spitze der Verwaltung nahmen die Rādschputenfürsten ein, die einen doppelten Rang hatten: in ihren Fürstentümern in Rādschputana waren sie den Kaisern tributpflichtige Herrscher, zugleich aber Beamte des Mogulreichs, wenn sie zu Provinzgouverneuren oder zu Heerführern auf Kriegszügen ernannt wurden.

Der Adel war eine pyramidenförmige feudale Hierarchie. Jeder Beamte, ob hoch oder niedrig, erhielt auf Lebenszeit Land als *manṣab* (Lehnsgut) zugewiesen. Als Gegenleistung für eine festgesetzte Summe aus den Einkünften seines *manṣab,* die er behalten durfte, mußte er ein seinem Rang entsprechendes Truppenkontingent stellen. Die Landzuteilung und die Stellung waren real und symbolisch zugleich. Alle Zivil- und Militärbeamten des Staates waren Lehnsleute oder *manṣabdāre.* Die Hierarchie der *manṣabdāre* hatte 33 Stufen, vom untersten Rang, den *manṣabdār*en, die nur über 10 Soldaten geboten, bis hinauf zu den Befehlshabern über 10000 Mann oder mehr. Provinzgouverneure, die auch die Militärgewalt in ihrem Bereich hatten, befehligten gewöhnlich 5000–7000 Mann von ihren eigenen Truppen, die höchsten *manṣabs* waren jedoch in der Regel den kaiserlichen Prinzen vorbehalten.

Ein *manṣabdār* unterschied sich von einem mittelalterlichen Feudalherrn in Europa in mehrfacher Hinsicht. Das *manṣab*-System war dem klassischen islamischen *iqṭā'* (Verleihung einer staatlichen Domäne) nachgebildet, aber der *manṣabdār* hatte nicht das Recht, die gesamten Steuereinkünfte aus dem ihm zugewiesenen Land für sich zu behalten. Sein Grundbesitz war eigentlich ein Symbol seines Ranges in der Verwaltung oder im Heer. Die wirkliche Vergütung für geleistete zivile oder militärische Dienste war eine festgesetzte Summe, die der *manṣabdār* entweder in bar aus der Staatskasse erhielt oder für sich aus dem gesamten Steueraufkommen seines Grundbesitzes abziehen konnte, den Rest mußte er an die Reichskasse abführen. Ein *manṣab*-Gut konnte von einem Beamten oder Offizier auf einen anderen übertragen oder auch konfisziert werden, wenn der Betreffende in Ungnade fiel. Auf keinen Fall war es erblich.

Bei den Staatseinnahmen gab es zwei Hauptkategorien: Einkünfte der Zentralregierung und Provinzeinkünfte. Die Einnahmequellen der Provinzen waren geringfügigere Steuern auf Produktion und Verbrauch, Gewerbesteuern, Transportsteuern und Steuern für bestimmte private Zeremonien. Alle anderen Gegenstände der Besteuerung fielen unter die Kategorie der zentralen oder Reichseinnahmen. Dazu gehörten die Grund-(Agrar-)Steuern, bei weitem die größte Einnahmequelle, ferner Zölle, Münzgebühren, Erbschaftssteuern, Schadenersatz, Monopolsteuern und die Kopfsteuer für Nicht-Muslime *(ǧizya),* die dann von Aurangzīb wieder eingeführt wurde. Auch die Erträge der Kriegsbeute gingen an das zentrale Schatzamt.

Vor Akbars Agrarreformen war alles bebaute Land in drei Kategorien eingeteilt gewesen. Die erste war das Kronland; es wurde nicht besteuert und alle Einnahmen daraus flossen in die kaiserliche Privatschatulle. Die zweite war das *manṣab*-Land; von den Einnahmen daraus konnten die *manṣabdāre* einen Betrag in Höhe des ihnen zustehenden Gehalts abziehen, was darüber hinausging, war an die Staatskasse abzuführen. Die dritte Kategorie bildeten die *suyūrġāls,* die freien Lehen gemäß der Tīmūriden-Praxis. Auf diese Grundstruktur des Agrarsteuersystems wurden die Reformen Akbars und seines tüchtigen Hindu-Wesirs Todar Mal aufgepfropft. Von 1570 bis 1582 wurde ein verbessertes System der Grundsteuerveranlagung entwickelt, das von dem Flächeninhalt und der Bodenqualität des Landbesitzes ausging. Ein Experiment, das gesamte Reich in Einheiten aufzuteilen, die je 10 Millionen (ein *crore)* aufbringen sollten, wurde 1576 von Akbar unternommen, aber bald wieder aufgegeben. 1582 führte Todar Mal Reformen in bezug auf die Landvermessung und die Klassifizierung der Böden ein, die Steuertarife und Richtlinien für die Landvermessung wurden einheitlich geregelt. Alles Land wurde in vier Kategorien eingestuft: Land, das jährlich Erträge brachte, Land, das zeitweilig brachliegen mußte, um wieder fruchtbar zu werden, Land, das längere Zeit hindurch brachliegen mußte, und nicht kultivierbares Land.

Die Agrarsteuer betrug ein Drittel des Brutto-Ertrages und konnte bar oder in Naturalien bezahlt werden. Die Steuerverwaltung war hierarchisch gegliedert, vom obersten Minister am kaiserlichen Hof über die Provinz- *(ṣūba-),* Bezirks- *(sarkār-),* Unterbezirks- *(paraganā-)*Beamten bis hinab zu den Dorfbeamten.

Nach dem Muster der Zentralregierung war auch die Provinzregierung strukturiert, an deren Spitze der Militärgouverneur stand. Von Zeit zu Zeit wurden die Akten der Provinzen vom Zentralsekretariat geprüft. Der höchste Steuerbeamte einer Provinz hatte als direkten Vorgesetzten den obersten Minister der Zentralbehörde und war daher ziemlich unabhängig von dem Gouverneur, obwohl dieser rangmäßig über ihm stand.

Die Bezirke oder *sarkārs* waren die regionalen Verwaltungseinheiten in einer Provinz. Jeder *sarkār* hatte seinen Steuerbeauftragten, seinen Kadi und einen Polizeidirektor *(faugdār),* zu dessen Pflichten es gehörte, kleinere Revolten und

Raubzüge zu unterdrücken, Truppen für die Zwangseinziehung von Steuern säumiger Zahler zu stellen und die öffentliche Sicherheit im allgemeinen zu überwachen.

Die Verwaltung des Dorfes wurde dagegen vernachlässigt. Der Dorfmeister *(paṭel)* war zugleich der Steuerbeamte, der Polizeibeamte der Wächter *(čaukīdār).* Durch den Dorfvorsteher wurde die Verbindung zwischen der Steuern einziehenden Staatsmaschinerie und den Dorfbewohnern hergestellt, bei denen er beträchtliches Ansehen genoß.

In der Justizverwaltung hielten die Mogulkaiser, besonders Ǧahāngir, am Ideal der Unparteilichkeit fest. Theoretisch stand der Kaiser jedem Bittsteller in seinem Reich als höchste Berufungsinstanz zur Verfügung. In Wirklichkeit konnten allerdings, abgesehen von den Bewohnern der Hauptstadt und der Städte, die der Kaiser auf seinen Feldzügen oder Vergnügungsreisen berührte, bei den damaligen riskanten Verkehrsverhältnissen nur sehr wenige seiner Untertanen Zutritt zu seinem Hof erlangen. Die Justiz des Staates war nach klassischem islamischem Muster organisiert. An der Spitze stand der Großkadi in der Hauptstadt, ihm waren die Provinz- und Bezirksrichter unterstellt. Andere Justizbeamte waren die *muftīs* oder Rechtsgelehrten, an sie wurden von den Richtern komplizierte Rechtsfragen zur Entscheidung verwiesen. Für die Muslime galt das kanonische islamische Recht in seiner sunnitisch-ḥanafitischen Form. Auch zivilrechtliche Fälle zwischen Muslimen und Nicht- Muslimen wurden nach dem muslimischen kanonischen Recht entschieden, aber für die Hindus wurde das hinduistische Privatrecht angewandt, und verwickelte Probleme des Hindu-Privatrechts wurden an brahmanische Gelehrte verwiesen. Unter der Mogulherrschaft wurden auch einige bedeutende Sammlungen hinduistischer Rechtstexte zusammengetragen. In den Dörfern, wo die Bevölkerung fast rein hinduistisch war, bildete die Versammlung der Dorfältesten *(pañčāyat)* den Gerichtshof und traf ihre schiedsrichterlichen Entscheidungen gemäß der altehrwürdigen Hindu-Tradition. Andererseits blieb das islamische ḥanafitische Recht in den Städten auf die Dauer nicht unberührt von dem indischen Gewohnheitsrecht und nahm es schließlich als *'urf* in sich auf.

Der wichtigste städtische Beamte war der *kotwāl* (Polizeikommissar). Er und seine Untergebenen erhielten Recht und Ordnung in der Bürgerschaft aufrecht, befaßten sich mit asozialen Elementen, achteten auf die Handelspraktiken, kontrollierten die Preise, überwachten das lokale Spitzelsystem und behielten das Tun und Lassen der Fremden im Auge.

h) Das Alltagsleben in der Mogulzeit

Die Mogulkultur hatte ihr Zentrum am kaiserlichen Hof, und von da strahlte sie aus in die verschiedenen Gesellschaftsschichten. Die Struktur der Mogulgesellschaft war feudalistisch und umfaßte die entgegengesetzten Pole

von extremem Luxus und äußerster Armut, der reichen *manṣabdāre* auf der einen Seite und des städtischen Proletariats, der Handwerker, Landarbeiter, Bauern und kleinen Ladenbesitzer auf der anderen. Dazwischen gab es einen gehobenen Mittelstand, der aus den *manṣabdāren* niederen Ranges, den Sekretären, der besoldeten oder begünstigten geistigen Elite, den Großkaufleuten bestand. Der polare Gegensatz in der Mogulgesellschaft spiegelte sich gleichsam in den Münzen. Es gab eine Vielfalt von Gold- und Kupfermünzen, aber nur wenige aus Silber.

Der Moguladel und der gehobene Mittelstand bildeten die geistige Elite. Daß der Adel, im ganzen gesehen, ein Leben in unbekümmertem Luxus führte, hatte mehrere Gründe. Einer davon war die bestehende Polarität selbst, die ihm die Mittel für eine verschwenderische Lebenshaltung lieferte. Zum zweiten »zersetzte«, wie ein Historiker es ausdrückt, »die Vorstellung, daß bei ihrem Tode ihr Reichtum und Besitz ja doch wieder dem Staat anheimfalle, bei den Adligen den Antrieb, sich Sparsamkeit aufzuerlegen«. Die Adligen wetteiferten miteinander im Stil und in der Kunst, Aufwand zu treiben. Die meisten von ihnen führten ein ausschweifendes Leben und verbrachten ihre Mußezeit mit Vergnügungen und Lustbarkeiten. Das artete gegen Ende des 17. Jahrhunderts, mit dem beginnenden Verfall des Mogulreichs, in sittenlose Verkommenheit aus. In der früheren Periode wurde diese allgemeine Neigung im Zaume gehalten durch die Einwanderung einer unverdorbenen Elite aus dem Ausland. Als sich aber unter Aurangzīb die Beziehungen zu Iran verschlechterten, versiegte dieser Zustrom von schlichten, aufrechten fremden Soldaten, die im kaiserlichen Heer ihr Glück versuchen wollten, fast ganz. Jedoch zog Aurangzīb zwei osmanische Gouverneure aus Basra und mehrere Emigranten aus dem zentralasiatischen Usbekenstaat an seinen Hof. Die ›Tūrānī‹-Partei blieb der loyalste und stabilisierende Faktor in der ›schlimmen Zeit‹ des Mogulreichs nach dem Tode Aurangzībs. Moralisch war sie der ›iranischen‹ Partei der Sayyids von Bārha und der Partei der einheimischen Hindu- und Muslim- Adligen überlegen. Im ganzen zeigte sich während der Mogulzeit beim Adel eine zunehmende Tendenz zur Cliquenbildung, zur Aufspaltung in ethnische oder konfessionelle Gruppen. Die Rivalitäten, Intrigen und Verschwörungen dieser Cliquen untereinander haben zu dem raschen Zerfall des Mogulreichs nach dem Tode Aurangzībs sehr viel beigetragen.

Der gehobene Mittelstand war unter den Moguln eine Klasse von kleinen Grundbesitzern, höheren Angestellten, Kaufleuten und ›Gestrandeten‹, deren geistige Fähigkeiten und Bildung auf derselben Stufe standen wie die der Aristokraten, die aber mittellos waren und sich als Berater die Protektion des Adels zu sichern suchten. Im Gegensatz zur Aristokratie waren im Mittelstand Unmäßigkeit und Trunksucht nicht üblich, seine Haltung und Lebensführung war tonangebend für die breite Masse des Volkes.

Das Los der Arbeiterklasse war im Indien der Mogulzeit nicht sehr verschieden von dem unter britischer Herrschaft oder in Indien und Pakistan seit

der Unabhängigkeit. Schlimmstenfalls war ihre Lage »freiwillige Sklaverei«, wie Francisco Pelsaert sie umschreibt. Bestenfalls kann man sagen, daß – verglichen mit der heutigen Zeit – die Bedürfnisse der Arbeiter geringer waren, die Lebensweise im allgemeinen und auf dem Lande im besonderen einfacher war, und daß sie es leichter hatten, einigermaßen ihr Auskommen zu finden. Die Besteuerung war unter den Moguln im ganzen nicht unmenschlich hart, auf Hungersnöte oder Mißernten infolge einer schlechten Regenzeit wurde jedoch keine Rücksicht genommen. Auch wurde die von Akbar eingeführte Politik des Paternalismus im späteren 17. Jahrhundert nach und nach in ihr Gegenteil verkehrt. Unter Šāh Ǧahān war die Steuereintreibung streng, sogar erpresserisch gehandhabt worden, möglicherweise, weil er seine kostspieligen Bauprojekte auf keine andere Weise finanzieren konnte. Seit seiner Zeit war die Massenarmut der indischen Bauern ständig im Zunehmen begriffen, und dies scheint einer der Gründe für die Erhebung der Maräthen und der Ǧāts gewesen zu sein, die sich auch in der Form einer religiösen Gegenbewegung zeigte. Die Bauern lebten in ständiger Angst vor Hungersnöten. Wie die Chronisten berichten, sollen während der Hungerjahre 1556 bis 1557 in der Gegend von Āgra, 1573–1574 in Gudscharāt und 1630–1632 auf dem Dekkan Fälle von Kannibalismus vorgekommen sein.

Das Leben der Masse des Volkes, besonders auf dem Lande, erfuhr keinerlei Veränderung im Laufe der Zeiten. Das Dorfleben blieb in der Mogulzeit genauso, wie es vor Jahrtausenden im vedischen Indien gewesen war. Die Moguln befolgten im allgemeinen eine Politik des *laissez faire* und der Nichteinmischung in das Gewohnheitsrecht der Hindus und ihre althergebrachten Institutionen. Sehr selten wurde von der Zentralregierung oder auf der untersten Verwaltungsebene ein Versuch gemacht, irgendwelche Reformen einzuführen. Doch gab es einige Ausnahmen. Akbar bemühte sich, gewisse Änderungen der hinduistischen und muslimischen Heiratsbräuche durchzusetzen, doch mit sehr geringem Erfolg. Er verbot die Witwenverbrennung *(satī)* bei den Hindus. Dieses Verbot wurde jedoch außerhalb der Hauptstädte des Reiches kaum beachtet. Ein ähnlicher Erlaß Aurangzībs hatte noch weniger Erfolg. Akbar untersagte die Heirat von Vettern und Kusinen ersten Grades, die nach dem kanonischen Recht der Muslime erlaubt war. Er versuchte auch, die Polygamie einzuschränken und die Sitte der kostspieligen Mitgiften abzuschaffen, die für das einfache Volk eine untragbare wirtschaftliche Belastung war. Darin folgten ihm im 18. Jahrhundert der Theologe und Sozialreformer Šāh Walīullāh und im frühen 19. Jahrhundert dessen Anhänger, die *muǧāhidīn.* Akbar versuchte sogar, bei den Hindus wie bei den Muslimen den Brauch einzuführen, daß Braut und Bräutigam vor der Hochzeit ihr Einverständnis erklärten.

Die Wohlfahrtsmaßnahmen der Moguln beschränkten sich im allgemeinen auf öffentliche Bauten, Straßenbau, Kanalanlagen und die Errichtung von *sarāys*

(Rasthäuser) für Reisende. Sie waren auch für die Verwaltung von Bedeutung, denn sie erleichterten den Verkehr und verbesserten die Landwirtschaft und damit die Aussichten auf erhöhte Steuereinnahmen. Die einzigen rein wohltätigen Werke im Sinne der Tradition des klassischen Islam waren der Bau von Hospitälern und die Ausbildung und Bestallung von Ärzten, welche die gräko-arabische Medizin praktizierten. An vorwiegend von Hindus bewohnten Orten verfuhren die Ärzte nach den Lehren des Āyurveda, der im Laufe der Zeit auch die arabische Medizin beeinflußt hatte, besonders in der Arzneimittellehre und in der Anwendung von Gegengiften. Daß Yoga- Übungen, die in der Hindu-Gesellschaft zur Vorbeugung und Heilung von Krankheiten sehr verbreitet waren, auch in die muslimische Elite Eingang gefunden hätten, ist wenig bezeugt. In den Dörfern und den Armenvierteln der Städte war es damals wie heute üblich, Krankheiten mit abergläubischen Mitteln zu behandeln: mit Talismanen, magischen Formeln, Tieropfern und Besuchen von gewissen ›Heiligen‹.

Über das Leben der verschiedenen Bevölkerungsklassen in den Städten der Mogulzeit können wir uns aus den überlieferten Berichten ein Bild machen. Die Städte waren reich und blühend, wie europäische Reisende bezeugen. Der Londoner Kaufmann Ralph Fitch erwähnt, daß 1585 unter Akbar die kaiserlichen Zwillings-Hauptstädte Āgra und Fatḥpur Sīkrī größer und volkreicher waren als London. Und der Jesuitenpater Antonio Monserrate schrieb von Lahore, es »stehe keiner Hauptstadt in Europa und Asien nach«. Weitere reiche Städte und zugleich Kulturzentren waren Aḥmedābād, Burhānpur, Benares und Patna. In Akbars Reich gab es 120 große und 3200 kleinere Städte. Delhi war zwar planvoller angelegt, wurde aber von Āgra übertroffen in der Pracht der Stein- oder Ziegelhäuser des Adels und der Reichen aus anderen Bevölkerungsklassen. Diese Häuser hatten im Innern ihre eigenen Gärten oder waren von Gärten umgeben. In beiden Städten lebten die Kaufleute in geräumigen Wohnungen über ihren Warenlagern oder Geschäftsräumen. Reichere Kaufleute hatten ihre Häuser in anderen Stadtvierteln. Wie überall in den muslimischen Städten des Mittelalters waren die Straßen der Mogulstädte kaum jemals im voraus geplant. Sie entstanden, wie es der Zufall wollte, und selbst in so neuen Städten wie Fatḥpur Sīkrī beschränkte sich der Bebauungsplan auf den Bereich der kaiserlichen Bauten, während in der übrigen Stadt die Häuser einfach wie Pilze aus der Erde schossen. Sehr viele Häuser, selbst manche von Adligen, waren nicht aus Ziegeln oder Stein gebaut, sondern aus Lehm und Stroh, wahrscheinlich weil dieses wenig dauerhafte Material, das den Monsunregen nicht lange standhalten konnte, den Bewohnern in den langen heißen Sommern ihre Räume kühl hielt. Solche Häuser hatten Strohdächer, und die Lehmwände erhielten einen dicken Bewurf aus weißem, mit verschiedenen Ingredienzien gemischtem Kalk. Die Soldaten und das einfache Volk wohnten in strohgedeckten Erdhütten; und dadurch erschien eine Stadt wie Delhi

europäischen Reisenden wie eine Ansammlung von mehreren Dörfern oder wie ein vorübergehend dort aufgeschlagenes Heerlager.

Das Haus eines Adligen hatte, nach Bernier, »seine Höfe, Gärten, Bäume, Wasserbecken, kleine Springbrunnen in der Halle oder am Eingang und schöne unterirdische Zimmer, die mit großen Fächern ausgestattet sind und wegen ihrer Kühle zum Ausruhen von mittags bis vier oder fünf Uhr benutzt werden [...] Sie [die Mogul-Adligen] sind der Meinung, daß ein wirklich bewundernswertes Haus mitten in einem großen Blumengarten liegen müßte und vier große Diwan-Zimmer haben sollte, mannshoch über dem Erdboden und allen vier Winden geöffnet, so daß die Kühle von allen Seiten Zutritt haben könnte. In der Tat sieht man nie ein schönes Gebäude ohne Terrassen, auf denen die Familie nachts schlafen kann. Von da aus kann man das Bettgestell leicht in ein großes Zimmer schieben, falls es Regen gibt. [...] Im Innern eines guten Hauses ist der ganze Boden mit einer vier Zoll dicken Bauwollmatratze belegt, darüber wird im Sommer ein feines weißes Tuch gebreitet, und im Winter ein seidener Teppich. An der einen Seite des Zimmers ziehen eine oder zwei Matratzen den Blick auf sich durch ihre schönen Bezüge, die in Form von Blumen gesteppt und mit äußerst feiner, von Gold- und Silberfäden durchwirkter Seidenstickerei verziert sind. Diese sind für den Hausherrn oder einen hohen Besuch bestimmt. Jede Matratze hat ein großes Brokatkissen, auf das man sich lehnen kann, und andere mit Brokat, Samt oder geblümtem Atlas bezogene Kissen sind rings um den Raum verteilt für die übrige Gesellschaft. Fünf oder sechs Fuß über dem Boden sind in die Wände des Zimmers verschieden geformte, geschmackvolle und wohlproportionierte Nischen eingelassen, in denen Porzellanvasen und Blumentöpfe zu sehen sind. Die Decke ist vergoldet und bemalt, aber ohne Darstellungen von Menschen oder Tieren« (Bernier, *Travels,* S. 245 ff.).

Im Mittelalter bewahrte das muslimische Indien sowohl vor als auch während der Mogulherrschaft neben der Anlage der Städte noch einen anderen charakteristischen zentralasiatischen Zug, der noch aus dem frühen türkischen Nomadenleben stammte: die Vorliebe für Zelte. Die Moguln benutzten Zelte der verschiedensten Art, große und kleine, Zelte mit vielen Zimmern und solche, die eine einzige Halle oder einen einzigen Raum bildeten. Die Zeltleinwand war größtenteils wasserdicht, dauerhaft in leuchtenden Farben gefärbt und mit kunstvollen Mustern, vornehmlich Arabesken, bemalt. Im größten der Mogulzelte, *bār-gāh* genannt, konnten zehntausend Menschen untergebracht werden, und für seine komplizierte Aufstellung waren geübte Arbeiter und Maschinen erforderlich. Das *sarā-parda*-Zelt hatte zahlreiche Zimmer und zwei Dächer. Wenn das kaiserliche Heer in den Krieg oder auf die Jagd zog oder zur Erholung in eine schöne Gegend des Reiches, wie Kaschmir, dann bewegte sich eine wahre Zeltstadt von einem Rastort zum andern.

Reisen von Stadt zu Stadt oder von der Hauptstadt oder dem Hauptquartier in einer Provinz zur Kriegsfront wurden meist zu Pferde gemacht. Die Moguln benutzten das Pferd nicht als Zugtier. Die Wagen wurden von Ochsen gezogen,

und es gab verschiedene Arten von Wagen. Der sorgfältiger ausgeführte *rath* wurde schon in ferner Vergangenheit, sogar im vedischen Indien benutzt. Primitivere Ochsenkarren, in denen das gewöhnliche Volk, besonders auf dem Lande, reiste, wurden *čakra* genannt. Zur bequemen Beförderung von Alten, Kranken, Frauen und Kindern dienten Sänften. In der Verfallszeit des Mogulreichs wurden sie allgemein auch von rüstigen Männern benutzt. Manchmal waren die Sänften sehr luxuriös, so lang und breit wie ein bequemes Bett. Andere hatten nur Sitze für eine oder zwei Personen. Diese hießen *dolī* und wurden häufig von Frauen für Besuche in der Stadt oder kürzere Reisen benutzt. Große Sänften sowie *dolīs* wurden an zwei Holz- oder Bambusstangen auf den Schultern getragen. Die Träger, gemietete Männer oder eigene Diener, gehörten der Unterkaste der *kahār* an.

Reiche Kaufleute und andere wohlhabende Männer, die nicht *manṣabdāre* waren, konnten für ihre Reisen von einer Stadt zur anderen zum Schutz vor Räubern bewaffnete Wächter mieten. Die Armen, die wenig zu verlieren hatten, konnten unbehelligt von Räubern allein und zu Fuß reisen. Das taten die Mystiker, die Derwische, die Hindu-Yogis und die Bauern.

Eine sehr viel luxuriösere Art zu reisen war die in einer *hauda,* einem überdachten Sessel auf dem Rücken eines Elefanten, gewöhnlich in Begleitung von Gefolgsleuten oder einer bewaffneten Wache. Elefanten wurden von den Kaisern und den Adligen und den Damen der Oberschicht für gemächlichere und weniger dringende Reisen benutzt. Die Elefanten trugen Glocken aus massivem Silber und waren mit kostbaren gestickten Decken geschmückt.

Die Basare der Mogulzeit, besonders die in Delhi, wie der heute noch bestehende *Čāndnī-čauk,* waren Mittelpunkte des bunten und bizarren Treibens der Massen. Sie drängten sich in den Straßen, wo Händler mit Geschrei ihre Waren anpriesen, Prediger von improvisierten Tribünen herab ihre Lehren verkündeten, Astrologen und Quacksalber ihre Dienste aufdrängten, weibische Knaben tanzten und Possenreißer ihre Spaße trieben.

Die Bevölkerung war reinlich; sowohl die Aristokraten als auch die unteren Klassen pflegten täglich zu baden. Große Sorgfalt wurde der äußeren Erscheinung gewidmet, besonders in den vornehmen Kreisen. Die Muslime trugen gewöhnlich einen Bart, der allerdings unter Akbar zeitweilig aus der Mode kam. Die Hindus waren im allgemeinen glattrasiert. Männer wie Frauen benutzten, wenn auch in unterschiedlichem Maße, halbflüssiges oder pulverisiertes Collyrium, das oft als Vorbeugungs- und Heilmittel für Augenkrankheiten angewandt wurde.

Während der Periode des Sultanats gewöhnten sich die Muslime aller Klassen an das Kauen von Betelblättern *(pān).* Dies war die einzige Lebensgewohnheit der Hindus, die sie sich völlig zu eigen machten. Sie entwickelten es jedoch zu einem raffinierten Zeremoniell und schufen zu diesem Zweck besondere Zweige des Kunsthandwerks, die so schöne Gegenstände hervorbrachten wie z.B. die *pāndāne,* silberne oder goldene Kästchen, in denen die Zutaten zum Betelkauen

aufbewahrt wurden, die *ẖāṣdāne,* Tablette mit gewölbtem Deckel zum Anbieten der fertig zubereiteten *pān*-Stückchen, und *ugāldāne,* Speibecken, mit Einlegearbeit.

Die Männer parfümierten sich ebenso wie die Frauen, nur nicht so stark. Bei zeremoniellen Anlässen, an Festtagen, bei Hofe und nach Gelagen trugen sie ein wenig Parfum auf den rechten Handrücken oder auf die Kleidung auf. Frauen gingen verschwenderisch mit Parfums um.

Die Frauen trugen ihr Haar lang, oft in der Mitte gescheitelt und zu einem oder zwei Zöpfen geflochten auf dem Rücken. Das Haar wurde geölt und parfümiert, die vornehmen Frauen schmückten es bei feierlichen Gelegenheiten, Besuchen oder Empfängen mit Juwelen. Auf der Straße trugen die ärmeren Frauen Schleier, die reicheren ließen sich von den *kahārs* in geschlossenen Sänften tragen. Die Frauen waren gesellschaftlich abgesondert, aber das hinderte begabte und energische Frauen, besonders Angehörige der kaiserlichen Familie, nicht daran, sich ein hohes Maß an Bildung und Lebenskunst anzueignen.

Einige Mogulkaiserinnen und -prinzessinnen waren hochbegabt und sehr gebildet. Die Schwester Humāyūns und Tante Akbars, Gulbadan Begum, schrieb mit ihren Memoiren, dem *Humāyūn-nāma,* einen faszinierenden Bericht über die Ära ihres Bruders, der im Hinblick auf die sozialen Verhältnisse jener Zeit sehr aufschlußreich ist. Nūr Ǧahān, die aus Iran stammende kluge Gemahlin Ǧahāngīrs, handhabte die Diplomatie und Hofintrigen ebenso sachkundig, wie sie in Geschmacks- und Modefragen, im Gebrauch von Parfüms und Geschmeiden tonangebend war. Für eine andere begabte und schöne Kaiserin, Mumtāz Maḥall wurde eines der schönsten Bauwerke der Welt, der Tāǧ Maḥall, als letzte Ruhestätte errichtet. Eine der Töchter Šāh Ǧahāns, Ǧahān Ārā, besaß Einfluß auf seine Regierungstätigkeit und verband große Gelehrsamkeit mit mystischen Neigungen. Eine andere Tochter von ihm, Raušan Ārā, war ebenso in der klassischen Literatur bewandert. Aurangzībs Tochter Zīb-unnisā hatte einen ausgezeichneten literarischen Geschmack. Die Sammlung persischer Verse, die man ihr üblicherweise zuschreibt, ist jedoch wahrscheinlich eine Fälschung.

Die im Koran indirekt vorgeschriebene und von den Juristen zur Norm erhobene Abgeschlossenheit der Frauen *(purda)* und Trennung der Geschlechter scheint in Indien durch das Beispiel der Rādschputen, die in diesem Punkt weit strenger waren als die Muslime, verschärft worden zu sein. Das *purda*-System führte zu einer sehr romantischen und idealisierten Auffassung der Frauenehre, zugleich kam jedoch auch darin der Besitzanspruch des Mannes zum Ausdruck.

Die Prostitution war in den größeren Städten Indiens zur Mogulzeit allgemein üblich. Unter den Prostituierten waren neben mittellosen oder verwaisten Mädchen viele freigelassene Sklavinnen. Akbar versuchte, sie aus den achtbaren Stadtteilen auszuschließen und wies ihnen ein eigenes Viertel zu. Er ließ auch, zumindest in der Hauptstadt, ein Namenregister ihrer Gönner führen. Solche Register gab es auch in den Reichen des Dekkan. Es scheint, daß die

Prostituierten die Kleidermoden der vornehmen Damen imitierten, denn Aurangzīb verbot den Haremsdamen, enge Hosen zu tragen, weil die Prostituierten diese Mode übernommen hatten.

Die gewöhnliche Männerkleidung war nicht sehr verschieden von der heutigen auf dem Subkontinent. Die Muslime der unteren Klassen trugen lange Hemden und Pluderhosen, die Hindus ein Lendentuch und im Winter ein kleines Hemd. Die Oberschicht, die Beamten und Würdenträger des Hofes, kleidete sich sehr sorgfältig. Ihr Anzug bestand aus einer wallenden bestickten Robe, die von einem Gürtel oder einer farbigen Schärpe zusammengehalten wurde, engen Hosen und einem Turban. Die Kopfbedeckung der Hindus *(pagrī)* war von einheimisch indischem Stil. Die Mogulminiaturen haben ein zuverlässiges Bild von der Mode am Mogulhof bewahrt. Nach Pietro della Valle pflegten die Höflinge täglich ihre Kleidung zu wechseln.

Die Frauenkleidung war ebenso reich und kostbar wie die der Männer, der Prachtliebe der Moguln entsprechend. Männer wie Frauen trugen Seide, Brokat und golddurchwirkte Stoffe zur Schau. Nur die Theologen und die Ṣūfīs kleideten sich einfacher und trugen keine Seide. Die Kleidermoden für Männer und Frauen wurden vom Kaiserpalast diktiert. Einige Kaiser, wie Humāyūn und Ǧahāngīr, wurden sogar selbst zu Modeschöpfern. Humāyūn soll den *ulbāqče* im zentralasiatischen Stil entworfen haben, einen kurzen, offenen, gestickten Mantel, der über dem langen Oberkleid *(qabā)* getragen wurde. Abū 'l-Faẓl berichtet, daß Humāyūn und Akbar nicht nur täglich andere Kleider trugen, sondern sie auch so wählten, daß sie zu den Eigenschaften des jeweils den Tāǧ beherrschenden Planeten paßten. Zur Zeit Ǧahāngīrs war schon viel von der zentralasiatischen Schlichtheit verlorengegangen, und die Kleidung des Kaisers wie die seiner Höflinge leuchtete in allen Farben und war mit Edel- oder Halbedelsteinen übersät. Erst unter Aurangzīb wurde der Versuch gemacht, wieder einfachere Kleidung einzuführen.

Trotz Akbars Bemühungen, die Hindus ganz in die Hofatmosphäre zu integrieren, blieben Unterschiede in der Kleidung bestehen. Die Hindus waren an ihrer Kopfbedeckung zu erkennen. Die Gürtelschnur der *qabā* wurde von den Muslimen auf der rechten Seite, von den Hindus auf der linken Seite geknotet. Diese feine Unterscheidung scheint, bewußt oder unbewußt, ein Überrest der Tradition zu sein, daß Nicht-Muslime sich nicht kleiden durften wie die Muslime. Im klassischen Islam, unter Kalifen wie Hārūn ar-Rašīd und al-Mutawakkil, galt diese Vorschrift nicht nur theoretisch, sondern wurde auch in der Praxis gehandhabt. Im Indien der Mogulzeit trugen die Hindus auch ein farbiges oder weißes Tuch über den Schultern.

Kostbaren Schmuck trugen auch die Männer, doch nicht in dem Übermaß wie die Frauen. Die Schuhe der Vornehmen waren für Männer und Frauen aus Leder oder Tuch, mit Stickereien und Halbedelsteinen verziert. Beim Betreten eines Festsaals, eines Privatzimmers oder Audienzraums zog man sie aus, weil diese

Räume mit Teppichen ausgelegt waren, und bei privaten oder Staatsbesuchen oder Bewirtungen saß man in würdevoller Haltung mit untergeschlagenen Beinen auf dem Boden.

Die Frauenkleidung der muslimischen Oberschicht hat sich seit der Mogulzeit beträchtlich verändert. Von den Hindu-Frauen wurde damals wie heute der einheimische Sārī mit knappem Jäckchen getragen. Die muslimischen Frauen waren, wie die Mogulminiaturen bezeugen, im zentralasiatischen Stil gekleidet, und erst nachdem Akbar und seine Nachfolger indische Frauen geheiratet hatten, von denen die einheimische Tracht am Hof eingeführt wurde, paßten sich die muslimischen Damen dem indischen Stil an. Die zentralasiatische Frauenkleidung bestand aus langen Hemden und weiten Hosen. Die Mode der engen Hosen wurde wahrscheinlich von den indischen Rādschputen-Fürstinnen übernommen. Die Ärmel des Hemdes waren halblang, und die Arme waren mit juwelenbesetzten Reifen geschmückt. Im Winter trugen reiche Frauen weite Roben *(qabās),* die in der Taille gekräuselt oder in Falten gelegt waren. Kaschmir-Schals waren sehr beliebt und *dupattas,* lange sārī- ähnliche Tücher, wurden kunstvoll über Kopf, Schultern und Brust geschlungen. Kaiserinnen und Prinzessinnen setzten Krönchen oder Turbane auf.

Damals wie heute war die Kost der Hindus vegetarisch, die der Muslime Fleisch und Gemüse; doch versuchte Akbar, unter dschainistischem Einfluß, und später auch Ǧahāngir, die Viehschlachtungen einzuschränken und fleischlose Tage einzuführen. Die vornehmen Muslime waren Feinschmecker, und die köstliche indo-muslimische Küche geht auf die Mogulzeit zurück. Die Grundlage der Mogulkochkunst war islamisch und nicht-indisch. Alle Hauptgerichte, *pilav* (Reisgericht), *kabābs* (›Schaschlik‹), *kūftas* (Fleischklöße), *qurmas* (Pökelfleisch) u.a. gab es im Mogul- Indien wie in der ganzen übrigen muslimischen Welt von Marokko bis Ostindien. Der Unterschied bestand nur darin, daß die Muslime Indiens mehr Gewürze, besonders Pfeffer, verwendeten. Diese Eigenart hat die indo-muslimische Küche mit der indonesischen gemein, und sie ist auf indischen Einfluß zurückzuführen. Noch einiges andere wurde von den Hindus übernommen, z.B. Curry, Linsen und die Zubereitung gewisser Gemüsegerichte.

Die Tischmatte *(dastār-ḫvān)* eines Mogul-Aristokraten war reich beladen. Die Zahl der Gerichte bei einem Festmahl schwankte zwischen zwanzig und fünfzig. Es wurden sowohl ausländische wie einheimische Köche beschäftigt. Die meisten Speisen wurden im Hause zubereitet, nur zweierlei wurde im Basar gekauft: Brot verschiedener Art und Konfekt. Bei den Bäckern *(nānbā'īs)* und Konditoren *(ḥalvā'īs, rikābdāre)* blühte das Geschäft.

Außer den einheimischen Früchten, von denen die Mango die beliebteste war, gab es für die Vornehmen ausländisches Obst, das – in Eis konserviert – aus Kabul, Kaschmir und Iran eingeführt wurde; in Lahore konnten sogar gewöhnliche Sterbliche davon kaufen.

Die Hauptnahrungsmittel des Volkes, das sich keine Delikatessen leisten konnte, waren dieselben wie heute. Die Hindus lebten im allgemeinen von

Weizenbrot, Linsen, Reis und Gemüse. Die Muslime kauften das billigere Fleisch, besonders vom Rind, und aßen mehr Brot als Reis, außer in Bengalen und auf dem Dekkan.

Trotz der strengen religiösen Verbote tranken alle Mogulkaiser Wein, mit Ausnahme von Aurangzīb. Bābur gab das Weintrinken auf, um ein Gelübde zu erfüllen, nachdem er 1527 Rānā Sanga in der Schlacht von Ḫānuā besiegt hatte. Ǧahāngīr war dem Trank ergeben, er verbot aber bei seiner Thronbesteigung den öffentlichen Verkauf von Alkohol. Aurangzīb verschärfte das Alkohol verbot. Die mittleren und unteren Schichten, Hindus wie Muslime, waren im allgemeinen enthaltsam, aber es gab Sekten, Unterkasten und gewisse nicht ›rechtgläubige‹ mystische Gemeinschaften, bei denen der rituelle Genuß von berauschenden Getränken üblich war. Wenn die Trunkenheit bei diesen oder den asozialen Elementen zu Tumulten führte, mußte die Polizei einschreiten. Bis zur Zeit Aurangzībs gab es jedoch im Indien der Moguln keine Instanz, die der inquisitorischen *ḥisba* des klassischen Islam entsprochen hätte. Die Adligen pflegten fast alle dem Wein kräftig zuzusprechen, und bei ihnen das Alkoholverbot durchzusetzen war für Aurangzīb sehr schwierig. Im Alter wurden manche Muslim- und Rādschputen-Aristokraten opiumsüchtig. Von den Mogulkaisern sollen Humāyūn, Akbar und Šāh Ǧahān Opium genommen haben. Rauschgifte wie Haschisch *(bhang)* waren bei den heterodoxen mystischen Sekten wie den Madārīs üblich. Soldaten und Arbeiter nahmen ihre Zuflucht zu Opium und Haschisch als Aufputschmittel. Die Portugiesen führten 1605 den Tabak ein, der sich bald großer Beliebtheit erfreute. Unter den späteren Mogulkaisern wurde die Wasserpfeife *(ḥuqqa)* ausgebildet. An der Westküste, in Gudscharāt und im Dekkan tranken die Kaufleute Kaffee und Tee; es gab aber auch im Innern des Landes, in Städten wie Delhi und Aḥmedābād, Kaffeeläden.

Als Unterhaltung waren bei der Elite und den oberen Klassen Kartenspiele verschiedener Art beliebt, sowie Schach und das einheimische *čaupar*-Spiel. Akbar soll ›lebendiges‹ Schach mit Sklavenmädchen gespielt haben, die anstelle der Schachfiguren auf einem schachbrettartigen Marmorpflaster hin und her rückten. Das Volk liebte das von den Muslimen nach Indien gebrachte Tricktrack *(nard)* und *paččīsī,* ein Spiel einheimischen Ursprungs.

Unter den Spielen im Freien bevorzugte der Adel das Polo *(čaugān),* das aus Gilgit im nördlichen Kaschmir stammte. Andere, nicht nur beim Adel sehr beliebte Sportarten waren Ringen, Pferderennen und die Jagd. Die letztere war von den Mongolen zu einer regelrechten Kunst ausgebildet und von den Moguln übernommen und den örtlichen Verhältnissen angepaßt worden. Eines der Hauptvergnügen jener Zeit war die Veranstaltung von Tierkämpfen. Widder, Hirsche, Antilopen, Hunde, Stiere, Hähne, Wachteln und Nachtigallen *(bulbuls)* wurden abgerichtet für die Kämpfe, die auf besonderen Kampfplätzen, auf der Straße oder auch vor irgendeiner Haustür stattfanden. Gaukler, Taschenspieler und Zauberer zogen damals wie heute durch die Städte und Dörfer, um durch

die Vorführung ihrer Tricks ihr Brot zu verdienen. Manche hatten dressierte Affen, Bären oder andere zahme Tiere bei sich.

Das Geschichten-Erzählen *(dāstān-gū'ī)* wurde bei den Zusammenkünften des gebildeten Moguladels zu einer subtilen Kunst entwickelt. Das volkstümliche Gegenstück dazu waren für die Hindu-Massen die Aufführungen von dramatisierten Episoden aus der hinduistischen Mythologie, Dämonologie und Volksüberlieferung.

Das größte Fest, das die Mogulkaiser mit aller Pracht feierten, war der *naurūz,* das alte persische Neujahrsfest. Er fällt auf den Ersten des persischen Monats Farvardīn, den Tag der Frühlings-Tagundnachtgleiche. Die Feier dieses Neujahrsfestes wurde von Akbar eingeführt und dauerte unter seiner und Ǧahāngīrs Regierung neunzehn Tage. Paläste, Häuser und Basare wurden geschmückt, große Zelte errichtet, und der Hof und der Adel besuchte die Gärten und Basare und wohnte Schaustellungen und Aufführungen bei. Der Kaiser war mindestens einmal während dieser neunzehn Festtage für jedermann zu sehen und zu sprechen – eine Institution hinduistischen Ursprungs, die *daršan* genannt wurde. Es wurden *ǧāgīrs* (Lehen) und *manṣabs* (dem Offiziersrang entsprechende Ländereien) vergeben, der Kaiser verteilte und empfing Neujahrsgeschenke.

Aus politischer Klugheit begünstigten die Mogulkaiser auch die großen Hindu-Feste: *holī,* das Frühlingsfest, an dem man sich gegenseitig mit gefärbtem Wasser bespritzte, *dīpāvalī* oder Lampenfest, das bei den Hindu-Kaufleuten den Beginn eines neuen Geschäftsjahres bezeichnete, *dašaharā,* das Rāmā-Fest. Unter Aurangzīb wurden diese Feste nicht mehr am Hofe gefeiert. Er verbot auch die *naurūz*-Feier, da sie nach dem muslimischen Gesetz eine Neuerung *(bid'a)* sei. Islamische Feste wie das ›Fest des Fastenbrechens‹ (*īd ul-fiṭr* oder *al–'īd uṣ-ṣaġīr,* das ›kleine Fest‹) am Ende des Ramażān, waren Anlässe für besondere *darbārs,* Gemeinschaftsgebete in Gegenwart des Kaisers, und den Austausch von Besuchen unter Freunden in allen Schichten. Man beschenkte sich gegenseitig, trug neue Kleider, parfümierte sich, und es herrschte überall eine Atmosphäre frommer Heiterkeit. Zwei Monate später wurde, nicht ganz so prunkvoll, das ›Opferfest‹ *('īd ul-qurbān* oder *al–'id ul- kabīr,* das ›große Fest‹, in Indien *baqar 'īd)* gefeiert. Zu diesem Fest wurden von den Muslimen aller Klassen Lämmer, Schafe, Ziegen und Kühe geopfert und Besuche ausgetauscht. Der Geburtstag des Propheten *(mīlād)* wurde am zwölften Tage des Hedschra-Monats Rabī' ul-avval begangen. Man versammelte sich, um eine Predigt über das Leben des Propheten zu hören, es wurden Gedichte rezitiert und oft auch religiöse Lieder *(samā'* oder *qavvālī)* gesungen. An Tagen, die muslimischen Heiligen geweiht waren, wurden besondere Gebete und Speisen dargebracht. Falls die Heiligen innerhalb des Reiches begraben waren, fanden an ihren Grabmälern Feiern mit Gebeten und Gesang *(samā')* statt, doch wurde dieser Brauch im 18. Jahrhundert von den Buchstabengläubigen mit Mißfallen betrachtet. Das am meisten verehrte

Grabmal in Indien war das des Čištī-Heiligen Mu'īn-ud-Dīn as-Siǧzī (gest. 1236) in Adschmēr. In den Jahren vor seiner religiösen Revolution besuchte Akbar häufig Adschmer, um an der Feier des Todestages fürs) dieses Heiligen teilzunehmen, und bei einer solchen Gelegenheit pilgerte er barfuß dorthin. Anläßlich dieser Feste fanden Jahrmärkte statt, wie bei den hinduistischen *yātrās* oder Pilgerfesten, die in den heiligen Städten der Hindus, wie Benares und Hardwar, abgehalten wurden.

Die Geburtstage der Kaiser Akbar, Ǧahāngir und Šāh Ǧahān wurden als Staatsfeste begangen, sowohl nach dem lunaren wie nach dem solaren Kalender. Nach einer Sitte der Hindus wurde der Kaiser zwölf mal gewogen, in Gold, anderen Metallen, Halbedelsteinen und Naturalien, die danach als Almosen *(ṣadaqa)* an die Armen verteilt wurden. Dieser Brauch wurde von Aurangzīb abgeschafft, weil er ihn als *bid'a* betrachtete.

Das merkwürdigste Mogulfest war die einzigartige Institution des *mīnā*-Basars. Dies war ein ganz besonderer Basar, bei dem die Damen des Hofes die Rolle der Händler spielten und der Kaiser der einzige Mann war, der diesen Basar betreten durfte, von seinem Harem begleitet. Der *mīnā*-Basar war ein Produkt der fruchtbaren Phantasie Akbars und fand schon unter Šāh Ǧahān nicht mehr statt. Am Neujahrstag *(naurūz)* wurde ein anderer Basar veranstaltet, zuerst für die Frauen, dann für die Männer. Bei dieser Gelegenheit wurden unter der Protektion Akbars Entscheidungen über Verlobungen und Heiraten getroffen.

i) Die Literatur der Mogulzeit

Unter den Moguln blieb das Persische weiter nicht nur Amtssprache, sondern auch die führende Literatursprache. Es hatte sich in Indien erst im 10. Jahrhundert durchgesetzt, im Gefolge der Eroberungen der Ġaznaviden, die zwar Türken waren, aber Persisch als Behördensprache und Sprache der Gebildeten benutzten. Diese Tradition wurde von den Türken und den türkischen ›Sklaven‹-Sultanen fortgeführt. In der Sultanatsperiode entstand eine reichhaltige persische Literatur. Auf indischem Boden wurden persische Dichtungen geschaffen, von denen manche, wie die Amīr Ḫusraus, zu den schönsten in der persischen Literatur gehören. Die Historiographie war seit der Ġaznavidenzeit beträchtlich weiterentwickelt worden, sowohl auf dem Gebiet der allgemeinen als auch auf dem der regionalen und dynastischen Geschichte. Hervorzuheben sind auch Werke über Ethik und ›Fürstenspiegel‹. Das indische Persisch war dem transoxanischen Persisch ähnlicher als dem iranischen. Es bildeten sich mit der Zeit gewisse phonetische und idiomatische Abweichungen vom Persischen Irans heraus, das gleichwohl immer maßgebend blieb. Mit dem Einfall der Mongolen in Transoxanien und später in Iran flüchteten viele persische Dichter und Schriftsteller nach Indien, wo sie bereitwillig

aufgenommen und protegiert wurden. Die Hauptzentren der persischen Literatur waren neben der Hauptstadt Delhi die Provinzhauptquartiere und die Garnisonstädte.

Mit Bābur begann eine neue Ära in der indopersischen Dichtung, denn er brachte eine Anzahl persischer Dichter mit, die ganz in der Tradition von Herāt standen, das unter Sultan Ḥusain Baiqara und seinem begabten Minister, dem berühmten ʼAlī Šīr Navāʼī, eines der bedeutendsten islamischen Kulturzentren geworden war. Wie Navāʼī schrieb auch Bābur hauptsächlich Türkisch, ebenso der in der folgenden Generation einflußreichste Adlige am Mogulhof, Bairam Ḫān. Zwei Generationen hindurch bestand also zwischen dem Tschagatai-Türkischen und dem Persischen ein Wettstreit um den Vorrang am Mogulhof. Das Persische war jedoch im geistigen Leben der indomuslimischen Elite schon tief eingewurzelt, und unter Humāyūn erhielt es weiteren Auftrieb. Er und seine Schwester Gulbadan Begum schrieben lieber Persisch als Türkisch, und als Humāyūn aus Iran zurückkehrte, brachte er neue persische Einflüsse mit. Das Türkische trat am Mogulhof auch deswegen wieder in den Hintergrund, weil der Geist dieser Sprache in ihren zentralasiatischen Stammlanden unter den Usbeken verkümmerte.

Die Moguln waren weit bessere und großzügigere Schutzherren der persischen Dichtkunst als ihre Zeitgenossen, die strenggläubigen Ṣafaviden. Irans Verlust wurde Indiens Gewinn, als im späten 16. und im 17. Jahrhundert drei Generationen hindurch hervorragende Dichter aus Persien nach Indien auswanderten, um am Mogulhof, in geringerem Maße auch beim Moguladel und an den Höfen von Bidschapur und Golkonda auf dem Dekkan Protektion zu suchen. Die Hofdichter Ǧahāngirs und Šāh Ǧahāns waren Einwanderer aus Iran.

Eine sehr reiche Prosaliteratur entwickelte sich zur Zeit der Moguln, teils von ihnen gefördert, teils unabhängig von ihrer Protektion. Die Geschichtsschreibung, die sich gleichzeitig auch auf dem Dekkan entwickelte, umfaßte allgemeine und regionale Geschichte, Verwaltungsarchive und Chroniken von beträchtlichem Wert und hochgradiger Exaktheit, auch im historischen Detail. Die offizielle Historiographie wurde oft von den Kaisern selbst in Auftrag gegeben. Hofprotokolle, amtliche Berichte, die Aufzeichnungen der *vāqiʼa-navīs* und andere Dokumente standen dem Historiker zur Verfügung. Die hervorragendste dieser höfischen Historien ist Abū ʼl-Fażls *Akbar-nāma.* Der dritte Teil *(daftar)* davon, das *Āʼīn-i Akbarī,* ist ein ausgezeichnetes Handbuch der Verwaltung zur Zeit Akbars. In pikantem Gegensatz zu der offiziellen Geschichte von Abū ʼl-Fażl steht die heimlich aufgezeichnete Geschichte derselben Regierung und des früheren muslimischen Indien von Badāʼūnī, der Akbars Regierungspolitik scharf kritisiert. Man muß beide Historiker zusammen nehmen, um ein vollständiges Bild von Akbars Regierung und Persönlichkeit zu gewinnen. Diese offiziellen und privaten historischen Überlieferungen hatten ihre Blütezeit unter den drei folgenden großen Mogulkaisern. Im 18. Jahrhundert traten auch Hindu-Historiker auf den Plan, und die Tradition der

Mogulhistoriographie erhielt dadurch gleichsam eine neue Dimension. Bis dahin hatten sich die Hindus um die schriftliche Aufzeichnung ihrer Geschichte sehr wenig gekümmert (abgesehen von Inschriften und einigen wenigen bedeutenden historischen Werken). Jetzt begannen Hindu-Historiker, in flüssigem Persisch eine Reihe von unentbehrlichen Geschichtswerken zu schreiben.

Der *inšā,* die Abfassung amtlicher Briefe in einem eigens dafür entwickelten rhetorischen Stil, war am Mogulhof eine sehr gepflegte Kunst. Die diplomatischen Sendschreiben an ausländische Herrscher spielten eine wichtige Rolle in den zwischenstaatlichen Beziehungen eines Zeitalters der islamischen Geschichte, in dem die berufsmäßige Diplomatie gerade erst in ihren Anfängen stand. Von geringerer Bedeutung und stilistisch verhältnismäßig einfacher waren offizielle Briefe vom kaiserlichen Hof an die Beamten des Reiches. Im 18. Jahrhundert waren es wiederum Hindu-*munšīs* (Briefschreiber), die sich in dieser Kunst besonders hervortaten. Einige Sammlungen persischer Sendschreiben von Hindu-*munšīs* wurden in den Schulen zur Pflichtlektüre.

Eine Richtung in der persischen Dichtung jener Zeit wird als *sabk-i hindī* (indische Schule) bezeichnet. Die indische Schule der persischen Dichtkunst ist vor allem durch Intellektualismus (›cerebralism‹) und Künstelei (›artifice‹) gekennzeichnet. Manche Forscher führen diese Schule auf den iranischen Dichter Bābā Fiġānī (gest. 1519) zurück, andere auf die türkischen und persischen Dichter von Herāt. Tatsächlich ist sie eine Sonderentwicklung der indopersischen Dichtung selbst, die im 16. und 17. Jahrhundert einen eigentümlichen Stil ausgebildet hat. Vertreter dieser Schule, Dichter wie ʼUrfī (1555–1591) und Bīdil (1644–1721), wenden Symmetrie und Rationalismus auf genau definierte Normen der Erfahrung und des Fühlens an. Sie behandeln die Dichtkunst wie eine Mathematik der Emotionen und Gedanken, in der Bilder wie Zahlen addiert, subtrahiert, multipliziert und in unendlich kleine Bruchteile dividiert werden können. Charakteristisch für diesen Stil ist eine gedrängte Knappheit des Ausdrucks. Manchmal sind in einem einzigen Bild die mannigfaltigsten Gefühlsassoziationen gleichsam ineinandergeschoben. Oder es wird ein ganz bekanntes Bild zum Träger ungewohnter und unerwarteter Sinngehalte gemacht.

Im 18. Jahrhundert mußte das Persische als vorherrschendes Ausdrucksmittel zunächst in der Dichtung, dann in der muslimischen Kultur überhaupt, dem Urdu weichen. Aber die persische Dichtkunst lebte weiter bis ins 20. Jahrhundert hinein, und die beiden größten Urdu-Dichter, Ġālib im 19. und Iqbāl im 20. Jahrhundert, haben sowohl auf Persisch wie auf Urdu geschrieben.

j) Die Mogularchitektur

Im 10. und 11. Jahrhundert, als die Muslime ihre Architektur-Vorstellungen nach Indien mitbrachten, gab es in anderen Teilen der muslimischen Welt bereits verschiedene voll entwickelte Stile der islamischen Architektur. Die allgemeinen Prinzipien dieser islamischen Architekturschulen wurden nach Indien

eingeführt, doch die Technik des Bauens empfing zahlreiche Anregungen durch die neue Umgebung. Man benutzte indisches Baumaterial, beschäftigte indische Maurer und Steinmetzen, und die Bauart wurde den Erfordernissen des indischen subtropischen Monsunklimas angepaßt. Die islamische Architektur war im wesentlichen Handwerkerarbeit. Daher war es nicht schwierig, Hindu-Werkleute anzustellen. Der persische Gewölbe- und Kuppelbau wurde mit indischen Techniken nachgeschaffen. Der Bogen der Seldschukenarchitektur und die Verwendung von Mörtel als Festigungsmittel wurde in Indien eingeführt. Der indische Maurer bevorzugte jedoch die einheimische Technik, den Bogen durch Balken zu stützen. Zentralasiatischen Ursprungs war die *rauża,* ein ummauerter Garten, in dessen Mitte das Haus errichtet wurde. Manchmal war dieser Garten terrassenförmig angelegt, und die Moguln schufen Gärten dieser Art von erlesener Schönheit.

Unter dem Sultanat von Delhi war die dschainistische Säulenanordnung schon von den Baumeistern der Moscheen übernommen worden, sie hatten im Westen, in Richtung auf die Ka'ba, eine neue Mauer hinzugefügt. Diese Entlehnung wurde unter den Moguln weitergebildet. Durchbrochene Steinschranken oder -gitter wurden ebenfalls der Hindu-Architektur entlehnt, aber an die Stelle der hinduistischen Mythen- oder Tierfiguren traten geometrische Muster und stilisierte Formen.

Die Mogularchitektur ist im wesentlichen zentralasiatischen Ursprungs. Zum ersten Mal trat sie in Indien in Erscheinung nach der Invasion Tīmūrs, der in seiner Hauptstadt Samarkand in Zentralasien gerade einen neuen Baustil ins Leben rief. Er wurde bis zu einem gewissen Grade indisiert, und Bābur beklagte beim Erblicken dieser Bauten ihre ›Indischkeit‹. Bābur, der in kultureller Hinsicht der ›türkischste‹ aller indischen Herrscher war, ließ, vom osmanischen Stil begeistert, den Architekten Yūsuf kommen, einen Schüler des berühmten osmanischen Baumeisters Sinän. Leider sind uns keine Bauten aus der kurzen Regierungszeit Bāburs erhalten geblieben.

Iranische Einflüsse sind erkennbar an dem Grabmal Humāyūns bei Delhi, das in den ersten Jahren von Akbars Regierung errichtet wurde. Die iranischen und zentralasiatischen Merkmale des Mausoleums sind augenfällig, wie die *kāšī*-Arbeiten (d.h. unter Verwendung von aus Kāšān stammenden Lüsterfliesen), die überwölbten Nischen, die kleinen Kuppeln an den vier Ecken, die Mittelkuppel über der niedrigen Trommel und die Anlage des ummauerten Gartens, während die phantasievollen Kioske und das steinerne und marmorne Maßwerk indische Elemente sind.

Akbar entwickelte bald einen eigenen Baustil, der wie seine religiösen Ideen und literarischen Interessen eklektisch und synkretistisch war. Die Architektur, die er in Fatḥpur Sīkrī und Āgra plante und entstehen ließ, war der Versuch, verschiedene Stile zu verschmelzen. Sie war imperial in dem Sinne, daß sie die Stile aller Provinzen des Imperiums vereinte. Zu der nüchternen Klarheit und Vornehmheit der Anfänge stand später die wuchernde Überfülle der

Ornamentik in einem nicht gelösten Gegensatz. Das Material der Bauten war roter Sandstein, von dem weißer Marmor sich wirksam abhob. Zur Konstruktion der meist rein dekorativen Bogen wurden Balken verwendet, die Kuppeln waren hohl, die Säulenschäfte vielkantig mit Kapitellen in Form von Kragsteinen. Überwiegend indisch war der Dekor, einschließlich der gemalten Ornamente im Inneren. Der Pañč Maḥall in Fatḥpur Sīkrī und Akbars Grabmal in Sikandra zeigen die Entlehnung der umlaufenden Galerien vom buddhistischen *vihāra* (Kloster).

Unter Ǧahāngīr begann der von Akbar übernommene Baustil bereits das Indische abzustreifen. Entlehnungen aus Iran wurden beliebter. Der Stil Šāh Ǧahāns bildet die Antithese zu dem seines Großvaters Akbar. »Er beruht auf einem Dreiklang von Weiß, Rot und Grün, mit zarten Pinselstrichen von Blau und Gold: Paläste, Moscheen und Grabmäler aus weißem Marmor auf Unterbauten von rotem Sandstein in grünen Gärten. [...] Aber das Weiß überwog und verlieh allem jene unwirkliche, traumhafte Atmosphäre, die noch gesteigert wurde durch die erlesenen Einlegearbeiten mit kostbaren Steinen.« [...] (H. Goetz, *The Indian and Persian Miniature Paintings in the Rijksprentenkabinet.* Amsterdam 1958. S. 13.)

Der Stil, den Šāh Ǧahān entwickelte und förderte, war im wesentlichen persisch. Der Sandstein wurde durch Marmor ersetzt, der Gesamteindruck der Bauten wurde weicher, anmutiger. An die Stelle der plastischen Verzierungen traten eingelegte Ornamente aus farbigen Steinen. Säulen mit Schaftkonsolen auf den Kapitellen und blattförmigen Verzierungen an den Basen wurden eingeführt. Am schönsten ist dieser Stil ausgeprägt in den Palästen und Audienzhallen in Delhi und Āgra, in der Perlmoschee in Āgra und ganz besonders im Tāǧ Maḥall. Die italienische Technik der *pietra dura* wurde indischen Verhältnissen angepaßt, und das durchbrochene Maßwerk zeigte Arabesken, Blumenmuster, Kalligraphie sowie die iranischen Zypressen- und Weinkrugmotive. Der Stil dieser Bauten, der Großartigkeit mit Eleganz verband, war einer der schönsten der Welt. Sein Meisterwerk, der Tāǧ Maḥall, gilt als eines der schönsten Bauwerke, die Menschen je errichtet haben.

Nach Šāh Ǧahān setzte der Niedergang der Mogularchitektur ein. Die Bauwerke, die unter Aurangzīb geschaffen wurden, wie die Bādšāhī-Moschee in Lahore, sind zwar weiträumig und immer noch majestätisch, aber die Kunst des Details ist verlorengegangen. Der plötzliche Zusammenbruch der Mogulmacht nach dem Tode Aurangzībs war auch das Ende der Mogularchitektur.

k) Die Malerei der Mogulzeit

Im 14. Jahrhundert vollzog sich im tīmūridischen Herāt eine Revolution in der Malerei, aus der schließlich die Meisterwerke des Hofmalers Bihzād hervorgingen, der allgemein als der größte Maler der islamischen Kunst gilt. Von

den Eindrücken dieser Kunst erfüllt kamen die Moguln nach Indien. Humāyūn zog persische Künstler an seinen Hof. Diese Künstler, die auch mit der Ṣafavidenschule in Iran in Verbindung standen, waren die Begründer der Mogulmalerei. Daher ist die Mogulmalerei in Indien sowohl mit der Tīmūriden- als auch mit der iranischen Ṣafavidenschule nahe verwandt. Mit der indischen Tradition, die in den Wandgemälden von Adschantā einen ihrer Höhepunkte erreichte, verbindet sie nichts. Ihre Farbgebung war persisch, und eine Zeitlang wurden die Farben eigens aus Iran importiert. Ziemlich lange blieb auch ihre Landschaft rein persisch, ebenso wie die des persischen Gaseis. Es entwickelte sich die tīmūridische Technik der Porträtmalerei mit ihrer Harmonie von Farbe und Linie. Die menschliche Gestalt wird relativ aktiv und meist im Dreiviertelprofil dargestellt. In tīmūridischer und ṣafavidischer Technik werden die Konturen der Glieder und der Augen gezeichnet.

Unter Akbar drangen indische Einflüsse in die Mogulmalerei ein – im Zusammenhang mit seinem allgemeinen Eklektizismus, aber auch dadurch, daß weitgehend Hindu-Maler beschäftigt wurden. Diese von persischen Lehrern ausgebildeten Hindu-Maler, die schon von ihrer Religion her mit der Ikonographie vertraut waren, brachten es bald zur Meisterschaft in der Porträtmalerei. Zur Zeit Akbars standen in der Malerei indische Menschen, Tiere und Pflanzen vor einem Hintergrund persischer Landschaften; indische Tiere erschienen zusammen mit den konventionellen persischen Tieren, und die Darstellung war bis zu einem gewissen Grade naturalistisch. Aber mit dieser Indisierung ging der Mogulschule zur Zeit Akbars manches von ihrer ursprünglichen sinnenfreudigen Schönheit in Linie und Farbe und ihre verfeinerte Sensibilität für die Struktur verloren. Doch gewann sie dafür an Intensität. Die Linearperspektive wurde aufgegeben, und zum Brennpunkt wurde für den Maler der Charakter des Menschen.

Gleichzeitig entwickelte sich ein ganz anderer Stil in der Rādschputenmalerei. Sie muß von der Mogulmalerei sorgfältig unterschieden werden. Denn obwohl in der Technik viele Gemeinsamkeiten bestanden und auch manche Künstler bald in dem einen, bald in dem anderen Stil malten, sind doch Gegenstand, Komposition, Zweck und geistiger Gehalt der Rādschputenschule ganz andersartig.

Am Hofe Ǧahāngīrs ging die Indisierung der Mogulmalerei weiter. Das zeigt sich in der Betonung des Profils und in der Behandlung der Landschaft, die wie eine Theaterkulisse wirkt. Die konventionelle Stilisierung der persischen Landschaft machte einem Quasi- Naturalismus Platz.

Unter Ǧahāngīr und Šāh Ǧahān trat die Illustrationskunst an Bedeutung zurück hinter der neuen Hofmalerei, deren Hauptfigur der Kaiser war. In dieser Periode wurde die europäische Malerei am Mogulhof bekannt, aber sie wurde als Kuriosität betrachtet und blieb ohne nennenswerte Wirkung. Dagegen hielt der Zustrom persischer Einflüsse weiter an, weil die Künstler zwischen Iran und

Indien hin und her reisten. Zentralasiatische Maler führten das Porträt mit schwarzer Kontur *(siyāhī-qalam)* am Mogulhof ein. Ǧahāngīrs Naturliebe begünstigte eine realistische Richtung in der Tiermalerei. Im ganzen blieb unter Ǧahāngīr und Šāh Ǧahān die Farbgebung persisch: es wurden leuchtende Farben und viel Gold verwendet.

Wie die anderen Künste geriet auch die Mogulmalerei unter Aurangzīb in Verfall. In der letzten Phase des Niedergangs der Moguln sank sie zur Basarmalerei herab.

l) Die Europäer und das Mogulreich

Der Aufstieg des muslimischen Kalifats im 7. Jahrhundert und seine Kontrolle des Handels im Arabischen Meer hatte den direkten Handel zwischen Europa und Indien und dem Indischen Ozean unterbrochen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts führte die Suche nach neuen Seewegen für den Gewürzhandel Kolumbus zur Entdeckung Amerikas (1492) und Vasco da Gama zur Wiederentdeckung Indiens (1498). Als die Portugiesen an den indischen Küsten Fuß faßten, trat ihnen die Flotte von Gudscharāt entgegen, zuerst unterstützt von dem ägyptischen Mamluken Qānṣauh und später dreimal von osmanischen Hilfsflotten. Aus diesen Kämpfen gingen die Portugiesen als die größte Seemacht im Arabischen Meer und Indischen Ozean hervor. 1510 eroberte Affonso d'Albuquerque Goa und machte es zum Zentrum des portugiesischen Territoriums im Osten. Durch Akbars Eroberung von Gudscharāt kamen die Moguln in direkte Berührung mit den Portugiesen, deren Einmischung in den Handel des Hafens Sūrat und Belästigung muslimischer Pilgerschiffe seit langem eine Quelle des Verdrusses war. Akbar vermied jedoch Zusammenstöße mit den Portugiesen. Er lud Jesuitenpatres an seinen Hof ein, um mehr über das Christentum zu erfahren, und ging sogar so weit, eine Gesandtschaft an Philipp II. zu erwägen, die jedoch nicht zustande kam.

Zur Zeit Šāh Ǧahāns änderte sich die Mogulpolitik infolge der lokalen Übergriffe der Portugiesen und ihrer Mischlingsnachkommen, und Hugli in Bengalen wurde 1632 von Mogultruppen geplündert. Der kulturelle Einfluß der Portugiesen war unbedeutend. Aber ihr Vorbild führte zur Verbesserung der Mogulartillerie und sogar zur Anstellung europäischer Artilleristen. Andere Europäer machten den Mogulhof mit der Renaissancemalerei bekannt, die jedoch nur sehr begrenzten Anklang fand. Europäer wurden auch als Ärzte beschäftigt.

Die nächsten, die auf dem Gebiet der Handelsschiffahrt im Indischen Ozean als Konkurrenten auftraten, waren die Holländer. Doch ihre Interessen konzentrierten sich mehr auf Insulinde und Ceylon, und auf dem indischen Schauplatz erschienen sie nur an der Peripherie. Die Engländer, die 1600 ihre *East India Company* gründeten, konnten das holländische Monopol im

Gewürzhandel Ostindiens nicht brechen und versuchten daher – als das Nächstliegende – mit ihrem Handel im indischen Mogulreich Fuß zu fassen. Hier trafen sie auf den Widerstand der Portugiesen, den sie aber brechen konnten, weil die Portugiesen sich in Indien sehr unbeliebt gemacht hatten, und weil zu dieser Zeit die portugiesische Seemacht im Schwinden begriffen war, während die britische sich schon auf dem Wege zu jener Überlegenheit befand, mit der sie später die Weltmeere beherrschen sollte.

Zwischen 1607 und 1611 war Hawkins der britische Repräsentant am Hofe Ǧahāngīrs und wurde zwar dessen Zechgenosse, konnte aber so gut wie gar keine Konzessionen für den britischen Handel erreichen. Der folgende Gesandte, Sir Thomas Roe, der einen interessanten Bericht über die Politik und den Hof Ǧahāngīrs hinterlassen hat, war erfolgreicher. 1618 erhielt die *East India Company* gewisse Handelsprivilegien und mußte sich als Gegenleistung zum Schutz der mogulischen Handels- und Pilgerschiffe gegen die Portugiesen verpflichten.

Die britische *East India Company* hatte 1612 ihre erste Niederlassung in Sūrat, dem wichtigsten Hafen der Moguln. 1674 wurde Bombay zum Hauptsitz der Handelsgesellschaft. Unter Aurangzīb kam es zum Zusammenstoß zwischen den Moguln und den Engländern, weil der Mogulgouverneur von Bengalen nicht imstande war, dem britischen Handel den vom Kaiser bewilligten Zollschutz zu gewähren. Die Engländer beschlagnahmten Mogul-Schiffe, und es kam zu weiteren Feindseligkeiten. Das Ergebnis war, daß die Engländer aus Bengalen und Sūrat ausgewiesen wurden. Sie einigten sich jedoch wieder mit den Moguln, und Kalkutta wurde der Hauptsitz der Faktoreien der Handelsgesellschaft. Später wurde diese Stadt das Sprungbrett für die Ausbreitung der britischen Macht und die erste Hauptstadt des Bereiches der Kompanie und der britischen Krone in Indien.

Die französische Handelsgesellschaft war das letzte der großen Unternehmen europäischer Seemächte in Indien. Sie wurde 1664 gegründet und blieb eng verbunden mit der jeweiligen Regierung in Frankreich und deren Politik. In Indien trat sie politisch und militärisch erst 1720 in den Vordergrund, über ein Jahrzehnt nach dem Tode Aurangzībs. Darauf wurde sie, unter der Führung von Dumas und Dupleix, der Hauptrivale und Widersacher der britischen Ambitionen und territorialen Expansionen in Indien, aber nur für kurze Zeit.

Was die britische *East India Company* betrifft, so enthielt sie sich, nachdem sie von Aurangzībs Generälen gedemütigt worden war, ein halbes Jahrhundert lang aller Herausforderungen gegen das Mogulreich, »bis 1756 kaum noch irgend etwas zum Herausfordern übriggeblieben war«. 1757 besiegte sie, angeführt von Clive, den mogulischen Nachfolgestaat Bengalen, und 1765 räumte der machtlose, geblendete Mogulkaiser Šāh ʾĀlam II. ihr die Verwaltung der Steuereinkünfte *(dīvānī)* der Provinzen Bengalen, Bihār und Orissa ein, wo *de facto* ihre Herrschaft schon einige Jahre lang etabliert war.

V. Der Verfall der muslimischen Herrschaft und der britische Machtgewinn

Der Niedergang der politischen Macht der Muslime im 18. Jahrhundert war ein nicht nur auf Indien beschränktes Phänomen. Ganz ähnlich erging es der osmanischen Türkei, dem ṣafavidischen Iran und dem usbekischen Zentralasien. Die muslimische Kultur hatte nicht nur ihre Schwungkraft verloren, sondern war auch auf dem Wege zu erstarren und zu verknöchern durch ihre beharrliche Weigerung, von ihrer mittelalterlichen Struktur und Denkweise zur modernen überzugehen. In Indien konnte sie es nicht einmal mit den einheimischen Rivalen, den sich wieder erhebenden hinduistischen Marāthen und Sikhs, aufnehmen, geschweige denn mit den dynamischen Briten. Mit dem Zusammenbruch des Mogulreichs wurden die indischen Provinzen wieder einmal Nachfolgestaaten, die dem machtlosen Mogulkaiser in Delhi, falls überhaupt, nur Lippendienst erwiesen, tatsächlich aber unabhängig und meistens mit mörderischen Kämpfen untereinander beschäftigt waren. Der größte Teil Indiens war von den Marāthen überrannt oder besetzt; und im Pandschāb gingen die Sikhs siegreich aus den Kämpfen mit den Afghanen hervor.

Auch einige muslimische Fürstentümer entstanden jetzt auf dem Subkontinent. In Bengalen begründete Muršid Qulī Ḫān ein autonomes Fürstentum. In Oudh, das ein sibirisches Kulturzentrum wurde, schuf Šuǧā'-ud-Daula ein Fürstentum. Als dauerhaftestes hat sich das von den Niẓāms regierte Fürstentum Ḥaiderābād erwiesen (bis 1948). Am dynamischsten, aber nur kurzlebig war das Königreich Maisur im Süden. Sind wurde in drei unbedeutende Fürstentümer aufgeteilt, und vorübergehend gab es noch zwei andere muslimische Fürstentümer, Karnatik im Süden, das die Briten mit Leichtigkeit liquidierten, und Rohilkhand im Norden.

In Bengalen hatten Hindus die Kontrolle über die Finanzverwaltung in Händen. Sie konspirierten mit den Briten, um den muslimischen Navvāb (›Nabob‹) zu stürzen, auch einige muslimische Adlige nahmen an dieser Verschwörung teil. Clive brachte dem letzten autonomen Navvāb von Bengalen, Sirāǧ-ud- Daula, 1757 in der Schlacht bei Plassey eine entscheidende Niederlage bei. Von da an waren die Bestrebungen der *East India Company* darauf gerichtet, auf indischem Boden ein eigenes Reich zu gründen. Die Herrschaft über Bengalen wurde zunächst Marionetten der Briten überlassen, dann von einer ›Doppelregierung‹ (der einheimischen unter britischer Oberaufsicht) ausgeübt und schließlich ganz von den Briten übernommen, die ihren Machtbereich auch über die benachbarten Provinzen Bihār und Orissa ausdehnten. Die Einkünfte aus diesen Gebieten wurden 1765 von dem machtlosen Mogulkaiser Šāh 'Ālam II. *de iure* der *East India Company* übertragen. Der Kaiser wurde dadurch ein Pensionär der Briten. Das zwischen Bengalen und Delhi gelegene Fürstentum Oudh wurde, nachdem es besiegt und gezwungen worden war, den Briten große Gebietsteile abzutreten, britisches Protektorat.

Den stärksten muslimischen Widerstand erfuhren die Briten von den Herrschern von Maisur im Süden, wo Ḥaidar ʼAlī, ein Glücksritter, sich 1761 zum König gemacht hatte und sich gegen die Marāthen und die Briten behauptete. Sein kriegerischer Sohn, Tipū Sulṭān (1782–1799), ein hochbegabter und gerechter Herrscher, suchte vergeblich Hilfe gegen die Briten bei Napoleon Bonaparte und den osmanischen Sultanen ʼAbdülḥamid I. und Selīm III. Er wurde nach langen Kämpfen besiegt und fiel in einem ungleichen Kampf gegen die verbündeten Heere der Briten, Marāthen und des Niẓāms von Ḥaiderābād.

1798 zwang der britische Generalgouverneur dem Niẓām einen Vertrag auf, durch den Ḥaiderābād britisches Protektorat wurde. Die kleinen Fürstentümer der Mīrs von Sind wurden 1843 erobert, und Sind wurde eine britische Provinz. Lord Dalhousie, dessen Grundsatz es war, so viele indische Fürstentümer wie möglich zu beseitigen, annektierte 1856 Oudh und machte damit der dortigen šīʼitischen Muslim-Herrschaft ein Ende. Auch Hindu- und Sikh-Fürstentümer waren inzwischen entweder zur Unterwerfung gezwungen oder liquidiert worden.

Im ganzen war die britische Politik in Indien muslimfeindlich. Denn die Muslime leisteten ihr mehr Widerstand und waren viel konservativer als die Hindus, die sich mit westlichen Institutionen und Ideen leichter abfanden. Das kanonische muslimische Recht, das, abgesehen vom Privatrecht, als Zivil- und Strafrecht unter den Marāthen weiterbestanden hatte, erfuhr eine drastische Umwandlung zum anglo-mohammedanischen Recht und wurde schließlich völlig verdrängt durch das englische Gewohnheitsrecht. In Bengalen, einer reichen und überwiegend muslimischen Provinz, führten der Generalgouverneur Lord Cornwallis und Sir John Shore 1793 ein Steuersystem ein, *Permanent Settlement* genannt, durch das der muslimische Bauer auf den Status eines von den Steuereinnehmern, hinduistischen Mittelsmännern, ausgebeuteten Landarbeiters herabgedrückt wurde. So entstand in Bengalen ein neuer Hindu-Mittelstand, wohingegen die ganze feudale Struktur der muslimischen Gesellschaft infolge der Gesetzgebung der Kompanie zusammenbrach. 1835 trat Englisch als Schul- und Behördensprache an die Stelle des Persischen, was wiederum die Muslime gegenüber den Hindus sehr benachteiligte. Denn die Hindus hatten schon während der Herrschaft der Muslime ihre kulturelle Isolierung aufgeben und eine fremde Sprache und Kultur annehmen müssen, daher fiel es ihnen jetzt leichter, auf das Erlernen der englischen Sprache und die Übernahme britischer Institutionen ›umzuschalten‹. Die Folge war, daß in allen von den Briten besetzten indischen Gebieten der Prozentsatz der muslimischen Angestellten im Verhältnis zu dem gesamten muslimischen Bevölkerungsanteil sehr viel niedriger als der der Hindus und beinahe nur nominell war. Die Briten können jedoch nicht allein für den Verfall und die Auflösung der muslimischen Gesellschaft verantwortlich gemacht werden. Was dazu führte, war ihr Konservatismus, das Unvermögen der muslimischen Gemeinschaft und ihrer religiösen Führer, sich mit den Problemen

ihrer Zeit auseinanderzusetzen – eine Sachlage, die nicht nur bei den indischen Muslimen, sondern auch bei den islamischen Völkern in anderen Ländern bestand.

VI. Erneuerungsbewegungen

Bis dahin hatten die muslimischen Theologen im Staat den Zwecken der kaiserlichen Politik gedient. Die meisten von ihnen waren ausgebildet für die Stellungen von Kadis und Muftis in der Justizverwaltung. Es gab natürlich idealistische Theologen wie ʼAbdulḥaqq Dihlavī und Mystiker wie Šaiḫ Aḥmad Sirhindī, die bei der Mogulelite Anhänger warben, um der Verweltlichung des Staates durch Akbar entgegenzutreten. Die Erfolge ihrer Bemühungen waren jedoch gering, und nur in der Rückschau weist ihnen ein Erforscher des indischen Islam politische Rollen zu, die wahrscheinlich übertrieben sind. Auf jeden Fall haben die Qādirī-Ṣūfīs es zu beträchtlichem Einfluß auf die kaiserliche Familie gebracht, besonders auf Dārā Šukōh während der Regierung Šāh Ǧahāns. Aurangzīb soll unter dem Einfluß der Naqšbandī-Mystiker gestanden haben.

Auch Aurangzīb benutzte die Theologen zu politischen Zwecken, indem er sich von ihnen die Rechtmäßigkeit der Hinrichtung seiner Brüder Dārā Šukōh und Murād Baḫš bestätigen ließ. Andererseits veranlaßte er die Theologen auch zu der positiven Leistung, das gewaltige Werk der islamischen Jurisprudenz, die *Fatāvā-i ʼĀlamgīrī,* zu kompilieren.

So war es nicht verwunderlich, daß es ein Theologe war, der nach dem Zusammenbruch der politischen Macht und der wirtschaftlichen Vorrangstellung der Muslime mit dem Niedergang der Moguln nach dem Tode Aurangzībs hervortrat, um für das muslimische Indien nicht nur in religiösen, sondern in beschränktem Maße auch in politischen Dingen die Führung zu übernehmen. Šāh Walīullāh (1703–1763), der bei seinem Vater Theologie studiert hatte, begab sich zu weiteren Studien in den Hedschas. Dort scheint er fundamentalistische Ideen aufgenommen zu haben, die eine gewisse Ähnlichkeit haben mit denen seines berühmten arabischen Zeitgenossen Muḥammad ibn ʼAbdalwahhāb, des Gründers der Wahhābiten-Bewegung im Nedschd. Weil ihm bewußt war, daß der religiöse und sittliche Verfall des Islam im 18. Jahrhundert nicht nur eine indische, sondern eine in der ganzen islamischen Welt spürbare Erscheinung war, wandte Šāh Walīullāh sich sowohl in persischer als auch in arabischer Sprache an eine möglichst breite Leserschaft in Indien wie im Ausland. Um die Dekadenz des Islam aufzuhalten, setzte er das von Šaiḫ Aḥmad Sirhindī im 17. Jahrhundert begonnene Werk fort, die Ströme des mystischen Erbes in die Kanäle des traditionellen Islam zu leiten. Er fühlte sich von Gott berufen, den Islam zu rehabilitieren, und sein Werk war zum Teil eine Synthese, wobei er eine Kompromißformel aufgrund des Gemeinsamen, das die verschiedenen Sekten und Rechtsschulen des Islam verband, herausstellte. »Ihm

gemäß haben alle Vorschriften und Verbote der Religion eins der folgenden Ziele im Auge: entweder die Arbeit an uns selbst oder die Verbreitung und Stärkung des religiösen Lebens oder den Dienst an der menschlichen Gesellschaft.« (Walīullāh, *Huǧǧat Allāh al-bāliġa.* Karachi 1953. Bd. 1, S. 284.) Er erklärte den juristischen Begriff des *iǧtihād* (Urteilsfindung durch eigene Bemühung) als die Bemühung um das vollständige Verständnis der abgeleiteten Grundsätze des kanonischen Rechts. So bahnte er, obwohl er selbst Fundamentalist war, den Weg für die späteren Modernisten im indischen Islam wie Sayyid Aḥmad Ḫān im 19. und Iqbāl im 20. Jahrhundert. Iqbāl hat darauf hingewiesen, daß Walīullāh »der erste indische Muslim war, der das Feuer des neuen Geistes in sich verspürte«. (Muḥammad Iqbāl, *Reconstruction of religious thought in Islam.* London 1934. S. 162.) Walīullāh hatte behauptet: »Die Zeit ist gekommen, das religiöse Recht des Islam klar darzustellen, vollständig ausgerüstet mit allen Vernunftgründen und Beweisen.« (Walīullāh, *Huǧǧat Allāh al-bāliġa.* Bd. 1, S. 4.) Dies bedeutete für seine fundamentalistischen Anhänger eine dialektische Darstellung, wurde aber von den Modernisten interpretiert als methodischer Schlüssel für eine unbeschränkte rein verstandesmäßige Auslegung.

Im politischen Bereich hielt er an dem Ideal eines universalen islamischen Kalifats fest, betrachtete aber die Monarchie als notwendig für die Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung in einem muslimischen Staat. Daraus erklärt sich, daß er mehrfach an Aḥmad Šāh Abdālī (Durrānī) von Afghanistan und an die muslimischen Fürsten Rohilkhands und des Dekkan Briefe schrieb, in denen er sie aufforderte, sich zu erheben, um die Macht der Marāthen zu brechen und zu versuchen, die muslimische Macht und Hegemonie in Indien wiederherzustellen.

Obwohl er anderen Religionen gegenüber tolerant war und für eine friedliche Koexistenz eintrat, war er doch bestrebt, innerhalb der indomuslimischen Gesellschaft Bräuche und Rituale auszurotten, die vom Hinduismus ererbt oder entlehnt waren. Schon früher hatte Aurangzīb dies wenigstens an seinem Hofe versucht.

Aus Walīullāhs theologischer Schule in Delhi ging im späteren 18. und im frühen 19. Jahrhundert eine Anzahl bemerkenswerter Theologen hervor, darunter sein Sohn ʼAbdulʼazīz (1746–1824), der erklärte, daß Indien unter der Herrschaft und dem Einfluß der britischen *East India Company* ein ›Land des Krieges‹ *(dār ul-ḥarb),* d.h. feindliches Territorium sei.

Praktisch nahm das religiös-politische Denken Walīullāhs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Gestalt an in der Bewegung der *muǧāhidīn,* die in britischen Berichten irrtümlich ›Wahhābīs‹ genannt werden, denn die indische Bewegung war unabhängig von der der arabischen Wahhābiten entstanden und hatte so gut wie keine Verbindung mit ihr. Ihr Führer, Sayyid Aḥmad Brēlvī, war ein Schüler von ʼAbdulʼazīz und während seines Aufenthalts im Nedschd von den Vorstellungen Muḥammad ibn ʼAbdalwahhābs beeinflußt worden. Ihm

schlossen sich zwei Enkel Walīullāhs an, die führende Theoretiker der Bewegung waren. Sayyid Aḥmad Brēlvī wandte sich nicht, wie die Mehrzahl der Theologen, an die geistliche oder geistige Elite, sondern er ging mit seinen Schülern und Missionaren unter das muslimische Volk in den großen und kleinen Städten und Dörfern. Seine Anhänger und Genossen gehörten allen Schichten der muslimischen Gesellschaft an, reichen und armen, gelehrten und unwissenden; und er beobachtete das Zerbröckeln der Feudalstruktur der indomuslimischen Gesellschaft aus unmittelbarer Nähe. Um die muslimische Gemeinschaft in Indien als solche zu erhalten, betrachtete er es als unerläßlich, sie im privaten und sozialen Leben von den Einflüssen und Erbschaften des Hinduismus frei zu halten. Er predigte gegen die Teilnahme der Muslime an Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten der Hindus, die Verehrung von Hindu-Gottheiten, das Mitschreien von Wahlsprüchen der Hindus, die Entlehnungen aus dem hinduistischen Animismus, das Feiern von Hindu-Festen und die Konsultation von Brahmanen im Hinblick auf gute oder schlechte Omina. In seinen Predigten wandte er sich auch gegen islamische Bräuche, die er für Entlehnungen aus dem Hinduismus hielt, wie etwa das Vorurteil gegen die Wiederverheiratung von Witwen, den übertriebenen Aufwand bei Hochzeiten oder anderen Feierlichkeiten, und gegen Hindu-Moden, wie das Tragen von Zöpfen oder die Durchbohrung der Ohren und Nasen bei den Frauen, um Schmuck zu befestigen, oder das Abrasieren der Haare und Augenbrauen nach dem Vorbild der Yogis. Das Hauptgewicht legte die Bewegung auf die Beseitigung des Polytheismus, der in den ländlichen Gebieten in den indischen Islam eingedrungen war.

Seine Organisation verbreitete sich über ganz Indien und hielt sich überall noch jahrzehntelang nach seinem Tode. Die Propaganda wurde unter dem gewöhnlichen Volk mündlich weitergetragen, bei den Lesekundigen auch durch volkstümliche Flugschriften oder Gedichte. Es wurden Mitgliedsbeiträge erhoben, die von den dörflichen oder städtischen Ortsgruppen einer zentralen Kasse zugeleitet und von ihr verwaltet wurden.

Sayyid Aḥmad Brēlvī und seine Partei hatten auch einen noch weitergehenden politischen Ehrgeiz, nämlich das Ideal, in irgendeinem Teil Indiens, der günstige Bedingungen dafür bot, eine islamische Theokratie zu erkämpfen und zu begründen. Die britische Macht hatte sich in Indien so festgesetzt, daß es vergeblich und selbstmörderisch gewesen wäre, sie herauszufordern. Auch mischten sich die Briten in ihren Territorien nicht in das religiöse Leben irgendeiner Glaubensgemeinschaft, auch nicht das der Muslime, ein. Die Herrschaft der Sikhs im Nordwesten war dagegen bedrückend für die Muslime. In den nordwestlichen Bergen und Ebenen war die Bevölkerung zum weitaus größten Teil muslimisch. Zwar waren die Stämme untereinander zerstritten durch Verrat und Clankämpfe, aber gemeinsam war ihnen eine alte und in Ehren gehaltene kriegerische Tradition. Daher lag es für Sayyid Aḥmad Brēlvī nahe, das nordwestliche Grenzland zu wählen, um dort in den zwanziger Jahren des

19. Jahrhunderts ein kleines theokratisches Fürstentum zu schaffen. Aber diese Theokratie brach nach sehr kurzer Zeit zusammen, von den Sikhs überrannt, und Sayyid Aḥmad Brēlvī und seine führenden Männer wurden 1831 getötet. Die moderne indomuslimische Geschichtsschreibung neigt dazu, diese Bewegung als antibritisch zu betrachten, aber wahrscheinlicher ist es, daß sie das erst wurde, nachdem die Briten in den vierziger Jahren die Herrschaft von den Sikhs übernommen hatten und mit den Resten der Bewegung nicht nur im Grenzgebiet, sondern auch auf dem übrigen Subkontinent Zusammenstöße hatten und sie nach und nach vollständig unterdrückten.

Zwei ähnliche militante Erneuerungsbewegungen gab es in Bengalen. Von diesen stand die eine, die Farā'iżī-Bewegung, eher im Zusammenhang mit der Lehre der Wahhābiten des Nedschd als die *muǧāhidīn,* die ebenfalls in Bengalen festen Fuß gefaßt hatten. Ḥāǧǧī Šarī'atullāh, der Führer der Farā'iżī-Bewegung, hatte zwanzig Jahre in Mekka verbracht. Von dort kam er nach Bengalen und predigte den Bauern die Ablehnung der Hindu-Riten und die alleinige Autorität des Korans und der Aussprüche des Propheten. Als er 1830 starb, hatte er bei der muslimischen Landbevölkerung in Bengalen die Grundlagen politischen Bewußtseins geschaffen. Sein Sohn Dūdhū Miyān (1819–1860) war revolutionärer. Er verkündete die Lehre, daß alles Land Gott gehörte und Eigentum derer sein sollte, die es bebauten, ohne daß sie verpflichtet wären, Steuern an den (Hindu-)Grundbesitzer oder die (britische) Regierung zu zahlen. Auch richtete er, parallel zu denen der Regierung, religiöse Gerichtshöfe für die Muslime ein und war 1860, in seinem Todesjahr, auf dem besten Wege, in einigen ländlichen Bezirken Bengalens eine Art Parallel-Regierung zu organisieren. Auf wirtschaftlichem Gebiet war die Farā'iżī-Bewegung eine örtlich begrenzte Auflehnung der muslimischen Bauern Bengalens gegen den Hindu-Grundbesitzer, der durch das von Lord Cornwallis und Sir John Shore 1793 eingeführte *Permanent Settlement* als Mittelsmann zwischen den Bauern und der Regierung eingesetzt worden war.

Eine noch streitbarere Bauernbewegung in Bengalen wurde von Titū Miyān angeführt und stand in Verbindung mit der Organisation der *muǧāhidīn.* Sie war führend bei Aufständen nicht nur gegen die Hindu-Grundbesitzer, sondern auch gegen die britische Verwaltung. Eine Zeitlang beherrschte Titū Miyān drei Verwaltungsbezirke Bengalens und besiegte mehrmals kleinere britische Truppenabteilungen, bis er schließlich 1831 von einer britischen Übermacht überwältigt und getötet wurde.

Diese und andere Reformbewegungen waren zwar dem Geiste nach konservativ, politisch aber aktivistisch. Sie verhielten sich feindselig gegen die westlichen Einflüsse, die ringsum immer stärker wurden. Der letzte Akt dieser Erneuerungsbewegungen war die Teilnahme der nordindischen Muslime am ›Großen Aufstand‹ *(Mutiny)* von 1857. Ursprünglich war es die Rebellion einiger indischer Regimenter, an der die Hindu-Soldaten ebenso beteiligt waren wie die

muslimischen. Aber bald erhielt die Revolte Unterstützung von einigen *ʾulamā,* und es wurde nicht nur die Elite der Muslime in Delhi und benachbarten Gebieten hineingezogen, sondern auch der letzte Mogulschattenkaiser. Da die Briten die ›Meuterei‹ erbarmungslos niederschlugen, hatten die Muslime schwer zu leiden. Die Wirtschaftsstruktur ihrer Oberschicht war zerstört, und sie sahen sich als religiöse und kulturelle Gemeinschaft vom Untergang bedroht, wenn sie sich fernerhin weigerten, mit der britischen Regierung und mit der britischen Kultur und ihren Institutionen einen *modus vivendi* zu finden.

VII. Das moderne muslimische Indien und Pakistan

Von 1857 bis 1898 war Sayyid Aḥmad Ḫān der Führer einer Bewegung, die sowohl eine Reform der Muslim-Gemeinschaft erstrebte als auch politische Loyalität der britischen Regierung gegenüber, unter deren Schutz die indischen Muslime ihre Bildungs- und wirtschaftlichen Möglichkeiten verbessern konnten.

Nach Sayyid Aḥmad Ḫān war der Hauptpunkt des Programms der indomuslimischen Politik die Loslösung der Muslime vom indischen Nationalismus, in dem die Hindus dominierten. Die muslimischen Führer suchten zunächst politische Sicherheit für die Muslime zu erlangen durch getrennte Wahlen für die parlamentarischen Körperschaften, für die nur Muslime ihre muslimischen Vertreter wählen konnten, und durch *weightage,* d.h. einen größeren Prozentsatz von muslimischen Vertretern in den parlamentarischen Körperschaften als der Prozentsatz der Muslime in der Gesamtbevölkerung Indiens betrug. Die Spannungen zwischen Hindus und Muslimen nahmen weiter zu, und die wenigen muslimischen Intellektuellen, welche die führende politische Partei des indischen Nationalismus, den *Indian National Congress,* unterstützten, hatten bei den Massen keine Gefolgschaft. Für wenige Jahre, zwischen 1919 und 1923, während der Aktivität der protürkischen *Ḫilāfat*-Bewegung, verbündeten sich Hindus und Muslime und arbeiteten zusammen gegen die Briten. Aber das war eine Ausnahme von der Regel. Die Round-table-Konferenzen, die in den frühen dreißiger Jahren von der ersten britischen Labour-Regierung einberufen wurden, brachten keine Verständigung zwischen Hindus und Muslimen zustande, ebensowenig eine Kompromißformel der indischen Parteien. Eine solche Formel wurde einseitig von der britischen Regierung entwickelt und befriedigte weder die Hindus noch die Muslime.

Inzwischen erhielt das Drängen der Muslime auf Trennung einen bestimmten territorialen Inhalt durch den Plan, den Subkontinent zu teilen, der zum ersten Mal von dem Dichter-Philosophen Muḥammad Iqbāl klar formuliert worden war.

Pakistan – ein separater islamischer Staat in Indien, der aus den Provinzen mit muslimischer Majorität bestehen und im Nordosten Indiens liegen sollte – wurde das Ziel muslimischer Politik zwischen 1940 und 1947 unter der Führung von Mohammad Ali Jinnah (Muḥammad ʾAlī Ǧināḥ), dem Präsidenten der *Muslim*

League. Als die Briten sich schließlich für die Machtübergabe entschieden, wurde der Subkontinent in zwei Nachfolgestaaten, Indien und Pakistan, geteilt.

Pakistan besteht aus zwei territorialen Einheiten, Westpakistan und Ostpakistan, die durch über tausend Meilen indischen Gebiets voneinander getrennt sind, und leidet seit seiner Gründung an den Problemen der ethnischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Divergenz seiner beiden Bestandteile. Diese geographische Schwierigkeit ist nicht die einzige, mit der Pakistan fertig werden mußte und muß. Es galt, eine Verwaltung gleichsam aus dem Boden zu stampfen, Millionen muslimischer Flüchtlinge aus Indien unterzubringen, eine Armee zu organisieren, die Flüsse für die Bewässerung und Elektrizität nutzbar zu machen und eine – wenn auch bescheidene – Industrialisierung in Gang zu setzen.

Von 1947 bis 1958 wurde die Erste Republik Pakistan ziemlich unzulänglich von verschiedenen politischen Parteien regiert, die weder politische noch wirtschaftliche Stabilität erreichten. Ab 1958 brachte eine Militärregierung, die 1962 mit einigen demokratischen Zugeständnissen in die Zweite Republik Pakistan umgewandelt wurde, unter dem Präsidenten Ayub Khan (Ayyūb Ḫān) politische Stabilität und einen beträchtlichen, wenn auch einseitigen, wirtschaftlichen Aufschwung. Ayub Khan wurde jedoch 1969 gestürzt durch eine Massenbewegung, deren Hauptursachen die Unzufriedenheit mit seiner autoritären Regierung in Westpakistan und die schwierige wirtschaftliche Lage und Widerstandsbewegungen in Ostpakistan waren. 1969 verhängte General Yahya Khan (Yaḥyā Ḫān) als Staatsoberhaupt wieder das Kriegsrecht. Er hat die Wiederherstellung der Demokratie und freie Wahlen für 1970 versprochen.

Außenpolitisch war und ist Pakistans größtes Problem der Streit mit Indien um Kaschmir, ein Gebiet, dessen Bevölkerung überwiegend muslimisch ist, dessen Maharadscha sich aber als Hindu für den Anschluß an Indien entschieden hat. Das führte zu zwei ergebnislosen Kriegen zwischen Indien und Pakistan (1948 und 1965).

In Indien gibt es immer noch eine Minorität von über sechzig Millionen Muslimen, für die das Leben in einem Land mit überwältigender hinduistischer Majorität schwierig und die Zukunft ungewiß ist. Indien nennt sich zwar einen säkularen Staat, und die gegenwärtige indische Regierung ist verpflichtet, die Rechte der Muslime als gleichgestellter Bürger zu schützen. Doch die Provinzbehörden haben sich vielfach über die Richtlinien der Zentralregierung hinweggesetzt. Urdu, die Hauptsprache der indischen Muslime und das wichtigste Ausdrucksmittel ihrer Kultur, wurde unterdrückt. Extreme Rechtsparteien der Hindus haben überdies durch Propaganda und insbesondere durch antimuslimische Ausschreitungen für die indischen Muslime eine Situation der dauernden Unsicherheit von Leben und Eigentum und wirtschaftlicher Unterdrückung geschaffen.

4. China und Südostasien

I. China

Nach der eigenen Überlieferung chinesischer Muslime – wohl durch kalendarisches Mißverständnis – will der Islam nach China noch zu Lebzeiten Mohammeds, ja vor 602, d.h. vor dem Aufbruch seiner religiösen Bewegung in Arabien selbst, gelangt sein. 628/29 soll Kaiser T'ai-tsung (Li Shih-min) dann im Traum den Weisen des Islam – mit konfuzianischen Wesenszügen – geschaut haben. Dem kaiserlichen Gesandten gab der Prophet dann den Missionar Wan-ko-ssu (der Prophetengenosse Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, in der chinesisch-islamischen Tradition ein Onkel Mohammeds mütterlicherseits) samt den niedergeschriebenen Teilen des Koran mit – und versprach, die noch fehlenden nachzuliefern! Das legendäre Grabmal des Sa'd in Kanton bildet das berühmteste Monument des Islam in China, angeblich im Jahr 629 oder 633 erbaut. Eine chinesischsprachige islamische Inschrift zu Hsi-an-fu aus dem Jahr 742 erklärt, daß das, was unbezweifelt überdauert, die Wahrheit ist, daß in allen Weltteilen Weise erstehen, die die Wahrheit verkünden, daß Mohammed, der Weise des Westens, in Arabien nach dem Weisen Chinas, Konfuzius gelebt hat, daß seine Lehre nur im Westen, nicht in China bekannt war, bis Kaiser Ming-huang (Hsüntsung; 713–756) während seiner Regierungsperiode ›T'ien-pao‹ (742–756) erkennend, wie Mohammeds Lehre mit der chinesischer Weiser übereinstimmt, eine Moschee erbauen ließ. Die Echtheit dieser Inschrift ist angezweifelt worden. Jedenfalls war den Annalisten der T'ang-Dynastie (618–906) die Religion der Muslime folgendermaßen bekannt: »Sie trinken keinen Wein ... Sie beten fünfmal am Tage zum Himmelsgeist ...«

Der siegreiche, um 711 den Ostiranern den Islam aufzwingende arabische Feldherr Qutaiba ibn Muslim soll auch die Unterwerfung Chinas gefordert haben. Doch der arabische Sieg über die Chinesen am Talās 751 n. Chr. führte das islamische Weltreich nicht weit östlich über den Jaxartes (Syr-Darya), wenn auch von den Umaiyaden verfolgte Zaiditen, also islamische Häretiker, damals in China Zuflucht gefunden haben sollen. 757 soll der Kalif dem chinesischen Kaiser gegen einen internen Aufstand 4000 Mann zu Hilfe geschickt haben, die angeblich Chinesinnen heirateten und in China blieben – als Vorfahren von chinesischen Muslimen. Um 758 müssen Araber bereits in Kanton gelebt haben. Auf dem Seeweg mögen einzelne Araber südchinesische Häfen schon in vorislamischer Zeit erreicht haben. Doch der Hauptverkehr in der Blütezeit des Abbasidenreichs vollzog sich auf eurasischen Handelsstraßen. So berichtet im neunten Jahrhundert al-Mas'ūdī, daß man häufig nach China reiste, ohne die See gesehen zu haben. Laut einem Sulaimān dem Kaufmann zugeschriebenen Reisebericht des neunten Jahrhunderts hatten die in *Ḫānfū* (Kanton) sich aufhaltenden islamischen Händler einen eigenen Richter, vergleichbar mit der späteren Konsulargerichtsbarkeit. Unter der Sung-Dynastie (960–1260) wird eine Anzahl von Gesandtschaften aus Arabien (ta-shih) erwähnt.

Im späten dreizehnten Jahrhundert nennt Marco Polo wichtige islamische Bevölkerungsgruppen in Yünnan (Südwestchina) und zahlreiche Muslime im Dienste des Mongolen-Kaisers Chinas. Überhaupt erreichten gerade unter der Mongolen-Dynastie (1260–1368) mit ihren zentralasiatischen Verbindungen viele Muslime hohe Ämter in China, wie später sich auch in konfuzianischen Examina auszeichnend. Laut Ibn Baṭṭūṭa (1342–1347 Reise nach China über Sumatra) bewohnten die Muslime in China eigene Siedlungen. Unter der fremdenfeindlichen Reaktion der Ming-Dynastie (1368–1644) wurden die Muslime aus Kanton ausgewiesen (1385), obwohl der Dynastiegründer islamische Beamte wissenschaftliche Literatur aus dem Arabischen ins Chinesische übersetzen ließ. Der Ming-Geographie waren der Islam, Mekka und Medina bereits gut bekannt. Nicht in ihr Land zurückkehren durften auswärtige Muslime, die neun Jahre in China verbracht hatten: Laut dem Bericht des portugiesischen Jesuitenmissionars und Reisenden Bento de Góis (1562–1607) unterstand die islamische Minderheit bereits chinesischen Gesetzen – und dazu nächtlichem Ausgehverbot. Verbote ausländischer Namen und Kleider unter den Ming trafen auch die Muslime Chinas.

Entgegenkommender gegenüber Muslimen, »meinen Kindern, wie die übrigen Untertanen«, war der Mandschu-Kaiser Ch'ien-lung (Hung-li) (1736–1796) – im Zuge seiner Expansion nach Zentralasien, nach Sinkiang, wo der Islam ein Gegengewicht gegen das chinafeindliche lamaistische Dsungaren-Reich bildete. In der Niedergangszeit der Mandschu-Kaiser brachen dann ausgedehnte und blutige Aufstände der Muslime aus, zuerst in Yünnan, 1818,1834–1840 und am blutigsten 1855–1873, wobei eine Million Menschen umkamen. Anlaß bildeten Rivalitäten chinesischer und islamischer Grubenarbeiter um Silber- und Blei-Bergwerke. Der Gouverneur entleibte sich, weil er kein Massaker unter den Muslimen durchführen wollte (1856). Diesem fielen etwa tausend Familien zum Opfer, auch bei Mandarinen-Examina kandidierende Muslime. Nach Siegen der Muslime herrschte ihr *Panthay*-Sultan Sulaiman Tu Wen-hsiu in Talifu. Sein Kampfgenosse Ma Hsien aber – wie auch der Imam Ma Te-hsing – kollaborierte gegen ihn und nahm einen chinesischen Generalstitel an. Diese Spaltung der islamischen Resistance brachte den Muslimen Yünnans Niederlagen und Gemetzel, nachdem 1871 der *Panthay*-Sultan vergeblich ein britisches Protektorat erbeten hatte.

⊙ Abb. 9: Minarett der Großen Südmoschee in Huhehot

In hoffnungsloser Situation hat er sich (und seine Frauen mit Töchtern) im Januar 1873 vergiftet, vergeblich um Erbarmen für seine Anhänger flehend. 60 Prozent der Stadtbevölkerung Yünnanfus sollen danach massakriert worden sein. Anderswo vergifteten die Muslime ihre eigenen Familien und starben inmitten von Flammen, um nicht den Chinesen in die Hände zu fallen.

Ähnliches ereilte die Dunganen (aus Turkestan oder über südchinesische Häfen eingewanderte Muslime, die sich mit der Bevölkerung Nordwest-Chinas vermischt haben) des Nordwestens. Nach einem Aufstand in Kansu (1785) wurde den Muslimen die Pilgerfahrt nach Mekka verboten. Auf den Beutewettstreit chinesischer und dunganischer Soldaten (1862) folgte ein Amnestieangebot und nach Ermordung eines kaiserlichen Vertreters Massaker unter den Muslimen. Die weitgehend islamischen Garnisonen Chinas in Hami und Urumtschi (Sinkiang) revoltierten. Unter dem aus Kokand gekommenen Ya'qūb Beg eroberten die Muslime 1864 die chinesischen Festungen von Kaschgar und Yārkand. Danach wurde Ya'qūb Beg von Rußland, dem Osmanenreich und von Großbritannien als König von Kaschgar anerkannt – während um Ili ein anderes Dunganen-Herrschaftsgebiet entstand, bis 1871 Rußland Kuldscha besetzte. Damals wurde im Ernst europäischerseits mit einer Islamisierung Chinas gerechnet, wie im klassischen Imperialismuszeitalter der Panislamismus als Faktor der Machtpolitik überschätzt zu werden pflegte. Aber

Ya'qūb Beg verstarb 1877 (möglicherweise vergiftet). 1878 unterwarf China Sinkiang wieder. Die Opfer der Dunganen-Kriege von 1862–1878 werden auf zehn Millionen geschätzt.

Nach diesen Aufstandsversuchen wurde den Muslimen chinesischerseits mancherorts das Wohnen innerhalb von Stadtmauern und auch der Ladenhandel verwehrt. Dies verstärkte deren Tendenz, aus rituellen Gewohnheiten, zusammen – und von Chinesen getrennt – zu siedeln sowie bestimmte Berufe auszuüben: Gastwirtschaft, Karawanengeschäft, Schlächterei, Lederhandel, Juwelierarbeit, Raritätenverkauf. Theaterspielen, Geomantie, Wahrsagerei oder gar Wucherei wurden dagegen auch in China islamischerseits verabscheut. Die Moscheen hatten den Baustil chinesischer Tempel. Das Moschee-Imamat soll zum Teil erblich gewesen sein. In Kansu predigten angeblich auch Frauen in Moscheen. Schweinefleisch wurde gegessen – wenn man es ›Hammelfleisch‹ nennen konnte.

Isolierung von den Zentren des Islams mag zu rituellen Abweichungen beigetragen haben, deren man sich seit Mekka-Pilgerfahrten des siebzehnten Jahrhunderts bewußt wurde. Weder islamische Denker wie al-Ġazzālī noch Ṣūfī-Mystik haben nach China eingewirkt. Der Islam Chinas hat keine Ṣūfī-Dichtung hervorgebracht. Als erster chinesisch schreibender islamischer Verfasser gilt Wang Tai-yu (gest. 1644?). 1646 schrieb Ma Wen-ping (Chung-Hsiu) eine Einführung in den Islam. Der Klassiker des chinesischen Islam, Liu Chih (um 1720), stellte die Religion Mohammeds in konfuzianischen Begriffsvorstellungen dar. Auch Ma Fu-ch'u wählte für seine Übersetzungsarbeit konfuzianisch annehmbare islamische Werke. Etwa 200 islamische Schriften entstanden unter der letzten Kaiser-Dynastie Chinas, unter der Republik von 1912–1949 bis 40, letztere schon im Zeichen von konfessionellen Erneuerungsbestrebungen.

Diese begannen – wohl durch wahhābitische Einflüsse – um 1781, als Ma Ming-hsin eine Angleichung an die Orthodoxie zu predigen begann (z.B. laute Koran-Lesung und regelmäßiges Fasten). Zusammenstöße seiner ›Neuen Sekte‹ (hsin-chiao) mit der ›Alten‹ (lao-chiao) unter Muslimen des nordwestlichen und südwestlichen China (sowie der Mandschurei) kosteten Tausende von Menschenleben, darunter einige im westlichen Kansu nach 1895. Dagegen hat die sogenannte ›Neue, Neue (oder Moderne) Sekte‹ des Ma Fu-ch'u (1874) sich aus Yünnan unter den Muslimen Küsten-Chinas ausgebreitet – bereits unter modernistischen Einflüssen. Im Jahre 1912 hat dann in Peking Wang Hao-yan (1848–1918) die erste nationale Organisation der Muslime Chinas (die ›Chinesische islamische gegenseitige Fortschrittsgesellschaft‹) begründet. Es ist kein Zufall, daß ihre Gründung unmittelbar auf die chinesische Revolution von 1911 folgte, die mit ihrer ursprünglichen fünffarbigen Fahne das Nebeneinanderleben mit nichtchinesischen Volksgruppen proklamieren wollte: mit Mandschu, Mongolen, Tibetern und Muslimen. Innerhalb eines Jahrzehnts hatte die Fortschrittsgesellschaft schon bereits 3000 Ortsgruppen in ganz China. Sie publizierte Zeitschriften. Ab 1915 erschien in Yünnan eine islamische

Monatsschrift. Die in Japan und Indien studierenden chinesischen Muslime verbreiteten ebenfalls modernistische Einflüsse. Neue Elementarschulen wurden gegründet, u.a. mit türkischen Lehrern. Auch der ägyptische Modernist Muḥammad ʼAbduh wurde ins Chinesische übersetzt. Man suchte den Koran auch außerhalb von Moscheen zu studieren, nach langem kanonischen und milieu-beherrschten Widerwillen gegen das Übersetzen desselben. So erschien die erste chinesische Koran-Übersetzung (des Nichtmuslims Weng-ch'ing) erst 1932. Sie gab chinesischen Intellektuellen Zugang zum Islam, so wie die islamische Öffentlichkeit nun Anschluß an den chinesischen Nationalismus erstrebte.

In republikanischer Zeit bestritten repräsentative Muslime, eine besondere nichtchinesische Volksgruppe darzustellen und betonten, daß ihre Bezeichnung ›Hui‹ (umstrittenen etymologischen Ursprungs) nur eine konfessionelle sei. Dennoch werden gewisse Familiennamen (Ma, Ha, Sa, T'ieh) nur von Muslimen geführt. Ein Beispiel war General Ma Hung-pin. Er hatte Ehen zwischen Muslimen und Chinesen, denen die ersteren traditionell widerstrebten, formell untersagt: Ma Hung-pin war Kommandeur des Nordwestgebietes und langjähriger Stabschef. Während des Krieges von 1937–1945 partizipierten Muslime in Tschiangkaischeks Staatsrat. Meist Muslime, von chinesisch-islamischen Organisationen empfohlen, waren in der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit die konsularischen und diplomatischen Vertreter Chinas in den nahöstlichen Ländern, ohne daß im chinesischen Islam Interesse an internationalen islamischen Solidaritätsbestrebungen konstatierbar wäre. Ein ›Chinesischer islamischer Verband zum Staatswohl‹ warb um Solidarität gegenüber der japanischen Invasionsmacht. Diese setzte dem eine ›Allchinesische Muslim-Liga‹ entgegen, die im Studentenaustausch mit verbündeten Staaten aktiv war. Charakteristische Tendenzen waren Nachdruck auf Patriotismus, gegenseitige Hilfe, soziale Reformen und rationalisierende Versuche der Vereinbarung der Theologie mit den Naturwissenschaften.

Quantitativ blieb der Ertrag modernistischer Bildungsreformen gering: Noch 1936 hatte ganz China nur elf islamische höhere Schulen. In vorkommunistischer Zeit bestand eine islamische Bildungsanstalt in der Moschee zu Tschungking (seit 1945). Um eigenen Kindern obligatorisch werdenden Schulbesuch zu ersparen, bemühte man sich um Ersatzpersonen, denn nach 1912 war Chinesisch Unterrichtssprache geworden. So blieb die islamische Minderheit in vorkommunistischer Zeit nicht voll integriert in die chinesische Gesellschaft. Die demographischen Tendenzen führten nur langsam weg von den kompakten Siedlungskonzentrationen von Muslimen. Die meisten islamischen Minderheiten zählen Yünnan, Shensi, Kansu, Hopei, Honan, Shantung und Szetschuan – in dieser Reihenfolge. Im Norden und Westen von Kansu bilden die Muslime die Bevölkerungsmehrheit. Die Hauptproblematik der Muslime Chinas bleibt die Symbiose oder Integration in ihrem Verhältnis zur chinesischen Umwelt.

II. Tschampa

Auf ihrem Wege nach südchinesischen Häfen dürften arabische Kaufleute schon in vorislamischer Zeit malaiischsprachige Häfen besucht haben. Arabische Muslime aus südchinesischen Häfen könnten den Islam bereits an malaiische Küsten gebracht haben, bevor er dorthin aus Südindien gelangen konnte. So soll der aus China 977 Borneo besuchende Kaufmann P'u Lu-hsieh ein Muslim (Abū ʾAlī oder Abū Lai□?) gewesen sein. Das China am nächsten liegende malaiischsprachige Reich war das seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. hinduisierte Tschampa (Champa), an der Küste des heutigen Zentral-Vietnam. Vor der Loslösung Vietnams von China im 10. Jahrhundert war es Chinas unmittelbarer Nachbar. Zu der Zeit können bereits aus nachweisbaren islamischen Niederlassungen südchinesischer Häfen schon muslimische Gemeinden in Tschampa entstanden sein. Jedenfalls sind zwei arabische Grabinschriften (im *kūfī*-Duktus) von Muslimen Tschampas mit 1025–1035 und 1039 datierbar. Eine ihrer Formulierungen klingt šīʾitisch. Dem ʾAlī, Schwiegersohn Mohammeds, schreibt eine (apokryphe) Überlieferung islamischer Tscham ihre Bekehrung zu. Danach soll als erster islamischer Herrscher Pō Ovlaḥ (Herr Allah) sie regiert haben, angeblich 1000–1036, bis er auf Pilgerschaft in Mekka verstarb, wohl ein arabischer, wenn nicht malaiischer Muslim. Doch geht aus der bis zuletzt indischen Königsepigraphie der Tscham keineswegs hervor, daß sie wirklich vor ihrer Unterwerfung durch Vietnam (1471) islamisiert worden wären. Danach dürfte ihre Islamisierung von Malakka beziehungsweise Sumatra aus erfolgt sein. In Malakka bestand eine Tscham-Kolonie um 1511. Die Tscham sind sprachlich eng mit den Atjehern (Nordwest-Sumatras) verwandt. Bei diesen fand ein Tscham-Prinz nach 1471 Zuflucht und Thron. Eine Tscham-Prinzessin soll nach javanischer Überlieferung um 1450 den Islam nach Java gebracht haben.

Nach der Katastrophe von 1471 wanderte die Elite Tschampas aus – nach Kambodscha. Die Mehrheit der überlebenden Bevölkerung ist ihr anscheinend gefolgt. Ein Rest blieb in küstennahen Enklaven Annams zurück, wo sie von französischen Forschern im Elend dahinvegetierend vorgefunden wurden. Die (etwa 55000) Tscham Kambodschas sind sämtlich Muslime. Von den (45000?) Tscham Süd-Vietnams gilt dies nur für eine Minderheit (*Bani Asalam,* ›Söhne des Islam‹), die Mehrheit *(Kaphir)* hat noch hinduistische Götter. Freilich verehren die Bani Asalam neben Allah auch noch hinduistische (und vorhinduistische) Gottheiten wie Šiva (Pō Yang Amö) und Kali. Andererseits gehört zum Pantheon ›brahmanistischer‹ Tscham ebenfalls Allah (Ya'qūb Ovlaḥ). Diese verschmähen (wie die Muslime) Schweinefleisch; die Bani Asalam enthalten sich des Rindfleisches wie die Kaphir. Beiden gemeinsam sind auch Feste archaischen indonesischen Ursprungs wie auch landwirtschaftliche Riten und Tabus. Auch zu den Bani Asalam und Kaphir eigentümlichen religiösen Festen laden sich beide Tscham-Gemeinschaften gegenseitig ein – auf Ehrenplätze. Aber Mischheiraten sind selten.

Trotz ihres Islam-Bewußtseins lesen auch Imame der Bani Asalam kaum Arabisch, und die Auserwählten unter ihnen heißen noch Gurus. Dafür fasten die Imame während des Ramaḍān gleich für ihre ganze Gemeinde – welche die Fastenzeit nicht einhält. Auch trinken die Imame keinen Schnaps nach Freitags-Koran-Rezitationen – im Gegensatz zu ihren Gemeinden. Wenn auch die ›islamischen‹ Tscham Vietnams seit ihrer Jugendzeit islamische Namen erhalten, werden sie im Alltagsleben weiterhin bei ihren säkularen Namen genannt. Wenig islamisiert ist ihr Familienrecht, die matrilineare Struktur des historischen Tschampas wirkt nach. Frauen üben die Initiative – wenn nicht mehr zur Werbung, so zur Scheidung – aus. Diese wird leicht erreicht und beläßt ihnen zwei Drittel des gemeinsamen Eigentums. Frauen haben den Ehrensitz – gleich nach den Imamen. Auch die islamischen Tscham Vietnams haben Priesterinnen. Auch sie glauben, daß nach dem Ableben die Frauen zum Mond, die Männer zur Sonne gehen. Dagegen bestimmt die an Brahma gemahnende kosmologische Symmetrie die Anordnung islamischer Glaubensgestalten: Alwahuk (Allah), der ungeschaffene Gott, hat auf seiner Stirn den Demiurgen Ovlaḥ (ebenfalls Allah), auf seinem Gesicht sowohl Mohammed wie Gabriel – Offenbarungsempfänger und Offenbarungsbringer, auf seinen Nasenflügeln die Märtyrerbrüder Ḥasan und Ḥusain, auf seinen Ohren Adam und Eva. Arabische Formeln wurden in der Glaubenswelt der Bani Asalam zu Götternamen: Aus *Allāh ta'ālā* wurde die Gottheit Ya'qūb Olwaḥ Tāk Alā. Und hinter der Inkarnation Pō Raṯulak verbirgt sich bloß der arabische Prophetentitel *rasūl Allāh* (›Gesandter Gottes‹). Ein solcher Islam wäre für einen nahöstlichen Muslim wohl kaum identifizierbar. Die Bani Asalam Vietnams bleiben von der islamischen Ökumene isoliert. (Nicht so sehr von indonesischen Reststämmen Berg-Vietnams: deren Montagnarden-Republik-Versuch von 1964 berief sich auf das Erbe Tschampas.)

So schickten die islamischen Tscham Kambodschas Missionare zu ihren Volks- und ›Glaubensgenossen‹ in Vietnam. Denn sie sind viel orthodoxere Muslime: Sie verehren nur Allah und pilgern sogar bis Mekka. Es bleibt umstritten, ob die islamischen Tscham Kambodschas erst nach dem Zusammenbruch Tschampas und ihrer Auswanderung, also nach 1471 bekehrt worden sind. Sicherlich ist ihr Islam durch Einflüsse aus Malakka und Indonesien wenn nicht entstanden, so doch erstarkt. Von islamischen Malaien Kambodschas sind sie nicht scharf trennbar, z.B. wegen häufiger Zwischenheiraten. Dagegen heiraten sie kaum (buddhistische) Kambodschaner. Durch den Islam geeint, bildeten sie in vorfranzösischer Zeit mit der Malaien-Minderheit zusammen sozusagen eine Nation innerhalb einer Nation. Ihnen gemeinsam waren die vier islamischen Würdenträger (Mufti, zwei Kadis und ein Faqih), welche von den Königen Kambodschas ernannt, deren Königsrat anzugehören pflegten. Islamische Tscham und Malaien standen hinter dem Versuch des Königs Rama Thupdey Chan (Ibrāhīm, 1642–1659), Kambodscha den Islam aufzuzwingen, und hinter seinem Holländermassaker. Auch nach seinem Sturz blieben sie in Kambodschas Politik aktiv. Um 1820 hatte König Ang Chan einen Regenten aus ihrer Mitte.

Erst das französische Protektorat (seit 1863) beendete ihr politisch-militärisches Gewicht. Ein gewisses wirtschaftliches Gewicht bleibt: Im Verhältnis zu ihrer buddhistischen kambodschanischen Umwelt sind selbst ṣūfī-mystisch beeinflußte Muslime noch aktivistisch und unternehmungsfreudig. Und bis heute genießen Muslime in Kambodscha eine religiöse Toleranz, über die sich schon ein Spanier der Gegenreformationszeit beschwerte.

III. Malaya

Man nahm lange an, daß der Islam nach Malaya aus Arabien gekommen sei. Seit 1893/94 (Snouck Hurgronje, *De Atjèhers)* steht jedoch fest, daß die Islamisierung sich von Indien aus vollzog, hauptsächlich aus Gudscharāt. Erst nachdem Gudscharāt 1297 und Teile Südindiens 1327 unter islamische Herrschaft gerieten, breitete sich der Islam in malaiische Gebiete aus. Mit den Muslimen der südindischen Küste verbindet die Malaien die šāfi'itische Schule.

Ihre Missionierung war Teil der die islamische Ökumene nach der Katastrophe des Mongolensturms durchziehenden Ṣūfī-Erweckungsbewegung: Nach malaiischen Überlieferungen erschienen die islamischen Missionare nicht als Kaufleute, sondern als Ṣūfī-Mystiker. Moderne Sozialhistoriker nehmen dagegen kaufmännische Motive als Beweggründe an. Stillschweigend davon ausgehend, daß die Flagge dem Handel zu folgen pflegt und die menschliche Mentalität überall und stets dieselbe sein müsse, wird die Ausbreitung des Islam dem Handel von Muslimen zugeschrieben. Vielleicht in Verbindung mit um Heiligenkulte entstehende Kaufmannsgilden mögen mit deren Reisen oder wenigstens auf deren Schiffen islamische Ṣūfī-Mystiker gekommen sein. Die Ṣūfī-Mystik scheint bei den Malaien so alt zu sein wie der malaiische Islam. Ihr haben autochthoner Animismus und hinduistischer Pantheismus vorgearbeitet. Ṣūfī-Lehren von mystischer Annäherung oder gar Angleichung der Seele an Gott erbten im vorher indisierten Malaya die Überlieferungen von potentieller Alleinheit von Ātman und Brahma. Während jedoch im eigentlichen Indien der mystische Weg des Yogi mit dem Verlassen des angestammten Lebensplatzes verbunden ist, werden Malaien sozusagen in die Umwelt des Yogi hineingeboren: Die Waldatmosphäre Malayas überwältigt und mystifiziert den Menschen, stimuliert pantheistisches Lebensgefühl und hinterläßt ein fast grauendes Bewußtsein von einer Allgewalt, die die Umwelt durchzieht.

Um Ṣūfī-Gräber einzelner Missionare des Islam, welche bestimmte Regionen bekehrt haben sollen, hielten sich lokale Heiligenkulte. Nach einer legendären Überlieferung erblickte der Radscha von Malakka den Propheten im Traum und erhielt von ihm den Namen Muḥammad. Danach soll er seinen Untertanen befohlen haben, Muslime zu werden. Tatsächlich hat sich Parameswara (Muḥammad Iskandar Šāh), der historische Gründer des Malakkareichs, durch dynastische Heiratsbande mit Pašai (Sumatra) 1414 zum Islam bekehrt. Mit Pasai ist schon der früheste malaiische Text (in arabischer Schrift) der Halbinsel

verbunden, der aus Trengganu (Nordost-Malaya) stammt. Die umstrittene Datierung könnte bereits 1303 lauten. Dann wäre dort der Konsolidierung der hinduisierten javanischen Macht Madjapahit ein früher Aufstieg des Islam vorangegangen. Nachweisbar ist die Islamisierung der Halbinsel, zunächst der Küste, seit dem Aufstieg Malakkas zur frühsten islamischen Großmacht der malaiischen Welt und zur einzigen Großmacht der Halbinsel (im 15. Jahrhundert). Freilich bleiben die genauen Daten unklar. In Pahang soll schon vor Malakka der Islam eingeführt – und dennoch sollen noch im 17. Jahrhundert Menschenopfer dargebracht worden sein. Kedah (Nordwest-Malaya) soll zwischen 1474 und 1518 den Islam angenommen haben. Nachdem sein Rādscha von einem angereisten Scheich ʼAbdullāh erfuhr, daß durch den Islam alle vorherigen Religionen überholt worden seien, ließ er »die Krüge mit den Geistern« und die »Götzen« vernichten, bevor sein Bekehrer »nach Bagdad« zurückkehrte. Aber 1619 mußten die »Götzentempel« von den vorübergehend Kedah überrennenden Atjehern Sumatras noch einmal zerstört werden. Aus Atjeh (Acheh) besuchte auch der große Ṣūfī-Gnostiker Ḥamza Fanṣūrī Pahang. Wie er, erhielt die islamische Esoterik der Malaien ihre Vorbilder aus den arabischsprachigen Kernländern der Ṣūfī-Bewegung.

Aber vieles, was dort nur insgeheim, unter ständiger Verfolgungsgefahr tradiert werden konnte, wurde bei den Malaien Bestandteil der Volksreligion. So erscheint gnostisches Gedankengut der Gottgleichheit des Menschen in einer Beschwörungsformel aus Perak, die überlegene Persönlichkeit verleihen soll: »Nur falls Allah Schaden erleidet, nur dann kann ich Harm erleiden, mein überlegenes Ich, ich Herr über die Sterblichen ..., Pfeiler Gottes.« Und in einer dortigen Liebeszauberformel heißt es geradezu: »Es gibt keinen Gott außer Gott. Ich bin Gott, die göttliche Wirklichkeit ...« Auch wenn hier vorislamisches Geistesgut durchscheint, so wurde ein Malaie aus Perak, der lehrte, Gott sei nur »dieses mein Selbst« noch um 1894 eingekerkert. Gerade in Perak war kurz vorher einer akuten inneren Krise die erste britische Protektoratsintervention (1874) gefolgt. Diese Krisenzeit sah auch ekstatische ›Fluchthandlungen‹ hinzukommen: Aus Malakka gelangte 1878 ein ekstatisch- rhythmisches Intonieren in Dörfer von Johore, ein *rātib*-Ritual, wie es noch jetzt gegen Seuchen in Trengganu praktiziert wird. Die abgesungenen arabischen Texte werden kaum von den bis in den Trancezustand Wirbelnden verstanden. Mystische Annäherung an Gott wird in der ständigen Wiederholung seiner Lobpreisformel (in ekstatischen Ausrufen im Chor) von sich verzückt Windenden gesucht.

Obwohl der Orden der tanzenden Derwische (Maulawiyya, türk. Mevlevīler) fehlt, hängt die *rātib*-Ekstase mit dortigen Derwisch-Überlieferungen zusammen, vor allem mit dem Qādiriyya- und ʼAlawiyya-Orden. Ersterer (vor 1116 gegründet) ist der frühste aller islamischen Derwisch-Orden, deren Chronologie in Malaya meist ungeklärt bleibt. Falls Ḥamza Fanṣūrī wirklich mit dem Qādiriyya-Orden Verbindung hatte, mag diese Derwisch-Bruderschaft mit ihm schon im frühen 17. Jahrhundert nach Pahang gekommen sein. Sie ist in Malaya

nicht militant, nur lose organisiert und hat heute keine kennzeichnende Tracht mehr: Der ʼAlawiyya-Derwisch-Orden beschränkte seine Mitgliedschaft auf Nachkommen Mohammeds. Von den in Malaya vertretenen neun Orden sind – außer den Qādiriyya-Derwischen – am verbreitetsten der Idrīsiyya- und der Naqšbandiyya-Orden. Ersterer (auch ›Aḥmadiyya‹ genannt, aber nicht mit der gleichnamigen heterodoxen Sekte zu verwechseln, sondern eher zum Wahhābitentum neigend) ist der volkstümlichste. Obwohl erst in frühenglischer Zeit (1895) eingeführt, zählt er zur Zeit etwa 60000 Anhänger. Ihm gehörten die Großmuftis von Kelantan und Selangor an, sowie der erste König Malayas, der Yang di-Pertuan Besar (Großfürst) von Negri Sembilan, Sir Abdul Rahman. Der Naqšbandiyya-Orden, eine Gründung des späteren 14. Jahrhunderts, wird wohl seit dem 17. oder 18. Jahrhundert in Malaya (wie in Indien) durch seinen östlichen Zweig vertreten. Im Gegensatz zu Naqšbandiyya-Derwischen etwa im Nordost-Kaukasus waren sie in Malaya nie militant. Die Orden unterscheiden sich in ihrer Organisation und Autoritätsstruktur wenig von einander. Man kann gleichzeitig mehreren von ihnen angehören. So haben manche ihrer Scheiche bis zu 4000 Jünger. Diese werden von den wohlhabenderen Scheichen (z.B. der Naqšbandiyya in Johore) wirtschaftlich unterstützt und unterstützen selbst die bedürftigeren Ordensmeister z.B. der Qādiriyya-Derwische (ebenfalls in Johore). Die Derwisch-Orden Malayas sind in den Dörfern stärker vertreten, wo ihre Scheiche auch offizielle Funktionen z.B. von Moschee-Imamen ausüben.

Sie sprechen gern in Gleichnissen und Parabeln, haben aber höchstens islamische theologische Schulung, kaum je moderne Ausbildung (obwohl einer vor seiner Berufung Lastwagenfahrer gewesen war), ja nicht einmal Kenntnisse der Ṣūfī-Philosophie. Jedenfalls sind die großen malaiischen Klassiker der Ṣūfī-Mystik Sumatras des 17. Jahrhunderts ihnen kaum bekannt. Ihre Ordenslehren erhalten sie aus arabischen Traktaten, von Mekka-Pilgern ins Malaiische übersetzt. Beliebt ist Ġazzālīs *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (›Wiederbelebung der religiösen Wissenschaft‹), 1803 übersetzt. Anscheinend stagniert die Philosophie malaiischer Mystik, seitdem ihre arabischen Stimuli stagnieren, während stereotype arabische Ṣūfī-Modelle immer wieder kopiert werden. Noch verbreiteter sind z.B. Vorstellungen von einer esoterischen Körper-Physiologie, etwa daß die Leber, die Lunge, die Blase und die Milz mikrokosmische Entsprechungen der vier ›rechtgeleiteten‹ Kalifen des Islam seien.

Bleibender sind konstruktive Wirkungen von toleranten Ṣūfī-Vorstellungen über die All-Einheit der Religionen gerade in Malaya, wo seit der britischen Wirtschaftserschließung die Chinesen zahlenmäßig fast so stark wie die Malaien geworden sind. Das kontemplative und quietistische Ṣūfī-Ethos trug auch dazu bei, daß bis kürzlich die Malaien gegen das wirtschaftsstarke Chinesentum wenig konkurrieren konnten. So wird die Ṣūfī-Tradition vom aktivistischen und fortschrittsbejahenden islamischen Modernismus abgelehnt – in Malaya allerdings nur mit Vorbehalten.

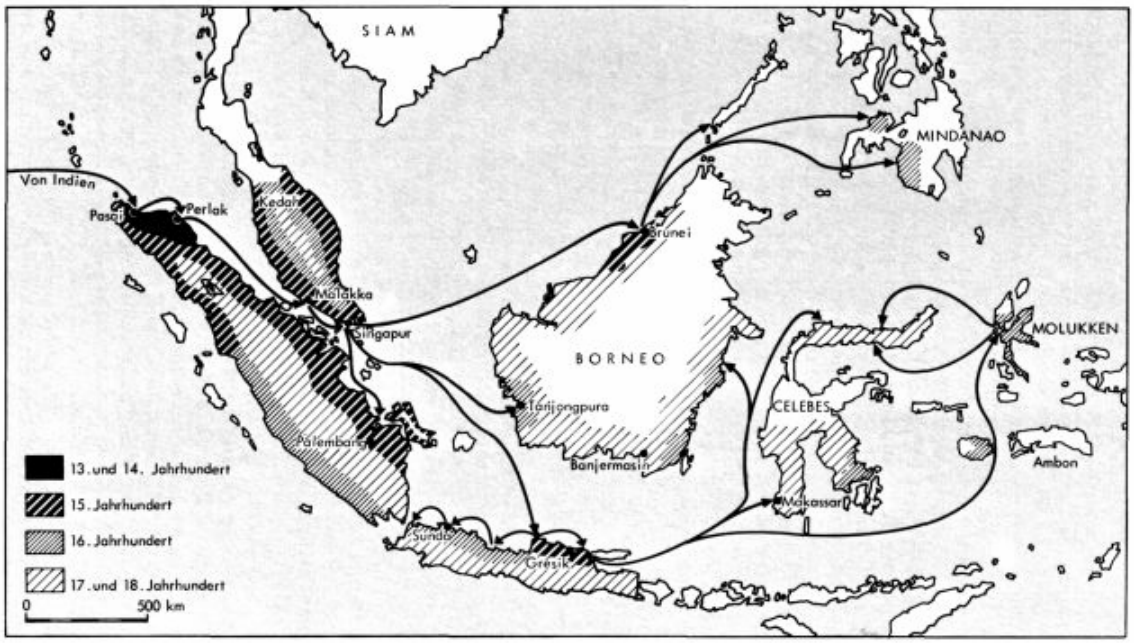
Ein Vorläufer des malaiischen modernistischen Islam war Munšī ʼAbdullāh (1796?-1854), Bahnbrecher moderner malaiischer Literatur. Aus praktischen Nutzerwägungen forderte er Unterricht auf Malaiisch – gegen das Argument, nur das Arabische nutze im Jenseits, die malaiische Sprache bloß in dieser eitlen Welt. Er warnte, daß Gott Feuer vom Himmel zur Vernichtung der malaiischen Fürsten schicken würde, falls diese ihre Tyrannei fortsetzen sollten. Gott habe des Menschen Unternehmungslust und Nachdenklichkeit mit dem Dampfschiff belohnt, glaubte ʼAbdullāh beim Anblick dieser Erfindung 1841. Die Dampfschiffahrt machte Singapur zu Malayas Tor zur islamischen Ökumene, und in Mekka wurde seit 1884 auf Malaiisch in arabischer Schrift gedruckt. Zum neuen Kulturzentrum des Malaientums – an Stelle Atjehs – wurde Singapur. Gerade das Durcheinander von malaiischen beziehungsweise indonesischen Lokalzugehörigkeiten seiner Einwohnerschaft nach der Stadtgründung von 1819 machte die in der malaiischen Sprachgemeinschaft und im Islam liegende Einheit bewußt. Der Islam als einigendes Band wurde von – seit dem 17. Jahrhundert – in Malaya einwandernden südarabischen Prophetenabkömmlingen aus Hadramaut betont. Als Vermittler und Betreuer von Mekka- Pilgern, durch reiche Profite und Wohltätigkeit erhielten sie Elite-Status unter den zur Minderheit gewordenen Muslimen Singapurs, um 1900 auch organisatorisch.

Malaiische Eigentümlichkeiten des dortigen Islam wurden in der in Singapur zwischen 1906 und 1908 erscheinenden Zeitung *al-Imām* angegriffen. Sie verfocht islamischen Modernismus im Geiste der Kairoer *al-Manār*-Schule. Ihre Schriftleiter waren der Sumatraner (Minangkabauer) Scheich Muhammad Ṭāhir bin Ǧalāluddīn, der sich gegen das kanonische Zinsverbot wandte, und Sayyid Šaiḫ bin Ahmad al-Hādī (1867–1934), ein Araber aus Penang, Schüler des ägyptischen Modernisten Muhammad ʼAbduh und Bewunderer des militanten Panislamisten Ǧamāl-ud- Dīn Afġānī. Al-Hādī befürwortete eine Emanzipation der malaiischen Frauen (die z.B. in Malakka noch zwei Generationen vorher ehrbarerweise weder umziehen noch reisen durften) und startete 1926 die modernistische Zeitung *al-Iḫwān,* viel aus dem Arabischen ins Malaiische übersetzend.

Jedoch ging zwischen 1918 und 1937 der Vertretungsanspruch der malaiischen Minderheit Singapurs von Arabern auf englisch gebildete Malaien über. Damit verlor der dortige islamische Modernismus an Bedeutung: Die chinesische Weltstadt Singapur säkularisierte sich zusehends in einer von Malaya abweichenden Entwicklung. Und in den Fürstenstaaten der Halbinsel war das modernistische Anliegen einer Reinterpretation der islamischen Tradition zur Abwehr traumatisch hereinbrechender nichtislamischer Übermacht nicht akut. Die britische Protektoratsmacht stieß auf keinen systematischen Widerstand und brauchte in Malaya dem Islam nicht zu mißtrauen. Gerade weil die eigenen Entscheidungsbefugnisse seiner Sultane auf Religion (und Brauchtum) beschränkt wurden, konzentrierten sie sich auf islamische Belange. Die

›Religious Departments‹ islamisierten auch synkretistisches Brauchtum auf dem Verordnungswege in Richtung puristischer Orthodoxie. Sie verboten die modernistischen Lehren und Schriften, sie des ›Radikalismus‹ verdächtigend. (Nicht ganz ohne Grund, denn unter Sukarnos Anregungen gingen aus einer Minderheit von malaiischen Modernisten revolutionäre republikanische ›Panindonesier‹ hervor.) Obwohl die Schriftgelehrten Malayas häufig wenn nicht in Mekka, dann in Kairo ausgebildet zu sein pflegen, verbreiten sie nicht ägyptischen Modernismus, sondern folgen den in den malaiischen Sultanaten etablierten orthodoxen theologischen Autoritäten. In den Sultanaten fand der islamische Modernismus kaum soziale Stützen. Denn ein Unternehmertum mit Interessen an rationalisierenden Reformen, etwa des Erbrechts und Zinsverbots, findet sich dort unter Chinesen, kaum unter Muslimen. So prallte die Anfechtung gewohnheitsrechtlicher Institutionen durch modernisierte kanonische Sozialkritik ab. Die gewohnheitsrechtlichen malaiischen Fürsteneliten konnten das Erbe der britischen Protektoratsordnung behaupten. Die synkretistischen Abweichungen vom klassischen Islam werden sozusagen aus der Orthodoxie selbst heraus wegverordnet.

Allerdings nicht in Krisensituationen wie zur Zeit des Zusammenbruchs der japanischen Besatzungsmacht (mit welcher die malaiischen Sultane zusammengearbeitet hatten) im Spätsommer 1945, als kommunistische chinesische Partisanen der Machtergreifung nahe kamen. Gegen sie sammelte der Ṣūfī und Mekka-Pilger Penghulu Salleh im westlichen Johore zahlreiche Kämpfer. Sein Schwert soll 172 Köpfe gefällt haben. Denn durch eine Vision erhielt er angeblich den Beistand des Stifters seines Qādiriyya-Derwisch-Ordens, der ihm auf übernatürliche Weise Angriffspläne und Stellungen der Chinesen verraten haben soll.



⊙ Abb. 10: Die Ausbreitung des Islam in Südostasien

Nach der englischen Wiederbesetzung und Unabhängigkeitsgewährung von 1957 bestätigte die Verfassung Malayas den Islam als Staatsreligion, wenn auch Nichtmuslime vor Benachteiligungen geschützt werden sollten. Verfassungen von Bundesstaaten, wie die von Perlis, beginnen »im Namen Gottes, des Allmächtigen, des Allbarmherzigen«. Dennoch ist Malaya (und – seit 1963 – die Föderation Malaysia) formell nicht ein islamischer Staat, sondern nur ein Staat von Muslimen – die nur eine knappe Mehrheit der Bevölkerung bilden. Denn das (šāfi'itisch ausgelegte) kanonische Recht der Muslime ist nur für den Familienstatus verbindlich (so gibt es etwa keine Ziviltrauung für Muslime). Ein Beispiel demokratisierender Einschränkung traditioneller theoretischer Instanzen ist der Übergang der kanonisch-rechtlichen Gutachten-Befugnisse vom Mufti eines Bundesstaates auf die Mehrheit des religiösen Rates. Zwar drängt im Zuge der Modernisierung das kanonische Recht das Adat- (Gewohnheits-)Recht zurück: so können Kadi-Gerichte (die nicht den Kompetenzen des – auch Nichtmuslime vertretenden – Parlaments unterstehen) neben Zivilurteilen auch Strafurteile (bis zu zwei Monaten Gefängnis) fällen. Aber sie sind den niedrigsten Zivilgerichten nicht übergeordnet, im Widerspruchsfall gilt deren Urteil.

Die Kräfte, welche den Islam – wie in dessen Mittelalter – zur verbindlichen Grundlage aller menschlichen Beziehungen machen wollen, wie die der Pan-Malayan Islamic Party (PMIP) sind in der Opposition. Nur im Bundesstaat Kelantan gab ihr Wahlsieg über die mit etabliertem Chinesentum kollaborierende United Malays National Organization (UMNO) ihnen eine langjährige Regierung, für kürzere Zeit auch in Trengganu. In Anwendung des

kanonischen Zinsverbotes werden in Trengganu, anders als im mehr adatrechtlich strukturierten Negri Sembilan, Einkommen aus dem Zins von – traditionell steuerfreien – religiösen Stiftungen ausgeschlossen, dürfen selbst für religiöse oder karitative Zwecke nicht verwendet werden, nicht einmal zur kanonischen Armensteuer *(zakāt),* eines Haupteinkommens des Staates. Auf Zinsen verzichtete selbst Kelantans Staatsbank, welche rein genossenschaftlich, unter Teilung von Gewinn und Verlust unter die Mitglieder, arbeiten wollte. Auf diese Weise wird wirtschaftlicher Fortschritt ohne Finanzkapitalismus erstrebt. Demokratisch bezeichnete Ergebnisse werden in PMIP-Kreisen von folgerichtiger Anwendung des islamischen kanonischen Gesetzes erwartet. Das *iǧtihād*-Prinzip wird nur für in kanonischer Tradition unvorhergesehene Rechtsprobleme angewandt, nicht zur Reform kanonischer Überlieferungen – allenfalls zur Ausschaltung gewohnheitsrechtlichen nichtislamischen Brauchtums.

Aber sogar in dem am wenigsten islamisierten Bundesstaat, im ›matriarchalischen‹ Negri Sembilan, soll das Gesetz unentschuldigtes Fernbleiben vom gemeinsamen Moschee-Gebet (durch Geldbußen) ahnden, ebenso Alkoholismus und ... Ungehorsam der Ehefrau. Für Ehebruch soll die Frau die Hälfte der Strafe des Mannes erhalten. Ebenfalls entgegen dem kanonischen Recht können in Negri Sembilan Erbregelungen zwischen Ehepartnern gewohnheitsrechtlich getroffen werden. Andere unislamische Wertungen ergaben sich in einer Dorfstudie Negri Sembilans. Islamische Frömmigkeit und Gelehrsamkeit verleihen kein allgemeines Prestige – Mekka-Pilgerschaft weniger als anderswo in Malaysia. Es zirkulieren Vorstellungen von Ausbeutung auf der Grundlage religiöser Leichtgläubigkeit.

In ganz Malaysia sind theologische Schriften, die den vier orthodoxen Gesetzesauslegungsschulen widersprechen, verboten. Unter orthodoxem Druck wurde die islamische Gesetzgebung der Halbinsel auch in dem Inselstaat Penang eingeführt. Aber gerade auf Penang, um ein »Mekka« genanntes Hügelheiligtum herum, hält sich bis in unsere Gegenwart »mit Zusammengehörigkeits- und Kooperationssinn als integrierender Kraft« eine aus Johore, Negri Sembilan und Pahang ausgetriebene radikale gnostische Lehre, deren Anhänger auf der Halbinsel von den Religionsbehörden der Bundesstaaten energisch verfolgt werden. Viele Verdächtige sind verhaftet worden, Abschwörungen wurden bekannt. Die genaue Geschichte der Sekte kennen nur die Eingeweihten. Der Gründer (nur als Sayyid ʼAlī bekannt) tauchte im Chaos des Kriegsendes auf. Laut ihm bedeuten Mohammeds Worte, daß »wer sich kennt, den Herrn kennt«, daß Gott in jedem und identisch mit der menschlichen Seele sei. An ihn Gebete zu richten, wäre daher gegenstandslos. Dagegen würde die Einweihungsformel »ich bin nichts als Er«, falls voll begriffen, vom kanonischen Gesetz befreien. Sayyid ʼAlī soll den Koran als überholt – wenn nicht gefälscht – dargestellt haben – sein eigenes Wort hingegen als den wahren Koran. Wie mittelalterliche islamische Heterodoxien lehrte auch seine, daß Mohammed nicht der letzte

Prophet und er – wie alte Atjeh-Krieger bekleidet, unter Fackelträgern – der nachfolgende Prophet, wenn nicht Mohammeds Inkarnation sei. Denn in jedem Menschen würden sich Adams Geist, welcher von Mohammed herstamme, und Mohammeds Körper, der von Adam käme, verbinden. Als Vereinigung von Adam und Eva wurde der kanonische Begriff der Gemeinschaft *(ǧamā'a)* esoterisch interpretiert, als fünf Stadien der geschlechtlichen Vereinigung *(ǧimā')* sollten die fünf täglichen Gebete verstanden werden. Angeblich sollen ganze Gemeinden im Zuge orgiastischen Einheitserlebnisses sich zusammengefunden haben, die dabei Gezeugten als besonders heilig gelten. Derartiges vorislamisch-tantrisches, genauer vajrayāna-buddhistisches Gedankengut erhält sich also bis heute in abgelegenen ländlichen Gebieten Malayas, wohin der amtlich organisierte Islam kaum gekommen ist.

IV. Indonesien

Wenn allgemein der Islam sich in der ganzen Lebenshaltung äußert, so hat in den meisten Teilen Indonesiens die Bekehrung zu ihm ein solches Ergebnis nicht erreicht. In den islamischen Theismus ist die Kultur Indonesiens weniger integriert als diejenige der Hauptgebiete des Islam. Die vorislamischen Überlieferungen wirken in Indonesien stärker als dort, regional entsprechend vorislamischer Kulturentwicklung, auf Java z.B. stärker als auf Sumatra. Das Nichtislamische bleibt in Indonesien auffallender als das Islamische. Denn während der mittelalterlichen Blütezeit des nahöstlichen Islam war Indonesien noch nicht islamisiert; so fehlen die Prachtmonumente islamischer Kulturblüte. Dagegen hat der Islam die hindu-javanische Architektur und Skulptur atrophieren lassen, andererseits die indonesisch-malaiische Literatur um arabische und persische Stoffe bereichert. Anders als in den klassischen Ländern des Islam sind eine Anzahl vorislamischer, also nichtarabischer, Alphabete in Gebrauch geblieben. Auch nach Indonesien kam der Islam in erster Linie aus Indien: der Koromandelküste, Malabar, Gudscharāt und Bengalen. Aus Südindien übernahm man die šāfi'itische Rechtsschule und aus iranischen Verbindungen des indischen Islam šī'itische Elemente. Wichtigere lokale Eigentümlichkeiten sind animistisch-pantheistische Grundhaltungen, die hindu-buddhistisch und dann islamisch akkulturiert wurden, ihrerseits diese Hochreligionen vielfach absorbierend. An sie knüpfen vielfach gnostische Tendenzen an, die den indonesischen Islam mitprägten: Die Islamisierung kam als eine Art ›erneuter Indisierung‹, Heilswissen gilt charakteristischerweise mehr als Werke; Einsichten über das Verhältnis zu Gott wurden mehr erstrebt als die Erfüllung göttlicher Gebote. Hindu-buddhistische Techniken der Persönlichkeitserweiterung zum Aufgehen in der Alleinheit Gottes arbeiteten islamischer Mystik vor, ebenso wie das animistische Erlebnis der Abhängigkeit des Menschen von Übermächten. In der Beliebtheit des islamischen Fastens auf Java hallt hindu-javanische Technik der Askese, der Weltabwendung, die

Energien zur Weltbeherrschung freisetzen sollte, wider. Und indonesische Pilger, die im 17. Jahrhundert in Medina in den ṣūfi-mystischen Šaṭṭāriyya-Orden eingeweiht werden wollten, mußten sich sagen lassen, sie wollten schon in den esoterischen Islam ehe sie den elementaren Islam befolgten.

Seit etwa 1661 verbreiteten Jünger des Aḥmad Qušāšī von Medina diesen Derwischorden in Sumatra und Celebes, danach in Java und Malaya. Die ›orthodoxeren‹ Qādiriyya- und Naqšbandiyya-Orden treten erst später auf. Gemeinsam sind ihnen die vier Stadien der Einweihung von der kanonischen Gesetzesbefolgung bis zur göttlichen Gnosis. Doch kamen ihre Hauptanregungen von den Ṣūfīs Mekkas und Medinas – vor der Wahhābitenzeit. Seit Ibn Sa'ūds Verfolgungen haben sie an Bedeutung eingebüßt – nicht bevor sie zur islamischen Legitimierung des Synkretismus beigetragen haben. ›Orthodoxer‹ Islam aus Arabien wurde von Einwanderern aus Hadramaut, besonders im 18. und 19. Jahrhundert, verbreitet. Prophetenabkömmlinge unter ihnen heirateten in indonesische Fürstenfamilien und begründeten Dynastien auf Sumatra und Borneo. Im ganzen gesehen, kam der Islam in Indonesien von den Überseehandel treibenden Mittelschichten – bei denen er bis heute am stärksten verwurzelt ist – zu den Oberschichten und den Volksmassen. Die Islamisierung war (außer allenfalls im Molukken-Gebiet) keine Reaktion auf christliche Eroberungen – dazu war anfänglich deren Einwirkung nicht kräftig genug. Schließlich war gerade in Ostindonesien und auf den Philippinen der Islam schon vor dem europäischen Einbruch weitgehend etabliert: Gerade zur Zeit seiner Entmachtung in Spanien und Rußland, im 15. und 16. Jahrhundert, breitete sich der Islam durch die malaiisch-indonesische Welt schneller aus als irgendeine andere Religion irgendwo sonst.

Allerdings ist die Islamisierung Indonesiens auch jetzt noch nicht abgeschlossen: als Bekehrung bisher ›animistischer‹ Naturvölker wie als Reform von Sozialeinrichtungen der Hochkulturvölker geht sie weiter. Denn in Indonesien – wie in anderen Randgebieten des Islam, z.B. Nordafrika und Kaukasus – steht noch neben seinem kanonischen Gesetz das vorislamische Gewohnheits-(Adat-)Recht. Außerhalb des Familienrechts herrscht geradezu das nichtislamische Gewohnheitsrecht vor. Selbst im Familienrecht hat das kanonische Gesetz sich nicht durchgesetzt, vor allem im Erbrecht – sogar in den Kreisen der Korangelehrten. Auch kanonische Ehescheidungspraktiken, die bekanntlich die Scheidungsinitiative dem Mann vorbehalten, wurden in fast ganz Indonesien vom Adatrecht modifiziert: Im Ehevertrag muß der Mann erklären, daß er – falls er gewisse Bedingungen nicht einhalten sollte – sich verpflichtet, die Frau für verstoßen zu erklären. Besonders markant sind Symbiosen oder Konflikte zwischen Islam und gewohnheitsrechtlichen Familienstrukturen auf Sumatra, dessen Nordwesten als ›indonesisches Vorfeld Mekkas‹ gilt und dennoch bis zumindest 1945 eine Hochburg des Adatrechts war.

a) Sumatra

Dort soll nach späterer Überlieferung die Islamisierung in Atjeh bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts eingesetzt und 1205 eine islamische Dynastie von einem Ǧahān Šāh begründet worden sein: Er »kam aus dem Westen«, heiratete eine Einheimische und »bekehrte viele«. Aber 1292 fand Marco Polo auf Nordwest-Sumatra in »heidnischem« Hinterland nur die Stadt Perlak islamisiert vor – und zwar durch fremde Kaufleute. Mit diesen kam durch die kosmopolitischen malaiischen Häfen und Handelsrouten der Islam nach Indonesien. Doch spricht gerade in Nordwest-Sumatra schon aus der Grabinschrift des ersten muslimischen Sultans von Pasai (mit 1297 oder 1307 datierbar) Ṣūfī-Mystik: Die Welt sei sterblich und habe keine Stabilität, wie ein aus Spinnweben gebautes Haus. Die den Gütern dieser Welt Nachjagenden werden ermahnt, sich mit der bloßen Subsistenz zu begnügen. Denn jeder, der in diese Welt komme, müsse sie wieder verlassen, heißt es darin. Mohammed selbst wurde die Prophezeiung vom islamischen Samudra (Pasai) zugeschrieben, welches durch eine Mission des Scherifen von Mekka bekehrt worden sein soll. Um 1345 hatte der Sultan von Samudra zwei iranische Rechtsgelehrte und verbreitete den Islam mit Gewalt. Nach Palembang (Ost-Sumatra) gelangte der Islam erst um 1440, wo er sich nur sehr langsam verbreitete, während Südost-Sumatra gegen Ende des 15. Jahrhunderts von West-Java aus bekehrt wurde. Islamische Hauptmacht Sumatras wurde von 1520 an – als Erbe Samudra/Pasais und Malakkas, dessen Eroberung durch die Portugiesen (1511) islamische Flüchtlinge über die indonesischen Häfen zerstreute – Atjeh. Als Verbündeter im Glaubenskrieg und Gewürzroutenkampf gegen Portugal erhielt es (1539?) osmanische Militärhilfe. Unter Sultan Iskandar Muda (1608–1637) erreichte Atjeh einen wirtschaftlich-militärischen Höhepunkt als wichtige Seemacht des Islam und einen Höhepunkt in der Religionsphilosophie.

Diese intellektuelle Schöpfung des Malaientums empfing – über Aḥmad Qušāšī von Medina – Anregungen des maurischen pantheistischen Gnostikers Ibn al-'Arabī (1165–1240), der neuplatonisch die Welt als Emanation des Göttlichen verstand, so daß die Existenz *(wuǧūd)* aller Schöpfung von der Essenz des Schöpfers wäre. So beschrieb der in der malaiischen Welt bis in die Moderne viel zitierte Sumatraner Ḥamza Fanṣūrī (gest. um 1608?) die »Offenbarung des Mysteriums göttlicher Manifestation«. Er inspirierte den 1600–1630 im Islam von Atjeh maßgeblichen Scheich Šams-ud-Dīn von Pasai. Dessen Hauptwerk handelt von der Erscheinung des Schöpfers in der Vielheit der Kreatürlichkeit und ihrer Wiedervereinigung mit der Alleinheit Gottes. So sah Šams-ud-Dīn den Menschen als potentiell wesensgleich mit Gott, dessen Wesen – nicht erst dessen Wille – die Welt bestimmt. Der vollkommene Mensch sollte sich über die Erscheinungswelt erheben, zu Gott aufsteigen, bis zur Auflösung der Individualität im Ewigen, wie

die Welle im Ozean, dessen Fülle alles zufließt, da nichts als dieser Ozean wahrhaft existiert. Die Phänomene wären bloße Spiegelbilder, welche Allah, die einzige Realität, reflektieren. So sollte das islamische Glaubensbekenntnis als »es gibt kein Wesen außer der absoluten Realität« verstanden werden. Eine solche ›existentielle‹ Wuǧūdiyya drohte den theistischen Rahmen des Islam zu sprengen. Deshalb suchte im Namen einer orthodoxeren Ṣūfī-Frömmigkeit der 1637–1644 in Atjeh wirkende Araber Nūr-ud-Dīn ar-Rānīrī, die Jünger und Schriften dieser »pantheistischen Ketzerei« zu verbrennen – ähnlich den Ketzerverfolgungen der zeitgenössischen Mogulkaiser Indiens. Dennoch mußte auch nach 1853 wieder ein Wuǧūdiyya-Prediger in Atjeh von Rechtgläubigen getötet werden; ein anderer fand noch »einige Jahre vor 1893« Anhänger. Und die Wesensgleichheit von Mensch, Welt und Gott, von Mikrokosmos und Makrokosmos, wurde mittels deren esoterischer Vierersymmetrie – von vier Eigenschaften Gottes, vier orthodoxen Kalifen, vier menschlichen Gliedmaßen usw. – weiter popularisiert: Vor allem durch Derwischorden, bis der »Wuǧūdiyya-verdächtige« Šaṭṭāriyya-Orden (dem Atjehs Nationalheiliger, ein Schüler des Aḥmad Qušāšī, angehört hatte) orthodoxeren Orden aus Mekka weichen mußte.

Obwohl in vorholländischer Zeit der Pilgerverkehr zwischen ganz Indonesien und Mekka durch Atjeh ging, erhielten sich nichtislamische Einrichtungen, wie Gebrauch des sumatranischen Männerhauses als islamische Lehranstalt, Trommelzeichen zum Gebet, symbolische Heirat der haremlosen Sultane mit der Erde und mutterrechtliche Spuren. Gegen die noch mutterrechtlich strukturierten – wenn auch seit dem 16. Jahrhundert oberflächlich islamisierten – Minangkabauer Süd-Sumatras sowie gegen die ›heidnischen‹ Batak Inner-Sumatras strengte die arabische Wahhābiten-Bewegung einen Glaubenskrieg an, der aus Atjeh (von wo schon 1668 islamische Missionare nach Siam entsandt wurden) seit 1803 geführt wurde: Dieser *Padri*-Krieg (nach dem portugiesischen *lingua-franca*-Ausdruck für Geistlicher) richtete sich u.a. gegen Heiligenverehrung sowie Alkohol und andere ›Frevel‹. Schon Auslassungen ritueller Gebete wurden, wenn nicht mit dem Tod, dann mit Geldbußen geahndet, ›Sünder‹ in die Sklaverei verkauft. Wer die Bekehrung verweigerte, wurde in der Regel umgebracht oder vergewaltigt. Anläßlich einer Einladung wurde die ganze dem Gewohnheitsrecht folgende Fürstenfamilie Minangkabaus überrascht und ermordet – mit einer Ausnahme. Der Überlebende erbat niederländisches Eingreifen (1821). Dadurch konnte schließlich 1839 der Glaubenskrieg beendet werden. Aber auch danach wurde fast die Hälfte der Batak durch islamische Malaien in niederländischen Diensten islamisiert, u.a. Batak-Dörfer, deren Bewohner vorher zum Christentum bekehrt worden waren. Das niederländische Eingreifen hat die mutterrechtlich strukturierte Adat-Gesellschaft Minangkabaus gerettet, doch drang auch hier der Islam weiterhin vor, so daß diese Landschaft Sumatras in sich selbst entzweit bleibt: Für militante

Muslime blieben die nach dem Mutterrecht von Minangkabau Erbenden ›Plünderer‹, denen man selbst das islamische Totenritual verweigerte. Ein solcher fanatischer Purismus von Sumatra blieb dem mehr synkretistischen Islam Javas fremd.

b) Java

In dem auch für die islamisierte javanische Historiographie geltenden zyklischen Rhythmus der Reiche Javas löst dasjenige des Islam »an Stelle« eines buddhistischen das hinduistische Madjapahit ab – genau zur 14. Jahrhundertwende ihrer Zeitrechnung. So siegten (nach dieser Überlieferung im Jahre 1478) die Muslime Javas über Madjapahit. Zwar stammt die frühste islamische Grabinschrift Nordjavas schon aus dem Jahre 1082. Aber laut portugiesischen Nachrichten hat die islamische Nordküstenallianz Madjapahit erst um 1527 zerschlagen können: Nach javanischer Historiographie, nachdem dessen letzter Herrscher eine islamische Tscham-Prinzessin verstoßen und Rattenplagen, Hornissen sowie andere Wunder die Entscheidung brachten, hauptsächlich dank den neun *walī*-Heiligen der Nordküste, den legendären Bekehrern Javas.

Einer von ihnen soll neben dem Islam auch klassische javanische Kunstfertigkeiten eingeführt haben, ein Kulturheros, Pangeran Siti-Jenar, der für seine extrem monistischen Wuǧūdiyya-Lehren, er sei (wie) Gott, den Tod erlitt. Um solche *walīs* bildeten sich Volkskulte in Anknüpfung an Ahnenverehrung und Bergheiligtümer – mit weniger Rücksicht auf islamische Rechtgläubigkeit als in Sumatra. Freilich waren volkstümliche mystische Traktate in Java nicht mit bestimmten Verfassernamen verknüpft. Wuǧūdiyya- Lehren über Gott im Menschen waren in Java verbreiteter als in Sumatra, wie etwa die Esoterik von der Emanation des Absoluten durch die Dreiheit Gottes, des Lichtgeistes Mohammed und des Menschen. So näherte sich am Ostrand der islamischen Welt neuplatonische Mystik einer hindu-buddhistischen. Das Glaubensbekenntnis verstand man so, daß »es keinen Herrn außer dem eigenen Selbst gibt«, mit Folgerungen, wie »das Wesen Gottes ist unser Wesen«, »Gottes Werke sind unsere Werke«, »Teufel und Engel sind wir selbst«. Tantrische Vorstellungen, wonach für Eingeweihte Recht und Unrecht nicht gelten, klingen hier nach, wie noch im frühen 19. Jahrhundert die unaufhörlich wiederholte Lobpreisung Gottes als Ekstase heterosexueller Vereinigung erlebt wurde (Birahi-Sekte, wohl im Anklang an tantrischen Bhairava- Buddhismus). Noch ins zwanzigste Jahrhundert hinein wurde radikaler Monismus wie orthodoxe islamische Mystik von Meister zu Jünger tradiert – vom koranischen »sich selbst zu kennen, ist den Herrn zu kennen« bis zum Wuǧūdiyya-Ausspruch »alles was existiert bin ich«. Noch 1954 wurden derartige esoterische Lehren z.B. von der (manchmal ›Wahrer Islam‹ genannten, 1925 gegründeten) Ilmu-Sedjati-

Gesellschaft weitergegeben, der fast 7 Prozent der Gesamtbevölkerung einer soziologisch untersuchten nordindonesischen Kleinstadt angehören: Mohammed selbst werden darin Geheimlehren zugeschrieben, das menschliche Ich wird auch hier mit Gott identifiziert, der menschliche Atem mit seinem Gesandten, der Prophet (arab. *rasūl,* d.i. *rasūl Allāh,* ›Gesandter Gottes‹) mit *rasa* (›Gefühl, Körperessenz, Lebensprinzip‹). Von Männern wie Mohammed, Christus, Buddha, Männern mit universalem Mitgefühl, erwartet die Ilmu-Sedjati-Esoterik eine vollkommene Gesellschaft von vollkommenen Menschen. Wurden doch Erläuterungen zur Lehre vom vollkommenen Menschen der islamischen Gnosis (der *Insān al-kāmil* des al-Ǧīlī aus dem 15. Jahrhundert) aus Mekka schon vom Sultan Bantams, der ersten islamischen Seemacht Javas im siebzehnten Jahrhundert, angefordert.

Bantams Eroberungen verbreiteten den Islam auch in Süd-Sumatra. Aus Sumatra (Pasai) kam auch der Anführer der islamischen Glaubenskämpfer, die im sundanesischen westlichen Java um einen Umschlaghafen des Pfefferhandels das Sultanat Bantam errichtet hatten. Seine Dynastie stammte vom *walī* Falatehan ab, um den sich ein Heiligenkult in Nordjava entwickelte.

Von dem Wundertäter Maulānā Iskak wurde eine Prinzessin des ostjavanischen Balambangan geheilt und geheiratet. Ihr Sohn wurde auf wunderbare Weise vor Mördern gerettet und verbreitete den Islam. Allerdings dauerte es Jahrhunderte, bis von den nordjavanischen Küstenstädten aus ganz Java islamisiert war. Zu Bollwerken des Islam wurden Gebiete, wo die vorangehende hindu-buddhistische Hochkultur weniger tief eingedrungen war. Auch in Java war er von Anfang an städtisch und stark mit dem Überseehandel verbunden.

Dagegen erhielt sich die hindu-javanische Staatstradition im ost-zentraljavanischen Binnengebiet des agrarischen Mataram. Nachdem der Überseehandel an die Niederländer übergegangen war, unterwarf Mataram die islamischen Hafenstädte Nordjavas. Die Schwächung der islamischen Überseeverbindungen mit Arabien förderte die Absorbierung des hafenstädtischen Islam in einen binnenländischen javanischen Synkretismus. Nachdem Matarams Herrscher Agung (1613–1646) noch 1641 den Sultanstitel aus Mekka erbat und sich durch den (nun gefangenen) islamischen Bergheiligen Sunan Giri weihen ließ, befahl sein Nachfolger Mangku-Rat I., sechstausend islamische Theologen zu töten und nahm den javanischen Titel *susuhunan,* den sein Vater von 1624 bis 1641 schon einmal getragen hatte und der vorher einem verstorbenen *walī* vorbehalten war, an. Diese vorislamischen beziehungsweise anti-islamischen Überlieferungen Matarams wurden in der Hofkultur seiner Nachfolgerstaaten Djogjakarta und Surakarta gepflegt. Dort wurde ein antiorthodoxer Synkretismus sozusagen institutionalisiert: z.B. verblieb unter den *pusakas* (Palladien) von Djogjakarta, welche Fruchtbarkeit gewährleisten und (noch 1948) Seuchen verhindern sollten, auch ein Banner aus der Ka'ba. Auch Geschichtsüberlieferungen Mataram/Djogjakartas kultivierten den

Synkretismus, indem sie in die indisch stilisierte zyklische Aufeinanderfolge von hindu-vischnuitischen und buddhistischen Reichen das islamische an die Stelle des letzteren einbauten, so daß der Islam über das hinduistische Madjapahit genau vierzehn Jahrhunderte nach der Śāka-Zeitrechnung (ab 78 n. Ch.) triumphiert haben soll, also 1478. Allerdings konnten islamische Stoffe in der javanischen Literatur die hinduistischen noch weniger verdrängen als in der malaiischen. Nicht Mohammed, sondern Gestalten aus dem indischen Epos bestimmten das Wajang- Schattenspiel, welches die Leitbilder der javanischen aristokratischen *(prijaji-)*Kultur tradierte, gerade nach der Gleichschaltung der *prijaji*-Schicht in der niederländischen Kolonialzeit. Eine Rolle wie die des Wajang bei der *prijaji*-Aristokratie spielten beim javanischen Bauerntum rituelle nachbarschaftliche ›Heilsmahle‹, die die Menschen mit den Geistern des Dorfes und der Ahnen harmonisieren sollen, u.a. mittels islamischer Segenssprüche.

Daß man sich jedoch der Gegensätze solcher synkretistischer Volks- und Hofkultur Javas gegenüber dem Islam bewußt blieb, zeigt z.B. um 1815 der gereimte javanische Reisebericht *Serat Tjenṭini,* wo u.a. die täglichen rituellen Pflichten von Muslimen, ihre Moscheen und Schriftgelehrten verhöhnt, mystische Stoffe jedoch ernsthaft behandelt werden. Mystische Exerzitien wie Beschwörungen hielt besonders die inzwischen stark degenerierte ṣūfische Ṣaṭṭāriyya-Bruderschaft auch auf Java ab. Zur Erregung von Trancezuständen der Verzückung wurden laut der *Serat Tjenṭini* Musik, Tanz und Gesang innerhalb der islamischen theologischen Lehranstalten *(pesantrén)* gepflegt. Die islamische Schriftgelehrsamkeit Studierenden, *santri* (vielleicht von Sanskrit *śāstrī,* ›schriftkundig‹), unterschieden sich in Ausbildung und Lebensweise weniger als andere Javaner von Muslimen der Zentren der islamischen Welt. Zwischen der von ihnen verachteten ›hinduistischen‹ Hochkultur der *prijaji*-Elite und der animistischen Volkskultur der (*abangan–:* roten, d.h. dunklen und unfrommen) Bauernmassen kultivieren die *santri* eine arabischartige Kultur mittelständischen Gepräges. Die *santri*- Schicht sieht sich als die wahrhaft islamische Minderheit inmitten eines unwissenden, weil ›nichtislamischen‹ Landes. Die Geschichte des Islam in Java ist weitgehend die Geschichte der Ausbreitung dieser *santri*-Kultur mit ihrer orthodox islamischen Lebensweise. Aus städtischen, stark arabischstämmigen Enklaven, in denen der Islam nicht ein esoterisches Wissen neben vielem anderen ist, sondern die einzigartige Universalreligion kreatürlicher Ergebung unter einen fernen Gott, der Kampf gegen den Unglauben fordert, durchdrang – besonders seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts – die *santri*-Orthodoxie wohlhabendere Bauernkreise von Mekka-Pilgern.

c) Die Islamisierung der Außeninseln

Auch anderswo im Archipel blieb der Islam überseeverbunden und küstennah: Außer in Java erhalten sich vorislamische Primitivreligionen im Innern so

ziemlich aller Inseln Indonesiens. Zu den Molukken gelangte der Islam unter unklaren Umständen wohl schon im späten 15. Jahrhundert, noch vor den Spaniern und Portugiesen; diese konnten seine Ausbreitung nicht verhindern. Angeblich wurden dort Vergehen gegen das vorislamische Gewohnheitsrecht durch Zwangsbekehrung zum Islam geahndet. Bereits 1521 herrschte ein islamischer Fürst im Nordwesten der Insel Halmahera; Weitere Islamisierung beschleunigte die Bevorzugung von Muslimen bei der Bestätigung zu Stammeshäuptern. Nach dem portugiesischen Historiker João de Barros wurde der Herrscher von Ternate zum ersten islamischen Fürsten der Molukken – laut erbaulicher Legende beim Anblick eines wunderschönen Vogels, den ein islamischer Kaufmann als Vogel aus dem Paradies eingeführt hatte ... Dieser las dem Volk aus dem Koran vor. Man fragte, warum man ihn nicht selbst lesen konnte, und wurde belehrt, man müsse an Gott glauben, um sein heiliges Buch zu lesen. Danach soll sich das Volk bekehrt haben. Sein Sultan reiste 1495 nach dem nordjavanischen Gresik, um dort Muslim zu werden.

Auf ihrem Weg zu den Molukken, Inseln der lang begehrten Gewürze, brachten islamische Händler (1540 erst wenige an der Zahl) und Flüchtlinge aus Portugiesisch-Malakka ihre Religion nach Süd-Celebes. Dort nahm im frühen 17. Jahrhundert das Reich Gowa (Makasar) den Islam an – nachdem die erbetenen christlichen Missionare nicht so schnell eintreffen konnten wie die islamischen aus Atjeh – und verbreitete ihn unter seinen Vasallen von Lombok und anderen kleineren Sunda-Inseln. Aus Makasar wurde den Buginesen von Celebes der Islam aufgezwungen. Deren allmähliche Islamisierung mag zu ihrer Expansion beigetragen haben. Buginesen wiederum islamisierten Küstengebiete Borneos und Teile von Nord- Celebes, sogar solche, die vorher portugiesischerseits zum Christentum bekehrt worden waren. Zu einer Minderheit von Toradjas des Innern von Celebes kam der Islam von den Buginesen und Makasaren. Obwohl unter letzteren der Hindu-Gott Šiva noch als Oberhaupt der Geisterwelt gilt und im Krokodil Ahnengeister verehrt werden, wurde Makasar nach Atjeh und Bantam zu einem der ›islamischsten‹ Reiche Indonesiens. Seine Dynastie wollte von der legendären, auch im Koran genannten Königin von Saba abstammen; die Ṣūfī-Mystik erblühte (u.a. mit Einflüssen von Ḥamza Fanṣūrī) und der Verteidigungskampf gegen die niederländische Handelsmonopolexpansion wurde als islamischer Glaubenskrieg dargestellt. Die holländischen Eroberer Makasars deportierten den Regionalheiligen von Süd-Celebes, Scheich Jusup. Dennoch hielt sich der aus Makasar im späten 16. Jahrhundert eingeführte Islam auf der Insel Sambawa und erneuerte sich nach 1815 zur Zeit des *padri*- Kriegs.

Auch in der niederländischen Zeit breitete sich der Islam in Nord-Minahasa (Nord-Celebes) auf Kosten des Christentums friedlich aus. Die seit 1689 christliche Dynastie von Bolaäng-Mongondou wurde durch kaufmännische Missionare des Islam, darunter Araber, noch 1844 bekehrt (nachdem die christliche Mission damals holländischerseits keine Förderung mehr erhalten hatte). Auch im Inneren von Borneo verbreitete sich der Islam schneller als das

Christentum noch im 19. Jahrhundert, aus malaiischen (häufig von Arabern begründeten) Küstenstützpunkten, welche von den Dajak-Stämmen des ›heidnischen‹ Innern der Insel Tribut erhoben. Deren Islamisierung geht mit ihrer Malaiisierung parallel. In Nord-Borneo regierten bereits 1521 islamische Sultane von Brunei, die sich einen Bruchteil ihres Gebietes bis heute erhalten haben. An die Südküste Borneos, nach Bandjarmasin, brachte eine Intervention der islamischen Küstenstädte Nord-Javas den Islam im frühen 16. Jahrhundert. Ebenfalls aus Java wurde um 1550 an der Westküste Borneos eine islamische Dynastie in Sukadana begründet. Nicht islamisiert werden konnte dagegen – außer den kleineren Inseln Ambon, Timor, Flores, Sumba – Bali, die Zufluchtsstätte hindu-javanischer Kultur. Von Bali ging sogar ein Versuch aus, islamische Konvertiten zum Hinduismus zurückzugewinnen – als die Balinesen die Insel Lombok in der Mitte des 18. Jahrhunderts unterwarfen. Erst als Lombok 1894 den Niederlanden zufiel, endete dieser hindu-balinesische Druck auf die dortigen Muslime.

d) Der Islam während der Kolonialzeit

Unter der niederländischen Herrschaft konnten der Islam und die orthodoxe *santri*-Kultur sich in Indonesien weiter verbreiten, sowohl als indirektes Ergebnis der Vereinigung des Archipels wie als Reaktion darauf. Islamisch orientiert waren auf Java die Unabhängigkeitserhebungen von 1802–1806 und 1825–1830 sowie die häufigen späteren lokalen Bauernaufstände, eine Folge von Landverlust, Verschuldung und Verarmung. Die an hindu-buddhistische Weltzeitenlehren anknüpfenden islamischen messianischen Erwartungen wurden zumindest seit 1872 gegen die Fremdherrschaft der Ungläubigen ausgelegt. Der Widerstand gegen die in der folgenden Zeit verstärkten holländischen Eingriffe in die javanische Gesellschaftsstruktur ging vielfach von *santri*-Kreisen aus. Dagegen neigten die synkretistischen, gewohnheitsrechtlichen Eliten mehr zur Kollaboration. Solche hatten in Atjeh sogar Gerichtsbefugnisse; nur in Fällen, wo islamisches kanonisches Recht angewandt wurde, wurde ein Kadi hinzugezogen. Doch festigte der Widerstandskampf von 1873–1907 die Stellung der islamischen Rechts gelehrten Atjehs, durch Pilgerfahrten mit Mekka verbunden. Trotz seines Synkretismus stellte Indonesien mehr Mekka-Pilger als irgendein anderes islamisches Überseeland. Viele Indonesier blieben in Mekka zum Studium. Von dort mag Niederländisch Ostindien direkter beeinflußt worden sein als Indien, besonders seit Abschaffung der Pilgersteuer (von 110 Gulden) im Jahre 1852. Auch erleichterte die Ausbreitung der malaiischen Verkehrssprache der Kolonialzeit die aus den malaiischsprachigen Westgebieten ausgehende Islamisierung.

Dennoch galten in Mekka die Niederlande als die islamfeindlichste der christlichen Kolonialmächte. Letztere wiederum überschätzten im klassischen Imperialismuszeitalter den Panislamismus als Weltmacht. Als 1909 in den

Niederlanden eine klerikale Mehrheit zustande kam, hoffte man, die Indonesier – vermeintlich Animisten, nicht Muslime – zum Christentum bekehren zu können. Missionsschulen wurden staatlich subsidiert. Im islamischen Zentraljava rief derartiges Reaktionen islamischer Modernisten hervor. Eine – unnatürlich – scharfe Unterscheidung zwischen Islam als Religion, die zu tolerieren sei, und Islam als Widerstandskraft, die niederzuhalten sei, wurde durch den holländischen Islamforscher Snouck Hurgronje vorübergehend zu einem Kolonialpolitikprinzip. Er erwartete, daß eine entislamisierende Säkularisierung – als Alternative zum hollandfeindlichen Nationalismus – auch eine politische Assoziation von Indonesiern und Niederländern bringen würde, und zwar über die modern gebildete *prijaji*-Elite. Diese war in holländischen Verwalterdiensten noch unislamischer geworden als an den synkretistischen javanischen Höfen. Aber die *prijajis* als Mittelsmänner im Zwangsanbau-System von 1830–1870 entfremdeten sich von den *abangan*-Bauernmassen; die darauf folgenden liberalen Reformen entmachteten sie vollkommen. All dies und die Isolierung von Indien trug zur ›Entsynkretisierung‹ des javanischen Islam und zur Ausbreitung der islamischen Orthodoxie bei. In dieser *santri*-Subkultur Javas wurden die Vorschriften bezüglich der islamischen Gebete, Fastenzeiten und Armensteuer zunehmend buchstabengetreu erfüllt.

Aus ihr erwuchsen seit dem modernistischen Aufbruch der islamischen Ökumene fortschrittliche Lehranstalten, wohltätige Organisationen und Parteien. Die wichtigste modernistische Bewegung, die *Muhammadijah,* wurde 1912 von einem Freund Muḥammad ʼAbduhs, Kiaji Hadji Ahmad Dahlan (1869–1923), gegründet. Man predigte in der Umgangssprache, missionierte für den Islam, u.a. durch Jugendgruppen, Frauenverbände, Kliniken, Altersheime und Armenfürsorge sowie modernen Schulunterricht – nach dem Vorbild der christlichen Missionare, wenn auch gegen sie. Als Abwehr gegen die Geschäftskonkurrenz chinesischer Mittelsmänner der Kolonial Wirtschaft vertraten islamische Modernisten auch in Java dynamischen und innerweltlichen bürgerlichen Aktivismus. Sie – außerhalb Javas auch islamische Unternehmer – verfochten die geschäftsfreundliche islamische Reformbewegung gegenüber den mehr kollektivistischen gewohnheitsrechtlichen Überlieferungen, vor allem Minangkabaus (Sumatra). Der Minangkabauer Hadji Agus Salim gründete 1925 den *Jong Islamieten Bond* (›Bund Junger Muslime‹). Auch die *Muhammadijah* wurde ab 1923 neben anderem zu einem politischen Faktor: Besonders außerhalb Javas, wo die nationalistischen Parteiorganisationen nicht hinreichten, aber westliche Schulbildung Fortschritt und Vernunft popularisiert hatten, die von der *Muhammadijah* nun in Anspruch genommen wurden. Sie betonte Diesseitigkeit und schrieb diese dem frühen Islam zu, die ṣūfī-mystische Jenseitsbetonung verwerfend. War für orthodoxe Muslime die Religion eine existentielle Erfahrung, so wurde sie für den Modernismus zu einem Mittel für innerweltliche Zwecke: die Morgengebete zur Gesundheit durch Frühaufstehen, das Schweinefleischverbot und das Fasten zur Abwehr von Trichinose und

Magenkrebs. Religiöse Praxis wird durch pragmatische Nützlichkeit gerechtfertigt, nicht durch scholastische kanonische Belege und Brauchtum wie bei den Orthodoxen. Die Orthodoxie betont Ergebenheit in Gottes Willen, mehr Ethos als Aktion, der Modernismus dagegen harte Arbeit (wobei aller Erfolg, aber kein Mißerfolg Gott zugeschrieben werden soll). Für die Orthodoxie erfaßt der Islam alle Lebenssphären (z.B. die Kleidung), für den Modernismus nur solche von religiöser Relevanz, jene akzeptiert den überlieferten historischen Islam Indonesiens auch mit dessen nichtislamischen Einzelelementen, dieser wollte ihn puristisch reformieren. Für die Orthodoxen lag sozusagen die Identität Indonesiens im Islam als ökumenischer Gemeinschaft im Gegensatz zur nationalistischen Ausrichtung der Modernisten. Zuerst weigerten sich die Traditionalisten, in denselben Moscheen zu beten wie die Modernisten. Der in ein Buch von Muḥammad ʼAbduh Blickende sollte mit Blindheit geschlagen werden. Nachdem aber der Modernismus sich kaum über ʼAbduh hinaus fortentwickelte, theologisch über den Problemkreis des späten 19. Jahrhunderts nicht hinausgehend, und das modernistische islamische Unternehmertum der Außeninseln in der Weltwirtschaftskrise verarmte, kam eine Annäherung: Die Modernisten beharrten nicht auf theologischem Umdenken und die Traditionalisten (z.B. in der *Nahdatul Ulama)* akzeptierten soziale Betätigungsformen der Modernisten.

Der Unabhängigkeitskampf Indonesiens hat solche Gegensätze noch mehr gemildert – allerdings mehr dogmatisch als kulturell: Während im orthodoxen Milieu arabische Kunstformen (z.B. eine Orchesterform aus Hadramaut) kultiviert werden, bejaht der nützlichkeitsgläubige Modernismus kaum etwas Künstlerisches – es sei denn die Exempel statuierende Erzählung, mit Vorbildern von Fleiß, Sparsamkeit, Gottesfurcht und Sauberkeit. Ein Beispiel ist der Roman *Tuan direktur* (›Herr Direktor‹) des Minangkabauers Hamka, eines vom modernen Ägypten beeinflußten Bahnbrechers moderner indonesischer Belletristik; Frömmigkeit soll zum wirtschaftlichen Erfolg führen. Entsprechend bilden das Praktische und ›im Leben Verwertbare‹ zwei Drittel des Lehrstoffs von modernistischen *Muhammadijah*-Schulen, Religion nur ein Drittel. Durch Lehre, Predigt und öffentliche Gebetsveranstaltungen in der Umgangssprache (statt auf arabisch) trug der Modernismus zur Popularisierung des Islam bei. Andererseits haben die islamischen *santri*-Schichten nicht den Vorsprung der synkretistischen *prijaji*-Elite auf dem Wege der Modernisierung und politischer Assoziations-Aktivität während der Kolonialzeit einzuholen vermocht. So wurde die von *santri*-Kreisen ausgehende Kaufmannsvereinigung *Sarekat Islam* (seit 1911/12) zur ersten Partei, die – kolonialtreue Assoziation verwerfend – Unabhängigkeit forderte. Sie wuchs zur ersten modernen Massenbewegung Indonesiens und vereinigte mit heterogener Motivierung auch *prijaji*-Intellektuelle wie Marxisten und synkretistische *abangan*-Bauern mit modernistischen Muslimen. In der panislamischen Krisensituation von 1915 brach im südlichen und östlichen Celebes ein Aufstand aus, der mit osmanischer

Unterstützung das islamische Reich Makasar wiederherstellen wollte. 1916 waren in Djambi (Sumatra) *Sarekat- Islam*-Gruppen in einen mittels ›Unverwundbarkeit‹ werbenden Aufstandsversuch verwickelt, dem sechs Hinrichtungen folgten.

Nachdem aber mit dem Osmanischen Reich auch der Panislamismus sein Ende fand und Mekka 1924 in die Hände der Wahhābiten fiel, wurden die arabisierenden indonesischen Theologen nach dem eher modernistischen Kairo abgedrängt, obwohl Wahhābiten wie Modernisten die Rückkehr zum Urislam forderten, jene sozusagen puritanisch. Als Reaktion auf die Verstärkung modernistischer Einflüsse aus Ägypten und die wahhābitische Verfolgung von Ṣūfīs in Mekka entstand 1926 Indonesiens traditionalistische Gesetzesgelehrtenorganisation, die *Nahdatul Ulama*. Sie verbreitete sich in Java und konkurrierte auf den anderen Inseln mit der *Muhammadijah* mittels deren moderner Organisationstechnik. Zusammen beherrschten sie die islamische Öffentlichkeit Indonesiens: Die *Sarekat Islam* verlor, nachdem ihre Hauptfigur Tjokroaminoto (1883–1934) den Aḥmadiyya- Koran befürwortet hatte und nach ihrem Bruch mit den Marxisten, an Bedeutung. Auf Aufstandsversuche des – 1926/27 in West-Sumatra mit islamischer Eschatologie synkretisierenden – Kommunismus reagierte die holländische Kolonialpolitik mit Begünstigung der vorislamischen gewohnheitsrechtlichen Sozialstrukturen und Benachteiligung islamischer kanonischer Autoritäten: Urteile kanonischer Gerichtshöfe, in Indonesien auf das Familienrecht beschränkt, konnten nun nur durch gewohnheitsrechtliche Instanzen vollzogen werden. 1937 wurden – mit Unterstützung der säkularen Nationalisten – selbst Erbschaftsangelegenheiten der ausschließlichen Kompetenz des Gewohnheitsrechts unterstellt – gerade während dieses durch Einbrüche des Kapitalismus geschwächt wurde. Die gewohnheitsrechtlich orientierten *prijaji*-Eliten und *abangan*-Bauernmassen Javas reagierten auf die wachsende Synkretismus-Unduldsamkeit besonders modernistischer *santris* mit Feindseligkeit. Im Gegensatz zu Java überwog bald auf Sumatra das islamische modernistische Export-Unternehmertum die säkulare Intelligenz. Aus kultursoziologischen Gegensätzen wurden parteipolitische: Die synkretistisch säkularisierten Nationalisten (häufig *prijajis)* standen der Sache der Weltdemokratien näher als die islamischen Kreise. Vergeblich wurde holländischerseits schließlich versucht, diesen entgegenzukommen: islamische Sympathien neigten eher zu den Achsenmächten.

e) Der Islam im nationalistischen Indonesien seit 1942

Die japanische Politik trat seit 1933 als Schützer des Islam auf. Japaner studierten in Arabien und konvertierten zum Islam. Sie erhielten bei ihren Landungen in Indonesien die größte Unterstützung im islamischsten Teil Nordwest-Sumatras. Es hieß, der japanische Kaiser würde Muslim und Kalif werden. Aber gerade der

japanische Kaiserkult verletzte den islamischen Monotheismus. 1943 verweigerte der Vorsitzende einer von japanischen Offizieren einberufenen islamischen Gesetzesgelehrtenkonferenz die Verbeugung in Richtung des Kaisers.

Japanische Haltungen kultureller Überlegenheit reizten auch islamische Indonesier, obwohl gerade diese *santris* von der japanischen Besatzungsmacht besonders bevorzugt wurden. Japanischerseits wurde versucht, Einflüsse aus dem (englisch beherrschten) arabischen Orient auszuschalten. Doch gelang Japan nur eine Kontrolle, nicht eine Reform des islamischen Lehrwesens Indonesiens. Dagegen gelang ihm eine Gleichschaltung der islamischen Organisationen *(Muhammadijah, Nahdatul Ulama* und *Sarekat Islam)* mit der Gründung der *Masjumi* (Abk. von *Madjelis Sjuro Muslimin Indonesia,* ›Zentralrat der indonesischen Muslime‹), der Einheitsfront indonesischer Muslime. Ihr unterstand die *Hizbullah* (›Armee Allahs‹).

Diese islamische Streitmacht ermöglichte beim Zusammenbruch Japans Forderungen nach einem islamischen Staat in Indonesien. In Bantam und Atjeh übernahmen islamische Streitkräfte von den Japanern 1945 die Macht, in West-Java mit vorübergehender, in Nordwest-Sumatra mit dauernder Wirkung. In Atjeh hatten die Schriftgelehrten gegen die (holländischerseits – seit Brechung des glaubenskriegsartigen Widerstands von 1873–1907 – begünstigten) einhundertzwei Distriktoberhäupter *(hulubalang)* an Boden gewonnen. Gegen den islamischen Modernismus hatten sie sich 1939 zur *Persatuan Ulama- ulama Seluruh Atjeh* (PUSA; ›Ulama-Vereinigung von ganz Atjeh‹) zusammengeschlossen, welcher in der Lokalpolitik keine andere Organisation gegenüberstand. Mit japanischen Waffen rotteten sie in der ›Kulturrevolution Atjehs‹ vom Dezember 1945 bis Februar 1946 die schon japanischerseits entmachteten *hulubalang* aus – im Namen der Indonesischen Republik. Deren Widerstandskampf von 1945–1949 gegen die niederländische Wiedereroberung sollte – wie schon Japans Kampf – als heiliger Krieg des Islam gelten.

Doch ließ die Verfassung vom 18. August 1945 die Präambelentwurfshinweise (der Djakarta-Charta vom 22. Juni 1945) auf die Pflicht der Muslime, das Gesetz des Islam zu befolgen, aus. Aus Rücksichtnahme auf das hinduistische Bali ersetzte sie die Bezugnahme auf Allah mit derjenigen auf einen konfessionell neutralen Gottesbegriff *(Tuhan).* Dies rückgängig zu machen, ist den islamischen Parteien auch in den folgenden zweieinhalb Jahrzehnten nicht gelungen. In deren wichtigster, *Masjumi,* blieben die modernistischen *Muhammadijah*-Persönlichkeiten führend (darunter Natsir, aus Minangkabau, der als einer der lautersten Staatsmänner der islamischen Welt galt). Deshalb spaltete sich 1947 die *Sarekat Islam* und 1952 die *Nahdatul Ulama* (als die Rechtsgelehrten in der Partei von den Intellektuellen zurückgedrängt wurden) von der *Masjumi* ab. Dennoch blieb letztere eine Massenpartei, ja sie galt bis 1955 als die größte Indonesiens; so war sie bis 1953 in allen Regierungen vertreten. Dadurch erhielt die Republik seit 1946 ein Religionsministerium – in der Praxis für den Islam, obwohl es Abteilungen für Protestantismus, Katholizismus und Hinduismus

bekam. Zwar lehnten die islamischen Parteien Trennung von Religion und Staat als ›christlich‹ ab. Doch erreichten sie nicht ihr Ziel, *negara Islam,* den islamischen Staat.

Die arabische kanonisch-nomokratische Version davon, die *Darul Islam,* wurde zum Banner islamischer Revolten gegen die Republik, in westjavanischen Bantam-Gebieten, in Atjeh und Makasar: Ein Mitbegründer der *Masjumi,* S.M. Kartosuwirjo, weigerte sich 1948, seine *Hizbullah*-Truppen aus dem den Holländern wieder zugestandenen Westjava zurückzuziehen, und begann einen Partisanenkrieg – zunächst im Namen der Republik, dann gegen sie: 1949 proklamierte er den Islamischen Staat von Indonesien. 1950 schloß sich dieser *Darul Islam* ein Regionalaufstand auf Celebes an – sogar mit protestantischen Teilnehmern. Als die *Masjumi,* die ein militärisches Vorgehen gegen Kartosuwirjo verweigerte, 1953 aufhörte, Regierungspartei zu sein, rebellierte auch Daud Beureuh, Militärgouverneur von Atjeh: An seine islamischen Reichstraditionen anknüpfend, erklärte sich auch Atjeh zum Bestandteil der *Darul Islam* (1953). Auch nach Daud Beureuhs Kapitulation (1960) blieb Atjeh der Status einer islamischen Sonderprovinz erhalten, in der die Verbreitung nichtislamischer Religionen (etwa von den christlichen Batak-Gebieten aus) nicht möglich ist. In Makasar begann schon 1954 die gewaltsame Islamisierung von Christen. Im August 1953 wurde auch dort – mit Zustimmung der Bevölkerung – der islamische Staat *Darul Islam* ausgerufen. Unter dem auf Indonesiens Flagge gesetzten Halbmond widerstand die dortige ›Islamische Armee‹ unter dem Partisanenführer Kahar Muzakkar bis 1965.

Militanter islamischer Purismus sah sich sowohl mit dem Synkretismus als auch mit dem Freidenkertum konfrontiert. Die anscheinend nativistische antiislamische *Permai*-Bewegung suchte in die *abangan*-Kulte Sukarnos Lehren (›Marhaenismus‹) nationalmarxistisch hineinzusynkretisieren: Hatte doch Sukarno schon 1938 eine *Muhammadijah*-Andacht verlassen – wegen des Vorhangs, der die Geschlechter trennte. Und Sukarno beanspruchte das Recht, den Koran unabhängig zu interpretieren. Gegen seine synkretistische *Pantjasila*-(›Fünf-Grundpfeiler‹) Staatsideologie begann 1953 die Polemik der islamischen Öffentlichkeit. Aber auch danach pflegte die traditionalistische und stark antiwestliche *Nahdatul- Ulama*-Partei die synkretistische Nationalpartei Sukarnos den modernistischen Muslimen der *Masjumi* vorzuziehen. Daß die islamischen Parteien sich weigerten, der Wiedereinführung der islamlosen Präsidialverfassung von 1945 zuzustimmen, trug zur Auflösung der verfassunggebenden Versammlung (1959) und zum Verbot der *Masjumi*-Partei (1960) bei.

Vorher hatten in allen parlamentarischen Kabinetten die *Masjumi* oder die *Nahdatul Ulama* die Religionsminister gestellt, wenn auch die ihnen unterstellte kanonische Gerichtsbarkeit auch in der republikanischen Zeit nur beratende Funktionen – selbst im Erbrecht – ausübte: Sogar unter *santris* wird kanonisches Erbrecht selten angewandt. Nur im Eherecht sind islamische kanonische

Grundsätze verbindlich. Andererseits geben alle staatlichen Lehranstalten islamischen Glaubensunterricht – trotz des Antagonismus der nichtislamischen Schichten. Deren synkretistisches Gedankengut wird von der *santri*-Polemik als ›javanischer Hinduismus‹ oder ›Kommunismus‹ abgetan. *Abangan* bedeutet ja sowohl ›dunkel‹, unislamisch, als auch ›rot‹. Und kommunistische Einflüsse hatten schon 1946 zur Niedermetzelung der Aristokratie von Langkat (Nord-Sumatra) beigetragen, bei der Amir Hamzah (1911–1946), Indonesiens größter Vorkriegsdichter mit Ṣūfī-Inspiration, sein Leben verlor. Vor diesem Hintergrund wurden seit Oktober 1965 – nach einem Putschversuch und der Ermordung mehrerer Generale und Frauen durch Kommunisten – zwischen 60000 und 780000 wirkliche oder angebliche Kommunisten umgebracht, weitgehend durch militante Muslime. Eine Jugendorganisation der *Nahdatul Ulama* half aktiv bei dieser »Reinigung Indonesiens von der Gottlosigkeit«. Das Gemetzel führte man als heiligen Krieg. »Unsere Pflicht als Muslime ist, die Ungläubigen *(kafir)* zu vernichten. Auch wenn sie das Glaubensbekenntnis aussprechen und dadurch berechtigt wären, als Muslime betrachtet zu werden. Denn wir wissen nicht, wie aufrichtig sie sind. Unsere Pflicht ist deshalb, weiterzumachen und sie zu töten.« Bis auf die jüngsten Kinder wurden ganze kommunistische Dörfer ausgerottet, mit mehr Opfern als auf beiden Seiten des Vietnamkriegs (John Hughes, *The End of Sukarno.* A coup that misfired: A purge that ran wild. London 1968. S. 154,160. Tarzie Vittachi, *The Fall of Sukarno.* London 1967. S. 142). Danach wurde islamische Indoktrinierung (als *Pantjasila*-Lehre vom alleinigen Gott) selbst an indonesischen Universitäten obligatorisch. Seit 1965 ist jedermann verpflichtet, sich zu einer Religion zu bekennen.

Aber all dies ist dem Islam nicht im Verhältnis zu seinem Bevölkerungsanteil zugute gekommen. Die islamische Verfassungspräambel von 1945 wiedereinzuführen, ist den islamischen Parteien auch nach 1965 nicht gelungen. Den islamischen Staat haben sie nicht einmal fordern können; zu sehr war er durch die *Darul-Islam*-Aufstände (und die *Nahdatul Ulama* durch die Kollaboration mit Sukarno) kompromittiert. Während immerhin diese die 1959–1965 von der Orthodoxie gegen den Modernismus wiedergewonnenen Stellungen halten konnte, haben die *Masjumi*-Modernisten auch nach Sukarnos Sturz ihren Einfluß nicht wiedergewonnen. Ihre Nachfolgeorganisation, die Muslim-Partei Indonesiens (seit 1967), ist verhältnismäßig schwach vertreten.

Überhaupt kommt in Armee und Staatsverwaltung das islamische Element proportional nicht ganz zu seinem Recht. Nicht zuletzt wegen der Verspätung der Reformen im islamischen Bildungswesen behalten in Indonesien (wie in Birma und Vietnam) christliche Minderheiten ihren Vorsprung in modernen Berufen. Nach dem islamischen Geschichtsbild waren sie dazu durch Begünstigung in der niederländischen Kolonialzeit gekommen. Nach christlich-klerikaler Sicht wäre Indonesien jedoch erst unter den Holländern islamisch geworden. Jedenfalls bleibt auch nach der politischen Stärkung des Islam seit 1965 der Sonntag, nicht der islamische Freitag, offizieller Feiertag in Indonesien,

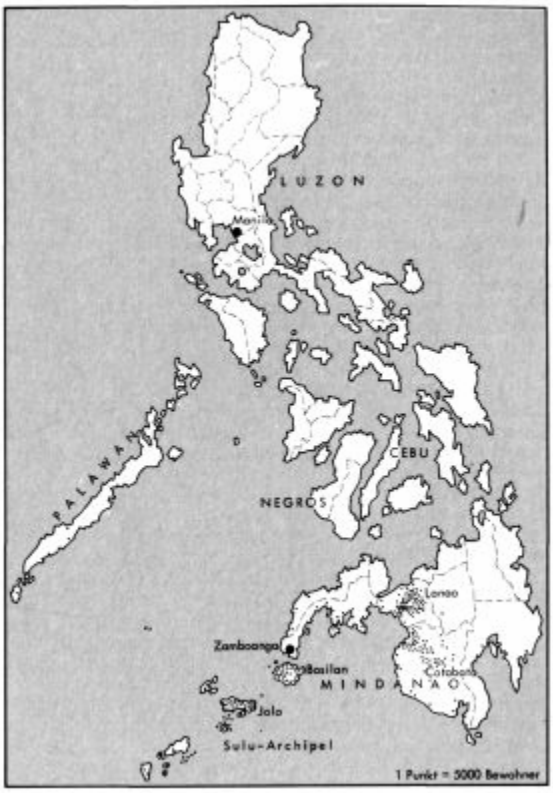
wie auch alle großen christlichen Feiertage. Freilich haben sich gerade in dieser Zeit Christen und Muslime entfremdet. Auf den Molukken hat der frühere Brauch, daß islamische Dörfer den christlichen bei der Errichtung von Kirchen halfen, aufgehört. In Süd- Celebes (Makasar) kam es 1967 zu Gewalttätigkeiten zwischen beiden Konfessionen, die auf andere Regionen überzugreifen drohten. Allerdings ist die Verfolgung des Marxismus mehr den christlichen Kirchen als dem Islam zugute gekommen: Die synkretistische bäuerliche *abangan*-Bevölkerung besonders Zentral- Javas suchte mehr im Übertritt zum Christentum als in der Islamisierung Zuflucht. Entsprechend fordern seit 1967 islamische Sprecher ein Verbot der christlichen Mission. Doch gewinnt diese an Einfluß, weil ihre Schulen wirksamer als die staatlichen und besonders die islamischen Lehranstalten (von denen die *Muhammadijah* allein im Jahre 1969 2325 unterhielt) sind. Auch hält die Militärdiktatur im Hinblick auf das politische Gleichgewicht eher islamischen Druck zurück.

V. Philippinen

Von der Bevölkerung der Philippinen bilden die Muslime fast 5 Prozent (1,5 Millionen), bevölkern aber nur zwei relativ geschlossene Gebiete: Der Sulu-Archipel (und Süd-Palawan) wird von den Sulunesen, Süd-Mindanao von den Magindanao bewohnt. Sie zelebrieren alle islamischen Festtage, der Islam ist fest in ihren Alltag eingedrungen. Doch halten sich auch animistische Bräuche (z.B. Wachen bei Vollmond zum Vertreiben der Dämonen durch rituelles Trommeln) – mehr bei den archaischeren Magindanao als bei den Sulunesen mit ihrer längeren islamischen Geschichte. Laut einer Sulu- und Magindanao-Überlieferung kam der Islam zu ihnen von Arabern Südchinas, die von der Perlenfischerei angezogen gewesen sein mögen. Eine islamische Grabschrift aus dem Sulu-Bereich datiert von 1310. Um 1390 soll ein islamisierter Rādscha aus Minangkabau (Sumatra) dorthin gekommen sein; sogar Iskandar Ẕū ’l-Qarnain, der legendäre Held des Alexanderromans, angeblicher Vorfahre der Sulu-Sultane wie von Fürsten Malayas und Sumatras. Ein Prinzgemahl von Johore, ein aus Hadramaut stammender Nachkomme Mohammeds namens Šarīf Muḥammad Kabungsuwan gilt als Begründer der Herrscherfamilie von Mindanao (wo er angeblich zunächst nicht zu landen wünschte, bis die ihn Willkommenheißenden versprochen hatten, Muslime zu werden), seine Brüder als diejenigen von Sulu und Brunei (um 1450?). Er soll den Islam schon vorgefunden haben: Andererseits mußte der jedoch um 1588 aus Ternate wieder nach Mindanao eingeführt werden. Doch schon vorher habe ein Šarīf Auliyyā auf seiner Suche nach dem Paradies eine himmlische Huri gefunden, geheiratet und auf Mindanao gelassen. Deren Tochter heiratete in die Gründerfamilie der Sulu-Dynastie. Obwohl all dies friedlich gekommen sein soll, wurden die den Islam ablehnenden Primitivstämme aus den fruchtbareren Tälern in Berggegenden abgedrängt. Wahrscheinlich durch die Übermacht der (Kabungsuwan aus Johore begleitenden – und vielleicht schon dort islamisierten)

Samal, einer Art ›See-Nomaden‹, die sich nicht an die Magindanao assimilierten. Erst Kabungsuwans Enkel, Sayyid Abū Bakr (aus Malakka) scheint der Begründer des islamischen Sultanats Sulu um 1475 gewesen zu sein. (Massenbekehrungen zum Islam, Bau von Moscheen, ja Nachahmung der Kalifen-Autorität gegenüber den Stammeshäuptern.) Der Islam gab Kraft zur Einheit und Expansion – etwa nach Nord-Borneo und gegen ›heidnische‹ Stämme.

Ein solches Reich haben die Muslime Mindanaos nicht hervorgebracht. Allerdings herrschte ihr mächtigster, der Sultan von Magindanao, über die ganze Südküste, von den ›heidnisch‹ gebliebenen Nachbarstämmen Tribut eintreibend. Noch weniger gefestigt waren die im sechzehnten Jahrhundert auf der Hauptinsel Luzon bestehenden islamischen Fürstentümer (u.a. um 1570 ein Tagalog-Sultanat). Wenn sie auch weitgehend von Sulu (bzw. Brunei) abhingen, konnten sie nicht wie diese den ersten europäischen Eroberungswellen widerstehen.



⊙ Abb. 11: Die Verbreitung der Muslime auf den Philippinen

Als Manila 1571 den Spaniern zufiel, begann ein dreihundertjähriges, glaubenskriegartiges Ringen gegen die Philippinen-›Moros‹, von denen man kaum Gefangene machte. Schon 1599 vertrieben die Muslime spanische Siedler aus der Nähe Zamboangas (West-Mindanao). 1597 warfen auch die Sulu-

Glaubenskämpfer unter Bwisan die Spanier zurück. Wie die Magindanao plünderten sie fast chronisch die küstennahen spanisch-besetzten Philippinen (z.B. 1599 Cebu und Negros, um 1635 sogar Luzon). Der mächtigste Sulu-Sultan war Dipadwat Qudrat (›Corralat‹). Aber 1636 fiel seine Hauptfestung mit 27 Bronzekanonen den Spaniern zu. Unter holländischem Druck zogen diese 1646 sich aus dem Jolo-Gebiet (welches sie erst zwei Jahrhunderte später wiedergewinnen sollten) zurück.

Allerdings erlaubte der Friedensvertrag von 1645 eine Jesuitenmission und Kirchenbau. Auch der Sultan ʼĀlim-ud-Dīn I. (1737–1773) ließ katholische Missionare und Kirchenbau zu – gegen Entwicklungshilfe von Schießpulver- und Stahl-Lieferungen. Jesuiten durften einen Katechismus in Sulu verteilen. Der Sultan ließ den Koran auszugsweise übersetzen und dazu Wortlisten anfertigen. Arabisch sollte Staatssprache werden. Trotzdem stürzte ihn 1748 die islamische Opposition wegen seiner Toleranz gegenüber den Jesuiten. ʼĀlim-ud-Dīn zog sich zu den Spaniern nach Zamboanga zurück und wurde 1750 Katholik: 1752 erhielt er spanische Waffenhilfe wider den sulunesischen Gegen-Sultan Bantilan. Dabei sollten nach einer spanischen Weisung islamische Sulu- Greise und Krüppel getötet, Frauen verkauft (und Kinder getauft) werden. Auch ʼĀlim-ud-Dīn kam – unter dem Verdacht, insgeheim noch dem Islam anzuhängen – in spanische Haft. Erst nachdem 1763 Manila vorübergehend den Engländern zufiel, wurde er wieder zum Sultan der Sulunesen. Sein Sohn, Sultan Israil, der in Manila ausgebildet worden war, »tanzte erträglich das Menuett«. Seine höfische Akkulturation bezog europäische Musik ein. Dennoch verbreiteten sich sonst kaum spanische Einflüsse. Doch öffnete Israil Sulu für den Freihandel und erhoffte dafür Auslandskapital für seine Bergwerke.

Der Niedergang der Archipel-Handelsprosperität im späten achtzehnten Jahrhundert verstärkte die Seeräuberei, die Sulu berüchtigt machte. Sein Sultan soll (ähnlich der Königin Elisabeth I.) sich zu 20–25 Prozent am Piratenprofit beteiligt haben. Zwar besaßen die späten Sulu-Sultane nicht die Zentralgewalt, ihre unbemittelt gewordenen Großen an der Seeräuberei zu hindern. Andererseits diente europäischer Flottendruck gegen Piratenzüge ihnen als Gegengewicht gegen solche zentrifugalen Kräfte. Während die Sulu- Flotten in philippinischen Gewässern kreuzten, reichten die Piratenzüge der von Sklaven bedienten Mattensegelschiffe der Ilanun aus Mindanao bis Trengganu (1838) und Singapur (1847). Obwohl die Versklavung islamischer Gefangener eigentlich gegen das kanonische Recht verstieß (wie die in Sulu – und Malakka – gewohnheitsrechtliche Zinsknechtschaft), waren zahlreiche Opfer der Seeräuberei islamische Malaien. Der Glaubenskrieg rationalisierte sie also nur zum Teil. Dagegen waren die *Juramentados,* eine Art Glaubenskämpfer der letzten Spanienkriege des Sulu-Sultanats, auf das Töten von Ungläubigen eingeschworen.

Erst die Dampf-Kriegsschiffe brachen den ›Moro‹- Widerstand. 1878 mußte Süd-Mindanao das Protektorat und der Sulu-Sultan Ǧamāl ul-ʼĀlam die

Souveränität Spaniens endgültig anerkennen. Dafür stellte er gerade damals das Wegbleiben vom Freitagsgebet unter Strafe.

1882 pilgerte dann Sultan Badr-ud-Dīn – als erster seiner Dynastie – nach Mekka. Obwohl ägyptische Offiziere in Sulu-Diensten modernisierend wirken sollten, führte ein Ausbruch von Cholera als Gottesgeißel zu einer blutigen Erhebung der Glaubenskämpfer (u.a. gegen die Jesuitenmission – obwohl die Freiheit islamischer Glaubensausübung vertraglich gesichert war). Erst damals, nach einem Menschenalter liberaler Verfassungen Madrids, erhoben sich kolonialspanische Stimmen gegen die ›Mauren‹-Politik der Assimilierung der philippinischen Muslime in eine für den ganzen Archipel erstrebte Einheit von Religion, Verwaltung und Kultur. 1880 riet Baltasar Giraudier, den Islam zu tolerieren »wie in Britisch-Indien und Niederländisch-Java«, um die Befriedung der ›Moro‹-Gebiete zu erreichen. 1878 erklärte Oberst Espina, daß die Moros dann politisch und kulturell Spanier werden könnten, wenn keine Bekehrung von ihnen verlangt würde, sonst würde das Glaubensanliegen den Krieg verewigen. Als 1899 die spanische Herrschaft niederbrach, hatten die Spanier tatsächlich noch nicht alle Sulu-Gebiete besetzen können und blieben – wie die christlichen Filipinos – den Sulunesen verhaßt.

Diese erhofften bessere Beziehungen von den Besiegern Spaniens, den USA. Die amerikanische Jones Act von 1916 gab den islamischen Gebieten (Sulu und Süd-Mindanao) einen Sonderstatus. 1926 wurde vorgeschlagen, sie von den katholischen Philippinen getrennt unter amerikanischer Verwaltung zu belassen. Das hätte die islamische Öffentlichkeit vorgezogen – als Alternative zur Integration in eine von Katholiken regierte Philippinen-Republik. Deren Regierung hat durch ein staatliches Schulsystem eine weitgehende Angleichung der islamischen Minderheitsgebiete an das Staatsganze erreicht. Freilich zieht man noch immer vielfach Koran-Schulen den säkularen staatlichen vor. Zwar ist die als verächtlich empfundene Bezeichnung ›Moros‹ (zugunsten von ›Muslimen‹) aufgegeben worden. Aber die Zugehörigkeit zum Katholizismus der Beamtenschaft und der wohlhabenden Grundbesitzer in den islamischen Gebieten Mindanaos wird weiterhin als Diskrimination empfunden.

5. Die ostarabische Welt von Ägypten bis zum Irak einschließlich des Sudan

I. Geschichtlicher Überblick

a) Ägypten

Die Eroberung Ägyptens durch den osmanischen Sultan Selīm I. im Jahre 1516 und die Eroberung der restlichen Gebiete des ›Fruchtbaren Halbmonds‹, d.h. der sichelförmig um die arabische Wüste gelagerten fruchtbaren Regionen Syrien-Palästinas und Mesopotamiens, durch Sultan Süleymān II. im Jahre 1534 unterwarf nahezu den gesamten Raum, den wir den Nahen Osten nennen, der

Herrschaft der Osmanen. Daran sollte sich bis zum Ende des Ersten Weltkriegs nichts ändern.

Die Verwaltung Ägyptens als einer Provinz des Osmanischen Reiches wurde durch ein von Sultan Süleyman 1525 erlassenes Gesetzeswerk geregelt. Sie wich bis zu einem gewissen Grad von der Verwaltungspraxis ab, die in anderen osmanischen Provinzen geübt wurde. An der Spitze der Provinzverwaltung stand der Gouverneur, der *wālī,* der in seiner Hand die Exekutivgewalt und einen Teil der richterlichen Funktionen vereinigte. Recht und Ordnung wurden von sechs Regimentern, den *oǧaqs,* aufrechterhalten, die seit der Zeit von Sultan Selim in Ägypten stationiert waren. Mit der Finanzverwaltung des Landes war ein Schatzmeister, der *defterdār,* betraut. Auf Ägypten übertragen, bewirkte das erprobte osmanische Prinzip wechselseitiger Kontrolle der Machthaber jedoch eine systemimmanente Schwächung der Position des *wālī.* Im allgemeinen wurde der *wālī* nur auf ein Jahr ernannt und konnte überdies von der Zentralregierung beliebig ausgewechselt werden; seine Amtszeit ließ sich zwar verlängern, doch war durch die regulär nur einjährige Amtsperiode sichergestellt, daß er nicht allzu mächtig werden konnte. Im Innern wurde sein Einfluß zudem dadurch geschwächt, daß er an den Sitzungen seines *dīwān,* der wie der Rat des Sultans in Istanbul viermal wöchentlich tagte, nach dem Vorbild des Sultans ebenfalls nicht persönlich teilnahm – es sei denn hinter einem Vorhang verborgen. In vielen Fällen war er daher auf die Berichterstattung seines Bevollmächtigten, des *ketḫüdā (katḫudā),* angewiesen, der an seiner Stelle an den Beratungen teilnahm und dabei die Rolle eines Wesirs spielte. Auch die sechs *oǧaqs* waren dem *wālī* nicht unterstellt, da jedes Regiment von seinem eigenen *aġa* kommandiert wurde und seine Befehle direkt aus Istanbul empfing. Ähnliches galt für den *defterdār.*

Die tatsächliche Macht des *wālī* beruhte daher nur zum geringsten Teil auf der Stellung, die ihm sein Amt verlieh; sie hing von seiner Persönlichkeit und insbesondere von seiner Fähigkeit ab, eine *divide-et- impera*-Politik zu betreiben, d.h. die verschiedenen Regimenter und die Mamlūken-Beys gegeneinander auszuspielen und für seine Zwecke zu gebrauchen. Als gegen Ende des 16. Jahrhunderts der Verfall des Osmanischen Reiches einsetzte, wurden die Persönlichkeiten von Format auch unter den Gouverneuren immer seltener. Der politische Einfluß der *ogaqs* verstärkte sich entsprechend, bis der *wālī* buchstäblich zu ihrem Gefangenen wurde. Sporadische Aufstände waren nichts Außergewöhnliches, und die Regimenter setzten Gouverneure ab wie andere Regimenter in der Reichshauptstadt die Sultane. Eine Ausnahme bildeten allein jene seltenen Fälle, in denen zuzeiten von Unruhen unter den Regimentern eine starke Zentralregierung bestand, die – wie z.B. unter den Wesiren aus der Familie der Köprülüs im 17. und 18. Jahrhundert – in der Lage war, einen neuen *wālī,* unterstützt von einer Armee aus Istanbul, mit dem Auftrag zu entsenden, jeden Aufstand rücksichtslos niederzuschlagen. Ansonsten hatte der *wālī* im Inneren den *status quo* aufrechtzuerhalten und dafür zu sorgen, daß die Steuern

regelmäßig nach Istanbul abgeführt wurden. Besonders hatte er zu verhindern, daß lokale Kräfte so mächtig wurden, daß sie dem Zentralregime gefährlich werden konnten. Trotzdem waren solche Kräfte in Person der Mamlūken-Beys in Ägypten vorhanden, und das nicht ohne Zutun der osmanischen Herrscher.

Als die osmanische Armee 1516 die Mamlūken besiegt und Ägypten besetzt hatte, war sie dabei von einer Mamlūken-Faktion unterstützt worden. Diese wurde von Ḫair Bey angeführt, den dann Sultan Selim zur Belohnung für seine Dienste zum ersten *wālī* ernannte. Die Osmanen zerschlugen also nicht etwa die Macht der Mamlūken, wie gemeinhin angenommen wird, sondern übernahmen sie zum großen Teil als Bevollmächtigte in den Distrikten und sogar als Gouverneure in den Verwaltungsapparat. Fast zwei Jahrhunderte lang besetzten die Mamlūken Verwaltungsposten und erwarben sich allmählich das Vorrecht auf bestimmte hohe Ämter, insbesondere das des *qā'im- maqām,* des obersten Distriktsbeamten, sowie das des Schatzmeisters und des *amīr al-ḥaǧǧ,* der für die jährliche Pilgerkarawane nach Mekka verantwortlich war. Diese Ämter erwiesen sich als Sprungbrett für die erneute Machtergreifung der Mamlūken, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts durch Wiederbelebung der Bey-Herrschaft noch einmal ihre Hegemonie in Ägypten sichern konnten. Bis dahin war das Janitscharen-Regiment die mächtigste militärische Gruppe Ägyptens gewesen, obwohl sich die übrigen Regimenter – meist allerdings ohne sonderlichen Erfolg – von Zeit zu Zeit gegen die Janitscharen verbündet hatten, um deren Vorherrschaft zu brechen. Im Laufe der Zeit hatte sich aber auch die Macht der Regimenter verringert, so daß 1711 ein Flügel der Mamlūken, der sich mit dem 'Azab-Regiment verbündet hatte, die Allianz der Janitscharen mit einem anderen Mamlūkenflügel besiegen konnte. Die Vormachtstellung in Ägypten ging damit von den Janitscharen auf die Mamlūken über.

Die einheimische Bevölkerung Ägyptens war in der Verwaltungsspitze kaum vertreten. Die städtische Bevölkerung, konzentriert an den vier großen Plätzen Kairo, Alexandria, Rosetta und Damietta, lebte in geschlossenen Gruppen, Handwerksgilden und religiösen Bruderschaften, die ein hohes Maß von Autonomie besaßen, so daß die Regierung in ihrem täglichen Leben kaum in Erscheinung trat – abgesehen von der Steuereintreibung und jenen Fällen, in denen sich die Auseinandersetzungen zwischen Militärfaktionen in den Straßen Kairos abspielten. Jeder Mann gehörte einer Gilde an, der ein Scheich *(šaiḫ)* vorstand. Diesem fiel die Aufgabe zu, die Steuern der Mitglieder einzutreiben und auch all ihre sonstigen Beziehungen zur Verwaltung zu regeln. Das System geschlossener Sozialgruppen erfüllte somit eine doppelte Funktion: es diente als Steuereinnahmestelle und zugleich als Prellbock zwischen Bevölkerung und Regierung. Ein Zehntel der ägyptischen Bevölkerung war nicht muslimisch; es handelte sich dabei entweder um Mitglieder einer der christlichen (vor allem der koptisch-orthodoxen) Minoritäten oder um die jüdische Minderheit. Die religiösen Gemeinschaften (Sg. arab. *milla,* türk. *millet)* unterstanden der Rechtsprechung ihrer jeweiligen religiösen Oberhäupter, also der Patriarchen

oder des Oberrabbiners. Auch sie waren in Gilden organisiert und übten aufgrund ihrer Monopolstellung in manchen Bereichen einen beträchtlichen wirtschaftlichen Einfluß aus. Die Münzanstalt etwa war in den Händen von Juden; Buchhalter und Schreiber waren alle Kopten. Bauern christlichen Glaubens gab es vor allem in Oberägypten.

Im Unterschied zur städtischen Bevölkerung lebte die Landbevölkerung in einer losen sozialen Organisation rund um das Dorf, das direkt dem Steuerpächter, dem *multazim,* zur Steuerzahlung verpflichtet war. Der ägyptische Boden wurde als Eigentum des osmanischen Sultans angesehen und in Steuerpachten parzelliert an die *multazims* vergeben, die von den Bauern die Steuern einzutreiben hatten. Als Entgelt durften sie für sich eine Gebühr, den *fā'iḍ,* erheben. Darüber hinaus pflegten sie jedoch illegal von der Landbevölkerung weitere Abgaben zu verlangen, was dann aufgrund langer Übung im Laufe der Zeit zum Gewohnheitsrecht wurde. Die *multazims,* im 18. Jahrhundert schließlich überwiegend Mamlūken und *'ulamā',* religiöse Würdenträger, spielten auf dem Land die gleiche Rolle als Puffer gegenüber der Regierung wie die Scheiche der Gilden und die Oberhäupter der religiösen Minderheiten in den Städten, indem sie den einzelnen gegen den unmittelbaren Kontakt mit dem Verwaltungsapparat abschirmten. Die Behauptung scheint daher gerechtfertigt, daß in der damaligen Situation die Bevölkerung Ägyptens – abgesehen von der zahlenmäßig unbedeutenden Schicht einheimischer *'ulamā',* Kaufleute und Notabeln – kaum in direkten Kontakt mit Regierung und Verwaltung kam.

Den verbleibenden Bevölkerungsteil bildeten die in nomadischen und halbnomadischen Gruppen lebenden Beduinenstämme. In der Vergangenheit hatten einmal die Banū 'Umar vom Stamm der Hawwāra Oberägypten beherrscht, bis die Osmanen 1576 die Macht dieser ›Prinzen von Oberägypten‹ *(umarā' aṣ- ṣa'īd)* gebrochen hatten. Der innere Verfall und die Machtkämpfe unter den verschiedenen Gruppen während der 18. Jahrhunderts gaben jedoch den Hawwāra Gelegenheit, unter der Führung von Scheich Humām wieder an die Macht zu gelangen und ihren Herrschaftsbereich über den größten Teil Oberägyptens auszudehnen – bis auch Humām von 'Alī Bey geschlagen wurde. Solange sie einen starken Führer hatten, wurden die Beduinen zurückgehalten und in gewissen Grenzen diszipliniert, so daß sich die Ausplünderung der Bauern auf die Erhebung einer Art Schutzgebühr beschränkte. Jedoch mit der Zerschlagung der Beduinenführung und dem unmittelbar folgenden Niedergang der Mamlūken wurden die Beduinen zu einer ständigen Bedrohung der Landbevölkerung, die nun nicht mehr mit einer organisierten Beduinenmacht, sondern mit zersplitterten Beduinengruppen fertig werden mußte. Wollte sie nicht riskieren, ihre Ernte verbrannt und ihr Vieh geraubt zu sehen, war sie gezwungen, sich mit jeder einzelnen Gruppe zu arrangieren.

Da die herrschende Schient in Ägypten aus einer fremdstämmigen Elite, den Mamlūken, bestand, war die einzige lokale Gruppe, die die Kluft zwischen

Herrschenden und Beherrschten überbrücken konnte, die der *'ulamā'*, die als Männer der Religion weitgehend von Belästigungen und Übergriffen der Herrscher verschont und von den Beherrschten respektiert wurden. Sie waren die einzigen, an die sich die städtische Bevölkerung um Beistand gegen die zahlreichen Abgaben und Anleihen wenden konnte, die ihnen von den Gouverneuren und Mamlūken auferlegt wurden. Im übrigen bestand zwischen Bevölkerung und Verwaltungsapparat eine Kluft, die vor dem 19. Jahrhundert niemand zu beseitigen trachtete. Die rücksichtslose Besteuerung hatte zur Folge, daß die Bevölkerung kaum Interesse an Meliorationen und Innovationen in Landwirtschaft und Handwerk zeigte, da zu befürchten stand, daß Produktivitätsgewinne durch erhöhte Besteuerung zunichte gemacht werden würden. Die Administration andererseits hatte ebenfalls nur geringes Interesse an Reformen, da die soziale Unsicherheit im Amt groß, die Amtsdauer ungewiß und die Hoffnung, daß Reformen wirklich durchgeführt würden, gering war.

Als der allgemeine Niedergang des osmanischen Verwaltungsapparats, der langsam aber unaufhaltsam vor sich ging, sich auf allen Ebenen der Gesellschaft bemerkbar zu machen begann, war es unvermeidlich, daß davon auch die grundlegenden Funktionen der Verwaltung, wie Steuererhebung, Durchführung öffentlicher Aufgaben, Kontrolle der Provinzen, untergraben wurden. Die Kanäle, für die ägyptische Wirtschaft von lebenswichtiger Bedeutung, ließ man aus purer Nachlässigkeit verschlammen. Die innere Sicherheit stand auf so schwachen Füßen, daß Beduinenstämme nicht nur die Landbevölkerung ausplündern, sondern auch Karawanen angreifen und berauben konnten; selbst die Pilgerkarawane blieb nicht verschont. Die Konsequenz war ein Rückschlag in der wirtschaftlichen Aktivität nicht nur auf dem Āgrarsektor, sondern auch in Handel und Gewerbe. Im 18. Jahrhundert machten die plündernden und raubenden Beduinenhorden nicht einmal mehr vor den Außenbezirken Kairos halt. Karawanen wurden wenige Meilen von den Stadttoren entfernt von Straßenräubern überfallen. Die Binnenschiffahrt kam praktisch zum Erliegen, da Flüsse und Kanäle nicht mehr geräumt wurden und daher versandeten und die Flußpiraten in einem Land, dessen Hauptverkehrswege die Flüsse bildeten, natürlich besonders aktiv waren. Hungersnöte und Pestepidemien wüteten unter der Bevölkerung, die auf dreieinhalb Millionen absank, also auf die Hälfte der Bevölkerungszahl in römischer Zeit. Schließlich begannen lokale Gruppen, die Macht von den Osmanen zu übernehmen.

Der Aufstieg der Bey-Herrschaft war von einer Serie von Kämpfen zwischen rivalisierenden Mamlūkenfaktionen begleitet, doch die Bewegung gewann mit dem Auftauchen eines bemerkenswerten Mannes, Riḍwān Bey al-Faqārī, im Jahre 1631 an Stärke. Über zwei Jahrzehnte, von 1631–1656, bekleidete er das Amt des *amīr al-ḥaǧǧ*. Der Inhaber dieses Postens genoß nicht nur großes Ansehen, sondern hatte auch die nötigen Mittel zur Verfügung, um ein stehendes Heer aufzubauen und zu unterhalten, dessen Aufgabe es nach außen hin war, die Pilgerkarawane zu schützen, das *de facto* jedoch zur Hausmacht des

Emirs wurde. Von da an herrschten in Ägypten – außer während einer kurzen Übergangszeit, als einer der Janitscharen zum letzten Mal an die Macht gelangen konnte – die Mamlūken-Beys, obwohl der *wālī,* der inzwischen mehr oder weniger zu einem bloßen Zuschauer degradiert worden war, nominell immer noch Gouverneur des Landes war. Bis zur Besetzung durch die Franzosen im Jahre 1798 sollte das Land unter den Folgen ständiger Streitigkeiten und Rivalitäten der einzelnen Gruppen untereinander zu leiden haben. Einer der mächtigsten und auch der interessanteste unter den Beys war ʼAlī Bey, der auch *bulut qapan,* der ›Wolkenfänger‹, oder *ǧinn ʼAlī,* der ›Dämon ʼAlī‹, genannt wurde. 1760 wurde ihm die Würde des *šaiḫ al-balad* verliehen. ʼAlī Bey, ein ehrgeiziger Mann, entsandte eine Armee nach Arabien und fiel 1770 in Syrien ein – ein Akt offener Rebellion gegenüber dem osmanischen Oberherrn. Da die Osmanen nicht in der Lage waren, ihn militärisch zu besiegen, mußten sie zu anderen Methoden greifen und bestachen deshalb seinen Schwiegersohn, Abū' ḏ-Ḏahab Bey, sich gegen ihn zu erheben. ʼAlī Bey sah sich gezwungen, zu fliehen, wenn er sein Leben retten wollte, und suchte bei einem weiteren Aufrührer gegen die Osmanenherrschaft, Scheich Ẓāhir al–ʼUmar az-Zaidānī von Galiläa, Zuflucht. Bei dem Versuch, nach Ägypten zurückzukehren, wurde er dann ermordet. Er ist für uns deshalb so interessant, weil er ein Vorläufer von Muḥammad ʼAlī gewesen zu sein scheint, da auch er offenbar Visionen einer Selbständigkeit von solchen Ausmaßen hegte, daß er sich um ein Bündnis mit Rußland gegen die Pforte bemühte. Er setzte dieses Bündnis aber nie auf der politischen Ebene ein, und sein verfrühter Versuch, die Unabhängigkeit zu erringen, scheiterte schließlich. Er hatte jedoch der Politik ein Ziel gesetzt, das spätere Mamlūken-Beys zu verwirklichen suchten, nämlich Ägypten faktisch selbständig zu machen, was angesichts der Abneigung der Osmanen, Truppen nach Ägypten zu entsenden, nicht sehr schwierig war. Man legte zwar den osmanischen Behörden gegenüber Lippenbekenntnisse ab und entrichtete zum Zeichen der Ergebenheit die vorgeschriebenen Tributzahlungen, doch in Wirklichkeit war Ägypten zu jener Zeit autonom. Das Osmanische Reich war zu schwach, um die Herrschaft der Mamlūken brechen zu können, und die Mamlūken zu uneinig, um sich die volle Unabhängigkeit zu erkämpfen.

In der Periode zwischen dem Tod von ʼAlī Bey und der Ankunft Bonapartes im Jahre 1798 stritten sich die Mamlūken, die in Faktionen oder ›Familien‹ zusammengefaßt waren, um die Macht im Lande, bis schließlich Murād Bey al-Qāzduġlī und Ibrāhīm Bey al-Qāzduġlī ein Duumvirat errichteten, unter dem sie als *amīr al-ḥaǧǧ* und *šaiḫ al-balad* regierten. Ihre Beziehungen zueinander und zum Osmanischen Reich verliefen stürmisch. Als sie sich schließlich weigerten, Tribut zu zahlen, entschlossen sich die Osmanen 1785, eine Strafexpedition unter dem *qapudan paša* Ǧezāʼirli Ġāzī Ḥasan Paša gegen sie zu entsenden. Nach zwei Jahren, während deren sie das Delta besetzt hielten und sich mit den Mamlūken, die immer wieder nach Oberägypten auswichen, Gefechte lieferten, wurde den

Osmanen klar, daß sie ihre Streitkräfte nicht auf unbegrenzte Zeit in Ägypten stationieren konnten (zumal ein Krieg mit Rußland unmittelbar bevorstand), und so fanden sie sich damit ab, einen Mamlūken-Emir als Herrscher einzusetzen und das Land zu räumen. Der Erfolg war, daß Murād Bey und Ibrāhīm Bey den Emir umgehend stürzten und die Macht wieder an sich rissen. Da sie sich bereit erklärten, zukünftig den Tribut zu entrichten, gab man ihnen ihre frühere Position zurück.

Intern verlief die Mamlūken-Herrschaft keineswegs friedlich. Den ganzen letzten Teil des 17. Jahrhunderts hindurch hatten mindestens einmal in einem Jahrzehnt größere Revolten in Kairo stattgefunden. Die Unruhen hatten ökonomische Ursachen: man hatte entweder die Währung abgewertet, oder die Mamlūken hatten sofort nach einem niedrigen Nilstand den Getreidemarkt aufgekauft, oder Elend und Hungersnot suchten das Land heim. Während des 18. Jahrhunderts fanden genauso häufig Aufstände statt, doch scheinen sich die Ursachen von der wirtschaftlichen auf die politische Ebene verlagert zu haben. Die Bevölkerung begann, der Unterdrückung durch die Mamlūken Widerstand entgegenzusetzen, und die Revolten müssen als Massenbewegungen interpretiert werden, die sich gegen die Herrscher richteten, denen die Franzosen bald ihre erste schwere Niederlage bereiten sollten.

Die französische Expedition nach Ägypten war ein Nebenprodukt der anglo-französischen Rivalität und sollte den Auftakt zu der Periode kolonialer Interessen in diesen Gebieten bilden. Sie sollte auf dramatische Weise die Bedrohung beleuchten, die die Westmächte für das Osmanische Reich und die gesamte muslimische Welt darstellten.

Bonapartes Artillerie war es ein leichtes, die Mamlūken – die zuweilen die beste Kavallerie der Welt genannt worden sind – in der Schlacht an den Pyramiden 1798 zu schlagen. Obwohl diese Schlacht den Franzosen erlaubte, Kairo und den größten Teil von Unterägypten zu besetzen, gelang es ihnen niemals, ganz Ägypten in ihre Hände zu bekommen, weil die Mamlūken nach ihrer ersten Niederlage nach Süden und Norden auswichen, und fortfuhren, französische Streitkräfte, die ab und zu gegen sie eingesetzt wurden, zu bekämpfen. Bonapartes Situation wurde schon bald nach der Landung seiner Armee in Ägypten kritisch, als Lord Nelson die französische Flotte in der Bucht von Abū Qīr versenkte und damit zum Scheitern von Bonapartes Syrien-Feldzug beitrug. Die syrische Hafenstadt Akka hatte es nämlich nicht nur der Hartnäckigkeit seines Gouverneurs Ǧazzār Aḥmad Paša, sondern auch der Nahrungsmittelversorgung und Unterstützung durch die britische Flotte von der See aus zu verdanken, daß sie dem französischen Angriff standhalten konnte.

Das französische Regime in Ägypten war ein Versuch der indirekten Herrschaft; Bonaparte bediente sich der *'ulamā'* als der herrschenden Schicht und institutionalisierte ihre Herrschaft in Form eines *dīwān,* der die Aufgabe hatte, mit Unterstützung der Franzosen das Land zu regieren. Die Administration wurde ergänzt durch die Einrichtung von Stadt- und Provinzräten, die mit

Mitgliedern der lokalen Bevölkerung besetzt wurden. Das französische Experiment war jedoch zu kurzlebig, als daß es dauerhafte Spuren im Regierungssystem Ägyptens oder im Grad der Verwestlichung der Bevölkerung hätte hinterlassen können. Die zahlreichen im Gefolge des Feldzugs nach Ägypten gekommenen französischen Gelehrten waren mehr daran interessiert, Ägypten zu untersuchen, als den Ägyptern Informationen über Frankreich zu liefern, so daß ihre Bedeutung für das geistige Leben Ägyptens denkbar gering war. Nichtsdestoweniger wies Bonaparte den Weg zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Reformen, die zwar weder er noch seine Nachfolger, die Generale Kléber und Menou, in der Lage waren durchzuführen, die aber teilweise von Muḥammad ʾAlī in die Tat umgesetzt wurden.

Das französische Abenteuer ging 1801 zu Ende, nachdem anglo-osmanische Streitkräfte gelandet waren und man über den französischen Truppenabzug eine Übereinkunft erzielt hatte. Obwohl die Besetzung Ägyptens nicht von langer Dauer war, hatte sie etliche wichtige Folgen für das Land. Einmal machte sie die Schwäche des Osmanischen Reiches offenbar. Zum zweiten hob sie die strategische Bedeutung Ägyptens für den Westen hervor. Drittens vermittelte sie in dem monumentalen Werk, der *Description de l'Egypte,* das französische Gelehrte nach ihrer Rückkehr nach Frankreich veröffentlichten, der westlichen Welt die Kenntnis des alten und zeitgenössischen Ägyptens; praktisch alle Aspekte Ägyptens von der Geographie und Fauna bis zu Sitten und Gebräuchen in Vergangenheit und Gegenwart wurden hier untersucht. Viertens störte sie das Gleichgewicht der Kräfte in Ägypten, schwächte die Autorität der Mamlūken und ebnete einer anderen Kraft den. Auf stieg zur Macht. Schließlich führte sie zur Präsenz osmanischer und britischer Truppen in Ägypten. Die Osmanen hegten die Hoffnung, wieder die direkte Herrschaft über Ägypten zu erlangen, und Großbritannien verfolgte das Ziel, die Herrschaft der Mamlūken, in denen es bequeme Verbündete sah, wiederherzustellen. Beide Hoffnungen wurden bald durch den aufsteigenden Stern Muḥammad ʾAlīs zunichte gemacht, der bei der Gelegenheit lernte, den Briten und ihren Zielen in Ägypten zu mißtrauen und die ständige Bedrohung seiner eigenen Position und seiner Pläne für die Zukunft zu erkennen, die die Mamlūken darstellten.

Die vier Jahre, die dem Abzug der Franzosen folgten, waren Jahre der Anarchie und des Chaos, in denen sich ebenso schnell Faktionen um einen zeitweiligen Führer sammelten, wie sie angesichts anderer Faktionen wieder zerfielen; sie alle plünderten das Land aus, so gut sie konnten, und innere Ordnung und Sicherheit wurden langsam so untergraben, daß sich die Bevölkerung kaum mehr auf die Straßen wagen konnte. In dieser verzweifelten Situation fanden sich die *ʾulamā'* schließlich bereit, Muḥammad ʾAlī zur Macht zu verhelfen, und übertrugen ihm das Amt des Gouverneurs von Ägypten. Von da an konzentrierte er seine Bemühungen darauf, jegliche Opposition und vor allem die Mamlūken zu unterdrücken, von denen ein Großteil bei dem berüchtigten Massaker in der Zitadelle von Kairo 1811 umkam.

Muḥammad ʼAlīs (1805–1848) Pläne sahen vor, Ägypten zuerst die Unabhängigkeit zu verschaffen und es dann zu einem Reich auszubauen. Da er nicht nur ein ehrgeiziger, sondern auch ein recht aufgeklärter Monarch war, begann er, eine Reihe von Reformen einzuleiten, die Ägypten zu einer modernen und schlagkräftigen Armee verhelfen sollten, ohne die er nicht hoffen konnte, seine hochfliegenden Pläne zu verwirklichen. Zu diesem Zweck holte er europäische Militärberater ins Land, gründete Schulen, in denen seine Offiziere auf den Gebieten der Kavallerie, Artillerie, Medizin und Veterinärmedizin ausgebildet werden sollten; als sich die Schulen allein als unzureichend erwiesen, schickte er Studienmissionen nach Italien, Frankreich und sogar nach England. Damit legte er den Grundstein für eine neue Form der Bürokratie, die vollständig von dem jeweiligen Herrscher abhängig war und sich in Erziehung und Ausbildung von der traditionellen Muslimelite unterschied. Die Kluft zwischen Bevölkerung und Verwaltungsapparat wurde dadurch noch verbreitert. In der Vergangenheit war diese Kluft durch den Einfluß der *ʼulamāʼ* überbrückt worden, doch Muḥammad ʼAlī schob sie zur Seite, als sie sich anmaßten, gegen seine Finanzpolitik zu opponieren; und die neue Bürokratie brachte den *ʼulamāʼ* nicht die Ehrfurcht entgegen, die ihnen die traditionelle muslimische Verwaltung bezeigt hatte. Die Gesellschaftsschicht, die in der Vergangenheit eine Art Mittelstand gebildet hatte, die Kaufleute und Handwerker, wurde bald durch die von Muḥammad ʼAlī geschaffenen Monopole zerstört; dieser Prozeß wurde noch durch sein Industrialisierungsprogramm und seine Förderung europäischer Kaufleute und Importe, mit denen die Ägypter nicht konkurrieren konnten, beschleunigt.

Die neuen Industriezweige waren auf die Bedürfnisse der neuen Armee ausgerichtet – Arsenale, Werften, Pulverfabriken, Woll- und Textilfabriken – und sollten den Export fördern. Sie alle sollten sich jedoch als Fehlschläge erweisen, deren Ursachen in Mangel an Erfahrung, Ersatzteilen und Energie und schließlich, als der Regent nach Beendigung der Expansionskriege das Interesse verlor, auch im Geldmangel zu suchen sind. Es war Muḥammad ʼAlī jedoch gelungen, eine neuartige und schlagkräftige Armee aufzubauen, die unter dem Befehl seines Sohnes Ibrāhīm Paša, eines skrupellosen, aber hervorragenden Offiziers, von Sieg zu Sieg eilte.

Die Expansionskriege Muḥammad ʼAlīs wurden im allgemeinen auf Verlangen von Sultan Maḥmūd II. unternommen, der seinem unternehmungslustigen Vasallen mißtraute und nichts dagegen hatte, ihn an Krisenherde zu entsenden, wohl in der Hoffnung, daß er sich dort den Hals brechen würde. Das erste Mal, 1811, schickte er ihn in den Kampf gegen die Wahhābiten, die Anhänger einer puritanischen Reformbewegung auf der Arabischen Halbinsel, die den Islam in seiner ursprünglichen Reinheit mit Gewalt wiederherstellen wollte. Nach anfänglichen Rückschlägen konnte die ägyptische Armee dort Erfolge erzielen und die Bewegung vorübergehend ausschalten. Anschließend fing Muḥammad ʼAlī auf eigene Verantwortung einen

Krieg im Sudan an und eroberte dort Dongola, Darfur und Kordofan in der Hoffnung, Gold zu finden, mit dem er seine verschiedenen Projekte finanzieren konnte, und mit dem Ziel, dort neue Soldaten für den Ausbau seiner Armee ausheben zu können. In beiden Hoffnungen wurde er enttäuscht: die Goldfunde waren zu spärlich, als daß sich ihre Ausbeutung gelohnt hätte, und die Sudanesen vertrugen das ägyptische Klima nicht und starben dahin. Inzwischen befand sich der griechische Unabhängigkeitskrieg in vollem Gang, und 1822 wandte sich der Sultan wieder an Muḥammad ʾAlī um Hilfe. Dieser machte sich auf, Kreta und den Peloponnes zu erobern. Als Ibrāhīm zunächst eine Reihe von überlegenen Siegen davontrug, wurden die europäischen Mächte dadurch so beunruhigt, daß sie sich zu einer gemeinsamen Intervention entschlossen, um Rußland daran zu hindern, als einziges Land in der Rolle des Beschützers Griechenlands zu posieren. Das Ergebnis war die Versenkung der vereinigten osmanischen und ägyptischen Flotte durch die anglo-französische Seemacht im Jahre 1827 in der Bucht von Navarino. Griechenland errang seine Unabhängigkeit und spornte dadurch andere Minoritäten im Osmanischen Reich an, ihm nachzueifern; Muḥammad ʾAlī jedoch erhielt keinerlei Entschädigung für die Mühe und Kosten eines Feldzugs von dieser Größenordnung. Infolgedessen versuchte er, sich anderweitig schadlos zu halten.

Muḥammad ʾAlī hatte schon immer im Sinn gehabt, Syrien zu erobern. Für seine Industrieprojekte benötigte er syrische Rohstoffe, vor allem Holz für den Schiffbau sowie Seide und Öl für den Export. Überdies kam ihm eine Pufferzone zwischen seinem und dem Osmanischen Reich sehr gelegen, seit Maḥmūd II. mit seinen Reformprojekten und dem Aufbau seiner ›Neuen Armee‹ begonnen hatte. Er suchte daher nach einem Vorwand, um in Syrien einzufallen (das ihm zum Lohn für seine Bemühungen auf dem Peloponnes versprochen worden war) und brach mit ʾAbdallāh Paša von Akka einen Streit vom Zaun. Im Oktober 1831 marschierten Ibrāhīm Pašas Streitkräfte in Syrien ein. Da Ibrāhīm im Unterschied zu Bonaparte von einer Flotte unterstützt wurde, fielen Akka wie auch schließlich Damaskus, Ḥimṣ, Ḥamāt und Aleppo in seine Hände. Er trieb die neue osmanische Armee quer über das Taurusgebirge bis nach Anatolien zurück, wo er den Großwesir Rešīd Paša im Dezember 1832 in der entscheidenden Schlacht von Konya besiegte.

Da die Westmächte nichts zum Schutz der Osmanen vor Ägypten unternahmen, warf sich Maḥmūd schließlich voller Verzweiflung in die Arme seines Erzfeindes Rußland und schloß 1833 das gegenseitige Beistandsabkommen von Hünkâr Iskelesi ab. Der britische Premierminister Palmerston verzieh Muḥammad ʾAlī niemals, daß er den Anlaß geliefert hatte, der Rußland über eine geheime Klausel des Abkommens gestattete, in den Mittelmeerraum vorzudringen. Dies mehr als jedes andere Ereignis bestimmte die feindselige Haltung der britischen Regierung gegenüber Ägypten.

Der Friedensvertrag wurde 1833 in Kütahya abgeschlossen, und für die nächsten acht Jahre herrschte Ibrāhīm als *wālī* über Syrien, wo er eine Reform

und Reorganisation der Verwaltung in die Wege leitete. Er wurde dabei von seinem Verbündeten Bašīr II. Šihāb, dem Herrn des Libanon, der sich voll und ganz auf die Seite der Ägypter geschlagen hatte, tatkräftig unterstützt. Ibrāhīm behandelte die vier syrischen *pašalïqs* als eine Einheit, erklärte Damaskus zur Hauptstadt und errichtete zu seiner Unterstützung Räte aus den Notabeln des Landes. Auf dem Lande neigte er dazu, sich auf eine der großen Familien zu stützen – die Šihābs im Libanon, die ʼAbdalhādīs in Palästina –, was ihm die Eifersucht und Feindschaft der anderen Familien einbrachte. Da er auch versuchte, die Zentralgewalt zu stärken, was eine Beschneidung der Macht der großen Feudalherren mit sich brachte, begannen diese bald, zusammen mit Osmanen und Briten gegen die ägyptischen Herrscher zu konspirieren.

Im allgemeinen wurde die Verwaltung gründlich modernisiert und ein strikteres und gerechteres Steuersystem eingeführt. Diese Maßnahmen wurden jedoch mit einer solchen Rücksichtslosigkeit durchgeführt, daß sie erheblichen Widerstand auslösten. Ibrāhīm setzte eine Reform der christlichen Kopfsteuer durch und räumte den Minoritäten mit seiner berühmten Erklärung vom Dezember 1831 Gleichheit vor dem Gesetz ein. Dies erregte den Zorn der muslimischen Notabeln, die dadurch die Herrschaft der *šarīʼa* gefährdet sahen. So war Ibrāhīms Regime zunächst nur bei den Minoritäten beliebt, doch selbst sie sollten sich bald aus zwei Gründen gegen ihn wenden: wegen der Zwangsaushebungen und der Monopole. Die ertragreichsten Branchen in Syrien, Seide, Öl und Seife, wurden in einem monopolistischen System ähnlich dem von Muḥammad ʼAlī in Ägypten geschaffenen, organisiert, das sich in Syrien ebenso geringer Beliebtheit erfreuen sollte wie in Ägypten. Die Einführung der Wehrpflicht und die Entwaffnung der Bevölkerung sollten sich jedoch als noch unpopulärer und sogar als gefährlich erweisen; von 1834 an brachen überall in Syrien sporadische Revolten los, die insgeheim von Maḥmūd II. und einem britischen Agenten, der sich auf syrischem Boden aufhielt, ermutigt wurden.

Wieder einmal schickte Maḥmūd eine Armee gegen Ibrāhīm, doch auch sie wurde in der Schlacht von Nezib im Juni 1839 vernichtend geschlagen. Der Oberbefehlshaber der osmanischen Flotte lief mit der gesamten Seemacht zu den Ägyptern über. Maḥmūd starb, bevor er von der Niederlage erfuhr, und sein 16jähriger Sohn ʼAbdülmeǧīd trat die Thronfolge an. Nun griffen die Westmächte aktiv in die Auseinandersetzung ein, um die Zerstückelung des Osmanischen Reiches zu verhindern. Sie boten Muḥammad ʼAlī in ultimativer Form die Würde eines Pascha von Ägypten und Akka auf Lebenszeit an, falls er sich bereit erklärte, Syrien innerhalb von zwanzig Tagen zu räumen. Zunächst weigerte sich Muḥammad ʼAlī, doch dann tauchte die britische Flotte vor Beirut auf und begann, die Stadt zu beschießen, während gleichzeitig türkische Truppen in Ǧūniya landeten. Ganz Syrien erhob sich in einer Revolte. Muḥammad ʼAlī wurde vom Sultan abgesetzt – man sagte, dies sei seine vierte Absetzung gewesen. Schließlich erschien die britische Flotte vor der Küste von

Alexandria. Da gab Muḥammad ʼAlī nach und unterzeichnete das Abkommen, das ihm 1841 die erbliche Würde eines Vizekönigs von Ägypten verlieh.

Muḥammad ʼAlīs Regierungszeit war eine Periode des Übergangs und der fortgesetzten Suche nach neuen und verbesserten Herrschaftsinstitutionen, die sich aber nicht herausbildeten. Nachdem sich die Expansionspolitik als ein Fehlschlag erwiesen hatte, ließ sein Interesse an Reformen und am Erziehungswesen bald nach. Die meisten Schulen wurden geschlossen, die Industrialisierungsprojekte aufgegeben, da keine finanziellen Mittel zur Verfügung standen. Die Neuerungen in der Landwirtschaft und im Verwaltungsapparat sollten jedoch von nachhaltigerer Bedeutung für Ägypten sein. Er schaffte das *iltizām*-System ab und teilte das Land in kleine Parzellen auf, die er unter der Bauernschaft verteilte. Dies hätte den Beginn des Grundeigentums der Landbevölkerung bedeuten können, doch er belastete sie so stark mit Steuern, daß sie ihr Land aufgaben. In der Folgezeit überließ er weitläufige Ländereien seinen Verwandten und Generalen, sofern sie sich bereit erklärten, die Steuerschulden zu übernehmen. Auf diese Weise wurden die großen Landgüter geschaffen, die bald den Besitz der Kleinbauern verschlingen sollten. Er unternahm den Versuch, westliche Verwaltungstechniken einzuführen, und holte sich dazu französische Berater ins Land. Er war jedoch nicht in der Lage, die Korruption von heute auf morgen aus der Welt zu schaffen, und bei seinem Tode wurde offenkundig, daß seine Reformmaßnahmen oberflächlich und übereilt durchgesetzt worden waren. Eine seiner Reformen sollte jedoch von bleibendem Wert für Ägypten sein, nämlich die von ihm initiierten Studienmissionen ins Ausland. Die kleine Gruppe von Männern, die von dort zurückkehrte, sollte die Keimzelle der zukünftigen Intelligenz und der Reformer werden – Männer wie Rifāʼa Rāfiʼ aṭ-Ṭahtāwī und ʼAlī Mubārak sowie Vertreter der neuen Bürokratenschicht wie Šarīf Paša und selbst Muḥammad ʼAlīs eigener Enkel, Ismāʼīl Paša, der spätere Khedive von Ägypten.

Trotz der Unterdrückung, in der Ägypten während der Herrschaft von Muḥammad ʼAlī und dessen Vorgängern gelebt hatte, entwickelte es sich weiter, hatte ein beträchtliches wirtschaftliches Wachstum zu verzeichnen und erlebte einen Aufschwung im internationalen Handel. Im Jahre 1800 hatte der Wert der Importe 270000 Ägyptische Pfund und der Exporte 290000 betragen. 1850 beliefen sich die Importe auf 1620000 Pfund und die Exporte auf 2043000. Ursache dieser Ausweitung war die Wiederbelebung des Transithandels, nachdem Muḥammad ʼAlī mit der Unterwerfung der Beduinen die Sicherheit der Verkehrswege wiederhergestellt hatte. Diese Entwicklung wurde noch unterstützt durch den Ausbau verschiedener Häfen am Roten Meer, die Errichtung etlicher Hotels, wie des berühmten Shepheard's, und ab 1850 durch die Eisenbahnlinien. Gleichzeitig war die bebaubare Bodenfläche durch ein verbessertes Bewässerungssystem – das nicht nur in der Benutzung und Pflege der alten Kanäle, sondern auch in der Erweiterung des ursprünglichen

Kanalsystems bestand – beträchtlich ausgeweitet worden; während sie 1800 3 Millionen *faddān* (1 faddān = 0,42 ha) umfaßte, war die Anbaufläche 1860 auf über 4 Millionen *faddān* angewachsen. 1820 wurde mit dem Anbau der langfaserigen Baumwolle begonnen, die dreißig Jahre später schon auf bestem Wege war, zum Hauptexportgut der Landwirtschaft zu werden, und schließlich zur Grundlage der modernen ägyptischen Wirtschaft wurde. Auch Reis begann man anzupflanzen. In den folgenden fünfzig Jahren verdoppelte sich die Bevölkerungszahl, und die Gesellschaft veränderte allmählich ihr Gesicht.

Muḥammad ʼAlī hatte die Klasse der *multazims* zerstört, doch die Vergabe von unkultiviertem, im Kataster nicht erfaßtem *ab'ādiyya*- und von zehntpflichtigem *'ušūriyya*-Land führte zum Aufkommen einer neuen Klasse von Grundbesitzern. Eine neue herrschende Schicht von Turko-Ägyptern, die in ihrer Existenz völlig von der herrschenden Dynastie abhängig war und keinerlei Verbindung zur Bevölkerung hatte, war damals ebenfalls im Entstehen. Zur gleichen Zeit befand sich jedoch eine bodenständige Schicht von Grundbesitzern, zu der auch Kopten gehörten, im Aufstieg. Die Lage des Fellachen hatte sich verschlechtert, da er sich einem ergiebigeren System der Steuereintreibung gegenübersah, doch war er wenigstens vor den Raubzügen der Beduinen geschützt, freilich als Ergebnis der ihm erstmalig auferlegten Konskriptionen. Da die Bauern weiter unter dem ungerechten Besteuerungssystem zu leiden hatten, dauerte die Landflucht selbst unter dem Regime Ismāʼīls weiter an, der sie 1865 mit einem Verbot zu stoppen suchte; desungeachtet wurden auf rechtlichem Gebiet einige Fortschritte erzielt, so daß 1858 die Bauern das volle Eigentum und alle daraus erwachsenden Rechte an ihrem Grund und Boden erhielten.

Die Städte wurden Zeugen des Aufstiegs einer kleinen Mittelklasse, die sich zum größten Teil aus Leuten rekrutierte, die auf irgendeine Weise mit der Verarbeitung und dem Handel mit Baumwolle zu tun hatten – Entkörnung, Export, Geldverleih und andere Bankgeschäfte. Es handelte sich vor allem um Europäer und Levantiner, die durch die Kapitulationen – Verträge, die Fremden Extraterritorialität zusicherten – geschützt waren und Ägypten gegenüber keinerlei Loyalität zeigten, da sie in diesem Land nicht verwurzelt waren. Im allgemeinen beuteten sie die reichen Ressourcen des Landes aus und plünderten bei dieser Gelegenheit die Bauernschaft aus, so daß die Verschuldung der Fellachen zur größten Belastung für die ägyptische Gesellschaft wurde und zum Hauptgrund der Unzufriedenheit späterer Generationen werden sollte. Die ausländischen Gruppen faßten bald in allen Bereichen der ägyptischen Wirtschaft Fuß. Die Antwort war eine nationalistische Bewegung, die mit dem Schlagwort ›Ägypten den Ägyptern‹ arbeitete.

Muḥammad ʼAlī hatte Ägypten auf den Weg zur Freiheit geführt; sein Sohn Muḥammad Saʻīd (1854–1863) und sein Enkel Ismāʻīl (1863–1879) sollten es wieder fremden Besatzungsmächten ausliefern. Muḥammad Saʻīd erteilte Ferdinand de Lesseps die Konzession, den Suezkanal zu erbauen, was Ägypten zur Zielscheibe der Machtgier der europäischen Staaten machte und es viel Blut

und Geld kosten, ihm aber wenig einbringen sollte, da es erst ein halbes Jahrhundert später in den Genuß von Einkünften aus dem Kanal kam und sich inzwischen bis über die Grenze des Tragbaren hinaus verschulden mußte.

Ismā'īls Regentschaft war von fieberhaftem Expansionsdrang gekennzeichnet und hob sich scharf von der völligen Windstille ab, von der das Regime seiner beiden Vorgänger 'Abbās Ḥilmī I. (1848–1854) und Muḥammad Sa'īd begleitet gewesen war. Als die ersten sechs Jahre seiner Herrschaft vorbei waren, hatte Ismā'īl eine Reihe von Brücken, 865 km Eisenbahnlinien gebaut, Häfen vergrößert, Leuchttürme errichtet, drei große Bewässerungskanäle angelegt und etliche Zuckerraffinerien ins Leben gerufen. Er förderte den Baumwollanbau bei den Bauern, um sie an dem Baumwollboom im Gefolge des amerikanischen Bürgerkriegs teilhaben zu lassen, konnte dann allerdings nicht verhindern, daß das Land von den starken Preiseinbrüchen, die der internationale Baumwollmarkt bei Beendigung des Krieges erlebte, erheblich in Mitleidenschaft gezogen wurde. Es gelang ihm, wenn auch um den Preis einer Verdoppelung des Tributs an die Hohe Pforte, Ägypten weitgehend die Unabhängigkeit zu sichern: zwischen 1866 und 1873 erreichte er, daß ihm in der Nachfolgefrage das Recht direkter Erbfolge zugestanden, daß ihm der eigens für ihn geschaffene Titel *Khedive* verliehen, daß sein Recht, selbständig internationale Verträge zu schließen und Anleihen aufzunehmen, anerkannt und daß die seiner Armee auferlegten Beschränkungen aufgehoben wurden. Im Rahmen seines Versuchs, Ägypten zu einem ›Teil Europas‹ zu machen, berief Ismā'īl 1866 die erste Versammlung von Notabeln ein, wodurch er allerdings eine Bewegung in Gang setzte, die für eine verfassungsmäßige und verantwortliche Regierung kämpfte und sich ein Jahrzehnt später gegen sein eigenes autokratisches Regime wandte.

1869 wurde der Suezkanal mit großem Pomp und Gepränge eröffnet, und Ägypten hatte seine Schulden um eine weitere Million Pfund erhöht. Von größerer Bedeutung war jedoch das Abkommen, das Ismā'īl zusammen mit seinem armenischen Minister Nubar Paša nach siebenjährigen Verhandlungen mit den siebzehn durch Kapitulationen begünstigten Staaten abschloß und das ein System gemischter Gerichte einführte. Vor diesen, und nicht, wie bisher üblich, vor den konsularischen Gerichten sollten in Zukunft die Rechtsstreitigkeiten zwischen Ägyptern und Ausländern verhandelt werden, soweit sie wirtschaftliche Dinge betrafen.

Bei einem großen Teil der Reformen Ismā'īls handelte es sich um langfristige Investitionen, die sich erst nach seiner Absetzung im Jahre 1879 auszuzahlen begannen; da sie alle erhebliche finanzielle Mittel verschlangen, verschuldete Ismā'īl sein Land in Höhe von 90 Millionen Pfund. 1876 wurde die innere Lage allmählich kritisch, nachdem die Steuern exzessiv und rücksichtslos erhöht worden waren und demzufolge die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit Ismā'īls Politik immer größer wurde. In einem verzweifelten Versuch, den Staatsbankrott abzuwenden, bat Ismā'īl die Hauptgläubigerländer um Hilfe, und so wurde von Großbritannien und Frankreich die *Dual Control* ins Leben gerufen,

mit deren Hilfe der ägyptische Staatshaushalt überwacht werden sollte. Da aber tiefergreifende Änderungen geboten waren, überwarf Ismā'īl sich mit den Vertretern der Gläubigerländer, die ihrerseits ihre Regierungen schließlich von der Notwendigkeit, Ismā'īl abzusetzen, überzeugten. England und Frankreich begannen daher, den Sultan unter Druck zu setzen, und 1879 mußte Ismā'īl zugunsten seines Sohnes Muḥammad Taufīq abdanken.

Mit Ismā'īls Unterstützung hatte sich in Ägypten ein geistiges Leben entfalten können. Viele Syrer hatten sich in Ägypten niedergelassen, um der Verfolgung und Zensur in ihrer Heimat zu entgehen; zusammen mit Ägyptern schufen sie die Presse, gründeten ein Theater und bildeten die damalige Intelligenz. Da waren die Brüder Salīm und Bišāra Taqlā, die 1876 *al-Ahrām* ins Leben riefen, da waren Fu'ād Ṣarrūf und Fāris Nimr von *al-Muqtaṭaf* und *al-Muqaṭṭam,* Adīb Isḥāq, der *Miṣr* begründete und gleichzeitig Bühnenschriftsteller war, und da gab es Ägypter wie 'Abdallāh an-Nadīm, James Ṣanū', 'Alī Mubārak und Muḥammad Ibrāhīm al-Muwailiḥī. Zunächst unterstützte Ismā'īl die Presse, doch sobald sie anfing, Kritik an ihm zu üben, führte er die Zensur ein. Einer von denen, die ihrer Kritik an Ismā'īl am unverblümtesten Ausdruck verliehen, war Ǧamāl-ad-Dīn al-Afġānī, der Intellektuelle wie Bauern dazu anstachelte, gegen das autokratische Regime zu revoltieren. Das Land war voll von Unzufriedenheit, die sich unter der Herrschaft des an sich harmlosen Muḥammad Taufīq in einer Revolution entladen sollte. Die Bedeutung der geistigen Bewegung unter Ismā'īl lag in den Ideen des Nationalismus und Konstitutionalismus, die sie bei einer kleinen Gruppe von Notabeln und Intellektuellen zu wecken vermocht hatte, die sich später im 'Urābī-Aufstand mit der Armee verbünden sollte.

Der 'Urābī-Aufstand war die Reaktion auf den steigenden Einfluß der Europäer in der ägyptischen Bürokratie, der sich besonders seit der Verabschiedung des Liquidationsgesetzes im Jahre 1880 bemerkbar machte. Nach diesem Gesetz mußte die Hälfte der ägyptischen Staatseinnahmen für die Schuldentilgung verwendet werden, was zur Lahmlegung des Verwaltungsapparats führte. Man geriet mit der Auszahlung der Beamtengehälter in Rückstand und mußte im Zuge der Einsparungen Offiziere entlassen. Die Verschuldung der Fellachen wurde immer höher. Die daraus resultierende allgemeine Unzufriedenheit bildete zusammen mit einer erstarkenden konstitutionalistischen Bewegung und der Verbitterung in der Armee die Grundlage für die nationalistische 'Urābī-Bewegung, deren Forderungen auf eine konstitutionelle Herrschaft und die Errichtung einer Volksvertretung hinausliefen.

Die Bewegung war allerdings zum Scheitern verurteilt, da die europäischen Mächte Konsequenzen für die Schuldentilgung und den Suezkanal fürchteten. Daher leistete Großbritannien 1882 dem Beistandsgesuch des Khediven Muḥammad Taufīq Folge, der fürchtete, von den Revolutionären abgesetzt zu werden. Die britische Flotte bombardierte Alexandria, und die britische Armee landete in Ägypten, um die ägyptischen Streitkräfte zu schlagen. Dies war der

Auftakt zur Besetzung Ägyptens, die zunächst als Notmaßnahme gedacht war, aber schließlich siebzig Jahre dauern sollte.

Für die nächsten zwanzig Jahre bis 1907 herrschte Sir Evelyn Baring, der spätere Lord Cromer, als britischer Generalkonsul über Ägypten. Cromer errichtete ein System indirekter Herrschaft, das man als verschleiertes Protektorat bezeichnen könnte und bei dem er und britische Berater, die in den wichtigsten Ministerien beschäftigt waren, Ägypten durch den Khediven und Marionetten-Minister regierten. Dieses System konnte nur mit der Zustimmung des Khediven und seiner Minister reibungslos funktionieren, denen jedoch gleich anfangs in einem Rundschreiben des britischen Außenministers, Lord Granville, klar gemacht wurde, daß jeder Beamte, der sich diesem System nicht unterwarf, seine Stellung verlieren würde. Cromer ging es vor allem darum, Ägypten vor dem Staatsbankrott zu bewahren und die Gläubigermächte zufriedenzustellen, so daß weitere ausländische Interventionen in ägyptische Angelegenheiten vermieden werden könnten. Während es Cromer in den ersten zehn Jahren gelang, die innere Ordnung und die internationale Liquidität Ägyptens zu sichern, waren die darauffolgenden Jahrzehnte durch den Aufstieg einer nationalistischen Bewegung und das Regime eines rebellischen jungen Khediven, ʼAbbās Ḥilmī II. (1892–1914), gekennzeichnet, der die nationalistische Bewegung in der Hoffnung unterstützte und finanzierte, daß sie Ägypten von der Präsenz der Briten befreien würde. Auf diese Weise wurde die national-patriotische Partei, *al-Ḥizb al-waṭanī,* unter der Führung eines jungen Demagogen, Muṣṭafā Kāmil, ins Leben gerufen, der zur Stimme des neuen Ägypten wurde und dem es gelang, die Ägypter aus ihrer Apathie zu reißen und in ihnen ein neues Bewußtsein zu wecken, das sich zu einer nationalistischen Bewegung weiterentwickeln sollte.

Die Bemühungen der Nationalisten konzentrierten sich auf zwei miteinander verflochtene Ziele: einmal, eine konstitutionelle Herrschaft und ein Parlament zu erringen, zum anderen, die britischen Besatzungstruppen aus dem Land zu vertreiben. Muṣṭafā Kāmil verlegte das Schwergewicht seiner Anstrengungen vor allem auf den letzten Punkt, während die etwas gemäßigteren Nationalisten, die sich in der Volkspartei, *Ḥizb al-umma,* zusammengeschlossen hatten, vor allem das erstere durchsetzen wollten. Cromer bezeigte der nationalistischen Bewegung nur Verachtung, und da sich die britische Regierung bis 1895 dazu entschlossen hatte, Ägypten auf Dauer besetzt zu halten, war Agitation allein nicht das geeignete Mittel, um Ägypten die Unabhängigkeit wieder zu verschaffen. Zu diesem Zweck mußte mehr geschehen. Hinter allen Forderungen nach Unabhängigkeit von britischer Präsenz stand auch noch der Gedanke an die schattenhafte, aber nach wie vor legale Oberhoheit der Türken. Dieses Bild veränderte sich mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, als Großbritannien Ägypten zum Protektorat erklärte und so die Bande mit der Türkei zerriß; der Khedive ʼAbbās wurde abgesetzt, und sein betagter Onkel, Sultan Ḥusain Kāmil, trat an seine Stelle.

Die ersten Jahre des britischen Regimes in Ägypten könnte man als eine relativ wohlwollende Form der Diktatur bezeichnen. Die Kriegsjahre sollten dieses Bild verändern. Das Kriegsrecht wurde ausgerufen, und ägyptische Bauern und ihr Vieh wurden zwangsweise für Kriegszwecke eingesetzt, obwohl die britische Regierung zunächst das Versprechen abgelegt hatte, Ägypten nicht in den Krieg hineinzuziehen. Die Preise stiegen ins Uferlose; der größte Teil der ägyptischen Bevölkerung mußte große Entbehrungen in Kauf nehmen, so daß sich im ganzen Land Unzufriedenheit ausbreitete und mit Hilfe der Nationalisten bald zur offenen Revolte entflammte.

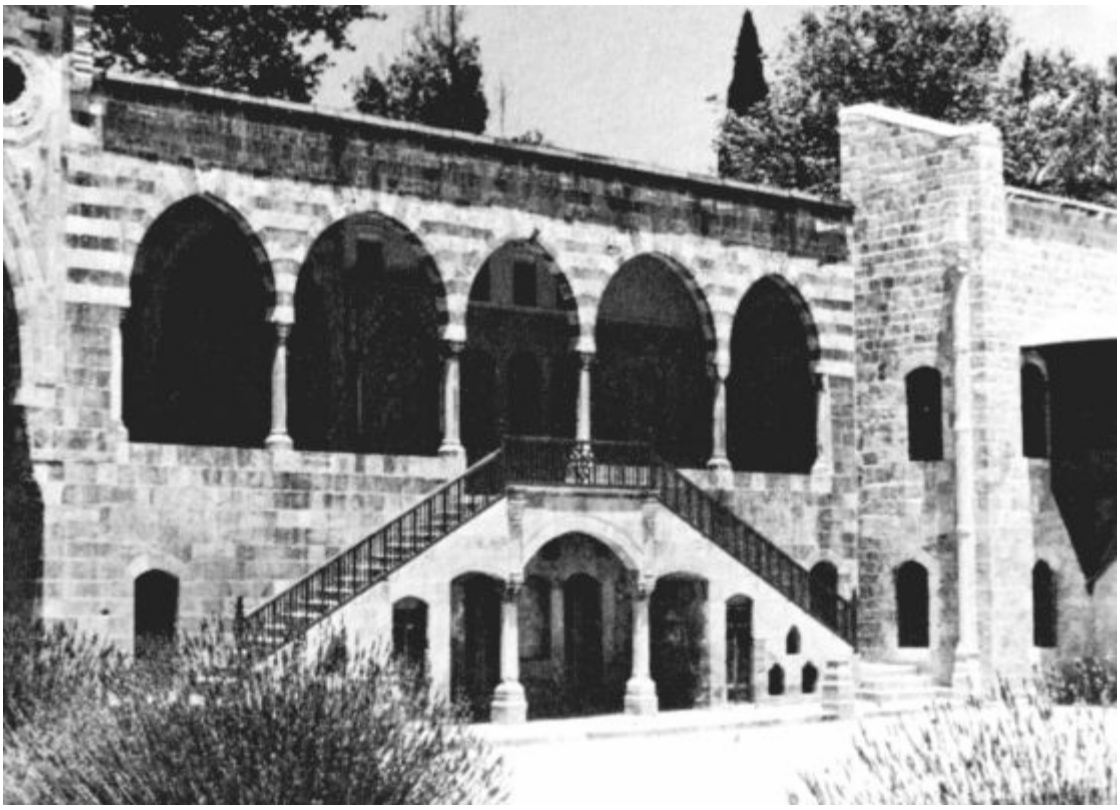
b) Syrien und Libanon

Die Grundsätze, nach denen die übrigen arabischen Provinzen verwaltet wurden, unterschieden sich, abgesehen von einigen Abweichungen, nicht von den Prinzipien, nach denen die Verwaltung von Ägypten aufgebaut worden war. Mit Ausnahme der Region um Aleppo, das näher am Zentrum der Macht gelegen und als Tor zu den arabischen Ländern besonders sorgfältiger Beobachtung unterworfen war, wurden diese Gebiete sich selbst überlassen, solange sie ihren Tribut entrichteten und innerhalb des osmanischen Herrschaftsbereichs verblieben. Ägypten war relativ leicht zu beherrschen, da es ethnisch und geographisch homogen war, doch im ›Fruchtbaren Halbmond‹ lagen die Dinge anders.

Geographisch war Syrien äußerst abwechslungsreich – ein Küstengebirgszug, Täler, der Antilibanon, Hochland, Ebenen, die Syrische Wüste, in die Tiefebene zwischen Euphrat und Tigris auslaufend. Dies bedeutete, daß das Gebiet nur äußerst schwer zu beherrschen war, und einige Teile wurden erst im zwanzigsten Jahrhundert ganz unter Kontrolle gebracht. Auch die Bevölkerung war – unter ethnischen und religiösen Gesichtspunkten – inhomogen. Sie umfaßte Sunniten und Šī'ten, extreme Šī'iten wie die Nuṣairier, die 'Alī als Inkarnation der Gottheit verehren, und Drusen, ein Volk mit einem Religionssystem mit mystischem und pantheistischem Einschlag, das den ›entrückten‹ Fāṭimiden-Herrscher al-Ḥākim verehrt, Juden, Maroniten (unierte Katholiken der syrischen Kirche), griechisch-orthodoxe und andere christliche Minoritäten. Sie lebten in Städten und als Landbevölkerung, als Nomaden und Halb-Nomaden. Genau wie in Ägypten hatte der Zusammenbruch der osmanischen Autorität zu wachsenden Übergriffen der Beduinenstämme geführt. In Syrien hatten im 17. und 18. Jahrhundert die Wanderungswellen der Beduinenstämme der 'Anaza und Šammar nach Norden in bebaute Gebiete zu einer Entvölkerung der ländlichen Gebiete geführt, da die Bauern vor den Beduinen die Flucht ergriffen, so daß fast zwei Drittel der Dörfer verfielen und die Nomaden dort Fuß fassen konnten. Die Beduinen sollten bis zu ihrer gewaltsamen Unterwerfung ein Pfahl im Fleische der Zentralregierung bleiben.

Die Berge des Libanon hatten immer eine Sonderstellung eingenommen und wurden selbst unter osmanischer Oberherrschaft weiter von den großen feudalen Familien christlicher, muslimischer und drusischer Herkunft beherrscht. Solange sie regelmäßig Steuern entrichteten, waren sie praktisch autonom. Machtkämpfe zwischen den führenden Familien hatten zur Folge, daß das Gebiet bis ins 17. Jahrhundert geteilt blieb. Doch dann gelang es dem Drusenfürsten Faḫr- ad-Dīn aus der Familie der Ma'n, die übrigen Stammesführer zu unterwerfen, und 1624 wurde er von den osmanischen Behörden als Emir des Libanon anerkannt. Er herrschte für ein Jahrzehnt über das Gebiet von Aleppo bis Jerusalem. Die Hegemonie der Drusen blieb bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts erhalten, doch zu dieser Zeit hatten sie sich durch interne Rivalitäten zwischen den führenden Familien selbst schon so geschwächt, daß ihnen die Maronitengemeinde, die inzwischen zahlenmäßig und auch wirtschaftlich erstarkt war und daher auch an politischem Einfluß gewonnen hatte, den Kampf ansagen konnte. In den Bergen konnte die Šihāb-Familie die Vorherrschaft erringen, deren einer – und ab 1770 mächtigster – Zweig sich zum Christentum bekehrt hatte. Der Niedergang des Osmanischen Reiches im 18. Jahrhundert hatte den lokalen Notabeln Gelegenheit gegeben, die Macht zu ergreifen und selbständig zu herrschen. In Galiläa stieg Scheich Ẓāhir al–'Umar (1746–1775) zur Macht auf, in Akka Ǧazzār Aḥmad Paša (1775–1804), dem es, obwohl es sich bei ihm nicht um einen lokalen Notabeln im strengen Sinn handelte, gelang, das Gebiet durchaus unabhängig zu beherrschen.

Scheich Ẓāhīr gehörte einem Stamm an, der westlich des Tiberias-Sees lebte, und zwar in einem Gebiet, das formal im Herrschaftsbereich des Paschas von Sidon lag und unter der Oberherrschaft des Emirs vom Libanon stand. Im Lauf der Zeit erwarb die Familie als Steuerpächter immer mehr Land und schließlich befreite sie sich vom Joch des Emirs des Libanons. Da Ẓāhīr seine Steuern regelmäßig zahlte, verzichtete der Pascha von Sidon darauf, etwas gegen ihn zu unternehmen, nachdem einige Versuche, ihn zu stürzen, mißglückt waren. 1772 verbündete Ẓāhīr sich mit 'Alī Bey von Ägypten und revoltierte offen gegen die osmanische Regierung. Der russisch-türkische Krieg verschaffte Ẓāhir eine Atempause, da die Osmanen nicht auf die Armee verzichten konnten, die sie gegen ihn hätten entsenden müssen, doch durch den Vertrag von Kütschük Kainardsche wurde 1774 der Krieg beendet. Im darauffolgenden Jahr wurde Ẓāhir von seinem Sohn an die Osmanen verraten und getötet. Sein Regime hatte die innere Ordnung und Sicherheit in seinem Herrschaftsgebiet hergestellt, aber seine wohlwollende Herrschaft sollte bald durch den Despotismus eines Mannes, der den Beinamen ›der Schlächter‹ (Ǧazzār) erhielt, ersetzt werden.



⊙ Abb. 12: Der Bait-ad-Dīn-Palast im Libanon

Ǧazzār Aḥmad, ein ehemaliger ägyptischer Mamlūk bosnischer Herkunft, hatte 1768 nach einem Streit zwischen Mamlūken-Emiren Ägypten verlassen müssen und sich in Syrien niedergelassen. Er erwarb schließlich das *pašalïq* von Sidon (bei dieser Gelegenheit wurde er auch zum Pascha von Damaskus ernannt) und machte die befestigte Küstenstadt Akka zu seinem Hauptquartier. Die Stadt besaß eine strategisch günstige Lage und war ausreichend befestigt, um 1798 der Belagerung durch Napoleon widerstehen zu können. Später jedoch fiel sie vor den Streitkräften Muḥammad ʼAlīs – allerdings erst nach Ǧazzārs Tod. Mit Unterstützung eines Söldnerheers konnte sich Ǧazzār Aḥmad bis zu seinem Tode 1804 an der Macht halten.

Ǧazzār mischte sich als einflußreichster Mann in Syrien ständig in libanesische Angelegenheiten ein und hetzte verschiedene Gruppen so lange gegeneinander auf, bis ein Bürgerkrieg ausbrach; diese Gelegenheit benützte Ǧazzār, um einen entfernten Šihābverwandten, der unter dem Namen Bašīr II. herrschte, zum Emir des Libanon zu machen.

Bašīr II. (1788–1840) regierte 52 Jahre als Emir. Bei drei Anlässen entfernte ihn Ǧazzār Paša aus seinem Amt, aber jedesmal brach Krieg aus. So saß er erst nach Ǧazzārs Tod fest im Sattel. In der Folgezeit bestand seine Politik darin, die

restlichen Feudalherrn der Drusen aus dem Weg zu schaffen und die Maroniten zu begünstigen. Im Rahmen ihrer Geschäfte mit der Seidenproduktion hatten die Maroniten Vermögen erwerben können und begonnen, Verbindungen nach Europa zu knüpfen. Zunächst gab es diese Verbindungen nur im wirtschaftlichen Bereich, doch als sich später Missionare im Libanon niederließen und Schulen eröffneten, wurden sie auch auf den kulturellen Bereich und insbesondere auf das Bildungswesen ausgedehnt. Ihr zahlenmäßiges Wachstum und ihre zunehmende Prosperität mußte die Maroniten zwangsläufig in Konflikt mit den Drusen bringen. Durch die ägyptische Eroberung wurde diese Situation nur verschärft, da Ibrāhīm Paša ebenfalls die Maroniten begünstigte.

Unter Bašīr war ein leistungsfähiger Verwaltungsapparat aufgebaut worden, und die Rechtspflege hatte sich stark verbessert, aber beides sollte mit seiner Exilierung und dem Ende der ägyptischen Herrschaft im Jahre 1840 wieder zerfallen. In den nächsten beiden Dekaden machten sich im Libanon Zeichen der Instabilität bemerkbar, die einsetzten, nachdem die starke Hand von Bašīr II. durch das schwache Regime von Bašīr III. abgelöst worden war. Zwischen Bašīr III. und den Drusenfürsten kam es zum Konflikt. Viele von diesen waren zunächst emigriert und später zurückgekehrt und verlangten jetzt ihre Ländereien zurück, die inzwischen an christliche Grundbesitzer vergeben worden waren. Die Lage wurde durch den Aufstieg des maronitischen Patriarchen noch weiter verschärft, dem es gelang, die Bauern zu einer Revolte gegen ihre Feudalherren zu bewegen. Da es sich dabei um maronitische Grundeigentümer handelte, trug der Konflikt eher klassenkämpferische als religiöse Züge; er war die bedrohliche Folge des Machtvakuums, das sich in diesem Gebiet herausgebildet hatte und das erste Zeichen einer Spaltung in den Reihen der Maroniten, die sie – trotz ihrer wohl zahlenmäßigen Überlegenheit – gegenüber den Drusen schwächte. Andererseits begannen nun die Osmanen, die Drusen gegenüber den Maroniten zu begünstigen, da ihnen daran gelegen war, jegliche lokale Machtzusammenballung im Keim zu ersticken, und da zu jener Zeit die Drusen offenbar eine geringere Bedrohung für das Reich darstellten als die Maroniten, die unter dem Schutz von Frankreich standen – und das zu einer Zeit, als die europäischen Mächte den Anspruch erhoben, zugunsten ihrer Protegés direkt zu intervenieren.

Zunächst kam es in den schwerbewaffneten Dörfern zu Auseinandersetzungen zwischen Drusen und Maroniten. Ibrāhīm Paša hatte einst in seinem Versuch, die Drusen auszuheben, die Maroniten mit Waffen ausgerüstet. Die Berge starrten ohnehin von Waffen, die ein englischer Agent namens Wood in der Hoffnung ins Land geschmuggelt hatte, daß sie gegen die Ägypter eingesetzt werden würden. 1841 kam es in Dair al-Qamar zu Unruhen, die sich auf andere Gebiete ausdehnten. Die osmanischen Behörden unternahmen den Versuch, die Krise dadurch beizulegen, daß der Libanon in zwei Verwaltungszonen aufgeteilt wurde; die maronitische Zone im Norden sollte von einem maronitischen Gouverneur verwaltet werden, den die

osmanische Regierung ernennen würde, die Südregion sollte entsprechend für ihre drusische Bevölkerung einen Drusen als Gouverneur erhalten. Da die Bevölkerung beider Gebiete jedoch gemischt war, konnte die Teilung nicht so einfach vonstatten gehen, und beide Teile hatten Einwände gegen die Regelung vorzubringen; die Subgouverneure ihrerseits, die *qā'im-maqāme,* waren zu schwach, um sich durchsetzen zu können.

Mittlerweile wuchs die Unruhe in Dörfern und Städten. Das Ende des Krimkrieges und der Pariser Vertrag von 1856 veranlaßte die Muslime, eine defensive Haltung einzunehmen, und führte zum Zusammenschluß muslimischer und drusischer Notabeln. Im Krimkrieg war den Muslimen die wachsende Bedrohung, die die christlichen Mächte für das Osmanische Reich darstellten, bewußt geworden und so begannen sie, Minoritäten als potentielle Träger ausländischer Herrschaft anzusehen, vor allem, weil es sich bei ihnen auch noch um wirtschaftlich und politisch privilegierte Gruppen zu handeln schien, da die ausländischen Konsuln diese Minoritäten häufig in ihren Schutz nahmen und sie in den Genuß der den Ausländern unter den Kapitulationen gewährten Privilegien kommen ließen. Die Bande, die die Minoritäten mit dem Westen geknüpft hatten, setzten einen sozialen und kulturellen Entwicklungsprozeß in Gang, in dessen Verlauf sich ein neues Selbstbewußtsein unter den Christen herausbildete, das man als protonationalistische Erscheinung interpretieren muß. Die Kinder der Christen wurden im Ausland erzogen, und in wichtigen Handelszentren wie Livorno, Marseille und Manchester gründeten sie sogar eigene Kolonien. Vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet sah es so aus, als ob die Minoritäten die Muslime überholen sollten. Die Muslime, im allgemeinen Handwerker von Beruf, wurden mit der Zeit ärmer, während gleichzeitig eine neue Schicht von Importeuren, die vor allem aus Christen bestand, zum Wohlstand aufstieg; dies hatte zur Folge, daß die Muslime in ihrer Verbitterung die Christen für die Verschlechterung ihrer Lebensbedingungen verantwortlich machten. Die Krisen begannen einander abzulösen und gipfelten schließlich in einem libanesischen Bürgerkrieg und Massakern an Christen in Syrien.

Die Unruhe unter der Bevölkerung wurden zum ersten Mal ernsthaft in der Bauernrevolte von Kisrawān deutlich, als sich maronitische Bauern gegen ihre maronitischen Großgrundbesitzer erhoben, aufgestachelt von dem Patriarchen, der selbst vom Land stammte. Anführer der Bewegung war der berühmte Schmied Ṭaniyūs Šāhīn, dem es gelang, die Ḥāzin-Familie zu vertreiben und sich 1857 zum Präsidenten einer neu gegründeten Bauernrepublik zu machen. Die Unruhen breiteten sich nach Süden aus und nahmen dort – von den Türken unterstützt – eine religiöse Färbung an. 1860 kam es zur ersten umfassenden Konfrontation, bei der die Drusen, die eine einheitliche Front bildeten, einen vollständigen Sieg über die Maroniten davontrugen, da diese in sich nach Klassen, Parteien, Familien und Regionen gespalten waren. Es kam hinzu, daß die Drusen offen oder versteckt von türkischen Beamten und der türkischen Armee unterstützt wurden.

Durch die Kämpfe kam es in den Städten aus unterschiedlichen Ursachen zu Unruhen, die schließlich – vor allem 1860 in Damaskus – in der Massakrierung der Christen ihren Höhepunkt fanden. Die Notabeln dort fanden sich, obwohl sie strikt gegen jegliche Gewaltanwendung gegenüber den Christen waren, nicht in der Lage, den Pöbel, der sich mit türkischen Söldnern verbündet hatte, daran zu hindern, die Christen abzuschlachten.

Schließlich ergriff Napoleon III. die Initiative und ließ Truppen in Beirut landen. Auch die übrigen Mächte griffen nun umgehend in die Geschehnisse ein, und die Türkei entsandte einen Bevollmächtigten, der den Auftrag hatte, Massenverurteilungen durchzuführen und den Frieden wiederherzustellen. Zwischen Osmanen und Westmächten kam ein Abkommen zustande, das 1864 in abgeänderter Form zum *Règlement Organique* des Libanon wurde. Das Gebiet wurde mit Ausnahme der Küstenstädte und der Biqā'- Ebene zu einem autonomen Sandschak erklärt, der von einem von Istanbul ernannten christlichen Gouverneur verwaltet wurde, dem ein zwölfköpfiger Provinzrat zur Seite gestellt war, in dem vier Maroniten, drei Drusen, ein Sunnit, ein Šī'it und drei Griechisch- Orthodoxe saßen.

Im restlichen Syrien blieb das unbefriedigende Regierungssystem, das der Libanon vor 1864 gehabt hatte, erhalten. In 180 Jahren hatte Damaskus 133 verschiedene Gouverneure, deren kurze Amtsdauer und unsichere Position bald dazu führten, daß sich Gouverneure nicht mehr durchsetzen konnten. Ihre Schwäche hatte zur Folge, daß die Janitscharenregimenter zusehends an Einfluß gewinnen konnten und schließlich ihre Herrschaft auf die Stadt Aleppo ausdehnten, wo sie das gesamte 17. und 18. Jahrhundert hindurch einen Unruheherd bildeten.

Schließlich brachte der Aufstieg einer einflußreichen örtlichen Familie, der 'Aẓm, der Stadt Damaskus ein gewisses Maß an innerer Stabilität. Zeitweise erstreckte sich ihr Einflußbereich auch auf andere syrische Gebiete, wie Aleppo, Sidon, Tripolis. Aber ab 1730 begann ihre Macht zu schwinden, und die wachsende innere Labilität war erneut begleitet von einer Prozession einander rasch ablösender Gouverneure.

⊙ Abb. 13: Der ʾAẓm-Palast in Damaskus

Zunächst erhoffte man sich von der ägyptischen Besetzung Syriens eine Verbesserung der Lage, doch schon bald begann sie, Widerstand unter der Bevölkerung zu wecken. In verschiedenen Gebieten kam es infolge der Besteuerung, Monopolisierung und Zwangsaushebung zu gewaltsamen Ausschreitungen, und im Ḥaurān revoltierten die Drusen zwei Jahre lang. Nachdem die Ägypter die besetzten Gebiete geräumt hatten, unternahmen die Reformer der *Tanẓīmāt*-Periode (1839–1880) den Versuch, mit Hilfe von Reformmaßnahmen den Verwaltungsapparat zu zentralisieren, die sozio-ökonomische Situation zu verbessern und eine Gleichbehandlung der Minoritäten zu erreichen. Diese Reformen wurden mehr als halbherzig von den Gouverneuren durchgeführt und verursachten religiöse und wirtschaftlich bedingte Spannungen, da das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen durch sie verändert wurde, bis es schließlich zu einem Massaker kam. Die Schwäche der Gouverneure trug wesentlich dazu bei, daß die Reformversuche scheiterten. Die Autorität des Gouverneurs war inzwischen so in Frage gestellt, daß sein Handlungsspielraum äußerst eingeschränkt und praktisch auf Null reduziert worden war. Die reguläre Armee unterstand nicht ihm, sondern dem Oberkommandierenden, dem *ser'asker,* der auch für Ruhe und Ordnung zu sorgen hatte, so daß das Land praktisch zwei Gouverneure, einen militärischen und einen zivilen, hatte. Dies bedeutete aber, daß Reformen nur dann realisiert

werden konnten, wenn beide Männer zusammenarbeiteten, was selten der Fall war. Die lokalen Rats Versammlungen saßen voller Notabeln, die genauestens darauf achteten, daß nicht an ihre althergebrachten Positionen gerührt wurde, und die die Durchsetzung von Reformen tatkräftig zu verhindern suchten. Da der Gouverneur keinerlei richterliche Funktionen wahrnehmen durfte und daher auch keine Sanktionen über seine Untergebenen verhängen konnte, wurde die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zunehmend schwieriger. Kam es zu Unruhen, so war der Gouverneur machtlos, da die Armee ihm nicht unterstellt war und im allgemeinen eher die Partei des Pöbels ergriff. Zwar hatten einige Gouverneure den ernsthaften Versuch unternommen, Reformen in die Tat umzusetzen, doch viele unter ihnen standen derartigen Maßnahmen gleichgültig gegenüber, so daß im großen und ganzen alles beim alten blieb und die Kontrolle der Regierung sich auf Garnisonstädte beschränkte, während Gebiete wie der Ḥaurān praktisch ohne irgendeine Regierung waren.

Trotz allem profitierten einige städtische Regionen bis zu einem gewissen Grad von den Reformen, da die Willkürherrschaft der früheren Zeiten eingeschränkt wurde, aber die Reformen waren nicht in der Lage, den Verfallsprozeß auf dem Lande aufzuhalten, dessen Hauptursache die fortgesetzten Plünderungen durch die Beduinen darstellten. Unter den Reformern zeichnete sich vor allem der Gouverneur Midḥat Paša aus, der zwischen 1878 und 1880 in Syrien regierte. Noch im Jahr davor hatte Sultan ʾAbdülḥamīd ihn in die Verbannung geschickt, und er hatte diesen Posten nur dem Eingreifen des britischen Botschafters in Istanbul, Sir Austen Henry Layard, zu verdanken. Die Wirkungsmöglichkeiten des Gouverneurs wurden jedoch dadurch entscheidend beschnitten, daß ʾAbdülḥamīd die schon früher praktizierte Politik der Zentralisierung und der Einschränkung der Befugnisse von Gouverneuren auf die Spitze trieb. Den größten Teil seiner Zeit verbrachte Midḥat Paša daher mit Bitten um größere Handlungsfreiheit, um wenigstens einige Reformmaßnahmen durchsetzen zu können. Er fand eine korrupte Bürokratie vor, die er nicht zur Rechenschaft ziehen konnte; er konnte nur über geringfügige finanzielle Mittel frei verfügen, und die örtlichen Behörden weigerten sich, mit ihm zusammenzuarbeiten, da sie befürchteten, daß die Modernisierung ihren Interessen nicht förderlich sein würde. Überdies machte sich damals aufgrund des russisch-türkischen Kriegs von 1877/78 in der Bevölkerung eine zunehmend feindselige Haltung gegenüber den Osmanen bemerkbar, weil eine große Zahl von Männern zur Armee eingezogen worden war. Midḥat hatte daher kaum Gelegenheit, eine konstruktive Politik zu betreiben. Nachdem sich ʾAbdülḥamīd allen seinen Anliegen gegenüber als taub erwiesen hatte, nahm er schließlich Midḥats Rücktrittserklärung an.

Das Scheitern der Reformen in Syrien sollte zum Anlaß für die Entstehung einer Bewegung werden, der eine säkularisierte syrische Gesellschaft vorschwebte; ihre Begründer waren Christen, die sich durch die neue antichristliche Strömung bedroht sahen und begannen, von einem ›Vaterland‹ zu

sprechen und zu schreiben. Es bestand ferner ein Zusammenhang mit einem neu erwachten Interesse an der arabischen Sprache und ihrer Reform. Im Libanon entstand eine weitere Strömung, die Unabhängigkeit und engere Bande mit Europa befürwortete. Schließlich fingen immer mehr junge Intellektuelle an, nach Ägypten und in die Neue Welt zu emigrieren und dort Zuflucht zu suchen.

c) Irak

Die Bevölkerung des Iraks war ebenso inhomogen wie die syrische. Es gab Kurden, Araber und Assyrer, Sunniten, Šī'iten und Yazīdis, Bauern, Nomaden und Städter. Der Irak war für die osmanische Regierung vor allem wegen seiner strategischen Lage von Bedeutung, da von hier aus die Grenze zu Persien und später zu den Arabern, vor allem den Wahhābiten, verteidigt werden konnte. Solange der Irak diese Aufgaben erfüllte, wurde er weitgehend sich selbst überlassen.

Die wichtigsten Städte des Iraks waren Bagdad, die Hauptstadt, sowie Mossul und Basra. Diese beiden waren Zentren des Handels und außerdem von strategischer Bedeutung. Als heilige Stätten der Šī'a und Zentren der Pilgerfahrten erlangten Karbalā', wo der Rumpf des enthaupteten Prophetenenkels al-Ḥusain begraben liegt, und Naǧaf, wo sich 'Alīs Grab befinden soll, größere Bedeutung. Pilgerfahrten stellten eine der wichtigsten und ergiebigsten Einnahmequellen dar. Die *wālīs* in den Hauptstädten wurden zwar von der osmanischen Regierung ernannt, aber die heiligen Städte wurden von Familien beherrscht, die den lokalen *'ulamā'* angehörten und die das erbliche Recht innehatten, Hüter der Heiligtümer zu sein.

1623 eroberte Šāh 'Abbās der Große von Persien (1588–1629) Bagdad von den Osmanen – denen es erst 1638 gelang, das Gebiet zurückzuerobern – und beendete dadurch eine Zeit kontinuierlicher Kämpfe zwischen Osmanen und Ṣafaviden, die bis auf die Tage von Selīm I. und Šāh Ismā'īl zurückgingen. Die Feindseligkeiten lebten jedoch wieder auf, als 1722 die Ṣafavidendynastie zusammenbrach, und dauerten bis zum Tod von Nādir Šāh im Jahre 1747. In jener Periode war der Irak das Einfallstor für die osmanischen Truppen nach Persien. Die Herrschaft über dieses Gebiet war daher von außerordentlich großer Wichtigkeit für die Osmanen, die sich, um sich für den Kriegsfall mit Persien die Hände frei zu halten, gezwungen sahen, in Bagdad eine Dynastie von Paschas zu tolerieren, die von 1750 bis 1831 herrschte. Im großen und ganzen erwiesen sich diese Paschas als erfolgreiche und fähige Gouverneure. Sowohl Ḥasan Paša als auch sein Sohn Aḥmad Paša waren tüchtig und erfolgreich und gaben den Osmanen wenig Anlaß zu Klagen. Als Aḥmad starb, ohne einen männlichen Nachkommen hinterlassen zu haben, ergriffen seine Mamlūken die Macht und führten die Herrschaft genauso erfolgreich fort wie ihre Vorgänger. Der bedeutendste dieser Mamlūken war Sulaimān der Große oder Büyük Sulaimān, der von 1780 bis zu seinem Tode im Jahre 1802 das Land regierte. Er vereinigte

die drei *pašalïqs* von Bagdad, Mossul und Basra in seiner Hand und schenkte ihnen Frieden und Wohlstand.

Ähnliche dynastische Tendenzen machten sich auch in den anderen Provinzen des Irak bemerkbar. In Mossul herrschte die Familie der Ǧalīlī, in Basra die Familie der Afrāsiyābiten, bis beide mit Bagdad vereinigt wurden. In den übrigen Regionen, in denen religiöse Notabeln und lokale Gruppen die Führung besaßen, herrschten Stammesführer. Im Süden waren das die Führer der arabischen Konföderation der *Muntafiq,* die Basra bedrohten und einmal sogar besetzten; im Norden besaß die kurdische Konföderation die Vormachtstellung, der es gelang, die Beduinen dadurch in Schach zu halten, daß sie den Tigris als Grenzfluß benützte; hier litten Landwirtschaft und ländliche Gebiete daher nicht so stark unter den Beduinen wie in anderen arabischen Provinzen.

Obwohl Maḥmūd II. weder die Wahhābiten in Arabien noch die Griechen noch Muḥammad ʼAlī unter Kontrolle halten konnte, wurde er mit den irakischen Provinzen fertig. 1831 gelang es ihm, die Mamlūkenhegemonie in den südlichen Provinzen und die Vorherrschaft der Kurden im Norden zu brechen und den Irak wieder unter direkte osmanische Kontrolle zu bringen. Trotzdem gelang es den osmanischen Gouverneuren kaum, die mächtigen Stammesorganisationen aufzubrechen, bei denen die Autorität in den Händen der Scheiche lag; und hier zeigten sich die Grenzen osmanischer Einflußmöglichkeiten besonders deutlich. Bis zum Ersten Weltkrieg lag der Irak außerhalb des europäischen Einflußbereichs, wenn man von der Ernennung eines britischen Repräsentanten der Ostindienkompanie in Bagdad im Jahre 1798 und dem Aufbau einer Flotte für die Binnenschiffahrt absieht, der 1861 von einem Engländer, Lynch, geführt wurde.

Die Ankunft von Midḥat Paša als Gouverneur des Irak (1869 bis 1872) bedeutete einen Markstein in der irakischen Geschichte. Midḥat hatte sich damals als Reformer schon einen guten Namen gemacht – er hatte mit Erfolg in den Donauprovinzen mit Änderungen im Verwaltungsapparat experimentiert und hoffte, auf seinem neuen Posten ebenfalls Erfolge erringen zu können. Er teilte den Irak in Subprovinzen und Distrikte auf, bildete einen Verwaltungsrat und richtete einen allgemeinen Rat ein, der sich mit finanziellen Fragen zu beschäftigen hatte. Von größerer Bedeutung war sein Versuch, das Āgrarrecht, das man 1858 in der Türkei geschaffen hatte, auch im Irak einzuführen. Durch das Gesetz wurden dem Individuum Eigentumsrechte an Grund und Boden eingeräumt: gegen die Entrichtung einer Gebühr konnte man Eigentum und Besitz erwerben und sich ins Grundbuch eintragen lassen. Da die nomadischen *Muntafiq*-Stämme den Behörden bei der Steuereintreibung Ärger bereiteten, versuchte Midḥat, sie seßhaft zu machen, indem er ihnen als Gegenleistung Steuerbefreiungen anbot. Unglücklicherweise stellte Midḥat sein Amt zur Verfügung, bevor die Reformen vollständig eingeführt waren. Das hatte ernste Folgen, da das neue Bodenrecht den Stämmen unverständlich und fremd war und zu ihrer Stammestradition, nach der Grund und Boden Gemeineigentum

des gesamten Stammes war, im Widerspruch stand. Die einzelnen Grundbesitzer, die dem neuen Verfahren mißtrauten oder es nicht verstanden, weigerten sich, die Rechtsansprüche an ihrem Land zu erwerben, so daß sie als die tatsächlichen Bebauer und Besitzer des Bodens von Kaufleuten, Bodenspekulanten und Mitgliedern der großen Stammesfamilien verdrängt wurden, die nun darangingen, die Eigentumsrechte aufzukaufen. Die Stammesführer hatten sich in diesem Gebiet der osmanischen Herrschaft nie völlig unterworfen, und so wurden die beiden letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts von Chaos und Anarchie und dem Machtkampf zwischen den Stämmen und den Vertretern der osmanischen Autorität überschattet. Als die *Muntafiq*-Konföderation bei ihrer letzten Revolte geschlagen und ihre Führer verbannt wurden, sank zwar die Macht der Stämme, doch die Osmanen konnten die entstandene Lücke nicht mit ihrer Autorität füllen. Da in Europa kaum Interesse an diesen Gebieten bestand, wurde wenig Druck auf die Osmanen ausgeübt, der zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen im Irak hätte führen können. Zunächst hatte Großbritannien einiges Interesse bekundet, da der Irak einen möglichen alternativen Landweg nach Indien darstellte, aber der Bau des Suezkanals machte dieses Projekt überflüssig; nichtsdestoweniger errichteten britische Ingenieure 1861 ein Telegraphennetz, das Istanbul zunächst mit Bagdad und später mit Indien und Persien verband. Ende des 19. Jahrhunderts entfaltete Deutschland eine Initiative zum Bau einer Eisenbahnlinie, doch Großbritannien legte ein Veto ein, da die Briten befürchteten, ein solches Projekt könnte sich nachteilig auf die Gebiete am Persischen Golf auswirken, die für die Sicherung der Indienroute von Bedeutung waren. Einige Jahre später konnte man sich dann über das Eisenbahnprojekt einigen, doch der Erste Weltkrieg brach aus, als erst 80 Meilen Schienen verlegt worden waren. Der Krieg und die Ölfunde sollten jedoch dazu führen, daß Englands Interesse am Irak zu steigen begann.

d) Die Arabische Halbinsel

Die Gemeinschaft, die in den arabischen Provinzen am meisten Unruhe verbreiten sollte, entstand auf der Arabischen Halbinsel. Es waren die Wahhabiten, die 1740 auftauchten und eine religiöse Botschaft der Erneuerung zu verbreiten begannen und später der Sa'ūdī-Dynastie zur Herrschaft verhalfen. In ihren Anfängen waren die Wahhabiten eine Reformbewegung unter den Muslimen, die die Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit des Islam, wie er unter den ersten vier Kalifen geherrscht hatte, predigte, eine strenge Form des extremen Ḥanbalismus, deren Anhänger sämtlichen mystischen Strömungen der Zeit ablehnend gegenüberstanden, ihre Reformen mit Gewalt durchzusetzen versuchten und alle Muslime bekämpften, die nicht für ihre Sache Partei ergriffen. Diese Einstellung brachte ihnen die Feindschaft sämtlicher Sunniten ein. Sie begannen mit der Verkündigung ihrer Botschaft – des Gesetzes der

Heiligen Schrift und nichts als dieses – im Hochland des Nedschd. In Blitzfeldzügen konnten sie einen Sieg nach dem anderen erringen, drangen nach Westen in den Hedschas, nach Osten in den Irak vor und konnten dort die heilige Stadt Karbalā' erobern (1802). 1803/04 nahmen sie Mekka und Medina und bedrohten sogar Syrien. Sein Prestige erlaubte es dem Sultan nicht, die Eroberung dieser heiligen Städte hinzunehmen, doch konnte er niemanden dazu bewegen, den Kampf mit den Wahhabiten aufzunehmen, bis sich schließlich – nach dem Aufbau seiner neuen Armee – Muḥammad 'Alī bereit fand, die Aufgabe zu übernehmen. 1818 wurde die Bewegung von Ibrāhīm Paša besiegt. Obwohl ihr Oberhaupt, 'Abdallāh I. ibn Sa'ūd, als Gefangener nach Istanbul geschickt und dort hingerichtet wurde, starb die Bewegung nicht völlig, sondern lebte im Hochland des Nedschd fort. Unter einem Mitglied der Sa'ūdī-Familie, Turkī ibn 'Abdallāh, erlangte sie 1824 erneut politische Bedeutung, bis er 1834 ermordet wurde. Daraufhin übernahm sein Sohn Faiṣal die Herrschaft und zwang die Osmanen im Laufe der Zeit, ihn als Herrscher über den Nedschd anzuerkennen; nachdem die ägyptischen Streitkräfte das Gebiet geräumt hatten, gelang es ihm, seine Macht weiter abzusichern. Faiṣal machte Riyāḍ anstelle des früheren Dir'iyya, das Ibrāhīm Paša dem Erdboden gleichgemacht hatte, zur Hauptstadt seines Reichs. Turki war es elf Jahre lang gelungen, die zentralen und sogar die östlichen Provinzen der Halbinsel unter Kontrolle zu halten, während der Hedschas, der sich den Wahhabiten gegenüber grundsätzlich ablehnend verhielt, mehr oder weniger von den Türken verwaltet wurde. Unter Faiṣal, dem Nachfolger Türkis, konnten die Ägypter den Nedschd zurückgewinnen, doch 1840 wurde Muḥammad 'Alī von den Westmächten gezwungen, sein Reich aufzugeben. 1843 kehrte Faiṣal wieder zurück und leitete eine Periode stabiler Herrschaft ein, die fast ein Vierteljahr hundert überdauerte; sie endete mit seinem Tod im Jahre 1865.

Eine andere berühmte Beduinenfamilie der Arabischen Halbinsel, die Banū Rašīd, war zunächst mit den Wahhabiten verbündet. Im Laufe der Zeit zerstritten sich die beiden Häuser, und 'Abdarraḥmān ibn Faiṣal mußte von den Banū Rašīd eine Niederlage hinnehmen und nach Kuwait flüchten. Sein Sohn, 'Abdal'azīz, hatte mit ihm fliehen müssen, doch er hörte nicht auf, von der Rückeroberung des Königreichs in den Bergen zu träumen, und im Januar 1902, im Alter von 21 Jahren, durchquerte er die Wüste in einem tollkühnen Marsch, der den Beginn einer erneuten Hegemonie der Wahhabiten im Nedschd, mit 'Abdal'azīz an der Spitze, bilden sollte. Einen Teil seines Erfolges verdankte er den Kolonien der *Iḫwān* (Bruderschaften), die – von ihm begründet – unter strenger wahhābitischer Disziplin lebten und jede einen äußerst beweglichen Kampf verband bildeten. 1913 gelang es ihm, den Türken al-Ḥasā zu entreißen. Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs erwuchs ihm in dem Scherifen Ḥusain ein neuer Rivale, während die Banū Rašīd, seine alten Gegner, immer noch einen Teil ihres Territoriums in der Hand hatten, bis es ihm 1921 schließlich gelang, sie endgültig zu entmachten.

Der Jemen im Südwesten der Halbinsel hatte sich seine Unabhängigkeit immer bewahren können. Zwar war er von Sultan Süleymān erobert worden, die Osmanen konnten jedoch über die große Entfernung nur eine sehr begrenzte Kontrolle ausüben, von der kaum die Städte berührt wurden. Die späteren Versuche Muḥammad ʼAlīs, das Gebiet zu besetzen, waren nicht sonderlich erfolgreich verlaufen, und obwohl 1849 ein osmanischer *wālī* ernannt worden war, beschäftigten er und seine Nachfolger sich in der Hauptsache mit der Unterdrückung von Aufständen. Der Jemen blieb daher weiter neutral und in sich abgeschlossen. Die Herrscher des Jemen, die Zaiditen- Imame, erklärten sich für Nachfahren von Zaid ibn ʼAlī, dem Urenkel von ʼAlī ibn Abī Ṭālib, der in Kufa bei Straßenkämpfen mit den Umaiyaden getötet worden war. Die Einwohner des Jemen waren also Anhänger einer gemäßigten Gruppe der Šīʼa.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Imam Yaḥyā Maḥmūd al-Mutawakkil das Haupt der Zaiditen-Dynastie. Er herrschte in mittelalterlichem Stil, schloß sich aber 1947 der Liga der Arabischen Staaten und den Vereinten Nationen an. Im folgenden Jahr wurde er jedoch bei einem Staatsstreich eines seiner Minister getötet. Sein ältester Sohn Saif-al- Islām Aḥmad konnte den Thron zurückerobern und ließ die Revolutionäre hinrichten. 1955 führte der Bruder des Imam einen erneuten Staatsstreich gegen ihn, doch mußte er bei diesem Unternehmen sein Leben lassen. Im März 1958 schloß der Imam in dem Versuch, das Land zu modernisieren, eine lockere Föderation mit der Vereinigten Arabischen Republik. Als er starb, fand ein weiterer, gegen seinen Sohn Muḥammad Badr gerichteter Staatsstreich statt, den ein Offizier der Armee, ʼAbdallāh as-Sallāl, leitete. Dies war der Auftakt zu einem Bürgerkrieg, der bis heute andauert und in dem die Royalisten, unterstützt von Saudi-Arabien, gegen die Republikaner, unterstützt von Ägypten, kämpfen; da sich das Territorium glänzend für einen Guerillakrieg eignet, war es bisher keiner Seite möglich, einen entscheidenden Sieg zu erringen.

Der südliche Teil der Halbinsel umfaßte die Gebiete, die heute unter dem Namen Oman und Protektorat Aden (Hadramaut) bekannt sind und zu denen eine Reihe von Scheichtümern gehört. Die Osmanen konnten ihre Pläne in diesem Raum nicht verwirklichen. Maskat, die Hauptstadt von Oman, war zwischen 1508 und 1688 von den Portugiesen besetzt, danach geriet die Region bald unter britischen Einfluß. Die britische Regierung schloß mit dem Sultan von Oman eine Reihe von Verträgen ab, die verhindern sollten, daß das Gebiet in die Einflußsphäre anderer Mächte geriet. Als die Briten 1839 den Hafen von Aden einnehmen konnten, fielen auch die übrigen südlichen Gebiete, die an der Indienroute lagen, unter britischen Einfluß. Aus dem Gebiet zwischen Oman und Aden machte man das Protektorat Aden, das 1959 in der Südarabischen Föderation aufgegangen ist.

Die östlichen Küstengebiete der Arabischen Halbinsel gehören heute, nach der Entdeckung der Öllager, zu den reichsten der Welt. Kuwait, ein kleines Scheichtum, das von der Ṣabbāḥ-Familie regiert wird, war seit 1756 praktisch

türkischer Vasall, doch stellte es sich 1899 unter britischen Schutz. 1961 wurde es unabhängig. Bahrain, das ehemals von der Perlenfischerei und Piraterie lebte, bis es aufgrund von Abkommen mit den Briten versprach, die Piraterie zu unterbinden, ist heute ebenso wie die sieben britischen Schutzstaaten an der Piratenküste ein Land mit großem Ölreichtum. Zuerst wurde Öl 1932 in Bahrain entdeckt, es folgten 1938 Saudi-Arabien und Kuwait und 1939 Katar. Die Ölreserven von Kuwait allein übersteigen die der Vereinigten Staaten, so daß es das ölreichste??? Land der Welt darstellt. Man nimmt an, daß die Öllager von Bahrain und Katar in 25 Jahren erschöpft sein werden. Die Einkünfte aus dem Öl, die auf Milliardenbeträge lauten, haben aus diesem Gebiet, das im Kamelzeitalter lebte, ein Land des Düsenzeitalters gemacht. In einem Gebiet, das weitgehend von arabischen Nomaden bewohnt wird, die ihre Lebensweise seit vorislamischen Zeiten nur unwesentlich geändert haben, entsteht eine Überflußgesellschaft mit wohlfahrtsstaatlichen Zügen. Die Probleme, mit denen sich diese Region konfrontiert sieht, sind – wie man sich denken kann – ungeheuer groß, wobei nicht das kleinste Übel die Habgier der Abenteurer ist, die in genau der gleichen Weise über diese Länder hergefallen sind, wie sie es im vorigen Jahrhundert mit dem Khediven Ismā'īl gemacht haben. Trotz alledem macht sich der Ölsegen bei der geringen Bevölkerungszahl auf allen Ebenen der Gesellschaft bemerkbar, schafft einen höheren Lebensstandard und in Kuwait das höchste Pro-Kopf-Einkommen der Welt.

e) Der Sudan

Der Sudan (*bilād as-sūdān,* ›Land der Schwarzen‹) blieb trotz der Beschreibungen von Entdeckern wie James Bruce und Johann Ludwig Burckhardt bis ins 19. Jahrhundert hinein ein relativ wenig erforschtes Gebiet. Muḥammad ʼAlīs Eroberung von Dongola, Darfur und Kordofan (1820–1822) öffneten dann das Land weiteren Erforschern und Missionaren. Erst unter Ismā'īl jedoch, der Samuel Bakers Expedition finanzierte, wurden die Nilquellen erforscht und die Provinz Äquatoria dem ägyptischen Reich hinzugefügt. Durch Missionare wurde bald die Antisklavereibewegung auf dieses Gebiet aufmerksam, und Ismā'īl ernannte einen exzentrischen Engländer, der sich in China einen Namen gemacht hatte, General Charles George Gordon, zum Generalgouverneur des Sudan, der die Aufgabe erhielt, die Sklaverei zu bekämpfen.

Bis dahin hatte das Gebiet des Sudan halsstarrigen Ägyptern als Exil gedient, die infolgedessen den größten Teil der Bürokratie bildeten. Sie waren, von einigen Ausnahmen abgesehen, völlig korrupt und beuteten Ressourcen und Menschen rücksichtslos aus. Die Sklavenhändler – meist Europäer, Levantiner, Ägypter und Sudanesen – unterhielten schlagkräftige Organisationen, die praktisch stehenden Armeen gleichkamen. General Gordon gelang es, diese Organisationen zu zerschlagen, doch zerstörte er damit jene Autorität, die dort anstelle von lokaler Autorität existiert hatte. Solange die Verwaltung des Sudans

in seinen fähigen Händen lag, wurde er relativ gut regiert, doch schon bald nach seiner Ernennung wurde Ismā'īl abgesetzt (1879), und Gordon stellte sein Amt zur Verfügung. Seine Nachfolger im Gouverneursamt hatten nicht sein Format, so daß es in dieser Situation des Machtvakuums einer Bewegung ein leichtes war, die Macht an sich zu reißen, vor allem da die Zentralregierung, die mit Revolution und Staatsbankrott zu kämpfen hatte, den Angelegenheiten des Sudan wenig Aufmerksamkeit widmen konnte. Die Zeit war reif für den Aufstieg eines Mannes, Muḥammad Aḥmad, Führer einer religiösen Bewegung, die in zunehmendem Maße politisch-soziale Züge annahm.

In der Eschatologie des volkstümlichen Islam findet sich der Glaube an die Ankunft eines Mahdī, des ›unter göttlicher Leitung Stehenden‹, der vor dem Ende der Welt den Glauben erneuert und das Goldene Zeitalter anbrechen läßt. Der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Ankunft eines Mahdī greift in Krisenzeiten und zum Ende eines jeden muslimischen Jahrhunderts im allgemeinen um sich, und so geschah es auch im Sudan, als Muḥammad Aḥmad im Jahre 1298 der Hedschra (= 1881 A.D.) den Anspruch erhob, der erwartete Mahdī zu sein.

Muḥammad Aḥmad, der unter dem Namen ›der Eremit von der Abā-Insel‹ als ein frommer und asketischer Mann bekannt war, wurde im ganzen Sudan für seine Frömmigkeit und seine mystischen Erfahrungen berühmt. Sein Glaube zog viele Menschen an, die sich als Jünger und Schüler um ihn scharten. Anfangs verkündete er nur wenigen Eingeweihten seine Botschaft, doch im Juli 1881 gab er sich dem ganzen Volk als der Mahdī zu erkennen. Er lehrte Askese, die Herrschaft der *šarī'a* und die Erneuerung des muslimischen Glaubens aus der Vereinigung aller vier Rechtsschulen und eiferte gegen Heiligenkult und Zauberwesen. Er glaubte, es sei ihm bestimmt, als Oberhaupt der Muslime und Nachfolger des Propheten den Sudan zu unterwerfen, Ägypten und den Hedschas zu erobern und schließlich in Jerusalem einzuziehen, wo Christus wiedererscheinen würde. Die sündhafte Verfallsform des Islam, der die Türken anhingen, sollte nach seinen Vorstellungen von seiner erneuerten Version des Islam abgelöst werden. Dies bedeutete im Grunde, daß der Mahdī die politische Macht forderte, doch stand dies mit dem muslimischen Glauben in Einklang, wonach nur ein rechtgläubiger Herrscher eine rechtschaffene Gemeinschaft zu errichten vermochte. Mit seinen Anhängern führte er darum den *ǧihād* gegen alle Muslime, die seiner Ansicht nach vom rechten Pfade abwichen und seine Botschaft und Führung nicht annahmen.

Zwar benachrichtigten die ägyptischen Gouverneure die Zentralregierung vom Auftauchen eines Mannes, der sich Mahdī nannte, doch man schenkte ihnen keine große Beachtung und ließ sie nur wissen, daß sie sich selbst helfen müßten. Die erste bewaffnete Macht, die man gegen den Mahdī zur Abā-Insel aussandte, ließ ihn in dichtem Nebel entkommen, was der Mahdī und seine Jünger als Wunder und Zeichen seiner Unbesiegbarkeit werten ließen. Mit jedem Sieg gewann der Mahdī, dessen Stärke die ägyptischen Behörden unvorsichtigerweise

unterschätzten, mehr und mehr Anhänger, und die Derwische, seine Streitkräfte, schnitten infolgedessen besser als erwartet ab. Die Derwische pflegten sich normalerweise nicht auf eine regelrechte Schlacht einzulassen, sondern benützten die Techniken des Hinterhalts und der Belagerung, für die sich das Terrain vorzüglich eignete, und im allgemeinen gelang es ihnen auch, die Garnisonen auszuhungern, so daß sie sich ergeben mußten. Ihre wenigen Siege verdankten die Ägypter einem tatkräftigen Offizier, den die ʼUrābī-Regierung entsandt hatte und der nach der britischen Besetzung Ägyptens abberufen wurde; die Folge war, daß al–ʼUbaid, die zweitgrößte Stadt des Sudan, in die Hände der Derwische fiel. Dies hinderte die Ägypter nicht daran, die Streitkräfte des Mahdī weiter zu unterschätzen, der eine Provinz nach der anderen überrannte und jetzt noch den Vorteil hatte, die von den Garnisonen erbeuteten Gewehre und Munitionsbestände einsetzen zu können.

Die britischen Behörden waren gegen eine Rückeroberung des Sudan durch Ägypten, doch schließlich ließen sie 1883 zu, daß eine Art Expedition unter der Führung eines pensionierten Offiziers der Indischen Armee, General Hicks, in den Sudan aufbrach. Das Unternehmen war von Anfang an zum Scheitern verurteilt, da weder Geld noch ein einheitliches Oberkommando, noch genügend Informationen über das Terrain zur Verfügung standen und die Armee nicht viel mehr als eine bunt gemischte Schar von Zuchthäuslern war, da die reguläre ägyptische Armee nach dem Scheitern des ʼUrābī-Aufstands aufgelöst worden war. Die Truppen von Hicks wurden völlig aufgerieben, und der Mahdī gewann die Kontrolle über den gesamten westlichen Sudan. 1884 hatten seine Streitkräfte den Ostsudan, Sinkāt und Tokar besetzt. Baring (Lord Cromer) weigerte sich, eine weitere Expedition auszurüsten, aber General Gordon wurde als Ergebnis einer Pressekampagne in England in den Sudan geschickt, um die übriggebliebenen ägyptischen Streitkräfte und von ihnen abhängige Personen aus dem Gebiet abzuziehen. Gordon, der ebenfalls die Macht des Mahdī unterschätzte, schwankte zwischen Rückzug und Rückeroberung, und seine Unentschlossenheit veranlaßte die Sudanesen, die sich dem Mahdī noch nicht angeschlossen hatten, jetzt auch auf seine Karte zu setzen, da ihnen die Räumung des gesamten Territoriums unausweichlich zu sein schien. Gordon forderte alsbald Verstärkung an, doch sie wurde ihm von der britischen Regierung verweigert, so daß er in Khartum belagert und im Januar 1885 getötet wurde.

Kurz nach dem Fall von Khartum begann der Mahdī, Pläne für die Invasion in Ägypten zu schmieden, doch sein plötzlicher Tod verhinderte ihre Verwirklichung. Oberhaupt der Bewegung wurde nun sein Stellvertreter, der Ḫalīfa ʼAbdallāhi. Unter seiner Regentschaft wandelte sich die theokratische Herrschaft des Mahdī zu einer stärker säkularisierten Regierung, da ʼAbdallāhi zwar nicht das Charisma des Mahdī besaß, sehr wohl aber eine starke Persönlichkeit war, der es nicht an Entschlossenheit mangelte, dem Land eine Herrschaft, die rücksichtslos und ohne Skrupel war, aufzuzwingen.

Eine Zeitlang waren es die britischen Behörden zufrieden, das Land den Derwischen zu überlassen, da ihnen seine Wiedereroberung nicht notwendig zu sein schien. Nach zehnjähriger Regierungsperiode begann der Ḫalīfa den alten Plan der Eroberung Ägyptens wieder aufzugreifen. Einer seiner Generäle, ʾAbdarraḥmān Wad an-Naǧūmī, unternahm einen Angriff, doch wurde er 1889 von der ägyptischen Armee bei Tūškī zurückgeschlagen. Ein anderer General, ʾUṯmān Diqna, belagerte Suakin (Sawākin), aber die ägyptische Garnison war in der Lage, ihn zu vertreiben und seinen Rückzug an den ʾAṭbarā-Fluß zu erzwingen. Die Lage veränderte sich, als 1893 die Italiener mit Zustimmung der Briten Kassala eroberten, wobei vorausgesetzt wurde, daß sie es auf Verlangen der Briten jederzeit herausgeben würden. Inzwischen erlitten die Derwische im Kampf mit Stammesangehörigen der Dinka eine Niederlage, und französische sowie belgische Truppen rückten in den südlichen Sudan vor. Dieses Gebiet war zum Mittelpunkt internationalen Interesses geworden. Als Italien in Adowa durch eine Niederlage gegenüber den Äthiopiern in Bedrängnis geriet, wandte es sich an seinen Verbündeten, Großbritannien, um Hilfe. Da den Italienern zu Ohren gekommen war, daß Derwische und Äthiopier planten, ihre Streitkräfte zu vereinigen, baten sie die britische Regierung darum, sie mindestens mit einem Ablenkungsmanöver zu unterstützen. Zu diesem Zeitpunkt erklärte der britische Premierminister Lord Salisbury, daß nun die Zeit für die Rückeroberung eines Teils des Sudans reif sei; General Kitchener eröffnete daraufhin mit der ägyptischen Armee den Dongolafeldzug, der sowohl als erster Schritt der Rückeroberung als auch als Hilfe für die Italiener in Adowa gedacht war. Der Feldzug verdankte seinen Erfolg ausgebildeten Soldaten und der Logistik, deren Fehlen zum Scheitern der früheren Unternehmungen geführt hatte.

Die Sudankampagne, die von Kitchener methodisch geplant worden war, ist als Versorgungs- und Transportkrieg beschrieben worden. Zunächst verlegte man Eisenbahnlinien in das Gebiet, dann folgten die Truppenvormärsche, so daß die Verbindung mit der Versorgungsbasis nicht abreißen konnte. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern verfügte Kitchener über eine ausgebildete Truppe und stellte seinen Gegner in offener Feldschlacht, sobald er ein Terrain gefunden hatte, das ihm zusagte, und er sicher sein konnte, zu siegen. Zwischen 1896 und November 1899, als der Ḫalīfa ʾAbdallāhi fiel, führten die Derwische einen aussichtslosen Kampf.

1899 unterzeichneten England und Ägypten das Kondominium-Abkommen, unter dem der Sudan beherrscht werden sollte. Es beruhte auf juristischen Überlegungen Cromers, der behauptete, es sei so abgefaßt, daß der Sudan nicht unter das System der Kapitulationen fallen würde und deswegen auch nicht rechtlich so verkrüppelt werden könnte wie Ägypten. Ein Generalgouverneur mit militärischen und zivilen Vollmachten wurde vom Khediven auf Empfehlung der britischen Regierung ernannt und konnte nur mit ihrer Zustimmung abgelöst werden. Bis 1936 kam die ägyptische Regierung für die Kosten der Verwaltung auf, obwohl sie abgesehen von einigen Truppenteilen,

die dort stationiert waren, und einigen untergeordneten Beamten kaum etwas in der Verwaltung zu sagen hatte, da der größte Teil der sudanesischen Bürokraten einschließlich des Gouverneurs Absolventen der großen englischen Universitäten waren. Nach 1924 und dem Mord an Sir Lee Stack schränkte die Verwaltung die Stellen für ägyptisches Personal noch weiter ein und beschäftigte mehr Sudanesen im Verwaltungsapparat.

Ägypten gab nie die Hoffnung auf, nachdem es selbst nicht mehr besetzt war, den Sudan wieder unter Kontrolle bekommen zu können, doch er blieb eine der offenen Fragen bei allen ägyptisch-britischen Verhandlungen. Ägyptens Interesse am Sudan erklärte sich in erster Linie aus seiner Abhängigkeit vom Nilwasser und der Angst, daß Wasserkontrollen im Sudan seine Bewässerungsprojekte in Frage stellen könnten, die notwendig werden würden, um den gegenwärtigen und zukünftigen Bedarf seiner wachsenden Bevölkerung zu decken. König Faruk (Fārūq I.) ermutigte seine Minister, ihn ›König Ägyptens und des Sudan‹ zu titulieren, aber dies ging über eine Formalität nicht hinaus, da den Sudanesen nicht daran gelegen war, die britische durch eine ägyptische Oberhoheit zu ersetzen. Durch den Zweiten Weltkrieg mit seiner wachsenden Nachfrage nach den sudanesischen Produkten Gummi und Baumwolle wurde ein wirtschaftliches Entwicklungsprogramm in Gang gesetzt, und die daraus resultierenden Umwälzungen leiteten eine nationalistische Bewegung und die Herausbildung von politischen Parteien im Sudan ein. Zwar strebten einige Politiker eine Union mit Ägypten an, doch im Laufe der Zeit forderte die Mehrzahl die Unabhängigkeit, die der Sudan schließlich am 1. Januar 1956 erhielt, als er offiziell zur Republik Sudan wurde.

II. Probleme der Gegenwart

a) Nationalistische Bewegungen

Im 19. Jahrhundert entstanden im Nahen Osten vor dem Erfahrungshintergrund der Kolonialherrschaft zwei bedeutende Bewegungen, die beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, Ausdruck nationalistischen Fühlens waren. Die erste Bewegung betonte die Notwendigkeit, sich von der Fremdherrschaft zu befreien und Unabhängigkeit zu erlangen, die zweite entstand aus dem Wunsch nach Wiederbelebung und Neuinterpretation des Islam angesichts des geistigen und physischen Vordringens der westlichen Welt. Beide Bewegungen sollten sich Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer neuen vereinigen – dem arabischen Nationalismus.

Den entscheidenden Impetus erhielt der islamische Modernismus durch Ǧamāl-ad-Dīn al-Afġānī, für den der ständig wachsende Einfluß des Westens auf muslimischem Territorium das zentrale Problem darstellte. Bewegt von der Furcht, dieses Vordringen des Westens werde auf lange Sicht die muslimische *umma* (›Volk‹, ›Nation‹) zerstören, versuchte Afġānī die Frage zu beantworten, warum der Westen stark und die islamischen Staaten schwach seien. Die

Antwort fand er in der technologischen Überlegenheit des Westens und im religiösen Niedergang der Muslime, der eine mangelnde Solidarität zur Folge hatte. Die einzige Möglichkeit für die Muslime, den Zustand der Dekadenz zu überwinden, in den sie abgesunken waren, bestand daher in der Übernahme der westlichen Technologie bei gleichzeitiger religiöser Erneuerung durch Rückkehr zum wahren Islam des Goldenen Zeitalters. Afġānī glaubte, der wahre Islam sei eine Religion der Vernunft, die Aktivität und Willen zur Selbsthilfe fordere. Die Muslime müßten daher ihre Wiedergeburt aus eigener Kraft und notfalls auch mit Gewalt zustande bringen. Afġānīs bedeutendster Schüler, Scheich Muḥammad ʼAbduh, versuchte weniger, aus den Menschen Revolutionäre zu machen, als sie zum Gebrauch ihrer Vernunft zu erziehen und sie anstelle der kritiklosen Übernahme der Ansichten ihrer Vorfahren mehr zur Ausübung des persönlichen *iǧtihād,* d.h. zu selbständigem Denken und Entscheiden, anzuhalten. ʼAbduh hoffte, den Islam von abergläubischem Beiwerk reinigen und die Muslime von der Lähmung befreien zu können, die die blinde Nachahmung der Vorfahren bei ihnen bewirkt hatte. Eines seiner Ziele war weiter, die arabische Sprache in altem Glänze wiedererstehen zu lassen, da die Menschen nicht hoffen konnten, ohne jenes Medium wirklich Zugang zu ihrer Religion zu finden. ʼAbduh sammelte einen Teil der damaligen Intelligenz um sich; und aus diesem Kreis sollten später die gemäßigten Nationalisten der Epoche hervorgehen. Es handelte sich unter anderen um Qāsim Amīn, der die Emanzipation der Frau predigte, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, der für Bürgertugenden und ein liberales, verfassungsmäßiges politisches Leben kämpfte und die moderne Schule der arabischen Prosa gründete, sowie um Saʼd Zaġlūl, der die Ägypter in die Revolution von 1919 und zur Unabhängigkeit führen sollte.

Einer späteren ägyptischen Generation blieb es vorbehalten, die Grundlagen des Islam durch die Übernahme der westlichen Methoden indirekt in Frage zu stellen. 1925 veröffentlichte ʼAlī ʼAbdarrāziq ein Werk über das Kalifat (›Der Islam und die Grundlagen der Autorität‹), in dem er die These aufstellte, daß die Botschaft des Propheten nicht auf eine Staatsgründung hinziele und daher von Muslimen jegliche Herrschaftsform akzeptiert werden könne, daß also keinerlei Verpflichtung bestünde, das Kalifat als die allein mögliche Herrschaftsform eines islamischen Staatswesens anzuerkennen. Ṭāhā Ḥusain, später der große alte Mann der Literatur und nach dem Zweiten Weltkrieg Unterrichtsminister der Wafd-Regierung, veröffentlichte 1926 als junger Gelehrter ein Buch über vorislamische Dichtung *(Fīʼš-šiʼr al-ǧāhilī),* in dem er die Authentizität dieses Schrifttums bezweifelte. Beide Werke verursachten einen Sturm der Entrüstung und wurden von den *ʼulamāʼ* öffentlich gebrandmarkt, die dafür sorgten, daß beide Männer ihrer Positionen verlustig gingen. In der Reaktion auf diese Bücher zeigt sich die emotionale Intensität, mit der religiöse Kontroversen ausgetragen wurden, und die Schwierigkeiten werden deutlich, mit denen man bei jeder

Bemühung um religiöse Reform zu kämpfen hatte. Viele Intellektuelle gaben sich infolgedessen damit zufrieden, Glaubensfragen in die Privatsphäre jedes einzelnen zu verweisen und sich auf die nationalistische Bewegung sowie die Frage der anglo-ägyptischen Beziehungen zu konzentrieren, die ihnen von größerer politischer Tragweite zu sein schienen und die zweifellos weniger kontrovers waren. Andere wieder, wie Muḥammad Rašīd Riḍā, von syrischer Herkunft und einer der wichtigsten Schüler ʼAbduhs, versuchten, die Reform des Islam über die Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit des frühen Islam fortzuführen.

Eine weitere islamische Reformbewegung wurde um 1930 durch die Lehren Ḥasan al-Bannā's ins Leben gerufen, eines unbekannten Volksschullehrers, der zu Ansehen kam und eine mächtige Partei, die Muslimbruderschaft, gründete. Als die Partei auf das politische Leben Einfluß zu nehmen begann und ihre religiöse Reform mit Gewalt und Terror durchzusetzen versuchte, wurde al-Bannā' ermordet, nachdem er zuvor die Ermordung des Premierministers und des Polizeichefs veranlaßt hatte. Obwohl die damalige Regierung die Bruderschaft auflöste, spielte sie weiterhin eine wichtige Rolle im politischen Leben Ägyptens, bis 1965 Anklage gegen sie erhoben wurde, einen gewaltsamen Staatsstreich geplant zu haben, und ihre Führer hingerichtet wurden. Obwohl die islamische Reformbewegung zweifellos eine wichtige Rolle spielte, erlangte sie weder in Ägypten noch in den übrigen Provinzen des Osmanischen Reiches je die Breitenwirkung oder die Intensität der nationalistischen Bewegung. Die Araber in den osmanischen Provinzen hatten es mit einer Form des Nationalismus zu tun, die sich in ihren Ursprüngen grundlegend vom ägyptischen Nationalismus unterschied. Während die Ägypter nämlich für die Unabhängigkeit von der britischen Fremdherrschaft kämpften, lehnten sich jene zunächst gegen ihren eigenen Herrscher, den osmanischen Sultan, auf. Erst nachdem die Mandate errichtet worden waren, richtete sich auch ihr Nationalismus gegen eine ausländische und fremdartige Besatzungsmacht: in Syrien gegen Frankreich und im Irak gegen Großbritannien.

Als die Jungtürken 1908 an die Macht kamen und nach und nach in den arabischen Provinzen mit der ›Türkifizierung‹ begannen, waren die politischen Führer der Araber aus Gründen der Selbsterhaltung gezwungen, die Dezentralisierung der arabischen Provinzen anzustreben. Von diesem Zeitpunkt an können wir die Gründung von Geheimgesellschaften wie *al–ʼAhd* und *al-Fatāt* beobachten; einige dieser Vereinigungen arbeiteten für vollständige Unabhängigkeit, andere – wie *al-Lāmarkaziyya* – für Autonomie innerhalb des Reiches. Die Kriegsjahre 1914–1918 brachten eine *crise de conscience* mit sich. Viele Araber wollten sich ganz vom Reich lösen und einen arabischen Staat mit einem arabischen Monarchen, eventuell dem Scherifen Ḥusain von Mekka, gründen. Andere hatten einen unabhängigen Libanon unter französischem Schutz im Auge; wieder andere wie Georges Samné glaubten an die Errichtung eines

unabhängigen Syrien, das durch keinerlei Bande mit irgendeiner anderen arabischen Provinz verknüpft sein sollte.

In den Kriegsjahren wurde zwischen verschiedenen Partnern eine Reihe von Geheimabkommen getroffen. 1915/16 fand zwischen dem Scherifen Ḥusain von Mekka und dem britischen Hochkommissar in Ägypten, Sir Henry McMahon, ein Briefwechsel statt, in dem Ḥusain arabische Hilfe im Kampf gegen die Türken anbot, falls England als Gegenleistung den Wunsch nach Unabhängigkeit der Araber unterstützen würde. Der Briefwechsel war in recht vagen Formulierungen gehalten, doch insgesamt entstand der Eindruck, daß Großbritannien einem solchen Vorschlag zugeneigt sei und die Schaffung eines unabhängigen arabischen Staates unterstützen würde. Inzwischen hatte die britische Regierung ihre Vorbereitungen für das zweite Geheimabkommen der Kriegsjahre, diesmal mit Frankreich und Rußland, getroffen. Dieses sogenannte Sykes-Picot-Abkommen sah die Errichtung »eines unabhängigen arabischen Staates oder einer Konföderation arabischer Staaten« unter der Oberhoheit eines arabischen Herrschers vor, doch enthielt es den Zusatz, daß Frankreich und Großbritannien »mit Zustimmung des arabischen Staates ... das Recht hätten, die direkten oder indirekten Kontroll- und Verwaltungsmaßnahmen zu ergreifen, die ihnen wünschenswert erschienen«. Anschließend ließ sich die britische Regierung auf Versprechungen gegenüber der zionistischen Bewegung ein und gab 1917 die Balfour-Deklaration ab, von der unten noch ausführlich die Rede sein wird. Sowohl das Sykes-Picot- Abkommen als auch die Balfour-Deklaration standen im Geist, wenn auch nicht im Buchstaben, in Widerspruch zu der Korrespondenz zwischen dem Scherifen Ḥusain und McMahon. In einer weiteren Erklärung, der sogenannten anglo-französischen Erklärung vom 7. November 1918, wurde festgestellt, daß es das Ziel beider Mächte sei, »die vollständige und endgültige Befreiung der Völker zu erreichen, die so lange Zeit von den Türken unterdrückt worden sind, und ihnen die Einsetzung nationaler Regierungen und Verwaltungen zu ermöglichen, die ihre Autorität von der Initiative und freien Wahl der einheimischen Bevölkerung herleiten«. Das änderte nichts daran, daß nach Beendigung des Krieges die arabischen Länder zu Mandatsgebieten erklärt wurden, was nichts weiter war als eine höfliche Umschreibung der vorher verwendeten Formel der ›Einflußbereiche‹.

Die Araber unternahmen unter der Führung von Ḥusains Sohn Faiṣal den Versuch, die Sache der arabischen Unabhängigkeit vor die Pariser Friedenskonferenz zu bringen, doch fanden sie nur bei Präsident Wilson Gehör, der den Vorschlag machte, eine Kommission in die betroffenen Gebiete zu entsenden, um die Wünsche der Bevölkerung festzustellen. Die Mächte, vor allem Frankreich, das seine kolonialistischen Absichten in Syrien nicht durchkreuzt sehen wollte, nahmen den Bericht der King-Crane-Kommission jedoch niemals zur Kenntnis und machten mit deren und den arabischen Wünschen kurzen Prozeß.

Faiṣal kehrte als ein enttäuschter Mann aus Paris nach Syrien zurück; trotzdem berief er Juni 1919 eine syrische Nationalversammlung ein, die daranging, ein Aktionsprogramm zu entwerfen. Es enthielt die Forderung nach Unabhängigkeit der Gebiete des ›Fruchtbaren Halbmonds‹ und sah die Errichtung einer konstitutionellen Monarchie mit Faiṣal an der Spitze vor; zweitens wurde jeglicher französische Anspruch auf das Gebiet schlankweg zurückgewiesen; drittens wurde beschlossen, daß man – falls die Westmächte auf Mandatsgebieten bestehen sollten – entweder die Vereinigten Staaten oder Großbritannien, keinesfalls aber Frankreich, als Mandatar akzeptieren würde. Keine dieser Forderungen wurde erfüllt. Die britische Armee zog sich sogar aus dem Gebiet zurück und ermöglichte so den französischen Streitkräften unter General Henri Gouraud, den Libanon zu besetzen.

Die syrische Nationalversammlung trat im Februar 1920 noch einmal zusammen und wiederholte ihre Forderung nach einem unabhängigen Syrien (das den Libanon und Palästina mit einschloß) mit Faiṣal als König und mit engen wirtschaftlichen und politischen Bindungen an den Irak. Die französischen Streitkräfte schenkten den arabischen Proklamationen keine Beachtung; und als nach zwei Monaten im April die Mandatare bestimmt wurden, erhielt Frankreich Syrien und den Libanon als Mandatsgebiet. Großbritannien wurde Mandatar über Palästina, Transjordanien und den Irak. General Gouraud stellte Faiṣal ein Ultimatum am 14. Juli, zehn Tage später drangen französische Truppen in Damaskus ein und zwangen Faiṣal, das Land zu verlassen.

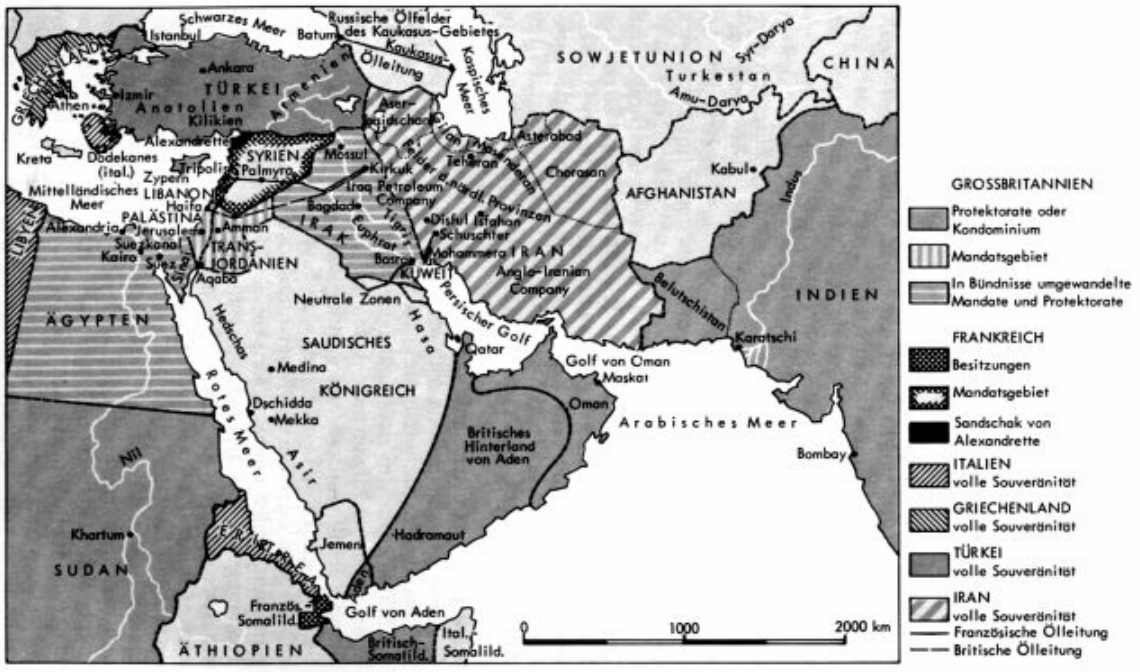
Die Mandatsregelung rief unter den Arabern verständlicherweise große Verbitterung hervor, da ausgerechnet das am wenigsten entwickelte arabische Land, der Hedschas, volle Unabhängigkeit erhielt, während die höher entwickelten Länder sich einen Grad an Bevormundung gefallen lassen mußten, der sich kaum von einer regelrechten Besetzung unterschied und für die keinerlei zeitliche Begrenzung festgelegt worden war. Frankreich war nicht bereit, den nationalistischen Bestrebungen Syriens in irgendeiner Weise Rechnung zu tragen. Seine Politik in diesem Gebiet machte es ständig mit Augenmerk auf seine nordafrikanischen Besitzungen; auch achtete es sorgfältig darauf, jegliche Sympathien gegenüber Großbritannien zu unterbinden. Selbst wenn Frankreich dem syrischen Nationalismus mehr Wohlwollen entgegengebracht hätte, hätte es vor einer schwierigen Aufgabe gestanden, da kein funktionierender Verwaltungsapparat bestand, kaum Erfahrung mit der Selbstverwaltung vorhanden war und die Bevölkerung inhomogen und häufig schwer zu regieren war. 1925 brach eine ernsthafte Revolte im Ḥaurān aus, die von den Drusen geführt wurde und sich gegen den Gouverneur richtete. Dies gab den Anstoß zu einer allgemeinen Erhebung, in deren Verlauf Damaskus zweimal von der französischen Luftwaffe bombardiert wurde. Der Aufstand konnte erst im darauffolgenden Jahr endgültig niedergeschlagen werden, und zwei Jahre später wurde eine verfassunggebende Versammlung einberufen. Da

Frankreich keine Verfassung akzeptieren konnte, die Frankreichs Interessen nicht garantierte, löste es die Versammlung auf und erließ eine eigene, abgeänderte Verfassung. 1932 formte sich eine Abgeordnetenkammer mit einer großen nationalistischen Fraktion, und unter dem Druck des anglo-irakischen Abkommens von 1930, das dem Irak die Unabhängigkeit gewährte, nahm auch Frankreich Vertragsverhandlungen auf. Die Vertragsbedingungen waren jedoch für Syrien unannehmbar, da die vorwiegend von Drusen und ʼAlawiten besiedelten Gebiete ausgeschlossen waren (Frankreich plante, ihnen unter französischer Oberhoheit regionale Autonomie zu verleihen). Als 1936 die Volksfrontregierung unter Léon Blum einen Kurs einschlug, den der syrische nationale Block akzeptieren konnte, wurde ein Vertrag aufgesetzt, der auch eine Regelung bezüglich der umstrittenen Gebiete enthielt. Die französische Regierung wurde jedoch gestürzt, bevor der Vertrag ratifiziert werden konnte. Weitere Verständigungsversuche wurden von den französischen Beamten in Syrien hintertrieben. Es handelte sich um ehemalige Generäle und Kolonialbeamte, die die Ansichten der Metropole nicht teilten und daher alles taten, um ein Ende der Besetzung zu verhindern. Als die Region von Alexandrette (Iskenderun) an die Türkei abgetreten wurde, um diese von einem drohenden europäischen Krieg fernzuhalten, wurden die Spannungen zwischen Syrern und Franzosen so stark, daß das Hochkommissariat die Verfassung aussetzte, die Autonomie der ʼalawitischen Gebiete wiederherstellte und die direkte Kontrolle der Regierung übernahm. Das konstitutionelle Leben fand am Vorabend des Zweiten Weltkriegs ein Ende.

Da der französische Hochkommissar in Syrien, Gabriel Puaux, auf der Seite der Vichy-Regierung stand, besetzten britische und freifranzösische Truppen unter General Georges Catroux Syrien und den Libanon und erklärten 1941 deren Unabhängigkeit. Anscheinend hatte man nicht erwartet, daß diese Erklärungen – wie auch manche andere, die im Ersten Weltkrieg abgegeben worden waren – wörtlich genommen würden, und daher kam es zu Unruhen und gewalttätigen Zusammenstößen zwischen französischen Truppen und Syrern, als diese begannen, sich zu benehmen, als ob sie tatsächlich unabhängig wären. Die Verfassung wurde erst im August 1943 wieder in Kraft gesetzt, und die letzten französischen Truppen fanden sich sogar erst im April 1946 unter dem Druck Großbritanniens bereit, das Land zu verlassen, obwohl Syrien offiziell schon am 12. April 1945 dem Völkerbund beigetreten war.

Die Geschichte des libanesischen Mandatsgebiets verlief ruhiger als die des syrischen. Durch Einbeziehung der Küstenstädte und der Biqāʼ-Ebene wurde es 1926 zum ›Groß-Libanon‹ ausgeweitet und hat diese Grenzen bis heute halten können. Unter dem Mandat folgte eine Periode wirtschaftlicher Prosperität, die sich vor allem in Beirut bemerkbar machte. 1926 wurde die Republik Libanon ins Leben gerufen, und eine gewählte Versammlung trat zusammen, die eine parlamentarische Verfassung ausarbeiten sollte. Diese Verfassung ist mit wenigen Änderungen bis heute in Kraft geblieben. 1936 schloß auch der Libanon

einen Vertrag mit den französischen Behörden, doch auch er wurde nicht vom französischen Parlament ratifiziert. Da der Krieg ausbrach und der Libanon ebenso wie Syrien unter Kriegsrecht gestellt wurde, konnte man nur noch wenig tun.



⊙ Abb. 14: Der Vordere Orient nach dem Frieden von Lausanne (24. Juli 1923)

Auch der Libanon nahm die Erklärung seiner Unabhängigkeit, die nach der Befreiung durch General Catroux ausgesprochen wurde, für bare Münze, doch als 1943 Bišāra al-Ḫūrī von der Kammer zum Präsidenten gewählt wurde, verhaftete ihn der Bevollmächtigte der Freien Franzosen zusammen mit dem neuen Premierminister und dessen Kabinett. Auf den Straßen kam es zu gewalttätigen Zusammenstößen, und tagelange Streiks und Demonstrationen bestimmten das Bild. Unter diesem Druck gab Frankreich schließlich nach und setzte die verhafteten Politiker wieder in ihre Ämter ein. Zusammen mit Syrien trat der Libanon dem Völkerbund und der Liga der Arabischen Staaten bei. Am 31. Dezember 1946 räumten die letzten französischen Truppen das Land.

Obwohl auch im Irak anfangs Gewalt angewendet wurde, verlief seine Mandatsperiode doch glücklicher als die in Syrien und im Libanon. Da nationalistische Agenten alles getan hatten, um die Stämme mit Unabhängigkeitsideen zu indoktrinieren, brach unter ihnen ein allgemeiner Aufstand los, als im Juli 1920 das Mandat erteilt wurde. Er wurde mit großen Verlusten auf beiden Seiten niedergeschlagen. Damit war die britische Herrschaft errichtet. Man bildete einen Staatsrat, doch die Frage des Staatsoberhaupts blieb ungelöst. Um Faiṣal für die Zerstörung seiner Hoffnung

auf die arabische Unabhängigkeit zu entschädigen, ernannte ihn eine Konferenz, die vom damaligen Kolonialminister Churchill nach Kairo einberufen worden war, am 11. Juli 1921 zum König des Irak.

Da Faiṣal ein gemäßigter und einsichtiger Mann war, erwies sich diese Entscheidung als gut. Er herrschte elf Jahre und erlangte volle Unabhängigkeit für den Irak. Im März 1924 erklärte die verfassunggebende Versammlung den Irak zu einem souveränen Staat mit erblicher Monarchie, und 1930 wurde ein Abkommen mit Großbritannien unterzeichnet. Als Gegenleistung für eine Bevorzugung der Briten vor allem auf wirtschaftlichem und finanziellem Gebiet wurde der Irak als erstes arabisches Land 1932 in den Völkerbund aufgenommen. Früher war der Irak der größte Dattelproduzent gewesen, doch die Ölfunde machten ihn bald zu einem der reichsten Länder in diesem Gebiet; später sollte er dann von den Scheichtümern am Persischen Golf eingeholt werden. 1925 wurde die erste Ölkonzession an eine britische Gesellschaft, die heute unter dem Namen *Iraq Petroleum Company* bekannt ist, vergeben, und 1927 stellte sich heraus, daß diese Ölfelder äußerst ergiebig waren. Fünfzig Prozent der irakischen Staatseinnahmen flossen aus dem Ölsektor und ermöglichten es der Regierung, ein Entwicklungsprogramm einzuleiten. Trotzdem nahm der Irak weiter militärische und finanzielle Hilfeleistungen von Großbritannien an – eine Quelle des Mißvergnügens und der Spannungen mit den Nationalisten. Die Feindseligkeit der Iraker gegenüber Großbritannien wuchs, als sich das Palästinaproblem bemerkbar zu machen begann und die Unterstützung deutlich wurde, die England der zionistischen Bewegung gewährte. Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs nahm der Einfluß Großbritanniens rapide ab, und ein Staatsstreich brachte die deutschfreundliche Regierung Rašīd ʼAlī al-Gailānīs an die Macht. Da der Irak für den militärischen Erfolg der Briten von entscheidender Bedeutung war, wurde er bald wieder besetzt und Rašīd ʼAlī mitsamt seinen Anhängern ins Exil geschickt. Zwei Jahre später erklärte der Irak den Achsenmächten den Krieg und unterzeichnete 1945 die Charta der Vereinten Nationen. Mit der Zeit nahmen die Ölfunde im Irak zu, und 1932 und 1938 wurden zwei weiteren Ölgesellschaften Schürfrechte gewährt. Da die Pipeline nach Haifa infolge des Palästinakriegs unbenutzbar geworden war, verlegte man eine neue Pipeline von Kirkuk nach Tripolis. Ein Entwicklungsministerium wurde gegründet und erhielt zur Durchführung größerer Entwicklungsprojekte nahezu drei Viertel der Einkünfte aus dem Öl.

Im Hedschas geriet der neue König Ḥusain bald in Schwierigkeiten. Obwohl er sich selbst zum König der Araber ernannt hatte, wollten die europäischen Mächte ihm nur das Königtum Hedschas zugestehen. In den restlichen Gebieten der Arabischen Halbinsel erwuchs ihm in dem Wahhābiten ʼAbdalʼazīz Āl Saʼūd, dem Beherrscher des Nedschd, ein gefährlicher Rivale. Im Süden herrschte der Zaiditenimām Yaḥyā über den Jemen, und andere Prinzen saßen in den kleinen Staaten wie Maskat und Oman.

Der Scherif Ḥusain war seit 1908 Emir von Mekka gewesen, doch hatte er einen großen Teil seines Lebens als hochgeehrter Gast in Istanbul verbracht. Als der Krieg zu Ende ging, glaubte er, daß seine Abkunft vom Propheten genügen würde, um den Anspruch auf das Kalifat zu rechtfertigen. Dies lieferte Ibn Sa'ūd den Vorwand, Ḥusain mit dem Vorwurf der Häresie anzugreifen. Da sich Ḥusain wegen seiner korrupten und unfähigen Herrschaft viele Feinde gemacht und wegen seines ständigen Klagens auch die Unterstützung der Briten verloren hatte, mußte er 1924 angesichts der Truppen von Ibn Sa'ūd abdanken. Sein Sohn 'Alī dankte im darauffolgenden Jahr ab und damit war der Weg frei für 'Abdal'azīz II. Āl Sa'ūd, der zum König des Hedschas und des Nedschd wurde. 1932 wurde der Name ›Saudiarabisches Königreich‹ eingeführt.

Ibn Sa'ūds Regierungsstil war autokratisch und patriarchalisch. Aufstände der Beduinen wurden rücksichtslos unterdrückt, und man versuchte, sie dadurch unter Kontrolle zu bekommen, daß man sie seßhaft machte. Das Land war arm, und seine Wirtschaft hing im wesentlichen vom Pilgerverkehr und vom Handel ab. Die erste Einnahmequelle wurde für eine Reihe von Jahren durch die strikten wahhābitischen Überzeugungen des Herrschers stark beschnitten, doch später knüpfte er freundlichere Beziehungen zu den anderen muslimischen Herrschern an, so daß die Pilgerfahrten wiederaufgenommen wurden. 1933 fand man zunächst begrenzte Mengen an Öl, 1939 stieß man dann auf umfangreiche Lager. Aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden diese Ressourcen voll genutzt, die aus einem verarmten Beduinenstaat eines der reichsten Länder im Nahen Osten machten.

Als Faiṣal durch den französischen Vorstoß nach Syrien seinen Thron verlor, beschloß sein jüngerer Bruder 'Abdallāh, nach Nordwesten zu marschieren und einen Vergeltungsschlag gegen Frankreich zu führen. Um dieses waghalsige Unternehmen zu verhindern und um das Haus der Hāšimiten zu besänftigen, machte die britische Regierung 'Abdallāh 1920 zum Emir eines neugeschaffenen Staates, Transjordaniens. 1946 unterzeichnete 'Abdallāh einen Vertrag mit Großbritannien, in dem er als König eines unabhängigen Landes bestätigt wurde, das jedoch nur mit britischer Kapital- und Militärhilfe überleben konnte. Als Gegenleistung erhielt Großbritannien militärische Stützpunkte, und ein Engländer, General Sir John Bagot Glubb, blieb Oberbefehlshaber der Arabischen Legion. Während des Palästinakriegs 1948 konnte die Arabische Legion ihre Schlagkraft unter Beweis stellen und etliche Gebiete besetzen, die König 'Abdallāh zum großen Ärger der anderen arabischen Staaten umgehend annektierte und seinen Staat in ›Königreich Jordanien‹ umbenannte. In den neu erworbenen Gebieten lebte fast eine halbe Million palästinensische Flüchtlinge, so daß die Bevölkerung Jordaniens nun zum Teil aus Beduinen und zum Teil aus Palästinensern bestand. Die Hauptstütze des Hāšimitenthrons waren die Beduinen, die die Arabische Legion bildeten, die Opposition kam aus den Reihen der weiter entwickelten Palästinenser. Als das Gerücht aufkam, daß König 'Abdallāh plane, mit Israel einen Kompromiß zu schließen, wurde er 1951

ermordet. Sein Sohn Ṭalāl dankte zugunsten seines eigenen Sohnes, des gegenwärtigen Königs Ḥusain, ab.

Das Schicksal Ägyptens unterschied sich weitgehend von dem der anderen arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches. Als Großbritannien das Land 1915 zu einem Protektorat erklärte, wurden damit die rechtlichen Bande zu seinem Oberherrn zerschnitten, so daß die Ägypter begannen, ihr Land als einen potentiell unabhängigen Staat zu betrachten. Präsident Wilsons Erklärungen hatten sie in dieser Erwartung bestärkt, und am 13. November 1918 suchte eine Delegation (arab. *wafd)* unter der Leitung von Sa'd Zaġlūl, dem Vizepräsidenten des ägyptischen Parlaments, den britischen Hochkommissar auf und suchte um die Erlaubnis nach, die ägyptischen Forderungen der Pariser Friedenskonferenz vorzulegen. Die Forderung des Wafd, aus dem Ägyptens bedeutendste politische Partei werden sollte, wurde abgeschlagen. Die Partei, die inzwischen stark angewachsen war und zahlreiche einflußreiche Ägypter zu ihren Mitgliedern zählte, gab sich jedoch nicht geschlagen, sondern verstärkte ihre Kampagne. Die britischen Behörden, die die Popularität und den Anhang der Bewegung unterschätzten, glaubten, ihren Aktivitäten ein Ende bereiten zu können, indem sie Zaġlūl und einige seiner Freunde verhafteten und nach Malta deportierten. Dies führte jedoch zu einem allgemeinen Aufstand in Ägypten. Er war gut vorbereitet, da die Wafd-Partei nicht nur mit der damaligen ägyptischen Regierung zusammenarbeitete, sondern es ihr auch gelungen war, die Fellachen auf dem Lande zu mobilisieren. Die britischen Behörden sahen sich schließlich gezwungen, Zaġlūl und seine Anhänger freizulassen und ihre Reise nach Paris im Jahre 1919 zu genehmigen. Doch dort fand sich niemand, der ihnen Gehör schenkte. Im Dezember 1919 entschloß sich die britische Regierung schließlich, Lord Milner nach Ägypten zu schicken, um die Lage zu erkunden. Da er auf einen umfassenden Boykott stieß, gelangte er zu der Überzeugung, daß Zaġlūl und seine Partei tatsächlich die einzig angemessenen Verhandlungspartner für Großbritannien waren, und empfahl daraufhin der britischen Regierung, Ägypten die Unabhängigkeit zu gewähren. Da sich Großbritannien und die Wafd-Partei nicht auf ein gemeinsames Abkommen einigen konnten, erklärte England schließlich 1922 einseitig die ägyptische Unabhängigkeit, und der Khedive Fu'ād wurde König von Ägypten. Im darauffolgenden Jahr wurde eine Verfassung ausgearbeitet, in der dem König das Recht zugestanden wurde, Minister zu ernennen und das Parlament aufzulösen. Hier lag eine der Hauptursachen für die Instabilität Ägyptens, die für die innere Situation der nächsten drei Jahrzehnte so charakteristisch werden sollte.

Die einseitige Unabhängigkeitserklärung enthielt so viele Einschränkungen, daß sie faktisch unwirksam wurde. Eine Reihe ägyptischer Regierungen scheiterte an dem Versuch, auf dem Verhandlungswege mit Großbritannien zu einer Einigung zu gelangen, die Ägypten die volle Souveränität verleihen und für alle politischen Parteien akzeptabel wäre. Diese Aufgabe erwies sich auch darum als undurchführbar, weil sich die nationalistische Front inzwischen

gespalten hatte. Es gelang daher erst einem Koalitionskabinett, im Jahre 1936 unter dem Druck internationaler Ereignisse wie des italienischen Einfalls in Äthiopien den anglo-ägyptischen Vertrag abzuschließen. Ägypten trat dem Völkerbund bei, und das verhaßte System der Kapitulationen wurde aufgehoben, so daß die ägyptischen Gesetze nun auf alle Einwohner, auch diejenigen ausländischer Staatsangehörigkeit, angewendet werden konnten.

Der Vertrag hatte aber auch seine Nachteile, da er Großbritannien eine rechtmäßige Kontrolle über Ägypten einräumte. Da er britischen Truppen die Stationierung auf ägyptischem Territorium, insbesondere in der Kanalzone, einräumte, erhielten die Briten Gelegenheit, sich in die ägyptische Politik einzumischen. Da die Repräsentanten der britischen Regierung sich einmal mit der einen, einmal mit der anderen politischen Partei verbünden konnten, erhöhten sie noch den chaotischen Zustand der ägyptischen Politik. Überdies gaben die Briten einen bequemen Sündenbock für die Fehler der ägyptischen Politiker ab. Eine Reihe Regierungen versuchte, die Vertragsbedingungen abzuändern, und brachte den Fall sogar vor die Vereinten Nationen, doch scheiterten sie alle, bis eine Wafd-Regierung in dem Versuch, Popularität zu gewinnen, 1951 den Vertrag einseitig kündigte. Doch erst nach der Revolution von 1952, durch die die Monarchie abgeschafft und eine Republik gegründet wurde, trafen schließlich die beiden Regierungen 1954 ein Abkommen, nach dem ägyptischen Territorium bis auf den letzten Mann von britischen Soldaten zu räumen war.

Trotz der zahlreichen Verträge, die zwischen den Kolonialmächten und den Ländern des Nahen Ostens geschlossen worden waren und die diesen Ländern den äußeren Glanz der Unabhängigkeit verliehen hatten, waren die tatsächlichen Machthaber in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Engländer und Franzosen. Die Währungen dieser Gebiete waren entweder an den Franc oder an das Pfund Sterling gebunden. Das Erziehungswesen wurde von ausländischen Beratern überwacht; Frankreich führte seine *mission civilisatrice* weiter fort, und England zog mit der Einrichtung der British Councils gleich. Darüber hinaus waren England und Frankreich stark im Exportgeschäft dieser Länder engagiert, und inzwischen war auch das Öl zu größter Bedeutung gelangt. In den dreißiger Jahren drangen neue Mächte in das Gebiet ein. 1933 sicherten sich die Vereinigten Staaten Ölkonzessionen in Saudi-Arabien; 1936 führte Italien seinen Angriff auf Äthiopien. Auch Deutschland zeigte erneut Interesse an dem Gebiet und war 1938 zum zweitwichtigsten Handelspartner Ägyptens nach Großbritannien aufgestiegen; außerdem knüpfte es Beziehungen zu jenen Nationalisten an, die mit den herrschenden Verhältnissen nicht einverstanden waren und glaubten, Deutschland als Hebel benutzen zu können, um die Briten aus Ägypten hinauszuzwingen. Trotzdem kontrollierte England die gesamte ägyptische Wirtschaft. Die Nationalbank war in Händen der Briten, und selbst der Polizeipräsident war Engländer. Alle internen Angelegenheiten, die irgendwie Bedeutung haben konnten, gingen durch die Hände der britischen

Botschafter, von denen einer, Lord Lloyd, seinen Standpunkt dadurch klar machte, daß er in drei aufeinanderfolgenden Jahren Kanonenboote auffahren ließ. Ein anderer, Lord Killearn, ließ 1942 den königlichen Palast von Panzern umstellen, um den König unter Androhung seiner Absetzung zu zwingen, die Regierung auszuwechseln. Es überrascht daher nicht, daß die Ägypter Großbritannien die Schuld an allen Fehlschlägen in die Schuhe schoben. Dreißig Jahre währte der Kampf zwischen König, Wafd und britischer Agentur (später der Botschaft), wobei die übrigen Parteien nur eine sekundäre – wenn auch nicht unwichtige – Rolle spielten. Keine einzige Regierung wurde durch ein Mißtrauensvotum gestürzt, aber die durchschnittliche Amtsperiode einer Regierung betrug nicht mehr als 18 Monate. Korruption und Intrigenwirtschaft blühten. Dies hätte noch lange so weitergehen können, wenn nicht das Land 1948 in einen Krieg verwickelt worden wäre, auf den es kaum vorbereitet war und für den das Heer mit schadhaften Waffen ausgerüstet wurde. Der Krieg in Palästina wirkte als Katalysator, 1952 wurde dann der König durch einen Militärputsch gestürzt. Im folgenden Jahr wurde Ägypten zur Republik erklärt, und Muḥammad Nagīb wurde erster Präsident. In der Folgezeit schob ihn allerdings Gamal Abdel Nasser (Gamāl ʼAbdannāṣir) beiseite.

b) Der Palästinakonflikt

Das Palästinaproblem wurde 1917 mit der Erklärung von Balfour, dem damaligen britischen Außenminister, geboren, die besagte, daß seine Regierung »die Schaffung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk mit Wohlwollen betrachtet ... wobei klar verstanden wird, daß nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina ... beeinträchtigen könnte«. Die arabische Bevölkerung lehnte die Balfour-Deklaration ab (so wie sie vormals die jüdische Einwanderung im 19. Jahrhundert bekämpft hatte), da sie befürchtete, die Einwanderung könnte zu einer jüdischen Majorität führen. Damals bestand die Bevölkerung aus 70000 Juden und 600000 Arabern. Nach Ansicht der Araber hatte Großbritannien über ein Gebiet verfügt, in dem es keinerlei Rechte besaß, da es sich um osmanisches Territorium handelte, und in dem es auch später nur die Rechte eines Mandatars geltend machen durfte; Artikel 2 des Mandats sah allerdings vor, daß dem jüdischen Volk eine nationale Heimstätte errichtet werden sollte. Großbritannien fühlte sich sowohl an sein Versprechen den Zionisten gegenüber als auch an seine Verpflichtungen gegenüber den Arabern gebunden, und da die Erklärung recht vage formuliert war, konnte und wurde sie zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Situationen auch verschieden interpretiert, je nachdem, von welcher Seite aus die britische Regierung gerade Druck ausgesetzt war. Auf der einen Seite standen Staatsmänner wie Churchill und Lloyd George, die dem Versprechen an die Zionisten größere Wichtigkeit beimaßen, auf der anderen Seite gab es Politiker,

die der Ansicht waren, daß dem Heimatrecht der palästinensischen Bevölkerung Vorrang gebühre. Da die Araber alle Gebiete im Nahen Osten in der Hand hatten, die für England von Bedeutung waren, konnte es es sich nicht leisten, sie zu verärgern; doch seine Politik der Kompromisse, mit der versucht wurde, es beiden Parteien recht zu machen, führte dazu, daß schließlich sowohl Juden wie Araber mit Großbritannien verfeindet waren, dem sie die gesamte Schuld an der nun entstandenen Situation in die Schuhe schoben. Bald danach kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Parteien.

Kurze Zeit nach der Balfour-Deklaration riefen die damals schon organisierten Zionisten die *Jewish Agency for Palestine* unter dem Vorsitz von Chaim Weizmann, dem Präsidenten der Zionistischen Organisation, ins Leben. Die *Jewish Agency* wurde zur Vorstufe einer Regierung. Sie sammelte Gelder, kaufte in Palästina Land auf, um jüdischen Einwanderern die Niederlassung zu ermöglichen, gründete kollektive landwirtschaftliche Siedlungen, die *kibbuzim,* machte Hebräisch zu einer neuen Landessprache, rief die *Histadrut,* den Allgemeinen Gewerkschaftsverband, ins Leben, dem bald 90 Prozent aller jüdischen Arbeiter angehörten – mit einem Wort, sie war nicht nur eine wirtschaftliche, sondern im Grunde auch eine politische Institution. Schon 1939 verfügten die Zionisten über eine militärische Geheimorganisation, die *Haganah,* und später sollten sich etliche Terrororganisationen herausbilden, von denen vor allem der *Irgun Zewa'i Le'umi* und die *Sternbande* Bedeutung erlangen sollten. Ein großer Teil der führenden Zionisten brachte wenig Verständnis für die Probleme der Araber auf. Theodor Herzl, einer der Väter der Bewegung, erwähnt die Araber nicht einmal in seinen Tagebüchern, andere glaubten, die Araber gewaltsam unterdrücken zu können, wieder andere hielten die arabische Opposition für einen Schachzug der Briten oder eine Form von Antisemitismus, während ein Teil an die Möglichkeit glaubte, einen binationalen Staat zu errichten, in dem Araber und Juden miteinander leben könnten.

Die arabische Opposition war schlecht organisiert und blieb daher ohne Wirkung. Die beiden führenden arabischen Familien waren viel zu intensiv mit internen Streitigkeiten beschäftigt, als daß sie die Führung hätten übernehmen oder wenigstens eine wirksame Opposition hätten betreiben können. 1920 gab es die ersten gewaltsamen Zusammenstöße, so daß die damalige britische Regierung anordnete, die Einwanderung nach Palästina zu beschränken. Der Aufstieg Hitlers und die Judenverfolgungen in Europa führten jedoch zu weiteren Einwanderungswellen, durch die 1936 neue Gewalttätigkeiten hervorgerufen wurden, die in einen allgemeinen Aufstand der Landbevölkerung auszuarten drohten. Dieser wurde nur dadurch verhindert, daß sich die britischen Behörden bereit fanden, eine königliche Kommission, die Peel-Kommission, ins Land zu entsenden. Sie erstattete 1937 Bericht und empfahl eine Teilung des Landes, was jedoch von arabischer und jüdischer Seite zurückgewiesen wurde. Eine Verständigungsmöglichkeit zwischen den beiden Parteien war nicht gegeben, da jede Ansprüche auf das in Frage kommende

Gebiet geltend machte: die arabische Seite, weil sie fast ein Jahrtausend lang ununterbrochen in diesem Land gelebt hatte; die Zionisten, weil sie einst vor zwei Jahrtausenden hier gelebt hatten und religiöse Bindungen an diese Gebiete hatten. Die Araber brachten es auch weiterhin nicht fertig, sich zu organisieren; zwar gaben ihre Führer flammende Erklärungen ab, doch ließen sie keine Taten folgen, da sie in selbstmörderische innere Zwistigkeiten verstrickt waren. Die britischen Behörden bildeten die geheime zionistische Armee und andere jüdische Freiwillige aus und versorgten sie mit Waffen, da sie sich von ihr eine Unterstützung im Falle einer deutschen Invasion während des Krieges versprachen. So kam es, daß die *Haganah* Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur über gut ausgebildete und bewaffnete Soldaten verfügte, sondern im Kampf gegen die Truppen der Vichy-Regierung in Syrien auch Erfahrungen auf dem Schlachtfeld hatte sammeln können. Bis 1945 hatte sich die Lage soweit zugespitzt, daß extremistische Zionistenorganisationen Terrorakte verübten und einen Guerillakrieg nicht nur gegen Araber, sondern auch gegen die britischen Behörden führten.

In dieser Lage faßte Großbritannien den Entschluß, sich aus Palästina zurückzuziehen und Araber und Zionisten sich selbst zu überlassen. Aufgrund der anhaltenden Einwanderungsströme betrug damals das Verhältnis zwischen Arabern und Juden eins zu eins. Als die neu geschaffene Vollversammlung der Vereinten Nationen am 29. November 1947 den Beschluß faßte, Palästina zu teilen, was von den Arabern abgelehnt wurde, begannen die arabischen Nachbarstaaten mit der Aufrüstung, um die völlige Übernahme Palästinas durch die jüdischen Siedler zu verhindern. In den Augen der arabischen Staaten einschließlich Ägyptens waren die Zionisten nichts weiter als eine Manifestation des Kolonialismus, für die Großbritannien verantwortlich zeichnete, und deren Zweck es war, die Homogenität der arabischen Welt zu zerstören. Sie sahen es deshalb als ihre Aufgabe an, Palästina – und später auch sich selbst – gegen die ihrer Ansicht nach fremdartigen Eindringlinge zu verteidigen. Die Schlagkraft der arabischen Truppen entsprach jedoch nicht ihrer Entschlossenheit, da sie schlecht ausgebildet und ausgerüstet waren; eine einheitliche Heeresleitung kam nicht zustande, da die betroffenen Staatsoberhäupter sich gegenseitig mißtrauten und so jede Zusammenarbeit unmöglich machten.

Am Tage des britischen Rückzugs aus Palästina, am 14. Mai 1948, proklamierte die provisorische Regierung der Zionisten den Staat Israel, gegen den sich die arabischen Truppen umgehend in Bewegung setzten, während über eine Dreiviertelmillion palästinensische Araber flüchteten – zum Teil, weil sie israelische Terrorakte (wie das Massaker von Deir Yassin, bei dem ein ganzes Dorf ausgerottet wurde) befürchteten, die gerade dem Zweck dienten, Araber zur Flucht zu bewegen, und zum Teil auch weil einige der arabischen Führer sie zum Verlassen ihrer Wohnsitze aufgefordert hatten. Unter den ersten Staaten, die sich bereit fanden, Israel als Staat anzuerkennen, befanden sich die Vereinigten Staaten von Amerika und die Sowjetunion. Im Verlauf des

Palästinakriegs eroberten die Israelis mehr Land, als ihnen nach dem Teilungsplan von 1947 zustand, doch lagen ihre Grenzen strategisch ungünstig, wie ein Blick auf die Landkarte zeigt. Das westliche Jordanufer hielt die Arabische Legion König ʼAbdallāhs besetzt, während Ägypten den Gaza-Streifen kontrollierte. Obwohl die arabischen Staaten im Februar 1949 ein Waffenstillstandsabkommen mit Israel unterzeichneten, lehnen sie es bis heute ab, die Existenz des Staates Israel anzuerkennen, und betrachten sich nach wie vor im Kriegszustand. Die Beziehungen zwischen Israel und seinen Nachbarn waren immer wieder von Grenzzwischenfällen gestört, die noch zunahmen, als die Palästinaflüchtlinge in Lagern an der Grenze zusammengefaßt wurden.

Zwar beschloß die UNO 1948 in einer Resolution, daß die Flüchtlinge das Recht auf Rückkehr in ihre Heimat hätten, doch hat sich die israelische Regierung stets mit dem Argument, daß dadurch der jüdische Charakter des Staates zerstört würde, geweigert, die Grenzen für eine größere Zahl von Heimkehrern zu öffnen. Die Flüchtlingsfrage wurde so zum Kernproblem des arabisch-israelischen Konflikts. Die arabischen Führer brachten es jedoch nie fertig, ihre Meinungsverschiedenheiten lange genug zu begraben, um eine gemeinsame konstruktive Politik zu entwerfen. Einige behaupteten, sie warteten den Tag ab, an dem sie stark genug wären, Palästina mit Waffengewalt zurückzuerobern. Andere gaben sich der Hoffnung hin, Israel werde im Laufe der Zeit zu Zugeständnissen gezwungen sein, die aus einem ›jüdischen‹ ein gemischtes arabisch-israelisches Land machen würden. Sie alle überboten sich jedoch in flammenden Erklärungen. Auch die israelischen Führer sahen sich hin- und hergerissen zwischen der Notwendigkeit, zu bewahren, was sie mit Waffengewalt erobert hatten, und dem Wunsch, von den arabischen Nachbarn anerkannt zu werden; doch betrieben sie im großen und ganzen eine Politik der unverhältnismäßigen Vergeltungsschläge, die weitere Angriffe seitens der Araber verhindern sollte. Der halbherzige Waffenstillstand zwischen den arabischen Staaten und ihrem unerwünschten Nachbarn wurde ständig durch Grenzzwischenfälle gebrochen. Zusammen mit der Gründung der Widerstandsorganisationen der Fedayin (arab. *al- fedā'iyyīn,* ›die sich Opfernden‹) und des Militärbündnisses zwischen Ägypten, Syrien und Jordanien führte dies schließlich 1956 zum Ausbruch eines regelrechten Krieges zwischen Ägypten und Israel. Israel verbündete sich für diesen Angriff mit Frankreich und Großbritannien. Jedes dieser Länder handelte aus unterschiedlichen Motiven. England war über Nassers Verstaatlichung des Suez-Kanals verärgert. Nasser wiederum hatte den Kanal verstaatlicht, um mit den Kanalgebühren das Projekt des Assuan-Staudammes zu finanzieren, nachdem die Vereinigten Staaten ihre Zusage, das Projekt finanziell zu unterstützen, aus Protest gegen Nassers unabhängige Neutralitätspolitik, die sich unter anderem in der diplomatischen Anerkennung Rotchinas geäußert hatte, wieder zurückgezogen hatten. Zugesagt hatten die Vereinigten Staaten die Finanzierung zunächst, um einem sowjetischen Hilfsangebot zuvorzukommen, das kurz nach

dem Abschluß eines ägyptisch-sowjetischen Abkommens über umfangreiche Waffenlieferungen (bekannt als das ägyptisch-tschechoslowakische Waffenlieferungsabkommen, weil die Tschechoslowakei offiziell als ägyptischer Vertragspartner vorgeschoben wurde) erfolgt war. Auch Frankreich war über die Verstaatlichung des Kanals verbittert, den es als ein französisches Projekt ansah, doch Nassers Unterstützung der algerischen Nationalisten bildete das größte Ärgernis. Einig waren sich Frankreich, Großbritannien und Israel in dem Bemühen, Nassers Regime in Kairo ein Ende zu bereiten. Ihr Unternehmen schlug jedoch fehl, da sie, nachdem sie Teile Ägyptens besetzt hatten, unter dem Druck der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion ihre Truppen wieder zurückziehen mußten. Dies machte Nasser in den Augen der Araber zu einem noch größeren Helden. Auf ägyptischem Territorium wurden entlang der Waffenstillstandslinien und im Golf von Akaba UNO-Truppen stationiert, die als Prellbock dienen sollten und die nächsten zehn Jahre dafür sorgten, daß die Stellungen unverändert blieben.

Ägypten hatte sich unter den arabischen Staaten eine Führungsrolle gesichert, da sich alle im Fall eines weiteren Konflikts mit Israel auf seine Truppen verließen. Die ägyptische Regierung war jedoch nicht an einem neuerlichen Krieg interessiert; sie hatte allzu viele, dringlichere Aufgaben im Inneren (auf die wir später noch eingehen werden) zu lösen. Nachdem die Beziehungen zu Syrien einige Jahre lang recht kühl gewesen waren, schloß Ägypten im November 1966 einen gegenseitigen Beistandspakt mit ihm ab. Syrien wurde damals von der linksextremen Baath-Partei regiert, die die palästinensischen Freischärler offen ermutigte, ihnen Ausbildungsmöglichkeiten bot und zuließ, daß sie in israelisches Territorium eindrangen. Als sie über Jordanien Kommandos nach Israel entsandten, bombardierte Israel ein jordanisches Dorf und drohte mit weiteren Gegenmaßnahmen. Die Haltung Syriens blieb jedoch weiter feindselig, und einige Monate später, im April 1967, schlug Israel mit einem großangelegten Angriff zurück, bei dem in einem Luftkampf über Damaskus sechs syrische MIGs abgeschossen wurden. Auf diese Ereignisse hin war Nasser gezwungen, irgendeine Geste zu machen, da die anderen arabischen Staaten ihm vorzuwerfen begannen, er verstecke sich hinter den UNO-Truppen. Er forderte daher im Mai U Thant, den Generalsekretär der Vereinten Nationen, auf, die UNO-Truppen aus Ägypten abzuziehen. U Thant stimmte zu und bot an, die Truppen statt dessen auf israelischem Territorium zu stationieren, doch Israel lehnte erneut ab. Kaum waren die UNO-Truppen abgezogen, als ägyptische Streitkräfte den Golf von Akaba besetzten und die Straße von Tiran für israelische Schiffe sperrten. Damit war für Israel der *casus belli* gegeben, und als Jordanien dem syrisch-ägyptischen Militärpakt beitrat, startete Israel im Juni 1967 den zweiten Generalangriff. Innerhalb von sechs Tagen hatte Israel das Westufer des Jordans, die Sinai-Halbinsel und die syrischen Dschaulanhöhen besetzt. Dann trat ein Waffenstillstand ein.

Am 22. November verabschiedete der Sicherheitsrat einen Beschluß, der eine Friedenslösung für den Nahen Osten forderte, deren Grundlage der Rückzug israelischer Truppen aus den im Juni eroberten Gebieten, die Beendigung des Kriegszustandes zwischen allen Beteiligten, die Garantie der ungehinderten Schiffahrt durch alle internationalen Wasserstraßen in dem Gebiet und die Regelung der Flüchtlingsfrage bilden sollten. Nach anfänglichem Zögern aufgrund unpräziser Formulierungen stimmte Ägypten der Resolution zu, Israel dagegen lehnte ab. Da die Resolution stellenweise recht vage ist, hat sie weitere Auslegungsstreitigkeiten zur Folge gehabt und zu Verhandlungen geführt, die unter der Leitung des UNO-Unterhändlers Gunnar Jarring bis heute andauern; sie wurden teilweise von Viermächtegesprächen zu diesem Problem abgelöst, doch eine friedliche Lösung des Konflikts scheint heute weiter entfernt als je zuvor. Die Großmächte haben einen großen Teil ihrer Einflußmöglichkeiten dadurch eingebüßt, daß man sie beschuldigt, Partei zu ergreifen. Die Araber beschuldigen die Vereinigten Staaten, Israel aufzurüsten und zu unterstützen, während sie andererseits von der Sowjetunion unterstützt und mit Waffen beliefert werden. In der Tat hat die Sowjetunion den größten Teil der Rüstung der arabischen Staaten geliefert und die arabischen Forderungen unterstützt, so daß sie in den Augen der Araber der einzige Freund zu sein scheint. Der Junikrieg hat die Zahl der Flüchtlinge stark erhöht, und die israelische Regierung hat sich geweigert, mehr als einer verschwindend geringen Anzahl die Rückkehr zu ihren Heimstätten am Westufer des Jordan zu gestatten, so daß alte und neue Flüchtlinge zusammen heute mehr als eineinhalb Millionen Menschen ausmachen. Inzwischen ist ein weiterer Akteur auf der Bühne aufgetaucht, nämlich die Palästinenser selbst, die es müde sind, ihr Schicksal weiter in den ihrer Ansicht nach unfähigen Händen der arabischen Führer zu belassen; sie haben daher die Initiative an sich gerissen und einige Widerstandsbewegungen ins Leben gerufen, die sich von früheren Formen dadurch unterscheiden, daß sie sich nicht mehr von den arabischen Staaten kontrollieren lassen, die eine Provokation Israels zu vermeiden suchten. Die bekannteste dieser Bewegungen, *El Fatah* (arab. *al-fatḥ,* ›die Eroberung‹, ›der Sieg‹, gebildet aus den Anfangsbuchstaben – in rückläufiger Form – von *Ḥarakat at-taḥrīr al-filasṭīnī,* ›Bewegung zur palästinensischen Befreiung‹), übt Gewaltakte auf israelischem Boden aus, die zu massiven israelischen Vergeltungsschlägen gegen arabische Staaten geführt haben. Trotz der Schwächung der Guerilla-Organisationen nach den schweren Kämpfen mit der jordanischen Armee im Herbst 1970 und im Frühjahr 1971 muß mit weiterem Blutvergießen und möglicherweise mit einem erneuten arabisch- israelischen Konflikt gerechnet werden. Alle Friedensinitiativen der letzten Zeit haben bisher zu keinem greifbaren Ergebnis geführt.

c) Arabischer Nationalismus

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß sich nationalistische und islamische Erneuerungsbewegungen vereinigten und eine neue Entwicklung in Gang setzten, die zur Herausbildung des arabischen Nationalismus führen sollte, der gegenwärtig einflußreichsten Ideologie im Nahen Osten, die sich am besten als das Streben nach politischer Einheit aller arabischen Staaten charakterisieren läßt.

Die Bewegung läßt sich bis zu Ǧamāl-ad-Dīn al- Afġānī zurückverfolgen, der im Islam ein wirksames Band zwischen allen Muslimen sah, mit dessen Hilfe sie sich noch einmal in der *umma* zusammenfinden und sich in einem erneuten Aufschwung aus dem Zustand des Verfalls lösen könnten. Syrer, die in Ägypten im Exil lebten, wollten ein arabisches Kalifat errichten, das sowohl der Reform des Islam dienen als auch den panislamischen Ansprüchen Sultan ʼAbdülḥamīds entgegenwirken sollte. Rašīd Riḍā (1865–1935) betonte in Artikeln in seiner Zeitschrift *al-Manār* (›Der Leuchtturm‹) immer wieder, daß dem arabischen Anspruch auf das Kalifat gegenüber den Osmanen der Vorrang gebühre. Ein weiteres Opfer der Tyrannei ʼAbd-ülḥamīds war der aus Aleppo geflüchtete ʼAbdarraḥmān al-Kawākibī (1848–1902). Obwohl kein eigenständiger Denker (er bezog den größten Teil seiner Ideen aus Vittorio Alfieris *Della tirannide* und W.S. Blunts *The Future of Islam),* gelang es ihm doch, bestimmte Vorstellungen unter den arabischen Intellektuellen zu verbreiten. Er begründete die Überlegenheit der Araber über die Türken mit deren tyrannischer Herrschaft, die zur Korrumpierung des Islam geführt habe, und sah es daher als die Pflicht der Araber an, allen Muslimen auf dem Wege über ein arabisches Kalifat als geistige Führer zu dienen. Der Kalif bei Kawākibī sollte daher keine politische Macht ausüben, sondern in seinen Funktionen ausschließlich auf den spirituellen Bereich beschränkt sein. Dieses Konzept war durchaus nicht neu, doch dachte Kawākibī in modernen Kategorien, d.h. er unterschied geistigen und weltlichen Bereich, die vordem als Einheit gesehen worden waren. Die *ʼulamāʼ* der klassischen Periode hatten sehr wohl erkannt, daß Macht und Stellung sich nicht immer deckten, wie sie das nach islamischer Vorstellung eigentlich tun sollten, doch unter der Maxime, daß »die Notwendigkeit zu tun erlaubt, was verboten ist«, fanden sie mit der Entwicklung des Konzepts der Delegation der Macht, *wilāya,* einen legalen Weg aus ihrem Dilemma. Die modernistischen Denker verzichteten auf diese juristische Konstruktion und befürworteten ganz offen ein säkulares politisches Leben – eine Entwicklung, die mit der Beseitigung des Kalifats in der Türkei durch Muṣṭafā Kemāl möglich gemacht worden war.

Die Konzeption einer arabischen Nation, in der Christen und Muslime miteinander leben würden, findet sich zum ersten Mal bei einem ziemlich unbekannten Libanesen mit Namen Naǧīb ʼAzzūrī (Negib Azoury). Er gründete 1904 in Paris die *Ligue de la patrie arabe* und veröffentlichte ein Buch, *Le réveil de la nation arabe dans l'Asie turque* (Paris 1905), in dem er die Auflösung des Osmanischen Reiches und die Unabhängigkeit der Araber predigte. ʼAzzūrī

hatte jedoch nur wenig Anhänger, und seine Schriften wurden von niemanden ernst genommen. Kaum zehn Jahre später waren derartige Vorstellungen jedoch zum Allgemeingut für viele Araber geworden, und dies verlieh der arabischen Revolte gegen die Türken weiteren Auftrieb.

Die politische Situation unter dem Mandat führte bei den syrischen und libanesischen Intellektuellen zu einer ernsthaften Überprüfung und Neuformulierung ihrer Grundsätze und Ziele. Auf diesem Erfahrungshintergrund verfaßte und veröffentlichte Edmond Rabbat, ein prominenter syrischer Nationalist und Mitbegründer des Nationalen Blocks, im Jahre 1937 sein Werk *Unité syrienne et devenir arabe.* Bei ihm umfaßte die arabische Nation alle arabisch sprechenden Menschen Asiens und Afrikas, deren Solidarität auf der gemeinsamen Religion des Islam beruhte, einer Solidarität, die als Vorläufer der Solidarität in einem Nationalstaat zu verstehen ist. Auch andere Araber verfochten diese Ideen, denn obwohl ein Teil die Grenzziehungen des Mandatsystems akzeptierte und sich auf die Emanzipation von den Mandatarmächten konzentrierte, sahen andere in diesen Grenzen einen geschickten Schachzug der Westmächte mit dem Ziel, die Araber zu zersplittern und zu entzweien, indem neue territoriale Einheiten mit neuen Brennpunkten der Loyalität geschaffen wurden, die den Zweck hatten, die Araber ihre umfassendere Loyalität gegenüber dem Ziel, alle arabischen Länder zu vereinigen, vergessen zu lassen. Daher sah man auch in der Gründung des Staates Israel einen wohlberechneten Versuch der Kolonialmächte, Zwietracht auf arabischem Boden zu säen.

Der bedeutendste Vertreter des arabischen Nationalismus war Sāṭi' al-Ḥuṣrī. Als vornehmer Iraker, der am osmanischen Hof aufgewachsen war, optierte er für die irakische Staatsangehörigkeit und ging mit Faiṣal als Erziehungsminister in den Irak. Als der *coup d'Etat* Rašīd 'Alīs, bei dem er die Hand im Spiel gehabt hatte, scheiterte, wurde er aus seinem Land verbannt und mußte nach Ägypten ins Exil gehen. Als 1940 die Liga der Arabischen Staaten gegründet wurde, machte man ihn zum Leiter der Kulturabteilung. Sāṭi' al-Ḥuṣrī ging es vor allem um drei Probleme: erstens, daß das Individuum nur im Rahmen einer Nation in Freiheit leben kann; zweitens, daß der Panarabismus keine Bedrohung für den Islam darstellt (wodurch er sich sowohl gegen die Verfechter eines islamischen Staates als auch die in rein säkularen Kategorien Denkenden stellte); drittens, daß Ägypten ein Teil der arabischen Nation sei.

Vorher hatte kein Araber dieses Land als ein arabisches betrachtet. Die Ägypter selbst sahen sich als eine geographisch und ethnisch völlig eigene Einheit, die andere Probleme als die arabischen Provinzen zu lösen hatte. Nachdem jedoch die Liga der Arabischen Staaten vor allem auf Betreiben Ägyptens ins Leben gerufen worden war, war es nur noch eine Frage der Zeit, bis Ägypten in arabische Probleme mit hineingezogen wurde und sich mit dem arabischen Nationalismus auseinandersetzen mußte. Diese Entwicklung wurde vor allem dadurch verstärkt, daß man unter arabischer Nation nun alle arabisch

sprechenden Bevölkerungsteile verstand (um den Islam als treibende Kraft der politischen Bewegung auszuschalten und damit alle Muslime, die – wie Türken und Pakistaner – nicht die arabische Sprache sprachen, von der Mitgliedschaft auszunehmen) und daß man als Basis der Bewegung nun eher die islamische Kultur als die Religion der Muslime ansah. So konnten sich Muslime, Christen und Angehörige anderer Religionen der Bewegung anschließen, ohne befürchten zu müssen, mit Hilfe der muslimischen Religion unterdrückt zu werden. Qusṭanṭīn Zuraiq, ein hervorragender christlicher Historiker syrischer Herkunft, vertrat die Ansicht, daß der Prophet Mohammed eine arabische Kultur begründet habe und daß diese Kultur und deren historische Entwicklung gemeinsame Vergangenheit aller Araber sei, ob sie nun Christen oder Muslime seien. ʼAbdarraḥmān al-Bazzāz, ein Iraker, warnte vor der Gefahr des Chauvinismus innerhalb des Islam und betonte immer wieder, daß der arabische Nationalismus seine Wurzeln in der arabischen Kultur habe.

In der Baath-Partei (*Ḥizb al-baʼṯ al- arabī al-ištirākī,* ›Sozialistische Partei der arabischen Auferstehung‹), die 1940 in Damaskus von Michel ʼAflaq ins Leben gerufen wurde, fand der arabische Nationalismus eine politische Ausformung. Jahrelang war sie nichts weiter als die Partei eines in Frankreich erzogenen Linksintellektuellen, doch im Verlauf von revolutionären Ereignissen im Nahen Osten, vor allem der ägyptischen Revolution, vereinigte sie sich mit einer anderen Gruppierung um Akram al-Ḥaurānī, die enge Bindungen zur Armee hatte und bald an Einfluß und Macht gewinnen sollte. Die Ideologie der Baath-Partei – Nationalismus, Einheit und Sozialismus in der arabischen Gesellschaft – ist zu einer der wichtigsten Kräfte im Nahen Osten der Gegenwart geworden. Der Mann, der aus dem arabischen Nationalismus mehr als einen frommen Wunsch machte, war Gamal Abdel Nasser (Gamāl ʼAbdannāṣir). Zwar gelang es auch ihm nicht, den Traum Wirklichkeit werden zu lassen, doch er kam der Realisierung einige Schritte näher.

Die ägyptische Revolution von 1952, deren Träger Gamal Abdel Nasser und eine Gruppe junger Offiziere, die sich die ›Freien Ofziere‹ nannte, waren, brachte in Ägypten und im Nahen Osten insgesamt radikale Änderungen hervor und weckte auch in anderen Ländern den Wunsch, das alte Regime zu stürzen. Die ägyptische Revolution fegte einen dekadenten und korrupten Monarchen vom Thron, der in einem konstitutionellen Vielparteiensystem regiert hatte, dessen schließlich offenbar gewordener moralischer Bankrott und Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwohl seiner allgemeinen Verkommenheit in nichts nachstanden.

Ägypten befand sich damals in einem entscheidenden Stadium: es kämpfte gegen Krankheit, Elend und Unwissenheit. Eine fanatische Gruppe puritanischer Reformer, die Muslimbruderschaft, gewann ständig an Macht und Einfluß und sah den Augenblick für gekommen, die Macht im Lande zu übernehmen und im Namen der Reform im Geiste des Islam eine reaktionäre Herrschaftsform zu etablieren. Großbritannien hatte nach wie vor Truppen in der Kanalzone

stationiert, mischte sich in die inneren Angelegenheiten Ägyptens ein und weigerte sich sogar, nachdem die Wafd-Regierung 1951 den anglo-ägyptischen Vertrag von 1936 einseitig gekündigt hatte, die Vertragsbedingungen zu überdenken und in neue Verhandlungen einzutreten. Der Palästinakrieg von 1948 hatte die Armee, bis dahin die Stütze des Königs, ermutigt, selbst die Macht zu ergreifen (23. Juli 1952). Eine Zeitlang fungierte der umgängliche General Naǧīb als Präsident von Ägypten, doch wurde er bald von Gamal Abdel Nasser verdrängt, der ein totalitäres Regime mit einem Einparteiensystem errichtete. Man führte eine Art von Sozialismus ein, bei dem der Schwerpunkt auf öffentlichem Eigentum und der Verstaatlichung der Produktionsmittel lag und durch den soziale Gerechtigkeit erreicht werden sollte. Den Anfang machte eine Landreform – ein Programm, das seit der Revolution von 1919 immer wieder erörtert, aber nie durchgeführt worden war, da dem wohletablierte Interessen und ein von Grundbesitzern beherrschtes Parlament entgegengestanden hatten – , durch die das Grundeigentum größenmäßig begrenzt und die größten Latifundien in kleinere Parzellen aufgeteilt wurden. Es folgten Erlasse, durch die andere Produktionsmittel nationalisiert wurden; die bedeutendsten wurden 1960–1962 verabschiedet. Nach dem Krieg von 1956 wurde zunächst das Eigentum britischer und französischer Staatsbürger sequestriert, dann folgte die Nationalisierung ausländischer Banken, 1960 auch der ägyptischen Banken, und schließlich wurde der größte Teil von Handel und Industrie in öffentliches Eigentum überführt. Die einzelnen Maßnahmen wurden Stück für Stück durchgeführt, da es zunächst keinen regulären Wirtschaftsplan gab, obwohl nach einiger Zeit Fünf-Jahres-Pläne ausgearbeitet wurden. Man griff zu diesen Maßnahmen, um umfassende Industrialisierungsprojekte durchführen zu können, um die Macht der besitzenden Klasse zu brechen und um die öffentliche Meinung hinter sich zu bringen. Den Eckstein der Entwicklung der ägyptischen Wirtschaft bildete das Assuan-Staudammprojekt. Ägypten wandte sich um finanzielle Unterstützung des Projekts an den Westen, erhielt zunächst auch Zusagen, doch 1956 erteilte John Foster Dulles schließlich eine abschlägige Antwort. Als Vergeltungsmaßnahme und um andere Finanzierungsquellen für das Projekt zu erschließen, verstaatlichte Nasser den Suezkanal. Damit war die erste Runde beendet; sie brachte Nasser zusätzlich die Bewunderung der arabischen Nachbarvölker ein, die in ihm einen möglichen Führer und einen Helden zu sehen begannen.

Nassers internationaler Status war schon im Vorjahr durch verschiedene Ereignisse erhöht worden, vor allem durch die Bandung-Konferenz und einen Militärpakt zwischen Syrien, Ägypten und Saudi-Arabien, der sich gegen den Bagdad-Pakt (eine Allianz zwischen Großbritannien, Irak, Iran, Türkei und Pakistan) richtete und der antikolonialistischen und neutralistischen Tendenz, die damals im arabischen Raum vorherrschte, Ausdruck verlieh.

Die zweite Runde begann 1956 mit dem Angriff von Großbritannien, Frankreich und Israel auf Ägypten. Die militärische Niederlage wandelte sich in

einen moralischen Sieg für Nasser, dessen Ansehen in der arabischen Welt, wenn auch nicht notwendig bei den arabischen Führern, weiter zunahm, so daß sein Bild bald in allen Kaffeehäusern und Basaren hing. In den Augen der Araber war Nasser der einzige, der genügend Prestige und Mut besaß, um den arabischen Nationalismus Wirklichkeit werden zu lassen. Der einzige andere starke Mann in diesem Raum war Nūrī as-Sa'īd im Irak, der von der arabischen Einheit im Fruchtbaren Halbmond träumte, den jedoch seine Englandfreundlichkeit und die Tatsache behinderten, daß die Verwirklichung seiner Pläne keine revolutionäre Änderung, sondern die Fortführung der Hāšimitenhegemonie bedeutet hätte.

Die Eisenhower-Doktrin von 1957 gab der panarabischen Bewegung neuen Auftrieb, vor allem, nachdem amerikanische Marineinfanteristen im Juli 1958 im Libanon landeten, um die der libanesische Präsident Camille Chamoun (Kamīl Šam'ūn) gebeten hatte. Damit fiel auch auf die Vereinigten Staaten der Verdacht, sie hegten imperialistische Absichten gegenüber dem arabischen Raum und versuchten, das von Großbritannien und Frankreich hinterlassene ›Vakuum‹ zu füllen, und so wurde der gute Eindruck zerstört, den sie mit ihrer Intervention im Suezkrieg gemacht hatten.

1958 sollte für die Regierungen im Nahen Osten ein entscheidendes Jahr werden. Im Februar schlossen sich Syrien und Ägypten zur Vereinigten Arabischen Republik zusammen und verliehen so dem Panarabismus konkreten Ausdruck. Es gab eine Vielzahl von Gründen für diese Verschmelzung, doch kann sie nicht als Nassers Griff nach Syrien interpretiert werden, wie das einige westliche Kommentatoren taten, da die Initiative eindeutig von Syrien ausging, während Nasser, der einen solchen Schritt für verfrüht hielt, merklich zögerte und nur unter syrischem Druck zustimmte. Šukrī al-Quwwatlī, der syrische Präsident, und die Baath-Partei drängten auf die Vereinigung mit Ägypten, da sie einen kommunistischen Putsch befürchteten. Nasser stimmte dem Zusammenschluß schließlich unter der Bedingung zu, daß Syrien nach ägyptischem Muster alle politischen Parteien auflösen und eine Koordination der Wirtschaftspolitik beider Länder betreiben würde. Diese beiden Bedingungen sollten die wichtigste Ursache des Auseinanderfallens der Vereinigten Arabischen Republik im Jahre 1961 bilden, da die Baath-Partei sich selbst bei der Auflösung aller politischen Parteien ausnahm und Widerstand leistete, als die Regel auch auf sie angewendet wurde. Die Verschmelzung verursachte ernste Störungen im syrischen Wirtschaftsleben, die vermögenden Schichten wurden durch die Nationalisierungspolitik antagonisiert und ein Großteil der Syrer fühlte sich dadurch übervorteilt, daß ägyptische Beamte in Syrien Regierungs- und Verwaltungsämter erhielten. So kam der Bruch schließlich auf Betreiben von Militärs, Politikern und vermögenden Industriellen und Grundeigentümern zustande.

Im Juli 1958 brach ein Bürgerkrieg im Libanon aus, in dem sich Anhänger von Nasser und die Chamoun-Regierung bekämpften. Aus dem Konflikt ging als Kompromißlösung eine neutrale Regierung hervor, die sich Nasser gegenüber

nicht übermäßig enthusiastisch zeigte. Auch in Jordanien kam es zu Unruhen, die von panarabischen Nationalisten ausgingen, die 1956 den Rücktritt General Glubbs als Oberkommandierenden der Arabischen Legion durchgesetzt hatten und so lange einen Unruheherd bildeten, bis 1957 das Kriegsrecht verhängt wurde. Schließlich war König Ḥusain gezwungen, die Hilfe des Westens in Anspruch zu nehmen, um seinen Thron zu retten. Aus Zypern wurden britische Truppen nach Jordanien eingeflogen. Da hinter den Unruhen stets pronasseristische, panarabische Nationalisten steckten, verbreiterte sich die Kluft zwischen Nasser und den arabischen Staatsführern noch mehr, doch die Unterstützung, die Nasser seitens der Bevölkerung zuteil wurde, nahm weiter zu. Er repräsentierte für sie ein progressives, revolutionäres Element, während ihre eigenen Herrscher eine am 19. Jahrhundert orientierte Politik betrieben, wenn sie fremde Mächte zu Hilfe gegen ihre eigenen Völker holten, um ihre Privilegien zu verteidigen. Die größte Überraschung des Jahres war jedoch der Militärputsch im Irak vom 14. Juli. Das Haus der Häšimiten fand in einem Massaker zusammen mit Premierminister Nūrī as-Sa'īd und schätzungsweise 200 weiteren Menschen ein gewaltsames Ende Zunächst glaubten viele, daß mit der Revolution ein nasserfreundliches Regime ans Ruder gekommen wäre, doch schließlich erwies sich, daß Abdel Karim Kassem ('Abdalkarīm Qāsim), der starke Mann, allein zu herrschen vorzog. Er unterdrückte alle panarabischen Elemente und verfolgte eine sowjet- und kommunistenfreundliche Politik. Im Februar 1963 wurde Kassem jedoch bei einem Staatsstreich der Baath-Partei getötet.

Im März des gleichen Jahres unternahm die Baath- Partei auch in Syrien einen *coup d'Etat* und Parteimitglieder übernahmen die Macht. Dadurch näherten Syrien und der Irak sich einander an und planten ihre Politik gemeinsam über den Panarabischen Ausschuß der Baath-Partei. Der gemäßigte Flügel der Partei wurde bald von den Linksextremisten liquidiert, die alle Gemäßigten verhafteten und einsperrten. Die danach herrschende prochinesische Gruppe übte sowohl an Nasser wie an der Sowjetunion wegen ihrer Kompromisse mit den Kräften der Reaktion Kritik; sie selbst verficht eine Politik des ›permanenten Kampfes‹.

Nachdem Syrien aus der Vereinigten Arabischen Republik ausgetreten war, zog sich Nasser für kurze Zeit aus der panarabischen Politik zurück und widmete sich vor allem internen Problemen. Er gab diese Absichten bekannt und begründete seine Distanzierung damit, daß er sich von den ›reaktionären‹ Elementen, mit denen er praktisch alle arabischen Führer meinte, zurückziehe, um sich auf die vielfältigen Probleme Ägyptens zu konzentrieren. Hätte er diese Politik tatsächlich verfolgt, so wären die Reformen in Ägypten möglicherweise schneller vonstatten gegangen, doch als Nasser sich auch der Zerstörung der ›Reaktion‹ im arabischen Raum verpflichtet fühlte, währte die Periode der Isolation nicht lange. Schon 1962 wurde er in den Konflikt im Jemen verwickelt. Dort hatte ein Putsch der Militärs zur Vertreibung des Imams und zur Errichtung einer republikanischen Regierung geführt, die sich an Nasser um

Unterstützung wandte. Bald spaltete sich der Jemen jedoch in ein royalistisches Lager um den Imam, der von Saudi- Arabien unterstützt wird, und ein republikanisches Lager um General Sallāl und ägyptische Truppen. Die langwierige und kostspielige Kampagne im Jemen verschlang beträchtliche ägyptische Hilfsmittel, sie kostete Menschenleben und Geld, die das Land nur schlecht entbehren konnte. Die Lage hat sich bis heute nicht entscheidend verändert; beide Seiten befinden sich in einer Sackgasse; die Beziehungen zwischen Saudi-Arabien und Ägypten sind vergiftet und Ägypten hat viel von seiner Glaubwürdigkeit und Integrität eingebüßt.

Der Staatsstreich im Irak, durch den Kassem von einem militärischen Baath-Flügel abgelöst wurde, führte zu einer erneuten Annäherung zwischen Ägypten, Syrien und dem Irak. Geplant war eine Union auf föderativer Basis, doch sie ist wegen des gegenseitigen Mißtrauens der Partner nicht über vage Umrisse hinaus gediehen. Dann jagte ein Staatsstreich den anderen, so daß Syrien und der Irak von andauernder Instabilität geprägt sind. Der letzte *coup d'Etat* im Irak fand im Jahre 1968 statt. Der Junikrieg 1967 erschütterte die gesamte arabische Welt und führte ihr die Notwendigkeit einer Überprüfung der eigenen Lage unerbittlich vor Augen. In Ägypten war eine Säuberungsaktion im Militär und im Sicherheitsapparat die Folge, und zum ersten Mal seit 15 Jahren gingen die Studenten auf die Straße und protestierten gegen Korruption und Machtmißbrauch. Im Irak fand ein erneuter Staatsstreich statt. König Ḥusain von Jordanien bewegt sich am Rande eines Abgrunds: die Hälfte seines Landes ist von Israel besetzt, und die Guerillakommandos der *El Fatah* stellen seine Autorität in Frage. Im Krieg zeigte sich, daß der arabische Nationalismus zwar auch heute noch eine zugkräftige Ideologie darstellt, daß die Araber jedoch noch einen weiten Weg gehen müssen, bevor seine Realisierung in den Bereich des Möglichen rücken wird. Der gesamte Raum macht im Augenblick ein Übergangsstadium durch und bedarf dringend der Reform seiner Innen- und Außenpolitik. All diese Reformen erfordern langfristige und kostspielige Investitionen, und ihr endgültiger Erfolg wird vom Ausgang des arabisch-israelischen Konflikts und der Frage abhängen, ob es gelingen wird, das Gebiet zu befrieden.

d) Kultur

Der Versuch, einen Überblick über die Kultur des Nahen Ostens in der von uns behandelten Periode zu geben, ist schwierig, wenn nicht unmöglich. Wir beschränken uns daher auf die Darstellung der wichtigsten Entwicklungslinien in Ägypten, da dieses Land das kulturelle Zentrum der Arabisch sprechenden Welt bildete und daher als Vorbild und Avantgarde der Gesamtheit wirkte.

Bis ins 19. Jahrhundert unterschied sich das kulturelle Leben Ägyptens kaum von anderen Regionen der muslimischen Welt. Die Kunst, die vor allem Architektur und Kleinkunst – Holzschnitzerei, Metallarbeiten, Einlege- und

Glasarbeiten usw. – umfaßte, erlebte eine Blütezeit und begann in Geschmack und Niveau erst im 18. Jahrhundert abzusinken. Die Literatur, wie auch alle Formen der Wissenschaft, entstand fast ausschließlich in den Reihen der *'ulamā'* und der Mystiker, obwohl sich auch Dichter aus dem Beamten- und sogar Kaufmannsmilieu finden. Die *'ulamā'* beschäftigten sich nicht allein mit religiösen und rechtlichen Fragen, sie schufen auch Dichtungen, verfaßten Chronologien, Lexika, Biographien, medizinische Kompendien und astronomische Werke. Der allgemeine Verfall des Vorderen Orients auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet sollte auch in Kunst und Wissenschaft seinen Tribut fordern. Trotzdem finden sich einige hervorragende Namen in dieser Zeit: Scheich Murtaḍā az-Zabīdī (1732–1791), der in Indien geboren war und sich nach langen Studienreisen in Kairo, wo er an der Azhar-Universität lehrte, niedergelassen hatte, verfaßte den *Tāǧ al–'arūs,* ein unschätzbares Wörterbuch, das noch heute als Standardwerk gilt. Scheich Muṣṭafā al-Bakrī (1688–1749) schrieb viel über Mystik und führte den mystischen Ḫalwatiyya-Orden in Ägypten ein; er war gebürtiger Syrer, lebte aber lange in Ägypten. Scheich 'Abdarraḥmān al-Ǧabartī (1753–1825), dessen Familie ursprünglich aus Äthiopien stammte, aber seit mehreren Generationen in Ägypten ansässig war, verdient aufgrund seiner Chronik Ägyptens *'Āǧā'ib al-āṯār fī 't-tarāǧim wa'l-aḫbār,* der erste moderne Historiker genannt zu werden. Trotz dieser glanzvollen Namen hatte al-Azhar, einst das angesehenste geistige Zentrum der muslimischen Welt, viel von ihrer früheren Anziehungskraft verloren. In der Vergangenheit war sie auf allen wissenschaftlichen Gebieten führend gewesen, doch im Laufe der Zeit beschritten immer mehr *'ulamā** den ausgetretenen Pfad der Abfassung von Anmerkungen zu Kommentaren von Sekundärwerken, statt neue Forschungsgebiete zu öffnen oder neuartige Fragestellungen zu finden. Einige der einstigen Glanzpunkte im geistigen Leben der Muslime, wie die Medizin und Naturwissenschaften, waren als Forschungsobjekte so gut wie verschwunden. Obwohl die Dichtung der Zeit zum Teil fraglos gut ist, war sie doch zu sehr von traditionellen Formen beengt, was für das gesamte kulturelle Leben der damaligen Zeit gilt. Wahrscheinlich fanden allein auf dem Gebiet der mündlich überlieferten volkstümlichen Literatur noch Neuerungen statt; sie umfaßte so verschiedenartige Gebiete wie gereimte Prosa, *zaǧal* (volksliedhafte Strophengedichte) und Erzählungen.

Die Ereignisse des 19. Jahrhunderts veränderten nicht nur die politische Situation, sie belebten auch die Kultur, so daß die Modernisierung der Bürokratie in neuen literarischen Stilen und dem Entstehen neuartiger Forschungsgebiete ihren Widerhall fand. Muḥammad 'Alīs Studienmissionen ins Ausland und seine neuen Schulen sollten eine kleine Elite mit westlichem Gedankengut in Berührung bringen, doch erst unter Ismā'īl wurde ein modernes säkulares Erziehungssystem mit neuen Grund- und Oberschulen eingeführt. Unter seinem Regime entstand eine Vielzahl unterschiedlich gefärbter

Zeitungen, und auch das Theater wurde erstmals durch den Bau zweier Theater in Kairo und Alexandria wirksam unterstützt.

Im Gefolge der von Ismā'īl forcierten Modernisierung entstanden neue Kunstformen. Die Verbreitung journalistischer Tätigkeit förderte einen neuen literarischen Stil, den Essay, der in den Artikeln von Muṣṭafā Kāmil, Luṭfī as-Sayyid, Muḥammad Ḥusain Haikal und Ṭāhā Ḥusain seinen Höhepunkt erlebte; damals, d.h. von 1890 an, fand jeder politisch oder literarisch ambitionierte Mensch in der Presse ein Forum. Durch die Presse wurden auch Übersetzungen ausländischer Werke, sowohl wissenschaftlichen wie literarischen Inhalts, in Ägypten verbreitet. Das Magazin *al-Muqtaṭaf* (›Die Auslese‹) beispielsweise, das 1885 von zwei syro-libanesischen Flüchtlingen, Fu'ād Ṣarrūf und Fāris Nimr, gegründet worden war, trug zur Popularisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse in Ägypten bei. Ein anderer Syrer, Ǧurǧī Zaidān, gründete 1892 die literarische Monatsschrift *al-Hilāl* (›Der Halbmond‹). Er wurde jedoch bekannter als Verfasser historischer Romane, in denen er sich arabischer Persönlichkeiten der Vergangenheit für seine Hauptfiguren bediente.

Das Theater erlebte zunächst eine Blüte unter Ismā'īl, doch fand diese Periode alsbald ein Ende, als Ismā'īl selbst und die Zustände der damaligen Gesellschaft zur Zielscheibe der Kritik wurden. Das Theater, das versucht hatte, die Mißstände durch seine Satire zu beheben, wurde der Zensur unterworfen und diese wurde gleich auf die Presse mit ausgedehnt. Da das Schauspiel keine eigenständige Kunstform darstellt, obwohl einige Gelehrte versucht haben, im Schattenspiel seinen Vorläufer zu finden, entwickelte es sich nur langsam, und zunächst handelte es sich bei den meisten Theaterstücken um Übersetzungen französischer Werke; so erschien *Tartuffe* in der Maske des *Šaiḫ Matlūf* auf der Bühne. Das erste wirklich heimische Theater entwickelte sich erst in den dreißiger Jahren mit den Stücken von Taufīq al-Ḥakīm und den Komödien des einzigartigen Paares Naǧīb ar-Rīḥānī und Badī' Ḫairī. Diese beiden Männer schrieben oder übertrugen, meist aus dem Französischen, eine bemerkenswerte Reihe von Stücken, die zu Klassikern des zeitgenössischen Theaters geworden sind und noch heute ein hervorragendes Bild ägyptischer Charaktere und Lebensweisen vermitteln.

Es ist zwar gerechtfertigt, von einem ägyptischen Theater und Roman zu sprechen, doch auf dem Gebiet der Dichtkunst muß man die gesamtarabische Poesie in die Betrachtung miteinbeziehen. Als Kunstform bestand sie jahrhundertelang fast kaum verändert seit dem siebten Jahrhundert, als der Grammatiker und Philologe al-Ḫalīl die 16 klassischen Versmaße entwickelte. Tiefgreifende Veränderungen auf diesem Gebiet ergaben sich erst im 20. Jahrhundert, als sich – infolge der im arabischen Raum wirkenden politischen und gesellschaftlichen Kräfte – mehrere neue Schulen herauszubilden begannen, von denen wir die wichtigsten hier behandeln wollen. Die erste, eher traditionelle Schule war die der neoklassischen Dichter, die mit einem Fuß in der

Vergangenheit, mit dem anderen in der Gegenwart standen. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung war Aḥmad Šauqī, Hofpoet unter ʼAbbās Ḥilmī II. (1892–1914) und während des Ersten Weltkriegs von den britischen Militärbehörden nach Spanien verbannt, wo er einige seiner besten Werke schuf. Šauqī wurde der Dichterfürst *(amīr aš- šuʼarāʼ)* genannt, ein Titel, der 1961 auch dem libanesischen Dichter Bišāra al-Ḫūri verliehen wurde.

Die zweite, romantische Schule wurde von Arabern gebildet, die nach Amerika emigriert waren. Der bekannteste Vertreter dieser Gruppe war Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān; im Westen weniger bekannt waren Īliyā Abū Māḍī und Mīḫāʼīl Nuʼaima; sie alle stammten aus dem Libanon und lebten in den Vereinigten Staaten. Der Vater der symbolistischen Schule war ein anderer Libanese, Saʼīd ʼAql; zu ihr gehörten auch Ibrāhīm Ṭūqān, ein Jordanier, dessen Gedichte erst posthum auf Betreiben seiner Schwester Fadwā, selbst eine Dichterin, veröffentlicht wurden, sowie der Syrer Nizār Qabbānī und ein Ägypter syrischer Abstammung, Bišr Fāris.

In den letzten zwanzig Jahren hat der Irak einige Dichter hervorgebracht, die sich der Sache der Revolution auf literarischem, gesellschaftlichem und politischem Gebiet verschrieben haben. Diese ›engagierten‹ Dichter haben sich von den strengen Formen der klassischen Sprache gelöst und auch andere literarische Konventionen durchbrochen. Die erste, die derartige Techniken verwandte, Nāzik al-Malāʼika, zählt heute zusammen mit Badr Šākir as-Sayyāb (gest. 1964) zu den Großen der modernen arabischen Dichtung.

Der erste ägyptische Roman, Muḥammad Ḥusain Haikals *Zainab,* erschien 1914, und obwohl sein Stil recht gestelzt und artifiziell anmutet, eröffnete er dieser Literaturform neue Wege. Sie konnte schnell Wurzeln schlagen, da sie in der Dichtungsform der Makame *(maqāma)* eine Art Vorläufer besaß. Andere Autoren griffen den Faden auf, und unter den Händen von Meistern wie Taufīq al-Ḥakīm, Naǧīb Maḥfūẓ, ʼAbdarraḥmān aš-Šarqāwī und anderen entwickelten sich aus dem Roman bald die Novelle und die Kurzgeschichte. Im Laufe der Zeit wurde der erstarrte hohe Stil der arabischen Literatur durch eine leichter zu handhabende Form ersetzt; dieser Prozeß ging von den Schriften politischer Agitatoren und dem Journalismus aus und führte dazu, daß allgemein in umgangssprachlichem Arabisch geschrieben wurde – eine Verfallserscheinung in den Augen einiger Puristen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt, der von sozialem und politischem Chaos geprägt ist, befindet sich auch die Literatur in einem Stadium der Experimente in Stil, Form und Inhalt. Neben dem absurden Theater, das Übersetzungen von Genet und Ionesco bringt, findet sich das Theater, in dem Übersetzungen klassischer griechischer Dramen zur Aufführung gelangen. Dichter schreiben im Stil von E.E. Cummings und anderen Modernisten und entwickeln eine neue Schule, die den Versuch macht, sich völlig von den klassischen Normen zu befreien und ihre eigene Ausdrucksweise zu finden. Zwischen den Kritikern wütet ein erbitterter Kampf um diese neuen Formen. Für

das kulturelle Leben sind heute vor allem Theater, Roman und Film von Bedeutung, während die Poesie in den Hintergrund getreten ist. Neben der Literatur hat auch die bildende Kunst Veränderungen in Stil und Sujet durchgemacht. Die arabische Kunst, deren Schwergewicht vordem auf Bauten, Innenausstattung und Kunsthandwerk gelegen hatte, brachte im 20. Jahrhundert in Anlehnung an den Westen die beiden reinen Kunstformen Malerei und Bildhauerei hervor. Zunächst widmete sich Muḫtār in den dreißiger Jahren Motiven der Pharaonenzeit, doch später fand dieser erste eigenständige arabische Bildhauer zu seinem eigenen Stil. In der Malerei wurden lange Zeit französische und italienische Schulen kopiert, doch inzwischen hat sich auch hier ein für Lichtverhältnisse und Beschaffenheit dieser Region charakteristischer Stil in Farbe und Formgebung herausgebildet, unter dem mehrere Schulen aufgeblüht sind.

Das kulturelle Leben in Ägypten und im gesamten arabischen Raum erwachte plötzlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts nach jahrzehntelanger Stagnation zu neuem Leben. Die Begeisterung und Erregung, die sich der gegenwärtigen Generation von Autoren, Dichtern und Künstlern bemächtigt hat, teilt sich zum ersten Male auch der Bevölkerung mit, die nun beginnt, jene Kunstformen zu entdecken und aktiv an ihnen zu partizipieren, denen sie vordem gleichgültig gegenüberstand, da sie in ihnen ein Prärogativ der Oberschicht zu erblicken glaubte. In der Vergangenheit waren Maler und Künstler zumeist auf die Großzügigkeit eines Mäzens angewiesen gewesen, um leben zu können; heute hat die Regierung die Funktion des Mäzens übernommen, und bekannte Künstler können nun unter der Ägide von Institutionen wie dem Kultusministerium, der Akademie der Schönen Künste und der neu eröffneten, meist den Universitäten angegliederten Ateliers arbeiten, die versuchen, auch das in Vergessenheit geratene Kunsthandwerk Ägyptens, wie Metallarbeiten, Textildrucke, Glasbläserei und Holzschnitzerei, wiederzubeleben.

6. Nordafrika

Der Zusammenbruch des Almohadenreichs im Jahre 1269 bedeutete in der westlichen Hälfte der islamischen Welt das Ende der Periode großer, Nordafrika und Ägypten oder Spanien umfassender Imperien. Nordafrika zerfiel in die drei Sultanate der Marīniden (1269–1465) in Fès, ʼAbdalwādiden (1235–1554) in Tlemcen und der Ḥafṣiden (1229–1569) in Tunis. Mehrere von den Marīniden unternommene Versuche zur Erhaltung der Einheit mit Spanien (1275–1344) und zur Wiederherstellung der Einheit Nordafrikas (1347/ 1357) scheiterten. Die Hegemonie der Ḥafṣiden über Nordafrika im 15. Jahrhundert (1424, 1472) blieb nominell. Das Scheitern der imperialen Politik führte jedoch, im Unterschied zum Westeuropa der gleichen Zeit, nicht zur Entstehung nationaler Königreiche. Den drei Dynastien Nordafrikas und ihren Nachfolgern gelang es nicht, ihre Reiche mit Hilfe einer einheitlichen, zentralen Verwaltungsorganisation zu konsolidieren. Die Verwaltung blieb, entsprechend dem alten, imperialen

Vorbild, auf ein pazifiertes Gebiet *(bled el-maẖzen,* klass. *bilād al-maẖzan)* beschränkt. Das übrige Reichsgebiet *(bled es-siba,* klass. *bilād as-sā'iba)* wurde von Stammesführern beherrscht, die die Dynastien zwar nominell anerkannten, den Anschluß an die zentrale Verwaltung, d.h. besonders die Steueradministration und die Jurisdiktion, jedoch nicht zuließen. Die Fortdauer der imperialen Verwaltungsordnung mit ihren unscharfen Grenzen zwischen zentraler Administration und dezentralisierten Stammesföderationen ist das Kennzeichen der Geschichte Nordafrikas vom 13. bis zum 19. und 20. Jahrhundert, als Frankreich, Spanien und Italien mit der Kolonialisierung neue politische Ordnungsformen einführten.

Die Geschichte bis zur Kolonialisierung kann unterteilt werden in die beiden Perioden der letzten Berberreiche und der türkischen Suzeränität bzw. der scherifischen Dynastien, die Geschichte seit der Kolonialisierung in die beiden Perioden der europäischen Kolonialherrschaft und der Unabhängigkeit. Während dieser vier Perioden durchlief Nordafrika einen Prozeß des Verfalls imperialer Ordnung, deren Zerstörung durch die Einführung des Kolonial- bzw. Protektoratsstatus ohne eine durchgreifende Neuordnung und der verspäteten – daher mehr oder weniger revolutionären – Erneuerung nach dem Vorbild der westlichen Nationalstaaten.

I. Die vier letzten Berberreiche (Ḥafṣiden, Marīniden, 'Abdalwādiden und Waṭṭāsiden)

Schon vor dem Zusammenbruch des Almohadenreichs hatte sich ein das heutige Tunesien und östliche Algerien umfassendes Gebiet unter einem seiner Gouverneure verselbständigt. Dieser Gouverneur, Abū Zakariyyā' Yaḥyā (1228–1249), entstammte der Familie der Ḥafṣiden, die einen prominenten Platz in der almohadischen Stammesföderation eingenommen hatte. Abū Zakariyyā' erklärte sich 1229 für unabhängig, als der almohadische Thronprätendent al-Ma'mūn (1228–1232) als Gegenleistung für die militärische Hilfe durch Ferdinand III. von León und Kastilien (1199–1252) den Bau einer christlichen Kirche, die Zulassung der christlichen Mission und die Abschaffung des vom Gründer des Reiches, Ibn Tūmart (gest. 1128), aufgestellten Dogmas betrieb.

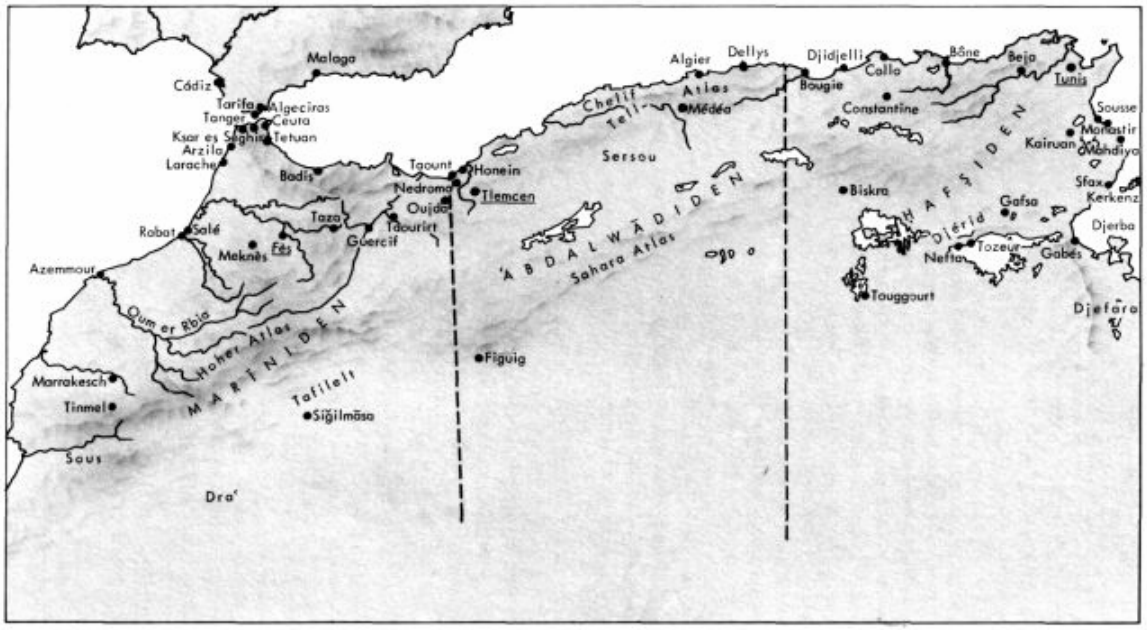
Der Verselbständigung der Ḥafṣiden folgte 1245 im Westen Nordafrikas die Loslösung der marīnidischen Stämme von den Almohaden. Nach dem Sturz der Almohaden 1269 durch die Marīniden wurde die bis dahin loyale Stammesföderation der 'Abdalwādiden in Westalgerien selbständig. Religiöse Gründe haben im Unterschied zur vorangegangenen Geschichte Nordafrikas für den Sturz der Almohaden keine direkte Rolle gespielt, wenngleich die mālikitischen Rechtsgelehrten das Ende der almohadischen Dogmen begrüßten. Die neuen Dynastien der Marīniden, 'Abdalwādiden und selbst der Ḥafṣiden, die

als Sachwalter der Almohaden unabhängig wurden, hielten es für opportun, die mālikitische Schule zu unterstützen. Die theologische Debatte, die durch die almohadischen Dogmen der Einheit Gottes und der Unfehlbarkeit des Mahdī Ibn Tūmart anti-mālikitische Akzente erhalten hatte, wurde aufgegeben zugunsten juristischer Diskussionen um die Sicherung der sozialen Ordnung der Gesellschaft (Besitz, Erbteilung, Handwerk, Handel, Besteuerung) und ihrer rechtlichen Formen. Der einzige Denker, der sich über diese Diskussion erhob, war Ibn Ḫaldūn (1332–1406), der in der Einleitung *(muqaddima)* zu seiner Weltgeschichte (*Kitāb al–'ibar,* ›Buch der Beispiele‹) an die Debatten eines Ġazzālī (1058–1111), Ibn Ṭufail (gest. 1186) oder Averroes (Ibn Rušd, 1126–1198) anknüpfte. Ibn Ḫaldūn war darüber hinaus der einzige, der die Frage untersuchte, warum Nordafrika trotz der Existenz detaillierter Rechtsvorschriften für eine gesicherte soziale Ordnung nicht aus seinen beständig wiederkehrenden politischen Krisen ausbrechen konnte.

Dem Ḥafṣiden Abū Zakariyyā' Yahyā gelang es schon bald nach der Erlangung der Unabhängigkeit, sein Reich im Westen bis nach Algier auszudehnen (1235). Sein Nachfolger Abū 'Abdallāh Muḥammad I. al-Mustanṣir (1249–1277), der 1258 nach dem Sturz der Abbasiden in Bagdad den freilich nur vorübergehend erfolgreichen Anspruch auf das Kalifat erhob, konnte den Frieden erhalten. Es ist allerdings nur dem Zufall zu verdanken, daß die Ḥafṣiden einer bedrohlichen äußeren Gefahr entgingen: Ein von Ludwig dem Heiligen (1226–1270) und seinem Bruder, Karl von Anjou, König beider Sizilien (1256–1284) im Sommer 1270 wegen ausstehender Kredite und Schutzabgaben unternommener Kreuzzug wurde abgebrochen, als Ludwig während der Belagerung von Tunis starb. Die Abgaben, deren Zahlung Muḥammad al-Mustanṣir eingestellt hatte, waren seit der Zeit Rogers II. (1130–1154) zum Schutz der Seetransporte an die Normannen und ihre Nachfolger in Sizilien gezahlt worden. Seit dem Einbruch der Normannen befand sich das westliche Mittelmeer unter der Kontrolle christlicher Herrscher. Im 13. Jahrhundert versuchten sie darüber hinaus nordafrikanische Küstenstädte in ihre Hand zu bekommen. Der Kreuzzug des Jahres 1270 ist nur ein Beispiel für diese Versuche, die das erwachende ökonomische Interesse in Europa widerspiegeln: Mit der Zurückdrängung der Muslime in Sizilien und Spanien und der Beherrschung der mittelmeerischen Handelsplätze bot sich für die Kaufleute der christlichen Länder die Chance, den von den Muslimen entwickelten Nord-Süd-Handel auf der Basis des durch die Sahara herangeführten westsudanesischen Goldes zu übernehmen.

Nach dem Tode Mustanṣirs zerbrach die Einheit des ḥafṣidischen Reiches. Die folgenreichste Revolte war die eines Handwerkers aus Bougie, Ibn Abī 'Umāra (1283/84). Er gab sich für einen Abkömmling der ḥafṣidischen Dynastie aus und eroberte mit Hilfe arabischer Stämme die Hauptstadt Tunis. Die Revolte brach nach einem Jahr zusammen, doch die Stämme erzwangen die Gewährung von Steuerprivilegien *(iqṭā')* für bestimmte, ihnen aus dem *Maẖzan* zugewiesene Ländereien und reduzierten damit die Macht der Dynastie. In einer weiteren

Hinsicht ist die Revolte von Interesse. Sie zeigt die Bedeutung der Städte, d.h. der auf Kapital und Handwerk, nicht auf Landbesitz basierenden politischen Macht während dieser Zeit. Die Bedeutung der Städte war jedoch nur relativ, insofern sie zur Übernahme der Herrschaft eben jener Kräfte bedurften, vor deren Zugriff sie von der Dynastie beschützt wurden: der auf Landbesitz basierenden Stammesföderationen. Der Revolte Ibn Abī ʾUmāras folgte eine mehr als zwanzig Jahre währende Dynastiespaltung (Constantine und Tunis), die erst auf den Druck der intakt gebliebenen *Maḫzan*-Verwaltung hin überwunden wurde (1309). Unter Abū Yaḥyā Abū Bakr II. al-Mutawakkil (1318 bis 1346) konnte der *Maḫzan* wieder vergrößert und die von Aragon besetzte Insel Dscherba zurückerobert werden. Der spektakülare Eroberungszug des Marīniden Abū ʾl-Ḥasan ʾAlī (1331 bis 1351) in den Jahren 1346/47 machte jedoch das Werk der Pazifizierung wieder zunichte. Abū ʾl-Ḥasans Versuch, die föderierten Araberstämme in die reguläre Heeresverwaltung einzugliedern, endete mit einer vernichtenden Niederlage. Auch sein Sohn Abū ʾInān Fāris (1348–1358), der das Werk des Vaters retten wollte und das mittlerweile von der Großen Pest (1348/49) heimgesuchte Nordafrika zurückeroberte (1358), scheiterte am gleichen Problem der Stammesföderationen.



⊙ Abb. 15: Der Maghreb gegen Ende des 13. Jahrhunderts

Nach dem Abzug der Marīniden konnte die Ḥafṣidendynastie ihre Macht konsolidieren. Unter den lang dauernden Regierungszeiten von Abū ʾl-ʾAbbās Aḥmad II. (1370–1394), Abū Fāris ʾAbdalʾazīz (1394–1434) und Abū ʾAmr ʾUṯmān (1435–1488) entwickelte sich eine gewisse, wenngleich prekäre Prosperität. Sie beruhte auf dem Korsarentum, das gegen Ende des 14. Jahrhunderts seinen

Aufschwung nahm. Die Belagerung von Mahdiyya (1390) durch eine venetianisch-genuesische Flotte ist eine erste Reaktion der christlichen Länder auf das Wiedererscheinen muslimischer Schiffe auf dem westlichen Mittelmeer.

Der Aufstieg der marinidischen Dynastie war das Werk des Sultans Abū Yūsuf Ya'qūb (1258–1286). Nach der Eroberung der almohadischen Hauptstadt Marrakesch wandten sich die Marīniden auf Drängen Granadas nach Spanien. Das Vordringen der kastilischen Könige (Einnahme von Cádiz 1262), die die Oberhoheit über Granada besaßen, ließ es geraten erscheinen, an die Marīniden als die neuen Herren zu appellieren. Abū Yūsuf besiegte 1275 die Armee und 1279 die Flotte Kastiliens. Die Siege brachten jedoch nur einen vorübergehenden Frieden: 1291 wurde Tarifa kastilisch. Als 1337 Alfons XI. (1312 bis 1350) die *reconquista* wiederaufnahm, brach die letzte Phase der muslimischen Präsenz in Spanien an. Abū' l-Ḥasan (1331 bis 1351), von Granada gegen Kastilien zur Hilfe gerufen, erlitt 1340 vor Tarifa und 1344 in Algeciras zwei schwere Niederlagen. Von dieser Zeit an bis zum Fall Granadas (1492) bzw. zur Vertreibung (1610) waren die Muslime Spaniens auf sich allein angewiesen. Die Liquidation der spanischen Unternehmungen ermöglichte es Abū' 'l-Ḥasan, sich ganz auf die Eroberung des Maghreb zu konzentrieren. Zunächst besetzte er Tlemcen, die Hauptstadt der 'Abdalwādiden (1337), zehn Jahre später eroberte er Tunis.

Die Dynastien der 'Abdalwādiden im westlichen Algerien und der Marīniden in Marokko waren miteinander verwandt, aber seit der Zeit der Almohaden verfeindet. Tlemcen war der Endpunkt einer wichtigen Karawanenstraße aus dem westlichen Sudan und seine Lage zwischen den beiden Reichen der Marīniden und Ḥafṣiden machte diese Stadt zu einem begehrten Objekt. Eine weitere, ständige Gefahr für die 'Abdalwādiden war die Nähe des Teil, auf dem zahlreiche nomadisierende Araberstämme lebten. Tlemcen widerstand den marinidischen Angriffen bis 1337. Nach der Niederlage Abū 'l-Ḥasans konnte sich die 'Abdalwādidendynastie noch bis 1389 unabhängig halten, stand später jedoch bis zur Eroberung durch die Osmanen (1554) unter der Oberherrschaft ihrer Nachbarn.

Das Reich der Marīniden, erschöpft von den vergeblichen Eroberungszügen Abū 'l-Ḥasans und Abū Ināns, konnte sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht mehr erholen. Das Land wurde zunächst zusammengehalten von den Beamten und Offizieren des *Maẖzan*. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts setzten sich die Banū Waṭṭās in der Verwaltung durch und errichteten 1465 eine eigene Dynastie. Ihre Autorität blieb jedoch auf die Umgebung von Fès beschränkt. In den übrigen Gebieten dominierten Mystikergemeinschaften – Gruppen, die schließlich in der Mitte des 16. Jahrhunderts eine neue Geschichtsperiode einleiteten.

Die Mystik war historisch eine Reaktion auf die wachsende Einengung des Korans auf ein positives Rechtssystem. Dieser Einengung drohte die ekstatische Erfahrung des transzendenten Gottes zum Opfer zu fallen. Die Mystik, in der die ekstatischen Traditionen fortwirkten, war ein wesentlich stärkerer

gemeinschaftsbildender Faktor, als es die Rechtssysteme jemals zu werden vermochten. Die schon erwähnte Mahdī-Bewegung Ibn Tūmarts war ein erstes Beispiel für die beginnende Durchdringung Nordafrikas durch die Mystik. Die Mystiker (Sg. *murābit,* der ›Marabut‹) organisierten sich in Bruderschaf ten (Sg. *zāwiya),* die häufig von Abkömmlingen der Familie Mohammeds (Sg. *šarīf,* ›Scherif‹) geführt wurden. In der Askese klösterlicher Abgeschiedenheit vollzogen die Marabuts ihre mystischen, rituellen und oft auch magischen Übungen. Unter den historischen Bedingungen des 16. Jahrhunderts wurden diese Bruderschaften zur Ausgangsbasis politischer Gemeinschaften.

Die aus dem Bündnis mit den Mālikiten hervorgegangenen Marīniden und Waṭṭāsiden besaßen weder die militärischen Machtmittel noch die geistige Inspiration zur Einigung Marokkos und zur Vertreibung der Christen, die die reichen Küstenstädte besetzt hielten. Es war die Leistung der Scherifenfamilie der Banū Sa'd, die Christenvertreibung zu einem die ganze Bevölkerung einigenden politischen Ziel zu proklamieren. Erste Erfolge gegen die Portugiesen in den südmarokkanischen Städten trugen die Banū Sa'd 1549 nach Fès, wo sie die Waṭṭāsiden absetzten. Diese konnten mit osmanischer Hilfe für kurze Zeit zurückkehren, wurden jedoch 1554 endgültig vertrieben. Mit der Hilfeleistung kompromittierten sich die Osmanen in Marokko und ihre Herrschaft blieb auf die östlichen Teile des Maghreb beschränkt.

II. Die osmanische Suzeränität über Tripolis, Tunis und Algier; die Scherifen in Marokko

Die Einverleibung des größeren Teils Nordafrikas in das Osmanische Reich bewirkte in der Praxis das Ende der imperialen politischen Ordnung. Die Gouverneure und später die autonomen Herrscher der nordafrikanischen Provinzen verzichteten auf die Eroberung umliegender Gebiete und beschränkten sich auf die Erhaltung der Herrschaft ihrer Schicht, der Janitscharen-Aristokratie. In Algerien z.B. beherrschte sie nur ein Sechstel des heutigen Staatsgebiets direkt. Im Unterschied zu den drei Provinzen blieb Marokko auch in der Praxis ein imperiales Reich, wie die im 16. Jahrhundert unternommene Eroberung des westlichen Sudan zeigt. Trotz dieses Unterschiedes verlief die Entwicklung der maghrebinischen Länder in den gleichen Bahnen. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts war Nordafrika aufgrund seiner zentralen Handelsposition zwischen dem westlichen Sudan und Europa bzw. Ägypten ein hochentwickeltes Gebiet. Im 18. Jahrhundert büßte es seine Position der Mitte ein, als sich der Welthandel auf den Atlantik verlagerte. Mit dem Niedergang des Handels und der von ihm abhängigen Piraterie verloren die Ober- und Mittelschichten der maghrebinischen Gesellschaft ihren in den Flotten investierten Reichtum, den sie daraufhin durch eine verstärkte Ausbeutung der Bauern wiederzuerlangen suchten. Die intellektuellen und künstlerischen Leistungen während der osmanisch-scherifischen Periode waren

– verglichen mit der vorangegangenen Zeit – eklektisch. In die ursprünglich spanisch-maurische Architektur drangen osmanische Formelemente ein, unter denen besonders der achteckige Grundriß innerhalb eines Quadrats mit dazwischenliegenden Seitengewölben und -gängen zu nennen ist. Das bedeutendste Beispiel ist die 1660 in Algier errichtete Mosquée de la Pêcherie *(al-Ǧāmi' al-ǧadīd),* die eine über vier Seitengewölben errichtete eiförmige Kuppel besitzt. Der Niedergang des Maghrebs erreichte zu Beginn des 19. Jahrhunderts seinen Tiefpunkt – zu einer Zeit, als sich Europa industrialisierte und im Imperialismus eine Lösung seiner Wirtschaftsprobleme erblickte.

Um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert schrumpfte das Gebiet der Ḥafṣiden auf die Umgebung von Tunis und Constantine zusammen. Eine Anzahl von Stammesföderationen, Marabut-Gemeinschaften und Küstenstädten teilten sich in das ehemalige Reichsgebiet. Die Städte (Bizerte, Bougie, Algier, Oran, Mers el-Kébir, Honain) wurden von lokalen Notabeln beherrscht. Am Anfang des 16. Jahrhunderts begann Spanien die seit der Eroberung von Granada 1492 abgeschlossene *reconquista* über die Grenzen Iberiens hinauszutragen. Entscheidend für die Angriffe Ferdinands war ein Aufstand muslimischer Bauern in Granada (1501) und ein Raubzug der Korsaren von Mers el-Kébir in Andalusien (1505). Innerhalb von drei Jahren (1508–1511) wurden die Städte von Peñon de Velez bis Tripolis besetzt oder tributpflichtig gemacht. Die Besetzungen waren von den Interessen am Trans-Saharahandel motiviert, verbesserten aber auch den Schutz der Seeverbindungen nach Sizilien und Neapel, die seit 1504 in spanischem Besitz waren.

Die einzige Niederlage erlitten die Spanier vor Dscherba (1511), das unter ḥafṣidischer Oberhoheit von 'Oruǧ ('Arūǧ), einem Korsaren aus Lesbos, regiert wurde. Er und seine Brüder Ḫair-ad-Dīn Barbarossa und Isḥāq wurden vom ḥafṣidischen Emir von Bougie nach seiner Vertreibung durch die Spanier zu Hilfe gerufen. Nach dem Scheitern zweier Angriffe auf die Stadt besetzte 'Oruǧ Djidjelli (1514), um das zwei Berberstämme kämpften, und Algier, in das er von einem Araberscheich, eingesetzt von Stadtnotabeln, gerufen worden war (1516). Als 'Oruǧ 1518 nach der Eroberung Tlemcens von spanischen Truppen getötet wurde und das Werk der Korsaren gescheitert schien, stellte sich Ḫair-ad-Dīn unter osmanische Suzeränität und erhielt eine Truppe von 6000 Soldaten. Nach anfänglichen Mißerfolgen gelang ihm 1529 mit der Vertreibung der Spanier von der dem Hafen Algiers vorgelagerten Insel die Einnahme eines strategischen Zentrums.

Von Algier aus wurde Tunis erobert (1534). Die dortigen Ḥafṣiden fristeten indessen noch bis 1569 ihr Dasein, nachdem sie 1535 von Kaiser Karl V. (1516–1556) wiedereingesetzt worden waren. Ḫair- ad-Dīn verließ nach seiner Niederlage gegen Karl V. Tunis und organisierte bis zu seinem Tod (1546) mit seiner Flotte zahlreiche Streifzüge in die Länder nördlich des Mittelmeers. Als ein erneuter Angriff Karls bei Algier scheiterte (1541), hatten die Korsaren freie

Hand für die Eroberung des Maghreb. Sie wurde zwischen 1568 und 1587 durch ʾUlūǧ ʾAlī (Qïlïǧ ʾAlī Paša), einem osmanischen Renegaten aus Kalabrien, abgeschlossen. Die tripolitanische Küste wurde von Dragut (Ṭurġud Reʾīs; 1553–1565 Statthalter von Tripolis) erobert.

Die Periode der Konsolidierung begann 1587 mit der Aufteilung des Maghreb in die Provinzen Algerien, Tunesien und Tripolis sowie der Entsendung von Statthaltern *(pašas)* im Turnus von drei Jahren. Die osmanischen Janitscharen und Renegaten, die die Verwaltung der Provinzen beherrschten, stellten eine zahlenmäßig geringe Militäraristokratie dar. Für die Stadt Algier und das Hinterland betrug die Zahl im Jahr 1568 etwa 30000. (Der Rest der Bevölkerung der Stadt Algier bestand aus ca. 12500 eingesessenen Einwohnern *(baladīs),* ca. 6000 spanischen Muslimen *(moriscos),* ca. 3500 kabylischen Berbern, einigen tausend Arabern, 5000 Juden und 25000 christlichen Gefangenen.) Die Spitze der Aristokratie war zusammengefaßt in den beiden Institutionen der Korporation der Korsaren *(ṭāʾifat ar-ruʾasāʾ)* und dem Rat *(dīwān)* der Janitscharengarnisonen *(oǧaqs).* Die hohen Verwaltungsbeamten, wie die Militärkommandanten *(aġas),* Truppen- und Flottenminister, Schatz- und Zahlmeister, sowie die Provinzgarnisonen wurden von der Aristokratie gestellt. Die Amtsinhaber wurden aus dem Steueraufkommen (verschiedene Formen von Land-, Kopf- und Handelssteuern) besoldet. Sie bezogen ihre Einkünfte jedoch auch aus Ländereien und aus der Ausbeutung ihrer Ämterprivilegien, für die sie dem Pascha Anerkennungsgeschenke oder Pachtsummen entrichteten.

Die Ämterpacht war eines der Instrumente, mit denen die Einheimischen in die ansonsten weitgehend geschlossene Aristokratie (sie wurde erneuert durch Truppenergänzungen aus dem Osmanischen Reich) eindringen konnten. Besonders die Ämter des Staatsschatzes, in denen die Handelsinvestitionen der Paschas und später der Regenten verwaltet wurden, waren für die Notabeln oder für die jüdische Bevölkerung zugänglich. Ein anderer Weg, auf dem die Aristokratie Verbindungen mit der Bevölkerung einging, war die Einheirat ausgeschiedener Janitscharen in die Notabelnschicht. Die Nachkommen (genannt *qūlūġlī* < türk. *qul-oġlu)* aus diesen Verbindungen waren zwar anfangs vom regulären Militär und von den meisten Verwaltungsämtern ausgeschlossen, genossen jedoch die Privilegien der Aristokratie (Steuerfreiheit für Land und Besitz).

Die Schicht der Notabeln, deren Kooperation die Aristokratie suchte, umfaßte die sozialen Gruppen der religiösen Gelehrten *(ʾulamāʾ),* d.h. die Prediger, Lehrer und Richter, sowie der Kaufmannsfamilien *(baladīs).* Die wirtschaftliche Basis der Notabelnschicht bestand in Landbesitz (in der Umgebung der Städte), in Einkünften aus der Rechtsprechung und aus der Verwaltung von Stiftungen (Sg. *hubus,* ›Habous‹), aus dem Fernhandel sowie aus dem Piratenkrieg. Zur Erhaltung dieser Basis war eine umfangreiche militärische Protektion der Handelswege, des agrarischen Hinterlandes und der inneren Ordnung in den

Städten notwendig. Das Bedürfnis nach Protektion machte die Notabelnschicht zum Verbündeten der Militäraristokratie. In der Krise am Beginn des 16. Jahrhunderts, kurz vor der Errichtung der osmanischen Suzeränität, war besonders die innere Ordnung der Städte ein Problem, insofern die Spanienflüchtlinge *(moriscos)* eingegliedert werden mußten. Die Protektion durch die osmanischen Korsaren, die den Transport der Flüchtlinge bewerkstelligt hatten, erschien in dieser Situation als eine Alternative, die der Instabilität der arabischen Stammesföderationen und dem Desinteresse der Spanier an der Beherrschung größerer Gebiete vorzuziehen war. Das Resultat der osmanischen Protektion war eine eindrucksvolle Entfaltung der Städte im 17. Jahrhundert, denen auf der nördlichen Seite des Mittelmeers nur wenige gleichkamen (Algier: ca. 100000 Einwohner). Die Schicht der Handwerker und Händler, die von den Notabeln mit Unterstützung der Aristokratie beherrscht wurde, erreichte ihre größte Ausdehnung nach der Einwanderung der *moriscos.* Die Handwerker und Händler waren korporativ organisiert und wurden von Vorständen *(amīns)* vertreten, die in ihrem sozialen Rang den Notabeln gleichkamen und oft zu den *'ulamā'* zählten. Die Korporationen hatten für ihre Privilegien (Ausbildung, Qualitätskontrolle) Steuern oder Fertigprodukte abzuliefern. Sozial weniger angesehene und ungelernte Berufe wurden von der zugewanderten Landbevölkerung ausgeübt. In Algier z.B. wurden die Mühlen, Bäder, Metzgereien und die Organisierung der Karawanen von Einwohnern des Mzāb (Südalgerien) betrieben, während die Lohnarbeiter und Lastträger aus der Kabylei und Biskra stammten. Die Minderheiten der nordafrikanischen Bevölkerung waren die jüdischen Gruppen und Sklaven, die zunächst aus den christlichen Ländern stammten, im 17. Jahrhundert dann durch Neger ersetzt wurden. Zu dieser Zeit betrug die Zahl der Sklaven z.B. in Algier 35000. Der von christlichen Orden betriebene Rückkauf der Sklaven war eine bedeutende Wirtschaftsquelle für Nordafrika. Der prominenteste Sklave in der Geschichte des Sklavenhandels war Miguel de Cervantes, der auf dem Wege von Lepanto und Neapel nach Spanien 1575 in die Gefangenschaft von algerischen Korsaren geriet und erst nach fünf Jahren von seinem Herrn Ḥasan Veneziano, der selbst ein ehemaliger Sklave und von 1577–1580 Vizeregent in Algier war, freigelassen wurde.

Die Landbevölkerung lebte in unterschiedlichen sozialen Strukturen. Die intensive Landbewirtschaftung (Zitrusfrüchte, Reis, Oliven, Gemüse) in der Umgebung der Küstenstädte, zu der die vertriebenen *huerta*-Bauern Spaniens wesentlich beitrugen, erfolgte auf der Basis privaten Besitzes oder von Pachtverträgen mit den Landeigentümern (Offiziere, Beamte, Notabeln, *'ulamā').* Größere Ländereien, auf denen Getreide angebaut wurde, waren im Besitz hoher Beamter, föderierter Stämme oder der Verwaltung des Staatsschatzes. An sie mußten von den Pächtern und ihren Lohnarbeitern in der Regel vier Fünftel der Erträge abgeführt werden. Die föderierten Stämme unter der Führung ihrer Scheiche galten in Ermangelung einer wirksamen Zentralverwaltung als

Repräsentanten der Aristokratie gegenüber der von den Stämmen kontrollierten Bevölkerung. Die von ihr bezahlten Steuern blieben bei den Stämmen, die somit eine sekundäre und im 19. Jahrhundert aufsteigende Schicht bildeten. Auch die weniger fruchtbaren Gebiete, die sich im Kollektivbesitz von Nomadenstämmen befanden, wurden durch die föderierten Stämme kontrolliert. In Berggebieten bestanden mehr oder weniger der Steuerpflicht unterworfene Dorfgemeinschaften auf der Basis freien Kolliktivbesitzes, in denen Baumwirtschaft und Gartenbau betrieben wurden.

Nach der Errichtung der osmanischen Suzeränität waren Paschas die höchsten Beamten der drei nordafrikanischen Provinzen. Die auf drei Jahre befristete Amtszeit der Paschas machte es unmöglich, ein dauerhaftes Regime Istanbuls aufzubauen. Zunächst in Tunis (1590), später in Algier (1659) verlagerte sich die tatsächliche Macht auf die Militärkommandanten. In Tunis führten sie, hervorgegangen aus einem unteren Militärrang, den Titel *dey*. 1705 wurde das Amt von *beys,* die zunächst Beauftragte der *deys* für die Pazifizierung der Araberstämme waren, übernommen und innerhalb der Dynastie der Ḥusainiden erblich gemacht. In Algier wurden die Kommandanten vom Rat der Janitscharen, der etwa 60 Offiziere umfaßte, gewählt. Den ständig zu Parteikämpfen führenden Wahlen machte 1671 die Korporation der Korsaren ein Ende. Sie schufen das Amt des *deys,* der zunächst von ihnen, nach 1689 wieder mit den Janitscharen zusammen auf Lebenszeit gewählt wurde. Die *deys* waren jedoch kaum mächtiger als die Paschas: 14 der 30, die von 1671–1818 regierten, wurden im Amt ermordet.

In Tripolis führte der wachsende, sich in Revolten manifestierende Einfluß der *aġas* 1615 zum Eingreifen einer osmanischen Flotte. Die Herrschaft fiel jedoch bald wieder an die Janitscharen zurück. Unter den Regierungen zweier Renegaten aus Chios (Meḥmed Paša Sāqïzlï, 1632–1649, und seines Schwiegersohnes ʼUṯmān Paša, 1649–1672) erlebte das Land seinen hauptsächlich auf dem Korsarentum beruhenden Höhepunkt. Die politische Emanzipation wurde ähnlich wie in Tunesien mit der Errichtung einer Dynastie abgeschlossen (Qaramānlī, 1711). Die Entstehung von Dynastien fällt zeitlich zusammen mit dem Niedergang der Piraterie, den auch die zunehmende behördliche Kontrolle der Korsarenkorporationen und die staatliche Förderung des Flottenbaus nicht aufhalten konnte. Seit etwa 1670 begannen zunächst die Holländer, dann auch die Engländer und Franzosen, den Korsaren mit eigenen Flotten zu begegnen. Die größte Ausdehnung der Korsarenflotten wurde um 1640 mit ca. 90 Segelschiffen (Algier 70, Tunis und Tripolis 20) erreicht, die die Rudergaleeren am Beginn des Jahrhunderts ablösten. Das Eindringen europäischer Flotten ins Mittelmeer wurde begleitet von zahlreichen Bombardements und Blockaden. Trotz der Piraterie blieb der Handelsaustausch mit den europäischen Ländern jedoch erhalten.

Kaufleute aus Marseille erhielten 1520 das Monopol der Korallenfischerei zwischen Bougie und Tabarka sowie das Privileg zur Errichtung eines

Handelsplatzes (*Bastion de France* bei Tabarka). Ständige Streitigkeiten im 17. Jahrhundert um den Getreideexport, der von den Regenten in Algier und Tunis zur Sicherung der Ernährung beschränkt wurde, und um die Stationierung von französischen Truppen führten 1694 zu neuen Verträgen mit der *Compagnie d'Afrique,* einer merkantilistischen Handelsgesellschaft mit dem französischen König als Hauptteilhaber und Sitz in Marseille. Holland und England erhielten in der Mitte des 17. Jahrhunderts ebenfalls Handelsprivilegien und Konsulate in Algier und Tunis, von wo sie Häute, grobe Stoffe und – in wechselndem Umfang – Getreide exportierten. Dem merkantilistischen Interesse der französischen Krone entsprach in Algerien und Tunesien eine wachsende Kontrolle der gewinnbringenden Ausfuhr durch die Regenten, ohne daß jedoch die Handwerker und Bauern gefördert worden wären. Mit den Exportmonopolen versuchten die Regenten, den Schwund des Steueraufkommens wettzumachen, der aus dem Aufhören des Piratenkrieges und dem Nachlassen des Karawanenhandels mit dem Sultan resultierte. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten wurden von politischen Unruhen begleitet.

Die Proklamation Ḥusains zum Bey von Tunis (1705) leitete die Periode einer prekären Autonomie Tunesiens ein. Ḥusain selbst war während einer algerischen Invasion zur Macht gekommen und sein Neffe ʼAlī Paša (1735–1756) entthronte ihn mit algerischer Hilfe. Trotz einer Zerstörung der französischen Handelsplätze (1741) erlebte Tunesien unter ʼAlī Bey (1759 bis 1782) eine gewisse wirtschaftliche Stabilität und unter Ḥammūda Bey (1782–1814) die erste politische Reform (Entmachtung der Janitscharen 1811). Maḥmūd Bey (1814–1824) ersetzte die Janitscharen durch Mamlūken. Ihre Verwendung bedeutete jedoch keine echte gesellschaftliche Reform, insofern sie wie die Janitscharen fremden (östlichen) Ursprungs waren und nur das System der importierten Militäraristokratie aufrechterhielten. Die algerischen Deys, die eine weniger zentralisierte Provinz besaßen, waren für ihre Herrschaft auf Stammesallianzen angewiesen. Die drei Bezirke *(beyliks)* und sieben Kreise *(waṭans),* in die die Provinz unterteilt war, glichen Burgen mit belagerten Besatzungen, die sich nur mit der Hilfe alliierter *Maḫzan*-Stämme, d.h. privilegierter, von Steuern befreiter einheimischer Verbündeter, über den Bergbewohnern, Nomaden und religiösen Bruderschaften halten konnten. Das System der Allianzen wurde am Ende des 18. Jahrhunderts erschüttert, als die kabylischen Bauern gegen die Steuern revoltierten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts unternahmen die religiösen Bruderschaften der Darqāwa im Westen und der Tīǧāniyya im Süden Algeriens mit marokkanischer Unterstützung Aufstände, die vom Dey erst kurz vor der Ankunft der Franzosen niedergeworfen werden konnten (1826–1828). Den inneren Schwierigkeiten der Provinzen Algier und Tunis liefen diplomatische Verwicklungen parallel.

Die Piraterie bzw. die an die Regenten gezahlten Tribute zum Schutz vor der Piraterie hatten zahlreiche Streitigkeiten zur Folge und führten 1816 zur Vernichtung der algerischen Flotte durch England und 1827 zur Vernichtung der

tunesischen Flotte durch Frankreich. Die Militärexpedition Frankreichs gegen Algier im Jahre 1830, die später zur Eroberung ganz Algeriens führte, war unter dem Blickwinkel der französischen Schwierigkeiten auf Cap Nègre und in der *Bastion de France* sowie der Piratenkriege zunächst ein wenig aufsehenerregender Schritt, der noch nichts mit dem Kolonialismus zu tun hatte.

Tunesien erfuhr unter dem Druck der von Frankreich bewirkten Veränderungen in Algerien zögernde Reformen. Mit dem Erlaß einer Verfassung durch Mohammed Bey (1855–1859) wurden die Gleichheit aller Tunesier vor dem Gesetz und der Steuer, die Abschaffung der Monopole, das Recht für Ausländer auf Grunderwerb und ein oberster Rat mit Beratungs- und Rechtsprechungsfunktionen proklamiert. Darüber hinaus wurden zahlreiche öffentliche Arbeiten zur Verbesserung der Infrastruktur in Auftrag gegeben. Sie überstiegen jedoch die Steuerkraft des Landes und der Versuch, durch eine Verdoppelung der Steuern die Defizite auszugleichen, endete in einer Revolte der Bauern des Sahel (Ostküste Tunesien von Sousse bis Mahdia) und Le Kef (südwestlich von Tunis). Aufgrund der Revolte wurden die Steuern wieder gesenkt und die Verfassung aufgehoben. Um die Zahlung der Auslandsschulden zu sichern, wurde eine Finanzkommission der ausländischen Konsuln unter General Khéréddine (Ḫair-ad-Dīn Paša at-Tūnisī) eingerichtet (1869). Diesem Mann, der von 1873–1877 Premier war, verdankt Tunesien die ersten Impulse zur Errichtung einer zentralen und aktiven Administration. Eine auf ihn zurückgehende Einrichtung, das *Collège Sadiki* (Ṣādiqiyya) in Tunis (1875) mit einem französisch- arabischen Unterrichtsplan, wurde später zur Pflanzstätte des tunesischen Nationalismus. Die Reformen konnten jedoch nicht Schritt halten mit dem Eifer einiger französischer Diplomaten und Offiziere für eine imperialistische Kolonialpolitik.

Auf dem Berliner Kongreß von 1878 erwarb England von den Osmanen Zypern, um im östlichen Mittelmeer ein Bollwerk gegen Rußland zu errichten. Damit das europäische Konzert erhalten blieb, stellte Premier Lord Salisbury der französischen Regierung seine Unterstützung für Frankreichs Tunesienpläne in Aussicht. Bismarck war diesen Plänen ebenfalls wohlgesonnen, da sie Frankreich vom verlorenen Elsaß-Lothringen abzulenken schienen. Der einzige Mitbewerber um Tunesien, Italien, wurde 1881 mit dem Einmarsch französischer Truppen in Tunis vor vollendete Tatsachen gestellt. Die Kammer vermochte jedoch dem imperialistischen Eifer der Regierung unter Jules Ferry nicht zu folgen und entzog ihm das Vertrauen. Erst 1883, als mit dem Bey, Mohammed Sadok (Muḥammad as-Sādiq), das Protektoratsabkommen von La Marsa geschlossen wurde, begann der Imperialismus breitere Bevölkerungskreise zu erfassen. Italien wandte sich nach dem Scheitern der tunesischen Ambitionen Libyen zu.

Die libysche Provinz der Osmanen tendierte ähnlich wie Algerien und Tunesien einer dynastischen Entwicklung zu. Unter dem Gründer der aus einer *qul-oġlu*-Familie hervorgegangenen Qaramānlī-Dynastie, Aḥmad (1711–1745), dehnte sich die Provinz bis nach Benghasi und dem Fessan aus. Unter den

Söhnen Aḥmads setzte ein Verfall ein, der am Ende des Jahrhunderts zur Krise wurde. 1784 brach eine Hungersnot aus, der ein Viertel der 14000 Einwohner von Tripolis zum Opfer fiel. Die Streitigkeiten innerhalb der Dynastie nutzte 1793 ʼAlī Burġūl, ein ehemals in Algier stationierter Janitschar, zur Besetzung von Tripolis aus. Die Qaramānli konnten zwar 1795 wieder zurückkehren, doch ihre Herrschaft blieb prekär: In einer von der Marine der USA geführten Vergeltungsaktion verloren sie ihre Flotte (1801–1805). Nach weiteren Auseinandersetzungen mit europäischen Staaten verbot Yūsuf (1795 bis 1834) die Piraterie (1830). Seine durch finanzielle Schwierigkeiten verursachte Abdankung löste einen Krieg innerhalb der Familie aus. In ihn griff das Osmanische Reich ein (1835) und ersetzte die Qaramānli durch Paschas. Unter ihnen machte die Pazifizierung jedoch kaum Fortschritte. Erst 1858, nach dem Tod des Stammesführers Ġūma ibn Ḫalīfa aus dem Westen Tripolitaniens, brach der Widerstand gegen die Osmanen zusammen. In diese Periode der osmanischen Pazifizierung fällt die Gründung der Sanūsiyya-Bruderschaft, die zur Basis des modernen Libyen wurde.

Sīdī Muḥammad ibn ʼAlī as-Sanūsī, der Gründer der Bruderschaft, stammte aus Mostaganem in Algerien. Sie wurde 1833 während seiner zweiten Pilgerreise in Mekka gegründet und gehört, ähnlich wie die Wahhābiten auf der Arabischen Halbinsel, die Mahdī-Bewegung im Sudan, die Fulani in Westafrika und zahlreiche indische Gruppen, zu den aktivistisch- mystischen Erneuerungsbewegungen innerhalb des orthodoxen Islam, die den theologischen Reformversuchen eines Ǧamāl-ad-Dīn al-Afġānī oder Muḥammad ʼAbduh vorausgingen. Die Sanūsiyya organisierte sich in Bruderschaften, in denen mystische Gebetsübungen, Waffenausbildung, Landarbeit und Handelsunternehmungen die gemeinsame Erfahrungs- und Lebensbasis bildeten. Die erste libysche Bruderschaft entstand 1843 in *al-Baiḍā'*, Cyrenaika. Sie wurde 1856 in die abgelegene Oase Ǧaġbūb verlegt, die etwa 1000 Sanūsīs Platz gab. Unter Muḥammad al- Mahdī (gest. 1902) erlangte die Sanūsiyya politischen Einfluß. Sie unterstützte die Osmanen, um der wachsenden Bedrohung durch die Italiener entgegenzuwirken. Auch Frankreich bedrohte die Interessen der Sanūsiyya: Die französische Eroberung des Tschad (1900) setzte der Ausdehnung in den Süden, die durch die Verlegung des Zentrums von Ǧaġbūb nach Kufra (1895) und nach Guro (Quru) (1899) dokumentiert wird, ihre Grenzen. Im September 1911, wenige Tage nach der Anerkennung des französischen Interesses an einem Protektorat über Marokko, nutzte Italien die allgemeine koloniale Hochstimmung in Europa aus: Es entsandte Truppen nach Tripolitanien und errichtete 1912 in einem Vertrag mit dem osmanischen Sultan ein Protektorat in Libyen.

Ebenfalls im Jahr 1912 wurde in Marokko das französische Protektorat proklamiert. Mit ihm wurde ein Geschichtsabschnitt abgeschlossen, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts mit der Eroberung Marokkos durch die Banū Sa'd

begonnen hatte. Muḥammad al-Mahdī, der Eroberer von Fès (1549) und Sieger über die Osmanen (1554), konnte sich seiner Erfolge nicht lange erfreuen: 1557 wurde er von osmanischen Agenten ermordet. Seine Nachfolger unterstützten die Eröffnung englischer Handelskontore in den von den Portugiesen geräumten Häfen. Die Handelsbeziehungen wurden später von einer *Barbary Company* monopolisiert. Portugal gab 1569 seine letzte Besitzung Mazagan (El-Jadida) auf, doch unternahm es 1578 einen neuen Eroberungszug nach Afrika. Die Gründe für diesen Zug lagen zum einen in der Kreuzzugsbegeisterung des portugiesischen Königs Sebastian, zum andern in der Rückwendung Portugals nach Afrika, nachdem aufgrund der englischen und holländischen Konkurrenz die Profite des Seehandels mit Amerika und Asien zu sinken begannen. Sebastian wurde begleitet von Muḥammad al-Mutawakkil, der nach der Absetzung durch seinen Onkel ʼAbdalmalik (1576–1578) Hilfe auf der Iberischen Halbinsel gesucht hatte.

Die Schlacht von Alqazarquivir, in der die drei Herrscher starben, hatte die Vereinigung Portugals mit Spanien zur Folge (1580–1640). Um die Figur Sebastians, der ohne Nachkommen war, als er in der ›Dreikönigsschlacht‹ fiel, entstand während der ›Sechzigjährigen Gefangenschaft‹ Portugals der Volksglaube an seine Wiederkunft aus der Verborgenheit. Dieser Glaube an den *rei encuberto,* dem im šīʼitischen Islam die Figur des verborgenen *imām* ähnlich ist, wurde zu einem Faktor für den Unabhängigkeitskampf. In Marokko kam nach dem Tod ʼAbdalmaliks sein Bruder Aḥmad mit dem Thronnamen al-Manṣūr zur Herrschaft. Seine Regierungszeit (1578–1603) bildet den Höhepunkt der saʼdidischen Periode. Die Basis für die Blüte waren eine gut entwickelte Landwirtschaft (z.B. Rohrzucker im Sūs), der Handel mit England und Holland (Salpeter, Häute und Gold gegen Bauholz, Stoffe und Waffen), das in Rabat und Salé konzentrierte Korsarentum und der Goldimport aus dem westlichen Sudan.

Die wirtschaftliche Bedeutung der meisten Städte des Maghreb beruhte auf dem Umschlag des durch die Sahara herangeführten Goldes. Die wichtigste der drei Routen durch die Sahara führte von Timbuktu über Taghaza nach Marokko, aber auch die mittleren (Aïr- Ghadames) und östlichen (Kawar-Fessan) Routen waren bis zum 16. Jahrhundert bedeutend. Nach dieser Zeit wurden die östlichen Routen vorwiegend für den Sklavenimport benutzt. Der Verlust Spaniens als Handelspartner wurde ausgeglichen durch die italienischen Städte, die seit dem 13. Jahrhundert einen starken Bedarf an Gold für den Asienhandel hatten (Goldwährung in Florenz seit 1254). Das Tauschobjekt der muslimischen Händler im Sudan war Salz, das in der nördlichen Sahara (Taghaza, Taoudenni) gewonnen wurde und im salzarmen Sudan großen Wert hatte. Vom 16. Jahrhundert an verminderte sich der Goldhandel und reduzierte damit die Rolle des Maghreb von einem Umschlagsplatz zu einem Exportland von Rohstoffen und Āgrarprodukten. Einer der Gründe für das Schwinden des Goldhandels ist – neben dem langfristigen Absinken der europäischen Nachfrage seit der Errichtung einer Seeverbindung zwischen dem Sudan und Portugal (um 1470)

und dem Import des amerikanischen Silbers – die Eroberung des Sudans durch al-Manṣūr.

Der westliche Sudan, seit dem Ende des 11. Jahrhunderts teilweise islamisiert, war unter Sonni ʼAlī (1465–1492) zu einem Reich geeinigt worden. Dieses Reich der Songhay dehnte sich unter Askiya Muḥammad (1493–1529) bis zum Tschad-See im Osten und dem Tuareg-Gebiet im südlichen Libyen aus. Ein großer Teil unseres Wissens über die Geschichte des Songhayreichs geht auf Leo Africanus zurück, einen 1492 in Granada geborenen, aber nach der Emigration seiner Eltern nach Marokko in Fès aufgewachsenen Muslim. Nach ausgedehnten Reisen mit Kaufleuten in Nordafrika, dem östlichen Mittelmeer und dem westlichen Sudan wurde er 1518 von christlichen Korsaren gefangengenommen, nach Rom verkauft und von Papst Leo X. befreit. Während des Romaufenthaltes übersetzte Leo Africanus das arabische Manuskript seiner *Descriptio Africae.* 1552 ging Leo nach Tunis, wo er kurze Zeit später starb. Die *Descriptio* war eines der ersten über Afrika informierenden Werke in Europa (neben dem Werk von Alvise da Cadamosto, einem Venetianer in portugiesischen Diensten, und den Landkarten der Mallorca-Schule).

Der Hauptgrund für die Entscheidung al-Manṣūrs zur Eroberung des Sudans war sein Wunsch nach der Beherrschung der Goldproduktion. Bisher war es weder den Nordafrikanern noch den Portugiesen gelungen, zu den Lagerstätten vorzudringen und damit vom begrenzten Salz-Gold-Tauschhandel zu einer systematischen Produktion überzugehen. 1590 entsandte al-Manṣūr eine Truppe von 4000 Soldaten unter Ǧūdar, einem spanischen Renegaten. Obwohl ein großer Teil der Truppen auf dem Marsch durch die Wüste umkam, gelang es Ǧūdar aufgrund seiner Feuerwaffen die Songhay zu besiegen. Die erhoffte Entdeckung der Goldfelder blieb jedoch aus und al-Manṣūr, der den Fehlschlag auf die Inkompetenz Ǧūdars zurückführte, schickte einen neuen Kommandeur in den Sudan. Bis 1618, als Sultan Zaidān an-Nāṣir (1603–1628) die Entsendung von Gouverneuren einstellte, warfen die Sudan-Expeditionen zwar Gewinn ab, aber das Gold entstammte den Vorräten der Zwischenhändler in den sudanesischen Städten, die nunmehr weitgehend ruiniert waren. Die marokkanischen Garnisonen konnten ihre Herrschaft zunächst aufrechterhalten, vermischten sich aber später mit der Bevölkerung und gerieten am Ende des 17. Jahrhunderts in die Abhängigkeit von Nachbarvölkern. Die einzige Verpflichtung an Marokko blieben regelmäßige Truppenaushebungen für die Garde des Sultans.

Die Dynastie der Sa'diden besaß keine Stammesbasis in Marokko, und es war nur eine Frage der Zeit, bis der *Maẖzan* unter dem Druck der Streitigkeiten innerhalb der Dynastie zerbrechen würde. 1610, während der Herrschaft Zaidāns, machte sich ein Bruder des Sultans in Fès selbständig. Spanien konnte 1610 und 1614 zwei Festungen zum Schutz gegen marokkanische Korsaren an der Atlantikküste errichten und rief damit eine verstärkte Aktivität der fremdenfeindlichen Marabuts hervor. Die Korsaren benutzten als ihre Basis die

Städte Rabat und Säle, die besonders nach der Ankunft von wohlhabenden *moriscos* aus Südspanien 1609/1610 ihr Kapital in die Ausrüstung von Piratenschiffen investierten. 1627 bildeten diese Städte eine unabhängige Republik, mußten aber 1641, in Ermangelung eines ausreichenden Hinterlandes, die Oberhoheit von Marabuts aus Dilā' (Zentralmarokko) anerkennen. Diese wurden aber bald von einer anderen Bruderschaft, den 'Alawiden aus dem Tafilelt (Südosten) überflügelt, die sich 1666 nach der Besetzung von Fès zu den Nachfolgern der Sa'diden proklamierten. Dem ersten Sultan, Maulāy ar-Rašīd (1666–1672), gelang es kurz vor seinem Tod, den größten Teil Marokkos unter seine Herrschaft zu bekommen.

Der Gründung der 'alawidischen Dynastie folgte eine lange Periode der Konsolidierung unter Maulāy Ismā'īl (1672–1727). Er schuf, da er ebensowenig wie die Sa'diden eine ethnische Basis besaß, eine Truppe aus sudanesischen Soldaten. Mit dieser Truppe vertrieb er die Spanier aus al-Ma'mūra und besetzte Tanger, das der englische König Karl II. 1661 als Brautgabe Katharinas von Portugal erhalten hatte. Wie schon al-Manṣūr so versuchte auch Ismā'īl, sich an der europäischen Politik zu beteiligen. Al-Manṣūr hatte 1596 eine Allianz mit Elisabeth gesucht, um Cádiz zu besetzen, doch diese war mehr an einer Beteiligung marokkanischer Schiffe an Operationen gegen die amerikanischen Besitzungen Spaniens interessiert. Ismā'īl und Ludwig XIV. tauschten während einer Periode von über dreißig Jahren Botschaften miteinander aus, in denen sie den Handel und die Rückführung der Sklaven zu regeln versuchten. Die Verhandlungen scheiterten schließlich und zwangen die Franzosen am Beginn des 18. Jahrhunderts zur Einstellung ihres Handels. Nach dem Tod Ismā'īls brachen Kämpfe innerhalb der regierenden Dynastie aus, die dank des noch weitgehend intakten Militärs nicht zu einer Zersplitterung des Landes führten. Von 1757 an, nach der Wiederherstellung des inneren Friedens, erfuhr Marokko unter den langen Regierungsjahren von fünf Sultanen zunächst eine wirtschaftliche Stabilisierung (während des 18. Jahrhunderts), um dann im 19. Jahrhundert nach einem vergeblichen Widerstand gegen den europäischen Imperialismus zunehmend unter französischen Einfluß zu gelangen.

Unter Muḥammad ibn 'Abdallāh (1757–1790) wurde die Armee reorganisiert und durch Araber- und Berberstämme ergänzt. Während 1765 der Hafen Mogador (as-Suwaira, Essaouira) gegründet und andere Häfen befestigt wurden, erhielten zahlreiche europäische Länder und die USA Handelsrechte. Mogador wurde der Haupthafen Südmarokkos, von ihm aus wurden die aus dem Sudan herangebrachten Güter verschifft. Um die Risiken des Seehandels zu vermindern, verbot Maulāy Sulaimān (1792–1822) die Piraterie (1817). Als Maulāy 'Abdarraḥmān (1822–1859) sie 1829 wiederaufnahm, zerstörte Österreich die marokkanische Flotte. Auch die Unterstützung Abd el- Kaders ('Abdalqādir al-Ǧazā'irī) in seinem Kampf gegen die Franzosen in Algerien endete mit Zerstörungen (1844). Die Kosten für die Unterstützung Abd el-Kaders konnten nur mit einer Geldentwertung aufgefangen werden. In der Mitte des

Jahrhunderts zur Förderung des marokkanischen Handels eingeführte Privilegien und Monopole brachten keine Besserung der Finanzen, da eine straffe Zentralverwaltung fehlte. Im Handelsvertrag von 1856 mit England und 1863 mit Frankreich mußte Marokko wieder dem europäischen Handel geöffnet werden. Die Niederlage im Krieg gegen Spanien (1860), das seit langem das Vordringen Englands und Frankreichs mit Mißtrauen beobachtete, führte zu Gebietsabtretungen und Reparationszahlungen. Der Krieg wurde beigelegt nach der Intervention Englands, und es war von diesem Zeitpunkt an offenkundig, daß die Existenz Marokkos von der Fortdauer der Rivalität zwischen den europäischen Ländern abhing.

Die Abhängigkeit Marokkos von Europa vergrößerte sich, als 1861/62 die ersten Auslandsanleihen gegen die Zolleinnahmen als Sicherheit aufgenommen werden mußten. Die Einnahmen konnten nicht vergrößert werden, da ein Großteil des privaten marokkanischen Kapitals unter europäische Protektion geflohen war. Der Versuch von Maulāy al-Ḥasan (1873–1894) auf der Konferenz von Madrid (1880) das System der Protektionen einzuschränken, war, von einigen Regulierungen abgesehen, nicht erfolgreich. Reformmaßnahmen al-Ḥasans, der eine Industrialisierung wünschte, scheiterten am Steuersystem, am Widerstand der Verwaltung und an Stammesrevolten gegen die spanischen Besitzungen. Die Revolten zwangen zu neuen Reparationszahlungen an Spanien. Ḥasan war jedoch stark genug, um Vorstöße der Franzosen (1884) und Engländer (1892) auf ein Protektorat unter Hinweis auf den Vertrag von Madrid abzulehnen. Die Situation änderte sich indessen nach der Jahrhundertwende.

In einem Geheimabkommen verständigten sich Frankreich und Italien über die beiderseitigen Interessen in Marokko bzw. Libyen (1900, wiederholt 1902 und 1911). Nachdem britische Versuche scheiterten, ein vom französischen Außenminister Théophile Delcassé seit 1902 geplantes Protektorat zu verhindern, kam es zum Abschluß der *Entente cordiale* (1904), in deren geheimen Teil sich England und Frankreich über ihre Interessen in Ägypten und Marokko einigten. In getrennten, ebenfalls geheimen Vereinbarungen mit Spanien wurde die künftige Teilung Marokkos (eine Bedingung Englands, das eine französische Kontrolle der Meerenge von Gibraltar nicht wünschte) beschlossen. Deutschland, von der französischen Diplomatie ignoriert, reagierte mit dem Besuch Kaiser Wilhelms in Tanger (1905) und der Einberufung der Konferenz von Algeciras (1906), auf der die Garantien des *status quo* erneuert wurden. Frankreich konnte indessen seinen Einfluß im Gefolge von Unruhen in Marokko ständig vergrößern. Nach der Besetzung der Hauptstadt Fès (1911) durch Frankreich versuchte die deutsche Regierung noch einmal, aus ihren wirtschaftlichen Interessen und ihrer seit dem Ausscheiden Englands übernommenen Rolle der Garantiemacht des *status quo* heraus, Kapital zu schlagen. Nach der Entsendung des Kanonenboots Panther einigten sich die beiden Regierungen auf die Zulassung eines französischen Protektorats gegen die Überlassung eines Gebietes in Äquatorial-Afrika an Deutschland.

III. Die Kolonialperiode des Maghreb (Frankreich in Algerien und Tunesien, Italien in Libyen, Frankreich und Spanien in Marokko)

Die französische (und in geringerem Maß auch die italienische und spanische) Verwaltung Nordafrikas wurde, obwohl sie sich entsprechend den personellen und institutionellen Gegebenheiten in den verschiedenen Ländern unterschiedlich entwickelte, von einer einheitlichen Ideologie getragen. Diese Ideologie war der Glaube an die Überlegenheit der westlichen Zivilisation (der in Wirklichkeit jedoch mehr ein Vertrauen auf ihre Machtmittel war) und das Recht auf ihre Verbreitung. Mit diesem vermeintlichen Recht waren die Kolonialherren nicht zurückhaltend. Konzeptionen wie das *refoulement* oder *cantonnement* (Zurückdrängung der ›Eingeborenen‹ in die weniger fruchtbaren Gebiete), das *protectorat* (Erhaltung der ›traditionellen‹ Institutionen bei gleichzeitiger ›Modernisierung‹) und die *assimilation* (französische bürgerliche Rechte für die ›Elite‹), so verschieden sie voneinander sein mögen, sind alle von dem Glauben an das Recht zur Verwestlichung der Welt getragen. Die Kolonialherren konnten jedoch nicht verhindern, daß sie ihren Völkern außer der westlichen Zivilisation auch den Gebrauch moderner Machtmittel lehrten. Als erste verwandelten die auf den Rang lokaler Exekutivbeamter reduzierten Stammesnotabeln ihre traditionelle Autorität in moderne Macht.

Eine Schicht einheimischer Exekutivbeamter hatte es in der traditionellen Gesellschaftsordnung nicht gegeben. Die französische Verwaltung behalf sich während der Aufbauphase mit einem Konglomerat aus Stammesscheichen, städtischen Notabeln, türkisch- stämmigen Militäraristokraten und Marabuts. Es hatte zunächst keine gemeinsamen Interessen und repräsentierte nur die jeweiligen Stämme, Städte, Regionen und Bruderschaften. Das Novum eines solchen Konglomerats von lokalen Führern mit gleichförmigen Pflichten und Interessen setzte jedoch den Anfang für die Entwicklung einer nationalen Führungsschicht, die die französische Administration potentiell ersetzte. Es war der Fehler der vom Kolonialismus voreingenommenen Franzosen, weder die von ihnen bewirkte Zerstörung der traditionellen, imperialen Gesellschaftsordnung, noch die von ihnen verursachte Entstehung einer autarken, nationalen Gesellschaft wahrgenommen und zugegeben zu haben.

Die Expedition Frankreichs nach Algerien im Jahr 1830 war gegen den Willen einer Mehrheit der Bevölkerung unternommen worden. Die Motive König Karls X., einer Zahl von Kaufleuten aus Marseille und des hohen Militärs sind nicht klar erkennbar; offenbar sollte der algerische Dey Ḥusain (1818 bis 1830) zu günstigeren Handelsbedingungen gezwungen werden. Der Expedition war eine Blockade sowie drei Jahre vorher die Bacri-Busnach-Affäre vorausgegangen, in der zwei Kaufleute französische Zahlungen für Getreidelieferungen unterschlagen hatten und der Konsul Frankreichs, Pierre Deval, daraufhin während einer Unterredung vom Dey mit einer Fliegenklappe geschlagen

worden war. Kurz nach der Besetzung Algiers, die zur Abdankung des Deys und zur Beschlagnahme des Staatsschatzes führte, wurde auch Karl X. im Verlauf der Julirevolution zur Abdankung gezwungen. Die Monarchie der Reaktion (1814–1830) wurde durch die Bürgermonarchie Louis Philippes (1830–1848) ersetzt, der zunächst wegen der kolonialfeindlichen Haltung des Bürgertums einer klaren Entscheidung über die Zukunft Algiers auszuweichen versuchte. Erst 1840 fand er den Mut, die vollständige Eroberung Algeriens zum Ruhme Frankreichs zu proklamieren. Er entsandte General Thomas Robert Bugeaud, der mit Hilfe einer besonderen Taktik – schnelle Vorstöße und Verwüstungen des Landes – nach wenigen Jahren den Widerstand des wichtigsten Gegners, Abd el-Kader, brechen konnte.

Abd el-Kader (ʼAbdalqādir al-Ǧazāʼirī, 1808–1883), als Mitglied der an der marokkanischen Grenze beheimateten Qādiriyya-Bruderschaft zum Emir einer Stammesföderation aufgestiegen, war ein typischer Vertreter der traditionellen Gesellschaftsordnung, und es ist nicht richtig, ihn als einen Exponenten des arabischen oder algerischen Nationalismus zu bezeichnen, wie es in Frankreich geschehen ist und im unabhängigen Algerien geschieht. Die Bruderschaften waren seit dem 16. Jahrhundert politische Organisationen, die innerhalb des Rahmens der traditionellen imperialen Ordnung nach Herrschaft strebten. Der Inhalt dieser Ordnung war die Errichtung eines potentiell unbegrenzten Reiches unter der Führung einer Dynastie. Der Inhalt der nationalen politischen Ordnung hingegen ist die Errichtung einer begrenzten Nation durch eine Führungsschicht von Nationalisten. Abd el-Kader betrachtete sich zu keinem Zeitpunkt seiner Herrschaft als Mitglied einer nationalen Schicht, und der Kongreß der vereinigten algerischen Delegationen von 1838 bei Miliana (südwestlich Algiers), auf dem die Kriegserklärung an Frankreich beschlossen wurde, war nicht eine Nationalkonvention, sondern eine zeitlich und personal begrenzte Föderation von Stammesführern. Auch ein anderer als Nationalist angesehener Führer des Widerstands gegen die Franzosen, Muqrānī, war ein Vertreter der alten Ordnung.

Muḥammad al-Ḥāǧǧ al-Muqrānī entstammte einem *Maḫzan*-Stamm im Westen von Constantine und gehörte zur Gruppe der von den Franzosen unterstützten, aber systematisch in ihrem Einfluß reduzierten lokalen Führer. Als die Gläubiger, von denen er 1868 auf Drängen des Generalgouverneurs Marie Edme de Mac-Mahon Geld für seine Bauern geliehen hatte, nach dem verlorenen Krieg mit Deutschland die Anleihen zurückforderten, proklamierte er im März 1871 einen Aufstand der Raḥmāniyya-Bruderschaft und kabylischer Bauern. Die Bauern waren das Opfer mehrerer Mißernten geworden, und ihr Land war seit der Einführung der von den französischen Kolonisten *(colons)* beherrschten Zivilverwaltung (1870) von der Enteignung bedroht. Der Aufstand, von 80000 französischen Soldaten schließlich im Januar 1872 unterdrückt, trug stark zu

einer besonderen kabylischen Solidarität bei, er hatte jedoch noch keine nationalen Aspekte.

Dem Sieg der *colons,* deren Zahl 1870 ca. 225000 betrug, war ein bis in die Mitte des Jahrhunderts zurückreichender Streit um die Überführung Algeriens in die Zivilverwaltung vorausgegangen. Das Militär gab nur zögernd dem Verlangen nach mehr Landenteignungen und größerer Autonomie der *colons* nach. Von 1870 an wählten Kommunen mit französischer Majorität ihre Bürgermeister selbst, in den gemischten Kommunen wurden die Funktionäre ernannt. Diese wiederum ernannten einheimische Exekutivfunktionäre (*qā'ids, šaiḫs* usw.). Beratende Organe waren die gewählten *commissions municipales* mit beschränkter muslimischer Beteiligung. Die Funktionäre der *départements* (Präfekten, Polizeikommissare, Friedensrichter usw.) sowie deren Vertreter im französischen Parlament wurden von den Franzosen gewählt. An der Spitze der drei algerischen *départements* stand ein in Paris ernannter Generalgouverneur, dem seit 1898 eine gewählte Finanzdelegation mit beratender Funktion (Verhältnis Franzosen/Muslime: 2 zu 1) beigegeben wurde. Die Sahara blieb unter militärischer Verwaltung.

Die Grundlage für die Rechts- und Besitzverhältnisse der einheimischen Bevölkerung bildeten im wesentlichen vier Gesetze. Mit dem *sénatus-consulte* von 1863 wurden die Stämme aufgelöst, ihre Gebiete zerteilt und die Teilstücke in individuellen Besitz umgewandelt. Der *sénatus-consulte* von 1865 erklärte alle Bewohner Algeriens zu Franzosen. Muslime erhielten das Recht zum Eintritt in die Zivilverwaltung und den Militärdienst. Das Wahlrecht konnten Muslime erhalten, wenn sie ihren Rechtsstatus (besonders das Ehe- und Erbrecht) zugunsten des *Code Napoléon* aufgaben. Der muslimische Status wurde mit Hilfe eines speziellen Strafrechts, des *Code de l'indigénat* (1874), definiert. Um die politische Basis der Zivilverwaltung zu verbreitern, erhielt die jüdische Gemeinschaft das volle Bürgerrecht (*Décret Crémieux,* 1870).

Die Administration der Protektorate Tunesien und Marokko war in ihrer Struktur verschieden von der Algeriens, führte jedoch zu denselben Ergebnissen, nämlich der Entstehung einer politisch dominanten Minderheit von *colons* in Opposition zur Metropole und einer von der Metropole unabsichtlich hervorgerufenen einheimischen Führungsschicht. In Tunesien und Marokko befand sich gemäß den Protektoratsverträgen von 1883 bzw. 1912 die politische Gewalt in den Händen des Deys bzw. des Sultans. Da die Verträge Frankreich jedoch erlaubten, nach seinem Gutdünken Reformen durchzuführen, bildete sich bald das System der Mitunterzeichnung durch den französischen *résident-général* heraus, d.h. die Verträge waren nur mit französischer Unterschrift gültig. Anders als in Algerien war aufgrund der Protektoratsverträge eine parlamentarische Vertretung der *colons* im Lande oder in Paris ausgeschlossen. Repräsentative Beratungsorgane wurden in Tunesien 1907 und in Marokko 1919 entgegen den Protektoratsverträgen der Generalresidenz beigegeben. In ihnen besaßen die

Franzosen die Mehrheit, die muslimischen Mitglieder wurden ernannt. Für die lokale Verwaltung wurden einheimische *qā'ids* eingesetzt.

Die Eingriffe in die Besitz- und Rechtsverhältnisse der Muslime waren weniger kraß als in Algerien, verschafften den Kolonisten jedoch auch in Tunesien und Marokko bedeutende Privilegien. Erste Landzuweisungen erfolgten nach den Registrationsdekreten von 1885 in Tunesien und 1913 in Marokko. Zur weiteren Gewinnung von Land wurde in Tunesien von 1898 an jährlich öffentliches *hubus*-(›Habous‹-)Land (Stiftungen von Privateigentümern an Moscheen) verkauft. Privates *hubus*- (›Habous‹-)Land (Stiftungen innerhalb von Familiengemeinschaften zur Vermeidung von Erbteilungen) konnte von der Generalresidenz sequestriert werden. Der folgenschwerste Eingriff in das Rechtssystem der Muslime war der Erlaß des Berber- Dekrets (*ẓahīr,* ›Dahir‹) in Marokko im Jahr 1930.

Die mit dem *Dahir* verfolgte Absicht war eine Eingliederung der Berberstämme in das französische Gerichtssystem. Mit dieser Eingliederung hofften die Franzosen eine Trennung der unterschiedlichen Rechtsformen der Berber und Araber voneinander herbeizuführen. Das Resultat dieses *divide-et-impera*-Dekrets war jedoch ein Proteststurm, der entscheidend zum Aufstieg des Nationalismus beitrug. Die Verwaltung Spanisch-Marokkos war 1916 entsprechend den französischen Institutionen aufgebaut worden, konnte jedoch erst 1926/1927, nach der Unterwerfung Abd el-Krims und weiterer Aufständischer, in Funktion treten.

In Libyen, das die Italiener während des Ersten Weltkriegs an einheimische Widerstandskämpfer zu verlieren drohten, wurden 1919 Parlamente unter italienischer Hoheit geschaffen. Nach ergebnislosen Verhandlungen über den Grad der Selbstverwaltung in der Cyrenaika unter Sayyid Muḥammad Idrīs as-Sanūsī und in der 1918 ausgerufenen Republik Tripolitanien (von Italien 1919 unter Wahrung seiner Oberhoheit anerkannt) entschied sich der italienische Gouverneur Giuseppe Volpi für eine Unterwerfung des Landes. Vom 1922 zur Macht gekommenen Benito Mussolini unterstützt, konnte Volpi bis 1932 Libyen unter volle Gewalt bekommen. 1938/39 wurden mit staatlicher Förderung 30000 Italiener angesiedelt, die jedoch in den drei Jahren bis zur britischen Besetzung, anders als in den von Frankreich beherrschten Ländern, keine tiefgreifenden Änderungen in der einheimischen Sozialstruktur bewirken konnten.

Die Kolonialisierung Algeriens wurde auf eine unbekümmerte und wenig systematische Weise betrieben. Die bis ca. 1848 angesiedelten 100000 *colons* hatten ihr Land größtenteils nach der Deportation der auf ihnen arbeitenden Muslime erhalten. General Bugeaud erklärte 1846, daß er mit den Vertreibungen dem Nutzen seines Landes gedient habe und über die Vorwürfe der Presse erhaben sei. Der klassische Satz zum Verhältnis zwischen den Franzosen und den Nordafrikanern fiel 1892 im algerischen *Conseil Supérieur* (Beratungsorgan des Generalgouverneurs): »Die arabische Rasse ist inferior und unerziehbar.« Bis 1954, als der Unabhängigkeitskampf ausbrach, wurde die muslimische

Bevölkerung Algeriens (ca. 6,3 Millionen) auf zwei Drittel des kultivierbaren, aber unfruchtbaren Bodens zusammengedrängt, während sich die ca. 45000 *colons* in das dritte Drittel teilten. Das Minimum für die Ernährung einer Familie sind 25 Hektar; 73 Prozent des Landes im Besitz von Muslimen war aufgeteilt in Höfe unter 10 Hektar, 80 Prozent des Landes im Besitz von *colons* war aufgeteilt in Farmen über 100 Hektar. 2 Millionen Menschen mit 3 Millionen abhängigen Familienmitgliedern waren arbeitslos, nur 770000 Menschen waren voll beschäftigt (zwei Drittel Industriearbeiter). 300000 Algerier waren zur Arbeit in Frankreich gezwungen. In Tunesien und Marokko waren die Verhältnisse ähnlich, wenngleich weniger kraß; in Tunesien gelang es einigen Bauern, besonders im Sahel, Land zurückzukaufen.

Die Hauptwellen der Besiedlung in Algerien kamen nach 1848, als Napoleon III. die besiegten republikanischen Arbeiter deportierte, nach 1871, als Frankreich Elsaß-Lothringen verlor und zahlreiche Nationalisten die Emigration nach Algerien der deutschen Herrschaft vorzogen, sowie nach 1880, als Frankreichs Weinbau durch Phylloxera weitgehend zerstört wurde. Die politische Haltung der Kolonisten entwickelte sich von der Zeit Napoleons III. an in einer konservativen Richtung. Napoleons Vorstellungen von einem arabischen Königreich, das er seit dem Staatsstreich von 1851–1852 zusammen mit Frankreich in einer Art Doppelmonarchie regieren wollte, wurden von den Kolonisten ebenso mißtrauisch betrachtet wie die *sénatus-consultes* zum Schutz der Muslime, die dem wilden Landraub ein Ende setzten und die Kolonisten zu zivilisierteren Formen der Landnahme zwangen.

Als das zweite Kaiserreich 1870 zusammenbrach, erklärten sich die *colons* für autonom: Sie schickten mehrere Präfekten nach Paris zurück und setzten in den Städten Komitees für die Verteidigung und das öffentliche Wohl ein (November 1870 bis Mai 1871), die allerdings im Unterschied zur nahezu gleichzeitigen Pariser Kommune nicht sozialistisch waren. Die Haltung der *colons,* deren Zahl seit dem Ersten Weltkrieg stagnierte und die sich zunehmend von den übrigen Gruppen der Europäer abschlossen, war republikanisch-kleinbürgerlich und versteifte sich während der Zeit der III. und IV. Republik zum Rechtsextremismus und Rassismus. Während dieser Zeit waren die französischen Regierungen – zwischen den Fronten der *colons* und der Nationalisten – entweder zum Immobilismus und der Erhaltung des *status quo* oder zur Demission nach dem Scheitern ihrer Reformvorlagen gezwungen.

Die ersten nationalistischen Gruppierungen Nordafrikas entstanden in Tunesien, wo sie graduell aus der muslimisch-theologischen Erneuerungsbewegung hervorgingen. Die ersten Forderungen nach Autonomie gegenüber Frankreich erhob die 1920 gegründete Verfassungspartei (*al-Ḥizb al-ḥurr ad-dustūrī at-tūnisī,* ›Destour‹, in Erinnerung an die kurzlebige Verfassung von 1857). Anlaß zur Gründung war die Einführung der *Habous*-Dekrete, die den Besitz der Notabeln bedrohten. Die Forderungen des Führers des *Destour,* Abdelaziz Taalbi (ʼAbdal–ʼazīz aṯ- Ṯaʼlibī), eines Lehrers an der Zitouna-(Zaitūna-

)Universität, waren auf den Erlaß einer Verfassung und größere berufliche Möglichkeiten der Tunesier gerichtet. Frankreich gab den Forderungen nicht statt und offerierte lediglich 1923 in einem Dekret die französische Naturalisierung für eine qualifizierte Zahl von Tunesiern. Der nationale Artikulationsprozeß war jedoch schon soweit fortgeschritten, daß der *Destour* das Dekret ablehnen konnte.

Im Verlauf der Debatte um die beste Taktik gegen das Naturalisierungsdekret spaltete sich die *Destour*-Partei. Die Gruppe der älteren Notabeln war mehr an der Ignorierung, die Gruppe jüngerer Mitglieder mehr an einer Bekämpfung des Dekrets interessiert. Die Mitglieder der letzteren Gruppe hatten ebenso wie die Notabeln im Ausland studiert, entstammten aber Familien mit bescheidenem oder mäßigem Einkommen im Sahel und im Gebiet um Sfax. Der Vater des späteren Präsidenten Habib Bourguiba, des bedeutendsten aus der jüngeren Gruppe, z.B. war Offizier im Dienste des Beys bis zu seiner Pensionierung 1912. Die wirtschaftliche Basis der Sahel-Bevölkerung waren Ölbaumkulturen, deren Erträge ihr den Besuch von Schulen und Universitäten ermöglichten. Das tunesische Schulsystem war, obwohl Frankreich die Einführung der Schulpflicht ablehnte, das beste im Maghreb der Kolonialzeit. 1931/32 studierten in Frankreich 119 Tunesier, 21 Algerier und 11 Marokkaner.

⊙ Abb. 16: Habib Bourguiba

Die Gruppe mit dem jungen Juristen Habib Bourguiba (Ḥabīb Bū-Ruqaiba) und seinen Freunden Mahmoud Materi, Tahar Sfar und Bahri Guiga brach 1934 mit dem *Destour* und gründete den *Néo-Destour (al-Ḥizb ad-dustūrī al-ǧadīd).* In ihm waren die Landbesitzer und Notabeln nur zu 15 Prozent vertreten (Destour 1939: 70 Prozent). Die neue Mittelklasse verdrängte allmählich die alte

Notabelnschicht, 1939 hatte jene ein Drittel der durch Prüfung zugänglichen Verwaltungsämter inne. Die Bastionen der Notabeln blieben die Beratungsorgane, in die sie durch französische Ernennung gelangten. Dem *Néo-Destour* gelang es bald, eine Massenbasis zu errichten (1937: ca. 400 Ortsbüros). Auf die repressiven Maßnahmen der Generalresidenz, die den Aufstieg des *Néo-Destour* verhindern wollte, antwortete Bourguiba mit der ihm eigenen Methode des flexiblen Nationalismus der Verhandlungen und Demonstrationen. Er suchte 1936, nach zwei Jahren Gefängnis, einen Vertreter der Volksfrontregierung Léon Blums auf, ohne jedoch Konzessionen zu erhalten. 1937, nach einem Verbot der Partei, organisierte Bourguiba eine Protestdemonstration, auf der französische Truppen in die Menge feuerten und 200 Menschen den Tod fanden. Die Führungsgruppe des *Néo- Destour* wurde 1938 verhaftet; Bourguiba konnte erst 1943 aus der Haft in Frankreich nach Tunis zurückkehren – nur wenige Tage vor dem Einmarsch der Alliierten.

In Tunis versuchte der Generalresident, General Alphonse Juin, der einer algerischen *colon*-Familie entstammte, eine Reorganisation des *Néo-Destour* mit Hilfe von Verleumdungskampagnen und Verhaftungen zu verhindern. Während Bourguiba nach der Intervention des amerikanischen Generalkonsuls Hooker A. Doolittle in Freiheit blieb, wurde der 1942 auf den Thron gelangte Moncef Bey (Muḥammad al- Munṣif) unter der Beschuldigung der Kollaboration mit den Nazis abgesetzt. Mit der Absetzung beging Frankreich einen Fehler: Es verletzte den Protektionsvertrag und machte aus Moncef einen Märtyrer. Um den Fehler zu mildern, wurden liberale Maßnahmen erlassen. Im Großen Rat waren die tunesischen Mitglieder von 1946 an gleichberechtigt, das Kabinett erhielt von 1947 an eine größere Zahl tunesischer Minister. Trotz der Liberalisierungsschritte ereigneten sich Zwischenfälle und die ersten Forderungen nach Unabhängigkeit tauchten auf.

Bourguiba, der aus Enttäuschung über die mangelnde Verhandlungsbereitschaft der Franzosen 1945 ins Ausland ging, um Verbündete zu gewinnen, kehrte 1949 zurück und veröffentlichte 1950 den Plan einer stufenweise zu verwirklichenden Unabhängigkeit. Die französische Regierung lehnte den Plan ab, erkannte Bourguiba aber immerhin als den Repräsentanten Tunesiens an. Einige von ihr zur Besänftigung der Nationalisten gewährten Reformen wurden von den *colons* zunächst blockiert, aber nach einer Reihe von Zwischenfällen im Februar 1951 durchgesetzt. Im politischen Büro des *Néo-Destour* waren die Meinungen über den Fortschritt auf dem Weg zur Autonomie geteilt. Bourguiba, der mit Frankreich möglichst wenig kollaborieren wollte und sich erneut im Ausland befand, gab seine Zustimmung nur gegen die

französische Zusicherung weiterer Verhandlungen. Um sie in Gang zu setzen, verkündete Lamine (Muḥammad al-Amīn), Nachfolger Moncef Beys, im Mai 1951 den Plan einer repräsentativen Regierung. Während der zögernden Verhandlungen mit Frankreich gewann die Terrororganisation der *colons,* die ›Rote Hand‹, zusehends an Einfluß. Auf ihr Konto geht die Ermordung des Führers der tunesischen Gewerkschaft, Ferhat Hached, im Dezember 1951. Im Januar 1952 appellierten Salah Ben Youssef und Mohammed Badra an den Sicherheitsrat der UNO mit der Bitte um Hilfe bei der Erlangung der Unabhängigkeit. Frankreich reagierte mit einer Verhaftungswelle, die Regierung wurde entlassen, Bourguiba und Mongi Slim, nach einem Mathematik- und Rechtsstudium in Frankreich seit 1936 in der Führungsgruppe der Partei, wurden deportiert und Hunderte von Tunesiern fanden bei Zusammenstößen mit der Polizei den Tod.

Die Verhandlungen zwischen Tunesien und Frankreich kamen im Herbst 1953 wieder in Gang, aber sie konnten nicht die Entstehung von Guerillagruppen im Süden Tunesiens verhindern. Die Wende kam erst im Juli 1954, als Ministerpräsident Pierre Mendès- France die Gewährung innerer Autonomie versprach. Die Verhandlungen waren wieder kompliziert. Um Marokko nicht zu ermutigen, wollte Frankreich nur begrenzte Konzessionen machen. Andererseits wünschte es Truppen für Marokko, deren Abzug Tunesien wiederum aus maghrebinischer Solidarität verhindern wollte. Die Verhandlungen kamen nur schleppend voran und wurden bald von den Ereignissen im Protektorat Marokko überholt.

Der erste Generalresident Marokkos, Marschall Louis Lyautey (1912–1925), entstammte einer konservativen elsässischen Familie. Er lehnte die Konzeption einer Assimilation der Eliten, wie sie in Algerien und Tunesien verfolgt wurde, ab und zeigte beträchtlichen Respekt für die arabisch-berberische Zivilisation, obwohl er andererseits auch von der Mission Frankreichs zur Zivilisierung der rückständigen Länder überzeugt war. Den Widerspruch zwischen der Achtung vor Marokko und dem Glauben an die *mission civilisatrice* verdeckte Lyautey mit seiner überragenden Autorität. Er scheint sich keine Rechenschaft darüber abgelegt zu haben, daß die Präservierung der traditionellen Ordnung eines *Maẖzan* mit autonomen Stammesföderationen und religiösen Bruderschaften widersinnig war, wenn die *mission civilisatrice* eine Besetzung Marokkos rechtfertigte. Die Entwicklung zum modernen Nationalismus konnte nicht aufgehalten werden, trotz Lyauteys Gegnerschaft gegen die französische Erziehung selbst der Söhne aus Notabelnfamilien und die Schaffung eines einheimischen Verwaltungs- und Juristenkorps. Als Lyautey 1925 Marokko verließ, war die Pazifizierung noch unbeendet.

Der gefährlichste Konflikt war der Rif-Krieg (1921–1926), der von Abd el-Krim ʼAbdalkarīm), dem westlich erzogenen Sohn eines Stammesführers, gegen Spanien und Frankreich geführt wurde.

Nach der Besiegung der spanischen Truppen rief Abd el-Krim eine Rif-Republik aus und drang in den französischen Teil Marokkos ein, wo er indes 1926 von Marschall Henri Pétain besiegt wurde. Die Unabhängigkeitskämpfe anderer Stämme im Süden des Mittleren Atlas, im Sūs und im Draa-(Dar'a-)Tal dauerten noch bis 1934 an.

Im gleichen Jahr 1934 präsentierten die Nationalisten ihren ersten Reformplan. Die führenden Vertreter waren Allal el-Fassi, aus einer angesehenen *'ulamā'*-Familie in Fès, und Ahmed Balafrej, aus einer reichen Kaufmannsfamilie in Rabat. Fassi war Lehrer für Arabisch und Islamstudien, Balafrej studierte in Frankreich Literatur. Die Reformforderungen waren auf die Einhaltung des Protektoratsvertrages, bessere Erziehungsbedingungen und Berufsmöglichkeiten, eine Verminderung der Macht der Lokalfunktionäre *(qā'ids, pašas),* ein Ende der Enteignungen und die Einführung repräsentativer Institutionen gerichtet. Die Generalresidenz ignorierte die Forderungen und verbot 1937 die Partei der Nationalisten. Fassi wurde nach Gabun verbannt und Balafrej in Frankreich zurückgehalten. Unter der Vichy-Regierung nahmen die Repressivmaßnahmen zu; die Einführung der nationalsozialistischen Rassengesetze, von denen etwa 200000 Juden betroffen waren, konnte nur durch die Intervention des Sultans verhindert werden.

Sultan Mohammed (Muḥammad) V., der 1927 als vermeintlich williges Werkzeug von den Franzosen eingesetzt worden war, wuchs während des Krieges in eine nationale Rolle hinein. Seine stärkste Stütze fand Mohammed in der 1943 von Balafrej gegründeten Unabhängigkeitspartei *(Ḥizb al-Istiqlāl).* Umgekehrt suchte auch der Sultan den Kontakt mit den *Istiqlāl*-Führern, von denen die Mehrzahl 1944–1946 wegen angeblicher Kollaboration mit Deutschland unter Arrest gehalten wurden. Jüngere Mitglieder wie Mohammed Lyazidi, ehemaliger Offizier der französischen Armee, Abderrahmin Bouabid, Rechtsanwalt, und Mehdi Ben Barka, Mathematiklehrer, begannen Anstrengungen zur Gewinnung einer Massenbasis zu unternehmen. Verstimmungen zwischen den Nationalisten und Frankreich wegen der Einführung unzureichender Wirtschaftsreformen verwandelten sich in Feindseligkeit, als Mohammed V. in einer aufsehenerregenden Rede in Tanger (April 1947) die Nationalisten öffentlich unterstützte. Im Mai wurde Juin von Tunesien nach Marokko versetzt und versuchte sofort, den Sultan und den *Istiqlāl* mit Polizeigewalt einzuschüchtern. Die Situation verschärfte sich 1950, als Mohammed zu ergebnislosen Verhandlungen nach Paris reiste und ein einflußreicher Pascha, Thami el- Glaoui, dem Sultan mit einer Sezession drohte. Juin schloß sich mit einem Ultimatum an, in dem er die Unterzeichnung aller bisher liegengebliebenen Dekrete forderte. Mit der Inszenierung eines Berber-Aufstandes, vor dem er den Sultan daraufhin zu schützen vorgab, erzwang Juin die Unterzeichnung (Februar 1951).

Der Triumph Juins währte nicht lange. Nachdem klar geworden war, daß sich der Generalresident durch die Erzwingung der Unterschriften zwischen die

Fronten der Nationalisten und die nur mit einer Abdankung des Sultans zufriedenen *colons* manövriert hatte, wurde er zurückberufen (August 1951). General Guillaume, Juins Nachfolger, war ein ehemaliger Mitarbeiter Lyauteys, aber er identifizierte sich bald mit den Interessen der *colons.* Als im Dezember 1952 die Polizei den nach der Ermordung von Ferhat Hached ausgerufenen Generalstreik gewaltsam brach (wobei mehrere hundert Marokkaner den Tod fanden) und französische Zeitungen eine Untersuchung forderten, deckte Guillaume die militanten Gruppen der *colons* und die Polizei. Um den Nationalismus endgültig zu brechen, beschloß er, den Sultan abzusetzen. Er verbündete sich mit Juin, der über seine Freunde noch einen großen Einfluß in Marokko besaß, sowie mit Glaoui und dem Führer der Kettaniye-Bruderschaft, Abdelhay el-Kettani. Den Widerstand zahlreicher anderer Paschas und *'ulamā'* ignorierte Guillaume. Im August 1953 wurde Mohammed nach Madagaskar verbannt und Moulay Ben Arafa, ein Onkel Mohammeds und Schwiegersohn Glaouis, eingesetzt.

Die Verbannung Mohammeds war für Spanien eine willkommene Gelegenheit, um aus der vom Bürgerkrieg herrührenden Isolierung herauszutreten. Es weigerte sich, Ben Arafa anzuerkennen, gab den *Istiqlāl*-Führern Asylrecht in Spanisch-Marokko und berief den Nationalistenführer Abdelkhalek Torrès in die Regierung (Dezember 1954). Die Gewährung der Unabhängigkeit wurde jedoch ebensowenig erwogen wie in Frankreich, dessen Ministerpräsident Mendès- France im September, zwei Monate nach dem Versprechen der Autonomie für Tunesien, lediglich administrative Reformen erließ. Unter Mendès' Nachfolger, Edgar Faure, gingen Nationalisten wie *colons* zum Terrorismus über. Die von ihnen provozierten Zwischenfälle erreichten ihren Höhepunkt im Mai und Juni 1955, als die Nationalisten einen Streik der Ladenbesitzer verfügten und die Wirtschaft weitgehend lahmlegten. Die einzige Reaktion Faures war das Versprechen der Rückkehr zum wahren Konzept des Protektorats mit Hilfe administrativer Reformen. Die Absurdität einer solchen Rückkehr erwies sich im Juli, als nach einer Bombenexplosion in Casablanca das Ausgehverbot verhängt werden mußte, und im August, als anläßlich des zweiten Jahrestages der im Widerspruch zum Protektorat erfolgten Absetzung Mohammeds eine marokkanische Befreiungsarmee in Aktion trat.

Die Situation wandelte sich erst im September: Faure trat den Rückzug an und gestand den Nationalisten die Rückkehr Mohammeds und die Autonomie Marokkos zu. Der Premier hatte jedoch nicht mit der Insubordination seines Generalresidenten, Pierre Boyer de Latour, gerechnet, der sich auf den Druck der *colons* hin weigerte, Ben Arafa abzusetzen. Erst im Oktober gab Boyer nach, als Glaoui und Kettani in Vorahnung der künftigen Entwicklung einer Rückkehr Mohammeds zustimmten. Nach seiner Rückkehr im November bildete dieser eine Regierung aus Nationalisten. Die Verhandlungen mit Frankreich um die Form der Unabhängigkeit wurden am 2. März 1956 mit der Verkündigung der vollen Unabhängigkeit abgeschlossen. Im gleichen Monat erreichte Mohammed

in Verhandlungen mit Spanien die Wiedervereinigung mit Spanisch-Marokko. Der Erfolg des Sultans machte neue Verhandlungen in Tunis unumgänglich. Die Verhandlungen um die Unabhängigkeit Tunesiens dauerten vom Juli 1954 bis zum März 1956. Im Juni 1954 traten die Konventionen für die Autonomie in Kraft, in denen Frankreich mit Ausnahme der Kontrolle über die Sicherheitskräfte auf die Protektoratsrechte verzichtete. Die Konventionen wurden von Bourguiba toleriert und von Ben Youssef abgelehnt; in die von Bey Lamine gebildete Regierung weigerten sich beide einzutreten, da sie an der Forderung nach Unabhängigkeit festhalten wollten. Ben Youssef warf Bourguiba trotzdem Nachgiebigkeit gegenüber Frankreich vor und versuchte, ihn von der Führung des *Néo-Destour* zu verdrängen. Auf Bourguibas Initiative wurde jedoch im November 1955 während eines Parteikongresses der Ausschluß Ben Youssefs und die Wahl Bahi Ladghams zum Parteisekretär beschlossen. Ben Youssef formierte daraufhin im Januar 1956 Guerillatrupps, zog es aber nach einer Verhaftungswelle vor, das Land zu verlassen. (Er wurde im August 1961 unter unaufgeklärten Umständen in Frankfurt am Main ermordet.)

Die Entmachtung Ben Youssefs brachte die Nationalisten in eine schwierige Situation: Die tunesische Regierung war an die Konventionen gebunden, konnte aber schlecht hinter Marokko zurückstehen, das um die von Ben Youssef verlangte Unabhängigkeit verhandelte. In dieser Situation kam den Nationalisten ein Fehler des Hochkommissars Roger Seydoux zugute, der behauptete, der Bey wünsche weiterhin die Präsenz Frankreichs in Tunesien. Ladgham zwang Lamine zu einer Loyalitätsbekundung für Tunesien und zur Forderung nach Unabhängigkeit. In den Verhandlungen, während deren Ministerpräsident Guy Mollet die verbliebenen Rechte Frankreichs mit Hilfe der Formel ›Interdependenz‹ zu retten versuchte, drohte Ladgham schließlich mit einer einseitigen Unabhängigkeitserklärung. Am 20. März gab Mollet nach und gewährte die Unabhängigkeit. Die Chance, den für Frankreich wenig schmeichelhaften Verlust der Initiative nunmehr durch das Angebot der Unabhängigkeit an Algerien wettzumachen, wurde nicht wahrgenommen.

Die Anfänge des algerischen Nationalismus gehen zurück auf die Zeit des Ersten Weltkriegs, als das *Manifeste Jeune Algérien* (1912) und der *Bloc des Algériens Musulmans Élus* (1919) entstanden. Die Namen der Gruppen weisen auf die Herkunft ihrer Mitglieder aus Notabelnfamilien hin. Der *Bloc* wurde 1930 erneuert durch die *Fédération des Élus Musulmans,* deren Sprecher Ferhat Abbas war, Apotheker aus einer einflußreichen Familie in Sétif. Die Forderungen der Nationalisten waren entsprechend dem seit Napoleon III. offiziellen Konzept der Assimilation auf die Verwirklichung der vollen Bürgerrechte für die Muslime gerichtet und unterschieden sich damit von den Unabhängigkeitsbestrebungen der Tunesier und Marokkaner. Die einzige Gruppe mit Unabhängigkeitsforderungen war die 1925 für die nordafrikanischen Arbeiter in Frankreich gegründete *Étoile Nord-Africaine,* seit 1927 unter der Führung Messali Hadjs, des Sohnes eines Handwerkers aus Tlemcen.

Der erste Schock für die nach Assimilition strebenden Nationalisten kam 1938, als die *Blum-Viollette- Gesetzesvorlage,* mit der ca. 30000 Algerier die bürgerlichen Rechte erhalten sollten, vom französischen Senat abgelehnt wurde. Die Gesetzesvorlage, eingebracht von der Volksfrontregierung Léon Blums, wurde von den Muslimen mit Ausnahme Messali Hadjs unterstützt, von den *colons* hingegen erbittert bekämpft. Auf ihre Opposition, die in einem Streik der Bürgermeister (März 1938) gipfelte, ist es zurückzuführen, daß die Vorlage im Parlament steckenblieb. Ferhat Abbas, der über das Scheitern der Vorlage tief enttäuscht war, rückte nunmehr vom Konzept der Assimilation ab und begann, die Autonomie zu fordern. Diese Forderung arbeitete er in einem 1943 veröffentlichten *Manifeste du Peuple Algérien* weiter aus. Das von 55 algerischen Nationalisten unterzeichnete Manifest brachte Abbas unter Hausarrest. Für den seit Mai 1943 amtierenden Generalgouverneur Georges Catroux war eine algerische Autonomie Anathema, doch dekretierte er immerhin auf de Gaulles Anordnung hin die Gewährung der bürgerlichen Rechte an ca. 50000 Muslime. Abbas und seine Partei der *Amis du Manifeste et de la Liberté* lehnten de Gaulles Dekret als unzureichend ab. Ein radikaler, Messali Hadj zuneigender Flügel, der durch die Bildung der Liga der arabischen Staaten (April 1945) und die alliierten Siege Auftrieb erhalten hatte, ging zu Demonstrationen über.

Im Mai 1945 zogen Algerier mit Plakaten durch Sétif und Guelma, auf denen Sieges- und vereinzelt auch Unabhängigkeitsparolen zu sehen waren. Als während der Demonstrationen Europäer angegriffen wurden (Zahl der Opfer etwa 100 Tote), antwortete Frankreich mit Massakern, denen Zehntausende von Algeriern zum Opfer fielen. Die Regierung versuchte 1946 mit einer Amnestie und 1947 mit dem ›Organischen Statut‹ die Situation zu entspannen. Mit diesem Statut wurden neue Repräsentativ-Gremien geschaffen, in denen die Vorherrschaft der *colons* jedoch erhalten blieb. Um die Nationalisten jedoch aus diesen Gremien fernzuhalten, manipulierte der Generalgouverneur Marcel-Edmond Naegelen die Wahlen vom April 1948 zugunsten sogenannter Unabhängiger. Der 1947 von Messali Hadj nach seiner Freilassung gegründete *Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques* (MTLD) gewann in den lokalen Wahlen vom Herbst 1947 31 Prozent und wäre ohne Wahlbetrug zweifellos überlegener Sieger geworden. Die Frustrierung der Nationalisten durch fortgesetzte Wahlmanipulationen bewirkte den Niedergang ihrer Parteien; Abbas fiel in den Wahlen zur französischen Nationalversammlung (Juni 1951) durch und eine im August desselben Jahres gegründete Front aller Parteien blieb unbedeutend. Die Macht verlagerte sich zusehends auf eine Gruppe innerhalb des MTLD, die *Organisation Spéciale* (OS).

Der Ursprung der OS geht auf das Ende des Jahres 1947 zurück. Damals schlossen sich Aït Ahmed, Jurist und Sohn eines wohlhabenden kabylischen *qā'ids,* Ahmed Ben Bella, ehemaliger Offizier aus einer Kaufmannsfamilie, Lakhdari Ben Tobbal, aus einer Bauernfamilie, Mohammed Boudiaf, ehemaliger Unteroffizier, und Mohammed Khider, Arbeiter und Abgeordneter in der

französischen Nationalversammlung, zusammen. Sie rüsteten eine Guerillatruppe aus, die Anfang 1949 mit einem von Ben Bella geleiteten Überfall auf das Postamt von Oran in Aktion trat. Ein Jahr später (April 1950) wurde Ben Bella verhaftet und die OS aufgelöst. Khider, Aït Ahmed und Ben Bella, nach seiner Flucht im März 1952, gingen nach Kairo, die anderen tauchten unter oder schlossen sich der kabylischen Widerstandsbewegung an, die 1947 von Belkacem Krim, einem ehemaligen Unteroffizier und Sohn eines *qā'ids* ins Leben gerufen worden war. Erst im März 1954 ergriffen die Nationalisten wieder die Initiative, als die ›neun historischen Führer‹ Aït Ahmed, Ben Bella, Khider (alle in Kairo) und Boudiaf, Krim, Rabah Bitat, aus einer verarmten Bauernfamilie in der Oase El-Oued, sowie die später gefallenen Larbi Ben M'hidi, Mostefa Ben Boulaid und Mourad Didouche ein Revolutionskomitee gründeten. Am Morgen des 1. November begann das in *Front de Libération Nationale* (FLN) umbenannte Komitee den Befreiungskampf mit Angriffen auf Polizeibaracken, Öltanks usw. Das Ausmaß der Kämpfe an diesem Tag war ebenso wie der gesamte Krieg bis zum nächsten Jahr bescheiden, da der *Armée de Libération Nationale* (ALN) die notwendige Ausrüstung fehlte. Die ersten größeren Aktionen unternahm die ALN im August 1955 im Wilajet Constantine. Erste Auslandserfolge erzielte der FLN mit der Zulassung zur Bandung-Konferenz (April 1955) und der ersten Algeriendebatte in der UNO (September 1955).

Aufgrund der Erfolge des FLN wandelte sich die Meinung in Frankreich. Aus den Wahlen im Februar 1956 ging Guy Mollet als Sieger hervor, der in seinem Wahlprogramm Verhandlungen mit den algerischen Nationalisten versprochen hatte. Eine seiner ersten Handlungen war die Abberufung des Generalgouverneurs Jacques Soustelle, der sich dem Verhandlungsplan widersetzte. Der Plan bewirkte einen rapiden Autoritätsverfall der Regierung. Soustelle wurde von den *colons* wie ein Held verabschiedet und Mollet, der den abermals zum Generalgouverneur ernannten Catroux persönlich in Algerien einführen wollte, mit Tomaten beworfen. Der Sozialist Mollet, schockiert vom Bild randalierender Arbeiter und passiver Polizei, ernannte daraufhin den weniger bekannten Robert Lacoste und schob den Verhandlungsplan auf. Im Sommer wurde eine *colon*-Miliz aufgestellt und die Armee auf 400000 Mann vergrößert.

Die Antwort der ALN auf Mollets versteifte Haltung war eine verstärkte Rekrutierung. Ferhat Abbas und Tawfiq el-Madani, Führer der *'ulamā'*, schlossen sich im April den Aufständischen an. Die wachsende Popularität stellte den FLN vor schwierige Probleme. Ein Teil der Nationalisten war im Ausland, die militärischen Aktionen waren wenig koordiniert und eine gemeinsame ideologische Basis war nicht vorhanden. Zur Lösung dieser Probleme wurde im August ein Geheimtreffen im Soummam-Tal abgehalten. Auf ihm war die Mehrheit der inneralgerischen, aber keiner der Führer der Kairo-Gruppe (Ben Bella usw.) vertreten. Die Ausschaltung der Kairo-Gruppe blieb nur dank des Piratenstücks Frankreichs gegen das Privatflugzeug Mohammeds V. (Oktober

1956) ohne Folgen. Im Flugzeug waren Aït Ahmed, Ben Bella, Bitat, Khider und Mostefa Lacheraf, Historiker an der Sorbonne. Ihre Verhaftung war durch einen französischen Subalternen mit Deckung Lacostes veranlaßt worden. Mollet, der mit den Verhafteten Geheimverhandlungen begonnen und ihnen freies Geleit zugesichert hatte, war wieder, wie im Februar, zu schwach, um sich gegen Insubordinationen durchzusetzen. Das Militär übernahm im Verein mit den *colons* die Regierung Algeriens.

Lacoste übertrug im Januar 1957 seine Polizei- und Sicherheitsgewalt auf General Jacques Massu, der systematisch die FLN-Zellen in Algier zerstörte, die die ›Schlacht von Algier‹ (1956 bis 1957) organisierten. Nach der Abriegelung der tunesischen Grenze durch elektrisch geladene Zäune gewann Frankreich die militärische Initiative vom FLN zurück. Die Lösung der internationalen Konflikte, die die Armee z.B. durch die Bombardierung des tunesischen Dorfes Sakiet Sidi Youssef hervorrief, wurde der vor vollendete Tatsachen gestellten Regierung in Paris überlassen. Pläne für einen Staatsstreich begannen zu zirkulieren, und als Studenten am 13. Mai 1958 das Generalgouvernement stürmten, übernahmen die Generäle Massu und Raoul Salan an der Spitze eines *Comité de salut public* die oberste Gewalt. Sie erzwangen den Sturz der IV. Republik und die Wahl de Gaulles zum Ministerpräsidenten (1. Juni).

De Gaulle griff gegen die Aufrührer nur milde durch: Die Armee wurde wieder den Zivilbehörden unterstellt und Salan erhielt ein Kommando in Frankreich. Der neue Kommandeur, General Maurice Challe, konnte im Verlauf des Jahres 1959 Algerien praktisch befrieden. Die Aussicht auf eine Befriedung inspirierte de Gaulle in einer Rede im September zur sensationellen Ankündigung, wonach er innerhalb von vier Jahren Algerien die Selbstbestimmung gewähren wolle. Die Reaktionen auf die Rede waren enttäuschend: Der FLN lehnte sie wegen zahlreicher Unklarheiten ab und die Algerienfranzosen fühlten sich verraten. Die Opposition letzterer entlud sich im Januar 1960 in der ›Barrikadenwoche‹, d.h. den Straßenschlachten zwischen Algerienfranzosen und Polizei, die der Rückberufung Massus nach Frankreich folgten.

Massu hatte in einem Interview angedeutet, daß de Gaulle nicht auf den Gehorsam der Armee rechnen könne. Aber de Gaulle hielt trotz der Warnung Massus am Konzept der Selbstbestimmung fest, und als während eines Algerienbesuchs die Bevölkerung erstmals öffentlich für den FLN demonstrierte, beschloß er, Verhandlungen mit den Nationalisten aufzunehmen. Die im März 1961 in Evian begonnenen Friedensverhandlungen führten zu einer neuen Revolte der Algerienfranzosen: Im April putschten Challe und die pensionierten Generäle Salan, Edmond Jouhaud und André Zeller. Die nächste und letzte Revolte kam ein Jahr später, als die *Organisation de l'Armée Secrète* (OAS) durch Terror letzte Konzessionen an die *colons* zu erpressen suchte. Der Terror der verbrannten Erde wurde bis zum Sommer 1962 fortgesetzt und endete erst mit

der Massenemigration von 90 Prozent der etwa eine Million Algerienfranzosen. Algerien gewann am 1. Juli als letztes Land des Maghreb seine Unabhängigkeit.

IV. Die unabhängigen Länder des Maghreb (Marokko, Tunesien, Algerien und Libyen)

Die Friedensverhandlungen brachten Algerien einen tragbaren Kompromiß, der nichtsdestoweniger zu schweren Rivalitäten innerhalb des FLN führte. Sie entwickelten sich zwischen Youssef Ben Khedda, dem Nachfolger von Ferhat Abbas in der provisorischen Regierung (seit August 1961) und Leiter der Delegation in Evian, und Ben Bella, der ein politisches Büro des FLN als eine Art Gegenregierung aufbaute. Ben Bella gewann die Oberhand und wurde im September in einer Volksabstimmung zum ersten Präsidenten gewählt. Seine Macht verdankte er der externen, d.h. nach der Abriegelung der Grenzen nach Tunesien und Marokko ausgewichenen Armee. Ihr Kommandant war der 1932 in armen bäuerlichen Verhältnissen geborene Houari Boumedienne, ein 1953 in Kairo zum FLN gestoßener und rasch zur Führung aufgestiegener Militant. Die Basis für die Regierung Ben Bellas bildete das im Juni 1962 verabschiedete Programm von Tripolis. Die Hauptlinien dieses Programms waren die Erneuerung der islamisch-arabischen Zivilisation, die Abschaffung des Analphabetentums, die Landverteilung, die Nationalisierung der Wirtschaft und der Bodenschätze, die Umformung des FLN zu einer Kaderpartei, die außenpolitische Neutralität und die Verfolgung der maghrebinischen, arabischen und afrikanischen Einheit. Die Landverteilung wurde im März 1963 in Angriff genommen.

Die Dekrete zur *autogestion,* d.h. kollektiven Selbstverwaltung der Farmen unter einem gewählten Präsidenten und einem von der Regierung ernannten Direktor, riefen großen Enthusiasmus hervor, blieben aber auf ehemaliges *colon*-Land beschränkt. Die *autogestion*-Privilegien gelten somit nur für ein Fünftel der Nutzfläche und weniger als 10 Prozent der Bauern. Die Diskussion um die *autogestion* hat bis heute angehalten; besonders über das Ausmaß der Regierungskontrolle wurde debattiert. Die Regierung befürwortete die Verteilung eines Teiles der Profite an die Bauern, um die Partizipation am politischen Prozeß zu fördern, während die Gewerkschaft, mißtrauisch gegen die Entstehung einer privilegierten Bauernschicht, die Profite für die Schaffung neuer Arbeitsplätze verwendet sehen wollte. Das Prinzip der *autogestion* ist in der im September 1963 erlassenen Verfassung verankert, die ein bedeutsames Dokument für die politische Entwicklung Nordafrikas seit der Unabhängigkeit ist. Die algerische Verfassung bedeutet die Konsolidierung eines neuen, sozialistischen Nationalismus, mit dem der alte, bürgerlich-parlamentarische der Kolonialzeit offiziell zurückgewiesen wird. Die Präambel beschreibt das Entstehen des algerischen Volkes in der Zeit nach der französischen Besetzung, den Kampf seiner Märtyrer um die nationale Freiheit und die Verpflichtung der

in der FLN vereinigten Avantgarde der Bauern, Arbeiter und Intellektuellen zur Erhaltung des revolutionären Willens zur Freiheit. Mit dem klaren Bekenntnis zu einem sozialistischen Nationalismus setzte Algerien einen geistig stärker inspirierenden Anfang für seine staatliche Entwicklung in Unabhängigkeit, als es Tunesien, Marokko und Libyen vermochten. Die Durchführung des sozialistischen Programms rief in Algerien indessen leidenschaftliche und gewalttätige Auseinandersetzungen hervor.

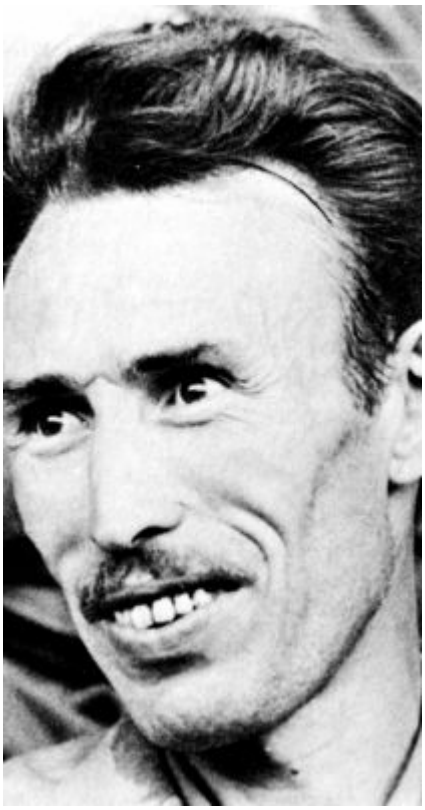
Ben Bellas Sieg im Kampf um das Präsidentenamt bewirkte eine Trennung der mehr konservativen Mitglieder von den Sozialisten des FLN. Die Gruppe der ersteren umfaßte Abbas, Präsident der Nationalversammlung, Khider, Parteisekretär, und Mohammed Chaabani, Grundbesitzer und Militärkommandant in Biskra. Als mit der Verabschiedung der *autogestion*-Dekrete klar wurde, daß Ben Bella den Sozialismus in Algerien einführen wollte, begann Chaabani im Sommer 1963 eine Widerstandsgruppe aufzubauen. Ihr schloß sich Khider an, der im April aus dem Sekretariat entlassen worden war. Auch die Sozialisten, denen die Dekrete nicht weit genug gingen, begannen sich im Sommer zu organisieren. Boudiaf, der nach seiner Ausschaltung als Vizepräsident der provisorischen Regierung in Opposition zu Ben Bella gegangen war, unterstützte bis zu seiner Verhaftung im Juni 1963 die kabylische Aufstandsbewegung Mohand Ou el-Hadjs, eines der wenigen populären internen FLN-Führer, und Aït Ahmeds, der trotz seiner Rolle als Autor der *autogestion*-Dekrete in Opposition zu Ben Bella verharrt hatte. Der Aufstand wäre für Ben Bella gefährlich geworden, wenn sich nicht Ou el-Hadj nach Ausbruch des marokkanisch-algerischen Grenzkrieges wieder für loyal erklärt hätte.

Die Schwächung des Aufstands veranlaßte Ben Bella, einen FLN-Kongreß einzuberufen, auf dem er den beiden Oppositionsbewegungen die Rückkehr in die Partei anbot (April 1964). Mit diesem Angebot war Ben Bella jedoch nicht erfolgreich; im Sommer gingen die beiden Bewegungen eine taktische Allianz ein, verließ Khider mit der Parteikasse das Land und revoltierte Chaabani. Ben Bella ergriff nunmehr scharfe Gegenmaßnahmen; er ließ Chaabani verhaften und im September hinrichten, die europäischen Konten der Parteikasse wurden gesperrt und die kabylische Widerstandsbewegung konnte mit der Verhaftung Aït Ahmeds (Oktober 1964, Flucht April 1966) und Kapitulation Moussa Hassanis (Januar 1965) unterdrückt werden. Mit der gleichzeitig geschaffenen Miliz versuchte sich Ben Bella von Boumedienne unabhängig zu machen, auf dessen Hilfe er bisher angewiesen war. Als er jedoch überdies Abdelaziz Bouteflika, Außenminister und Freund Boumediennes, zu entlassen versuchte, putschte dieser gegen Ben Bella.

Der Putsch fand am 19. Juni 1965 statt, zehn Tage vor dem geplanten Beginn der 2. afro-asiatischen Konferenz, aus den Ben Bella als einer der Führer der Dritten Welt hervorzugehen hoffte. Obwohl China, das ebenfalls große Hoffnungen auf die Konferenz setzte, Boumedienne sofort anerkannte, war eine Vertagung unvermeidlich. Ernster Widerstand gegen den Putsch kam erst im

August auf, endete jedoch nach der Verhaftung ehemaliger Mitarbeiter Ben Bellas. Von der in zahlreiche Gruppen zersplitterten Auslandsopposition erhielt Boumedienne mit der Ausnahme Bitats, der in die Regierung zurückkehrte, und Khiders, der den Wunsch zur Rückkehr äußerte, keine Unterstützung. (Khider starb im Januar 1967 nach dem Attentat eines Exilalgeriers in Madrid.) Boumedienne löste die Miliz im August 1965 auf und errichtete ein Exekutivkomitee des FLN, mit dem er den Parteiapparat unter seine Kontrolle zu bringen hoffte. Das Komitee war jedoch wenig erfolgreich; es wurde im Dezember 1967 aufgelöst und seine Aufgaben übernahm Ahmed Kaid, Finanzminister und ehemaliger Adjutant Boumediennes. Auf Kaid wurde im Januar 1968 ein Attentatsversuch unternommen, den Krim, ›historischer Führer‹ und Mitglied des kabylischen Aufstands gegen Ben Bella, angeblich organisierte. (Krim wurde im April 1969 in Abwesenheit zum Tode verurteilt und starb im November 1970 nach einem Attentat in Frankfurt.)

Kaids Reform des FLN – er erklärte das Jahr 1968 zum ›Jahr der Partei‹ – war ebenfalls nicht sehr erfolgreich. Das Problem der Erneuerung des FLN, d.h. der Schaffung eines Gegengewichts gegen die wachsende Schicht der Technokraten, bleibt bestehen und wird sich kaum lösen lassen, solange die Schwierigkeiten in der *autogestion* anhalten.



⊙ Abb. 17: Houari Boumedienne

Diese Schwierigkeiten führten 1967 zu Auseinandersetzungen zwischen Industrieminister Belaïd Abdesselam und dem Arbeitsminister Abdelaziz Zerdani, der, unterstützt von der Gewerkschaft, die wachsende Mißachtung der *autogestion* durch das seit dem Öl- Boom erfolgreiche Industrieministerium beklagte. Das Unbehagen der von den Technokraten bedrohten Revolutionäre entlud sich im Dezember 1967: im Putschversuch des Generalstabschefs und ehemaligen internen Kommandanten, Tahar Zbiri. Nach dem Scheitern seines Panzerangriffs auf Algier und einem erneuten Attentatsversuch auf Boumedienne im April 1968 ging Zbiri außer Landes.

Die Auseinandersetzung zwischen den alten Revolutionären und den neuen Technokraten stellt auch für die anderen Länder des Maghreb das Zentralproblem dar. Während der ersten Monate nach der Erlangung der Unabhängigkeit war die marokkanische Regierung mit der Wiederherstellung der inneren Sicherheit und der Einheit des Landes beschäftigt. Die Befreiungsarmee, deren Operationen gegen die Franzosen im Rif ein Problem darstellten, wurde im Juni 1956 in die neugebildete königliche Armee überführt. Die Truppenzahl dieser Armee wirkte jedoch bescheiden neben den mehr als 100000 Mann der französischen Armee, deren letzte Kontingente bis 1963 im Land blieben. Die Schwäche der königlichen Armee wirkte ermutigend auf den durch den Nationalismus noch keineswegs ersetzten Separatismus in den Provinzen.

Die Unabhängigkeitserklärung des Gouverneurs der Provinz Tafilelt im Januar 1957 stellte für die Regierung kein Problem dar, der Widerstand der Rif- Stämme konnte jedoch erst im Januar 1959 gebrochen werden. Eine weitere, ernstere Krise war die Kaperung des Flugzeugs von Mohammed V. mit fünf algerischen Nationalisten durch Frankreich (Oktober 1956). Auf die Nachricht der Kaperung hin kam es in Meknès zu Ausschreitungen, bei denen 50 Europäer getötet und 400 *colon*-Farmen in Brand gesteckt wurden. Die Feindseligkeiten der Marokkaner bewirkten die Emigration von 150000 *colons* (ein Drittel der Gesamtzahl) und 140000 Juden (zwei Drittel der Gesamtzahl). Die Regierung unter dem parteilosen Pascha Si M'Barek Bekkaï, die den aus der Emigration resultierenden Zusammenbruch der Wirtschaft nicht verhindern konnte, wurde im Oktober umgebildet. Bei dieser Umbildung zeigten sich zum erstenmal Differenzen zwischen dem Sultan und den Nationalisten.

Mit seiner Forderung nach einem Einparteiensystem, d.h. der Umwandlung der traditionellen in eine nationale Gesellschaft, stellte der *Istiqlāl* unbewußt oder ohne es offen auszusprechen, die Existenz des Königtums in Frage und zwang den König, die traditionellen Gesellschaftsschichten am Leben zu erhalten. Da beide, weder der König noch der *Istiqlāl,* für ein Parteienverbot bzw. eine Revolution genügend Kräfte besaßen, mußten sie sich mit Kompromissen begnügen. Ein erster war der vom *Istiqlāl* veranlaßte Ausschluß des den König unterstützenden *Parti Democratique de l'Indépendance* (PDI), einer *Istiqlāl*-Splittergruppe, aus der Regierung (Oktober 1956) und das Verbot der

Öffentlichkeitsarbeit (Februar 1958). Bei der Umwandlung der absoluten in eine konstitutionelle Monarchie ließ sich der Sultan jedoch Zeit.

Im November schuf Mohammed eine wenig einflußreiche Beratende Versammlung, deren Präsident Ben Barka 1959 unter Protest demissionierte. Der im Mai 1958 erlassenen Charta, in der Mohammed die Errichtung von Kommunen unabhängig von den Stammesstrukturen, die Errichtung nationaler Gesetzgebungsorgane und die Gewährung von Grundrechten ankündigte, folgte erst 1962 eine Verfassung. Die beständige Frustrierung des *Istiqlāl* bewirkte die Abspaltung eines radikalen, sozialistischen Flügels, die im September 1959 mit der Gründung der *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) durch Ben Barka, Bouabid, Abdallah Ibrahim und andere besiegelt wurde. Die Opposition der UNFP gegen den König führte im Februar 1960 zur Verhaftung einer Reihe von führenden Mitgliedern, denen ein Komplott gegen Kronprinz Hassan vorgeworfen wurde. Ben Barka entzog sich der Verhaftung durch die Flucht ins Ausland (bis Mai 1962). Die Unmöglichkeit, eine stabile Regierung zu schaffen, veranlaßte Mohammed, sie selbst zu übernehmen.

In dem vom Sultan im Mai 1960 gebildeten Kabinett waren die UNFP nicht und der *Istiqlāl* nur unbedeutend vertreten. Um die Vorwürfe der Autokratie zu entkräften, erneuerte er sein Versprechen einer Verfassung und ordnete lokale Wahlen an. Aus ihnen gingen der *Istiqlāl* mit 44 Prozent und die nur in den Küstenstädten erfolgreiche UNFP mit 23 Prozent der Stimmen hervor. Im November wurde ein Verfassungsrat einberufen, der jedoch noch zu keinen Ergebnissen gelangt war, als Mohammed am 6. Februar 1961 überraschend starb. Sein Sohn, der französisch erzogene und populäre Hassan (al-Ḥasan) II. erhielt bald die Unterstützung des *Istiqlāl,* der nach der Spaltung die Hoffnung auf Einparteienherrschaft aufgegeben hatte. Die Unterstützung kam Hassan zugute, der im November den Entwurf der Verfassung vorlegte und für dessen Annahme in der Volksabstimmung auf die Öffentlichkeitsarbeit einer Massenpartei angewiesen war.

⊙ Abb. 18: König Mohammed V. von Marokko

Als die Verfassung von der großen Mehrheit der Bevölkerung angenommen wurde, verlangte der *Istiqlāl* eine größere Beteiligung an der Regierung, die Hassan ihm jedoch nicht zugestehen wollte. Der *Istiqlāl* schied daraufhin ganz aus dem Kabinett aus und nahm in Nachahmung der UNFP ein sozialistisches Parteiprogramm mit Forderungen nach einer Āgrarreform und der Nationalisierung der Industrie an. In den Wahlen zur Repräsentantenkammer im Mai 1963 unterstützte Hassan den von seinem Kabinettsdirektor Ahmed Réda Guédira gegründeten *Front de Défense des Institutions Constitutionelles* (FDIC), einer wenig einheitlichen Gruppierung. Der FDIC gewann 69, der *Istiqlāl* 41 und die UNFP 28 Sitze. Der Wahlausgang wurde von den Oppositionsparteien heftig kritisiert, worauf die Regierung im Juli 130 UNFP- Mitglieder verhaftete. Den Zorn gegen die Verhaftungen lenkte Hassan im Oktober durch eine Militäraktion gegen Algerien ab.

Der Grenzkrieg um ein strittiges Gebiet ca. 400 km südwestlich von Colomb-Béchar endete mit einer Niederlage der unzureichend ausgerüsteten Algerier. Nur das Eingreifen der *Organisation de l'Unité Africaine* (OUA) bewahrte sie vor Gebietsverlusten. Die patriotische Hochstimmung in Marokko erlaubte harte Strafen gegen die verhafteten UNFP-Mitglieder (elf Todesurteile, acht Angeklagte, darunter Ben Barka, waren abwesend). Der Prozeß hatte eine weitgehende Lähmung des Parlaments zur Folge. Nach ergebnislosen Debatten

über die Nationalisierung der Industrie und die Verteilung des ehemaligen *colon*-Landes, die das ganze Jahr 1964 über andauerten, sowie Studentenunruhen im März 1965 löste Hassan das Parlament auf und regierte per Dekret (seit Juni 1965). Die Parteien waren zu zersplittert, als daß sie der Parlamentsauflösung oder der Ende des Jahres offenbar gewordenen Verwicklung des Innenministers Mohamed Oufkir in die Affäre Ben Barka eine vereinigte Opposition hätten entgegensetzen können. (Ben Barka verschwand im Oktober 1965 unter unaufgeklärten Umständen.)

⊙ Abb. 19: König Hassan II. von Marokko

Von der Parteienzersplitterung, die gegenwärtig die Partizipation der Bevölkerung am politischen Prozeß Marokkos bedroht, ist Tunesien bewahrt geblieben, doch die dort herrschende Einheitspartei, der (1964 umbenannte) *Parti Socialiste Destourien* (PSD), leidet ebenfalls unter dem Desinteresse der Bevölkerung.

Die im März 1956, wenige Tage nach der Unabhängigkeit gewählte Verfassunggebende Versammlung wurde nahezu vollkommen vom *Néo-Destour* beherrscht. Um sich selbst die größten Rechte innerhalb der zukünftigen Verfassung zu sichern, setzte Bourguiba in einer unblutigen Revolution im Juli 1957 den Bey ab, erklärte Tunesien für eine Republik und ließ sich zum Präsidenten wählen. Den Verfassungsinhalt präjudizierte er durch zahlreiche

Gesetze (1956–1959). Sie regelten die Beschlagnahme der öffentlichen und die Verteilung der privaten *ḥubus*-(›Habous‹-)Ländereien, die Abschaffung der Polygamie, die Einführung eines Heiratsalters sowie die Einführung säkularer Gerichtshöfe und Schulen. Gegner dieser Gesetze brachte Bourguiba ins Gefängnis (so wurden z.B. 1958/59 nahezu 200 Personen wegen angeblicher Konspirationen verurteilt) oder verdrängte sie aus ihren Positionen (beispielsweise wurde der Führer der tunesischen Gewerkschaft UGTT und Befürworter einer radikalen Nationalisierung und Āgrarreform, Ahmed Ben Salah, im Januar 1957 zur Niederlegung seines Amtes gezwungen.

Die Fertigstellung der Verfassung mußte wegen zahlreicher Zwischenfälle und Krisen mehrmals verschoben werden, bis sie schließlich im Juni 1959 vorgelegt werden konnte. Die ernsteste Krise war die Bombardierung des Dorfes Sakiet Sidi Youssef durch die Franzosen im Februar 1958, bei der 69 Zivilisten getötet wurden. Die Reaktionen Englands und der USA zwangen Premier Félix Gaillard zu Verhandlungen mit Bourguiba. Nach dem Sturz Gaillards wurden sie von de Gaulle fortgesetzt und führten zu einer Bereitschaft für eine allmähliche Evakuierung der französischen Truppen aus Tunesien. Bourguiba versäumte jedoch eine Entscheidung über die Zukunft des Flottenstützpunktes Bizerte herbeizuführen. Er unterschätzte die Entschlossenheit de Gaulles, der den Zeitpunkt der Evakuierung selbst zu bestimmen gewillt war und einen Angriff tunesischer Soldaten im Juli 1961 abwies. Auf den erneuten Druck der USA hin erklärte sich Frankreich bereit, Bizerte bis zum Oktober 1963 zu räumen.

Mit dem Jahr 1961 kam die Konsolidierungsphase Tunesiens unter Bourguiba zu ihrem Ende, und es begann die Phase des wirtschaftlichen Aufbaus. Zu Beginn des Jahres wurde ein Sekretariat für Planung und Finanzen unter dem zurückberufenen Ben Salah gegründet, der die wirtschaftliche Entwicklung Tunesiens an zentraler Stelle in die Hand nahm. Zur Schaffung von Kooperativen wurde im März 1963 mit Frankreich ein Abkommen getroffen, wonach das in französischen Händen befindliche Land allmählich an Tunesien zurückgegeben werden sollte. Im Mai 1964 beschloß die Nationalversammlung jedoch eine sofortige Beschlagnahme, worauf Frankreich seine Wirtschaftshilfe einstellte. Die französischen Farmen wurden den jeweils angrenzenden tunesischen Bauern zur kooperativen Bewirtschaftung übergeben, die sich jedoch wenig erfolgreich entwickelte und im September 1969, nach der Amtsenthebung Ben Salahs, drastisch reformiert werden mußte.

Die Einstellung der französischen Wirtschaftshilfe veranlaßte Bourguiba zu einer stärkeren Anlehnung an die USA, einer Abwendung von der Liga der Arabischen Staaten sowie im Oktober 1966 zu dem Bruch der diplomatischen Beziehungen mit Ägypten und im Mai 1968 mit Syrien. Dem Bruch mit den Arabern widersetzten sich antizionistische Studenten der Universität Tunis, die im März 1968 eine Demonstration veranstalteten. Bourguiba unterdrückte diese Opposition innerhalb der seit August 1966 vom PSD kontrollierten Studentenschaft ebenso hart wie schon früher (Juli 1965) die

Selbständigkeitsbestrebungen des Gewerkschaftsführers Habib Achour. Der einzige Ort für oppositionelle Meinungen sind die Ortsgruppen des PSD, die das Parteibüro in einer Kampagne am Beginn des Jahres 1967 wiederzubeleben versuchte. Seit dem Herbst 1970, als Bahi Ladgham den Vorsitz der Schiedskommission im jordanischen Bürgerkrieg übernahm, partizipiert Tunesien jedoch wieder stärker in der arabischen Gemeinschaft.

Im Unterschied zur Einparteienherrschaft in Tunesien und zur Herrschaft des Hofs in Marokko war Libyen bis zum September 1969 eine konstitutionelle Monarchie ohne Parteien. Die drei Provinzen Libyens wurden nach ihrer Eroberung durch England und Frankreich im Winter 1942/1943 der Militärverwaltung unterstellt. Während die Briten in Tripolitanien und der Cyrenaika Versprechen für eine spätere Selbstverwaltung abgaben, bemühte sich Frankreich, den Fessan in seine Äquatorialkolonien einzugliedern. Die Aussicht auf Selbstverwaltung führte Sayyid Idris 1944 aus seinem Kairoer Exil in die Cyrenaika, für die er im Juni 1949 von den Briten die Selbstverwaltung erhielt. Großbritannien befand sich zwischen zwei Fronten, insofern es einerseits die Selbstverwaltung versprochen hatte, andererseits aber nicht ohne die übrigen drei Mächte USA, UdSSR und Frankreich handeln konnte. Die Debatte zwischen den vier Großmächten um den Friedensvertrag für Italien, in dessen Rahmen die Zukunft Libyens zu regeln war, führte zwischen 1945 und 1949 wegen der divergierenden Interessen zu keinen Ergebnissen. Erst als im Mai 1949 ein Plan zur gemeinsamen Verwaltung Libyens durch Briten und Italiener in der UNO keine Mehrheit fand und letztere daraufhin die Unabhängigkeit befürworteten, konnte die fruchtlose Debatte beendet werden.

Idris proklamierte sich im Dezember 1950 zum König Libyens, ein Jahr später erlangte das Land seine Unabhängigkeit. In den Wahlen zur ersten Nationalversammlung im Februar 1952 traten noch die Parteien aus der Phase der Unabhängigkeitsverhandlungen auf. Die bedeutendste Oppositionspartei, die ›Nationalkongreß-Partei‹, wurde vernichtend geschlagen und nach Zwischenfällen verboten. Der Wegfall der Opposition schuf für die sieben Kabinette bis zur Abschaffung des föderativen Systems (April 1963) eine schwierige Situation: Theoretisch der Nationalversammlung verantwortlich, praktisch aber vom Palast und seinen Intrigen abhängig, fanden sie es zusehends schwieriger, sich gegenüber den vom König ernannten Provinzadministratoren durchzusetzen. Idris, der sich von den Intrigen fernzuhalten versuchte und Ende 1954 zahlreiche Familienmitglieder ins Landesinnere verbannte, schlug im Januar 1955 die Abschaffung des Königtums und des Föderalismus vor. Der Protest zahlreicher Stammesführer gegen den Vorschlag belehrte Idris jedoch darüber, daß Libyen noch nicht ein Nationalstaat geworden war; erst 1963 gelang die Einführung des Zentralismus. Mit dem Beginn der sechziger Jahre wurde die libysche Gesellschaft einem radikalen Umwandlungsprozeß ausgesetzt: 1959 entdeckte und 1961 kommerzialisierte Öl- und Gasvorkommen haben das bevölkerungsarme Libyen zum reichsten Land des Maghreb gemacht. Die

Bevölkerung hat sich zwischen 1954 und 1964 auf ca. 1,5 Millionen Einwohner verdoppelt und wächst jährlich um knapp 40000 Menschen. Trotz der Bevölkerungsexplosion herrscht seit 1965 ein akuter Mangel an Arbeitskräften, der seit 1966 nur unvollkommen durch die Verwendung von Sudanesen und Marokkanern gedeckt wird. Während in der Ölindustrie nur etwa 20000 Menschen Platz finden, hat der Boom im tertiären Wirtschaftssektor zu großem Bedarf an qualifizierten Arbeitskräften geführt. Die Schulen können diesen Bedarf jedoch noch nicht decken, und so begann sich der Reichtum ungleich zu verteilen: Die Inflation (Verdoppelung der Preise in Tripolis zwischen 1956 und 1966) wurde von den ca. 150000 Menschen, die unmittelbar vom Ölexport profitieren, eher verkraftet als von den in den *bidonvilles* lebenden ungelernten Arbeitern.

⊙ Abb. 20: Idrīs I. as-Sanūsī, König von Libyen

Die wachsenden sozialen Spannungen bildeten den Hintergrund für den Putsch des Obersten Muammar Qaddafi und seines Revolutionsrates am 1. September 1969: Premier Abdul Hamid Bakkush war im September 1968 nach einigen Reformen als zu fortschrittlich entlassen worden, die Arme fühlte sich von der königstreuen Miliz unterdrückt, und Idris wurde von den Brüdern Abdul Aziz und Omar Schelhi abgeschirmt, deren Korruption zu Recht oder Unrecht sprichwörtlich geworden war. Der Putsch verlief unblutig, aber die

mangelnde Sachkenntnis der Revolutionäre machte nachfolgende Säuberungen unumgänglich und zahlreiche Fehler bei der Ausübung der Regierung unvermeidlich.

Die Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung beherrschen gegenwärtig die politische Debatte in den vier nordafrikanischen Ländern. Diese Debatte wird mit dem objektiven Instrumentarium der Nationalökonomie geführt. Es ist jedoch wichtig, ihre ideologischen Bedingungen zu erkennen, die weit weniger objektiv sind.

Die stärksten Impulse in der Debatte um die Bedingungen für die Existenz des Maghreb in Unabhängigkeit gingen von Frantz Fanon aus. Er war ein Schwarzer aus Martinique, der nach seiner Ausbildung als Psychotherapeut in Lyon im Krankenhaus von Blida (1953–1956) arbeitete. An seinen Patienten diagnostizierte er psychische Korruption, in die das koloniale Frankreich die Algerier mit dem Krieg gerissen hatte. Frankreich hatte, so sah es Fanon, die Identität der Algerier zerstört, indem es ihnen die Humanität verweigerte, mit der es selbst seine Anwesenheit in Algerien rechtfertigte. Fanon erlitt die Tragik der Identitätszerstörung in sieh selbst; um nicht an ihr zu zerbrechen, quittierte er den Dienst: Er konnte seine Patienten nicht für eine korrupte Gesellschaft heilen und gab seine Hilfe dem für eine neue Gesellschaft kämpfenden FLN. Eine präzise Beschreibung des moralischen Verfalls in den von Europa beherrschten Kolonien hat Fanon in dem kurz vor seinem Tod fertiggestellten Hauptwerk *Les Damnés de la terre* (1961; dt. ›Die Verdammten dieser Erde‹ 1966) gegeben. In der Analyse ist Fanon jedoch weniger sorgfältig. In sie führt er die Ideologie des neuen Menschen ein, den zu schaffen die neuen Länder zusammen mit dem vom Imperialismus gereinigten Westen die Aufgabe haben.

Das Bild des neuen Menschen der Gerechtigkeit, Gleichheit, Humanität und Vollkommenheit, wie es Fanon erhoffte, ist jedoch weiter denn je von der Wirklichkeit entfernt, die statt einer sozialistischen Dritten Welt eine Vielzahl nationalistischer Staaten brachte. Die Regierungen dieser Staaten ziehen die Umformung ihrer oft überwältigend heterogenen Gesellschaften in Nationen der antiimperialistischen Solidarität vor. Die Maghrebstaaten bilden keine Ausnahme: Die wirtschaftliche Konsolidierung als erhoffter Garant der sich entwickelnden Nation besitzt ein nahezu absolutes Primat.

Seit dem Beginn der sechziger Jahre experimentieren die Maghrebländer mit mehr oder weniger erfolgreichen Mehrjahresplänen. Entsprechend der Ideologie von den Bauern als der nationalen Basis sind die maximale Schulerziehung, die Ägrarreform und die Vollbeschäftigung zu den primären Zielen dieser Pläne geworden. Die Haupthindernisse bei der Erreichung der Ziele sind der Mangel an Kadern (Lehrern, Ingenieuren, Technikern, Facharbeitern, Angestellten, Bürokräften usw.) und an Kapital. Der Besitz von Kadern und Kapital sind die sekundären, aber für den Augenblick wichtigeren Ziele. Die Konflikte, die bei der Verfolgung beider, der primären wie der sekundären Ziele, entstehen, sind Reflexe der unterschiedlichen Erwartungen, die die Bauern und Kader in die

Pläne legen. Zwei Beispiele, Schulerziehung und Arbeitsbeschaffung, veranschaulichen diese Konflikte.

Durch die massive Ausweitung der Schulerziehung in den besonders unterentwickelten Regionen gemäß dem Verlangen nach Gleichheit aller vor der Schule ist die Qualität der Ausbildung gesunken. Die Notwendigkeit gleichbleibender Qualitätsanforderungen für die Kader hat zur Duldung einer verschleierten Ungleichheit geführt. Die besonders betroffenen Länder Algerien und Marokko tolerieren ein doppeltes Grundschulsystem: Schüler etablierter, meist auf französischen Ursprung zurückgehender Schulen haben bessere Berufschancen als arabisch erzogene Landschüler. Ähnlich wie die Schulerziehung hat auch die Gleichheit aller vor der Arbeit zu Konflikten mit anderen, vordringlicheren Interessen, z.B. der Ausbeutung der Bodenschätze und ihrer industriellen Verarbeitung, geführt, die nur in begrenztem Umfang ungelernte Arbeitskräfte absorbieren. Eine massive Bereitstellung von Arbeitsplätzen durch die Schaffung einer Konsumgüter- und Dienstleistungsindustrie ist wegen des Kapitalmangels nur durch Investitionen ausländischer Privatfirmen möglich. Marokko ermutigt solche Investitionen, aber kann sie nur unvollkommen mit einer positiven Handelsbilanz und einem eigenfinanzierten Budget ausgleichen. Das Streben nach Vollbeschäftigung bei gleichzeitiger Ablehnung ausländischer Privatfirmen hat in Algerien und in geringerem Maß in Tunesien zur Duldung der Unterbeschäftigung geführt. In Algerien hat sie besonders den *autogestion*-Sektor der Landwirtschaft in Mitleidenschaft gezogen, insofern dort die Rationalisierung und Modernisierung nachgelassen hat.

Die Duldung der verschleierten Schulungleichheit und Arbeitslosigkeit hat die Bauern desillusioniert. Die langfristigen Ziele der maximalen Schulerziehung, Āgrarreform und Vollbeschäftigung, die die Bauern am Beginn der Unabhängigkeit inspirierten, erscheinen ihnen jetzt als Lippenbekenntnisse der arrivierten Kader. Diese wiederum beklagen das Schwinden des revolutionären Willens, ohne einzugestehen, daß es durch die Ungleichheiten in Erziehung und Arbeit verursacht worden ist. Die offizielle Ignorierung der Ungleichheit bei gleichzeitiger Förderung des Kadertums droht eine Entfremdung zwischen den Bauern und den Kadern hervorzurufen. Gegenwärtig leiden Autorität und Selbstverständnis der Kader an einer mangelhaften ideologischen Basis. Erst wenn es gelingt, eine adäquate Basis für das ›notwendige Übel‹ der Kader auf dem Weg zum Wohlstand zu finden, kann die politische Stagnation behoben werden. Die Verteilung der wachsenden Einkommen aus den Bodenschätzen (Öl, Gas, Erze, Phosphate) sollte einen hinreichenden Anreiz bilden.

Schluß

So gut sich der Periodeneinschnitt der Mitte des 15. Jahrhunderts als Ansatz unserer Darstellung vertreten läßt, so wenig läßt sich die unmittelbare Gegenwart als Abschluß rechtfertigen, sofern man nämlich nach einem im

historischen Kontext gegebenen Ruhepunkt Ausblick hält und sich nicht bloß mit der schlichten Tatsache zufriedengibt, daß zur Zeit eben die Vergangenheit mit dem Jahre 1970 ihr Ende gefunden hat. Das Gefühl, im Übergang zu stehen, nur Halbgültiges vorzuweisen zu haben, im Brustton der Überzeugung ins Leere zu prophezeien und in zielbewußt-siegreicher Schlachtordnung ins Ungewisse, vielleicht gar ins Nichts zu marschieren, ist nicht nur für die Intelligentsia des islamischen Ostens bezeichnend; es ist innerhalb ihrer Schichtungen und unter denen, die nachrücken wollen, wie etwa die Studenten, und denen, die zu lenken meinen, besonders eindringlich und aufdringlich an der Leidenschaftlichkeit der inneren Widersprüche abzunehmen. Durch Entwicklungen, die außerhalb der islamischen Welt ihren Ursprung haben und wohl auch in dieser Außensphäre ausgetragen werden müssen, in die scheinbare Autonomie einer Schlüsselstellung versetzt und zu allerlei phantasmagorischen Selbsttäuschungen hinsichtlich des eigenen Machtpotentials verführt, muß sich die islamische Sphäre in einem Zustand dramatischer Überhitzung und illusionistischer Initiativen zu neuer Konsolidierung durchringen, wobei die eigentliche Entscheidung, ob Islam, ob Einzelnation, ob die islamische ›Übernation‹, ob eine sprachlich-›nationale‹ Übernation der Rahmen des Morgen werden soll, wohl mehr von der Geschichte als ihren verzweifelt-gewalttätigen Helden und Sprechern gemacht werden wird. An unseren kalendermäßigzufälligen Beobachterposten gebannt, können wir nur ablesen, wie sich die Konstellation des heutigen Tages ausnimmt, und, den Notwendigkeiten sprachlicher Darstellung erliegend, mit ungewolltem Prophetismus beschreiben, was die vielfarbige Brille zeigt und das kakophone Stimmengewirr als Orchestrierung einer kleinen Anzahl von Themen suggeriert.

Der Nationalstaat hat gesiegt; die Nation jedoch nicht, oder doch nicht in allen politischen Gemeinwesen. Der Sudan existiert, von einer sudanesischen Nation zu sprechen, ist zwar juristisch erforderlich, *de facto* aber verfrüht – mit welchem Urteil eine Vorschau mitgesetzt ist, der sich eine andere gegenüberstellen ließe, die Autonomie oder gar Separation des Südsudans ins Auge faßt, wodurch wiederum die staatliche Existenz des Sudan beschränkt, seine nationale hingegen gekräftigt würde. Der Sudan ist nur Exempel; an seiner Statt hätte Irak oder Indonesien eingesetzt werden können. Anderswo, etwa in Pakistan, ist der Versuch, ethnische, religiöse und nationale Strukturgründe zur Deckung zu bringen, zu einem ideologischen Unterfangen geworden, das beispielsweise in Saudi-Arabien leichter gelingen könnte als im vielsprachigen, dazu noch eine kulturell-religiöse Minderheit mit Anlehnungsmöglichkeit an Indien beherbergenden Pakistan. Das Nationalitätenproblem, das mancherorts durch Modernisierung und die sie begleitende Tendenz auf den monolithisch-zentralisierten Staat erst geschaffen wurde, ist etwa noch in Afghanistan unter der Oberfläche ungelöst und präsentiert sich in Iran (teilweise in religiösen Formen, aber vor allem) in der iranisch-türkisch-kurdischen Koexistenz. Die Problematik des als Eigenstaat unrepräsentierten zentralasiatischen Islam ist mit

der Minderheitenfrage der Sowjetunion unlöslich verbunden und durch ›nationale‹ Divergenzen – Tadschiken persischer Zunge, türksprachige Usbeken, Kasachen usw. – weiter kompliziert (vom russischen Standpunkt aus vielleicht vereinfacht). Ob die vielerorts zu verzeichnenden Fortschritte religiös orientierter Parteien – man denke nur, um es mit zwei Beispielen genügen zu lassen, an die Muslimischen Brüder in Ägypten und die Stärkung islamischen Lebens in der Türkei während der letzten fünfzehn Jahre – als Rückzugsgefechte, als Aufflammen schwelender Asche oder als reformistische Versuche der Gemeinschaftsumformung anzusprechen sind, darf dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß der Islam als unveräußerlicher Bestandteil der Selbstauslegung und der Staatsatmosphäre auf Generationen hinaus aktiv bleiben wird.

Dem Zeitgenossen bewegt sich die Weltgeschichte zugleich zu langsam und zu schnell: zu schnell, um die notwendigen *adjustments* zu erlauben, zu langsam, um die Linien des Wandels und der Beharrung zu überblicken. Doch scheint es, daß unser Empfinden, unsere Zeit bewege sich rascher als frühere Zeitläufte, d.h. sie sei einem Veränderungsrhythmus mit kürzerer Schwingungsweite unterworfen, nur sehr bedingt zutrifft. Wenn Englands halbkoloniale Herrschaft in Ägypten mit ihren kaum 40, einigen 50 oder knapp 70 Jahren (je nachdem ob man sie 1922, 1936 oder 1952 enden läßt) den Mitlebenden lang, den Rückschauenden kurz erscheint, wenn die gleiche Betrachtungsweise auf den anglo-ägyptischen Sudan (1899–1956), die italienische Herrschaft über Libyen (1912–1942) angewandt wird, so muß man sich darauf besinnen, daß die hochgerühmte Macht der ʼAbbādiden in Sevilla keine 70 Jahre währte (1023 bis 1091), daß die Herrschaft der Almoraviden in Spanien mit höchstens 45 Jahren angesetzt werden kann (ca. 1090–1135), die Ṭūlūniden, die in Ägypten wahrhaft Epoche machten, nicht einmal diese Dauer erreichten (868–905), die Hochblüte Athens schon von den Alten auf 50 Jahre (480–430) bemessen wurde, und Napoleon weniger als 20 Jahre das Heft in der Hand hielt, und vor allem aber darauf, daß im islamischen Osten vielleicht mehr noch als im modernen Westen die politischen Machthaber, ja vielfach die politischen Ordnungen einander mit beträchtlicher Geschwindigkeit zu folgen pflegten; freilich ist zuzugestehen, daß wirksamere Verwaltungsverfahren es einer Bevölkerung heute schwerer machen, sich dem Eingriff einer Regierung zu entziehen, so daß das Erlebnis des Wandels tiefere Schichten zu erreichen vermag als vordem – woraus sich dann wieder ein zusätzliches Moment der Unstabilität ergibt und die Vorwegnahme des Kommenden sich noch um einiges erschwert findet.

In diesem Zusammenhang wäre wohl auch des krampfhaften Insistierens auf dem jeweiligen *status quo zu* gedenken, der – wie allerdings begreiflich – das offizielle Denken der Vereinten Nationen und wohl überhaupt des überwiegenden Teils des politisch interessierten Publikums dirigiert; nur die messianistischen Bewegungen und die sich ihrer bedienenden Machtgruppen setzen sich über die Parole der Bewahrung des rechtlich Garantierten hinweg im Namen der Rektifikation verbrieften Unrechts und im Drängen nach

Erweiterung des Bezirks der eigenen Dominanz als des eigentlichen Gottesreichs. Das Schicksal der Kurden Iraks ist vielleicht im Augenblick das flagranteste nahöstliche Beispiel für die Hintansetzung des Gesetzes, wonach man angetreten, wenn es den Herrschaftsinteressen der Duodezmachthaber nicht zuträglich zu sein scheint. Selbstbestimmungsrecht und die Nation als Rechtsgründe staatlicher Existenz, die Irak haben erstehen lassen, verlieren ihre Gültigkeit, wenn sie der neuen Herrscherschicht bzw. Herrschernation unbequem werden. Was eben noch Leben war, wird Hypostase, der Kampf der Ideen endet mit seiner Entlarvung als Spiel und der *status quo,* geschützt durch einen aus dem Islam schwer ableitbaren Souveränitätsbegriff, darf weiter wie ein grauer Schleier die Wirklichkeit und ihre Ansprüche verdecken helfen.1

Der Schrei nach Freiheit und Gewißheit, der aggressiv-autoritäre Zug auf ein Erzwingen des Fortschritts hin, die Degradierung von Denksystemen auf das Niveau des astrologischen Almanachs, wie es sich mit größerer oder geringerer Schrille zumal in den sich als radikal erscheinenden Staatsgebilden enthüllt, hat selbstverständlich nichts mit dem Islam zu tun, um so mehr mit der Mentalität neuentbundener, wirklichkeitsfremder Schichten, wenn nicht gar mit dem Bild, das eine doktrinär erzogene Führerklasse sich von ihrem Volk macht. Es ist um so nötiger, die Anklage gegen den Islam noch vor ihrer Erhebung abzuweisen, als die bezogene Geistigkeit einer Entwicklungsphase und nicht einer religiösen Tradition eigentümlich ist bzw. einem außerhalb des Islam entwickelten Stil politisch-pädagogischen Gehabens, dessen leichte Nachbildbarkeit seiner Anwendung ebenso förderlich gewesen ist wie das politische Prestige seiner Urquelle. Trotzdem kann der Islam aus der Ursachenanalyse des Krisenzustands nicht ausgelassen werden. Denn die fundamentale Thematik der Auseinandersetzung, die allenthalben auf islamischem Bereich statthat (oder statthatte), ist die Bereinigung der Anspruchskompetenz zwischen Islam und Nationalstaat.2

Ob sich dieser Konflikt nun als Nationalismus gegen Internationalismus, als Laizismus gegen ›kirchlich‹, d.h. nach Religionsanspruch dirigiertem Staat, als Glaube gegen Unglaube, Koran gegen Atheismus präsentiert, ob er sich in der Hierarchie der Treueverhältnisse manifestiert – man denke bloß an: Ägypter-Araber-Muslim: Muslim-Araber-Ägypter (oder: Muslim-Ägypter-Araber) als Kurzformel für den Konflikt zwischen der derzeitigen ägyptischen Regierung und der Muslimbruderschaft –, ob er sich dahin auswirkt, daß etwa Demokratie oder Faschismus oder Faschismus oder Kommunismus als Ableger, Teilinhalte, im Positiven zwar limitierte, aber ansonsten strebungsgleiche Parallelphänomene des Islam identifiziert werden – der Islam erweist sich stets und unter allen Umständen als der große Stützpunkt, Nebenbuhler oder Widersacher, die einzige die gesamte Lebenswelt berührende Realität, der keine Neuerung auszuweichen imstande ist. Und keine Neuerung kann auf allgemeinen Widerhall hoffen, die nicht die islamische Gewißheit durch eine Gewißheit annähernd gleicher Intensität zu ersetzen wüßte. Der emanzipierte, will sagen:

nicht mehr aus der innern Diskussion um den Islam Kraft und Leiden schöpfende Träger der Moderne – in der höheren Beamtenschaft Pakistans, aber auch unter den Intellektuellen der arabischen, ja der gesamten islamischen Welt vielfach und schichtenhaft vertreten – behält trotz allem einen persönlichen Stolz auf seine Zugehörigkeit zum Islam, die als unabdingbarer Bestandteil seiner gehobenen und gesicherten Existenz empfunden wird, und muß sich dabei doch als Individuum und als Mitglied eines distinkt vom Volksganzen abgehobenen Kreises gegen eine andere Auffassung der Rolle des Islam zur Wehr setzen.

Darum weitgehend auch der Kampf um die Geschichte, an dem – obzwar in verschiedener Weise und in verschiedenem Grad – jeder Einzelne und jedes Kollektiv Anteil haben oder nehmen. Der moderne Mensch ist sich dessen bewußt geworden, daß sich der Geschichte Sicherheit abzwingen läßt. Sie kann als Selbstbestätigung und vor allem als vorweggenommene Gewähr für die Zukunft verstanden werden; die Überlieferung ist geschmeidig und biegsam; die Vielschichtigkeit der Wahrheit erlaubt die Ersetzung durch einander nach Umständen ablösende Wahrheiten. Die Einsicht, daß der Sieg einer Sache nicht notwendig ihren Wahrheitsgehalt bezeugt, ist als ideologische Position wohl auf Judentum und Christentum beschränkt, denen es freilich nicht immer leichtfiel, diese Trennung der Sphären des Gelingens reinlich zu scheiden. Der ›natürliche‹ Mensch empfindet anders. Dem Islam war der politische Triumph seiner Frühzeit Selbstbestätigung, für die sogar die Offenbarung als Bürgschaft herangezogen werden konnte.3 Das Versickern muslimischer Initiative, später das Zurücksinken hinter den Westen waren Erfahrungen, die religiöse Schwierigkeiten, selbst Zweifel mit sich bringen konnten, die nicht einfach durch Hinweis auf die Sündigkeit der Gemeinde zu tilgen waren.

Die im klassischen Islam besonders präzise Koordination von (letzter) Wahrheit und historischer oder eigentlich politischer und sozialer Überlegenheit legt den Gedanken nahe, daß in diesem am Geschehen testbaren Begriff des Wahren der alt-testamentliche Wahrheitsbegriff weiterlebt: *ämät,* Wahrheit nicht eigentlich als Sachgerechtigkeit, sondern als Bewährung und Konstanz; als Gottes Stehen zu seinem Wort, sichtbar in seinem Einstehen für sein Volk. Die Wahrheit bewährt sich an der Geschichte Israels, nicht durchaus als eine Reihe von Siegen, aber als eine Folge wunderbarer Errettungsakte, die freilich auch Siege sein können, gedacht; in dieser Bewährung seines Wortes bewährt sich nun aber auch die Wahrheit Gottes als seine Ewigkeit und Treue.4

Die Verwandtschaft mit islamischer Einstellung ist augenfällig; wieweit an faßbare historische Zusammenhänge gedacht werden darf, kann hier dahingestellt bleiben. Das wechselvolle Geschick Alt-Israels machte Durchdenken der Grundposition immer wieder erforderlich; der Triumph des Islam war sein eigener Beweis; seine Dauer enthob der Notwendigkeit, das Konzept überprüfend zu verfeinern. Daher das *skandalon* seines Niedergangs, selbst als rein weltlich- diesseitiger Aufstieg einer vom Islam überwundenen Version der göttlichen Leitsätze schwer zu fassen, daher aber auch manches an

der Verbissenheit im Widerstand gegen den Staat Israel, der ja etwa für Mauretanien oder Malaysia keinerlei konkrete Realität besitzt und doch durch den Umsturz einer seit Menschengedenken durch Offenbarung verbürgt geglaubten Rangordnung ein unerträgliches Ärgernis darstellt; daher denn auch die sich unfehlbar wiederholende Behauptung aller Reformbewegungen, in der geheiligten Vergangenheit ihre Rechtfertigung zu besitzen (und diese Vergangenheit wo nötig entsprechend umstilisiert zu tradieren); daher schließlich auch das Ansprechen auf die strukturell angewandte marxistische Einstellung, der »jeder Zweifel an der Durchschaubarkeit der Weltgeschichte ein Zeichen der Verzweiflung an der Gegenwart« – und man darf hinzufügen: an der Zukunft – ist. Denn die Weltgeschichte als Erfahrung eines Erfolgs hat pädagogischen Zweck. Hilft doch »das Studium der Geschichte ... das Wirken der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu erkennen« und rüstet daher die Arbeiterklasse (bzw. die Gemeinschaft der Muslime) und alle ›progressiven‹ Menschen »mit der Fähigkeit aus, diese objektiven Gesetze sowohl im revolutionären Befreiungskampf als auch beim Aufbau des neuen sozialistischen Daseins auszunutzen«.5 Nur wenige Worte sind hier zu ändern, um die Position auf den Islam anwendbar zu machen; allerdings ist auch für die große Mehrzahl der Bekenner das objektive historische Gesetz an sich nur als Ausdruck der göttlichen Entscheidung gültig. Am Rekurs auf die Geschichte und am Zwang, sie zu manipulieren, ändert das selbstredend nichts.

Der Schwierigkeit der Entschränkung islamischer und nationaler Bestrebungen ist es wohl auch zuzuschreiben, daß der Wille zu Selbstbehauptung und Neuausgriff sich zu Beginn des ›nationalistischen‹ Zeitalters einige Jahrzehnte lang vornehmlich in Gestalt des Panislam zu erkennen gab. Die Modernisten selbst, wie sich etwa aus der Biographie ägyptischer Politiker in der späten Osmanenzeit leicht dartun läßt, von einem Ǧamāl-ad-Dīn al-Afġānī (1839–1897) ganz zu schweigen, schwankten zwischen Betonung der islamischen und der nationalen Kraftlinien. Wenn es auch vielleicht chronologisch nicht durchaus angeht, den Panislam als einen Vorläufer des nahöstlichen Nationalismus zu bezeichnen,6 so ist doch der Parallelismus der Bestrebungen, zumal im Machtpolitischen (bzw. Außenpolitischen) festzuhalten; freilich ist zu bemerken, daß regionale Gegensätze im Osmanischen Reich die Wirksamkeit der panislamischen Bewegung nach kurzem Aufstieg unterbanden, daß die Bewegung die Grenzen des sunnitischen Islam nicht überschritt (und auch diese nicht ganz ausfüllte), und schließlich, daß sich eine für ihre Motivik bezeichnende Identifizierung oder auch Verwechslung mit einer erstrebten Vor- und Schutzmachtstellung des osmanischen Kalifats einstellte, die über den Hingang dieser Institution hinaus vor allem in indischen, doch auch in reformkonservativ-arabischen Kreisen lebendig blieb, heute allerdings wohl verschollen ist. Daß die Zugehörigkeit zum Islam eh und je die stärkste Triebkraft der hier besprochenen Gruppen darstellte und noch darstellt, hat ein gewisses Manövrieren mit der Religion zur Folge, das für den Außenstehenden,

der dieselben Führer für und gegen den (juridischen, politischen, mystischen usw.) Islam Stellung nehmen sieht oder den Laizismus mit religiösen Gründen verteidigen hört, diese Abgelöstheit persönlicher Gläubigkeit vom persönlichen Einsatz für den Islam als Machtinstrument, wo nicht als einer Wahrheitsform für die weniger Aufgeklärten, jedenfalls als eine in jeder Manifestation reformbedürftigen und dennoch zeitlos unveränderlichen Struktur, sich etwas eigenartig anläßt, solange man nicht verstanden hat, daß für diese Kreise die effektive politische Willensbildung alles und die Mittel nichts sind. Die Führerschaft hatte daher auch bald begriffen – und hier läuft ihr Verhalten durchaus in den Bahnen des universellen Instinkts der kollektiven Eigenliebe –, daß Reformen, selbst die Einführung geringfügiger Verbesserungen des praktischen Lebens auf Widerstand stoßen, solange sie als ›Importe‹ präsentiert werden, doch eifrig aufgegriffen werden, wenn ihr islamischer Ursprung, etwa als Rückentlehnung einer seinerzeit vom Westen dem Islam abgeborgten Erfindung oder Einrichtung, vorweisbar ist. Diese ›orthogenetische‹ oder ›endogene‹ Fiktion ist mit einem gewissen Zynismus in allen Entwicklungsländern gang und gäbe; dem persischen Modernisten Malkam Ḫān (1833–1908) fällt möglicherweise die Ehre zu, dieser ›frommen Lüge‹ ein erstes Mal offen den Rang eines politischen Werkzeugs zugesprochen zu haben.7

Die Doppelgesichtigkeit des modernen Staatsgebildes ist zumeist schon an der Verfassung abzulesen, wo in manchen Fällen der betreffende Staat direkt als ein islamischer definiert, in anderen die islamische Dominante etwa durch Hinweis auf die *šarī'a* als Rechtsquelle oder die für das Staatsoberhaupt erforderliche muslimische Religionszugehörigkeit festgelegt ist; sie kommt ansonsten am klarsten in Krisensituationen zur Geltung, wenn etwa 1965 im indisch-pakistanischen und 1967 im israelisch-arabischen Krieg der Konflikt nach außen als ein nationaler, nach innen als ein *ǧihād,* ein Kampf auf dem Pfade Gottes, ausgerufen und wohl auch empfunden wird. Der Gedanke, die islamischen Länder zu einer dritten Kraft zusammenzuschließen, die sich zwischen den Westen und den kommunistischen Block als Friedensfaktor einschalten würde, taucht immer wieder auf – zuweilen mit konservativem Hintergrund, um die in die Sowjetsphäre gravitierenden Länder aus diesem Bann herauszulösen. Begriff und Institution eines Konzils sind dem kirchenlosen Islam seinem Wesen nach fremd. Die Einberufung der sogenannten Kalifatskonferenzen (Kairo 1926, Jerusalem 1931) zwecks Wiedererrichtung einer muslimischen religiös-politischen Einheit ist wohl auf westliches Muster zurückzuführen. Der Zusammentritt der sog. Islamischen Konferenz in Rabat im Jahr 1969 aus Anlaß des Brandes in der Aqṣā-Moschee in Jerusalem bot eine eindrucksvolle Demonstration der politischen Dominante muslimischer Selbstsicht und Willensbildung.

Der Kontrast gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil liegt nahe, ungeachtet der Improvisiertheit und Gelegenheitsgebundenheit der Rabater Tagung – die Repräsentierung des ›Glaubensvolkes‹ durch Regierungen, der

(vom christlichen Gesichtspunkt aus beurteilt) Mißbrauch der religiösen Etikette für eine politische Manifestation, die Probleme des Religionsinhalts und des Religionserlebnisses in der Jetztzeit in keiner Weise ins Auge zu fassen gedachte, kurzum die Mobilisierung einer muslimischen Einheit als Druckmittel und Ventil momentaner Erregung und daher im Licht etwa der buddhistischen oder der christlichen Konzilstradition eine Mißbehandlung des Heiligen, für eine Mehrzahl von Muslimen hinwiederum eine eindrucksvolle Bekundung der Solidarität und ein ökumenisches Bekenntnis, insofern als Sunniten wie Šī'iten in Rabat vertreten waren.

Die Einfügung in die moderne Welt erfordert sprachliche Eingliederung, wie sie durch Frankophonie oder Anglophonie in Teilen Afrikas unternommen wurde, oder aber Eingliederung der eigenen Sprache in das Begriffsgefüge der westlichen Welt: der Weg, den die meisten Erben alter literarisch unterbauter Sprachen im islamischen Raum gegangen sind. Dabei handelte es sich bei Persern und Türken in gewissem Maß auch um ein Sich-Freispielen von der heiligen Sprache, und im Fall der Türken zusätzlich um ein Abschütteln persischer Stilbindungen. Purismus dem europäischen, aber auch dem von einer anderen islamischen Sprache geprägten Fremdwort gegenüber ist weitgehend nationalistisch motiviert; nur die arabische Sprachreform ist in vollem Inhalt und Umfang zugleich Dienst an der Nation und Dienst am Islam.

Schon Aristoteles war sich darüber im klaren, daß es Eigenschaften und Empfindungen gibt, die das Griechische unbezeichnet läßt;8 die Römer hatten sich die Notwendigkeit, ihre sprachlichen Mittel den Anforderungen griechischen Denkens anzupassen, früh eingestanden,9 und in analoger Weise läßt sich die Aufgabe der Spracherweiterung bei kulturellem Fortschritt und zumal bei von außen angeregter intellektueller Bewegung von Volk zu Volk verfolgen, bis als die an die Entwicklung der ›kleineren‹ europäischen Sprachen im neunzehnten Jahrhundert unmittelbar anschließende Phase dieses unendlichen Prozesses die *Illustration* der islamischen Sprachen in Erscheinung trat. Sprachwandel heißt Stilwandel, wo er nicht gar geradezu von diesem, also letzten Endes vom Abrücken von der Tradition erfordert wurde. Die Aufgabe der arabischen Schrift läßt weite Bereiche des türkischen literarischen Erbes in Vergessenheit sinken; das neue Arabisch beginnt mit Reimfreiheit und neuen Typen der Versgestaltung zu experimentieren: französische und anglo-amerikanische Einflüsse sind leicht nachzuweisen, für die Sprachgemeinschaft aber hat der Ursprung der Neuerungen wenig Bedeutung, allein der Ausbruch in ungekannte Ausdrucksmöglichkeiten zählt. Prosa drängt in den Vordergrund, vor allem in Kurzformen, die Bühne erzwingt Anteilnahme und stellt zumal die arabische ›diglossische‹ – Schriftsprache und gesprochene Sprache klaffen seit Jahrhunderten auseinander – Sprachgemeinschaft vor schwierige Und sozialpädagogisch folgenreiche Entscheidungen. Der Sieg der Lokalsprache bedrohte die Einheit der arabischen Nation, die im Politischen ja *de facto* keine Verankerung hat, ihre Ausschaltung aus der Literatur erzwänge eine mit

zeitgenössischer Empfindungsweise unvereinbare Künstlichkeit und Lebensferne. Die sogenannten *mass media,* dann wohl auch die Schulbücher schaffen einen gewissen Ausgleich, die Lokalismen lassen sich aber nicht völlig überwinden, und der unleugbare Aufstieg der neuarabischen Literatur läßt auf weite Sicht die Ausbildung einer erneuerten Gemeinsprache voraussehen, wohl von den Volksidiomen etwas weniger distanziert, die ihrerseits wenigstens in gewissen Gebieten durch den Einfluß von Rundfunk und Fernsehen einander und somit der Literatursprache näher kommen dürften. Auf türkischem und persischem Boden besteht diese Problemlage nicht oder kaum, terminologische Reichhaltigkeit ist das eigentliche Problem, zum Teil rein mechanischer Natur, dabei, zumal in Iran, Darstellungsgewohnheiten vergangener Tage, aber nichts Unüberwindliches, und der Nationalismus und die Rivalität mit Europa und der arabisch-muslimischen Welt spornen an. Die Namengebung greift wie auch (wenngleich in anderer Weise) auf türkischem Gebiet auf vorislamische Gepflogenheiten und Möglichkeiten zurück, und wie in der *ʾarabiyya* wandeln sich die zulässigen Strukturformen dichterischen Ausdrucks und die Prosa kommt zu größeren Ehren. Daß die Empfindung für sprachlich konstituierte Einheit weit zurückreicht, beweist, um es bei einem Beispiel bewenden zu lassen, der granadinische Staatsmann und Schriftsteller Lisān-ad-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb (1313–1374), der von *ʾurūbiyya* (arabischer Abkunft, Familien-Tradition u. dgl.) spricht, wo die Heutigen den analogen Terminus *ʾurūba* verwenden würden.10

Nationale anstelle von religiöser Identifizierung hätte das Aufgehen der jüdischen und christlichen Minoritäten im Arabertum, Persertum, Türkentum bringen sollen, oder jedoch die religiöse Unterscheidung zu einem im öffentlichen wie im privaten Leben verhältnismäßig unerheblichen Bestandteil der sozialen Schematik werden lassen. Doch hat sich der Rückzug der islamischen Determinanten weniger entschieden vollzogen als manche Vorkämpfer des Nationalismus, selbst häufig den Minoritäten entstammend, dies gegen Ende des neunzehnten, ja hier und dort bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts erwartet hatten. Nicht nur hat sich die Religion als bestimmender Faktor der Gemeinschaftsbildung erhalten, es hat sich auch das aus dem Europa des Nationalismus bekannte Phänomen eingestellt, daß Unterschiede der historischen Tradition bzw. die Auffassung des Islam als der entscheidendsten Tatsache der eigenen Geschichte auch vom nationalen Standpunkt eine Differenzierung erlaubt, deren psychologische Legitimität durch die überwältigende Überzahl der Muslime unter Arabern, Persern und Türken garantiert ist. Lebensmäßig ist die Differenzierung bzw. Vollintegrierung der religiösen Minderheiten in der arabischen Welt am bedeutsamsten – wobei es sich hier nur mehr um christliche Minoritäten handeln kann, da die jüdischen im Zuge der anti-israelischen Politik der letzten Jahrzehnte als innerarabischer Faktor zu existieren aufgehört haben; dies aus statistischen Gründen wie zumal dank dem Beitrag, den die arabischen Christen seit hundert Jahren zum Aufschwung der arabischen Nation oder genauer: der arabischen Nationen

geleistet haben, und der Rolle, die sie als bildungsmäßig und wirtschaftlich fortgeschrittene Elemente in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zu erobern wußten und vielfach auch heute noch behaupten. Doch bleibt neben dieser zum Teil versuchten, zum Teil gelungenen Eingliederung in die Nation als solche der Fortbestand der religiösen Gemeinschaften mit ihrem oft sehr intensiven Eigenleben wo nicht eine Notwendigkeit, so doch eine Tatsache. Und wieder ist es die arabische Welt, in der dieses Eigenleben die größte Bedeutung hat und darum auch von innen vielleicht mehr als von außen her zum Gegenstand heftiger Debatten geworden ist. Wo wie im Fall der iranischen oder libanesischen Armenier Religion mit Nationalität gleichzusetzen ist, hat das Gemeinschaftsproblem besondere psychologische Formen angenommen. Wie immer die Gestaltung der Minoritätenposition im einzelnen ausfallen mag, die Koexistenz von muslimischer Großgemeinde und christlichen Einsprengseln wird selbst durch den noch durchaus nicht erfolgten Vollsieg des Nationalismus nicht maßgeblich modifiziert werden, es sei denn, daß nationalistische Aggressivität hier und da auf eine Zeit die Entfaltungsmöglichkeiten der *minoritaires* beschneiden mag.

Wie in jeder anderen Phase islamischer Gegenwart sind auch im konfessionellen Separatismus nationale, religiöse, kulturelle und von jenen bedingte soziale Faktoren am Werk. Auf der geistigen Ebene sind und bleiben die Auseinandersetzung von Islam und Nation, von Nation und Nationenverband, und in zweiter Linie die gleichzeitig vor sich gehende Auseinandersetzung von Islam und den ihn zu überspielen suchenden Ideologien die Primärfaktoren, an deren gegenseitiger Lagerung die Zukunft hängt – sind es doch weitgehend diese Konflikte, an denen Strebungen aller Art und außenpolitische Einflüsse einhaken, die Möglichkeit gewaltsamen Fremdeingriffs als derzeit wenig wahrscheinlich außer Betracht zu lassen.

Fußnoten

1 Ein weiteres Paradox des Souveränitätsprinzips, dem die politische Lage eine gesicherte Zukunft verspricht, liegt, wie nebenbei bemerkt sei, darin, daß es einen Staat berechtigt, Invasions- bzw. Subversionstruppen eigener aber vor allem fremder Nationalität auf seinem Boden unbeanstandet auszubilden und über die Grenze auf einen natürlich ebenfalls souveränen Staat zu Kampfhandlungen marschieren zu lassen sowie den rückkehrenden Kämpfern Schutz zu gewähren, es aber dem anzugreifenden bzw. angegriffenen Staat untersagt ist, derartige Aggressionen zu unterbinden oder ihre Wiederholung unmöglich zu machen.

2 Der Zwiespalt ist ehrwürdigen Alters. ›Die Unsicherheit des modernen Nationalismus in der Religionsfrage überhaupt‹ existiert schon bei Machiavelli; vgl. Gerhard Ritter, *Vom sittlichen Problem der Macht* (2. Aufl. Bern u. München

1961), S. 82–88 (auch zur Eigengesetzlichkeit des Christentums gegenüber der des Nationalismus).

3 Koran 5, 3: »Heute habe ich [d.h. Gott] euch eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.« – Koran 110 (›Die Hilfe‹): »1. Wenn (über kurz oder lang) die Hilfe Gottes kommt und der (von ihm verheißene) Erfolg *(fatḥ)* (sich einstellt), 2. und (wenn) du siehst, daß die Menschen in Scharen der Religion Gottes [d.h. dem Islam] beitreten, 3. dann lobpreise deinen Herrn und bitte ihn um Vergebung! ...« (Übers, von Rudi Paret [Stuttgart usw. 1966]). – Die religiös-nationale Geschichtsbewertung scheint noch durch die Worte König ʼAbdallāhs von Trans Jordanien (ermordet 1951) durch, der in seinem *Muḏakkarāt* (›Memoiren‹; Jerusalem 1945) folgendes zu sagen hat: »The Arabs have a special position in the world deriving from their Prophet; as long as Islam is in accordance with the Koran and the Sunnah prevails, the Arabs cannot but enjoy completely their natural rights, and there is no real need for the Arabs to exercise complete sovereignty« (zusammengefaßt von C. Ernest Dawn, *Ideological influences in the Arab revolt,* in: *The World of Islam,* hrsg. von James Kritzeck u. Richard Bayly Winder (London u. New York 1959), S. 233–248, auf S. 235. (Hinweis von I. Rabinovitch.)

4 Vgl. Oswald Loretz, *Galilei und der Irrtum der Inquisition* (Kevelaer 1966), das Kapitel ›Die Eigenbegrifflichkeit der Wahrheit im semitisch-biblischen Bereich‹, S. 59–71, bes. S. 65–68, zum Wahrheitskonzept des Alten Testaments, mit Hinweis auf Literatur und Loretz' Spezialuntersuchung über *Die Wahrheit der Bibel* (Freiburg i. Br. 1964). Die Bedeutung des Wahrheitsbegriffes (mit dem Begriff der Wirklichkeit nicht zu verwechseln) ist für Art und Inhalt des in einer Kultur erstrebten Wissens bzw. der die Erlebniswelt ordnenden und erweiternden Wissenschaft von grundlegender Bedeutung. Zur Vertiefung der Perspektive denke man noch etwa an den altindischen Wahrheitsbegriff, den Walter Rüben, *Über die Debatten in den alten Upaniṣad's,* in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 83 (1929), S. 238–255, auf S. 245, wie folgt umschreibt: »Die objektive Realität der gewußten Sache braucht nur ausgesprochen zu werden, um geglaubt zu werden; der geäußerte Gedanke bedarf keines Beweises.« Es kommt daher im Wettstreit aufs Mehrwissen, nicht aufs Besserwissen an; Irrtum gibt es nicht, daher auch keine Argumentation, die in der uns geläufigen Form erst mit den Griechen des 5. (oder vielleicht schon des 6.?) vorchristlichen Jahrhunderts geschichtlich faßbar wird. Die Vorstellung, daß alles mit den Augen des Geistes Gesehene richtig gesehen ist, daß Ideen nur Anschauungen von Realitäten sein können, wie Rüben dies *a.a.O.* ausdrückt, lebt in der islamischen Welt nicht nur im Mystizismus fort, sondern ist auch in den der klassischen Periode so lieben Gelehrtenstreitgesprächen und vielleicht auch noch in allerhand modernen Selbstaussagen fühlbar. Der allmähliche Übergang

zu einer Anschauung, die Tatsachengerechtigkeit und Testbarkeit mit Wahrheit identifiziert – eine Fortentwicklung des griechischen Konzepts der Wahrheit als ›Unverborgenheit‹ – muß in seiner ganzen Krisenhaltigkeit für die Intellektualität der muslimischen Massen bei jeder Beurteilung in Anschlag gebracht werden.

5 Helmut Neubauer, *Zum sowjetischen Verständnis der Weltgeschichte,* in: Saeculum 14 (1963), S. 53–57, auf S. 57, z.T. direkt nach der Einleitung zur *Vsemirnaja istorija* (Moskau 1955–1961), I, S.V.

6 Wie dies Nikki R. Keddie in einem einfallsreichen Aufsatz, *Pan-Islam as protonationalism,* in: Journal of Modern History 41 (1969), S. 17–28, vorgeschlagen hat.

7 Vgl. seine Ausführungen in der Contemporary Review (London), Februar 1891, S. 242–243; zitiert bei Keddie, *Religion and rebellion in Persia* (London 1966), S. 28–29, und Elie Kedourie, *The New Cambridge modern history,* XII (2. Aufl. London 1968), S. 275.

8 Vgl. *Eth. Nic.* II, vii, 2, 1107b; II, vii, 10–11, 1108a; III, vii, 5 1115b. Aristoteles bezeichnete derartige sprachlich unidentifizierte Phänomene als *anōnyma.*

9 Vgl. Lucretius, *De rerum natura* III, 261, der von der *patrii sermonis egestas* spricht, wo es darum geht, die ›innerste Seele‹ zu besprechen. Es sei daran erinnert, daß für das Arabische und für das Persische die gegenwärtige Sprachanreicherung eine Wiederholung im größeren Stil von jenem Prozeß bedeutet, der diese Sprachen zwischen etwa 800 und 1000 bzw. 950 und 1150 dem damaligen intellektuellen Weltstandard anzupassen wußte. An den sich einer Modernisierung etwa des Wolof (Senegal) oder gar des Eskimo entgegenstellenden Schwierigkeiten gemessen, ist die Mühsal der arabischen oder der persischen Sprachreform ein Kinderspiel. Begriffsbildungsschemata und syntaktische Behelfe mußten nicht erst geschaffen, sondern nur aktiviert und verfeinert werden. Zu den vom Außenstehenden in ihrer Schwere und Tragweite gewöhnlich nicht richtig eingeschätzten Problemen dieser Art, deren sich etwa der Eskimo oder der Sprecher einer Bantu-Sprache gegenübersieht, vgl. z.B. Peter Hartmann, *Wortart und Aussageform* (Heidelberg, 1956), und das auf Erfahrungen von Missionaren und Bibelübersetzern aufgebaute Werk von Walbert Bühlmann, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem* (Schöneck-Beckenried 1950).

10 *Iḥāṭa,* hrsg. von Muḥammad ʾAbdallāh ʾInān (Kairo 1955), I.S. 141; Hinweis in Wilhelm Hoenerbach, *Islamische Geschichte Spaniens* (Zürich und Stuttgart 1970), S. 33.–*ʾUrūbiyya* im Sinn von ›arabischem Solidaritätsgefühl‹ kommt übrigens

bereits bei Ibn Ḥaiyān (gest. 1076) vor, der sich *Muqtabis,* III (hrsg. von Melchor M. Antuña, Paris 1937), S. 68, mit den ›rassisch-national-kulturellen‹ Zwisten beschäftigt, die den Fall der Umaiyaden in Córdoba herbeiführen sollten; der Ausdruck muß also spätestens in den zwanziger Jahren des elften Jahrhunderts geläufig gewesen sein. Professor M.A. Makki (KairoMexico City), dem ich für den Hinweis zu Dank verpflichtet bin, vermutet, die Bezeichnung gehe auf die Zeit um 900 zurück, die von anti-arabischen Aufständen erfüllt gewesen war.

Zeittafeln

Osmanisches Reich und moderne Türkei

1290–1324
’O□mān I. errichtet ein osmanisches Fürstentum in Bithynien

1324
Einnahme Bursas durch Orḫhān

1324–1361
Orḫān I. läßt Münzen mit eigenem Namen prägen, bildet das osmanische Fürstentum zu einem Staat aus, beginnt die osmanische Expansion nach Europa

1345
Erste osmanische Landung in Europa, um dem byzantinischen Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos beizustehen. Orḫāns Heirat mit Theodora

1354
Ständiger osmanischer Stützpunkt auf der Halbinsel Gallipoli, in der Folge Überfälle auf Thrakien und Makedonien

1361–1389
Murād I.

1362
Osmanische Eroberung von Adrianopel, das unter dem Namen Edirne zur neuen osmanischen Hauptstadt wird

1389
Schlacht von Kossovo. Die Osmanen schlagen die Balkan-Armee und sichern die Eroberungen südlich der Donau

1389–1402

Bāyezīd I.

1396
Kreuzzug von Nikopolis. Die Osmanen schlagen die Armee, die von Sigismund von Ungarn angeführt wird, mit dessen europäischen Rittern und balkanischen Prinzen

1402
Schlacht von Ankara. Die osmanische Armee wird von Tamerlan vernichtend geschlagen. Bāyezīd stirbt in Gefangenschaft

1402–1413
Osmanisches Interregnum. Bāyezīds Söhne kämpfen um die Macht; Sieger bleibt Čelebi Meḥmed

1413–1421
Meḥmed I.

1421–1444
Murād II.

1444
Friede von Edirne zwischen Osmanen und Ungarn; zeitweiliger Rücktritt von Murād II.

1444
10. November: Murād schlägt die Kreuzfahrer bei Warna

1444–1451
Murād II. wird zum zweiten Mal Sultan

1451–1481
Meḥmed II. der Eroberer

1453
6. April – 29. Mai: Belagerung und Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen

1463–1479
Erster Krieg zwischen Osmanen und Venedig

1481–1512
Bāyezīd II.

1485–1491
Entscheidender Krieg zwischen Osmanen und Mamlūken über Kilikien

1495
Tod von Ǧem Sulṭān

1499–1503
Zweiter Krieg zwischen Osmanen und Venedig

1511
Šāh-qulu-Aufstand in Anatolien, geschürt von den Ṣafaviden

1512–1520
Selīm I.

1514
23. August: Schlacht von Čāldirān. Osmanischer Sieg über die Safaviden

1516–1517
Osmanen erobern Ägypten und Syrien

1520–1566
Süleymān I. der Prächtige

1521
Die Osmanen erobern Belgrad und sprengen die Donau-Verteidigungslinie

1522
Die Osmanen vertreiben die Johanniter von Rhodos

1526
29.–30. August: Schlacht von Mohacs. Die Osmanen schlagen das ungarische Heer und errichten ein Vasallenregime in Ungarn unter Johann Zápolya

1529
September: Die erste osmanische Belagerung Wiens schlägt fehl. Ḫayr-ed-Dīn Barbarossa tritt in osmanische Dienste, beginnt den Bau der osmanischen Flotte

1538
Schlacht von Prevesa. Die Osmanen schlagen die Flotte der Heiligen Liga und erringen die Seeherrschaft im Mittelmeer

1541
Tod von Johann Zápolya, die Osmanen erobern Ungarn

1566–1574
Selīm II der Säufer

1571
7. Oktober: Die osmanische Flotte wird in der Schlacht von Lepanto zerstört, jedoch innerhalb der folgenden zwei Jahre wieder aufgebaut

1574–1595
Murād III.

1593–1606
Osmanisch-habsburgischer Krieg, beendet durch den Vertrag von Sitvatorok, in dem zum ersten Mal der Sultan den Kaiser als ebenbürtig anerkennt

1603
Der Ṣafavide Šāh ʼAbbās erobert Aserbaidschan, den Kaukasus und Irak

1623–1640
Murād IV.

1638
Murād erobert den Irak von Iran zurück, überläßt den Kaukasus und Aserbaidschan den Ṣafaviden im Vertrag von Qaṣr-i Šīrīn, dem endgültigen Vertrag zwischen Osmanen und Safaviden

1640–1648
Ibrāhīm I.

1648–1687
Meḥmed IV.

1656–1661
Großwesir Meḥmed Köprülü

1661–1676
Großwesir Aḥmed Köprülü

1669
Die Osmanen erobern Kreta von Venedig

1676
Die Osmanen erobern Podolien von Polen

1683
17. Juli – 12. September: Zweite Belagerung Wiens; den osmanischen Fehlschlägen folgt die Eroberung Bulgariens, Serbiens, Transsilvaniens durch die Europäer. Transsilvanien wird von den Osmanen 1691 zurückerobert. Der Krieg endet mit dem Friedensvertrag von Karlowitz (1699)

1703–1730
Aḥmed III.

1710–1711
Osmanisch-russischer Krieg, beendet durch den Frieden am Pruth

1714–1718
Osmanisch-venezianischer Krieg unter Beteiligung Österreichs, beendet durch den Vertrag von Passarowitz

1717–1730
Großwesir Dāmād Ibrāhīm Paša steht an der Spitze in der ›Tulpenära‹

1728
Ibrāhīm Müteferriqa nimmt die erste osmanisch-türkische Druckerpresse des Osmanischen Reiches in Betrieb 1730 Patrona-Ḡalīl-Revolte stürzt Aḥmed III.

1730–1754
Maḥmūd I.

1736–1739
Krieg gegen Österreich und Rußland, der seinen Höhepunkt im Vertrag von Belgrad fand, durch welchen die Osmanen Nordserbien und Belgrad sowie die Seeherrschaft über das Schwarze Meer zurückgewannen

1757–1774
Muṣṭafā III.

1757–1765
Großwesir Rāġib Paša

1768–1774
Osmanisch – russischer Krieg, beendet durch den Vertrag von Kütschük Kainardsche

1770
6. Juli: Russische Ostsee-Flotte zerstört die osmanische Flotte in der Schlacht von Češme

1770–1789
Ġāzī Ḥasan Paša, Großadmiral der osmanischen Flotte

1783
Rußland annektiert die Krim

1787–1792
Osmanischer Krieg gegen Rußland und Österreich, beendet durch die Verträge von Sistowa (1791) und Jassy (1792)

1789–1807
Selīm III. schafft die Nizām-ï-ǧedīd-Armee

1798–1801
Französische Expedition nach Ägypten, osmanisches Bündnis mit Großbritannien und Rußland

1804–1806
Erster serbischer Aufstand, geführt von Karadjordje

1806–1812
Osmanisch-russischer Krieg, beendet durch den Vertrag von Bukarest

1807–1808
Muṣṭafā IV.

1808–1839
Maḥmūd II.

1815–1817
Zweiter serbischer Aufstand, geführt von Miloš Obrenović

1821–1830
Griechische Revolution

1826
15.–16. Juni: Ausschaltung der Janitscharen durch Maḥmūd II., Beginn der modernen osmanischen Reformen

1831
Erscheinen der ersten osmanischen Zeitung, des Taqvīm-ī veqāyī'

1832–1833
Erste Nahost-Krise, ägyptische Invasion in Anatolien, Sieg in der Schlacht von Konya (21. Dez. 1832)

1833
8. Juli: Vertrag von Hünkâr Iskelesi zwischen Osmanen und Russen

1839
Zweite Nahost-Krise, osmanische Invasion in Syrien, Zusammenbruch in der Schlacht von Nezib (24. Juni)

1839–1861
'Abdülmeğīd

1839
3. November: Das *Ḡaṭṭ-ï šerīf* von Gülhane verspricht Reformen

1840
15. Juli: Vertrag von London beendet Nahost-Krise

1839–1876
Tanẓīmāt-Periode der osmanischen Reformen

1839
Bildung der ersten osmanischen Gesetzgebung, des *Meğlis-i vālā-yï aḥkām-ï 'adliyye*

1853–1856
Krimkrieg, beendet durch Vertrag von Paris

1854
Rat der *Tanẓīmāt* wird erstes osmanisches Gesetzgebungsorgan

1856
18. Februar: *Ḡaṭṭ-ï hümāyūn,* Bestätigung und Erweiterung der osmanischen Reformen

1859

14. September: Fehlschlagen des *Qūleli vaq' asï,* des konservativen Versuchs, die osmanischen Reformen zu beenden

1861–1876
'Abdül 'azīz

1861
9. September: Der *Meğlis-i aḥkām-ï 'adliyye,* die neue osmanische gesetzgebende Körperschaft, wird geschaffen

1864
Das *vilāyet*-Gesetz reformiert das osmanische Provinzialsystem

1866–1868
Aufstand in Kreta

1867
'Abdül 'azīz bereist Europa; er ist der erste Sultan, der eine Reise außerhalb des Reichs unternimmt

1868
Schaffung des Staatsrates *(Šūrā-yï devlet),* einer modernen repräsentativen Legislative

1868–1876
Ausarbeitung der *Meğelle,* eines modernen osmanischen bürgerlichen Gesetzbuchs

1875
Juli: Aufstand in Bosnien und der Herzegowina, Bulgarien; dieser führt zum Krieg gegen Serbien und Montenegro

1867
30. Mai: Midḥat Paša führt die Gruppe, die 'Abdül 'azīz zugunsten von Murād V. stürzt

1876
31. August: Murād V. abgesetzt, an seine Stelle tritt 'Abdülḥamīd II.

1876–1909
'Abdülḥamīd II.

1876

23. Dezember: Proklamation der neuen osmanischen Verfassung, vorbereitet von einer Kommission mit Midḥat Paša an der Spitze. Das Parlament wird nach kurzer Sitzung vertagt. Midḥat Paša wird entlassen, im Exil umgebracht

1881
Frankreich besetzt Tunis

1882
Großbritannien besetzt Ägypten

1885–1888
Aufstand in Ost-Rumelien, der zu neuer Krise im Osten führt

1890–1897
Armenische Revolutionsbewegung. Massaker von osmanischen Beamten durch revolutionäre Gruppen

1896–1908
Aufstieg der Jungtürken-Bewegung

1908
5. Juli: Beginn des Jungtürken-Aufstands in Makedonien

1908
24. Juli: ʼAbdülḥamīd setzt die Verfassung unter dem Druck der Jungtürken wieder in Kraft

1908
5.–6. Oktober: Bulgarien erklärt seine Unabhängigkeit; Österreich annektiert Bosnien und die Herzegowina

1909
13. April: Fehlschlag des konservativen Versuchs, die Macht des Sultans wiederherzustellen

1909
26. April: ʼAbdülḥamīd abgesetzt

1909–1917
Meḥmed V. Rešād

1911–1912
Osmanisch-italienischer Krieg; Italien erobert Libyen

1912
18. Oktober – 30. Mai 1913: Erster Balkankrieg

1913
29. Juni – 30. Juli: Zweiter Balkankrieg

1913
23. Januar: Das jungtürkische Triumvirat ergreift die Macht in Istanbul, unterdrückt die Opposition

1914
29. Oktober: Die Türkei tritt in den Ersten Weltkrieg auf seiten der Mittelmächte ein

1918
4. Oktober: Zusammenbruch der osmanischen Armee, Flucht der Jungtürken-Führer

1918
3. Juli – 1922: Meḥmed VI. Vaḥīd-ed-Dīn

1918
30. Oktober: Waffenstillstand von Mudros, danach Besetzung Istanbuls und von Teilen Anatoliens durch die Alliierten

1919
15. Mai: Landung der Griechen in Izmir, Invasion in Anatolien

1919
19. Mai: Muṣṭafā Kemāl landet in Samsun, eröffnet den türkischen Widerstand gegen die Alliierten

1919
13. September: Erklärung des türkischen Nationalpakts

1920
10. Juni: harte Bedingungen des Vertrags von Sèvres werden der Regierung in Istanbul unterbreitet, der Vertrag wird am 10. August unterzeichnet

1921

24. August – 16. September: Schlacht am Sakarya. Die Türken stoppen die griechische Invasion und beginnen, die Griechen bei Izmir aufs Meer zurückzudrängen (9. September 1922)

1922
3.–11. Oktober: Konferenz von Mudanya; die Alliierten stimmen der Räumung Anatoliens zu

1922
1. November: Die Türken schaffen das Sultanat ab; Meḥmed VI. flieht aus Istanbul; Abdülmeğīd wird zum Kalifen ernannt

1923
24. Juli: Vertrag von Lausanne unterzeichnet; die Türken verzichten auf nicht-türkisches Territorium und sichern das von Türken bewohnte Land für die Türkische Republik

1923
29. Oktober: Proklamation der Türkischen Republik

1924
3. März: Abschaffung des Kalifats

1924
20. April: Verfassung der Türkischen Republik angenommen

1938
10. November: Tod von Mustafa Kemal Atatürk

1938–1950
Ismet Inönü Präsident

1939
23. Juni: Frankreich stimmt dem türkischen Erwerb von Hatay zu

1939–1945
Die Türkei vermeidet Beteiligung am Zweiten Weltkrieg

1947
12. März: Proklamation der Truman-Doktrin: die USA unterstützen die Türkei gegenüber russischen Forderungen

1950

14. Mai: Erste demokratische Wahl unter Beteiligung der Oppositionspartei: Triumph der Demokratischen Partei mit Celal Bayar als Präsident und Adnan Menderes als Premierminister; die Partei bleibt bis 1960 an der Macht

1960
27. Mai: Militärrevolte stürzt die Demokratische Partei, richtet militärische Kontrolle vor Einführung neuer freier Wahlen ein

1961
12. September: Hinrichtung von Adnan Menderes

Iran

1301
Šaiḫ Ṣafī-ud-Dīn gründet die Ṣafaviden-Bruderschaft

1387–1502
Die turkmenische Aq-Qoyunlu-Dynastie regiert den größten Teil Irans

1453–1478
Uzun Hasan führt die Aq-Qoyunlu zum Gipfel der Macht in Ostanatolien und im Kaukasus, unterwirft das Qara-Qoyunlu-Reich (1467), zerstört den letzten Tīmūridenstaat und schafft ein Reich, dem Iran, Aserbaidschan, der Kaukasus und Ostanatolien angehören. In der Schlacht von Erzincan (1473) wird er von dem osmanischen Sultan Meḥmed II. geschlagen. Die Dynastie zerbricht nach 1497; es folgt eine Periode der Anarchie

1450–1488
Šaiḫ Ǧunaid und sein Sohn Šaiḫ Ḥaidar, militante Nachkommen von Šaiḫ Ṣafī-ud-Dīn, übernehmen den Šī' ismus und verbreiten die Vorherrschaft der Ṣafaviden-Bruderschaft im nordwestlichen Iran und in Ostanatolien

1502–1524
Šāh Ismā' īl errichtet die Ṣafaviden-Dynastie in Iran nach der Niederlage des letzten Aq-Qoyunlu (1501) und vertreibt die Usbeken aus Chorasan; setzt den Šī' ismus in Iran durch

1514
Schlacht von Čāldirān. Die Perser werden von dem osmanischen Sultan Selīm I. geschlagen, der sofort Aserbaidschan besetzt, es jedoch unter dem Druck der Janitscharen wieder räumt

1524–1576
Šāh Ṭahmāsp I., Sohn Ismā' īls. Feldzüge gegen Usbeken und Osmanen, wobei der Irak an letztere verloren wird; Friedensschluß 1555

1587–1629
Šāh 'Abbās I. stellt die iranische Macht wieder her, baut eine Armee an den osmanischen Grenzlinien auf, wobei ihn die britischen Experten Anthony und Robert Sherley unterstützen. Er schlägt die Usbeken, gewinnt Aserbaidschan und den Kaukasus von den Osmanen zurück (1603) erobert den Irak und Diyarbekir von den Osmanen (1616)

1629–1642
Mit Šāh Ṣafī beginnt der Niedergang der Ṣafaviden. Murād IV. gewinnt den Irak zurück (1638)

1722–1729
Afghanische Herrschaft. Die Afghanen fallen in Iran ein, stürzen die Ṣafaviden. Peter der Große erobert Derbend und Baku, die Osmanen nehmen Tiflis ein. Errichtung einer kurzlebigen afghanischen Dynastie in Iran.

1730–1747
Nādir Šāh. Er vertreibt die Afghanen (1729), wird zum Schah gekrönt (1736). Invasion und Eroberung großer Teile von Indien (1739), Zentralasien (1740). Die Osmanen werden von ihm gezwungen, auf Aserbaidschan und den Kaukasus zu verzichten (1747); es folgt ein Jahrzehnt der Anarchie

1750–1779
Karīm Ḡān Zand. Eine Periode von relativem Frieden und Stabilität, auf die nach seinem Tode andauernde Machtkämpfe folgen, aus denen Āġā Muḥammad Ḡān Qāğār als Sieger hervorgeht

1794–1925
Qāğārendynastie, begründet von Āġā Muḥammad (1794–1797)

1797–1834
Fatḥ 'Alī Šāh. Beginn des europäischen Eindringens in Iran, russisches Vordringen in die iranischen Besitzungen im Kaukasus

1800
Rußland annektiert Georgien

1800

Sir John Malcolm wird von der East India Company nach Iran geschickt; er ermutigt den iranischen Versuch, die östlichen Provinzen von Afghanistan zurückzugewinnen

1807
Vertrag von Finkenstein (Frankreich und Iran); Frankreich ermutigt den iranischen Versuch, Georgien zurückzugewinnen und die Briten in Indien anzugreifen. Die Gardanne-Mission wird zur Ausbildung der iranischen Armee entsandt, jedoch nach dem Vertrag von Tilsit zurückgerufen; an der Spitze der nachfolgenden britischen Mission steht Sir Harford Jones

1804–1813
Iranisch-russischer Krieg im Kaukasus, beendet durch den Vertrag von Gulistān. Rußland wird die Kontrolle über Teile des Kaukasus zugesichert, Iran muß verschiedene Konzessionen gewähren

1814
Iranisch-britisches Abkommen. Iran verpflichtet sich, alle Verträge mit europäischen Staaten zu annullieren, die Großbritannien feindlich gegenüberstehen. Dafür zahlt Großbritannien regelmäßige Subventionen und sichert Unterstützung im Kriegsfalle zu

1825–1828
Russisch-iranischer Krieg. Neue russische Eroberungen im Kaukasus, Einnahme von Erivan, Aserbaidschan. Beendet durch den Vertrag von Turkmančai (1828), in dem Iran Erivan abtritt und sich verpflichtet, eine hohe Kriegsentschädigung an Rußland zu zahlen

1834–1848
Muḥammad Šāh lockert die iranisch-britische Freundschaft, was den Rückzug der britischen Militärmission zur Folge hat. Militärischer Einsatz gegen Afghanistan schlägt wegen britischen Drucks fehl. Religiöse Unruhen, Entstehung des Bābismus (1844)

1833
Tod des Prinzen ʼAbbās Mīrzā, der durch seine Reformversuche bekannt wurde

1848–1896
Nāṣir-ud-Dīn Šāh; der erste Minister Mīrzā Taqī Ḡān, *Amīr Kabīr,* bemüht sich um Modernisierung (1848 bis 1851)

1850–1864

Verfolgung und Vertreibung der Bābīs, Hinrichtung ihres Führers Sayyid ʼAlī Muḥammad (1857) und Versuch eines Attentats auf den Schah durch die Bābīs (1852)

1856–1857
Iranisch-britischer Krieg als Folge der iranischen Eroberung Herāts. Beendet durch den Vertrag von Paris (1857), der Iran verpflichtet, die Unabhängigkeit Afghanistans anzuerkennen und im Falle von Disputen britische Vermittlung anzurufen

1864
Großbritannien erhält Konzession für Ausbau des Telegraphenwesens, Inbetriebnahme der ersten Leitung

1872
Durch Konzession an Baron de Reuter verliert Iran den größten Teil seiner Bodenschätze, iranische Zölle werden als Sicherheit gegeben; die Konzession wird später annulliert

70er und 80er Jahre
weitere Modernisierungsversuche, hauptsächlich unter dem Amīn-ud-Daula

1878
Schaffung der Kosakenbrigade unter dem Kommando russischer Offiziere als Truppenteil der iranischen Polizei; durch diese wird der russische Einfluß in Iran gestärkt

1889
Baron de Reuter erhält die Konzession für die ›Kaiserliche Bank von Iran‹ mit dem Recht, wichtige Edelmetallvorkommen auszubeuten; dies wird die Grundlage britischer Interessen in Iran

1890–1892
Tabakmonopol und dessen Aufhebung

1896
Nāṣir-ud-Dīn Šāh wird von einem Anhänger Ğamāl- ud-Dīn Afġānīs ermordet

1896–1907
Muẓaffar-ud-Dīn Šāh, ein schwacher Herrscher; russische Anleihen und beherrschendere Stellung Rußlands; weiteres Eindringen russischer und britischer Interessen, Konflikt wegen Kontrolle Irans mittels wirtschaftlicher Konzessionen

1901
D’ Arcy erhält Ölkonzession (1908 wird Öl gefunden)

1905–1906
Iranische Revolution, gegen ausländischen Einfluß und die unfähige Qāğārenregierung. Der Schah wird gezwungen, den Minister ’Ain-ud-Daula (1903–1906) zu entlassen, der von den Revolutionären für verantwortlich gehalten wird. Der erste *Mağlis* tritt in Teheran zusammen und entwirft die Verfassung

1907–1909
Muḥammad ’Alī Šāh bekämpft die Verfassung sowie den Einfluß des *Mağlis* auf die Regierung; dies führt zum Volksaufstand

1907
31. August: Britisch-russische Entente. Rußland erkennt britischen Einfluß im iranischen Gebiet des Persischen Golfs und im südöstlichen Iran an, während Großbritannien die russische Einflußsphäre im nördlichen und mittleren Iran anerkennt; ein neutrales Gebiet im südwestlichen Iran bleibt offen für Konzessionen an beide Mächte

1908
23. Juni: Der Schah löst den *Mağlis* auf und läßt die verfassungsmäßigen Führer in einem Streich, der von dem russischen Botschafter und der iranischen Kosakenbrigade gestützt wird, umbringen. Volksaufstand in Täbris; die Stadt wird daraufhin von der iranischen Armee belagert und von der russischen Armee besetzt (26. März 1909)

1909
Die Anglo-Persian Oil Company wird gegründet, um die Konzession für persisches Öl im südlichen Iran auszubeuten

1909
Juni – Juli: Der Baḫtiyārī-Führer ’Alī Qulī Ḫān nimmt mit Unterstützung der Konstitutionalisten Teheran ein und zwingt den Schah abzudanken

1909–1925
Sulṭān Aḥmad Šāh, regiert unter Kontrolle der Konstitutionalisten

1911
Morgan Shuster übernimmt in Iran die Reorganisation der persischen Finanzen im Auftrag des *Mağlis.* Er wird von Rußland bekämpft, das den früheren

Muḥammad ʾAlī Šāh bei seiner versuchten Invasion Irans ermutigt, dieser wird jedoch von der iranischen Armee zurückgeschlagen (5. Sept.). Die Russen überfallen Nordiran, um die Entlassung Shusters zu erzwingen; sie sichern die Bildung einer pro-russischen Regierung, Entlassung Shusters im Dezember 1911

1914
1. November: Iran erklärt seine Neutralität im Ersten Weltkrieg. Die Armee ist zu schwach, diese aufrechtzuerhalten, da sie von der pro-russischen Kosakenbrigade beherrscht wird, während die Gendarmerie unter dem Einfluß von deutschlandfreundlichen schwedischen Offizieren steht. Die Russen besetzen die wichtigen nördlichen Positionen, die Briten besetzen den Süden und verleiben die neutrale Zone ihrer Einflußsphäre ein

1915
Die Osmanen besetzen Aserbaidschan während des Kaukasus-Feldzugs gegen die Russen, werden jedoch von den Russen vertrieben (Januar). Deutsche Agenten organisieren die innerpersischen Stämme gegen die russische und britische Herrschaft, um eine deutsch-osmanische Invasion Irans vorzubereiten, sie gewinnen Kontrolle über Teheran

1916
Erneute russische Invasion im nördlichen Iran, um deutschen Einfluß zu verdrängen und die osmanische Invasion zurückzuwerfen. Sir Percy Sykes organisiert die South Persian Rifles, um den Widerstand Irans gegen deutschen und osmanischen Einfluß zu stärken.

1917
Die Osmanen werden von den Briten in Bagdad geschlagen (März), und ziehen sich aus Iran zurück; die Russen ziehen sich nach der bolschewistischen Revolution zurück (November) und verzichten später auf die dem zaristischen Rußland gewährten Konzessionen. Iran befindet sich in chaotischem Zustand. Revolutionsbewegung setzt sich in Gīlān durch

1918
Britische Militärmission unter Generalmajor Dunsterville organisiert den Kaukasus gegen die osmanische Invasion und verhindert deutschen Angriff aus der Ukraine. Dunsterville zieht sich nach Hamadān zurück und organisiert dort seine Armee, während die britische Militärmission unter Generalmajor Malleson im nordwestlichen Iran die Bolschewiken blockiert. Die Briten vertreiben die Osmanen aus Baku

1919

Die iranische Regierung schickt eine Delegation zur Pariser Friedenskonferenz, verlangt Aufhebung des ausländischen Einflusses, der Kapitulationen, der Polizeimacht und die Wiederherstellung des Besitzes im Kaukasus und Ostanatolien

1919
9. August: Britisch-iranischer Vertrag wird nach Bestechung iranischer Minister unterzeichnet. Großbritannien verpflichtet sich, Offiziere, Berater, Munition und Vorräte für die iranische Armee und Polizei zur Verfügung zu stellen. Der *Mağlis* verweigert Ratifizierung mit der Begründung, daß Iran damit zum britischen Protektorat werde

1920
Mai: Die Bolschewiken besetzen Rescht, Gīlān. Die Sowjetrepublik Gīlān wird proklamiert; die Briten ziehen sich nach Qazvīn zurück. Die Kosakenbrigade wird von den Bolschewiken zerschlagen, von den Briten jedoch reorganisiert

1921
21. Februar: Staatsstreich Riżā Ḡāns, Offizier der Kosakenbrigade. Er stürzt die Regierung in Teheran, gestützt auf die Kosakenbrigade, und errichtet ein neues Regime, mit sich selbst als Kriegsminister und Befehlshaber der Armee. Er erklärt den nicht ratifizierten britischiranischen Vertrag von 1919 für nichtig und schließt einen Vertrag mit den Bolschewiken, die sich bereit erklären, Iran zu verlassen, die Kapitulationen abzuschaffen, auf Außenstände und Konzessionen ohne Entschädigungen zu verzichten

1922–1927
Finanzminister Arthur C. Millspaugh; dieser reorganisiert die persischen Finanzen, unterstützt von der Armee Riżā Ḡāns

1923
28. Okt.: Rizā Ḡān wird Premierminister; der Schah geht nach Europa

1924
Oktober: Riżā Ḡān unterwirft die Baḫtiyāren und andere südpersische Stämme, die sich mit britischer Unterstützung unabhängig gemacht hatten

1928
10. Mai: Abschaffung der Kapitulationen

1931
Iranische Regierung errichtet Kontrolle über den Außenhandel

1932
26. November: Iran erklärt britische Ölkonzession für ungültig, Großbritannien bringt die Angelegenheit vor den Völkerbund und erreicht als Verhandlungsergebnis neue Konzessionen, die am 29. Mai 1933 bestätigt werden

1937
9. Juli: Nichtangriffspakt (Saadabad-Pakt) zwischen Türkei, Iran, Irak und Afghanistan unterzeichnet

1939
Januar: Einweihung der transiranischen Eisenbahn vom Kaspischen Meer bis zum Persischen Golf (begonnen 1927)

1941
25.–29. August: Großbritannien und Rußland besetzen Iran, Riżā Šāh dankt ab (16. Sept.) und überläßt den Thron seinem Sohn Muḥammad Riżā Šāh

seit 1941
Muḥammad Riżā Šāh

1945
September: Britische und US-Streitkräfte räumen Iran

1945–1946
Aufstand der von Rußland beeinflußten Tudeh-Partei in Aserbaidschan; russische Truppen verhindern iranischen Angriff auf die Sowjetrepublik Aserbaidschan; Rußland verpflichtet sich zum Truppenrückzug (April-Mai 1946), Aserbaidschan fällt wieder unter iranische Kontrolle; Iran verspricht Reformen in Aserbaidschan und die Gründung einer russisch-iranischen Ölgesellschaft für Nordiran

1947
Oktober: Vertrag zwischen USA und Iran, in dem amerikanische Militärhilfe vereinbart wird. Der *Mağlis* erklärt das sowjetisch-iranische Ölabkommen für ungültig

1949
5. Februar: Die Tudeh-Partei wird verboten, eine Verfassungsrevision ermächtigt den Schah, den *Mağlis* eigenmächtig aufzulösen

1951
29. April: Mohammed Mossadegh wird Premierminister, er verstaatlicht die iranische Ölindustrie und zwingt Großbritannien, die Ölfelder zu verlassen

(Oktober); der *Mağlis* gibt Mossadegh volle diktatorische Gewalt (11. Aug. 1952); Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit Großbritannien (22. Okt.)

1953
August: Mißlungener Versuch des Schahs, Mossadegh zu entlassen; der Schah flieht in den Irak und kehrt zurück, nachdem loyale Truppen Mossadegh abgesetzt haben (22. August). General Fazlollah Zahedi wird Premierminister. Die USA gewähren Iran Anleihe, Verhandlungen zur Beilegung des iranisch-britischen Öldisputs werden mit dem Abkommen vom 5. August 1954 abgeschlossen

60er Jahre
Muḥammad Rizā Šāh veranlaßt eine Reihe von einschneidenden Sozialreformen (bekannt als die ›Weiße Revolution‹). Fortschreitende wirtschaftliche und industrielle Entwicklung Irans, Befreiung von ausländischer Kontrolle. Periode sozialer Unruhen

Indien

637
Arabischer Überfall auf Thānā

711
Invasion Sinds durch Muḥammad ibn Qāsim

713
Die Araber ergreifen von Mūltān Besitz

986–987
Invasion von Nordwest-Indien durch Ṣebüktigin

998
Beginn der Herrschaft Maḥmūds von Ġazna

998–1030
Invasionen und Eroberungen durch Maḥmūd

1175
Muḥammad ibn Sām Ġūri erobert Mūltān von den Ismā'īliten

1191
Erste Schlacht von Tarā'orī

1192
Zweite Schlacht von Tarā′orī

1206
Quṭb-ud-Dīn Aibak gründet das Sultanat von Delhi

1210
Beginn der Herrschaft von Iletmiš

1241
Eroberung von Lahore durch die Mongolen

1266–1287
Regierungszeit von Balban

1294
Besitzergreifung von Deogir durch ′Alā′-ud-Dīn Ḡalǧī

1296–1316
Regierungszeit von ′Alā′-ud-Dīn

1325–1351
Herrschaft von Muḥammad ibn Tuġluq. Machtverfall des Sultanats von Delhi

1342
Ibn Baṭṭūṭa verläßt Delhi

1351–1388
Herrschaft von Fīrūz Tuġluq

1451
Begründung der Lōdī-Dynastie

1526
Bābur siegt in der ersten Schlacht von Pānīpat

1527
Schlacht von Ḡānuā

1540
Entscheidender Sieg Šīr Šāhs über Humāyūn

1556
Beginn der Herrschaft von Akbar und zweite Schlacht von Pānīpat

1556–1605
Regierungszeit von Akbar und Errichtung des Mogulreichs

1605–1627
Regierungszeit von Ǧahāngīr

1612
Erste englische Fabrik in Sūrat

1627–1658
Regierungszeit von Šāh Ǧahān

1657–1658
Erbfolgekrieg im Haus der Moguln

1658–1707
Theokratische Herrschaft Aurangzībs

Seit 1707
Zerfall des Mogulreichs

1757
Schlacht von Plassey

1761
Dritte Schlacht von Pānīpat

1765
Der East India Company werden von Šāh ʼĀlam II. Steuereinkünfte gewährt

1799
Tod von Tīpū Sulṭān

1857–1858
Sepoy-Aufstand (›Mutiny‹). Ende der East India Company. Indien wird vom Britischen Parlament regiert

1898
Tod von Sayyid Aḥmad Ḫān

1906
Gründung der Muslim League

1911
Annullierung der Teilung Bengalens

1916
Lucknow-Pakt

1920–1923
Ḡilāfat-Bewegung

1930–1932
Konferenzen am runden Tisch

1935
Neue Government of India Act

1937–1940
Wiederaufleben der Muslim League

1940
Pakistan-Beschluß der Muslim League

1947
Gründung Pakistans

1965
Indisch-pakistanischer Krieg um Kaschmir

1970
Erste allgemeine Wahlen in Pakistan

Ostarabische Welt

1516–1517
Eroberung Ägyptens durch die Osmanen unter Sultan Selīm I.

1623
Eroberung Bagdads durch Šāh ʼAbbās I.

1638
Rückeroberung Bagdads durch die Osmanen

1745
Muḥammad ibn ʼAbdalwahhāb in Darʼ iyya

1747
Beginn des mamlūkischen *pašalïqs* von Bagdad

1789–1840
Bašīr II. Emir des Libanon

1798–1801
Französische Besetzung Ägyptens

1803–1804
Die Wahhābiten erobern Mekka und Medina

1805–1848
Muḥammad ʼAlī Vizekönig Ägyptens

1811–1818
Muḥammad ʼAlīs Feldzüge gegen die Wahhābiten

1824–1827
Muḥammad ʼAlīs Feldzug auf den Peloponnes

1831
Ende des mamlūkischen *pašalïqs* von Bagdad

1831–1840
Besetzung Syriens durch Ägypten

1841
Muḥammad ʼAlī wird die erbliche Vizekönigschaft über Ägypten gewährt

1849–1854
ʼAbbās Ḥilmī I. Vizekönig Ägyptens

1854–1863
Muḥammad Saʼ īd Vizekönig Ägyptens

1860

Unruhen in Syrien und im Libanon

1861
Règlement Organique für den Libanon

1863–1879
Ismāʼ il Khedive von Ägypten

1869
Einweihung des Suez-Kanals

1879–1892
Muḥammad Taufīq Khedive von Ägypten

1881–1882
ʼUrābī-Aufstand in Ägypten

1881
Mahdiyya-Bewegung im Sudan

1882
Besetzung Ägyptens durch Großbritannien

1892–1914
ʼAbbās Ḥilmī II. Khedive von Ägypten

1899
Britisch-ägyptisches Kondominium über den Sudan

1914–1917
Ḥusain Kāmil Sultan von Ägypten

1917
Aḥmad Fuʼād Sultan von Ägypten. Balfour-Deklaration

1920
Französisches Mandat über Syrien und Libanon

1921–1922
Faiṣal König des Iraks

1922
Einseitige Erklärung der Unabhängigkeit Ägyptens durch Großbritannien

Ahmad Fu’ād I. König Ägyptens

1924
’Abdal ’azīz ibn Sa’ ūd besetzt den Hedschas

1932
Der Irak tritt dem Völkerbund bei

1933–1939
Ġāzī König des Iraks

1936–1952
Fārūq König Ägyptens

1939–1958
Faiṣal II. König des Iraks

1945
Syrien und Libanon treten dem Völkerbund bei

1948
Gründung des Staates Israel. Arabisch-israelischer Krieg

1952
Ägyptische Revolution

1953
Ägypten wird zur Republik erklärt

1956
England, Frankreich und Israel greifen Ägypten an. Der Sudan wird zur unabhängigen Republik erklärt.

1958–1960
Vereinigte Arabische Republik aus Ägypten und Syrien

1958
Revolution im Irak, geführt von ’Abdalkarīm Qāsim, Ende des hāšimitischen Königreiches, der Irak wird zur Republik erklärt

1967
Arabisch-israelischer Krieg

1970
Tod Gamāl ʼAbdannāsirs

Nordafrika

1229–1574
Dynastie der Ḥafṣiden

1231–1236
Handelsverträge mit Venedig, Pisa, Genua

1235–1554
Dynastie der ʼAbdalwādiden

1269–1465
Dynastie der Marīniden

1270
Kreuzzug Ludwigs IX. gegen Tunis

1333–1344
Marīniden in Spanien, 1347–1349 vorübergehende Besetzung Nordafrikas

1415
Portugiesische Expansion, Céuta erobert

1458–1519
Eroberung der atlantischen Hafenstädte Marokkos durch Portugal, 1471 Portugiesen in Westafrika

1465–1554
Dynastie der Waṭṭāsiden

1492
Fall Granadas, Hauptstadt des letzten muslimischen Emirats in Spanien

1497–1510
Eroberung der wichtigsten Mittelmeer-Städte Nordafrikas durch Spanien

1518
Unterstellung des Maghreb unter osmanische Herrschaft durch Ḡair-ad-Dīn Barbarossa

1529
Algier osmanisch

1536/41
Expeditionen Kaiser Karls V. gegen Tunis und Algier

1536–1574
Weitgehende Vertreibung der Spanier aus Nordafrika, Eroberung von Tunis durch die Osmanen

1536–1587
Regime osmanischer Beylerbeys

1537–1557
Vertreibung der Portugiesen aus Süd-Marokko durch sa' didische Scheiche

1549–1554
Abwehr osmanischer Angriffe durch die Sa' diden

1554–1666
Dynastie der Sa' diden

1578–1603
Aḥmad al-Manṣūr von Marokko, 1590 Eroberung Westafrikas

1587
Schaffung der drei osmanischen Regentschaften Algier, Tunis und Tripolis

1609–1614
Vertreibung der Muslime aus Spanien

1622/55/72
England beschießt Algier als Vergeltung für Piratenaktionen

1659
Regime der Aġas in Algier

1661/65/82/83
Die Franzosen beschießen Algier

1671
Regime der Deys in Algier

1690
Regime der Deys in Tunis

1694
Gründung der Compagnie d' Afrique, Land- und Handelskonzessionen an Frankreich

1705
Beys in Tunis

1710–1957
Dynastie der Ḥusainiden in Tunis

1711–1835
Dynastie der Qaramānlīs in Tripolis

1817
Verbot der Piraterie in Marokko

1827/30
Fliegenklappen-Zwischenfall (Dey Ḥusain und Botschafter Deval), Besetzung Algiers durch Frankreich

1832–1847
Abd el-Kader, Emir von Algerien

1833
Gründung der Sanūsiyya-Bruderschaft in der Cyrenaika

1840
Proklamation der vollständigen Eroberung Algeriens

1857
Verfassung für Tunesien

1860
Niederlage Marokkos im Krieg gegen Spanien

1870
Überführung Algeriens in die Zivilverwaltung

1871

Tod Mohammed Mokranis im großen Kabylen-Aufstand von 1870/71, Aufstände bis 1882

1873–1877
Khéréddine, Reformminister in Tunesien

1881/83
Französische Besetzung Tunesiens, Protektorat-Konferenz von Madrid, Garantie der Kapitulationen Marokkos an die europäischen Mächte

1904
Entente cordiale zwischen Frankreich und England

1906/11
Kaiser Wilhelm II. in Tanger, Kanonenboot Panther vor Marokko

1911/12
Italienische Besetzung Tripolitaniens, Protektorat

1912
Französische und spanische Protektorate in Marokko

1912–1919
Anfänge des algerischen Nationalismus

1912–1925
Marschall Lyautey Gouverneur von Marokko

1918
Kurzlebige Republik Tripolitanien

1920
Gründung der Destour-Partei von Tunesien

1921–1926
Rif-Krieg in Spanisch-Marokko, Unterwerfung Abd el-Krims

1922–1932
Eroberung Libyens durch Italien

1924
Gründung der Etoile Nord-Africaine

1927–1961
Mohammed V. von Marokko

1930
Erlaß des Berber-Dahirs in Marokko

1934
Erster Reform-Plan der marokkanischen Nationalisten

1934
Néo-Destour-Partei in Tunesien

1938
Ablehnung des Blum-Viollette-Gesetzes durch das französische Parlament

1942
Absetzung des tunesischen Beys Moncef durch Frankreich

1943
Gründung der Istiqlāl-Partei in Marokko

1943
Verkündigung des Unabhängigkeitsmanifestes durch Ferhat Abbas

1945
Massaker von Sétif und Guelma

1949
Selbstverwaltung der Cyrenaika unter Sayyid Idris

Dez. 1951
Libyen unabhängig

1953
Absetzung Mohammeds V. durch Frankreich

1954
Zugeständnis der Autonomie an Tunesien

1. Nov. 1954
Beginn des algerischen Befreiungskampfes

1. März 1956

Unabhängigkeit Marokkos

20. März 1956
Unabhängigkeit Tunesiens, 1957 Republik

August 1956
Soummam-Konferenz des FLN

Oktober 1956
Verhaftung Ben Bellas und vier weiterer FLN-Führer durch Frankreich

1956/57
Schlacht von Algier

Mai 1958
Comité du salut public unter Jacques Massu und Raoul Salan in Algier, Sturz der Vierten Republik

1959
Verfassung für Tunesien

1960/61/62
Putsche französischer Ultras in Algerien

1961
Regierungsantritt Ḥasans II. von Marokko

März 1961
Bizerte-Konflikt zwischen Tunesien und Frankreich

1961/62
Verhandlungen in Evian zwischen Frankreich und dem FLN

1. Juli 1962
Algerien unabhängig

1962
Verfassung für Marokko

1962
Ahmed Ben Bella Präsident von Algerien

Okt. 1963

Grenzkrieg zwischen Marokko und Algerien

März 1965
Auflösung des marokkanischen Parlaments

Juni 1965
Putsch Houari Boumediennes in Algerien

Sept. 1969
Putsch Muammer Qadafis in Libyen

Juli 1971
Mißlungener Militärputsch in Marokko

Literaturverzeichnis

Für allgemeine Nachschlagewerke zur islamischen Geschichte, Bibliographien usw. sei auf das Literaturverzeichnis in Band 14 der Fischer Weltgeschichte verwiesen. Neu erschienen ist

The Cambridge History of Islam. Ed. by P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis. Vol. 1. 2. Cambridge 1970

Kap. 1: Das Osmanische Reich und die moderne Türkei

Adivar, Abdulhak Adnan, La science chez les turcs ottomans. Paris 1939
Ahmad, Feroz, The Young Turks; the Committee of Union and Progress in Turkish politics, 1908–1914. Oxford 1969
Alderson, Anthony Dolphin, The structure of the Ottoman dynasty. Oxford 1956
Anderson, Matthew S., The Eastern question, 1774–1923. London 1966
Atatürk, Mustafa Kemal, A speech, delivered ... 1927. Istanbul 1963
Babinger, Franz, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke. Leipzig 1927; reprod. Ann Arbor, Mich. 1964
–, Mehmed der Eroberer und seine Zeit. München 1953
Birge, John Kingsley, A guide to Turkish area study. Washington, D.C. 1949
Cahen, Claude, Pre-Ottoman Turkey. London 1968
Cezar, Mustafa ve Midhat Sertoğlu, Resimli haritali mufassal osmanli tarihi. Cilt 1–6. Istanbul 1957–63
Cuinet, Vital, La Turquie d' Asie. Vol. 1–4. Paris 1890–1900
Danişmend, Ismail Hami, Izahli osmanli tarihi kronolojisi. Cilt 1–4. Istanbul 1947–55
Duda, Herbert W., Vom Kalifat zur Republik. Wien 1948

Engelhardt, Édouard-Philippe, La Turquie et le Tanzimat. Vol. 1. 2. Paris 1882–84
The fall of Constantinople. A symposium. [Speeches by] S. Runciman, Bernard Lewis, R.R. Betts, N. Rubinstein, Paul Wittek. London 1955
Fisher, Sydney N., The foreign relations of Turkey, 1481–1512. Urbana, Ill. 1948
Göllner, Carl, Turcica. Die europäischen Türkendrucke des 16. Jh. Bd. 1. 2. Bucureşti, Berlin, Baden- Baden 1961–68 Hammer-Purgstall, Joseph Frhr. von, Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. 1–10. Pest 1827–35; Nachdr. Graz 1963
–, Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung. T. 1. 2. Wien 1815; Nachdr. Hildesheim 1963
Hershlag, Zvi Yehuda, Turkey, an economy in transition. The Hague 1959
–, Turkey, the challenge of growth. Leiden 1968
Heyd, Uriel, Revival of Islam in modern Turkey. Jerusalem 1968 Iorga, Nicolae, Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. 1–5. Gotha 1908–13
Istanbul kütüpaneleri tarih-coğrafya yazmalari kataloglari. 1–12. Istanbul 1943–51
Jäschke, Gotthard und Erich Pritsch, Die Türkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender 1918–1928. In: Die Welt des Islams 10 (1927/29), S. 1–154
Jäschke, Gotthard, Die Türkei in den Jahren 1942–1951. Wiesbaden 1955
–, Die Türkei in den Jahren 1952–1961. Wiesbaden 1965
Karabacek, Joseph von, Zur orientalischen Altertumskunde. 7: Geschichte Suleimans des Großen, verfaßt und eigenhändig geschrieben von seinem Sohne Mustafa. Wien 1917
Köprülü, Mehmed Fuad, Les origines de l'empire ottoman. Paris 1935
Koray, Enver, Türkiye tarih yayinlari bibliyografyasi, 1729–1955. Istanbul 1959
Lewis, Bernard, The emergence of modern Turkey. London 1961
–, Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire. Norman, Okla. 1963
Meḥmed ◻ureyyā, Siğill-i 'osmānī. Ğild 1–4. Istanbul 1890–93
Mostras, C., Dictionnaire géographique de l'empire ottoman. St. Petersbourg 1873
Osmanische Geschichtsschreiber. [Reihe von Übersetzungen,] hrsg. von Richard F. Kreutel. Graz, Wien, Köln 1955 ff.
Pitcher, D.E., A historical geography of the Ottoman Empire from the earliest times to the end of the 16. century. Leiden 1968
Ramsaur, Ernest Edmondson, The Young Turks. Princeton, N.J. 1957
Runciman, Sir Steven, The fall of Constantinople, 1953. Cambridge 1965
Shaw, Stanford J., The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt, 1517–1798. Princeton, N.J. 1962
Stavrianos, Leften Stavros, The Balkans since 1453. New York 1958
Stripling, George William Frederick, The Ottoman Turks and the Arabs, 1511–1574. Urbana, Ill. 1942
Studies in Islamic history and civilization. Ed by Uriel Heyd. Jerusalem 1961
Taeschner, Franz, ›Anadolu‹, in: El. New ed. Vol. 1, S. 461–480
–, Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen. Bd. 1. 2. Leipzig 1924–26

Ṭāhir, Bursali MeḤmed, ’O□mānlï mü’ellifleri. Ğild 1–3 [nebst. Ind.]. Istanbul 1914–28
Uzunçarşili, Ismail Hakki (Cilt 5 ff.: Enver Ziya Karal), Osmanli tarihi. Cilt 1 ff. Istanbul 1947 ff.
Weber, Shirley Howard, Voyages and travels in Greece, the near east and adjacent regions made previous to the year 1801. Princeton, N.J. 1953
–, Voyages and travels in the near east made during the 19. century. Princeton, N.J. 1952
Werner, Ernst, Die Geburt einer Großmacht, die Osmanen (1300–1481). Berlin 1966
Wittek, Paul, The rise of the Ottoman Empire. London 1938; reprint. 1965
Zinkeisen, Johann Wilhelm, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa. Th. 1–7. Hamburg, Gotha 1840–63

Kap. 2: Iran und Afghanistan

Allgemeines

Alavi, Bozorg, Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur. Berlin 1964
Browne, Edward G., A literary history of Persia. Vol. 1–4. Cambridge 1902–1924, repr. 1964
The Cambridge History of Iran. Vol. 1: The land of Iran. Ed. by William B. Fisher. Cambridge 1968
Elwell-Sutton, Laurence Paul, A guide to Iranian aera study. Ann Arbor, Mich. 1952
Frye, Richard N., Iran. New York 1953, rev. ed.: Persia. New York 1969
Lambton, Ann Katherine S., Landlord and peasant in Persia. London 1953, repr. 1969
Rypka, Jan, Iranische Literaturgeschichte. Leipzig 1959; History of Iranian literature. Dordrecht 1968

Iran 1500–1797

Bayani, Khanbaba K., Les relations de l’Iran avec l’Europe occidentale à l’époque Safavide ... Paris 1937
Bellan, Lucien Louis, Chah ’Abbas I. Paris 1932
Hinz, Walther, Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert. Berlin 1936
Lockhart, Laurence, The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia. Cambridge 1958

–, Nadir Shah. London 1938
Roemer, Hans Robert, Der Niedergang Irans nach dem Tode Isma' īls des Grausamen, 1577–1581. Würzburg 1939
Stchoukine, Ivan, Les peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587. Paris 1959
Wilson, Arnold T., The Persian Gulf. 3. impr. London 1959
Tadhkirat al-muluk: A manual of Safavid administration. Transl. and expl. by V. Minorsky. London 1943

Iran 1797–1970

Algar, Hamid, Religion and state in Iran, 1785–1906. Berkeley 1969
Avery, Peter, Modern Iran. New York 1965
Baldwin, George B., Planning and development in Iran. Baltimore, Md. 1967
Banani, Amin, The modernization of Iran, 1921–1941. Stanford 1961
Bayne, E.A., Persian kingship in transition. New York 1968
Binder, Leonard, Iran. Berkeley 1964
Browne, Edward G. The Persian revolution of 1905–1909. Cambridge 1910
Cottam, Richard, Nationalism in Iran. Pittsburgh, Pa. 1964
Curzon, Georg N., Persia and the Persian question. Vol. 1. 2. London 1966
Elwell-Sutton, Laurence Paul, Persian oil, a study in power politics. London 1955
–, Modern Iran. London 1941
English, Paul Ward, City and village in Iran. Madison, Wis. 1966
Entner, Marvin L., Russo-Persian commercial relations, 1828–1914. Gainesville, Fla. 1965
Fatemi, Nasrollah S., Diplomatic history of Persia, 1917–1933. New York 1954
Greaves, Rose Luise, Persia and the defense of India, 1884–1892. London 1959
Groseclose, Elgin Earl, Introduction to Iran. New York 1947
Kazemzadeh, Firuz, Russia and Britain in Persia, 1864–1914. New Haven 1968
Keddie, Nikki R., An Islamic response to imperialism. Berkeley 1968
–, Religion and rebellion in Iran. London 1966
Lambton, Ann Katherine S., The Persian land reform, 1962–1966. London 1966
Lenczowski, George, Russia and the West in Iran, 1918–1948. Ithaca, N.Y. 1949
Monteil, Vincent, Iran. New York 1965
Ramazani, Rouhollah K., The foreign policy of Iran, 1500–1941. Charlottesville, Va. 1966
Reza Pahlevi, Mohammed, Im Dienst meines Landes. Stuttgart 1961
–, Die soziale Revolution Irans. Düsseldorf, Köln 1967
Shuster, W. Morgan, The strangling of Persia. New York 1912
Steppat, Fritz, Iran zwischen den Großmächten 1941–1948. Oberursel 1948
Upton, Joseph M., The history of modern Iran, an interpretation. Cambridge, Mass. 1960
Vreeland, Herbert H.(ed.), Iran. New Haven 1957
Wilber, Donald N., Iran, past and present. 6. ed. Princeton, N.J. 1967

Zabih, Sepehr S., The Communist movement in Iran. Berkeley 1966

Afghanistan

Caroe, Olaf, The Pathans, 550 B.C. – A.D. 1957. London 1958
Fletcher, Arnold, Afghanistan, highway of conquest. 2. print. Ithaca, N.Y. 1966
Fraser-Tytler, William Kerr, Afghanistan. 3. ed. London 1967
Gregorian, Vartan, The emergence of modern Afghanistan. Stanford, Calif. 1969
Klimburg, Max, Afghanistan. Wien, München 1966

Kap. 3: Indien

Ahmad, Aziz, An intellectual history of Islam in India. Edinburgh 1969
–, Islamic modernism in India and Pakistan. London 1967
–, Studies in Islamic culture in the Indian environment. Oxford 1964
–, ›Dīn-i Ilāhī‹, in: EI. New ed. Vol. 2, S. 296 f.
Ahmad, Qeyamuddin, The Wahabi movement in India. Calcutta 1966 The Ain i Akbari by Abul Fazl 'Allami. Transl. by H. Blochmann ... Vol. 1–4. Calcutta 1873–94
Ashraf, Kunwar Mohammad, Life and conditions of the people of Hindustan, 1200–1550. 1969
The Bābur-nāma in English. Transl. by Annette Susannah Beveridge. Vol. 1. 2. London 1921
Bernier, François, Travels in the Mogul empire. Westminster 1891 The Cambridge history of India. Cambridge 1922 ff. 3: Turks and Afghans. Ed. by Sir Wolseley Haig. 1928. 4: The Mughul period. Planned by Sir Wolseley Haig, ed. by Sir Richard Burn. 1937
Chand, Tara, Influence of Islam on Indian culture. Allahabad 1963
Chopra, Pran Nath, Some aspects of society and culture during the Mughal age, 1526–1707. 2. ed. Agra 1963
Dunbar, Sir George, Geschichte Indiens. München und Berlin 1937
The history and culture of the Indian people. Gen. ed. Ramesh Chandra Majumdar. Vol. 5–7. Bombay 1957–1971
The history of India as told by its own historians: the Muhammadan period. Ed. from the posthumous papers of H.M. Elliot by John Dowson. Vol. 1–8. London 1867–1877; New York 1966
Hodivala, Shahpurshah Hormasji, Studies in Indo- Muslim history. Vol. 1. 2. Bombay 1939
Ikram, Sheikh Mohamad, Modern Muslim India and the birth of Pakistan, 1858–1951. 2. ed. Lahore 1965
–, Muslim civilization in India. New York 1964
–, Muslim rule in India and Pakistan. Lahore 1966

Khan, Yusuf Husain, Glimpses of medieval Indian culture. 2. ed. London 1959
Mujeeb, Mohammed, The Indian Muslims. London 1967
Nizami, KhaliQ Ahmad, Some aspects of religion and politics in India during the 13. century. Aligarh 1961
Philips, Cyril Henry, The evolution of India and Pakistan, 1858–1947. London 1962
Qureshi, IshtiaQ Husain, The Muslim community of the Indo-Pakistan sub-continent, 610–1947. ’s-Gravenhage 1962
–, The struggle for Pakistan. Karachi 1965
Sarkar, Sir Jadunath, Mughal administration. Calcutta 1963
Smith, Vincent Arthur, The Oxford history of India. 3. ed. Oxford 1958
Smith, Wilfred Cantwell, Modern Islām in India. London 1946
Titus, Murray, Islam in India and Pakistan. Calcutta 1959
Williams, Laurence Frederic Rushbrook, The state of Pakistan. London 1962

Kap. 4: China und Südostasien

China

Broomhall, Marshall, Islam in China, a neglected problem. London 1910
Cordier, Georges, Les musulmans du Yunnan. Hanoi 1927
Hartmann, Martin, Zur Geschichte des Islam in China. Leipzig 1921
Mason, Isaac, The Mohammedans of China. London 1922
Moslems in China. Ed. by the China Islamic Ass. Peking 1953
The religious life of Chinese moslems. Ed. by the China Islamic Ass. Peking 1956
Whiting, Allen Suess and Sheng Shih-ts’ ai, Sinkiang, pawn or pivot? East Lansing, Mich. 1958

Tschampa

Meillon, G. ›Čam‹, in: EI. New ed. Vol. 2, S. 8 f. (Mit weiteren Literaturangaben.)

Malaya

Attas, Naguib Al-, Some aspects of ṣūfism, as understood and practised among the Malays. Singapore 1963
Fatimi, S.Q., Islam comes to Malaysia. Singapore 1963
Roff, William R., The origins of Malay nationalism. New Haven 1967
Ryan, N.J., The making of modern Malaysia. 3. ed., rev. Kuala Lumpur 1967
Winstedt, Richard Olaf, A history of Malaya. 3. ed., rev. Kuala Lumpur 1968

Indonesien

Benda, Harry Jindrich, The crescent and the rising sun; Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942–1945. The Hague 1958
Dahm, Bernhard, Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit. Frankfurt a.M., Berlin 1966
Geertz, Clifford, The religion of Java. Glencoe, Ill. 1960
Hughes, John, The end of Sukarno; a coup that misfired, a purge that ran wild. London 1968
Siegel, James T., The rope of God. Berkeley, Calif. 1969
Vittachi, Tarzie, The fall of Sukarno. London 1967
Vlekke, Bernhard H.M., Nusantara; a history of Indonesia. The Hague 1959

Philippinen

Saleeby, Najeeb Mitry, Studies in Moro history, law and religion. Manila 1905
–, The history of Sulu. Manila 1963
Wernstedt, Frederick Lage and Joseph Earle Spencer, The Philippine island world. Berkeley, Calif. 1967

Kap. 5: Die ostarabische Welt von Ägypten bis zum Irak einschliesslich Sudan

Abdel-Malek, Anouar, Ideologie et renaissance nationale; l'Egypte moderne. Paris 1969
Berque, Jacques, The Arabs; their history and future. London 1964
–, L'Egypte; impérialisme et revolution. Paris 1967
Dann, Uriel, Iraq under Qassem. New York 1969
Hanna, Sami A. and George H. Gardner, Arab socialism; a documentary survey. Leiden 1969
Harik, Ilya F., Politics and change in a traditional society: Lebanon 1711–1845. New Jersey 1968
Hill, Richard Leslie, Egypt in the Sudan, 1820–1881. London 1959
Hitti, Philip Khûri, The Near East in history. New York 1961
–, Syria; a short history. New York 1959
Holt, Peter M., Egypt and the Fertile Crescent 1516–1922. 2. impr. Ithaca, N.Y. 1967
–, The Mahdist state in the Sudan, 1881–1898. Oxford 1958
–, A modern history of the Sudan. London 1961
Hopkins, Harry, Egypt the crucible. London 1969
Hourani, Albert Habib, Arabic thought in the Liberal Age. London 1962
–, Syria and Lebanon. New impr. Beirut 1968

Ismail, Adel, Histoire du Liban du 17. siècle à nos jours. Beyrouth 1958 f.
Khadduri, Majid, Independent Iraq, 1932–1958. London 1960
–, Republican 'Iraq. London 1969
Kedourie, Elie, The Chatham House version and other Middle-Eastern studies. London 1970
Lenczowski, George, The Middle East in world affairs. 3. ed. Ithaca, N.Y. 1962
Longrigg, Stephen H., Four centuries of modern Iraq. New impr. Beirut 1968
–, Syria and Lebanon under French mandate. London 1958
Philby, Harry ST. JOHN, Arabia. London 1930
–, Arabia of the Wahhabis. London 1928
Political and social change in modern egypt. Ed. by P. Holt. London 1968
Sachar, Howard Morley, The emergence of the Middle East. New York 1969
Salibi, Kamal Suleiman, The modern history of Lebanon. London 1965
Seale, Patrik, The struggle for Syria. London 1961
Stein, Leonard, The Balfour Declaration. London 1961
Sykes, Christopher, Cross roads to Israel. London 1965
Tibawi, Abdul Latif, A modern history of Syria, including Lebanon and Palestine. London 1969
Vatikiotis, Panayiotis J., The modern history of Egypt. New York 1969
Winder, Richard Bayly, Saudi Arabia in the 19. century. New York 1966
Ziadeh, Nicola A., Syria and Lebanon. London 1957

Kap. 6: Nordafrika

Allgemeines

Annuaire de l'Afrique du Nord. 1 ff. Paris 1962 ff.
Barbour, Nevill, A survey of North West Africa (the Maghrib). 2. ed. London 1962
Bel, Alfred, La Religion musulmane en Berberie, Paris 1948
Brignon, Jean (u.a.), Histoire du Maroc, Paris 1967
Gallacher, Charles, The United States and North Africa. Cambridge, Mass. 1963
Julien, Charles-André, Histoire de l'Afrique du Nord. 2. éd. Paris 1961
Lacoste, Yves (u.a.), L'Algérie, passé et présent. Paris 1960
Rossi, Ettore, Storia die Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911. Roma 1968

Ḥafṣiden, Marīniden, 'Abdalwādiden, Wattāsiden

Brunschvig, Robert, La Berberie orientale sous les Hafsides. T. 1. 2. Paris 1940–47

Braudel, Fernand, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. 2. éd. T. 1. 2. Paris 1966
Fisher, Sir Godfrey, Barbary legend: war, trade and piracy in North Africa, 1415–1830. Oxford 1957
Galissot, René und Lucette Valensi, »Le Maghreb pre-colonial: mode de production archaique ou mode de production féodal?«, La Pensée 142 (1968), 57–93
Geertz, Clifford, Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia, New Haven, Conn. 1968
Le Tourneau, Roger, Fez in the age of the Marinides. Norman, Okla. 1961
Mansoor, Menahem, North Africa, in B. Spuler, The Muslim World: A historical survey. Bd. 3. Leiden 1969
Valensi, Lucette, Le Maghreb avant la prise d' Alger, 1790–1830. Paris 1969

Maghreb 1830–1919

Ageron, Charles Robert, Les Algériens musulmans et la France, 1871–1919. T. 1. 2. Paris 1968
Bourdieu, Pierre, Sociologie de l' Algérie. Paris 1961
Confer, Vincent, France and Algeria: The problem of civil and political reform, 1870–1920. Syracuse, N.Y. 1966
Emerit, Marcel, L' Algérie à l'époque d'Abd-el- Kader. Paris 1951
Esquer, Gabriel, Histoire de l' Algérie, 1830–1960. Paris 1960
Evans-Pritchard, Edward E., The Sanusi of Cyrenaica. Oxford 1949
Ganiage, Jean, Les origines du Protectorat française en Tunisie, 1861–1881. Paris 1959
Gellner, Ernest, Saints of the Atlas. London 1969
Guillen, Pierre, L'Allemagne et le Maroc. Paris 1966
Julien, Charles-André, Histoire de l'Algérie contemporaine. T. 1 f. Paris 1964 f.
Miege, Jean-Louis, Le Maroc et l'Europe, 1830–1894. T. 1–4, Paris 1960–1963
Nouschi, André, Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919. Paris 1961

Nationalismus 1919–1951, 1954, 1956

Ageron, Charles Robert, Histoire de l'Algérie contemporaine, 3. éd. Paris 1969
Ayache, Alain, Marokko, Bilanz eines Kolonialunter nehmens. Berlin 1959
Bernard, Stephane, Le conflit franco-marocain 1943–1956. Bruxelles 1963
Berque, Jacques, Le Maghreb entre deux guerres. Paris 1962
Fasi Allal al-, The independence movements in Arab North Africa. Washington 1954
Gallisot, René, Le Patronat européen au Maroc. Rabat 1964

Halstead, John P., Rebirth of a nation: the origins and rise of Moroccan nationalism, 1912–1944. Cambridge, Mass. 1967
Julien, Charles A., L'Afrique du Nord en marche. Paris 1952
Lacouture, Jean, Cinq hommes et la France. Paris 1961
Landau, Rom, Moroccan drama, 1900–1955. London 1956
Merad, Ali, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. La Haye 1967
Rezette, Robert, Les Parties politiques marocaines. Paris 1955
Montagne, Robert, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Paris 1930
Stewart, Charles F., The economy of Morocco, 1912–1962. Cambridge, Mass. 1964

Algerischer Unabhängigkeitskrieg 1954–1962

Behr, Edward, The Algerian problem. London 1961
Beyssade, Pierre, La guerre d'Algérie, 1954–1962. Paris 1968
Bocca, Geoffrey, The secret army. Englewood Cliffs, N.J. 1960
Bromberger, Serge Les rebelles algériens. Paris 1958
Camus, Albert, Actuelles III: chronique algérienne, 1939–1958. Paris 1958
Courriere, Yves, La Guerre d'Algérie, T. 1–3. Paris 1968
Duchemin, Jacques C., Histoire du F.L.N. Paris 1962
Fanon, Frantz, Aspekte der algerischen Revolution. Frankfurt a.M. 1966
–, Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a.M. 1966
Favrod, Charles-Henri, Le F.L.N. et l'Algérie. Paris 1962
Humbaraci, Arslan, Algeria: A revolution that failed. London 1966 KRAFT, JOSEPH, The struggle for Algeria. New York 1961
Merle, R., Ahmed Ben Bella. Paris 1965
Oppermann, Thomas, Die algerische Frage. Stuttgart 1959
Quandt, William B., Revolution and political leadership: Algeria 1954–1968. Cambridge, Mass. 1969
Roy, Jules, Schicksal Algerien. Hamburg 1961
Yacef, Saadi, Souvenirs de la bataille d'Alger. Paris 1962

Unabhängigkeit

Amin, Samir, L'Economie du Maghreb. T. 1.2. Paris 1966
Ashford, Douglas E., Political change in Morocco. Princeton 1961
Chaliand, Gérard, L'Algérie est-elle socialiste? Paris 1964
Gordon, David C., The passing of French Algeria. London 1966
Khadduri, Majid, Modern Libya. Baltimore 1963
Lacoutore, Lean, Maroc à l'épreuve. Paris 1958
Ling, Dwight C., Tunisia: From protectorate to republic. Bloomington, Ind. 1967
Moore, Clement Henry, Tunisia since independence; the dynamics of one-party government. Berkeley 1965
–, Politics in North Africa. Boston 1970

Ottaway, David und Marina, Algeria: The politics of a socialist revolution. Berkeley u. Los Angeles 1970
Plum, Werner, Sozialer Wandel im Maghreb. Hannover 1967
Rudebeck, Lars, Party and People: A study of political change in Tunisia. New York 1969
Ruf, Werner-Klaus, Der Burgibismus und die Außen politik des unabhängigen Tunesien. Bielefeld 1969
Sahli, Mohamed C., Décoloniser l'histoire. Paris 1965
Tiano, André, Le Maghreb entre les mythes, l'économie nord-africaine depuis l'indépendance. Paris 1967
Waterbury, John, The commander of the faithful: The Moroccan political elite – a study in segmented politics. London 1970
Williams, Philip M., Wars, plots and scandals in post-war France. Cambridge 1970
Wright, John, Libya. London 1969
Zartman, I. William, Destiny of a dynasty: The search for institutions in Morocco's developing society. Columbia, S.C. 1964

Verzeichnis und Nachweis der Abbildungen

⇨ 1 *Yedikule, Istanbul, 1468 von Mehmed II. errichtet:* Foto Prof. Dr. Rudolf Sellheim, Frankfurt am Main

⇨ 2 *Das Osmanische Reich:* nach Harry W. Hazard, Atlas of Islamic History, Princeton 1954

⇨ 3 *Blick aus der Bibliothek der Süleymaniye-Moschee, Istanbul:* Foto Prof. Dr. Rudolf Sellheim, Frankfurt am Main

⇨ 4 *Die Nuru-Osmaniye-Moschee in Istanbul, 1756 fertiggestellt:* Foto Prof. Dr. Rudolf Sellheim, Frankfurt am Main

⇨ 5 *Die Schah-Moschee in Isfahan, erbaut von 'Abbās I.:* Foto Dr. Gerhard Endreß, Frankfurt am Main

⇨ 6 *'Abdulbahā (1844–1921), der älteste Sohn Bahā'ullāhs:* Foto Geistiger Rat der Bahá'í

⇨ 7 *Delhi, Große Freitagsmoschee:* Foto Prof. Dr. Rudolf Sellheim, Frankfurt am Main

⇨ 8 *Fathpur Sīkrī, Große Moschee, Akbars Siegestor (Buland Darwāza):* Foto Prof. Dr. Rudolf Sellheim, Frankfurt am Main

⇨ 9 *Minarett der Großen Südmoschee in Huhehot:* Foto aus The religious life of Chinese Moslems, Peking 1956

⇨ 10 *Die Ausbreitung des Islam in Südostasien:* nach N.J. Ryan, The making of modern Malaysia, Kuala Lumpur 1967

⇨ 11 *Die Verbreitung der Muslime auf den Philippinen:* nach F.L. Wernstedt u.J.E. Spencer, The Philippine island world, Berkeley, Calif. 1967

⇨ 12 *Der Bait-ad-Dīn-Palast im Libanon:* Foto Dr. Gerhard Endreß, Frankfurt am Main

⇨ 13 *Der ʾAẓm-Palast in Damaskus:* Foto Dr. Gerhard Endreß, Frankfurt am Main

⇨ 14 *Der Vordere Orient nach dem Frieden von Lausanne (24. Juli 1923):* nach Howard M. Sachar, The emergence of the Middle East, 1914–1924,
[Band 15: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Fischer Weltgeschichte, S. 10684
(vgl. FWG Bd. 15, S. 0 ff.)
http://www.digitale-bibliothek.de/band119.htm]