WERNER ENDE

Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien

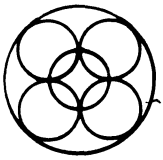
Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation
Teil I - IV

Originalbeiträge erschienen in:
Orient
T. I: 22 (1981), S. 377 □390
T. II: 23 (1982), S. 21 - 35
T. III: 23 (1982), S.. 378 □393
T. IV: 23 (1982), S. 523 - 539

ORIENT

Deutsche Zeitschrift für Politik und
Wirtschaft des Orients
German Journal for Politics and
Economics of the Middle East

22. Jahrgang Nr. 3 September 1981



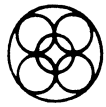
Im Verbund der Stiftung
Deutsches Übersee-Institut
Begründet vom Nah- und Mittelost-Verein
Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:
Friedemann Büttner, Werner Ende, Fritz Steppat, Bassam Tibi, Eugen Wirth

REDAKTION:
Udo Steinbach
Mittelweg 150, 2000 Hamburg 13, Telefon (040) 44 14 81

VERLAG:
Leske Verlag + Budrich GmbH, Postfach 30 04 06, 5090 Leverkusen 3,
Anzeigenverwaltung beim Verlag. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 8 vom 1.4.1979.

BEZUGSBEDINGUNGEN:
Einzelheft DM 15,—. Jahresabonnement (4 Hefte) DM 54,— zuzügl. Zustellgebühr.
Ein Abonnement gilt immer als abgeschlossen für ein Kalenderjahr.
Wird nicht es drei Monat vor Jahresabschluß gekündigt, verlängert es sich um ein weiteres Jahr.



VERBUND STIFTUNG DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

© 1981 by Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Das Deutsche Orient-Institut bildet mit anderen, überwiegend regional ausgerichteten Forschungsinstituten den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.
Dem Deutschen Orient-Institut ist die Aufgabe gestellt, die gegenwartsbezogene Orientforschung zu fördern. Es ist dabei bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Worte kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des Autors und nicht die des Instituts darstellen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Aufsätze und Hintergrundberichte

Werner Ende

Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation

I. Einleitung

Die außerordentliche wirtschaftliche und politische Bedeutung, die Saudi-Arabien besonders seit den 70er Jahren zugefallen ist, hat die Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern vieler Disziplinen auf die innere Situation und die internationale Rolle dieses Staates gelenkt. Die Tatsache, daß Saudi-Arabien als Erbe und Sachwalter einer (sunnitisch-)islamischen, revivalistischen Bewegung auftritt, die im 18. Jahrhundert entstanden ist — der Wahhabiya —, legt es nahe, die Möglichkeiten und Grenzen der Legitimation zu prüfen, die die herrschende Dynastie und die mit ihr verbündeten Kreise in der Gegenwart sowohl aus der Doktrin als auch aus der historischen Leistung dieser Bewegung zu ziehen bemüht sind. Untersuchungen über die Entwicklung des Rechtssystems und der öffentlichen Verwaltung in Saudi-Arabien haben in Rechnung zu stellen, daß alle Veränderungen in diesen Bereichen das religiös-politische Selbstverständnis dieser Schicht und darüber hinaus großer Teile der übrigen Bevölkerung berühren. Ferner ist zu bedenken, daß die besondere Rolle der Dynastie Saudi-Arabiens in der islamischen Welt — Hüterin der Heiligen Stätten in Mekka und Medina, Schirmherrin der Pilgerfahrt, Intitiator panislamischer Kongresse, Organisationen und Blockbildungen — das Interesse vieler Muslime im Ausland immer wieder auf die inneren Verhältnisse dieses Landes lenkt, daß Veränderungen in Saudi-Arabien also in besonderem Maße der Beobachtung durch die Muslime in aller Welt ausgesetzt sind.

Die stürmische wirtschaftliche Entwicklung Saudi-Arabiens in der Gegenwart und die sich daraus ergebenden sozialen Veränderungen zwingen die herrschende Schicht zu Schritten der Anpassung im Rechtssystem und in der öffentlichen Verwaltung. Diese Schritte müssen in einer Richtung und in einer Weise vollzogen werden, durch die die religiöse und historisch-politische Legitimation der Dynastie im Urteil der einheimischen Bevölkerung wie auch der panislamischen Öffentlichkeit — sofern beide jene Legitimation anerkennen — nicht verlorengeht.

Die Entstehung und gegenwärtige Situation von Rechtssystem und öffentlicher Verwaltung in Saudi-Arabien — bzw. Details dieser Thematik — sind in

letzter Zeit auch in einer Reihe von deutschsprachigen Veröffentlichungen behandelt worden.[1] Der vorliegende Beitrag — dem weitere folgen sollen — ist nicht in der Absicht geschrieben, die in diesen Arbeiten enthaltenen Feststellungen direkt zu ergänzen oder zu kommentieren. Vielmehr geht es uns um eine Darstellung des religiösen bzw. allgemeinen intellektuellen Klimas, in dem die Entscheidungsträger Saudi-Arabiens zu agieren und zu argumentieren haben. Dabei wird vorausgesetzt, daß jene Entscheidungsträger ihrerseits dieses Klima direkt oder indirekt beeinflussen. Es handelt sich bei unserem Thema, konkret gesagt, sowohl um die sich in Presse und Literatur, Geschichtsschreibung, religiösem Schrifttum etc. ausdrückende öffentliche (veröffentlichte) als auch um die sich aus empirischen Erhebungen, Oppositions-Literatur und anderen Quellen ergebende nicht-veröffentlichte Meinung Saudi-Arabiens zu Fragen der Legitimation der politischen Macht, zum Islam-Verständnis, zu Problemen der künftigen kulturellen Entwicklung etc.

Es wird vorausgesetzt, daß es — freilich in engen Grenzen — in Saudi-Arabien eine öffentliche Meinung gibt, daß also ein gewisser öffentlicher Dialog stattfindet, in dem unterschiedliche Meinungen zu zentralen Gegenwarts- und Zukunftsfragen straflos gedruckt und verbreitet werden können. Andererseits ist davon auszugehen, daß es in Saudi-Arabien Gruppen von Staatsbürgern gibt, die ihre abweichenden, z.T. extrem kritischen Ansichten über das religiös-politische und gesellschaftliche System des Landes nicht — oder jedenfalls nicht offen — äußern können. Bei den Trägern dieser abweichenden Ansichten handelt es sich sowohl um solche, denen zufolge die erwähnten »Schritte der Anpassung« nicht energisch genug vollzogen werden oder in die falsche Richtung gehen, als auch um solche, die in diesen Schritten eine Gefährdung der *raison d'être* des Staates und seiner religiösen Basis — des Islams im Sinne der Wahhabiya — zu erkennen glauben.

Es gilt also, die sich auch und gerade außerhalb der rein rechtspolitischen Diskussion vollziehende inner-saudische Auseinandersetzung über Fragen der religiös-kulturellen Orientierung etc. zu erfassen, und darzulegen, in welcher Weise diese Auseinandersetzung mit zentralen machtpolitischen Fragen (die häufig ausgeklammert werden) verknüpft ist. Dabei ist zu beachten, daß besonders prononcierte Stellungnahmen häufig außerhalb der Landesgrenzen geäußert werden, d.h. daß die »öffentliche Meinung« Saudi-Arabiens in noch höherem Maße, als dies auch für andere arabische Länder und deren politische Kräfte gilt, sich der Publikations- und Verbreitungsmöglichkeiten von Plätzen wie Beirut oder (zeitweilig) Kairo bedient. Es ist auch stets zu berücksichtigen, daß Regierungen anderer islamischer (besonders arabischer) Länder bzw. Bewegungen in diesen Ländern daran interessiert sein können, die inner-saudische Diskussion zu beeinflussen und damit auf die Entwicklung Saudi-Arabiens einzuwirken. Dies geschieht sowohl in der Form der materiellen und/oder propagan-

1 Z.B. K. Dilger: Grundbegriffe der Eigentumsordnung zwischen Wandel und Tradition auf der Arabischen Halbinsel, in: Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss. 77/1978/21-78, dort zu Saudi-Arabien bes. 43-48; Gh. Shanneik: Die Modernisierung des traditionellen politischen Systems in Saudi-Arabien, in: Orient 21/1980/3/300-319, und idem: Politischer Wandel und die Entwicklung der öffentlichen Verwaltung in Saudi-Arabien seit 1953, ibid., 21/1980/4/486-501; G. Wiedensohler: Zur Neuordnung der Justiz in Saudi-Arabien, ibid., 502-510; H. Krüger: Probleme des saudi-arabischen internationalen Vertrags- und Schiedsrechts, in: K.-H. Böckstiegel (Hrsg.): Vertragspraxis und Streiterledigung im Wirtschaftsverkehr mit arabischen Staaten, Köln (etc.) 1981, 61-81

distischen Unterstützung von Oppositionskreisen als auch durch die ausdrückliche Rechtfertigung der Politik der saudischen Regierung.

Wie jede vom Ausland aus operierende Opposition hat auch die Saudi-Arabiens von Zeit zu Zeit erfahren müssen, in welchem Maße die eigene Glaubwürdigkeit durch eine Liaison mit anderen Regierungen und Bewegungen in Mitleidenschaft gezogen werden kann. Andererseits neigte die saudische Regierung zumindest bis zur Besetzung der Moschee von Mekka im November 1979 in auffälliger Weise dazu, nahezu jegliche Oppositionsbewegung innerhalb oder außerhalb des Landes ausschließlich auf das Wirken ausländischer Gruppen oder Mächte zurückzuführen.

Die Beschreibung und Analyse des (im oben angegebenen, weit gefaßten Sinne) »inner-saudischen« Dialogs soll es uns ermöglichen, die intellektuellen Rahmenbedingungen zu erfassen, unter denen sich die »Interdependenz von sozioökonomischer Entwicklung und Rechtssystem in Saudi-Arabien«[2] manifestiert.

Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß das allgemeine intellektuelle Klima Saudi-Arabiens in der Gegenwart nicht allein durch die Wahhabiya bestimmt wird und daher auch nicht in allen seinen Erscheinungsformen auf wahhabitische Theorie und Praxis zurückgeführt werden kann. Wie stark sich dieses allgemeine Klima verändert hat, wie unterschiedlich es innerhalb des Landes sein kann, ist im folgenden noch zu zeigen.

Was die Wahhabiya betrifft, so können wir uns hier auf einige wenige Feststellungen beschränken, da sie in ihren Grundzügen in der westlichen Sekundärliteratur bereits hinreichend behandelt worden ist.[3] Angesichts häufig auftretender Unklarheiten in der westlichen populärwissenschaftlichen Literatur und in der politischen Publizistik erscheinen allerdings folgende Bemerkungen notwendig:

1. Der Name Wahhabiya ist nicht die eigentliche Selbstbezeichnung dieser Bewegung. Dieser Name ist ursprünglich von ihren Gegnern in Umlauf gesetzt worden, und zwar in der Absicht, sie als extremistische Sekte abzustempeln, die den Lehrmeinungen des Muḥammad ibn ʻAbd al-Wahhâb (gest. 1792) folge. Dieser hatte allerdings stets betont — und dies ist bis heute die Basis des »wahhabitischen« Selbstverständnisses —, daß er in keiner Weise eigene Lehrmeinungen vertrete, sondern lediglich zur Befolgung der (von der sunnitischen Orthodoxie akzeptierten) Schule des Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855) aufrufe.

2. Selbstbezeichnungen der Wahhabiten sind u.a. *muwaḥḥidûn* bzw. *ahl at-tauḥîd* (Bekenner der Einheit Gottes) oder ganz einfach *al-muslimûn* (die Muslime), die Bewegung wird meist als *daʻwa ilâ t-tauḥîd* (Aufruf zum Glauben an die Einheit Gottes) bezeichnet. In neueren saudischen Veröffentlichungen wer-

2 Die in Anm.1 genannten Arbeiten von Shanneik und Wiedensohler sind Ergebnisse eines von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Forschungsprojekts des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg, zu diesem Thema (s. Orient 20/1979/3/19-20). Ein Teil des Materials, das dem vorliegenden Beitrag zugrunde liegt, ist vom Verfasser im Rahmen einer Nahost-Reise im November 1980 gesammelt worden, die aus diesem Projekt finanziert wurde

3 Der Artikel »Wahhâbîya« in EI[1] ist z.T. überholt, aber ebenso wie R. Hartmann: Die Wahhabiten, in: ZDMG 78/1924/176-213, zur Einführung noch brauchbar; s. ferner G. Rentz: The Wahhâbîs, in: A.J. Arberry (ed.): Religion in the Middle East, II: Islam (Cambridge 1969), 270-284 u. Bibliographie 681 f.; G.-R. Puin: Aspekte der wahhabitischen Reform (..), in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam, I (= Bonner Orientalistische Studien, N.S., hrsg. v. O. Spies, Bd.27/1), Bonn 1973, 45-99. Einige grundlegende wahhabitische Texte in deutscher Übersetzung bei J. Schacht: Religionswissenschaftliches Lesebuch: Der Islam mit Ausschluß des Qor'âns, Tübingen 2.Aufl. 1931, 154-168. Eine umfassende Darstellung des Zusammenhangs der Wahhabiya mit der hanbalitischen Tradition bietet H. Laoust: Essai sur les doctrines (..) de Takî -d-Dîn Aḥmad b. Taimîya, Kairo 1939, bes. 506-540: Ibn T. et la théocratie wahhabite (ausgezeichnete Bibliographie 643-650)

den die Bezeichnungen Wahhabiya, wahhabitisch etc. durchaus verwendet, jedoch fast immer mit dem Hinweis, daß der Name eigentlich nicht richtig sei.[4]

3. Der Kampf der Wahhabiten richtet sich gegen alle *bida'* (sg.: *bid'a*), »Neuerungen« in der islamischen Theologie, im Recht und in der Glaubenspraxis. Da diese Praxis, dem Wesen des Islams entsprechend, tief in die Verrichtungen des Alltags hineinreicht, kommt es immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten unter Wahhabiten darüber, inwiefern Einrichtungen und Sachen, die dem Propheten nicht bekannt sein konnten (wie Feuerwaffen, Tabakgenuß, das Telefon etc.), erlaubt seien oder nicht. Zwar kennen wahhabitische und prowahhabitische Theologen für den Bereich des Materiellen den Begriff der »guten Neuerung« (*bid'a ḥasana*),[5] mit dem z.B. Einrichtungen wie Krankenhäuser gerechtfertigt werden konnten, doch bedarf es bis in die Gegenwart immer wieder der Klarstellung durch Theologen, ob es sich bei bestimmten neu auftretenden Dingen um eine *bid'a ḥasana* handelt oder nicht bzw. in welcher Weise und in welchen Grenzen man sich einer *bid'a ḥasana* bedienen dürfe.[6] Die Geschichte Saudi-Arabiens ist nicht zuletzt die Geschichte der ständigen Bemühungen der Dynastie, mit Hilfe von Theologen einerseits Vergröberungen der Lehre zu verhindern und andererseits den Bereich der »guten« bzw. theologisch-juristisch unbestimmten Neuerungen nach Möglichkeit auszuweiten.[7]

4. Ein Hauptanliegen der Wahhabiya ist der Kampf gegen alle Formen der Heiligenverehrung und des Gräberkults, die den strengen Monotheismus des Islams beeinträchtigen (oder beeinträchtigen könnten). Es geht hier hauptsächlich um den *tawassul,* d.h. die Anrufung der verstorbenen Heiligen bei ihren Gräbern in der Absicht, durch diese Heiligen »Vermittlung« bei Gott zu erlangen. Mit ihrer strikten Ablehnung des *tawassul* richten sich die Wahhabiten nicht nur gegen die Zwölferschiiten — für die die Verehrung der Gräber der Imame geradezu eine Glaubensnotwendigkeit ist — sondern auch gegen die sunnitischen *Sufi*-Orden mit ihrem Kult um die Gräber der Ordensgründer etc. Aus dieser Haltung der Wahhabiya ist geschlossen worden, sie (bzw. die hanbalitische Schule, auf die sie sich beruft) sei grundsätzlich, überall und immer gegen jegliche Form des Sufitums (*taṣawwuf*) gerichtet gewesen. Dies ist allerdings eine Vergröberung des Sachverhalts, denn viele Hanbaliten sind Ordensmitglieder gewesen.[8] Richtig ist, daß die Wahhabiten, den Lehren ihres eigentlichen theologischen Wegbereiters Ibn Taimîya (gest. 1328) folgend, den Antinomismus von Mystikern wie Muḥyî d-Dîn ibn al-'Arabî (gest. 1240) entschieden ablehnen, den für das volkstümliche Sufitum typischen Kult um Heiligengräber (u.a. die bauli-

4 Puin (s. Anm.3), 87; Bakrî Shaikh Amîn: al-ḥaraka al-adabîya fî l-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya, Beirut 1972, 47-49; Hafiz Wahba: Arabian Days, London 1964, 89; Khair ad-Dîn az-Zirikli: Shibh al-jazîra fî 'ahd al-malik 'Abd al-'Azîz, (4 Bde., Beirut 1970), II, 829-832

5 Jamâl ad-Dîn al-Qâsimî: Iṣlâḥ al-masâjid min al-bida' wa-l-'awâ'id, 1. A. Kairo 1341 h (1922/23), 2. A. Beirut 1390 h (1970/71), 15-16. Qâsimî war ein führender Vertreter der Salafiya in Syrien (s. unten Anm.35).

6 G.-R. Puin: Der moderne Alltag im Spiegel hanbalitischer Fetwas aus ar-Riyaḍ, in: ZDMG, Suppl. III/1, hrsg. von W. Voigt, Wiesbaden 1977, 589-597

7 Das klassische, vielzitierte Beispiel für den Konflikt mit den eigenen Anhängern ist ein Gutachten führender wahhabitischer Gelehrter zu einer Reihe von Fragen, darunter die der Benutzung des Telegraphen, s. Wahba: Arabian Days, 134, 136, 145, vgl. idem: Jazîrat al-'arab fî l-qarn al-'ishrîn, 5. A. Kairo 1967, 296-297; C.A. Nallino: L'Arabia Saudiana, Rom 1939 (= Raccolta di scritti, I), 119-122; J.S. Habib: Ibn Sa'ûd's Warriors of Islam (..), Leiden 1978, 122-123

8 J. Voll: The Non-Wahhâbî Ḥanbalîs of Eighteenth Century Syria, in: Der Islam 49/1972/277-291; G. Makdisi: Ibn Taimîya: A Sûfî of the Qâdirîya Order, in: The American Journal of Arabic Studies 1/1973/118-129; idem: The Hanbali School and Sufism, in: Humaniora Islamica 2/1974/61-72

che Verbindung von Heiligengrab und Moschee) bekämpfen und vor der Zerstörung von Grabkuppeln nicht zurückschrecken.[9]

5. Die Wahhabiya hat unter den Seßhafen Zentralarabiens ihre ersten Anhänger gefunden. Bei den *ikhwân,* der Kerntruppe ihrer militärischen Ausbreitung im 20. Jahrhundert, handelt es sich um Seßhafte bzw. im Prozeß der Seßhaftwerdung befindliche Beduinen.[10] Die Identifizierung der wahhabitischen Ziele mit Normen und Lebensweisen der Beduinen entspricht nicht den historischen Tatsachen. Etwas anderes ist die Respektierung, ja Nutzung beduinischer Traditionen bei der Stabilisierung der saudischen Herrschaft.

II. Zur Literaturgeschichte der wahhabitischen und anti-wahhabitischen Polemik

Dem deutschen »Sei nicht päpstlicher als der Papst« entspricht im arabischen Sprachgebrauch ungefähr die Wendung »*Lâ takun ḥanbalîyan*«, d.h. »Sei kein Hanbalit!«. Die Wahhabiten — Hanbaliten par excellence — haben dieser populären Vorstellung von der pedantischen Glaubensstrenge und der Intoleranz dieser Richtung durch ihr gewaltsames Auftreten gegenüber allen Erscheinungen des Volksglaubens eine allen sichtbare, als bedrohlich empfundene Note hinzugefügt. Seit der Plünderung Kerbelas (1801) und der Zerstörung zahlreicher Grabkuppeln im Ḥijâz — darunter die der Gräber der Prophetentochter Fâtima und der vier in Medina bestatteten Imame der Schia (1804 und nochmals 1926) — gibt es eine Fülle von polemischen Schriften schiitischer Autoren gegen die Wahhabiten und deren Anhänger innerhalb und außerhalb Saudi-Arabiens.[11] Für das Bestreben der Wahhabiten, sich gegenüber den anderen Sunniten als die Hüter des wahren Islams zu rechtfertigen, sind derartige Angriffe — die von ihnen nicht im gleichen Umfang, aber mit nicht geringerer Schärfe beantwortet worden sind — eher förderlich als nachteilig. Die Situation der zwölferschiitischen und zaiditischen Minderheiten im heutigen Saudi-Arabien kann nicht ohne Berücksichtigung der Existenz und der Wirkung dieser polemischen Literatur untersucht und beurteilt werden. Desgleichen beeinflußt der letztlich unversöhnliche Gegensatz zwischen der Wahhabiya und der Schia die Beziehungen Saudi-Arabiens zu Staaten mit mehr oder weniger großem schiitischem Bevölkerungsanteil (Iran, Irak, Libanon, Jemen, Indien, Pakistan etc.), und zwar vor allem im Zusammenhang mit der Organisation der Pilgerfahrt nach Mekka, der Behandlung schiitischer Pilger in Saudi-Arabien etc.

Für unser Thema zunächst wichtiger ist der Prozeß der langsamen (aber nicht vollständig gelungenen) Rehabilitierung der Wahhabiten in den Augen der sunnitisch-islamischen Welt. Die wahhabitischen Vorstöße nach Norden, Westen und Osten (Syrien, Ḥijâz, Irak etc.) im frühen 19. Jahrhundert haben vor allem das Osmanische Reich herausgefordert.[12] Die Osmanen haben darauf

9 M.U. Memon: Ibn Taimîya's Struggle against Popular Religion (..), Den Haag (etc.) 1976; zu Ibn T.'s Urteil über Ibn al-'Arabî s. z.B. Ibn Taimîya: Majmû' fatâwâ (..), hrsg. v. 'Abd ar-Raḥmân b. Mhd. b. Qâsim, Riad u. Mekka 1381-89 h, II, 464 f.

10 Puin: Aspekte, 48-49, vgl. Habib (wie Anm.7), 15 f. u. passim, und den Artikel »al-Ikhwân« in EI², III, 1064-1068

11 Eine Anzahl dieser schiitischen Polemiken nennt Âqâ Buzurq aṭ-Ṭirânî: adh-dharî'a ilâ taṣânîf as-shî'a, X, Teheran 1956, 235-236, vgl. Faqîhî (wie Anm.25), s. auch Laoust: Essai (wie Anm.3), Bibliographie

12 Zur politischen Geschichte s. D. Bayly Winder: Saudi Arabia in the nineteenth century, London/New York 1965, und Munîr 'Ajlânî: Ta'rîkh al-bilâd al-'arabîya as-sa'ûdîya, juz' I: ad-daula as-sa'ûdîya al-ûlâ, 4 Bde. o.O. u.J. (Beirut?), vgl. auch Shaw (unten Anm.33). Als Einführung genügt A. Birken: Saudi-Arabien in der Neuzeit, in: H. Blume (Hrsg.): Saudi-Arabien, Tübingen u. Basel 1976, 123-131

nicht nur militärisch, sondern auch durch eine massive religionspolitische Propaganda reagiert. Dies war schon deshalb notwendig, weil die Führer der wahhabitischen Stoßtrupps — ganz bewußt an frühislamische Sendschreiben an Ungläubige anknüpfend — ihre Razzien religiös rechtfertigten.[13] Den Osmanen kam u.a. zugute, daß Sulaimân ibn 'Abd al-Wahhâb, der Bruder des Begründers der Wahhabiya, sich mit einer Streitschrift gegen diesen gewandt hatte.[14] Daß er, wie wahhabitische Autoren betonen, später seine Haltung geändert, also seinen »Irrtum« eingesehen haben soll,[15] macht auf die Gegner — falls sie von dieser Umkehr überhaupt wissen sollten — wenig Eindruck. Sulaimâns Streitschrift befindet sich z.B. unter jenen betagten anti-wahhabitischen Traktaten, die vor wenigen Jahren in Istanbul nachgedruckt worden sind.[16] Die Tatsache, daß polemische Schriften anti-wahhabitischer Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts in der Gegenwart (im Falle der von Işik herausgegebenen als fotomechanische Nachdrucke) reproduziert und verbreitet werden, läßt erkennen, daß der im sunnitischen Islam zweifellos zu verzeichnende Prestigegewinn der Wahhabiya noch immer auf den Widerspruch der mit dem Sufitum verbundenen Kreise stößt. Ein weiteres Beispiel dafür ist die antiwahhabitische Abhandlung *ad-durar as-sanîya fî r-radd 'alâ l-wahhâbîya,* die zuerst 1882 erschienen war[17] und z.B. 1950 in Kairo nachgedruckt wurde. Ihr Verfasser, Aḥmad Zainî Daḥlân, einer der bedeutendsten Gelehrten des Ḥijâz im 19. Jahrhundert, hatte mit diesem Werk eine ganze Anzahl von wahhabitischen und antiwahhabitischen Schriften ausgelöst.[18]

Es kann im folgenden nicht darum gehen, die Geschichte dieser Polemiken bio-bibliographisch im Detail auszubreiten — wenngleich sich dann noch deutlicher zeigen ließe, wie schwer es für die Wahhabiya war und z.T. heute noch ist, sich in der panislamischen Öffentlichkeit zu rehabilitieren, d.h. das von den Gegnern seit dem 18. Jahrhundert entworfene Etikett einer Sekte endgültig loszuwerden.[19]

Wesentlichen Anteil an der Rehabilitierung der Wahhabiten im 20. Jahrhundert hat die in vielen Teilen der islamischen Welt verbreitete Strömung der *Salafiya* gehabt. Es handelt sich um einen orthodox-sunnitischen Reformismus, der sich auf Jamâl ad-Dîn al-Afghânî (gest. 1897), Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) und einige Reformer aus dem muslimischen Indien beruft, dessen führende Vertreter den Begriff der *salaf ṣâlih* (der »trefflichen Altvorderen« unter den frühen Muslimen, an deren Denken und Handeln sich die heutigen Reformen orientieren sollen) jedoch später gegenüber der Auffassung Afghânîs und 'Ab-

13 (H.L.) Fleischer: Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Paśa von Damascus, in: ZDMG 11/1857/427-443. Zahlreiche weitere Sendschreiben bei 'Ajlânî (vorige Anm.)

14 aṣ-ṣawâ'iq al-ilâhîya fî r-radd 'alâ l-wahhâbîya, o.O. (Kairo?), 1306 h (1888/89)

15 S. den entsprechenden Brief Sulaimâns bei Muhammad Bashîr as-Sahsawânî: Ṣiyânat al-insân 'an waswasat ash-shaikh Daḥlân, 3. A. Kairo 1378 h (1958/59), 461 ff.

16 Hrsg. von Hüseyin Hilmi Işik, Istanbul 1975. Dazu weitere Nachdrucke, so z.B. 'Ulamâ' al-muslimîn wa-l-wahhabîyûn, Istanbul 1972, und Abû Ḥâmid b. Marzûq: at-tawassul bi-n-nabî (..) wa-jahalat al-wahhâbîyîn, Istanbul 1975. Bemerkenswert ist u.a. die Tatsache, daß Işik viele dieser Nachdrucke mit englischen Nebentiteln versehen hat.

17 Y.I. Sarkîs: Mu'jam al-maṭbû'ât al-'arabîya wa-l-mu'arraba, Kairo 1926, Sp.991

18 Über Daḥlân s. den biographischen Artikel in EI², s.n. Das oben in Anm.15 genannte Buch von Sahsawânî (einem prowahhabitischen indischen Muslim) richtet sich gegen D. - Über Sahsawânî s. 'Abd ar-Raḥmân b. 'Abd al-Laṭîf b. 'Abdallâh Âl Shaikh: Mashâhîr 'ulamâ' Najd wa-ghairuhum, Riad 1972, 280-285

19 Autoren und Titel dieser älteren Polemik bei Laoust: Essai, 648-650, und Bakrî Shaikh Amîn (wie Anm.4), 49-51; s. ferner Zeinab I. Karout: Anti-wahhabitische Polemik im XIX. Jahrhundert, Diss. phil. Bonn 1978; vgl. auch J. Schacht: Zur wahhâbitischen Literatur, in: Zeitschr. f. Semitistik 6/1928/200-212

duhs historisch eingeengt und strenger gefaßt haben.[20] Von der zweiten Hälfte der 20er Jahre an haben viele Anhänger der *Salafiya* — in bewußter Reaktion auf den Kemalismus in der Türkei und entsprechende Tendenzen in ihren eigenen Ländern — ihre Hoffnungen hinsichtlich einer politischen und intellektuellen Erneuerung des Islams mehr und mehr auf Saudi-Arabien gerichtet.[21] In der Entstehung dieses Staates glaubten sie die historische Chance einer Realisierung ihrer Reformziele — die an einem idealisierten Bild des frühen Islams orientiert sind — erkennen zu können.

Theologische Zentren, Publikationsorgane und Vereinigungen, die der *Salafiya* zuzurechnen sind, gab es damals — und gibt es bis heute — in vielen Teilen der islamischen Welt, in Marokko ebenso wie auf dem indo-pakistanischen Subkontinent. Manche gehen zurück auf Gelehrten-Zirkel und Schulen früherer Jahrhunderte, die ungeachtet ihrer großen geographischen Entfernung voneinander in Beziehung miteinander standen. Ihre Bezeichnung — so mit Bezug auf Nordafrika und Indien — als »Wahhabiten«, die z.T. auf Vertreter der Kolonialmächte zurückgeht, ist insofern unscharf, als sie eigenständige *Salafiya*-Traditionen in diesen Gebieten unterschätzt und jene Zirkel und Schulen als bloße Ableger der Wahhabiya einzustufen scheint.[22] In Wirklichkeit dürfte es angebracht sein, von möglichen, z.T. erwiesenen Wechselwirkungen zu sprechen, wobei den Heiligen Stätten im Ḥijâz als Treffpunkt von Gelehrten aus vielen Teilen der islamischen Welt eine wichtige Funktion beizumessen ist.[23]

In der Gegenwart treten diese Strömungen in militanten Bewegungen in Erscheinung, für die die Bezeichnung »fundamentalistisch« in Mode gekommen ist. Häufig, und nicht immer zutreffend, werden sie mit der Muslim-Bruderschaft identifiziert. Gemeinsam sind ihnen gewisse Grundüberzeugungen der alten *Salafiya* (besonders hinsichtlich der Bekämpfung der *bida'*), doch zeigen sie in der Gegenwart die Tendenz zur Entwicklung »rechter« und »linker« Varianten, was ihre Orientierung in der regionalen oder internationalen Politik betrifft: Die Islam-Interpretation und die entsprechende Praxis Libyens unter Mu'ammar al-Qadhdhâfî ist zwar (ungeachtet ihrer jüngsten Wandlungen) nicht ohne gewisse Wurzeln in der *Salafiya*-Tradition denkbar, widerspricht aber eindeutig der vom »rechten« Flügel der *Salafiya* geprägten religionspolitischen Orientierung von Staaten wie Saudi-Arabien. Die Kluft ist durch eine kürzlich von der Islamischen Weltliga in Mekka herausgegebene Sammlung kritischer Stellungnahmen zu Qadhdhâfîs Äußerungen sehr deutlich dargelegt worden.[24]

20 A. Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age, London 1962, 230 ff., und M.H. Kerr: Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ, Berkeley (etc.) 1966, passim

21 H. Laoust: Le réformisme orthodoxe des »Salafiyya« et les caractères généraux de son orientation actuelle, in: Revue des Etudes Islamiques 7/1932/166-224, bes. 182 ff.

22 E. Pröbster: Die Wahhabiten und der Maghrib, in: Islamica 7/1935/1/65-112; L. Kaba: The Wahhabiya: Islamic Reform and Politics in French West Africa, Evanston, Ill., 1974; B.G. Martin: Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa, Cambridge (etc.) 1976 (s. Index S.266); Qeyamuddin Ahmad: The Wahabi Movement in India, Calcutta 1966; A. Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964, London (etc.) 1967; H. Meier: Zum nationalen und sozialen Charakter der religiös-reformerischen Bewegung der Wahabiten (..), in: Neue Indienkunde. Festschrift (f.) W. Ruben, (Ost-)Berlin 1970, 115-127. Zur Verbreitung der Wahhabiya in der islamischen Welt aus saudischer Sicht s. Muḥammad Kamâl Jum'a in ad-Dâra (Zeitschr., Riad) 2/1976/3-4/50-63 u. 184-185

23 J. Voll: Muḥammad Ḥayyâ al-Sindî and Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madîna, in: Bull. of the School of Oriental and African Studies 38/1975/32-39

24 ar-radd ash-shâfî 'alâ muftarayât al-Qadhdhâfî, ed. Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî, Mekka 1400 h (1979/80)

Vom Boden der *Salafiya* aus können also unterschiedliche, ja gegensätzliche politische Konzepte entwickelt werden. Daraus folgt, daß bestimmte Institutionen wie z.B. die erbliche Monarchie im Rahmen des salafitischen Islams gerechtfertigt, aber auch abgelehnt werden können — je nachdem, ob die Übertragung der politischen Herrschaft durch Erbfolge als *bid'a* angesehen wird oder nicht. Jede Diskussion darüber berührt Streitfragen, die in die frühislamische Geschichte zurückreichen, und impliziert in jedem Falle zugleich Stellungnahmen zu aktuellen Fragen der politischen Ordnung in Ländern wie Saudi-Arabien. Im Zusammenhang mit der dort immer wieder aufkommenden Verfassungs-Diskussion wird uns dieses Problem noch beschäftigen. Hier sollte zunächst nur vor dem möglichen Trugschluß gewarnt werden, daß alle auf dem Gedankengut der *Salafiya* basierenden Bewegungen überall und immer die gleichen politischen und gesellschaftlichen Zielvorstellungen entwickeln und taktische Bündnisse mit bestimmten anderen Kräften (z.B. Sozialisten) für sie nie und nirgends in Frage kommen.

Wir wollen uns im folgenden dem Prozeß der Rehabilitierung der Wahhabiya in der »islamischen Öffentlichkeit« durch Autoren der *Salafiya* zuwenden und daran anschließend etwas über die Folgen dieses Prozesses für das Selbstverständnis und Weltbild der Wahhabiya selbst sowie für das intellektuelle Klima in Saudi-Arabien sagen.

Der genannte Prozeß vollzog sich hauptsächlich in den Jahren 1925-45. In den ersten dieser Jahre stand er ganz im Zeichen der Auseinandersetzung in allen Teilen der islamischen Welt über die Frage, wie die Machtübernahme der Wahhabiten im Ḥijâz (1924-26), ihre rigorosen Maßnahmen hinsichtlich der Heiligen Stätten (besonders die Zerstörung von Grabkuppeln) und der Durchführung der Pilgerfahrt sowie ihr aggressives Verhalten gegenüber den Nachbarländern zu beurteilen seien. Nicht nur schiitische,[25] sondern auch sunnitische Theologen äußerten die Ansicht, unter den obwaltenden Umständen entfalle die Pflicht zur Pilgerfahrt, und führende Theologen der Azhar in Kairo sollen durch Drohungen versucht haben, zur Pilgerfahrt entschlossene Lehrkräfte der Hochschule an der Durchführung ihrer Absicht zu hindern.[26] Zwei (unterschiedliche Richtungen vertretende) Delegationen indischer Muslime reisten in den Ḥijâz, um sich an Ort und Stelle über die Situation zu informieren.[27] Die aus dem Ḥijâz vertriebenen Haschimiten gingen in ihrer revanchistischen Propaganda so weit, die wahhabitische Expansion mit den Plänen des Bolschewismus im Vorderen Orient in Verbindung zu bringen[28] — eine Unterstellung, die aufgrund der frühen Anerkennung der saudischen Herrschaft im Ḥijâz durch die Sowjetunion zeitweilig nicht ganz abwegig erscheinen mochte.[29] Vor allem aber unter-

25 Zur schiitischen Darstellung der Ereignisse s. etwa 'Alî Asghar Faqîhî: Wahhâbîyân, Teheran 1974, 208 ff., zur Reaktion der iranischen Regierung die Dokumentation Rawâbiṭ-i daulat-i shâhinshâhî-yi Îrân (..), hrsg. v. iran. Außenministerium, Teheran 2535 shâh. (1976), 60 ff.

26 'Abdallâh b. 'Alî an-Najdî al-Qasîmî: al-faṣl al-ḥâsim baina l-wahhâbîyîn wa-mukhâlifîhim, Kairo 1934, 13-14

27 Zu den Verhandlungen der pro-wahhabitischen Jam'îyat al-khilâfa (bi-l-Hind) mit der noch in Dschidda residierenden haschimitischen Regierung s. deren Dokumentation, Wiz. al-khârijîya li-l-ḥukûma al-ḥijâzîya: Mahammat al-wafd al-hindî fî l-Ḥijâz (..). Dschidda 1925, (35 S.). Eine aus anti-wahhabitischen indischen Muslimen gebildete Delegation der Jam'îyat khuddâm al-ḥaramain ash-sharîfain, die im Januar/Februar 1926 mit Ibn Saud verhandelte, wurde von diesem gewaltsam abgeschoben, s. den Bericht der Delegation (o.O. u.J.): Ṣuwar al-mufâwaḍât al-khaṭṭîya al-mutabâdila baina wafd (..) wa (..) sulṭân Najd (42 S.)

28 Habib: Ibn Sa'ud's Warriors, 27-28

29 S. das Schreiben des Generalkonsuls der Sowjetunion in Dschidda, Karîm Ḥakîm, vom 16.2.1926, gedruckt u.a. in al-Manâr 26/10 (14.3.1926), 780

stützten die Haschimiten — besonders Emir 'Abdallâh von Transjordanien — die Agitation der *Ḥizb al-aḥrâr al-ḥijâzî* und die damit im Zusammenhang stehenden Aufstandsversuche des Ibn Rafâda in den Jahren 1928-32, die allerdings scheiterten.[30]

Durch die Diskussion um die Kalifatsfrage, die nach der Abschaffung des osmanischen Kalifats durch die türkische Nationalversammlung (1924) akut geworden war,[31] wurde die Auseinandersetzung um die Herrschaft der Wahhabiten über den Ḥijâz weiter verschärft. Unabhängig von Spekulationen über mögliche Kalifats-Ansprüche Ibn Sauds hatten die in der Kalifatsfrage engagierten Bewegungen, Dynastien und Regierungen ja stets im Auge zu behalten, daß ein neuer Kalif in jedem Fall zu einem Ausgleich mit Ibn Saud würde kommen müssen — vorausgesetzt natürlich, daß dessen Herrschaft über den Ḥijâz und damit über die Heiligen Stätten Bestand hatte. Letzteres erschien in der zweiten Hälfte der 20er und in den frühen 30er Jahren vielen muslimischen Beobachtern keineswegs sicher. Die Wahhabiten hatten ja bereits einmal, am Anfang des 19. Jahrhunderts, die Heiligen Stätten des Islams im Ḥijâz für kurze Zeit beherrscht und waren dann vertrieben worden. Jahrelang hielt sich in vielen Teilen der islamischen Welt der Gedanke, die saudische Herrschaft könne auch diesmal nichts als eine Episode sein. Zu beängstigend erschien vielen Muslimen die Vorstellung, jene Bilderstürmer aus dem Najd könnten sich dort auf Dauer etablieren. Zwischenfälle wie ein Massaker an der Zivilbevölkerung von Ṭâ'if[32] im Jahre 1924 wurden überall in der islamischen Welt dahingehend aufgefaßt, daß die Wahhabiten nach wie vor die nichtwahhabitischen Muslime als Ungläubige (*kuffâr*) ansahen, die man töten dürfe, daß also die Heiligen Stätten in die Hände einer den frühislamischen Khârijiten ähnliche Sekte gefallen seien. (Die denunzierende Bezeichnung »Khârijiten«, die im Winter 1979/80 dann von den Saudis für die Moschee-Besetzer von Mekka verwendet worden ist, wurde in den Polemiken der 20er und 30er Jahre sowohl von sunnitischen als auch von schiitischen Autoren gegen die Wahhabiten verwendet.)

Die anti-wahhabitische Polemik jener Jahre stand noch stark unter dem Eindruck der polemischen Literatur der osmanischen Zeit.[33] Freilich hatte es im 19. Jahrhundert da und dort auch positivere Urteile über die Wahhabiten gegeben, so etwa durch den berühmten ägyptischen Historiker al-Jabartî (gest. 1825).[34]

30 S. dazu Oriente Moderno (Rom) 12/1932/347-348 u. 385-386. Zur Biographie Ibn Rafâdas s. Khair ad-Din az-Ziriklî: al-a'lâm, 3. A. Beirut 1969, II, 165 f. Den saudischen Standpunkt in dieser Sache vermitteln (mit Abweichungen im Detail) Ziriklî: Shibh al-jazîra (wie Anm.4), II, 557-560; (Emir) Sa'ûd ibn Hadhlûl: Ta'rîkh mulûk Âl Sa'ûd, 1. A. Riad 1961, 204 ff.; Ṣalâḥ ad-Dîn al-Mukhtâr: Ta'rîkh al-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya (..), Beirut o.J., II, 453 ff., den der antisaudischen Oppostion 'Adnân al-'Aṭṭâr: al-ḥarakât at-taḥarrurîya fî l-Ḥijâz wa-Najd, 1901-1973, Beirut 1973, 48 ff. - Eine interessante zeitgenössische Stellungnahme aus Palästina, in der aktive Unterstützung für Ibn Rafâda durch die Haschimiten geleugnet, Ibn Saud aber heftig verurteilt und die Aktivitäten der Ḥizb al-aḥrâr gerechtfertigt werden, ist Ḥasan Ṣidqî Dajânî: Fî sabîl al-Islâm wa-l-'arab (..), Jerusalem 1932 (32 S.)

31 Zu den in diesem Zusammenhang veranstalteten panislamischen Kongressen in Kairo und Mekka s. A. Sékaly: Les deux congrès generaux de 1926 (..), in: Revue du Monde Musulman 64/1926/3-219, vgl. E. Kedourie: Egypt and the Caliphate, in: The Chatham House Version (..), London 1970, 177-212

32 Zur saudischen Darstellung der Ereignisse von Ṭâ'if s. Ibn Hadhlûl (wie Anm.30), 152-153, vgl. Habib: Ibn Sa'ud's Warriors, 113-114

33 Zur Reaktion der Osmanen auf die Wahhabiya s. S.J. Shaw: Between Old and New. The Ottoman Empire (..), Cambridge/Mass. 1971, 221-227 u. 294-298, vgl. auch M. Abdul Bari: The Early Wahhabis, some contemporary assessments, in: D. Sinor (ed.): Proceedings of the 27th Intern. Congress of Orientalists, Ann Arbor (..), Wiesbaden 1971, 264-266 (auch über europäische Urteile)

34 Vgl. z.B. seine Äußerung über die religiösen Ziele der wahhabitischen da'wa mit seiner Schilderung der Irreligiosität und des wüsten Treibens vieler Angehöriger des ägyptischen Expeditionskorps, das zur Bekämpfung der Wahhabiten eingesetzt war, 'Ajâ'ib al-âthâr, Ausg. Kairo (Bulaq) 1879-80, III, 220 bzw. IV, 140

Einige pro-wahhabitische, hanbalitische Gelehrte in Syrien und im Irak, die zu den Wegbereitern der *Salafiya* gehören, haben bereits vor dem Ersten Weltkrieg gern auf derartige Ausnahmen im älteren Schrifttum verwiesen. Von besonderer Bedeutung für die Verbreitung dieser wahhabitenfreundlichen Tendenz (die mit arabisch-nationalen, anti-türkischen Gefühlen verbunden war) sind die Schüler- und Freundeskreise um die Gelehrten Ṭâhir al-Jazâ'irî (gest. 1920) und Jamâl ad-Dîn al-Qâsimî (gest. 1914) in Damaskus und Maḥmûd Shukrî al-Âlûsî (gest. 1924) in Bagdad.[35] In diesen Zirkeln wurde es üblich, in der Wahhabiya so etwas wie die zentralarabische Variante der *Salafiya* zu sehen. Ein erheblicher Teil der arabisch-nationalistischen Intellektuellen, Beamten etc., die von der zweiten Hälfte der 20er Jahre an Symphatie für die Wahhabiya und Saudi-Arabien geäußert und wahhabitische Maßnahmen im Ḥijâz verteidigt haben, ist zuvor in der einen oder anderen Weise mit diesen hanbalitisch-salifitischen Kreisen in Berührung gekommen bzw. aus ihnen hervorgegangen. Sie hatten auf diesem Wege die Bekanntschaft mit den Schriften des in diesen Kreisen hochgeschätzten Theologen Ibn Taimîya (gest. 1328) und seiner Schüler gemacht, also genau mit der Literatur, auf die die Wahhabiya sich in erste Linie beruft. Im damaligen Britisch-Indien hat die *Nadwat al-'Ulamâ'* in Deoband eine vergleichbare Rolle gespielt: Gelehrte, die aus diesem Zentrum hervorgegangen sind oder ihm angehören und sich daher gern den Beinamen *Nadwî* zulegen, gehören bis heute zu den eifrigsten Verteidigern der Wahhabiya und Saudi-Arabiens.[36]

Bereits vor dem Ersten Weltkrieg haben einzelne Angehörige der erwähnten Gruppen die relativ große Pressefreiheit im britisch besetzten Ägypten dazu benutzt, auf eine positivere Beurteilung der Wahhabiya hinzuarbeiten. So haben z.B. Muḥammad Kurd 'Alî (gest. 1953) und Ṣalâḥ ad-Dîn al-Qâsimî, zwei Syrer aus dem obengenannten *Salafiya*-Kreis von Damaskus, in der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* (Kairo) entsprechende Artikel veröffentlicht, und zwar 1901 (Kurd 'Alî)[37] bzw. 1913 (Qâsimî)[38]. Allerdings sind in Kairo damals auch einige der bekanntesten Polemiken gegen die Wahhabiten veröffentlicht worden, so neben Daḥlâns *durar sanîya* von 1882 auch die Streitschrift des irakischen Dichters Jamîl Ṣidqî az-Zahâwî (gest. 1936), *al-fajr aṣ-ṣâdiq fî r-radd 'alâ munkirî t-tawassul wa-l-karâmât wa-l-khawâriq* (1323 h/1905-6) — ein eigenartiges Werk, da Zahâwî eher dem Agnostizismus zuneigte und daher als Verteidiger der Heiligenwunder und des *tawassul* für informierte Leser nicht glaubwürdig sein konnte.[39]

Auch Verteidiger der Wahhabiya haben es damals vermieden, deren Vorgehen bei Vorstößen in den Irak und nach Syrien (besonders das Töten von Muslimen als angeblicher *kuffâr*) uneingeschränkt zu rechtfertigen. Nach der Machtübernahme Ibn Sauds im Ḥijâz und angesichts seiner Bemühungen, die *ikhwân*

35 W. Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte, Beirut u. Wiesbaden 1977, 59-63, und die dort angegebene Literatur. Zu dem Salafiya-Kreis in Damaskus s. die unveröffentlichte Magisterarbeit von I. Safwat: Shaikh Ṭâhir al-Jazâ'irî, ein syrischer Bildungsreformer des 19. Jhs. (Univ. Giessen 1975). Zu den Beziehungen der Familie Âlûsî zum Hause Sa'ûd und zur Wahhabiya s. S. al-Sakkar: A Saudi-Iraqi Family Link, in: Arabian Studies (London) 3/1976/189-190

36 Zu Deoband s. die in Anm.22 genannten Titel von Qeyamuddin Ahmad u. A. Ahmad. - Ein typischer Repräsentant dieser Richtung ist Abû l-Ḥasan an-Nadwî, s. Muḥammad al-Majdhûb: 'Ulamâ' wa-mufakkirûn 'araftuhum, Beirut 1977, 125-144, und G.E. von Grunebaum: Modern Islam, Berkeley/Los Angeles 1962, bes. 180-190

37 al-Muqtaṭaf 25/1901, nachgedruckt in seinem Buch al-qadîm wa-l-ḥadîth, l. A. Kairo 1925, 157-173

38 Nachgedruckt bei Muḥibb ad-Dîn al-Khatîb (Hrsg.): ad-duktûr Ṣalâḥ ad-Dîn al-Qâsimî, Kairo 1959, 250-257

39 Die möglichen Gründe für Zahâwîs Verhalten beschäftigen noch immer einige Literaten, s. z.B. 'Abd ar-Razzâq al-Hilâlî: Dirâsât wa-tarâjim 'irâqîya, Bagdad/Beirut 1972, 153-154

(s. oben I. 5.) zu zügeln, haben einige dieser Autoren ihre frühere Zurückhaltung bzw. Kritik damit erklärt, sie seien seinerzeit Opfer der türkischen Greuel-Propaganda geworden und hätten erst später erfahren, was sich wirklich zugetragen habe und was die wahre Einstellung der Wahhabiya in dieser Hinsicht sei.

Derartige Rechtfertigungen finden sich z.B. mehrfach[40] bei Muḥammad Rashîd Riḍâ (gest. 1935), einem gebürtigen Syrer (bzw. Libanesen), der in Kairo zwischen 1898 und 1935 die überaus erfolgreiche Zeitschrift *al-Manâr* herausgab und sich als Verwalter des geistigen Nachlasses von Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) betätigte.[41] Während des Ersten Weltkrieges hatte er von Kairo aus den »arabischen Aufstand« des Scherifen von Mekka unterstützt, rückte dann aber nach dem Kriege mehr und mehr von der haschimitischen Politik ab und begann, eindeutig für Ibn Saud Partei zu ergreifen[42] — ein Vorgang, der ihm die Beschuldigung einbrachte, von Ibn Saud bestochen worden zu sein.[43] Viele der von ihm in *al-Manâr* und in *al-Ahrâm* veröffentlichten Artikel, in denen er seine eigene Hinwendung zur wahhabitischen Sache begründete und die Vorzüge einer wahhabitischen Herrschaft über den Ḥijâz gegenüber den üblen Erfahrungen mit der haschimitischen Politik hervorhob,[44] hat er 1344 h (1925-26) als Buch herausgebracht.[45] Dieses Buch ist bis heute eine der wichtigsten Quellen für unser Verständnis des intellektuellen Prozesses und der politischen Überlegungen, die dazu geführt haben, daß die meisten Vertreter der städtischen *Salafiya* — die I. Goldziher zur Unterscheidung von der»primitiven« Wahhabiya des Najd als »Kulturwahhabiten« bezeichnet hat[46] — ihre Vorbehalte gegenüber dem Ungestüm des saudisch-wahhabitischen Vorgehens aufgegeben haben. Angesichts der weiten Verbreitung des »*Manâr*« in der islamischen Welt war die publizistische Unterstützung, die Rashîd Riḍâ zu bieten hatte, für Ibn Saud von unschätzbarem Wert. Welch hohes Ansehen Rashîd Riḍâ bis heute in Saudi-Arabien genießt, läßt sich vielleicht an folgendem Detail ablesen: Zu den wenigen »Ausländern«, die 'Abd ar-Raḥmân ibn 'Abd al-Laṭîf Âl Shaikh in seine Biographien-Sammlung berühmter (wahhabitischer) Gelehrter aufgenommen hat, gehört der Herausgeber des *Manâr*.[47]

Neben Rashîd Riḍâ waren es vor allem der aus Damaskus stammende, jahrzehntelang in Ägypten tätige Publizist und Verleger Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîb (gest. 1969) und einer der bekanntesten arabischen Politiker und Literaten der ersten Jahrhunderthälfte, der Drusen-Emir Shakîb Arslân (gest. 1946), die für Ibn Saud und die Wahhabiten eingetreten sind. Khaṭîb[48] war während des »arabischen Aufstands« Chefredakteur des Propagandaorgans der Haschimiten in

40 U.a. in Ta'rîkh al-ustâdh al-imâm (..), I, Kairo 1931, 935, und Vorwort (S. 3-12) zu Sahsawânî (s. oben Anm. 15)
41 Kerr (wie Anm. 20) und C.C. Adams: Islam and Modernism in Egypt, London 1933
42 S. etwa al-Manâr 25/1924/1 (Jan. 1924), 33-62, 79-80; 25/2, 104-112; 25/3-4, 305-314; 25/5, 390-400; 25/6, 421-432 etc., vgl. Wajîh Kautharânî (Hrsg.): Rashîd Riḍâ: Mukhtârât siyâsîya min majallat al-Manâr, Beirut 1980, 290-318 (= Manâr 26/6, 1925, 454-477)
43 S. dazu al-Manâr 28/1927-28/1-8 u. 465
44 Beginnend mit al-Manâr 25/7-8/28.10.1924/540-557
45 al-wahhâbîyûn wa-l-ḥijâz, Kairo, Maṭb. al-Manâr, 98 S.
46 Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, 336
47 Mashâhîr 'ulamâ' Najd (s. oben Anm. 18), 288-296. Der Verfasser stammt, wie sich aus dem Namen Âl Shaikh ergibt, aus der Familie des Gründers der Wahhabiya; s. auch das Vorwort seines Bruders, des Erziehungsministers Ḥasan ibn 'Abdallâh Âl Shaikh (S. 7-8)
48 Näheres über ihn bei Ende: Arabische Nation, 91-110

Mekka, *al-Qibla*, gewesen,[49] während Arslân damals als Abgeordneter der osmanisch-türkischen Nationalversammlung und Vertrauter Enver Paschas (ungeachtet mancher Kritik an Details der türkischen Politik) den Aufstand im Ḥijâz heftig verurteilt hatte.[50] Nach dem Bruch Rashîd Riḍâs mit den Haschimiten hat er mit diesem dann publizistisch eng zusammengearbeitet. Daß Arslân, für den — als Drusen — die Pilgerfahrt nach Mekka nicht zu den religiösen Pflichten gehörte, nun die Bedeutung der Pilgerfahrt für die Muslime hervorhub, selber die Pilgerfahrt unternahm[51] und dann die neu gewonnene Sicherheit der Pilger unter der Herrschaft Ibn Sauds zu preisen begann, mag manche Zeitgenossen verwundert haben — zumal Arslân in seiner äußeren Erscheinung und in seinem Lebensstil stark »verwestlicht« wirkte. In welch hohem Maße hier politische (antikolonialistische) Überlegungen eine Rolle gespielt haben, zeigt sich u.a. in Arslâns Vorschlägen für eine wirtschaftliche Entwicklung des Ḥijâz mit der materiellen Unterstützung der Muslime der ganzen Welt, besonders aber des ökonomischen und technischen Sachverstands von kooperationswilligen Ägyptern wie des Unternehmers Ṭal'at Ḥarb.[52] Man muß sich vor Augen halten, daß der Ḥijâz damals außerordentlich arm und vernachlässigt war und z.B. im Jahre 1935 in Ägypten eine von der Regierung unterstützte Kampagne für eine Getreidespende zugunsten der darbenden Bevölkerung von Medina durchgeführt wurde.[53]

Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîb hat in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften *az-Zahrâ'* (1924-29) und *al-Fatḥ* (1926-48) und in einer Vielzahl von anderen Publikationen eindeutig die Interessen Saudi-Arabiens vertreten — etwa im Konflikt zwischen Ibn Saud und dem Imam des Jemen[54] — und wahhabitischen und pro-wahhabitischen Autoren die Möglichkeit zur Verbreitung ihrer Ansichten geboten. Die von ihm in Kairo gegründete Buchhandlung (mit eigener Druckerei), die inzwischen von seinem Sohn Qusayy weitergeführt wird (*al-Maṭb. as-salafîya wa-maktabatuhâ*), ist bis heute ein reicher Stapelplatz wahhabitischer und anderer *Salafiya*-Literatur. Zusammen mit Rashîd Riḍâ ist Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîb zum wichtigsten geistigen Wegbereiter der Muslim-Bruderschaft geworden, und zwar durch seinen persönlichen Einfluß auf Ḥasan al-Bannâ.[55]

Die Funktion von Männern wie Rashîd Riḍâ, Shakîb Arslân und al-Khaṭîb erschöpfte sich nun freilich nicht in der Verteidigung der Wahhabiya und Saudi-Arabiens und in der Eröffnung von Publikationsmöglichkeiten für gleichgesinnte Autoren. Vielmehr haben sie durch das von ihnen verfaßte bzw. geförderte Schrifttum, das in Saudi-Arabien starke Verbreitung fand, Einfluß auf das Weltbild und sogar auf das Islamverständnis der »Alt-Wahhabiya« des Najd

49 Zitate aus seinen Artikeln bei L. Bouvat: »Al-Ḳibla«, journal arabe de la Mecque, in: Revue du Monde Musulman, 34/1917-18/ 320-328

50 Über Arslân s. die bei Ende: Arabische Nation, 219 Anm. 7 genannte Literatur. Zu seinem Verhältnis zu Rashîd Riḍâ s. Sh. Arslân: as-sayyid Rashîd Riḍâ au ikhâ arba'în sana, Kairo 1937. Zu seiner Haltung im Ersten Weltkrieg s. etwa seine Beiträge in Der Neue Orient (Berlin), z.B. 1/1917/6/263-266: »Die Araber und die Engländer«, 2/1917/1/6-9: »Was Syrien vom Kriege erwartet«

51 Im Pilgermonat des Jahres 1348 h (beg. 30.4.1930), s. seinen von Rashîd Riḍâ herausgegebenen und kommentierten Bericht al-irtisâmât al-liṭâf fî khâṭir al-ḥâjj ilâ aqdas al-maṭâf, Kairo 1350 h (1931-32)

52 al-irtisâmât, 218-90, vgl. sein Buch Li-mâdhâ ta'akhkhara al-muslimûn wa-li-mâdhâ taqaddama ghairuhum, l. A. Kairo 1930, Nachdruck Beirut 1975, dort 153-161

53 W. Björkman: Ägypten in den Jahren 1934 u. 1935, in: Mitteilungen der Auslands-Hochschule an der Universität Berlin, Jg. 39 Abt. 2, Berlin 1936, 22, 23, 36

54 Z.B. in al-Fatḥ vom 5.4.1934 (lt. Björkman, S. 5)

55 R. Mitchell: The Society of the Muslim Brothers, London 1969, 5, 7 f., 322, 325

ausgeübt. Mit der Argumentationsweise von Modernisten wie Muḥammad 'Abduh bestens vertraut, über die Verhältnisse in der Türkei und in Europa gut informiert (Arslân lebte viele Jahre als Exilant in Europa und gab dort die Zeitschrift *La Nation Arabe* heraus), waren sie in der Lage, die häufig pragmatisch getroffenen Entscheidungen Ibn Sauds in einer Weise zu rechtfertigen, die sowohl den *'ulamâ'* des Najd als auch jenen arabischen Nationalisten einleuchtete, die Sympathien für den neuen Staat auf der Arabischen Halbinsel zu entwickeln begannen. Kennzeichnend für ihre Apologetik ist nicht zuletzt der besondere Rang, den sie den Arabern in der Geschichte und Gegenwart des Islams einräumen, während die verwerflichen *bida'* auf das Konto der Nichtaraber — angefangen von den *mawâlî* des frühen Islams[56] — abgewälzt werden. Sie haben damit einen ideologischen Prozeß gefördert, der kürzlich als »Arabisierung des Islams« bezeichnet worden ist.[57]

Auch dieser Prozeß hatte eine doppelte Wirkung: Er hat das Ansehen Saudi-Arabiens erhöht und die politischen Hoffnungen nicht weniger arabischer Nationalisten (in manchen Fällen nur zeitweise) auf Saudi-Arabien konzentriert, zugleich aber auch das Selbstverständnis der Führungsschicht dieses Staates beeinflußt. Dies geschah nicht nur durch deren private Lektüre derartiger Literatur,[58] sondern auch dadurch, daß Anhänger der *Salafiya* aus Syrien, Libanon, Palästina, Ägypten und anderen Ländern bereit (und besonders geeignet) waren, in den 30er und 40er Jahren in die Dienste Saudi-Arabiens zu treten. In den 50er Jahren, besonders nach dem Verbot der Muslim-Bruderschaft in Ägypten (1954), haben dann nicht zuletzt Mitglieder dieser Organisation diesen Prozeß in Saudi-Arabien weitergeführt: Als Berater, Beamte, Lehrer oder einfach als Gäste (zu besonderer politischer und propagandistischer Verwendung) fanden sie dort Exil und Wirkungsmöglichkeiten — z.B. in der theoretischen Widerlegung des »arabischen Sozialismus« der Nasseristen.[59] Aus der Sicht säkularistisch orientierter Muslime und mehr noch der marxistischen Linken ist diese Literatur natürlich völlig inakzeptabel und wird entsprechend negativ beurteilt. Im Rahmen der inner-saudischen Diskussion kann zumindest ein Teil dieser Literatur — etwa die Schriften von Muḥammad al-Ghazâlî zu sozialen Fragen[60] — allerdings eine andere, intellektuell »auflockernde«, ja nahezu systemkritische Wirkung haben. Hier wurden von (aus der Sicht der Wahhabiten) vertrauenswürdigen, relativ welterfahrenen Autoren Themen aufgegriffen und behandelt, die (wie etwa Fragen der Sozialversicherung oder der Einhaltung des Ramaḍân in Industriebetrieben) in der Gesellschaft Saudi-Arabiens mit historischer Verspätung auftauchten und in dieser Gesellschaft natürlich nicht im Sinne des liberalen Modernismus eines Habib Bourguiba zu lösen sind.[61]

56 Ende: Arabische Nation, 233 ff.

57 I. Gershoni: Arabization of Islam: The Egyptian Salafiya and the Rise of Arabism in Pre-Revolutionary Egypt, in: Asian and African Studies (Jerusalem) 13/1979/23-57 (mit zahlreichen Belegen aus der ägyptischen Presse)

58 Für eine ungefähre Vorstellung von der Litertur, die Ibn Saud in Riad zur Verfügung stand, s. den Katalog seiner Privatbibliothek, gedruckt in ad-Dâra (Riad) 1/1975/1194-214 u. 2/221-244

59 Ein typisches Beispiel ist das Buch eines Dr. 'Umar Ḥalîq: Ḥadîth fî s-siyâsa as-sa'ûdîya, o.O. (Beirut?) 1967, das gegen die quasi-marxistische Islam-Interpretation der arabischen Linken gerichtet ist: Bei denen stünden die Fetwas von Lenin und Aḥmad ibn Ḥanbal gleichwertig nebeneinander

60 Z.B. dessen Bücher al-Islâm wa-l-auḍâ' al-iqtiṣâdîya, 3. A. Kairo 1952 und al-Islâm wa-l-manâhij al-ishtirâkîya, 3. A. Kairo 1954. Ghazâlîs Position in der Frage der erblichen Monarchie wird uns in einem der folgenden Abschnitte beschäftigen.

61 F. Hours: A propos du jeûne du mois de Ramadan en Tunisie, in: Orient (Paris) 13/1960/43-52, vgl. J. Gentz: Tunesische Fatwas über das Fasten im Ramadan, in: Die Welt des Islams 7/1961/39-66

Die herrschende Schicht Saudi-Arabiens bedient sich häufig der in solchen Schriften vorgetragenen, mehr oder weniger eindeutig dem Arsenal der Muslimbrüder und ähnlicher Gruppen entstammenden Argumente. Zugleich verzichtet sie nicht auf die Stimme der stärker traditionalistischen, alt-wahhabitischen Theologen vom Schlage eines Shaikh 'Abd al-'Azîz ibn Bâz (geb. Riad 1912), der als Inhaber einer Reihe von einflußreichen Positionen (u.a. war er Rektor der »Islamischen Universität« in Medina) weit über die Grenzen Saudi-Arabiens hinaus Gehör gefunden hat und noch immer findet.[62] Freilich ergibt sich daraus in wachsendem Maße das Problem, daß in Saudi-Arabien mit Billigung der Regierung Stellungnahmen von Theologen in Umlauf sind, die einander widersprechen oder die eindeutig im Gegensatz stehen zur längst landläufig gewordenen, im Sinne der Wahhabiya »unislamischen« Praxis. Ein Beispiel für die letztgenannte Erscheinung ist eine Äußerung von Shaikh Ibn Bâz zum Bilderverbot, die den heutigen Verhältnissen im Lande keineswegs entspricht.[63] Derartige Diskrepanzen gehen z.T. schon auf Ibn Saud zurück, so etwa hinsichtlich des Tabakrauchens, dessen Verbot im Najd streng, im Ḥijâz locker gehandhabt wurde und zu dem Ibn Saud selber sich gern mit nicht-religiösen, nämlich ökonomischen Argumenten geäußert hat.[64] Sowohl saudische Befürworter einer Lockerung der mannigfachen Restriktionen als auch Anhänger des alten Puritanismus haben — natürlich mit unterschiedlichen Wertungen — seit langem auf diese Diskrepanzen hingewiesen. Diese Problematik soll uns in einem der folgenden Artikel noch beschäftigen.

62 Zu seiner Biographie s. Majdhûb: 'Ulamâ' (s. Anm. 36), 67-96, vgl. auch J. Reissner in Orient 2/1980, 196 Anm. 11, 199 Anm. 24

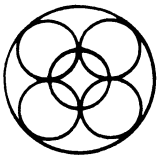
63 al-jawâb al-mufîd fî ḥukm at-taṣwîr, Kairo, al-Maṭb. as-salafîya, 1. Aufl. 1374 h (1954-55), 4. Aufl. 1400 h (1979-80). Extrem konservativ sind auch seine Stellungnahmen zur Stellung der Frau in der islamischen Gesellschaft, s. seine Fetwas in Majallat Râbiṭat al-'Ālam al-Islâmî 12/1974/1/77 ff. und seine Äußerungen zu den Gefahren gemeinsamer Arbeitsplätze für Männer und Frauen in Akhbâr al-'Âlam al-Islâmî (Mekka), 22.5.1978, S. 10 u. 12, und zur Frage der Verschleierung: as-sufûr wa-l-ḥijâb, Kairo (al-Maṭb. as-salafîya), 1398 h (1977-78). Vgl. ferner seine Kritik an Äußerungen des tunesischen Staatspräsidenten Bourguiba über Widersprüche im Koran und über das Problem der koranischen Legenden, in italien. Übersetzung von D. Amaldi in Oriente Moderno 57/1977/5-6/189-209

64 Ziriklî: Shibh al-jazîra, III, 1051 f., Hinweis auf die (damalige) Armut des Landes

ORIENT

Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients
German Journal for Politics and Economics of the Middle East

23. Jahrgang Nr.1 März 1982



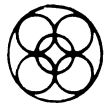
Im Verbund der Stiftung
Deutsches Übersee-Institut
Begründet vom Nah- und Mittelost-Verein
Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:
Friedemann Büttner, Werner Ende, Fritz Steppat, Bassam Tibi, Eugen Wirth

REDAKTION:
Udo Steinbach
Mittelweg 150, 2000 Hamburg 13, Telefon (040) 44 14 81

VERLAG:
Leske Verlag + Budrich GmbH, Postfach 30 04 06, 5090 Leverkusen 3,
Anzeigenverwaltung beim Verlag. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 8 vom 1.4.1979.

BEZUGSBEDINGUNGEN:
Einzelheft DM 17,—. Jahresabonnement (4 Hefte) DM 60,— zuzügl. Zustellgebühr.
Ein Abonnement gilt immer als abgeschlossen für ein Kalenderjahr.
Wird es nicht drei Monate vor Jahresabschluß gekündigt, verlängert es sich um ein weiteres Jahr.



VERBUND STIFTUNG DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

© 1982 by Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Das Deutsche Orient-Institut bildet mit anderen, überwiegend regional ausgerichteten Forschungsinstituten den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.
Dem Deutschen Orient-Institut ist die Aufgabe gestellt, die gegenwartsbezogene Orientforschung zu fördern. Es ist dabei bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Worte kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des Autors und nicht die des Instituts darstellen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Aufsätze und Hintergrundberichte

Werner Ende

Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation (II)*

1. Ṭaha Ḥusain, die Arabische Liga und Saudi-Arabien

In seinen Reisebildern aus Saudi-Arabien, Fî ẓilâl al-ḥaramain,[1] berichtet der ägyptische Journalist und Schriftsteller Muḥammad Kâmil Ḥitta, der durch eine Reihe von Veröffentlichungen religiös-historischen Inhalts bekanntgeworden ist, unter anderem von der 9. Konferenz der Kulturkommission (*al-lajna ath-thaqâfîya*) der Arabischen Liga. Diese Konferenz fand in der zweiten Januar-Hälfte des Jahres 1955 in Dschidda statt:

»Ich glaube«, schreibt Ḥitta,[2] »daß keine der früheren Konferenzen der Kulturkommision so viel Beachtung gefunden hat wie diese. Das lag an zwei Dingen, nämlich erstens dem Ort, an dem die Kommission zusammentreten sollte, und zweitens an der Person des Kommissions-Vorsitzenden«. Die Wahl des Tagungsortes Dschidda seitens der Arabischen Liga sei als Anerkennung und Ermutigung für das gesellschaftliche, soziale und kulturelle Erwachen in Saudi-Arabien gemeint gewesen — ein Erwachen, das damals in allen Bereichen des täglichen Lebens spürbar wurde.[3]

»Was den anderen Grund angeht«, fährt Ḥitta fort,[4] »so lag der in der Person des Kommissions-Vorsitzenden. Das war nämlich Dr. Ṭaha Ḥusain. Seit die Zeitungen und der Rundfunk die Nachricht verbreitet hatten, dieser gedenke als Vorsitzender der 9. Konferenz in das Königreich Saudi-Arabien zu kommen, verbreitete sich in der saudi-arabischen Gesellschaft erhebliche Aufregung — eine Aufregung, deren Motive und Erscheinungsformen allerdings ganz und gar unterschiedlich waren. Im Milieu der gebildeten Jugend *(ash-shabâb al-muthaqqaf)* war es eine freudige, ja begeisterte Erregung darüber, daß der

* Der vorliegende Beitrag bildet eine Fortsetzung des in Orient 22(1981)3 erschienenen Artikels mit dem gleichen Titel. Der in den folgenden Fußnoten mehrmals erscheinende Verweis »Orient 3/81« bezieht sich auf diesen ersten Artikel.

1 Kairo (Dâr al-Ma'ârif), 1977. — Die erste Auflage des Buches erschien 1957 unter dem Titel Fî arḍ al-mu'jizât (Kairo, Dâr al-Kitâb al-Miṣrî). Die oben referierte Anekdote findet sich dort S. 228 ff. (bes. S. 233-237).

2 Fî ẓilâl al-ḥaramain, S. 189

3 Ibid., S. 189-190

4 Ibid., S.191

5 Arab. 'amîd, der bei seinen Bewunderern übliche Ehrenname Ṭaha Ḥusains, zugleich Anspielung auf seine von literarisch-politischen Fehden begleitete Tätigkeit als Dekan ('amîd) der literaturwissenschaftlich-historischen Fakultät der Universität Kairo (1929-1932 und 1936-1938)

Doyen[6] der arabischen Literatur und Pionier der intellektuellen und kulturellen Renaissance zur Wiege des Arabertums und zum ersten Schauplatz seiner ruhmreichen Geschichte kommen wollte. Im Milieu der Theologen *(rijâl ad-dîn)* handelte es sich um eine Erregung anderer Art, nämlich eine, die bestimmt war von Gefühlen des Unmuts und der Abwehr. Was sollte man davon halten, daß ein Mann den Bereich der Heiligen Stätten betreten wollte, der Ansichten und Lehrmeinungen verkündet hatte, durch die er einstmals in verdächtiges, übles Zwielicht geraten war! Im Milieu der Exponenten des intellektuellen und literarischen Lebens *(ash-shuyûkh min ahl al-'ilm wa-l-adab)* war die (freudige) Erregung über den bevorstehenden Besuch gemischt mit der Sorge, welche Haltung wohl Dr. Ṭaha Ḥusain gegenüber den einen wie den anderen einnehmen werde«.

Ḥitta erwähnt, daß er Ṭaha Ḥusain gleich nach dessen Eintreffen in Dschidda aufgesucht und ihn in aller Offenheit darüber ins Bild gesetzt habe, welche Reaktionen die Nachricht von seinem Kommen in Saudi-Arabien hervorgerufen hatte.

Die Sitzung der Kulturkommision begann am 15. Januar 1955. Sie wurde vom Kulturminister, Emir Fahd ibn 'Abd al-'Azîz,[6] eröffnet. Dann erhob sich — in einer Atmosphäre gespannter Erwartung — Ṭaha Ḥusain und begann seine die Konferenz einleitende Ansprache folgendermaßen: »Meine Herren, die Franzosen pflegen gelegentlich von der Verbreitung ihrer Kultur in der Welt zu sprechen, und einer von ihnen hat gesagt: 'Jeder Gebildete hat zwei Vaterländer, nämlich erstens sein Vaterland *(waṭan),* in dem er geboren und aufgewachsen ist, und zweitens Frankreich, (das Land), in dem er seine Kultur erworben oder dessen Kultur er (auf andere Weise) angenommen hat.'«

Bei diesen Worten zeigte sich, so Ḥitta, in den Gesichtern der Anwesenden der Ausdruck höchst unterschiedlicher Empfindungen. Bei den einen war es lauernde Erwartung, bei den anderen Besorgnis. Ṭaha Ḥusain aber fuhr fort: »Wir haben das oft gehört und darin stets ein Stückchen Wahrheit, aber doch auch viel Übertreibung gesehen. Was ich freilich jetzt sagen will, ist nichts als die reine Wahrheit und hat nicht das Geringste mit Übertreibung zu tun, nämlich, daß jeder Muslim unbezweifelbar zwei Vaterländer hat: sein Vaterland, in dem er aufgewachsen ist, und dieses heilige Vaterland (d.h. den Ḥijâz mit den Heiligen Stätten — W.E.), das ihm den Weg zum wahren Glauben gewiesen und ihm eine Bahn zum Guten geebnet hat, das ihn sich selbst hat erkennen lassen und ihn zu einem tüchtigen, rechtschaffenen Glied der Welt gemacht hat, in der er lebt.«

Als Dr. Ṭaha Ḥusain dies gesagt hatte, wandelte sich, so Ḥitta, der Gesichtsausdruck der Anwesenden: Die (modern) Gebildeten *(al-muthaqqafûn)* atmeten hörbar auf, und die, die auf eine Gelegenheit zum Protest gelauert hatten, rieben sich die Augen und fragten sich, ob der Mann auf dem Podium, der das gesagt hatte, wirklich Dr. Ṭaha Ḥusain sei.

Im folgenden, so berichtet Ḥitta weiter, habe dieser davon gesprochen, daß Europa und Amerika in der Schuld der Araber stünden, denn ihre heutige Überlegenheit beruhe ganz und gar auf dem, was sie den Arabern des Mittelalters verdanken.[7] Er habe die Araber aufgerufen, jene Schuld ohne Zögern zurückzufordern und für eine wissenschaftliche und kulturelle Renaissance zu ar-

6 Es handelt sich um den jetzigen Kronprinzen

7 Diese Ansicht ist seit dem 19. Jahrhundert bei den muslimischen Reform-Schriftstellern verbreitet und inzwischen zum Klischee geworden, s.G.E. von Grunebaum: Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams (Zürich und Stuttgart 1969), passim

beiten. Am Schluß seiner Ansprache habe er sich als den glücklichsten Menschen bezeichnet angesichts der Tatsache, im Herzen Arabiens sprechen zu dürfen, da, wo der Prophet Muḥammad gelebt habe. Als er geendet hatte, gab es, so Ḥitta, uneingeschränkten, starken Beifall von allen Seiten — auch von den *rijâl ad-dîn*.[8]

Die obige Anekdote erhellt vortrefflich einige der wesentlichen Aspekte der religiös-kulturellen Situation Saudi-Arabiens. Zum besseren Verständnis seien im folgenden einige der von Ḥitta erwähnten Details näher kommtentiert:

a. Die Wahl der Stadt Dschidda als Tagungsort der Kulturkommission der Arabischen Liga war keine Selbstverständlichkeit, sondern stellte — unabhängig von irgendwelchen turnusmäßigen Ansprüchen Saudi-Arabiens auf die Gastgeberschaft — in den Augen vieler Saudis und anderer Araber etwas Besonderes dar. Saudi-Arabien war zwar von Anfang an, also seit 1945, Mitglied der Arabischen Liga, doch hatten sich arabische Kritiker der innenpolitischen, religiös-kulturellen und sonstigen Verhältnisse in Saudi-Arabien und anderen Staaten der Halbinsel bereits in den ersten Jahren nach Gründung der Liga an deren führende Persönlichkeiten und an die weitere arabische Öffentlichkeit gewandt, um auf (vermeintliche oder tatsächliche) Mißstände in jenen Staaten hinzuweisen — Mißstände, die ihrer Meinung nach den erklärten Zielen der Liga zu widersprechen schienen. Ein interessantes Beispiel für diese Art von Kritik ist ein Buch mit dem Titel *Jazîrat al-'arab tattahim ḥukkâmahâ* (»Die Arabische Halbinsel klagt ihre Herrscher an«), das zuerst 1947 in Kairo (Maṭb. Muṣṭafâ al-Ḥalabî) und nochmals 1949 (Maṭb. al-Jarîda at-Tijârîya al-Miṣrîya, o.O. [Kairo]) erschienen war. Der Autor, der von seinem Namen nur die Buchstaben (Initialen?) *Hâ'* und *'Ain* preisgibt, hat das Buch ausdrücklich der Arabischen Liga gewidmet, »die für das Wohl der arabischen Welt im allgemeinen arbeitet« (S.3).

Vor allem die damaligen Herrscher Saudi-Arabiens und des Jemen macht der Autor — der sich selbst als Sohn der Arabischen Halbinsel bezeichnet — für das Zurückbleiben der Länder dieser Region auf wirtschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet verantwortlich.

Eine Analyse der (u.a. mit statistischen Angaben belegten) Kritik, die sich in diesem Buch findet, muß im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes unterbleiben. Sie ist für unser Thema zunächst nur in folgendem Zusammenhang von Bedeutung: Die damalige konservative, geradezu isolationistische Orientierung Jemens und (in geringerem Maße) Saudi-Arabiens warf offenbar bei (im weitesten Sinne des Wortes) progressiven Arabern die Frage auf, wie denn die Mitgliedschaft dieser beiden Staaten in der Arabischen Liga zu verstehen sei und wie sie besonders auf dem Gebiet der vorgesehenen kulturellen Zusammenarbeit in der Praxis aussehen sollte. Bezeichnenderweise hatten diese beiden Staaten bei Unterzeichnung des Kulturabkommens[9] der damaligen Mitgliedstaaten[10] der Liga vom 27. November 1945, in dem Bereiche, Ziele und Methoden dieser Zusammenarbeit festgelegt wurden, unter Hinweis auf ihre »besondere Lage« folgenden Vorbehalt hinzugefügt, den sie als Teil des Abkommens betrachteten:

8 Fî ẓilâl al-ḥaramain, S. 192-193, s. auch Foto S. 173

9 Deutsche Übersetzung des Textes in: Die kulturelle Tätigkeit der Liga der arabischen Staaten, hrsg. von der Delegation der Liga der arabischen Staaten, Bonn, August 1958, S. 9-12, englische Übersetzung bei Muhammad Khalil: The Arab States and the Arab League. A Documentary Record, II (International Affairs), Beirut 1962, S. 99-101

10 (Trans-)Jordanien, Syrien, Irak, Saudi-Arabien, Libanon, Ägypten und Jemen

»Das Königreich von Saudisch-Arabien[11] erkennt den Inhalt des vorliegenden Abkommens an, mit Ausnahme dessen, was ihm im Widerspruch zum islamischen Glauben (Scharia) oder unvereinbar mit den örtlich gegebenen Umständen und Gesetzen (zu stehen) scheint«.[12]

b. Schon aus der Kenntnis dieses Vorbehalts wird etwas von der Aufregung erklärlich, die, wie Ḥitta berichtet, die unterschiedlichen Kreise der am kulturellen Leben Saudi-Arabiens Beteiligten erfaßte, nachdem bekannt geworden war, daß die 9. Konferenz der Kulturkommission der Liga in Dschidda stattfinden werde: Es ist klar, daß die Modernisten von dieser Veranstaltung Rückhalt und Ermutigung für ihr Streben nach intellektueller Horizonterweiterung und damit für ihre Auseinandersetzung mit den Vertretern der Alt-*Wahhabiya* erwarteten.

Der Hintergrund jener Erregung wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen führt, wer Ṭaha Ḥusain (1889—1973) war bzw. wofür er von den Wortführern und Anhängern der *Salafiya* in Ägypten, in Saudi-Arabien und in anderen islamischen Ländern gehalten wurde.[13] Ḥittas Bemerkung über »Lehrmeinungen und Ansichten«, durch die Ṭaha Ḥusain »einstmals in verdächtiges, übles Zwielicht geraten war«, bagatellisiert die zahlreichen erbitterten Auseinandersetzungen, die es seit der Mitte der 20er Jahre um eine Reihe von Schriften und öffentlichen Äußerungen Ṭaha Ḥusains sowie um konkrete Maßnahmen der Kulturpolitik, die er von einflußreichen Posten aus betrieb, gegeben hatte.[14] Seit er in seinem 1926 veröffentlichten Buch *Fî sh-shi'r al-jâhilî* die Echtheit der als vor-islamisch geltenden Poesie der Araber weitgehend in Zweifel gezogen[15] und im Zusammenhang damit auch historische Aussagen des Korans wie die über Abraham (Ibrâhîm) und seinen Sohn Ismael (Ismâ'îl) als Mythos bezeichnet hatte,[16] galt Ṭaha Ḥusain den Anhängern der *Salafiya* — ungeachtet zahlreicher persönlicher Bekenntnisse zum Islam — zumindest als gefährlicher Säkularist, vielen aber als Atheist und Verbreiter von abwegigen Ideen über die Geschichte des Islams und dessen Glaubenslehre. Darüber hinaus hat er auch die Anhänger des arabischen Nationalismus, und darunter auch solche, deren Islam-Auffassung nicht unumstritten war, durch seine betonte Bewunderung für Frankreich[17] und durch Ansichten provoziert, die als Aufruf zur totalen Verwestlichung des ägyptischen Bildungswesens bzw. als Bekenntnis zum vorislamischen (nichtarabischen, mediterranen) Erbe Ägyptens und dessen Belebung (»Pharaonismus«) aufgefaßt wurden.[18]

11 Der von Jemen gewünschte Zusatz war offenbar gleichlautend bis auf die Nennung des Staates

12 Die kulturelle Tätigkeit (...), S. 12; Khalil, op.cit., S.99, Anm.1

13 Zum Echo auf seinen Tod, besonders in der ägyptischen Öffentlichkeit, s. R.B. Campbell in CEMAM Reports (Beirut), 2/1973 (1974), S. 85-94

14 Der beste bio-bibliographische Überblick über Leben und Werk Ṭaha Ḥusains und über die Fehden, an denen er beteiligt war, findet sich bei Ḥamdî Sakkût und Marsden Jones: A'lâm al-adab al-mu'âṣir fî Miṣr, I: Ṭaha Ḥusain, Kairo (American University), 1975

15 Pierre Cachia: Taha Husain. His Place in the Egyptian Literary Renaissance, London 1956, S. 59-60, S. 95, S. 145-149, S. 252 f. Einige Abschnitte aus der zweiten Auflage (Fî l-adab al-jâhilî) in dt. Übersetzung bei J. Schacht: Der Islam mit Ausschluß des Qor'âns, Tübingen 1931, S.185—88. — Zum Stand der wissenschaftlichen Diskussion um die Echtheit der Jâhilîya-Dichtung s. J.T. Monroe in Journal of Arabic Literature (Leiden), 3/1972/1 ff.

16 s. etwa Koran 2: 124-128, 14: 35-41, 19: 54. Zum Problem der historischen Legenden im Koran in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart s.R. Wielandt: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden 1971; vgl. die Polemik des saudischen Theologen Ibn Bâz gegen Bourguiba (s. Orient 3/81, S.390, Anm.63)

17 Die Kenntnis dieser Tatsache macht die Reaktion des Publikums in Dschidda auf die ersten Sätze seiner Ansprache erst ganz verständlich. Zu Ṭ.Ḥ.'s Beziehungen zu Frankreich s. R.G. Khoury: Ṭâhâ Ḥusayn (1889-1973) et la France, in: Arabica (Leiden), 22/1975/3/225-266

18 Assad N. Busoul: The Development of Tâhâ Husayn's Islamic Thought, in: Muslim World (Hartford/Conn.), 68/1978/259-284; weniger ergiebig ist J. Berque: L'Islam vu par Ṭaha Ḥussein, in: Bulletin d'Etudes Orientales (Damaskus), 29/1977/65-72

Am Urteil mindestens eines Teils der Wortführer der *Salafiya* hat auch die Tatsache nichts geändert, daß Ṭaha Ḥusain sich von den 30er Jahren an *('Alâ hâmish as-sîra,* 1933 ff.) in seinem literarischen Schaffen auch religiös-historischen Themen zugewandt hat. Seine Interpretationen der frühislamischen Geschichte, besonders in seinem berühmten Werk über den ersten Bürgerkrieg im Islam,[19] gilt manchen Autoren der *Salafiya* als erster massiver Einbruch des Historischen Materialismus in die moderne arabisch-islamische Geschichtsschreibung und damit als entscheidende Anregung für die (von ihnen bekämpfte) Herleitung des »arabischen Sozialismus« — im Sinne des Nasserismus — aus der islamischen Geschichte.[20]

Nicht nur in Ägypten, sondern auch in fast allen anderen islamischen Ländern hat Ṭaha Ḥusain jedoch zahlreiche leidenschaftliche Bewunderer gefunden. Die Auseinandersetzung über ihn und seine Schriften ist einer der bevorzugten Schauplätze des Meinungsstreits zwischen unterschiedlichen Strömungen des modernen kulturellen und politischen Lebens in der heutigen islamischen (besonders der arabischen) Welt. Diese Auseinandersetzung hält über seinen Tod hinaus an. Ihr verdanken wir eine Reihe von Studien und Dokumentationen, in denen die literarischen und religiös-politischen Fehden Ṭaha Ḥusains nachgedruckt, kommentiert und analysiert werden.[21] Diese Studien und Dokumentationen stellen also ihrerseits Stellungnahmen im Kampf um die weitere kulturell-politische Orientierung der islamischen Länder dar. Es geht in diesen Schriften stets auch um die Frage, was eigentlich die Islam-Auffassung Ṭaha Ḥusains gewesen sei, wie sie sich entwickelt habe und wie seine Hinwendung zu islamischen Themen bewertet werden müsse.[22] War dies die Folge einer echten Orientierungskrise, hat Ṭaha Ḥusain den Islam für sich wiederentdeckt, oder war dies, wie einer seiner heftigsten Kritiker, der Ägypter Anwar al-Jundî in zahlreichen Schriften immer wieder haßerfüllt behauptet, nichts als der durchsichtige Täuschungsversuch eines unverbesserlichen »Verwestlichers« und Atheisten?[23]

c. Dies also — ein hinsichtlich seines Bekenntnisses zum Islam und zum Arabertum höchst umstrittener Schriftsteller und Kulturpolitiker — war der Mann, den Ägypten als turnusgemäßen Vorsitzenden der 9. Tagung der Kulturkommission der Arabischen Liga nach Dschidda entsandte. Die Fehden um ihn waren dort natürlich bekannt. Daß die »gebildete Jugend«, so Ḥitta, seinem Kommen mit freudiger Erwartung entgegensah, ist zumindest für eine Stadt wie Dschidda im Jahre 1955 nicht weiter überraschend. Die feindselig-lauernde Haltung der Theologen ist es noch weniger: Im Vorjahr (1954) hatte das Revolutionsregime in Ägypten seinen ehemaligen Verbündeten, den militanten Flügel

19 al-fitna al-kubrâ, I ('Uthmân), 1. Aufl. Kairo 1947, II ('Alî wa-banûh), 1. Aufl. 1953; vgl. W. Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte, Beirut und Wiesbaden 1977, S. 192 ff. Einzelne Autoren der Salafiya haben dieses Werk allerdings nicht — oder nicht von Anfang an — als ganz und gar verderblich angesehen (ibid.).

20 Fathî 'Uthmân: at-ta'rîkh al-islâmî wa-l-madhhab al-mâddî fî t-tafsîr, Kuwait 1969, S. 7 ff.

21 Jamâl ad-Dîn al Alûsî: Ṭaha Ḥusain baina anṣârih wa-khuṣûmih, Bagdad (Maṭb. al-Irshâd) 1973 (Verteidigung Ṭaha Ḥusains; Dokumente des Prozesses um Fî sh-shi'r al-jâhilî, dort S. 117 ff.); Sâmiḥ Kurayyim: Ma'ârik Ṭaha Ḥusain al-adabîya wa-l-fikrîya, 2. Aufl. Beirut (Dâr al-Qalam) 1977 (1. Aufl. Kairo 1974); Najâḥ 'Umar: Ṭaha Ḥusain, ayyâm wa-ma'ârik, Beirut und Saida 1974, 2. Aufl. Kairo 1975; Khairî Shalabî: Muḥâkamat Ṭaha Ḥusain, Beirut 1972

22 Die These von C.D. Smith, es handle sich bei Ṭaha Ḥusains Hinwendung zu islamischen Themen (ebenso wie im Falle einiger anderer ägyptischer Autoren) um eine taktisch bedingte Tarnung der alten säkularistischen Tendenz, ist interessant, bedarf aber weiterer Untersuchung, s. C.D. Smith: The Crisis of Orientation (...), in: International Journal of Middle East Studies, 4/1973/382-410

23 Anwar al-Jundî: Ṭaha Ḥusain, ḥayâtuh wa-fikruh fî mîzân al-Islâm, 1. Aufl. Kairo 1976, 2. Aufl. 1977 (Dâr al-I'tiṣâm, ein Verlag der Muslim-Bruderschaft). Zu diesem Buch und einem weiteren, das gegen Ṭ.Ḥ. gerichtet ist (Maḥmûd Muḥammad Shâkir: al-Mutanabbî, 2 Bde.), s. Aḥmad Muḥammad 'Aṭîya: Ḥamla jadîda 'alâ Ṭaha Ḥusain (...), in: al-Ma'rifa (Damaskus), Nr. 195 (1978), S. 149-159

der *Salafiya* — die Muslimbruderschaft — verboten, und deren Aktivisten suchten, soweit sie sich der Verhaftung entziehen konnten, nicht zuletzt in Saudi-Arabien Asyl. Ṭaha Ḥusain, dessen intellektuelle Schule nicht wenigen saudischen Theologen vermutlich als Nutznießer dieser Entwicklung erschien, war den Vertretern der Alt-*Wahhabiya* natürlich seit Jahrzehnten bekannt — und höchst suspekt: Autoren wie Rashîd Riḍâ, Shakîb Arslân und Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîb hatten bereits die Thesen Ṭaha Ḥusains über die *Jâhilîya*-Dichtung erbittert bekämpft[24] und sich auch in der Folgezeit in der Front seiner unversöhnlichen Gegner befunden. Dies war aufgrund des hohen Ansehens, das diese Männer in jenen Kreisen Saudi-Arabiens genossen,[25] nicht ohne Wirkung geblieben, und Ṭaha Ḥusains Hinwendung zu islamischen Themen konnte — sofern sie zur Kenntnis genommen wurde — am grundsätzlichen Mißtrauen dieser Theologen nichts ändern: Sie bezogen ihre Informationen über derartige Schriften Ṭaha Ḥusains ja hauptsächlich aus ägyptischen Zeitschriften und Büchern salafitischer Tendenz.

d. Was nun die von Ḥitta erwähnten »Exponenten des intellektuellen und literarischen Lebens« betrifft, so scheint Ḥitta andeuten zu wollen, daß diese den Besuch des berühmten ägyptischen Kollegen im Grunde zwar begrüßten, aber einen Rückschlag für ihre Bemühungen um die geistige Öffnung Saudi-Arabiens befürchteten für den Fall, daß es (nicht zuletzt in Anbetracht der stets kämpferischen Haltung und bekannten Scharfzüngigkeit Ṭaha Ḥusains) zu einem Eklat kommen sollte. Ḥitta nennt, was die Vertreter der letztgenannten Gruppe angeht, ebensowenig einzelne Namen wie hinsichtlich der »gebildeten Jugend« und der Theologen. Im Zusammenhang mit einigen dokumentarischen Fotos[26] über den Besuch Ṭaha Ḥusains finden sich allerdings die Namen einiger Publizisten und Schriftsteller, denen er damals begegnet ist und die aller Wahrscheinlichkeit nach bei der von Ḥitta geschilderten Eröffnungsansprache Ṭaha Ḥusains anwesend waren: der Chefredakteur der Zeitung *»al-Bilâd as-Sa'ûdîya«* (und spätere Bürgermeister von Mekka), 'Abdallâh 'Uraif, die Literaten Ibrâhîm Fûda (damals Direktor des saudischen Rundfunks, in dessen Programm die Ansprache Ṭaha Ḥusains übertragen wurde) und Aḥmad 'Abd al-Ghafûr 'Aṭṭâr.[27]

Die Kontakte Ṭaha Ḥusains zu einigen saudischen Schriftstellern gingen bis in die 30er Jahre zurück. In einem 1935 erschienenen kleinen Buch hatte er als einer der ersten arabischen Autoren auf die Entwicklung einer modernen Literatur in Saudi-Arabien hingewiesen.[28] Für ein Buch des soeben genannten Publizisten 'Abdallâh 'Uraif, das dem Leben und Wirken des saudischen Politikers, Geschäftsmannes, Dichters und Mäzens Muḥammad Surûr aṣ-Ṣabbân (gest. 1972) gewidmet ist, hat er das Vorwort geschrieben.[29] Wie auch einige andere äl-

24 Zu Arslân s. dessen Vorwort zu dem gegen Ṭ.Ḥ.'s Fî sh-shi'r al-jâhilî gerichteten Buch von Muḥammad Aḥmad Ghamrâwî (s. Die Welt des Islams 19/1937/32-93), zu Rashîd Riḍâ und Khaṭîb (der Ṭ.Ḥ. als Atheisten bezeichnete und daher in einen Prozeß verwickelt wurde) die bei Sakkût/Jones (s. oben Anm.14) verzeichneten Beiträge in ihren Zeitschriften Manâr und al-Fatḥ (Sakkut/Jones bes. 245 ff.); s. ferner A. M. Ahmad: Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten (..), Diss. phil. Hamburg 1963, S.45—55

25 s. Orient 3/81, S. 387-388

26 Fî ẓilâl al-ḥaramain, S.174

27 Zu 'Aṭṭâr s. Bakrî Shaikh Amîn: al-ḥaraka al-adabîya fî l-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya, Beirut (Dâr Ṣâdir) 1972, Index S.690

28 al-ḥayât al-adabîya fî jazîrat al-'arab, Damaskus 1935 (Maktab an-nashr al-'arabî; 51 S.), nachgedruckt in seinem Sammelband Alwân (Kairo 1952). Lt. Aḥmad 'Abd al-Ghafûr 'Aṭṭâr war diese Abhandlung zuvor, nämlich im März 1933, als Artikel in der Zeitschrift »al-Hilâl« (Kairo) erschienen: 'Aṭṭâr (s. unten Anm. 43), S.196 und S. 200 Anm. 1

29 Yûsuf As'ad Dâghir: Maṣâdir ad-dirâsa al-adabîya, III/1, Beirut 1972, S. 693. Titel des Buches: Rajul wa-'amal, mehrere Auflagen, z.B. 3. Aufl. Dschidda 1964 (lt. Bakrî Shaikh Amîn, S. 658)

tere Literaten des Landes, so hatte auch Ṣabbân (geb. 1898) in jungen Jahren, d.h. vor der Machtübernahme der Saudis im Ḥijâz, in den von den Türken errichteten und von den Haschimiten weiter ausgebauten Schulen[30] sowie durch die jungtürkische, ägyptische und (ab 1916) haschimitische Presse[31] liberal-modernistische Auffassungen kennengelernt und sich (nach 1919) vor allem für den ägyptischen Nationalistenführer Sa'd Zaghlûl begeistert.[32] Er gehörte zu jenen Gebildeten der jüngeren Generation, die in den ersten Jahren der saudischen Herrschaft in Konflikt mit den Saudis gerieten;[33] von Ende 1927 bis Mitte 1928 lebte er in einer Art »Verbannung« unter Arrest in Riad[34] — doch hat er, wie andere auch, bald seinen Frieden mit den neuen Herren gemacht: Nach einer erfolgreichen Karriere als Geschäftsmann und Berater der Regierung wurde er (unter König Saud) Finanzminister und (nach zeitweiligem freiwilligem Exil in den ersten Jahren der Herrschaft König Faiṣals) Generalsekretär der 1962 gegründeten »Islamischen Weltliga« *(Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî)* in Mekka.[35]

Ungeachtet der Kompromisse, die Männer wie Ṣabbân mit der Alt-*Wahhabiya* geschlossen haben, und ungeachtet ihrer Zurückhaltung bzw. Feindseligkeit gegenüber den sozialrevolutionären Strömungen der 50er und 60er Jahre haben sie in der kulturellen Szene Saudi-Arabiens doch ein Stück liberalen Modernismus bewahrt und sich ihre Bewunderung für Literaten wie Ṭaha Ḥusain nicht nehmen lassen. Sie konnten sich dabei auch auf König 'Abd al-'Azîz Ibn Saud berufen, der — ein genialer Pragmatiker[36] — unbekümmert auch solche Literaten und solche Literatur förderte, die von saudischen und anderen Autoren der *Salafiya* als »unislamisch« angegriffen worden waren. Ein bezeichnendes Beispiel ist seine Haltung gegenüber dem ägyptischen Schriftsteller und Politiker Muḥammad Ḥusain Haikal (1888—1956)[37] und die Förderung, die er dessen berühmter, vieldiskutierter Biographie des Propheten Muḥammad[38] angedeihen ließ.[39]

Daß die 9., von Ṭaha Ḥusain zu leitende Sitzung der Kulturkommission der Arabischen Liga vom damaligen Kulturminister, Prinz Fahd, eröffnet wurde, ließ erkennen, daß die Dynastie auch nach dem Tode Ibn Sauds (1953) in ihrer Religions- und Kulturpolitik flexibel bleiben wollte. Darüber hinaus zeugt das damalige Verhalten der saudischen Führung davon, wie wichtig ihr die Mitarbeit ihres Landes auch im Bereich der kulturellen Kooperation der Arabischen Liga war. Sie mußte also zu vermeiden suchen, daß das Ansehen Saudi-

30 Bakrî Shaikh Amîn, op.cit., S. 140 ff.; 'Abd Ar-Raḥmân Ṣâliḥ 'Abdallâh: Ta'rîkh at-ta'lîm fî Makka al-mukarrama, Beirut 1973, bes. S. 80-85)

31 Amîn, S. 106 ff., vgl. W. Ende: Bibliographie zur Geschichte des Druckwesens und der Presse in Saudi-Arabien, in: Dokumentationsdienst moderner Orient, Mitteilungen, 4/1975/1/29-37, und die dort genannte Literatur (bes. Nr. 24)

32 Ibrâhîm 'Abduh: Sîra min al-ḥaramain, Kairo 1961 (Mu'assasat Sijill al-'Arab), S. 68 ff. — Das ganze Buch ist dem Leben und Werk Ṣabbâns gewidmet.

33 Man vergleiche die Namen der bei C.A. Nallino: L'Arabia Saudiana (Rom 1939, = Raccolta di scritti, I), S. 132-137 genannten, davon betroffenen Literaten (S. 133 Anm.4, S. 134 Anm. 3, S.136 Anm. 2, S. 137 Anm. 2) mit der Namensliste der Absolventen türkischer bzw. haschimitischer Schulen, die später zu Pionieren der kulturellen Erneuerung in Saudi-Arabien wurden, bei Bakrî Shaikh Amîn, op.cit., S. 151 Anm. 2

34 Ibrâhîm 'Abduh: Sîra, S. 77; Nallino, S. 136; Adham al-Jundî: A'lâm al-adab wa-l-fann, II (Damaskus 1958), S. 495

35 s. die Nachrufe in der Zeitschrift der Weltliga, Maj. Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî, X/1 (April 1972), S. 64 ff., vgl. IX/10 (Februar 1972), S. 124

36 Die gesamte biographische Literatur über Ibn Saud ist voll von diesbezüglichen Anekdoten, s. etwa G. de Gaury: Memories and Impressions of the Arabia of Ibn Saud, in: Arabian Studies (London), II (1975), S. 19-32

37 s. dessen Berichte über seine Begegnungen mit Ibn Saud in Fî manzil al-waḥy, 1. Aufl. Kairo 1937, 7. Aufl. 1979, z.B. S. 148 ff.

38 Antonie Wessels: A Modern Arabic Biography of Muhammad, Leiden 1972. Zur Kritik an dem Buch bes. S. 39-42; zum Geschichtsbild Haikals und seiner Entwicklung s.B. Johansen: Muḥammad Ḥusain Haikal, Beirut und Wiesbaden 1967. — Speziell zur wahhabitischen Kritik an der Muḥammad-Biographie s. unsere Anm. 61 unten

39 Khair ad-Dîn az-Ziriklî: Shibh al-jazîra fî 'ahd al-malik 'Abd al-'Azîz, III (Beirut 1970), S. 1032-1033 (Liste von Büchern, deren Ankauf und kostenlose Verteilung Ibn Saud veranlaßte), dort S. 1032 unten

Arabiens durch die mögliche Brüskierung Ṭaha Ḥusains, eines von der *Salafiya* heftig bekämpften Literaten und Kulturpolitikers, beeinträchtigt werden konnte.

e. Die offiziellen Ehrungen, die Ṭaha Ḥusain im Januar 1955 in Saudi-Arabien zuteil wurden, und sein eigenes Verhalten — er unternahm, umschwärmt von Journalisten, die »kleine Wallfahrt« *('umra)* nach Mekka und besuchte Medina[40] — gaben der »gebildeten Jugend« und den »Exponenten des intellektuellen und literarischen Lebens« Auftrieb und brachten (zumindest für einige Zeit) seine Gegner zum Schweigen. Es ist bis heute möglich und üblich, daß bestimmte saudische Literaten sich zur Stützung dieser oder jener Ansicht auf Ṭaha Ḥusain berufen.

Aḥmad 'Abd al-Ghafûr 'Aṭṭâr[41] geht so weit zu behaupten, daß kein anderer arabischer Schriftsteller so viel für die Rehabilitierung der *Wahhabiya* in den Augen der modernistisch gesinnten gebildeten Jugend geleistet habe wie Ṭaha Ḥusain, denn dessen sachliches, positives Urteil über die *Wahhabiya* in seiner Studie über die Literatur der Arabischen Halbinsel[42] sei für diese Leser, für die er eine Autorität war, besonders überzeugend gewesen.[43] Daß es sich bei dieser These 'Aṭṭârs um eine Parteinahme im inner-saudischen Meinungsstreit über Ṭaha Ḥusain und darüber hinaus (implicite) über eine Grundfrage der Kulturpolitik des Landes handelt, dürfte nach dem bisher Gesagten klar sein.

Zumindest in den Bibliotheken der Universitäten findet man einige der Bücher Ṭaha Ḥusains: frei zugänglich etwa in der Universität von Dschidda, möglicherweise (was für eine Orientalisten allerdings kaum überprüfbar ist) in einem »Giftschrank« in der »Islamischen Universität« in Mekka.

Die Tatsache, daß Ṭaha Ḥusain von Zeit zu Zeit in saudischen Publikationen durch saudische und nicht-saudische Autoren heftig angegriffen, ja als Feind des Islams bezeichnet wird,[44] bedeutet also nicht, daß alle seine Schriften und die seiner Schüler und Gesinnungsgenossen in Saudi-Arabien verboten und/oder nicht zugänglich seien. Das Instrument der Zensur steht zwar zur Verfügung und wird auch von Fall zu Fall eingesetzt, doch zeigt gerade die saudische Haltung gegenüber Ṭaha Ḥusain und seiner »Schule«, daß die Dynastie und die mit ihr verbündete Führungsschicht die Definition dessen, was Islam ist und was nicht, nicht zu eng gefaßt sehen wollen. Eine völlige ideologische »Gleichschaltung« in derartigen Fragen ist schon deshalb nicht möglich, weil sowohl unter den Mitgliedern der herrschenden Dynastie als auch in der technokratischen und administrativen Elite diesbezüglich durchaus unterschiedliche Urteile existieren und geäußert werden. So hat — um beim Beispiel Ṭaha Ḥusain zu bleiben — ein ausgesprochen kritisches Buch des saudischen Verkehrsministers[45] Muḥammad 'Umar Taufîq zu Ṭaha Ḥusains Buch über die beiden ersten Kalifen, Abû Bakr

40 Ḥitta: Fî ẓilâl al-ḥaramain, S. 193-195
41 s. oben Anm. 27
42 s. oben Anm.28
43 Aḥmad 'Abd al-Ghafûr 'Aṭṭâr: Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb, 3. Aufl. Beirut 1972, S. 194-201. 'Aṭṭâr behauptet, daß er und seine Klassenkameraden in einer Schule in Mekka, die die Wahhabiya bis dahin verabscheuten, erst durch den Artikel Ṭaha Ḥusains (in al-Hilâl 1933, s. oben Anm. 28) ihre Meinung geändert hätten (S. 196). Zitate daraus ibid., S. 197-200, vgl. Amîn Sa'îd: Sîrat al-imâm ash-shaikh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb, o.O. (Beirut?), 1395h, S. 201-203
44 So etwa von Anwar al-Jundî (s. Anm. 23) in Majallat Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî (Mekka), 16/1978/4/57-59, eine Kritik an einem Vortrag von J. Berque (s. oben Anm. 18) über die Islam-Auffassung Ṭaha Ḥusains
45 Ernennung 31.10.1962, s. Cahiers de l'Orient Contemporain (Paris), L (1962), S. 346 (Kabinettsliste)

und 'Umar,[46] keineswegs dazu geführt, daß die Schriften Ṭaha Ḥusains generell aus dem Verkehr gezogen worden wären.

Mit echter Liberalität hat dies natürlich nichts zu tun, wohl aber damit, daß die inner-saudische Auseinandersetzung um die Orientierung der Kulturpolitik des Landes noch nicht entschieden ist.

Daß die Zensur-Bestimmungen Saudi-Arabiens[47] besonderes Gewicht auf die Reinhaltung und Unverletzlichkeit der islamischen Lehre legen, ist angesichts der Entstehungsgeschichte und des Selbstverständnisses dieses Staates nicht verwunderlich. Besonderer Wert wird auf die Überwachung des Druckes des Korans, von *Ḥadîth* - und dogmatischen Werken sowie auf die Einfuhr derartiger Druckerzeugnisse gelegt. Schriften, die religiöse Irrlehren *(ḍalâl)* und Atheismus *(ilḥâd)* verbreiten oder »den Sitten und Gebräuchen des Landes widersprechen«, sind verboten. Ihr Druck durch einen Saudi (gleichgültig ob im In- oder Ausland) bzw. ihre Einfuhr aus dem Ausland werden mit Strafe bedroht.[48]

Diese Bestimmungen sind insofern von höchster aktueller Bedeutung, als zahlreiche saudische Autoren ihre Schriften (wegen mangelnder Druckkapazität im eigenen Lande, aber nicht nur deshalb) im Ausland drucken lassen — vorzugsweise in Beirut. Hin und wieder geschieht es, daß die Einfuhr solcher Publikationen nach Saudi-Arabien verboten wird. Es kann sich dabei um literarische Werke handeln wie die engagiert feministischen, in Beirut gedruckten Gedichte der saudischen Soziologie-Studentin Fauzîya Abû Khâlid (geb.1955),[49] häufiger aber sind es Schriften kulturkritischen oder historisch-politischen Inhalts. Das bekannteste und lehrreichste Beispiel für den letztgenannten Fall ist die nun schon seit Jahrzehnten anhaltende Kampagne der saudischen Behörden und saudischer und anderer Autoren gegen den ehemaligen wahhabitischen Theologen 'Abdallâh al-Qaṣîmî. Auch eine nähere Betrachtung dieses Falles gewährt — ebenso wie die oben skizzierte Haltung gegenüber Ṭaha Ḥusain und seinen Schriften — interessante Einblicke in die Probleme saudischer Kulturpolitik.

2. *Der Fall Qaṣîmî*

In der vordersten Front derer, die in den 30er Jahren die *Wahhabiya* und Ibn Saud mit Streitschriften verteidigt haben, findet sich 'Abdallâh (ibn 'Alî an-Najdî) al-Qaṣîmî, ein wahhabitischer Theologe, der, wie bereits der Name erkennen läßt, aus der Region Oaṣîm im Najd (Zentralarabien) stammt.[50] Seine

46 Erschienen unter dem Titel ash-shaikhân, Kairo 1960 (Dâr al-Ma'ârif). Die Gegenschrift Taufîqs (Ṭaha Ḥusain wa-sh-shaikân) erschien 1963 in Beirut, 2. Aufl. Dschidda 1981 (Makt. Tihâma, = al-kitâb al-'arabî as-sa'ûdî, Nr.22). Eine sehr positive Besprechung der ersten Auflage dieser Gegenschrift veröffentlichte der saudische Literat Muḥammad Sa'îd al-'Âmûdî in Majallat al-ḥajj, Ausg. Muḥarram 1383 h. Nachgedruckt in seinem Buch Min ta'rîkhinâ, 2. Aufl. Dschidda 1982, S. 147-153

47 Niẓâm al-maṭâbi' wa-l-maṭbû'ât, sanktioniert durch königliches Dekret Nr. 12/2 vom 12.4.1939, durch königliche Order Nr.4510 weitergeleitet an das Finanzministerium am 7.5.1940. Mehrmals gedruckt in der Regierungsdruckerei, Mekka. Englische Übersetzung aufgrund der 4. Aufl. (Mekka 1369 h/1949-1950) durch Language Services Section der ARAMCO, Dammam, 1955. Ersetzt durch Neufassung per Marsûm malakî Nr. 15 vom 8.8.1378 h, veröffentlicht im Staatsanzeiger, Umm al-qurâ, Nr. 1758 vom 27.2.1959. Arabischer Text und englische Übersetzung durch Translation Division, ARAMCO, März 1959. — Fotokopien dieser Texte verdanke ich der freundlichen Hilfe der Mitarbeiter der Headquarters Library der ARAMCO in Dhahran.

48 s. besonders Teil II Paragr. 13, 15, 19, Teil III Paragr. 20, 32, Teil VIII Paragr. 52 des Niẓâm von 1939, vgl. auch Supplement dazu, sanktioniert durch königliche Order vom 17.10.1951 (Nr. 5/2/6259), = S. 8 der englischen Übersetzung der ARAMCO; Marsûm malakî Nr. 15 Kap. III Art. 16 und 28, Kap. V Art. 41, 42, 46 und 52. — Einige kritische Bemerkungen zur Problematik einiger der hier gebrauchten Begriffe (»Traditionen des Landes« usw.), die sich auch im Pressegesetz (Niẓâm al-mu'assasât aṣ-ṣuḥufîya) von 1963 wiederfinden, sowie zu der z.T. willkürlichen Auslegung dieser Begriffe in der Praxis bei Bakrî Shaikh Âmîn, op. cit., S. 127—135.

49 Einige dieser Gedichte in englischer Übersetzung sowie einige wenige biographische Daten (mit Foto) bei Kamal Boullata: Women of the Fertile Crescent. An Anthology of Modern Poetry by Arab Women, Washington, D.C., 1978, S. 157—168

50 s. dazu Art. »Ḳaṣîm« in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden, IV, S. 717

Anfänge als Autor sind bei C. Brockelmann vermerkt,[51] aber bei Bakrî Shaikh Amîn[52] sucht man seinen Namen vergeblich. In Ziriklîs *Shibh al-jazîra* wird er allerdings einmal zitiert,[53] und zwar mit einem Artikel aus dem Jahre 1946. Darin hatte Qaṣîmî Ibn Saud als einen Herrscher bezeichnet, der keineswegs absolut regiere, sondern einer Verfassung besonderer Art unterworfen sei — nämlich der *sharî'a,* die überdies, im Unterschied zu von Menschen geschaffenen Verfassungen, keinen Veränderungen unterworfen und nicht abzuschaffen sei.

Vermutlich hat Ziriklîs Zitat einen Hintersinn,[54] denn gerade in jenem Jahr 1946 hat al-Qaṣîmî das Buch veröffentlicht, das ihn zum bisher bekanntesten Renegaten der *Wahhabiya* gemacht hat, nämlich das Buch *Hâdhî hiya al-aghlâl* (»Das sind die Ketten«).[55]. Ziriklî will mit seinem Zitat möglicherweise andeuten, daß Qaṣîmî noch 1946, als sein ketzerisches Buch erschien, in anderen Veröffentlichungen seine Loyalität gegenüber Ibn Saud bekundet hat. Welche Absicht Ziriklî mit diesem Zitat evtl. verfolgte, bleibe dahingestellt. Jedenfalls muß in diesem Zusammenhang darauf verwiesen werden, daß auch *Hâdhî hiya al-aghlâl* Ibn Saud gewidmet ist.[56]

Dieses Buch ist nun freilich eine scharfe Abrechung mit dem islamischen Geistesleben und der gesellschaftlichen Realität in den islamischen Ländern der Gegenwart. Es richtet sich sowohl gegen die salafitische als auch gegen die von der Mystik geprägte Auffassung des Islams.

Bevor wir den Inhalt dieses Buches skizzieren, müssen wir einen Blick auf die bis dahin erschienenen Schriften Qaṣîmîs werfen, denn nur so wird verständlich, welche unerfreuliche Überraschung Qaṣîmî im Jahre 1946 seinen bisherigen Gesinnungsgenossen aus dem Lager der *Wahhabiya* und *Salafiya* bereitet hat.

In seiner gegen Qaṣîmî gerichteten Streitschrift *Dirâsa 'an al-Qaṣîmî*[57] schreibt Ṣalâḥ ad-Dîn al-Munajjid,[58] Qaṣîmî komme aus dem Dorf Khabb al-Ḥulwa (Vokalisation?) bei Buraida in der Region von Qaṣîm, doch stamme er väterlicherseits aus einer oberägyptischen Familie. Erst sein Vater sei nach Najd eingewandert.[59] (Der Frage der Zuverlässigkeit dieser Angaben können wir hier nicht nachgehen.) Den weiteren Angaben Munajjids zufolge[60] wuchs Qaṣîmî in sehr einfachen Verhältnissen auf, erwarb seine frühe Bildung bei einem sunnitischen Scheich in Zubair bei Basra (Südirak) und in einer Schule *(al-madrasa ar-raḥmânîya)* in Delhi und gelangte nach einem erneuten Aufenthalt im Irak im Jahre 1925 nach Kairo. Er sei damals erst 18 Jahre alt gewesen (müßte demnach also ca. 1907 geboren sein).

In Kairo begann Qaṣîmî an der theologischen Hochschule al-Azhar zu studieren. Sehr bald trat er als heftiger Kritiker der *Sufi*-Orden bzw. ihrer Repräsentanten an der Azhar sowie als Verteidiger der *Wahhabiya* und Saudi-Arabiens hervor, versuchte sich aber auch als Kritiker einer modernistischen Interpreta-

51 Geschichte der arabischen Literatur, Suppl.-Bd. III, S. 209, Anm. 1
52 al-ḥaraka al-adabîya, s. oben Anm. 27
53 Shibh al-jazîra, III, Beirut 1970, S. 1247—1248
54 Ziriklî (gest. 1976), ein aus Syrien stammender Dichter, Verfasser des monumentalen biographischen Lexikons al-a'lâm, hat jahrzehntelang in saudischen Diensten gestanden. Sein Verhalten im »Fall Qaṣîmî« verdient evtl. nähere Untersuchung (vgl. unten Anm. 83)
55 Kairo, Maṭb. Miṣr, 330 und 2 S.
56 S. 5—11, lt. G.E. von Grunebaum: Attempts (s. unten Anm. 74), S. 146
57 2. Aufl. Beirut 1972 (Dâr al-Kitâb al-Jadîd), 1. Aufl. 1967
58 Geb. 1920, ein aus Damaskus stammender Verleger, Publizist und Gelehrter, der in zahlreichen Schriften die Position Saudi-Arabiens gegen den Nasserismus und alle Strömungen des »arabischen Sozialismus« verteidigt, s. etwa sein Buch A'midat an-nakba, in deutscher Übersetzung unter dem Titel »Wohin treibt die arabische Welt?«, München 1968
59 Munajjid: Dirâsa, 2. Aufl., S. 17—18
60 Ibid., S. 19—21

tion des Lebens des Propheten, nämlich Muḥammad Ḥusain Haikals Buch *Ḥayât Muḥammad.*[61] Insgesamt hat Qaṣîmî in den 30er Jahren in Kairo folgende Schriften veröffentlicht:[62]

1. *al-burûq an-najdîya fî 'ktisâḥ az-zulumât ad-dijwîya,* 1931 (230 S., Maṭb. al-Manâr)
2. *Shuyûkh al-Azhar, wa-z-ziyâda fî l-islâm,* 1351 h (1931—32), 76 S. (Maṭb. al-Manâr)
3. *al-faṣl al-ḥâsim baina l-wahhâbîyîn wa-mukhâlifîhim,* 1934, 3 u. 184 S. (Maṭb. at-taḍâmun al-akhawî)
4. *Mushkilat al-aḥâdîth an-nabawîya wa-bayânuhâ,* 1935, 8 u. 210 S. (al-Maṭb. ar-raḥmânîya)
5. *Naqd kitâb ḥayât Muḥammad li-Haikal*[63]
6. *ath-thaura al-wahhâbîya,* 1936, 196 S. (Maṭb. Miṣr)
7. *aṣ-ṣirâ' baina l-islâm wa-l-wathanîya,* 2 Bde., 1356 u. 1357 h (1937—39), Bd.I (18 u. 715 S.) al-Maṭb. as-salafîya, Bd.II (895 S.) Maṭb. as-sa'âda.

Die drei erstgenannten Schriften richten sich hauptsächlich gegen Shaikh Yûsuf ad-Dijwî (gest. 1946), einen der führenden Azhar-Gelehrten jener Zeit,[64] und den damaligen (1929—35 amtierenden) Shaikh al-Azhar, Muḥammad al-Aḥmadî az-Ẓawâhirî (gest. 1944).[65] Sie stehen in einem offensichtlichen Zusammenhang mit der Polemik über den Gräberkult im Islam und die Frage des *tawassul,*[66] die in jenen Jahren zwischen Rashîd Riḍâs *Manâr* und der 1930 gegründeten Zeitschrift der Azhar, *Nûr al-Islâm* (später: *Majallat al-Azhar*) ausgetragen wurde. Hier hat sich Shaikh Yûsuf ad-Dijwî als Kritiker der wahhabitischen Auffassungen besonders hervorgetan.[67]

Dijwî, Ẓawâhirî und viele andere der führenden *'ulamâ'* der Azhar waren durch Herkunft und Interessenlage zu eng mit den *Sufi*-Orden verbunden — Ẓawâhirî z.B. mit dem des Aḥmad al-Badawî von Tanta[68] —, als daß sie der Herausforderung durch die *Wahhabiya* und ihrer Sympathisanten in Ägypten mit etwas anderem als heftiger Ablehnung hätten begegnen können. Es kommt hinzu, daß die Spannungen zwischen König Fu'âd von Ägypten und Ibn Saud hinsichtlich der Kalifats-Frage die Azhar-Führung zusätzlich in einen Gegensatz zu Ibn Saud geführt hatten.[69] Anhänger der *Wahhabiya* — die es natürlich auch unter den *'ulamâ'* und Studenten der Azhar gab — sahen sich daher erheblichem Druck ausgesetzt.[70]

In dieser Situation nun begann Qaṣîmî, damals Student an der Azhar, Dijwî und andere Azhar-Gelehrte zu attackieren und die *Wahhabiya* sowie die Politik Ibn Sauds (besonders hinsichtlich der Verwaltung der Heiligen Stätten im Ḥijâz) zu verteidigen. Bereits die erste Polemik gegen Dijwî, *al-burûq an-najdîya,* führ-

61 Vgl. oben Anm. 38; zu dieser Schrift (Naqd kitâb ḥayât Muḥammad, Kairo 1935) s. Brockelmann, GAL S III, S. 209 f., Wessels, op. cit., Index S. 268 s.n. Qaṣîmî, und die unveröffentlichte Dissertation (Universität Halle/S., 1969) von M. Grzeskowiak: Die Darstellung des arabischen Propheten Muḥammad bei Muḥammad Ḥusain Haikal (...), S. 122—124

62 s. Brockelmann, GAL S III, S. 209 Anm. 1, und 'Âyida Ibrâhîm Nuṣair: al-kutub al-'arabîya allatî nushirat (...), Kairo 1969, Nr.2/588, 2/345, 2/492, 2/949, 2/1002, 9/490

63 s. dazu Anm. 61

64 'Umar Riḍâ Kaḥḥâla: Mu'jam al-mu'allifîn, XIII, Damaskus 1961, S.272 f. — Zur Vokalisation Dijwî s. Munajjid, op. cit., S.22

65 Kaḥḥâla: Mu'jam, IX, S.30 f. — Zu Ẓawâhirîs Amtszeit s. Wolf-Dieter Lemke: Maḥmûd Shaltût (1893—1963) und die Reform der Azhar, Frankfurt a.M. (etc.) 1980 (Verlag Peter D. Lang), S.75—98

66 s. dazu Orient 3/81, S.380

67 Nûr al-Islâm 2/1931/29—37, 206—211, 314, 248—257, 698—705

68 Lemke, op. cit., S.78—79

69 E. Kedourie: Egypt and the Caliphate, 1915—52, in: The Chatham House Version (...), London 1970, S.177—212

70 Qaṣîmî: al-faṣl al-ḥâsim baina l-wahhâbîyîn wa-mukhâlifîhim, Kairo 1934, S.13—14

te zum Ausschluß Qaṣîmîs aus der Azhar.[71] Dijwî beschuldigte Rashîd Riḍâ, er selber — und nicht Qaṣîmî — habe jene Streitschrift (die ja in Rashîd Riḍâs Verlag erschienen war) verfaßt. Zumindest wird man annehmen können, daß Rashîd Riḍâ (gest. 1935) Qaṣîmî damals in der einen oder anderen Weise unterstützt und beraten hat. Nach dessen Ausweisung aus der Azhar (März 1932) hat er ihn evtl. auch materiell unterstützt. Für das gute Einvernehmen zwischen beiden spricht auch die Tatsache, daß Qaṣîmîs Buch *aṣ-ṣirâ'* (s. oben Nr.7), eine der umfangreichsten und schärfsten wahhabitischen Polemiken gegen die Zwölferschia (und zugleich gegen den Gräberkult bei den Sunniten), die Antwort auf eine schiitische Streitschrift gegen Rashîd Riḍâs *al-wahhâbiyûn wa-l-ḥijâz* darstellt.[72] Mit diesem Werk hatte sich Qaṣîmî als wortgewaltiger Verteidiger der wahhabitischen Lehren endgültig etabliert.

In den Jahren 1939—45 scheint Qaṣîmî, von eventuellen Presse-Beiträgen abgesehen, nichts veröffentlicht zu haben. Munajjid äußert die Vermutung, er sei in jenen Jahren mit kommunistischen bzw. philosophisch-atheistischen Schriften aus dem Westen, die ins Arabische übersetzt worden waren, sowie mit Veröffentlichungen arabischer Anhänger derartigen Gedankengutes in Berührung gekommen.[73] Näheren Aufschluß darüber könnte wohl nur Qaṣîmî selbst geben. Das Buch *Hâdhî hiya al-aghlâl* jedenfalls, das Qaṣîmî 1946 veröffentlichte, ist eine entschiedene Kampfansage an nahezu alles, was er in den 30er Jahren verteidigt hatte.[74] Allerdings enthält das Buch immer wieder das Bekenntnis zum »eigentlichen« (Aktivität, Rationalität, Glauben an die menschliche Schöpferkraft etc. fordernden) Islam. Im übrigen bleibt Qaṣîmîs Kritik in einer Hinsicht prinzipiell unverändert: Die islamische Mystik und die auf ihr basierenden *Sufi*-Orden lehnt er — nun freilich mit veränderter Perspektive und z.T. mit anderen Argumenten — nach wie vor entschieden ab. So ist für ihn z.B. eine der bekanntesten Sammlungen von Biographien islamischer Mystiker (in der es von Berichten über deren angebliche Wundertaten etc. wimmelt) weiter nichts als ein Dokument von Geistesgestörtheit.[75] Das traditionalistische, mit den Orden liierte Establishment der Azhar findet auch in diesem Buch keine Gnade, denn es ist, so Qaṣîmî, mitverantwortlich für die »Unwissenheit auf der Basis (mißverstandener bzw. pervertierter) religiöser Doktrin« *(jahl i'tiqâdî),* die in der islamischen Welt dominiere und die schuld sei an der Rückständigkeit der Muslime in den Bereichen von Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Politik. Der wesentliche Bruch mit der Vergangenheit, den Qaṣîmî in diesem Buch dokumentiert, liegt in seiner entschiedenen Abwendung von den Zielen der *Wahhabiya* bzw. *Salafiya,* nämlich von der Orientierung an einem detaillierten Idealbild frühislamischer Praxis sowie vom Streben nach vollständiger Wiedereinführung und strikter Anwendung der *sharî'a.* Dies alles erklärt Qaṣîmî für völlig abwegig.[76] Entscheidende Besserung der gegenwärtigen Lage sei nur zu erwarten durch die Überwindung der im islamischen Denken (durch die Schuld der Theo-

71 Munajjid, op.cit., S.23, mit Zitat des Beschlusses vom 13.3.1932 aus Nûr al-Islâm 3/1351 h (1932—1933), S.364

72 Zu al-wahhâbîyûn wa-l-ḥijâz s. Orient 3/81 S.387. Bei der schiitischen Streitschrift handelt es sich um Muḥsin al-Amîn al-'Âmilî: Kashf al-irtiyâb fî atbâ' Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb, Damaskus 1927/28, 3. Aufl. Teheran o.J. (ca.1973)

73 Munajjid, op.cit., S.27

74 Das Buch selbst ist mir nicht zugänglich. Die folgende Inhaltsübersicht stützt sich auf G.E. von Grunebaum: Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam, Section II, in: L. Bryson, L. Finkelstein, R.M. Maciver (eds.): Perspectives on a Troubled Decade: Science, Philosophy, and Religion, 1939—1949, New York 1950, S.135—184; vgl. auch idem: Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, 2nd ed. London 1961, S.216—223, und R. Wielandt: Offenbarung und Geschichte (s. oben Anm. 16), S.161—162

75 von Grunebaum: Attempts, S. 158, vgl. auch S. 152 und S. 153 Anm. 49 und Anm. 176

76 Ibid., S. 147

logen) tief verwurzelten Überzeugung von der Schwäche des Menschen, durch die Zerstörung des Irrglaubens, daß die Verherrlichung Gottes die Herabsetzung des Menschen und das Mißtrauen in seine Fähigkeiten impliziere. Die moderne Kultur setze den Glauben an die unbegrenzten wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Fähigkeiten des Menschen voraus, und dies — und nichts anderes — sei der Grund für die Überlegenheit einiger nichtislamischer Nationen in der Gegenwart.[77]

Entschieden setzt sich Qaṣîmî für die volle Teilnahme der muslimischen Frau am gesellschaftlichen Leben und für ihr Recht auf Bildung ein. Das Ideal der Askese *(zuhd)* lehnt er ab als etwas, was der altarabischen Tradition und dem Koran fremd sei, und verweist demgegenüber auf den Aktivismus der Torah[78] und auf die Art und Weise, wie die Juden — besonders hinsichtlich ihrer Bestrebungen in Palästina — dem nachleben. Fatalismus, Aberglaube, Ignoranz hinsichtlich der Naturgesetze und der Gesetze der Geschichte seien zwar eine Beleidigung für den wahren Islam, nichtsdestoweniger aber weit verbreitet und der Hauptgrund für die Schwäche der islamischen Welt in der Gegenwart.[79]

Evolution sei das Grundgesetz der belebten wie der unbelebten Natur. In der menschlichen Gesellschaft erfordere dieses Prinzip die Revolte gegen das Alte. Jeglicher Ahnenkult — so auch die Verherrlichung der frühen Muslime, der *salaf ṣâliḥ* — sei nichts als ein Symptom der Unmündigkeit. Die Verwalter des längst zum Ballast gewordenen Erbes, die Theologen *(shuyûkh* bzw. *rijâl ad-dîn),* müßten von ihren angemaßten Thronen gestürzt werden. Zivilisation könne nicht leben ohne Zweifel *(shakk)* an allem Erreichten.[80] Nicht die Religion sei die Fessel, sondern das, was die Theologen daraus gemacht haben. Der von ihnen bewahrte und verteidigte Islam sei keine Gefahr, sondern ein Vorteil für die Kolonialisten.[81]

Qaṣîmîs Buch ist, wie v. Grunebaum feststellt, in erster Linie eine politische Meinungsäußerung. Nicht nur Qaṣîmî ausdrücklicher, positiver Hinweis auf Atatürk,[82] sondern der gesamte Tenor des Buches läßt erkennen, daß der Autor für eine säkularistische Entwicklung plädiert. Von anderen Schriften mit säkularistischer Tendenz unterscheidet es sich durch die Schärfe und Bitterkeit der Kritik, aber kaum durch den Inhalt — jedenfalls wenn man von dem ungewöhnlich stark betonten Glauben an Wissenschaft und Technik und von der entsprechenden Glorifizierung der menschlichen Schöpferkraft einmal absieht. Was es zum Gegenstand des besonderen Interesses machte, war die Herkunft des Autors. Für die wahhabitischen und pro-wahhabitischen Theologen und Schriftsteller wurde es hauptsächlich deshalb zu einer ernsthaften Herausforderung. Eine Reihe von religiösen Organisationen forderte — allerdings vergeblich — die Ausweisung Qaṣîmîs aus Ägypten. Es scheint, daß der saudi-arabische bevollmächtigte Gesandte *(wazîr mufawwaḍ)* in Kairo, Fauzân as-Sâbiq (gest. 1954), Qaṣîmî vor den Folgen dieser Kampagne zu schützen versucht hat.[83]

Natürlich hat Qaṣîmîs Buch eine Reihe von Entgegnungen hervorgerufen. Die bekanntesten sind:

77 Ibid., bes. S. 148-151
78 Ibid., S. 154-169. Zu Qaṣîmîs Warnungen vor den zionistischen Bestrebungen in Palästina ibid. S. 161-162
79 Ibid., S. 159-169
80 Ibid., S. 170-173
81 Ibid., S. 175
82 Ibid., S. 176
83 Munajjid, op.cit., S. 28 (mit einem etwas unklaren Hinweis auf die Rolle Ziriklîs (s. oben Anm. 54)); zu Fauzân as-Sâbiq, der aus Buraida (Qaṣîm) stammte, s. Kaḥḥâla: Mu'jam, VIII, S. 81 f.

1. 'Abd ar-Raḥmân b. Nâṣir b. as-Sa'dî: *Tanzîh ad-dîn wa-rijâlih mim-mâ iftarâhu al-Qaṣîmî fî aghlâlih,* Kairo 1366h (1946-47), Maṭb. 'Îsâ al-Ḥalabî
2. Muḥammad 'Abd ar-Razzâq Ḥamza: *ash-shawâhid wa-n-nuṣûṣ min kitâb al-aghlâl (..),* Kairo 1367 (1947-48), Maṭb. al-Islâm
3. Ibrâhîm b. 'Abd al-'Azîz as-Suwaiḥ an-Najdî: *Bayân al-hudâ min aḍ-ḍalâl fî r-radd 'alâ ṣâḥib al-aghlâl,* Kairo, 2 Bde., 1949-50, al-Maṭb. as-salafîya.

Suwaiḥ (gest. 1369h/1949-50) und Sa'dî (gest. 1957) sind Saudis, Ḥamza (gest. 1972) ist ein gebürtiger Ägypter, der seit 1926 in Saudi-Arabien als Lehrer (besonders für Ḥadîth-Wissenschaft, zuletzt Direktor der *Dâr al-ḥadîth* in Mekka) tätig war.[84] Das Buch von Suwaiḥ (Bd.I: 584, Bd.II: 607 S.) ist das bei weitem umfangreichste der drei genannten.

Qaṣîmîs Buch hat auch Verteidiger gefunden, so etwa durch den als »Freidenker« und Anhänger der »Verwestlichung« bekannten ägyptischen Publizisten Ismâ'îl Maẓhar (gest. 1962), der seit 1945 Chefredakteur der berühmten Kulturzeitschrift *al-Muqtaṭaf* war.[85] Unterstützung von dieser Seite war aber nur geeignet, den Zorn der wahhabitischen und anderen fundamentalistischen Kritiker zu verstärken.

Bei manchen oppositionellen saudi-arabischen Intellektuellen und nicht wenigen im Ausland studierenden Saudis wird Qaṣîmî, der seit Jahrzehnten außerhalb Saudi-Arabiens(meist in Ägypten und Libanon) lebt, anscheinend als eine Art Pionier angesehen,[86] doch sind seine in den 60er Jahren (nach fast zwanzigjährigem Schweigen) in Beirut veröffentlichten Schriften *(Hâdhâ l-kaun, mâ ḍamîruh; al-'âlam laisa 'aqlan, etc.)* im Unterschied zu dem Buch von 1946 von tiefem Pessimismus und kaum verhülltem Agnostizismus geprägt. Dasselbe gilt für Qaṣîmîs gelegentliche Äußerungen in der libanesischen Presse.[87] Zur Inspiration der Oppositionsbewegung taugt so etwas wenig. Im übrigen dürften die exaltiert wirkende Sprache und die Weitschweifigkeit, die in diesen Werken vorherrschen, vielen Lesern das Verständnis erschweren. Munajjid scheint denn auch mit seiner Polemik leichtes Spiel zu haben, wenn er Qaṣîmîs Äußerungen als wirr und widersprüchlich darstellt und ihm nachsagt, viele der westlichen Autoren, auf die er sich beruft, nicht richtig verstanden zu haben. Im übrigen bezeichnet er ihn als Atheisten, als zwanghaft destruktiv aufgrund von Minderwertigkeitskomplexen, glaubt Spuren marxistischen Denkens bei ihm zu erkennen und erklärt ihn schließlich für psychisch krank.[88]

Daß ein Autor wie Munajjid sich der Aufgabe unterzogen hat, Qaṣîmî herabzusetzen, spricht immerhin dafür, daß von dessen Namen und Werk noch immer eine gewisse Anziehungskraft ausgeht. Dazu paßt auch, daß ein vor wenigen Jahren in Paris neu erschienenes Buch von Qaṣîmî: *al-'arab ẓâhira ṣautîya* (etwa: »Die Araber, ein tönendes Phänomen«) umgehend mit einer Schmäschrift in Versform beantwortet worden ist: *Mâdhâ yurîd al-Qaṣîmî?* (»Was will

84 Über Suwaiḥ s. Mashâhîr 'ulamâ' Najd (s. Orient 3/81 S. 387 Anm. 18 und Anm. 47), S. 247, über Sa'dî ibid. S. 256-261 und Kaḥḥâla: Mu'jam, XIII, S. 396 f.; über Ḥamza den Nachruf in Maj. Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî, X/1 (1972), S. 86-87. Zu den pro-wahhabitischen Schriften gegen Qaṣîmî s. auch Zaid ibn 'Abd al-'Azîz ibn Fayyâḍ: Buhûth wa-munâqashât, Beirut 1970 (Makt. al-Ḥayât), S. 121-131, vgl. Munajjid, op.cit., S. 28-31

85 s. Ismâ'îl Maẓhar in al-Muqtaṭaf 109/4 (1.11.1946), S. 269-271 und Zitate aus Qaṣîmîs Buch S. 272. Bemerkenswert ist hier ferner der positive Kommentar des Azhar-Gelehrten und Dichters Ḥasan al-Qâyâtî (gest. 1959) in Muqtaṭaf 110/2 (10.2.1947), S. 151-154. Zu Qâyâtî s. Dâghir: Maṣâdir ad-dirâsa, III/2, S.1009, zu Maẓhar ibid., S.1237-1243, und Ibrahim A. Ibrahim: Ismail Mazhar and Husayn Fawzi, Two »Radical« Westernizers, in: Middle Eastern Studies, 9/1973/1/35-41

86 'Adnân al-'Aṭṭâr: al-Ḥarakât at-taḥarrurîya fî l-ḥijâz wa-n-najd, 1901-1973 (Beirut 1973), S. 89-96

87 So etwa seine Stellungnahme zur gegenwärtigen Kulturkrise der Araber (»Ich werde meine Bücher verbrennen«) in an-Nahâr (Beirut), Beilage vom 7.1.1973, S. 11

88 Dirâsa, bes. S. 56-63

Qaṣîmî?«). Der Verfasser, ein gewisser Aḥmad ibn Muḥammad ash-Shâmî, vermag in Qaṣîmî nichts weiter als einen Nestbeschmutzer zu sehen.[89]

Als individueller Versuch eines Ausbruchs aus der Gedankenwelt der *Wahhabiya* bzw. *Salafiya* bleibt der »Fall Qaṣîmî« interessant (und verdient wohl genaueres Studium), als konkrete intellektuelle Hilfe für die Reformkräfte Saudi-Arabiens in der Gegenwart dürften zumindest seine Schriften aus den 60er Jahren kaum geeignet sein. Man mag sich fragen, ob die ungewollte Wirkung Qaṣîmîs nicht sogar — jedenfalls zeitweilig — darin bestanden hat, daß er reaktionären Gruppen einen Vorwand lieferte, den Spielraum der liberalen Reformkräfte in Saudi-Arabien einzuengen.

(wird fortgesetzt)

89 Beirut (Dâr an-Nafâ'is), 2. Aufl. 1980 (32 S.)

Günter Wiedensohler

Arbeitsrecht in Saudi-Arabien

1. Einleitung

Die Kodifizierung des Rechts der Arbeitsverhältnisse durch die weltliche Legislative Saudi-Arabiens war kein selbstverständlicher Vorgang; denn religiös eingestellte Araber und traditionsbewußte orientalische Staaten — darunter namentlich das Königreich Saudi-Arabien — respektieren grundsätzlich allein das althergebrachte islamische Recht, d.h. einen Normenkomplex, der über die rituellen und kultischen Pflichten hinaus nahezu alle menschlichen Beziehungen regelt[1]. Das saudische Recht ist daher bis auf den heutigen Tag immer noch weitgehend in den schwer zugänglichen, weil für europäische Begriffe wenig systematisch angelegten Werken namhafter Rechtsgelehrter *(fuqahâ')* verbindlich niedergelegt. Ein Versuch des Königs 'Abd al-'Azîz Ibn Sa'ûd (1880-1953), das autochthone islamische Recht hanbalitischer Prägung auf der Grundlage auch der anderen orthodoxen Schulrichtungen (Malikiten, Hanafiten und Schafiiten) mit staatlicher Autorität zu kodifizieren, scheiterte an dem Widerstand maßgebender Religionsgelehrter.

Vornehmlich unter dem Einfluß stark anschwellender Staatsfinanzen und — dadurch bedingt — zunehmender Auslandskontakte entstand im saudi-arabischen Recht ein säkularistischer Trend, der schließlich unter anderem so bedeutende Sektoren wie die Arbeitsbeziehungen, die soziale Sicherheit, den öffentlichen Dienst und das Justizwesen erfaßte. Auf diese Weise versucht der staatliche Gesetzgeber, den sich allmählich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen des Landes Rechnung zu tragen[2]. Die entsprechenden weltlichen Gesetze *(anẓima)* durchweg jüngeren Datums haben freilich laut offizieller Doktrin im Einklang zu stehen mit dem Koran, mit der Überlieferung vom Propheten wie auch mit dem Verhalten der Gefährten des Propheten und ihrer unmittelbaren Nachfolger[3].

2. Das Arbeitsgesetzbuch

Das geltende saudi-arabische Arbeitsgesetzbuch *(niẓâm al-'amal wal-'ummâl)*, bestehend aus 211 Artikeln und 13 Kapiteln, basiert auf dem Ministerratsbeschluß Nr. 745 vom 23.8.1389 h; durch das königliche Dekret *(marsûm malakî)*

1 Al-Zirqilî, Shibh al-jazîra fî 'ahd al-Malik 'Abd al-'Azîz, Beirut 1390 h, S.381—386

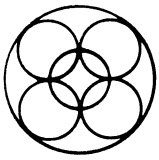
2 Vgl. im einzelnen Muḥammad 'Abd al-Jawwâd Muḥammad, al-Taṭawwur al-tashrî'î fî al-Mamlaka al-'Arabîya al-Sa'ûdîya, Kairo 1977; 'Abd al-Majîd Muḥammad al-Ḥifnâwî, Uṣûl al-tashrî' fî al-Mamlaka al-'Arabîya al-Sa'ûdîya, Jidda o.J.

3 So bereits Artikel 6 der Verfassung des von Ibn Sa'ûd eroberten Hedschas, siehe J.N.D. Anderson, Islamic Law in the Modern World, New York 1959, S.83

ORIENT

Deutsche Zeitschrift für Politik und
Wirtschaft des Orients
German Journal for Politics and
Economics of the Middle East

23. Jahrgang Nr.3 September 1982



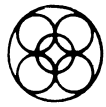
Im Verbund der Stiftung
Deutsches Übersee-Institut
Begründet vom Nah- und Mittelost-Verein
Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:
Friedemann Büttner, Werner Ende, Fritz Steppat, Bassam Tibi, Eugen Wirth

REDAKTION:
Udo Steinbach
Mittelweg 150, 2000 Hamburg 13, Telefon (040) 44 14 81

VERLAG:
Leske Verlag + Budrich GmbH, Postfach 30 04 06, 5090 Leverkusen 3,
Anzeigenverwaltung beim Verlag. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 8 vom 1.4.1979.

BEZUGSBEDINGUNGEN:
Einzelheft DM 17,—. Jahresabonnement (4 Hefte) DM 60,— zuzügl. Zustellgebühr.
Ein Abonnement gilt immer als abgeschlossen für ein Kalenderjahr.
Wird es nicht drei Monate vor Jahresabschluß gekündigt, verlängert es sich um ein weiteres Jahr.



VERBUND STIFTUNG DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

© 1982 by Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Das Deutsche Orient-Institut bildet mit anderen, überwiegend regional ausgerichteten Forschungsinstituten den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.
Dem Deutschen Orient-Institut ist die Aufgabe gestellt, die gegenwartsbezogene Orientforschung zu fördern. Es ist dabei bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Worte kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des Autors und nicht die des Instituts darstellen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

zubauen, die einen islamischen Titel tragen, die auch in der Regel nur Empfänger-Institutionen arabischer *»cadeaus«* sind. Jeder halbeinflußreiche religiöse Führer kann sich durch solche Aktionen eine Quelle der Bereicherung verschaffen, indem er an seine Geldgeber Versprechungen abgibt, die er niemals einhalten kann: Die Aussicht, den *Tariqa*-Islam von Westafrika zu verdrängen, ist minimal. Es ist daher bedauerlich, daß der Einfluß des Petrodollars nicht von der Arabischen Liga kontrolliert werden kann bzw. nicht an gouvernmentale Institutionen in entwicklungspolitischer Absicht vergeben wird. Dies ist auch deshalb zu bedauern, da man sonst die Möglichkeit hätte, in Dakar, dem politischen und kulturellen *»salon d'accueil«* Westafrikas,[14] gute Exempel zu statuieren.

Bassam Tibi

14 In Dakar befinden sich auch wichtige Forschungsinstitute, so z.B. das von dem franko-ägyptischen Ökonomen Samir Amin geleitete UNO-Institut sowie das größte Forschungsinstitut Afrikas: IFAN (= Institut Fondamental d'Afrique Noire, früher: Institut Français d'Afrique Noire) an der Universität Dakar. Parallel zu meinem Aufenthalt in Dakar fand am IDEP (Institut Africain de Développement Economique et de Planification) eine von der Hammarskjöld Foundation organisierte internationale feministische Konferenz über »un autre développement avec les femmes« statt, an der führende arabische Feministinnen wie z.B. die Ägypterin Nawal el-Saadawi (Autorin von: Tschador. Frauen im Islam, Bremen 1980 u.a.) und die Marokkanerin Fatima Mernissi (Autorin von: Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society, Cambridge/Mass. 1975) teilnahmen. Diese Konferenz, an der der Berichterstatter zeitweise auch teilnahm, ist einen selbständigen Bericht wert. Samir Amin war auch dort anwesend.

Aufsätze und Hintergrundberichte

Werner Ende

Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation (III)*

Die Alt-Wahhabiya und der Modernismus: Zur Rolle von Shaikh 'Abd al-'Azîz ibn Bâz

Im Jahre 1962 veröffentlichte der saudische Diplomat und Schriftsteller Fahd al-Mârik (geb. in Ḥâ'il 1910)[1] in Damaskus ein Buch mit dem Titel *Lamaḥât 'an at-taṭawwur al-fikrî fî jazîrat al-'arab fî l-qarn al-'ishrîn* (»Streiflichter aus der geistigen Entwicklung auf der Arabischen Halbinsel im 20. Jahrhundert«). Dieses Buch, in dessen Widmung an erster Stelle der Gründer-König Ibn Saud (gest. 1953) genannt ist, stellt den Versuch einer loyalen, konstruktiven Kritik an bestimmten Erscheinungen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens in den Ländern der Arabischen Halbinsel und besonders in Saudi-Arabien dar. Es enthält zahlreiche Bemerkungen zur Notwendigkeit einer freien und sachlichen Diskussion über das Für und Wider von Ideen und Forderungen wie etwa der Einrichtung eines Parlaments, der Einführung des Parteiensystems, der Möglichkeit legaler Opposition, der Nationalisierung (*ta'mîm*) bestimmter Wirtschaftszweige usw.[2] Der Autor verwendet für seine Darstellung der kulturellen Entwicklung in Saudi-Arabien folgende Periodisierung:

1. Vom Anfang des Jahrhunderts bis zum Ende des ersten Viertels, also bis zur Machtübernahme der Saudis im Ḥijâz (1924—26)
2. Die Phase von 1927 bis 1950
3. Die Phase von 1950 bis zum Zeitpunkt der Niederschrift des Buches, also 1961/62

Die letztgenannte Phase scheint ihm durch überwiegend positive Entwicklungen in Richtung auf Reformen in vielen Bereichen gekennzeichnet, doch macht al-Mârik kein Hehl daraus, daß er die Rolle der wahhabitischen *'ulamâ'* mit Skepsis betrachtet und in dieser Schicht zumindest die Mit-Verantwortlichen da-

* Der vorliegende Beitrag bildet die Fortsetzung der in Orient 22(1981)3 und 23(1982)1 erschienenen Artikel.

1 Eigentlich Fahd ibn Mârik ibn 'Abd al-'Azîz. Bio-bibliographische Daten bei Adham al-Jundî: A'lâm al-adab wa-l-fann, II, Damaskus 1958, S.510, und Bakrî Shaikh Amîn: al-ḥaraka al-adabîya fî l-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya, Beirut 1972, S.604 Anm.3

2 Lamaḥât, s. bes. Schlußkapital (ein fiktives Gespräch) S.183 ff.

für sieht, daß die Modernisierung des Landes durch die Reformkräfte nicht konsequenter vorangetrieben werden kann. Allerdings gibt er dem Leser zu verstehen, daß er die Möglichkeiten der *'ulamâ'*, gegen progressive Kritiker Sanktionen durchzusetzen, im Schwinden begriffen sieht. Als Beispiel dafür nennt er die Erfahrungen, die der saudische Gelehrte, Journalist und Verleger Ḥamad al-Jâsir (geb. 1911)[3] zweimal in seinem Leben mit der Intoleranz der *'ulamâ'* gemacht habe: Als jener 1943, nachdem er sein Amt als *qâḍî* aufgegeben hatte, wegen einer gänzlich unpolitischen Sache ins Gefängnis geworfen worden war, saß er 14 Tage lang unter beklagenswerten Umständen in seiner Zelle, ohne daß ihn einer seiner Angehörigen oder irgendeine andere für ihn wichtige Person besuchen konnte. Als er 1959 erneut, und zwar auf Verlangen von *'ulamâ'*, die sich durch einen Artikel Ḥamad al-Jâsirs in der (von ihm 1953 gegründeten) Wochenzeitung *al-Yamâma* (Riad) angegriffen fühlten, verhaftet wurde, war er schon nach drei oder vier Tagen wieder auf freiem Fuß, und in dieser kurzen Zeit der Haft besuchten ihn mehr als 200 Personen, darunter sogar einige Prinzen (der Familie Saud) und hohe Staatsbeamte. In der früheren Ära sei so etwas undenkbar gewesen, und eine Anklage wie die, die 1959 gegen ihn gerichtet worden war, hätte ihn damals zweifellos das Leben gekostet. An solchen Einzelheiten lasse sich das Ausmaß der positiven geistigen Entwicklung in Saudi-Arabien erkennen.[4]

Fahd al-Mârik nennt im Zusammenhang mit dem Beispiel Ḥamad al-Jâsir keinen jener *'ulamâ'* mit Namen, die Klage gegen diesen erhoben hatten. An anderer Stelle, und zwar in auffallender Weise, erscheint in diesem Buch der Name des von uns bereits erwähnten Theologen 'Abd al-'Azîz ibn Bâz.[5] Dieser — zwei Jahre jünger als al-Mârik und wie jener ein Schüler des (1969 verstorbenen) Muftis von Saudi-Arabien, Muḥammad ibn Ibrâhîm (eines Nachkommen des Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb)[6] — war von al-Mârik bereits 1953 zum Problem der Sklaverei im Islam befragt worden. Den Antwortbrief, in dem Ibn Bâz die Versklavung *(istirqâq)* von Nichtmuslimen nur unter ganz bestimmten Bedingungen (nämlich im Zusammenhang mit dem *jihâd*) für erlaubt erklärt, hat Fahd al-Mârik in Faksimile an den Anfang des Buches gestellt (S.[1]). Darunter hat Fahd al-Mârik einen (doppelsinnig gemeinten?) Hinweis für den Leser gesetzt: Da Ibn Bâz blind (*makfûf al-baṣar*) sei, möge man die Schreibfehler in dem in Faksimile wiedergebenen Brief entschuldigen.

Der Hintergrund der Veröffentlichung dieses Briefes aus dem Jahre 1953 in einem Buch von 1962 ist auf der Basis des uns vorliegenden Materials nicht mit letzter Sicherheit auszumachen. Gehörte Ibn Bâz zu jenen *'ulamâ'*, die gegen ein *generelles* Verbot der Sklaverei in Saudi-Arabien Bedenken erhoben? Zwar entsprach der Tenor seines Briefes von 1953 dem Ziel Fahd al-Mâriks, die saudische Regierung zur Freilassung aller in Saudi-Arabien lebenden Sklaven zu ermutigen (die ja in aller Regel nicht als Gefangene eines *jihâd* ins Land gekommen waren) und auch den getarnten Sklavenhandel zu unterbinden, doch schien

3 Biographische Daten bei Bakrî Shaikh Amîn, S.116 f. (Anm. 2), sowie as-Sâsî:al-mausû'a (s. Anm. 54), S.119—27. — Ende der 70er Jahre wurde Ḥamad al-Jâsir, der seinen Verlag Dâr al-Yamâma jahrelang von Beirut aus geleitet und dort auch seine Zeitschrift »al-'Arab« redigiert hatte, zum Honorarprofessor für Historische Geographie der Arabischen Halbinsel an der Universität Riad ernannt.

4 Lamaḥât, S.136—138

5 Vgl. Orient 3/81, S.390

6 'Abd ar-Raḥmân b. 'Abdallâh Âl Shaikh: Mashâhîr 'ulamâ' Najd wa-ghairuhum, Beirut 1972, S.134—144, s. dort Schüler-Liste S.137, Nr.2; Bakrî Shaikh Amîn, S.604 Anm.3

al-Mârik die Stellungnahme Ibn Bâz' 1961/62, bei Abfassung des Buches, nicht mehr ausreichend zu sein. Nach seiner, al-Mâriks, Auffassung[7] ist die Versklavung eines Menschen im Sinne des islamischen Rechts einzig und allein als Gegenmaßnahme gerechtfertigt, nämlich wenn Feinde des Islams zuerst so handeln, also gefangene Muslime zu Sklaven machen. Zur Stützung dieses Arguments verweist er auf Koran 2:194 (»Wenn nun einer gegen euch Übergriffe begeht, dann zahlt ihm mit gleicher Münze heim«) und 42:40 (»Eine schlechte Tat wird mit einer gleich schlechten vergolten«). In einer Fußnote[8] begrüßt er die Nachricht, daß die saudische Regierung den An- und Verkauf von Sklaven verboten habe, doch vermißt er zu diesem Zeitpunkt noch immer eine eindeutige Erklärung des Inhalts, daß die Sklaverei grundsätzlich verboten sei und es deshalb in Saudi-Arabien keine Sklaven geben dürfe.

Die Beseitigung der Sklaverei war seit dem 19. Jahrhundert ein Thema der internationalen Politik[9] — ein Thema, das u.a. zur Rechtfertigung von Druck auf Regierungen islamischer Länder und zur Begründung für koloniale Eroberungen durch europäische Staaten eine Rolle gespielt hat. Nicht zuletzt war es der Sklavenhandel in Verbindung mit der Pilgerfahrt von Afrikanern nach Mekka, der bereits im 19. Jahrhundert den Blick der internationalen Öffentlichkeit auf die Rolle des Ḥijâz als Sklavenmarkt lenkte.[10] Um 1962, also bei Erscheinen des Buches von Fahd al-Mârik, war die Fortdauer von Sklaverei in Saudi-Arabien[11] ein Gegenstand der Kritik geworden, die arabische Regierungen und ideologische Bewegungen an Saudi-Arabien übten. Somit ist es nicht überraschend, daß ein modernistisch denkender, aber anscheinend königstreuer Saudi wie Fahd al-Mârik in dieser Situation bestrebt war, seine Regierung zum grundsätzlichen Verbot der Sklaverei zu bewegen — und zwar gegen den eventuellen Widerstand von *'ulamâ'*, die ja auf die Tatsache verweisen konnten und können, daß im Koran auch da, wo zur guten Behandlung der Sklaven aufgefordert wird (s. Koran 4:36, 16:71), die Existenz von Sklaverei an sich keine Mißbilligung erfährt.

Man muß sich vor Augen halten, daß Fahd al-Mâriks Buch im gleichen Jahr erschien, in dem in Ägypten mit der Nationalcharta (*al-mîthâq al-waṭanî*) die Hinwendung des Landes zu einem (angeblich aus dem Islam abgeleiteten) »arabischen Sozialismus« bekräftigt wurde und in dem selbst Prinzen aus dem Hause Saud Sympathien für den Nasserismus bekundeten. Die saudische Führung mußte in dieser Situation einige Angriffsflächen der nasseristischen (und ba'thistischen) Polemik zu verkleinern suchen. In der Tat stand, als al-Mârik sein Buch veröffentlichte, eine entsprechende Entscheidung hinsichtlich der Sklaverei unmittelbar bevor: In seiner Regierungserklärung am 6. November 1962 erklärte Ministerpräsident Prinz Faiṣal (der spätere König) u.a., die Sklaverei werde auf dem Territorium Saudi-Arabiens abgeschafft.[12]

7 Lamaḥât, S.62—63
8 Ibid., S.62 Anm.1
9 s. Art. »'Abd« in EI², I, S.24—40, bes. S.36—40 (»Abolition«)
10 W. Ochsenwald: Muslim-European conflict in the Hijaz: the slave trade controversy 1840—1895, in: Middle Eastern Studies (London), 16/1980/1/115—126. Zur Situation der Sklaven im Ḥijâz im 19. Jahrhundert und zum »Antisklavereischwindel in Europa« s. C. Snouck Hurgronje: Mekka, Bd.II: Aus dem heutigen Leben, Den Haag 1889, S.11—24
11 s. etwa Cahiers de l'Orient Contemporain (Paris), XXXI/1955, S.95, und C.W.W. Greenidge: Slavery in the Middle East, in: Middle Eastern Affairs (New York), 7/1956/435—440
12 Cahiers de l'Orient Contemporain, L/1962, S.346, 348, vgl. ibid., LI/1963, S.34, sowie Oriente Moderno, 42/1962/860; ferner V. Sheean: Faisal. The King and his Kingdom, Travistock (England) 1975, S.121

Die Argumentation, mit der dieser Schritt von saudischer Seite begleitet wurde, konnte sich an Äußerungen von Autoren der *Salafiya* wie Muḥammad Rashîd Riḍâ anlehnen, der schon vor dem Ersten Weltkrieg erklärt hatte, daß die Beseitigung der Sklaverei in der ursprünglichen Tendenz des Islams liege (nur eben zu Lebzeiten des Propheten nicht sofort zu verwirklichen war) und daß sie — ein Erbteil der vorislamischen Zeit — schon seit dem 1. Jahrhundert des Islams verschwunden wäre, hätten die Muslime und ihre Herrscher, die nach dem Propheten und den vier »rechtgeleiteten« ersten Kalifen kamen, sich an die *sharî'a* und deren vorbildliche Anwendung durch ihre Vorgänger gehalten.[13] Mehr oder weniger ist dies der Tenor zahlreicher späterer Stellungnahmen muslimischer Autoren zu diesem Thema, und zwar auch und gerade solcher, die in das Lager des liberalen Modernismus gehören.[14] Nicht alles, was in diesem Zusammenhang gesagt worden war, eignete sich zur Begründung der saudischen Sklaven-Befreiung von 1962/63. So hatte z.B. Rashîd Riḍâ in demselben Gutachten auch die Etablierung der erblichen Monarchie durch den ersten Umayyaden-Kalifen Mu'âwiya als einen verhängnisvollen Schritt bezeichnet, in dem sich die Abkehr von der *sharî'a* manifestiert habe: eine Bemerkung, die eine frühere Phase im Denken Rashîd Riḍâs (gest. 1935) wiedergibt und in der Bedrängnis, in der die saudische Dynastie sich 1962 befand, natürlich nicht brauchbar war.

Im Zusammenhang mit dem Verbot der Sklaverei in Saudi-Arabien gab es 1962/63 eine Initiative der Regierung für den Loskauf von Sklaven und für deren materielle Unterstützung beim Aufbau einer eigenständigen wirtschaftlichen Existenz. Welche Haltung Ibn Bâz gegenüber dieser Entwicklung eingenommen hat, läßt sich mit dem uns vorliegenden Material nicht eindeutig erkennen.

Wenn Ibn Bâz heute als Wortführer jener starrsinnigen Alt-Wahhabiten gilt, bei denen man leicht den Eindruck gewinnt, sie wollten am liebsten die letzten Spuren des Modernismus in der *Salafiya* tilgen, so ist dies in erster Linie die Nachwirkung einer Kontroverse, die im Jahre 1966 zwischen ihm und dem aus dem Irak stammenden, als Asylant in Saudi-Arabien lebenden Theologen Muḥammad Maḥmûd aṣ-Ṣawwâf ausbrach. Ṣawwâf war in den fünfziger Jahren *spiritus rector* einer muslimischen Vereinigung im Irak namens *al-ukhuwwa al-islâmîya,* von der es hieß, sie sei eine Tarn-Organisation der (offiziell nicht zugelassenen) Muslim-Bruderschaft.[15] In der Ära Qâsim (1958—63) war Ṣawwâf schon früh an konspirativen Umtrieben beteiligt, entkam 1959 ins Ausland und gelangte schließlich nach Saudi-Arabien, wo er als Dozent an den Fakultäten für arabische Sprache und *sharî'a* in Mekka tätig war.[16] Im Jahre 1966 entspann sich zwischen ihm und Shaikh Ibn Bâz, der damals Stellvertretender Rektor der Islamischen Universität in Medina war, eine Kontroverse um die Frage,

13 al-Manâr (Kairo), 13(1910), S.742—744, nachgedruckt bei Munajjid/Khûrî (Hrsg.): Fatâwâ l-imâm Muḥammad Rashîd Riḍâ, III, Beirut 1970, S.926—929, s. bes. S.928 Z.-10 ff.; vgl. J. Jomier: Le commentaire coranique du Manâr, Paris 1954, S.213—233. Rashîd Riḍâs Argumentation leitet sich direkt oder indirekt her von Ahmed Chafik (Aḥmad Shafîq): L'esclavage au point de vue musulman, Kairo 1891

14 Beispiele: Muḥammad 'Abdallâh 'Inân: Mawâqif ḥâsima fî ta'rîkh al-islâm, 1. Aufl. 1927, 4.Aufl. Kairo 1962, bzw. engl. Übersetzung: Decisive Moments in the History of Islam, Lahore 1949, dort Kap.XIV; Ṭaha Ḥusain: al-fitna al-kubrâ, I: 'Uthmân, Aufl. Kairo 1959 (Ma'ârif), S.10 f.; 'Abbâs Maḥmûd al-'Aqqâd: Ḥaqâ'iq al-islâm wa-abâtîl khuṣûmih, 1. Aufl. Kairo 1957, S.215—225; Muṣṭafâ Shak'a: Islâm bi-lâ madhâhib, 2. Aufl. Beirut 1971, S.62—76

15 Ishak Musa Husaini: The Moslem Brethren, Beirut 1956, S.84. — Verzeichnis der Schriften Ṣawwâfs bis zum Stand von 1968/69 bei Gûrgîs 'Awwâd: Mu'jam al-mu'allifîn al-'irâqîyîn, III, Bagdad 1969, S.240

16 Uriel Dann: Iraq under Qassem, Jerusalem 1969, S.112 f., 129, 248

inwiefern die Erkenntnisse der modernen Astronomie zu einer Neu-Interpretation koranischer Aussagen über die Erde, die Sonne und die anderen Gestirne zwingen bzw. inwiefern in diesen Aussagen Hinweise (*ishârât*) auf Fakten zu finden sind, die durch die Astronomen erst viel später entdeckt wurden.

Ṣawwâf hat im Vorwort zu seinem Buch *al-muslimûn wa-'ilm al-falak* (»Die Muslime und die Astronomie«), das er 1967 in Beirut veröffentlichte und in dem er seine Position bekräftigte, den Ausgangspunkt der Kontroverse beschrieben: Im Januar 1966 hatte Shaikh Ibn Bâz in der in Dschidda erscheinenden Zeitung *al-Bilâd* (Ausgabe Nr.2111 vom 20. Ramaḍân 1385 h/12.1.1966) einen Artikel veröffentlicht, der den Titel trug: *ash-shams jâriya wa-l-arḍ thâbita* (»Die Sonne bewegt sich und die Erde steht fest«). Der Artikel wurde etwa gleichzeitig[17] in der in Riad erscheinenden Wochen-Zeitung *ad-Da'wa* veröffentlicht, wo dann ebenfalls die Kritik Ṣawwâfs[18] und die Entgegnung Ibn Bâz'[19] gedruckt wurden.

Die Quintessenz des ersten Beitrages von Ibn Bâz und seiner späteren Stellungnahmen war die, daß er die Behauptung, die Erde bewege sich um die Sonne (*daurân al-arḍ*), als im Widerspruch zu den Aussagen des Korans und des Ḥadîth sowie zum offenkundigen Augenschein stehend, kurzum: als Unglauben (*kufr*) bezeichnete und den Verbreitern solcher Ansichten den Kampf ansagte.

Diese Äußerungen erregten weit über die Grenzen Saudi-Arabiens hinaus erhebliches Aufsehen. König Faiṣal soll zwar, als er vom Inhalt der Streitschrift des Ibn Bâz erfuhr, die Vernichtung aller noch erreichbaren Exemplare angeordnet haben, doch war das Ärgernis auf diese Weise nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich z.B. die Presse Ägyptens — die damals, auf dem Höhepunkt des Nasserismus, wegen des Jemen-Konflikts und aus einer Reihe weiterer Gründe stets zu heftiger Polemik gegen Saudi-Arabien bereit war — der Sache annahm.[20] Aḥmad Bahâ' ad-Dîn, einer der prominentesten nasseristischen Autoren jener Zeit und ein eifriger Propagandist des »arabischen Sozialismus«, schrieb im April 1966 in Nr. 2166, S.15 der Zeitschrift *al-Muṣawwar* einen ironischen Kommentar zu dieser Nachricht aus Saudi-Arabien, in dem er unter Hinweis auf die Fakten der beginnenden Raumfahrt die Politik der Herrscher Saudi-Arabiens und deren Islam-Verständnis lächerlich zu machen suchte. In der Tat befand sich die ägyptische Regierung damals auch in dieser Hinsicht in einer günstigeren Position als Saudi-Arabien: Bereits Jahre zuvor hatte das (1963 verstorbene) Oberhaupt der Azhar, Shaikh Maḥmûd Shaltût, in einem Gutachten die Frage beantwortet, ob es im Koran Hinweise darauf gebe, daß der Mensch auf den Mond gelangen könne oder nicht. Shaltût hatte dies dahingehend beantwortet, daß es im Koran weder eine

17 Aus einer (nahezu vollständigen) Sammlung jener Artikel in ad-Da'wa, die mir Herr Dr. G.-R. Puin in großzügiger Weise zur Verfügung gestellt hat, ergibt sich, daß der erste Artikel von Ibn Bâz dort sogar einige Tage vor der Veröffentlichung in al-Bilâd, nämlich in ad-Da'wa Nr.35 vom 3.1. und Nr.36 vom 10.1.1966, erschienen ist.

18 ad-Da'wa Nr.54—56 (30.5.—13.6.1966). Auf die Veröffentlichung einer am Schluß der dritten Folge angekündigten Fortsetzung hat Ṣawwâf dann verzichtet (al-muslimûn wa-'ilm al-falak, S.11 Z.-6)

19 ad-Da'wa Nr.71 (26.9.1966)—76 (31.10.1966). Die von Majdhûb (s. unten Anm.44), S.90, ohne Angabe von Erscheinungsort und -jahr erwähnte Abhandlung von Ibn Bâz mit dem Titel al-adilla al-'aqlîya wa-l-ḥissîya ash-shams wa-sukûn al-arḍ wa-imkân aṣ-ṣu'ûd ilâ l-kawâkib (» Die verstandesmäßigen und sinnlich wahrnehmbaren Beweise für den Lauf der Sonne und das Stillstehen der Erde und für die Fähigkeit [des Menschen], zu den Sternen hinaufzugelangen«) ist mir leider nicht zugänglich.

20 D. Holden u. Richard Johns: The House of Saud, London 1981, S.262. — Zum ägyptisch-saudischen Konflikt jener Jahre s. Malcolm Kerr: The Arab Cold War 1958—1967. A Study of Ideology in Politics, 2. Aufl. London (etc.) 1967, bes. S.141 ff.

Aussage für diese Fähigkeit des Menschen gebe noch eine, die dagegen spricht, und in diesem Zusammenhang grundsätzlich davor gewarnt, in einzelnen Koranversen Hinweise auf diese oder jene Entdeckungen und Erfindungen der Menschen erkennen zu wollen.[21]

Aus dem Kommentar Aḥmad Bahâ' ad-Dîns ging freilich hervor, daß er den Wortlaut der Äußerungen von Ibn Bâz nicht kannte, denn er behauptete irrigerweise, dieser habe auch die Ansicht von der Kugelgestalt der Erde als Unglauben bezeichnet. Ibn Bâz nahm dieses Detail (er hatte die Frage der Kugelgestalt der Erde in Wahrheit gar nicht erwähnt) zum Anlaß einer Entgegnung, in der er seine grundsätzliche Position bestätigte.[22]

Es war offensichtlich, daß Ibn Bâz der saudischen Führung in einer Phase, in der diese unter König Faiṣal einen internationalen islamischen Solidaritäts-Pakt gegen die sozialrevolutionären Regimes zustande bringen wollte,[23] mit seinem Vorstoß gegen das moderne astronomische Weltbild keinen guten Dienst erwiesen hatte. Die Propaganda der Nasseristen und anderer Gegner der Pläne Faiṣals hatte u.a. die Tatsache aufs Korn genommen, daß die Regierungen, die sich den Aufrufen Faiṣals zur islamischen Solidarität, zur Bekämpfung »importierter Ideologien« usw. aus unterschiedlichen innen- und außenpolitischen Gründen geneigt zeigten (z.B. Tunesien, Iran und die Türkei), in Theorie und Praxis (etwa in der Gesetzgebung und im Schulwesen) ein höchst verschiedenartiges Islam-Verständnis zeigten, daß dieses Bündnis also keine glaubwürdige Basis habe, sondern nichts weiter sei als ein Instrument des US-Imperialismus, für dessen Zustandekommen der Islam als Vorwand genommen, und somit im Grunde mißbraucht werde. Die nasseristische Propaganda stellte dem ihr eigenes, arabisch-sozialistisches Islamverständnis gegenüber und versuchte z.B. in der Rundfunksendung »Feinde Gottes«, die von der »Stimme der Araber« (*ṣaut al-'arab*) in Kairo ausgestrahlt wurde, die Unvereinbarkeit der im gegnerischen Lager existierenden unterschiedlichen Islam-Interpretationen (vom Säkularismus bis zur starren hinterwäldlerischen Spielart der *Salafiya*) deutlich zu machen.[24]

In dieser Situation war es für die saudische Führung notwendig, den negativen Eindruck, den die Äußerungen von Ibn Bâz sowohl bei der einheimischen technokratischen und administrativen Elite und bei zahlreichen saudischen Studenten als auch im islamischen und nichtislamischen Ausland hinterlassen hatten, einigermaßen zu neutralisieren. So kam denn die Stunde Ṣawwâfs, eines Angehörigen jener Gruppen von *Salafiya*-orientierten, aber vom liberalen Modernismus beeinflußten Intellektuellen, die besonders seit den 50er Jahren in Saudi-Arabien Zuflucht gefunden hatten und dort als Publizisten, Lehrer, politische Berater oder auch als »Gäste zu besonderer propagandistischer Verwendung« tätig waren.[25] Ṣawwâf nutzte die Gelegenheit eines Vortrages im Rah-

21 Maḥmûd Shaltût: al-fatâwâ, 6. Aufl. Beirut u. Kairo 1972, S.394

22 ad-Da'wa Nr.53 (23.5.1966)

23 Tilman Nagel: König Faiṣal von Saudi-Arabien und die »islamische Solidarität«, in: Orient 1/76, S.52—71; W.A. Beling (Hrsg.): King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia, London 1980, bes. S.173 ff.; N.O. Madani: The Islamic Content of the Foreign Policy of Saudi Arabia. King Faisal's Call for Islamic Solidarity 1965—1975, Ph.D. Ann Arbor, Mich. 1977; Z. Önder: Saudi Arabien, Stuttgart 1980, S.189—227

24 Einen guten Einblick in den Rundfunk-Krieg zwischen Ägypten und der Republik (Nord-)Jemen (deren Sender ein Programm »Freunde Satans« ausstrahlte) einerseits und Saudi-Arabien andererseits bieten die Resümees (engl.) des Monitoring Service der BBC: Summary of World Broadcasts, Part IV: The Arab World (etc.). Nach dem Juni-Krieg 1967 wurde die Sendung »Feinde Gottes« eingestellt (F. Halliday: Arabia without Sultans, Harmondsworth 1974, S.78 Anm.28).

25 Orient 3/81, S.389

men einer Serie kultureller Veranstaltungen (*mausim thaqâfî*) in Mekka, die die dortige regionale Behörde für das Unterrichtswesen (*idârat at-ta'lîm*) veranstaltete, um seine Ansicht von der Übereinstimmung von koranischen Aussagen und modernem astronomischem Weltbild publik zu machen. Dabei ließ er zunächst unerwähnt, daß er zuvor einen kritischen Brief an Ibn Bâz (den er seit nahezu 20 Jahren gut kannte) gesandt und von diesem eine Antwort erhalten hatte, die keine Bereitschaft zum Einlenken erkennen ließ. Das positive Echo, das diesem, laut eigener Aussage von zahlreichen Gebildeten aus Mekka und Dschidda besuchten, Vortrag zuteil wurde,[26] ermutigte ihn (oder wurde er von offizieller Seite ermutigt?), den gesamten Text seiner Stellungnahme, d.h. den kritischen Brief an Ibn Bâz und den Vortrag, zur Veröffentlichung an die Zeitung *ad-Da'wa* zu schicken. Später hat er dann dies alles in etwas erweiterter Fassung, nämlich in dem erwähnten Buch von 1967, in Beirut veröffentlicht. Den Vertrieb des Buches (in dem immerhin Ansichten vertreten werden, die Ibn Bâz ein Jahr zuvor als Unglaube gebrandmarkt hatte) übernahm die Firma *ad-Dâr as-Sa'ûdîya li-n-Nashr* in Dschidda.

Die politischen Rahmenbedingungen dieses Vorgangs lassen sich in groben Zügen erkennen, wenn man sich den Vorspann zu jenem Buch ansieht: An erster Stelle steht ein Schreiben des saudischen Erziehungsministers, Ḥasan ibn 'Abdallâh Âl Shaikh (also eines Vertreters der Familie des Begründers der *Wahhabiya*),[27] in dem dieser Ṣawwâf für dessen aktive Beteiligung an jenem Kultur-Festival dankt, und ein entsprechendes Schreiben des Direktors für das Erziehungswesen im Bezirk Mekka, Muṣṭafâ al-'Aṭṭâr. Auf den Inhalt des von Ṣawwâf gehaltenen Vortrages gehen beide nicht ein.

Auf seine einleitenden Worte zur Vorgeschichte des Buches (S.9—12) läßt Ṣawwâf dann den Text eines Briefes folgen, den ihm der Ende 1385 h (März—April 1966) in Mekka weilende pakistanische Theologe und Politiker Abû l-A'lâ al-Maudûdî (gest. 1979) nach der Lektüre der Äußerungen des Shaikh Ibn Bâz und der (damas noch nicht veröffentlichten) Kritik Ṣawwâfs geschrieben hat. Darin stellt sich Maudûdî, ein in Saudi-Arabien hoch angesehener Mann, eindeutig auf die Seite Ṣawwâfs.[28] Maudûdîs Unterstützung für Ṣawwâf war aber nicht nur wegen seines hohen Ansehens in Saudi-Arabien wichtig, sondern auch aufgrund der besonderen Position, die er gegenüber dem islamischen Modernismus einnimmt: Einerseits hat er immer wieder betont, daß der Islam auf Wissenschaft und Vernunft gegründet sei und daß sich seine Lebensfähigkeit und Zukunft gerade aus seiner prinzipiellen Übereinstimmung mit den Resultaten von Wissenschaft und Technik ergebe (wie es der Modernismus seit dem 19. Jahrhundert behauptet),[29] doch hat er es andererseits gewagt, einen der Gründerväter des islamischen Modernismus, Muḥammad 'Abduh (gest. 1905), zu kritisieren: »*(...) Western civilization has become the judge of the merits and 'faults' of Islam — not vice versa... In Egypt, Shaykh Muhammad Abduh adopted a similar line of compromise and opened the door wide for the Westernizers in the Arabic-speaking world who came after him*«.[30] Das Islam-

26 al-muslimûn wa-'ilm al-falak, S.111—113
27 Vgl. Orient 3/81, S.387 Anm.47
28 al-muslimûn wa-'ilm al-falak, S.13—15
29 E. Lerman: Mawdudi's Concept of Islam, in: Middle Eastern Studies (London), 17/1981/4/492—509, s. bes. S.497—498
30 Ibid., S.496 (Zitat aus: Correspondence between Maulana Maududi and Maryam Jameelah, Lahore 1969, S.57—58)

Verständnis Maudûdîs und seinesgleichen bietet, wie sich zeigen sollte, die Möglichkeit, die unterschiedlichen Standpunkte Ibn Bâz' und Ṣawwâfs hinsichtlich des Verhältnisses von koranischen Aussagen und Erkenntnissen der modernen (westlichen) Wissenschaft zumindest oberflächlich einander anzunähern.

Im Anschluß an den Brief Maudûdîs veröffentlicht Ṣawwâf ein Schreiben von Shaikh 'Alî aṭ-Ṭanṭâwî,[31] einem zur Muslim-Bruderschaft gehörenden syrischen Theologen, der damals ebenfalls in Mekka lebte.[32] Ṭanṭâwî ermutigt in diesem Brief aṣ-Ṣawwâf in seinem Vorhaben, seine Entgegnung auf Ibn Bâz als Buch drucken zu lassen, »weil die Feinde des Islams jenen Artikel (des Ibn Bâz) ausnutzten und ihn (hämisch) kommentierten und die Zeitungen Europas und Amerikas voll davon waren«. Ibn Bâz sei zwar ein bedeutender Gelehrter, aber keineswegs unfehlbar. Seine Ansicht werde zwar von einigen *'ulamâ'* geteilt,[33] aber die Masse der muslimischen Gelehrten in allen Teilen der islamischen Welt sei nach Auskunft der führenden Mitglieder der »Liga der islamischen Welt«, die er, Ṭanṭawî, gefragt habe, gegenteiliger Meinung. Im übrigen bekennt sich Ṭanṭawî zu der Ansicht, daß es weder im Koran noch im Ḥadîth eine definitive Äußerung (*naṣṣ qaṭ'î*) gebe, die als eindeutiger Beweis für den Umlauf der Erde um die Sonne oder für deren Feststehen gelten könne. Von dem obengenannten Urteil Shaltûts unterscheidet sich seine Ansicht dadurch, daß er — wie auch Ṣawwâf — in bestimmten Koranversen Fingerzeige und Anspielungen auf Erfindungen und Entdeckungen der modernen Wissenschaft zu erkennen für möglich hält. Koranverse, die von Ibn Bâz und anderen Leugnern des Erd-Umlaufs um die Sonne als Beweise angeführt werden, z.B. Koran 16:15 und 31:10 (»Und er hat auf der Erde feststehende [Berge] angebracht, damit sie mit euch nicht ins Schwanken komme...«), könnten auch so gelesen werden, daß sich daraus eine Andeutung (*ishâra*) bezüglich des Erd-Umlaufs ergebe.

Die Kontroverse zwischen Ibn Bâz und Ṣawwâf berührt ein grundsätzliches Problem des islamischen Modernismus. Dieser geht davon aus, daß es zwischen dem richtig verstandenen Islam und den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft keinen Widerspruch geben könne.[34] Es konnte nicht ausbleiben, daß modernistische Koran-Kommentatoren (nicht selten sind dies Ärzte, Ingenieure usw. ohne intensive theologische Ausbildung) im Koran Hinweise auf Entdeckungen der modernen (westlichen) Wissenschaft zu finden suchten. Dadurch wurde freilich nicht nur die Autorität der klassischen Kommentare unterminiert, sondern Spekulationen und aberwitzigen Analogieschlüssen Tür und Tor geöffnet. Schon Muḥammad 'Abduh hatte nicht der Versuchung widerstehen können, in den Aussagen des Korans über die *jinn* Hinweise auf die Entdeckungen der Bakteriologie zu vermuten.[35] Aus seinem Schülerkreis ist eine Reihe von Autoren hervorgegangen, die in dieser Richtung erheblich weiter vorgedrungen sind, so Muḥammad Farîd Wajdî (gest. 1954) in seiner zehnbändigen

31 al-muslimûn wa-'ilm al-falak, S.17—20

32 Ṭanṭâwî (geb. 1909), ein Neffe Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîbs (s. Orient 3/81, S.387—388), ist auch als Schriftsteller hervorgetreten. Er ist der Schwiegervater des in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Führers der syrischen Muslimbrüder, 'Iṣâm al-'Aṭṭâr. Dessen Ehefrau, Ṭanṭâwîs Tochter, kam im März 1981 in Aachen als Opfer eines Attentats ums Leben.

33 Ṭanṭâwî erwähnt (al-muslimûn wa-'ilm al-falak, S.19) ohne nähere Angaben lediglich ein Buch des syrischen Theologen Muḥammad al-Ḥâmid (gest. 1969), in dem die Position des Ibn Bâz unterstützt werde. Vermutlich handelt es sich um dessen Rudûd wa-abâṭîl, eine Sammlung von Artikeln und kleineren Abhandlungen, s. dazu und zu Ḥâmid allgemein 'Abd al-Ḥamîd Ṭahmâz: al-'allâma al-mujâhid ash-shaikh Muḥammad al-Ḥâmid, Damaskus und Beirut 1971 (Dâr al-Qalam), dort bes. S.110 und Zitat S.90 f.

34 C.C. Adams: Islam and Modernism in Egypt, London 1933, bes. S.127—143

35 Ibid., S.138

»Enzyklopädie des 20. Jahrhunderts« (erschienen 1910—18) und Muḥammad Taufîq Ṣidqî mit einem Aufsatz über Astronomie und Koran in *al-Manâr*.[36] Diese Bestrebungen fanden übrigens umgehend eine Parallele bzw. ein Echo im schiitischen Bereich: Bereits 1910 veröffentlichte der irakische Theologe Hibat ad-Dîn ash-Shahrastânî (gest. 1967) in Bagdad ein Buch mit dem Titel *al-hai'a wal-l-islâm* (»Die Astronomie und der Islam«; 3. Aufl. Najaf 1965), in dem er ganz ähnlich wie manche Autoren des Kreises um 'Abduh die damals neuesten Erkenntnisse der Astronomie im Koran bestätigt bzw. vorweggenommen zu sehen behauptet — mit dem Unterschied, daß für ihn als Zwölferschiiten auch gewisse Äußerungen einiger Imame (besonders 'Alîs und Ja'far aṣ-Ṣâdiqs) von hoher Beweiskraft sind und bei jeder ihm passend erscheinenden Gelegenheit zitiert werden.

Einigen Hütern des Vermächtnisses der 'Abduh-Schule gingen die Interpretationen mancher späterer Autoren freilich bald zu weit: Der Korankommentar des Ṭanṭâwî Jauharî (gest. 1940),[37] der sich liest *»like an old-fashioned outmoded book on natural history, which is every now and then interrupted by verses from the Koran that are somehow associated by the writer of the book with the particular subject from natural history he happens to write about«*,[38] wurde von Muḥammad Rashîd Riḍâ indirekt, aber entschieden angegriffen. Diese Kritik und die einiger anderer Vertreter der *Salafiya* dürften dazu beigetragen haben, daß Ṭanṭâwî Jauharîs Koran-Kommentar in Saudi-Arabien verboten worden ist.[39]

Ṣawwâf hatte bei seiner Kritik an Ibn Bâz also darauf zu achten, daß er sich in seiner Argumentation nicht zu sehr derjenigen von Autoren wie Ṭanṭâwî Jauharî annäherte, ja es mußte ihm daran gelegen sein, sich für seine Koran-Interpretation einen für wahhabitische Gegner möglichst unangreifbaren Gewährsmann zu suchen. Er fand ihn in dem irakischen sunnitischen Theologen Maḥmûd Shukrî al-Âlûsî (gest. 1924), der im Sommer des Jahres 1921 seinem Schüler Muḥammad Bahjat al-Atharî eine kleine Abhandlung mit dem Titel *Mâ dalla 'alaih al-qur'ân mim-mâ ya'ḍud al-hai'a al-jadîda* (etwa: »Die Hinweise im Koran, die das moderne astronomische Weltbild bekräftigen«) in die Feder diktiert hatte.[40]

Maḥmûd Shukrî al-Âlûsî steht in Saudi-Arabien als bedeutender Vorkämpfer der *Salafiya* in hohem Ansehen.[41] Seine Abhandlung von 1921 ist allerdings erst nach seinem Tode veröffentlicht worden.[42] Indem Ṣawwâf sich auf Âlûsî berief,[43] zwang er seine potentiellen Kritiker, sich auch mit einem Autor auseinanderzusetzen, der im Pantheon der *Salafiya* einen hervorragenden Platz einnimmt und schwerlich des Unglaubens (*kufr*) beschuldigt werden kann. Darum aber mußte es Ṣawwâf und seinen Verbündeten in erster Linie gehen: den von Ibn Bâz erhobenen Vorwurf des Unglaubens gegen modernistische Versuche einer Harmonisierung zwischen Aussagen des Korans und modernem astronomi-

36 Brockelmann, GAL S III, S.323—325; zum gesamten Problemkreis s. J.J.G. Jansen: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1974 (Reprint 1980), Kap.III: Koran Interpretation and Natural History (S.35—54)

37 Über diesen s. EI², Suppl. fasc. 5—6 (Leiden 1982), S.262—263

38 Jansen: The Interpretation, S.32

39 Ibid., S.32 und 45

40 Muḥammad Bahjat al-Atharî: A'lâm al-'Irâq, Kairo 1345 h (1926—27), S.143 f.

41 s. Orient 3/81, S.386 mit Anm.35; seine Biographie steht in Mashâhîr 'ulamâ' Najd (s. oben Anm.6, vgl. Orient 3/81, S.387) neben der Rashîd Riḍâs (Mash. S.286—287)

42 Lt. 'Awwâd (s. oben Anm. 15), III, S.275, erst 1960 in Damaskus

43 Im übrigen stützt er sich mehrmals auf das Buch von 'Abd ar-Razzâq Naufal: Allâh wa-l-'ilm al-ḥadîth, Kairo 1957

schem Weltbild zu entkräften. Nur so scheint es ihm und seinesgleichen möglich, die junge, mit westlicher Wissenschaft und Technik massiv konfrontierte Generation in der muslimischen Welt von der ewigen Gültigkeit des Islams zu überzeugen. Da die saudische Regierung sich zu diesem Zeitpunkt bereits eindeutig für die Heranbildung einer einheimischen technischen Intelligenz entschieden hatte, mußte ihr an einem Erfolg Ṣawwâfs gelegen sein.

Auf Ibn Bâz scheinen die Entgegnungen Ṣawwâfs und seiner Verbündeten einen gewissen Eindruck nicht verfehlt zu haben. Zwar beharrt er, Jahre nach jener Kontroverse nach seinem Standpunkt gefragt, im Prinzip auf seiner früheren Meinung, doch verzichtet er nunmehr darauf, abweichende Ansichten anzuprangern oder gar mit dem Vorwurf des Unglaubens zu belegen.[44] Er spricht in diesem Zusammenhang — mit einem Ausdruck, der in der islamischen Gelehrsamkeit eine lange, umstrittene Geschichte hat, aber jedenfalls wesentlich milder ist als die Bezichtigung des Unglaubens — von Gelehrten, »die in ihrem *ijtihâd* fehlgehen« (*mujtahidûn mukhṭi'ûn*).[45] Seine öffentlichen Äußerungen zu derartigen Fragen sind inzwischen so formuliert, daß ihnen wohl auch Ṣawwâf beipflichten könnte. So sagte Ibn Bâz in einem Vortrag vor Studenten der König-Faiṣal-Universität in Dammâm am 31.3.1982, moderne wissenschaftliche Theorien könnten sehr wohl im Lichte des Korans interpretiert werden, aber das Umgekehrte (also: die Richtigkeit und ewige Gültigkeit des Korans durch Belege aus der modernen Wissenschaft beweisen zu wollen) sei falsch.[46] Es scheint, daß Ibn Bâz sich hier direkt an die von Maudûdî betriebene Abgrenzung von gewissen Erscheinungen des Modernismus anlehnt.[47]

Eine weitergehende Darstellung der Position Ṣawwâfs in der Kontroverse mit Ibn Bâz ist im Rahmen des vorliegenden Beitrages nicht notwendig. Lediglich zwei Gesichtspunkte, die er betont, seien hier genannt: Ṣawwâf beruft sich gern auf Urteile westlicher Astronomen bzw. Autoren populärwissenschaftlicher Bücher über Astronomie, die betonen, daß ihre Beschäftigung mit Fragen der Naturwissenschaft ihren Glauben an den Schöpfergott gefestigt habe, und er verweist auf die hervorragenden Leistungen der Muslime des Mittelalters auf dem Gebiet der Astronomie — Leistungen, die die junge Generation der Muslime kennen solle, damit ihr Stolz auf den Ruhm der islamischen Zivilisation bestärkt werde und die Erinnerung an diese Leistungen ihnen als Ansporn zur Beschäftigung mit den modernen Naturwissenschaften diene.

Als Ṣawwâf im Jahre 1966 Ibn Bâz entgegentrat, hatte in Saudi-Arabien bereits der Aufbau eines modernen Hoch- und Fachschulwesens begonnen,[48] und eine wachsende Zahl von jungen Saudis wurde zur Ausbildung ins Ausland geschickt. Es war und ist das *ceterum censeo* der saudischen Regierung, daß die Studenten in ihrer Konfrontation mit westlicher Wissenschaft und Technik (sei es nun Kernphysik oder Orientalistik) und mit der Lebensweise in der Industriegesellschaft (sei es in Saudi-Arabien selbst oder etwa in den USA) sowie in der

44 Dies ist der Eindruck von Muḥammad al-Majdhûb, Dozent an der Islamischen Universität in Medina, nach einem Gespräch mit Ibn Bâz, s. Majdhûb: 'Ulamâ' wa-mufakkirûn 'araftuhum, Beirut 1977, S.87—88. Majdhûb erwähnt (S.87) sein Buch Mushkilât al-jîl fî ḍau' al-islâm, in dem er die Haltung Ibn Bâz' und seiner Kontrahenten dargestellt habe. Dieses Buch (lt. Auskunft von Dr. Klaus Kreiser, München, ersch. Beirut 1970) ist mir gegenwärtig nicht zugänglich

45 Majdhûb: 'Ulamâ', S.87. — Zum Begriff s. Art. »Khaṭa'« in EI², engl. ed., IV, S.1100—1102

46 Arab News (Dschidda), 1.4.1982, S.2

47 s. oben

48 s. Kap. »Higher Education« in A. Dowson, R. Dunipace et al. (Hrsg.): The Kingdom of Saudi Arabia, rev. Aufl. London 1979, S.200—212; vgl. A. Alkazaz: Der Aufbau moderner Forschungsinstitutionen in Saudi-Arabien, in: Dokumentationsdienst Moderner Orient. Mitteilungen (Hamburg), 4/1975/1/38—53

Konfrontation mit anti-islamischen Ideologien ihre Bindung an den Islam bewahren müßten, und daß dies durch eine entsprechende Unterweisung zu fördern sei.

Eine Dissertation über die Einstellung zum Islam und zum Christentum bei saudischen Studenten, die Anfang der 70er Jahre im Staate Oregon in den USA lebten, führte zu dem Ergebnis, daß die Mehrzahl dieser Studenten in Fragebögen bzw. auch in Interviews angab, ihre Bindung an den Islam sei während ihres Aufenthalts in den USA eher gestärkt als geschwächt worden, obwohl sie nicht jederzeit in der Lage seien, sich an die islamischen Normen des täglichen Lebens zu halten.[49] Nur 6 % der Befragten gaben zu verstehen, sie hätten ihren Glauben verloren oder seien doch nahe daran, ihn zu verlieren. Freilich hat es den Anschein, daß letztere sich schon vom Islam-Verständnis ihres heimischen Milieus entfernt hatten, bevor sie in die USA kamen. Im übrigen bleiben Fragen offen: Wie repräsentativ sind die Ergebnisse für die Gesamtheit der im Westen studierenden Saudis, und wieviel Aufrichtigkeit kann man von Befragten in diesen Dingen erwarten?[50]

Für die Art, wie sich verantwortliche Kreise in Saudi-Arabien die religiöse Auf- und Nachrüstung der Studenten vorstellen, bietet wiederum Maḥmûd aṣ-Ṣawwâf ein anschauliches Beispiel. In einem Artikel[51] aus den frühen 60er Jahren berichtet er von einer Begegnung, die er im Sommer 1961 in einer Buchhandlung in Ṭâ'if hatte: Ein wohlgekleideter, intelligent aussehender junger Mann habe den Buchhändler nach einem bestimmten Buch über Existentialismus (*wujûdîya*) gefragt, und als sich zeigte, daß weder dieses Buch noch sonst eines über dieses Thema vorrätig war, habe er sich nach Büchern über den arabischen Nationalismus und den arabischen Sozialismus erkundigt. Daraufhin habe er, Ṣawwâf, nicht an sich halten können und den jungen Mann in ein Gespräch verwickelt, aus dem sich ergab, daß jener aus Riad stammte, an der Amerikanischen Universität in Beirut studierte und daß man dort in Lehrveranstaltungen u.a. über den Existentialismus unterrichtet werde. Nun habe er, Ṣawwâf, dem jungen Mann auseinandergesetzt, daß dies eine Universität im Dienste des Imperialismus und der christlichen Mission sei (*jâmi'a tabshîrîya isti'mârîya*), die nur errichtet worden ist, um die muslimische Jugend zu verderben und zum Atheismus (*ilḥâd*) zu verführen. Bei der Verfolgung dieses Ziels habe diese Universität leider sogar Erfolg gehabt. Darauf gestand der junge Saudi, er sei tatsächlich Atheist geworden, habe aber begonnen umzukehren. Im weiteren Verlauf des Gesprächs, so Ṣawwâf, habe er diesem Studenten über die Unvereinbarkeit von Islam und Sozialismus sowie von Islam und (säkularistischem) Nationalismus die Augen geöffnet und ihm wahrhaft nützliche, islamische Bücher empfohlen, die er lesen solle. (Sie befanden sich allerdings, wie sich zeigte, auch nicht in der Buchhandlung in Ṭâ'if.)

Ṣawwâf schließt mit einem Nachtrag: Bei einem Besuch in jener Buchhandlung im folgenden Jahr habe ihm der Buchhändler strahlend erzählt, der junge Mann lasse ihn — Ṣawwâf — grüßen und wolle ihn auf diesem Wege wissen lassen, daß er mit fliegenden Fahnen zum Islam zurückgekehrt sei und begon-

49 R.M. Kershaw: Attitudes towards Religion of Saudi Students in the United States, Ph.D. Univ. of Southern California, 1973, s. bes. S.70, 89—90 u. 166—173

50 Zur letztgenannten Frage ibid., S.161—165

51 »Die Geschichte von dem jungen Mann, der Atheist wurde und seinen Glauben wiederfand«, zuerst erschienen in der Zeitung an-Nadwa (Mekka), nachgedruckt in der Broschüre Lâ ishtirâkîya fî l-islâm, Kairo, 3. Aufl. 1978 (Dâr al-Anṣâr), S.21—28

nen habe, sich erneut und intensiv mit der Lektüre islamischer Schriften zu befassen. Ṣawwâf, beglückt über diesen (wie er glaubt: seinen) Sieg, schließt mit der Feststellung, so wie in diesem Falle könne es generell gelingen, abirrende Jugendliche wieder an den Islam heranzuführen, wenn die für diese Aufgabe Berufenen es nur richtig anfingen.

Heute, gut zwanzig Jahre nach jenem (fiktiven oder tatsächlich so verlaufenen) Gespräch zwischen Ṣawwâf und einem Studenten in Ṭâ'if ist die Regierung Saudi-Arabiens dazu übergegangen, zumindest ihre Auslands-Stipendiaten vor Studienantritt in regelrechten Kursen (z.B. durch Vorträge zur Auffrischung ihrer Kenntnisse über Koran, Ḥadîth und die Geschichte der Kalifen) zu schulen. Worum es geht, hat Innenminister Prinz Nâyif am 17.3.1982 in einer Rede vor 78 Teilnehmern des ersten derartigen Schulungskurses (von denen es jährlich sechs geben soll) an der Imâm-Muḥammad ibn Sa'ûd-Universität in Riad deutlich gemacht:[52] Die Studenten würden im Ausland mit destruktiven Ideologien konfrontiert, über deren wahren, gefährlichen Charakter sie aufgeklärt werden müßten, um sich ihrer erwehren zu können. Es gebe im Ausland Kreise, die in die leicht empfänglichen Gemüter der junge Leute die Saat des Skeptizismus gegenüber dem eigenen Glauben, dem eigenen Volk und gegenüber seinen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen einpflanzen und sie durch oberflächliche Zerstreuungen etc. vom Lernen abhalten wollten — und dies natürlich nicht zum Wohle der Araber und des Islams. Da Saudi-Arabien nicht abhängig bleiben wolle von ausländischen Fachleuten, müsse es nach wie vor Studenten ins Ausland schicken, aber dieser für viele Studenten nicht ungefährliche Zustand werde bald überwunden sein, da das eigene Universitätssystem in Kürze auch für die meisten naturwissenschaftlich-technischen Ausbildungsgänge ein Studium außerhalb des Landes überflüssig machen werde. Dann werde man, wie z.T. jetzt schon, in der Regel nur noch ältere, reifere Studenten zur Spezialausbildung ins Ausland schicken.

Der Gedanke, die Hochschulausbildung mehr und mehr ins eigene Land zu verlagern und damit unerwünschten Folgen und Begleiterscheinungen des Auslands-Studiums entgegenzuwirken, wird aus einer Reihe von Gründen auch von Regierungen vieler anderer Staaten der Dritten Welt erwogen und z.T. in die Tat umgesetzt, und er findet bei Bildungs- und Entwicklungspolitikern der Industrieländer durchaus Zustimmung. Was die in der Rede des saudischen Innenministers zum Ausdruck kommende Sorge vor unerwünschten ideologischen Einflüssen betrifft, so ist freilich folgendes zu bedenken: Die ersten Generationen der einheimischen Hochschullehrer, die an den nationalen Universitäten dieser Staaten eingesetzt werden bzw. in Zukunft eingesetzt werden sollen, sind überwiegend im nicht-islamischen (kapitalistischen oder sozialistischen) Ausland ausgebildet worden. Dies gilt ganz besonders für den medizinischen und naturwissenschaftlich-technischen Bereich. Im Falle Saudi-Arabiens handelt es sich so gut wie ausschließlich um Fachleute, die in den USA oder Westeuropa studiert haben und die nun nach und nach die westlichen oder aus anderen islamischen Ländern (Ägypten, Pakistan etc.) stammenden Hochschullehrer ersetzen sollen. Die Tätigkeit eines Universitäts-Professors steht laut einer Befragung, die an der University of Petroleum and Minerals in Dhahrân durchge-

52 Lt. Bericht in Saudi Gazette und Arab News (beide Dschidda) vom 18.3.1982, S.1f. bzw. S.3, vgl. die Rede des Informationsministers, Dr. Muḥammad 'Abduh Yamânî, vor den Teilnehmern des dritten derartigen Kurses, lt. Arab News und Saudi Gazette vom 9.5.1982, S.2 bzw. 3

führt wurde, in der Prestige-Skala der Berufswünsche saudischer Studenten an erster Stelle — noch vor der des Arztes, weit vor der des Offiziers und noch weiter vor der des Bankiers.[53]

Man kann davon ausgehen, daß diese neue Schicht von Hochschullehrern in Fragen des Verhältnisses von Islam und moderner Wissenschaft zumindest eine Haltung einnehmen wird (ob aus Überzeugung oder nicht, bleibe im Einzelfall dahingestellt), die der eines mehr oder weniger liberalen Modernismus entspricht. Spannungen mit Vertretern der Alt-*Wahhabiya* werden sich zumindest vorübergehend nicht ganz vermeiden lassen. Dies gilt auch, ja vielleicht sogar besonders, für bestimmte Bereiche der Geisteswissenschaften.

Auch für diesen letztgenannten Aspekt der jetzigen und zu erwartenden künftigen Entwicklung bietet eine Kontroverse, an der Shaikh Ibn Bâz beteiligt war, ein lehrreiches Beispiel: In der Ausgabe vom 24.5.1387 h (30.8.1967) der Zeitung *ad-Da'wa* (Riad) hatte der aus Mekka stammende Journalist, Verleger und Literat Ṣâliḥ Muḥammad Jamâl[54] den Vorschlag gemacht,[55] das Ministerium für Pilgerfahrt und religiöse Stiftungen solle in Zusammenarbeit mit dem Erziehungsministerium die Restaurierung der (früh)-islamischen Altertümer (*al-âthâr al-islâmîya*) im Bereich von Mekka und Medina in Angriff nehmen, wissenschaftliche Veröffentlichungen über diese Stätten und Bauten fördern, entsprechende Stadtpläne und Lagekarten herstellen und an den Örtlichkeiten selbst Hinweis-Tafeln anbringen lassen. Ferner solle der Zugang zu schwer erreichbaren Stätten durch bauliche Maßnahmen erleichtert werden, also durch Straßen oder — wie im Falle der Höhle (des Berges) Ḥirâ'[56] bei Mekka — durch einen elektrischen Aufzug. Auch sollten Informationen über diese Stätten und Denkmäler des Frühislams in die Schulbücher aufgenommen und Studenten als Führer für Besucher eingesetzt werden. Jamâl verwies in diesem Zusammenhang auf den großen volkserzieherischen Wert des Besuchs derartiger Stätten und darauf, daß dies in anderen Ländern längst erkannt worden sei, während etwa in Mekka und Medina Örtlichkeiten, die mit dem Leben des Propheten eng verbunden und daher für das Geschichtsbewußtsein eines jeden Muslims wichtig sind, sich in schlechtem Zustand befänden und kaum zu finden seien. Jamâl nennt als positive Beispiele aus Europa das Haus Shakespeares und das Geburtshaus Beethovens als Anziehungspunkte für Besucher, und er lobt die Bemühungen Ägyptens, den Ruhm der Kultur der Pharaonen durch Restaurierungen und durch die *Son et lumière*-Veranstaltungen bei der Sphinx dem eigenen Volk wie auch den fremden Touristen bewußt werden zu lassen.

Shaikh Ibn Bâz hat sich mit einem Beitrag in *ad-Da'wa* (Nr.119 vom 18.9.1967, S.2) kategorisch gegen diese Vorschläge ausgesprochen: Wenn man jene frühislamischen Stätten und Denkmäler restauriere, besonders kenntlich und besser zugänglich mache und sie durch Veröffentlichungen etc. glorifiziere, dann werde dies bei vielen Besuchern zu einer Haltung der Verehrung (*ta'abbud*) und zum Versuch der Annäherung (*taqarrub*) an Gott durch das Aufsuchen solcher Örtlichkeiten führen, also zu (dem Gräberkult entsprechenden)

53 Arab News, 13.3.1982, S.3

54 Bakrî Shaikh Amîn, S.120, und 'Abd as-Salâm Tâhir as-Sâsî: al-mausû'a al-adabîya; dâ'irat ma'ârif li-abraz udabâ' al-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya, II, Mekka 1394h/1974, S.249—56

55 Der Text dieses ersten Artikels von Jamâl steht mir nicht zur Verfügung. Der Inhalt ergibt sich aus der Antwort von Ibn Bâz und der Replik von Jamâl. Die mir vorliegenden Ausschnitte hat mir wiederum Herr Dr. G.-R. Puin (Saarbrücken) zugänglich gemacht.

56 s. EI², III, S.462

Formen des Glaubenslebens, die vom wahren Islam (d.h. der *Wahhabiya*) streng abgelehnt werden.[57] Die Vorschläge Jamâls stünden im Widerspruch zur *sharî'a* — bis auf den, die Geschichte jener frühislamischen Stätten in die Lehrpläne aller Schulen aufzunehmen. Dagegen sei nichts einzuwenden, wenn es mit dem Ziel geschehe, den Schülern das Leben und Wirken des Propheten Muḥammad auf diese Weise nahezubringen.

Ṣâliḥ Muḥammad Jamâl hat in Nr.126 von *ad-Da'wa* (6.11.1967) auf diese Stellungnahme geantwortet. Nachdem er einige Details richtiggestellt hat, bezüglich derer er sich von Ibn Bâz mißverstanden fühlt bzw. wo er diesem in seiner Furcht vor dem Eindringen von unerlaubten Neuerungen (*bida'*) nicht folgen kann, verweist er auf die zahlreichen Muslime und Nicht-Muslime, die die arabisch-islamischen Baudenkmäler etc. in Andalusien besuchen und dadurch einen Eindruck gewinnen vom Glanz und von den kulturellen Leistungen der arabisch-islamischen Zivilisation des Mittelalters. Wohl kaum jemand werde diese Stätten besuchen in der Absicht, sie in irgendeiner Weise anzubeten oder durch den Besuch den Segen Gottes zu erlangen.

Ähnlich wie Ṣawwâf in seiner Kontroverse mit Ibn Bâz über den Erd-Umlauf, so spielt also auch Jamâl die wissenschaftlich-technischen und sonstigen Kulturleistungen des islamischen Mittelalters und den damaligen Vorsprung der Muslime gegenüber den Europäern als zusätzliches Argument gegen altwahhabitische Bedenken aus. Beide, Ṣawwâf wie Jamâl, übersehen dabei geflissentlich die — gerade in der Auseinandersetzung mit einem Mann wie Ibn Bâz — für die Stichhaltigkeit ihres Arguments nicht förderliche Tatsache, daß die Schöpfer und Träger jener großen Kulturleistungen des islamischen Mittelalters ja nicht alle Muslime, sondern z.T. Juden oder Christen waren, und daß viele muslimische Gelehrte jener Epoche ein Islam-Verständnis an den Tag legten, das schriftfrommen Muslimen als höchst bedenklich, ja als skandalös erscheinen mußte und muß.[58] Es handelt sich hier um den bewußten oder unbewußten Versuch, in volkserzieherischer, apologetischer Absicht einem stolzen Kulturgefühl den Vorrang zu geben vor der absoluten Glaubensstrenge im Sinne der Alt-*Wahhabiya*. Bei der technokratischen und administrativen Elite des Landes und bei deren Nachwuchs, der Mehrzahl der Studenten, kann dieser Versuch durchaus Erfolg haben — bei den Vertretern der Alt-*Wahhabiya* (die ja, wie die Moschee-Besetzung vom November 1979 gezeigt hat, auch ihren Nachwuchs hat)[59] bleibt er ohne Wirkung oder weckt Widerstand.

Den Hinweis auf die Praxis hinsichtlich der pharaonischen Altertümer in Ägypten hat Jamâl in seiner Entgegnung auf Ibn Bâz nicht wieder aufgenommen, und dies mag kein Zufall sein: Obwohl Ibn Bâz in seiner Kritik an dem Vorschlag Jamâls auf diesen Punkt nicht eingegangen war, dürfte diesem inzwischen klar geworden sein, daß jede positive Äußerung über die Pflege des pharaonischen Erbes als Zustimmung zum »Pharaonismus« aufgefaßt werden konnte, also als Lob für die (bei Intellektuellen vorkommende, von der Masse der Ägypter bisher aber nicht nachvollzogene) Herausbildung eines ägyptischen Nationalbewußtseins, das auf einem sowohl für gläubige Muslime als auch für säkularistisch orientierte arabische Nationalisten nicht akzeptablen Geschichtsbild beruht: Der Stolz auf das vor-islamische, pharaonische Ägypten und der

57 s. Orient 3/81, S.380 f.
58 G. Strohmeier: Denker im Reich der Kalifen, Leipzig (usw.) 1979, passim
59 s. J. Reissner: Die Besetzung der großen Moschee in Mekka 1979, in: Orient 2/1980, S.194—203

Glaube an eine besondere historische Kontinuität des Ägyptertums verdrängt dabei mehr oder weniger das islamische Geschichtsbewußtsein und stellt sogar das Bekenntnis zum Arabertum in Frage.[60]

Wir haben es hier mit einem Problem zu tun, das für die Herausbildung bzw. historiographische Rechtfertigung des Nationalismus und des Säkularismus in den Ländern der Dritten Welt generell von zentraler Bedeutung ist[61] — man denke an den Kult um Kyros und andere altiranische Herrscher sowie um die Bedeutung der vorislamischen Kultur Irans, den Schah Muḥammad Rezâ Pahlavî mit offenkundiger politischer Absicht entfaltete, und daran, wie die schiitischen *mujtahids* darauf reagiert haben.[62]

In Saudi-Arabien gibt es bisher keine intellektuelle Strömung, die sich mit derartigen Erscheinungen in Ägypten, in Iran oder im Libanon (»Phönizianismus«) auch nur entfernt vergleichen ließe. Anders als etwa in Iran unter den Pahlavis, kann die saudische Dynastie auf absehbare Zeit nicht am Aufkommen derartiger Tendenzen interessiert sein. Die Entstehung einer eigenständigen, auf die Entdeckung, Untersuchung und eventuelle Restaurierung islamischer und vor-islamischer (!) Baudenkmäler gerichteten Archäologie und Kunstgeschichte scheint jedoch nicht mehr aufzuhalten zu sein: Seit 1978 gibt es an der *Kullîyat al-âdâb* der Universität von Riad eine selbständige Abteilung für Archäologie, die inzwischen ca. 330 Studenten haben soll.[63] Die Abteilung steht unter der Leitung des in England ausgebildeten saudischen Archäologen Dr. 'Abd ar-Raḥmân al-Anṣârî, der über eine von ihm geleitete Ausgrabung kürzlich ein Buch veröffentlicht hat.[64] Im Erziehungsministerium besteht seit einiger Zeit eine Abteilung für Museen und Altertümer, die seit 1977 die Zeitschrift »Atlal (Aṭlâl), the Journal of Saudi Arabian Archaeology« herausgibt. Es ist vorauszusehen, daß speziell die Entwicklung einer auf die vorislamische Zeit gerichteten Archäologie, also einer Disziplin, die sich in traditioneller islamischer Geschichtsperspektive mit der Zeit der »Unkenntnis des wahren religiösen Gesetzes« (*jâhilîya*)[65] befaßt und den Anspruch erhebt, das legendäre Bild dieser Vergangenheit durch wissenschaftliche Forschung zu korrigieren, zu Äußerungen des Unbehagens aus den Reihen der Alt-*Wahhabiya* führen wird.

Die Verherrlichung *auch* der vorislamischen Geschichte der Araber (und zwar nicht nur ihrer Dichtung) und die Betonung einer historischen Kontinuität bis zur Gegenwart gehört zu den Merkmalen des säkularistisch orientierten arabischen Nationalismus. Dies kommt z.B. in den Bemühungen der Ba'th-Partei um eine von ihr gesteuerte nationale Geschichtsschreibung zum Ausdruck.[66] Es liegt nahe anzunehmen, daß die Frage, wie die vor-islamische Geschichte der Arabischen Halbinsel, also auch Saudi-Arabiens, in Zukunft an den Schulen

60 s. W. Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte, Beirut u. Wiesbaden 1977, S.87 u. 234 f. sowie die dort genannte Literatur; ferner W. Walther: Der Pharaonismus in der modernen ägyptischen Literatur, in: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wiss. Beiträge 1980/36 (F23), Halle 1980, S.85—92, und R. Wielandt: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut u. Wiesbaden 1980, s. Index s.v. »Pharaonismus«

61 B. Lewis: History. Remembered, Recovered, Invented, Princeton, N.J., 1975; D.C. Gordon: Self-Determination and History in the Third World, Princeton 1971

62 Lewis, ibid., bes. S.4—7, und W. Ende: Der schiitische Islam als politische Kraft, in: Iran in der Krise, Bonn 1980, S.19—35, dort S.29

63 s. Berichte in Arab News vom 19.4. und 25.4.1982, jeweils S.7, und Saudi Gazette vom 14.5.1982, S.5

64 Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia, London (Croom Helm)

65 s. Art. »Djâhiliyya« (mit Verweisen auf weitere relevante Artikel) in EI², II, S.383 f.

66 zu Syrien s. I. Rabinovich: Historiography and Politics in Syria, in: Asian Affairs, 9 (old ser.65), pt.1, 1978, S.57—66, zu Irak s. S. Wild: Der Generalsekretär und die Geschichtsschreibung, in: Ibrahim A. El-Sheikh et al. (Hrsg.): The Challenge of the Middle East, Amsterdam 1982, S.161—172

und Hochschulen des Landes behandelt werden soll, zum Schauplatz von Auseinandersetzungen werden wird, deren Implikationen weit über den eigentlichen Gegenstand hinausreichen, da in diesem Zusammenhang unausweichlich das Problem des Verhältnisses von Islam und Nationalismus, das Problem des Säkularismus und eine Reihe anderer kritischer Punkte berührt werden. Die saudische Regierung, ohne deren Wohlwollen die Entwicklung archäologischer Lehre und Forschung in Saudi-Arabien nicht möglich gewesen wäre und auch in Zukunft nicht möglich sein wird, wird hier — wie in vielen anderen Fällen im Bereich der Kulturpolitik — lavieren müssen. Ibn Bâz jedenfalls — seit einigen Jahren Präsident der »Behörde für (religiös-)wissenschaftliche Untersuchungen, Fatwa(s), Mission und (religiöse) Führung« (*al-idâra li-l-buḥûth al-'ilmîya wa-l-fatwâ wa-d-da'wa wa-l-irshâd*) — steht, obwohl er einer an der Moschee-Besetzung von Mekka (1979) beteiligten Gruppe in früheren Jahren Sympathie gezeigt haben soll,[67] offiziell noch immer in hohem Ansehen: Am 1. März 1982 erhielt er aus der Hand des damaligen Kronprinzen Fahd im Auftrage König Khâlids (gest. 13.7.1982) den »Internationalen König-Faiṣal-Preis für Verdienste um den Islam« in Höhe von 300 000 Saudischen Rial (ca. 218 000 DM), zusammen mit einer Goldmedaille.[68]

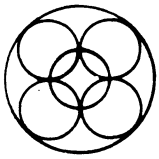
(Schluß folgt)

67 s. J. Reissner: Die Besetzung, bes. S.196 Anm.11 und S.199 Anm.24
68 Arab News, 2.3.1982, S.1

ORIENT

Deutsche Zeitschrift für Politik und
Wirtschaft des Orients
German Journal for Politics and
Economics of the Middle East

23. Jahrgang Nr.4 Dezember 1982



Im Verbund der Stiftung
Deutsches Übersee-Institut
Begründet vom Nah- und Mittelost-Verein
Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen

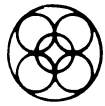
WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:
Friedemann Büttner, Werner Ende, Fritz Steppat, Bassam Tibi, Eugen Wirth

REDAKTION:
Udo Steinbach
Mittelweg 150, 2000 Hamburg 13, Telefon (040) 44 14 81

VERLAG:
Leske Verlag + Budrich GmbH, Postfach 30 04 06, 5090 Leverkusen 3,
Anzeigenverwaltung beim Verlag. Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 8 vom 1.4.1979.

BEZUGSBEDINGUNGEN:

Einzelheft DM 17,—. Jahresabonnement (4 Hefte) DM 60,— zuzügl. Zustellgebühr.
Ein Abonnement gilt immer als abgeschlossen für ein Kalenderjahr.
Wird es nicht drei Monate vor Jahresabschluß gekündigt, verlängert es sich um ein weiteres Jahr.



VERBUND STIFTUNG DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

© 1982 by Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Das Deutsche Orient-Institut bildet mit anderen, überwiegend regional ausgerichteten Forschungsinstituten den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.
Dem Deutschen Orient-Institut ist die Aufgabe gestellt, die gegenwartsbezogene Orientforschung zu fördern. Es ist dabei bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Worte kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des Autors und nicht die des Instituts darstellen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

so man sich dort an das offizielle Angebot hält. Darüber hinaus sieht es in wissenschaftlichen Bibliotheken in der Bundesrepublik auch im Bereich der Sekundärliteratur — zumindest derjenigen in nicht-türkischer Sprache — häufig weit besser aus als in entsprechenden Bibliotheken in der Türkei.

Dennoch — und dies ist die wichtigste Feststellung, die in diesem Zusammenhang zu machen ist — wäre die Durchführung eines Forschungsvorhabens wie desjenigen des Verfassers in der Bundesrepublik Deutschland eine reichlich trockene, weil theoretische Angelegenheit geblieben. Die nicht zu unterschätzenden Vorteile eines Forschungsaufenthaltes in der Türkei sind ganz unterschiedlicher Art: So müssen selbst die anfänglichen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Beschaffung einer Aufenthalts- und Forschungsgenehmigung als positiv im Hinblick auf das Kennenlernen der Denkstrukturen eines anderen — hier des türkischen (aber auch des deutschen) — Volkes gewertet werden. Nicht missen möchte der Verfasser auch die zahlreichen, manchmal fast abenteuerlichen Versuche, gemeinsam mit Buchhändlern interessierende Literatur aufzuspüren, und die entsprechenden Erfolgserlebnisse, die zahlreichen sehr aufschlußreichen Gespräche mit ehemaligen Politikern, mit Wissenschaftlern, mit ausländischen ortsansässigen Beobachtern der Türkei und, besonders wichtig, mit dem Mann auf der Straße.

Gerade diese Gespräche, die ein Gefühl von den Umständen und Gegebenheiten des Lebens in der Türkei vermittelt haben, wie es der Verfasser, der immerhin die ersten 16 Jahre seines Lebens in der Türkei verbracht hat, sonst nicht hätte erfahren können und ohne das er die politischen Umstände und Gegebenheiten der Türkei schwerer hätte deuten können, haben seine wissenschaftliche Arbeit unterstützt und letztlich doch die Gewißheit gegeben, daß entsprechende wissenschaftliche Untersuchungen selbst unter teilweise erschwerten Bedingungen womöglich doch vor Ort durchgeführt werden sollten.

Denn, weder eine vierzehntägige Türkeireise eines sozial-romantisch denkenden kleinen Weltverbesserers, der schon vor der Abreise alles über Land und Leute besser weiß, noch die Stippvisite des, sich für kompetent erachtenden und darüber hinaus vorzugsweise sprachunkundigen, aber forschen und vor allem sich in Amt und Würden befindlichen Wissenschaftstouristen bieten eine Grundlage für eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Information zu bestimmten, die Türkei betreffenden Sachfragen.

Otmar Oehring

Aufsätze und Hintergrundberichte

Werner Ende

Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation (IV)*

Die Medien und die Macht: Probleme des Informationswesens in Saudi-Arabien

1. Eine fundamentalistische Kritik an den saudi-arabischen Medien

Ende November/Anfang Dezember 1979 — also genau zu dem Zeitpunkt, als an der Wende zum Jahr 1400 h in Mekka die Große Moschee von militanten Fundamentalisten besetzt worden war — erschien in der bekannten Zeitschrift der ägyptischen Muslimbruderschaft, *ad-Da'wa,* ein Artikel mit dem Titel »Wohin geht die Arabische Halbinsel?« (*al-jazîra al-'arabîya ilâ aina tattajih?*).[1] Der Artikel, der offenbar den ersten Teil einer längeren kritischen Abhandlung über die religiös-kulturelle Situation in den Ländern der Arabischen Halbinsel darstellt, ist dem »auf Abwege geratenen Informationswesen« (*al-i'lâm al-munḥarif*) Saudi-Arabiens gewidmet und enthält einen scharfen Protest gegen die dortigen Entwicklungen der letzten Jahre. Der Autor des Artikels, Abû l-Ḥasan an-Nadwî, nennt als die hauptsächlichen Faktoren der in seinen Augen alarmierenden Veränderungen im Bewußtsein und in der Lebensweise der saudischen Bevölkerung die folgenden Bereiche bzw. Erscheinungen:

1. das Informationswesen (besonders das Fernsehen)
2. (Video-)Filme und Tonbänder
3. die Presse (Zeitungen und Zeitschriften)
4. das Erziehungs- und Unterrichtswesen
5. das übermäßige Interesse an Sportveranstaltungen
6. den übertriebenen, blinden Luxus

Zunächst wendet sich an-Nadwî der seiner Ansicht nach höchst bedenklichen Entwicklung des Informationswesens in Saudi-Arabien zu. Die weiteren Folgen dieser seiner Mahnpredigt, in denen dann wohl auch die anderen von ihm genannten Faktoren zur Sprache kommen sollten, sind, soweit ich sehe, zumindest

* Der vorliegende Beitrag bildet den Schluß der Artikelserie, deren Teile I bis III in Orient 3/81, 1/82 und 3/82 erschienen sind.

1 ad-Da'wa (Kairo), Jg.28, Nr.43 (417), S.20—21. Das Heft hat als Erscheinungsdatum »ghurrat muḥarram« (ghurra = 1. bzw. allg. »Anfang« eines Monats), was in diesem Falle dem 21. November bzw. einem der nächstfolgenden Tage entsprechen würde, aber als Erscheinungsdatum nach dem christlichen Kalender nennt es den Dezember 1979. — Einen ersten Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich Herrn Dr. M. Grzeskowiak (Berlin).

nicht in *ad-Da'wa* erschienen.[2] Höchst wahrscheinlich hat die Redaktion der Zeitschrift von der Veröffentlichung dieser Fortsetzungen abgesehen, um nicht in einen kompromittierenden Zusammenhang mit den Moscheebesetzern von Mekka — deren Angriffe auf die saudische Regierung ja u.a. genau den Erscheinungen galten, die an-Nadwî anprangert[3] — gebracht zu werden, d.h. in einen Zusammenhang, der das weitere Erscheinen der Zeitschrift in Ägypten und ihre Verbreitung im Ausland hätte gefährden können.[4]

In ihrer folgenden Ausgabe vom Januar 1980 veröffentlichte *ad-Da'wa* einen Artikel, in dessen Überschrift die Moscheebesetzung als Verbrechen bezeichnet, in dessen Untertitel aber eine öffentliche Gerichtsverhandlung gefordert wird — etwas, was die saudischen Behörden bekanntlich vermieden haben. Im übrigen berichten die beiden Verfasser des Artikels über Erklärungen fundamentalistischer Organisationen Ägyptens, in denen die Moscheebesetzung eindeutig verurteilt wird.[5]

Es mag außerdem sein, daß an-Nadwî selbst darum gebeten hat, von der Veröffentlichung der weiteren Teile seiner *risâla* abzusehen, denn es ist anzunehmen, daß er das Vorgehen der Moscheebesetzer entschieden mißbilligt hat und es unter diesen Umständen nicht für angebracht hielt, seine in ihrer Tendenz ähnliche Kritik an der saudischen Regierung in der Öffentlichkeit fortzusetzen.

Zweierlei ist an dem Ende November 1979 in *ad-Da'wa* erschienenen ersten Abschnitt auf jeden Fall bemerkenswert, nämlich die Person und Bedeutung des Autors einerseits und der Ort der Publikation, nämlich ein Organ der Muslimbruderschaft Ägyptens, andererseits.

Von Abû l-Ḥasan an-Nadwî (geb. 1913), einem typischen Repräsentanten jener sunnitischen Theologenkreise Indiens, die für ihre »wahhabitische« Einstellung und ihre traditionell pro-saudische Haltung bekannt sind, war hier bereits die Rede.[6] Seit 1947, dem Jahr seiner ersten Pilgerfahrt nach Mekka, hat an-Nadwî (so seine eigene Darstellung in *ad-Da'wa*) in enger Verbindung mit Saudi-Arabien und seinen Herrschern gestanden. Aus zahlreichen Anlässen, besonders in seiner Eigenschaft als Mitglied der Beratenden Versammlung der Islamischen Universität in Medina[7] und des Konstituierenden Rates der Islamischen Weltliga (*Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî*), hat er besonders von den 60er Jahren an immer wieder, und zwar z.T. für längere Zeit, Saudi-Arabien besucht und die sich dort vollziehenden Veränderungen genau — und offenbar mit wachsender Sorge — beobachtet. Ganz allgemein läßt sich über ihn sagen, daß er seit Jahrzehnten enge Beziehungen zu den sunnitischen *Salafîya*-Kreisen in der islamischen Welt, und besonders zu denen in den arabischen Ländern, unterhalten hat[8] und daß er in diesen Kreisen einen Ruf genießt, der seinen Mei-

2 Es ist nicht ganz auszuschließen, daß sie an anderer Stelle als Artikelserie oder als selbständige Veröffentlichung erschienen sind, doch ist mir darüber gegenwärtig nichts bekannt.

3 s. J. Reissner: Die Besetzung der Großen Moschee in Mekka (..), in: Orient 21/1980/2, S.194—203, bes. S.199

4 Zum Verhältnis von Staatsmacht und militanten islamischen Bewegungen in Ägypten in der Sâdât-Ära s. M. Grzeskowiak: Extremistische islamische Gruppierungen in Ägypten nach 1970, in: Asien-Afrika-Lateinamerika (Berlin), 8/1980/4/671—82; Saad Eddin Ibrahim: Anatomy of Egypt's Militant Groups (..), in: International Journal of Middle East Studies, 12/1980/423—53, und N.N.M. Ayubi: The Political Revival of Islam. The Case of Egypt, ibid., S.481—99; G. Warburg: Islam and Politics in Egypt, 1952—80, in: Middle Eastern Studies (London), 18/1982/2/131—57, bes. 147 ff.

5 ad-Da'wa, Jg.28, Nr.44 (418), 1. Ṣafar 1400 h (Januar 1980), S.58, Art. von Jâd al-Karîm und Muḥammad Diyâb: al-i'tidâ' 'alâ l-masjid al-ḥarâm jarîma

6 s. Orient 3/81, S.386 mit Anm.36

7 s. Cahiers de l'Orient Contemporain (Paris), XLIX(1962), S.181. Zur Gründung der Universität s. ibid., XLV(1961), S.20, und XLVII(1961), S.362

8 Ein aufschlußreiches Dokument dieser seiner Kontakte ist sein Buch Mudhakkirât ṣâ'iḥ fî sh-sharq al-'arabî, 2.Aufl. Beirut 1975

nungsäußerungen in bestimmten Ländern bzw. bei bestimmten religiös-politischen Gruppen eine erhebliche Resonanz verschafft. Bereits in der Vergangenheit hat er sich für berufen gehalten, Mißstände (d.h. Abweichungen vom »wahren« Islam, wie er ihn versteht) in einzelnen Ländern anzuprangern — so mit Bezug auf Ägypten in einer Paränese mit dem Titel *Isma'î yâ Miṣr* (»Höre, Ägypten!«) von 1951[9] und später (vermutlich ca. 1974), nach einer Reise nach Iran als Leiter einer Delegation der Islamischen Weltliga, eine weitere mit dem Titel *Isma'î yâ Îrân* (»Höre, Iran!«). In der letztgenannten Schrift geht es nicht zuletzt um die Tatsache, daß man in Iran in der Öffentlichkeit, und zwar auch in den Räumen religiöser Einrichtungen, bildliche Darstellungen der Imame der Zwölferschia finden kann. Auf jene Mahnpredigt an-Nadwîs hat im Revolutionsjahr 1979 der iranische schiitische Theologe Luṭfullâh aṣ-Ṣâfî (Gulpaigânî)[10] mit einer Streitschrift geantwortet, in der er u.a. bemängelt, daß an-Nadwî viel Aufhebens um eine Randerscheinung — nämlich jene Abbildungen[11] — gemacht, zugleich aber die während seines Besuches in Iran offenkundige Verfolgung der *'ulamâ'* und generell die Verletzung islamischer Normen durch das Regime des Schah unerwähnt gelassen habe.[12]

In seinem Artikel in *ad-Da'wa* vom November/Dezember 1979 weist an-Nadwî darauf hin, daß er bereits in einem Brief vom 3. Januar 1948, dem Tage seiner Rückreise (nach vollzogener Pilgerfahrt) nach Indien, einen warnenden Brief an den damaligen saudischen Kronprinzen Sa'ûd ibn 'Abd al-'Azîz geschrieben habe, in dem er diesen auf die Gefahren der zu jener Zeit schon erkennbaren, im Prinzip unausweichlichen, aber leider planlos betriebenen Modernisierung des Landes aufmerksam gemacht habe.[13] In einem seiner Briefe an König Faiṣal (reg. 1964—75) habe er diesen darauf hingewiesen, daß gerade die Völker, denen ihre Herrscher in besonders reichem Maße materielle Wohltaten erwiesen haben, die ersten seien, die sich bei einer geeigneten Gelegenheit gegen diese ihre Wohltäter erheben und den Sturz jener Dynastien und Regierungen herbeiführen. Die ganze islamische Geschichte, von den Umayyaden über die Abbasiden bis zur Gegenwart, bietet, so an-Nadwî, reichlich Belege für diese Erkenntnis.[14]

Ungeachtet seiner Zweifel und Bedenken hinsichtlich der Ursachen für die zunehmende Vernachlässigung der Ideale der *Wahhâbîya* und der Praxis des Gründerkönigs Ibn Saud habe er, an-Nadwî, lange Zeit die Hoffnung nicht aufgegeben, daß die Herren des Landes eine Kurskorrektur vornehmen würden. In diesem Sinne habe er immer wieder mahnende Briefe an saudische Könige, Prinzen und Minister geschrieben und entsprechende Vorträge gehalten, die in seinem Buch »Wie sehen die Muslime den Ḥijâz und die Arabische Halbinsel?« (*Kaifa yanẓur al-muslimûn ilâ l-ḥijâz wa-jazîrat al-'arab?*) gedruckt sind.[15] Nun aber sehe er sich nicht länger in der Lage, gegenüber jenen im Ausland le-

9 Aḥmad Muḥammad Manṣûr (Hrsg.): Dalîl al-maṭbû'ât al-miṣrîya, 1940—1956, Kairo 1975, S.223, Nr.11214. Demnach eine Broschüre von 15 Seiten

10 Vermutlich identisch mit dem bei Khânbâbâ Mushâr: Mu'allifîn-i kutub (..), Bd.5 (Teheran 1965), Sp.137 genannten Autor

11 Zu diesem Problem, allerdings konzentriert auf die orthodoxe zwölferschiitische Lehre, s. R. Paret: Das islamische Bilderverbot und die Schia, in idem: Schriften zum Islam, hrsg. von J. van Ess, Stuttgart 1981, S.226—37

12 Die Schrift an-Nadwîs ist mir nicht zugänglich. Ihr Inhalt ergibt sich z.T. aus den Zitaten und Erwiderungen in der erwähnten schiitischen Replik, d.i. Luṭfullâh aṣ-Ṣâfî: Îrân tasma' wa-tujîb, 1.Aufl. o.O. (vermutlich Beirut) 1979, 63 S. Einer Notiz auf S.62 zufolge hat aṣ-Ṣâfî diese Antwort bereits 1395 h (1975) verfaßt.

13 ad-Da'wa, Nr.43 (s. oben Anm.1), S.20 r.Sp.

14 Ibid., S.20 1.Sp. und S.21 r.Sp. oben

15 Mir nicht zugänglich. Nicht erwähnt in der Liste seiner Schriften bei Muḥammad al-Majdhûb: 'Ulamâ' wa-mufakkirûn 'araftuhum, Beirut 1977, S.124—25

benden Kritikern der saudischen Verhältnisse, die nach wie vor Sympathie für Saudi-Arabien empfinden und in der Arabischen Halbinsel das Herz der islamischen Welt sehen, Entschuldigungsgründe vorzubringen. Jetzt wolle er aufgrund seiner langjährigen Erfahrungen die ihm bekannten Fakten bloßlegen und die negativen Erscheinungen offen beim Namen nennen.

Nadwî beginnt, wie erwähnt, mit der Rolle der Medien und nennt als verderbliche Erscheinungen die große Zahl von Liedern und (Fernseh-)Spielen, in denen es um Liebe und Leidenschaft geht, ferner die Vielzahl von ähnlich gearteten, im Fernsehen gezeigten Filmen, »gemischte« Dialog-Sendungen im Rundfunk (bei denen sich Sprecher und Sprecherin allein im geschlossenen Studio befinden) usw.[16] Ferner zu beklagen sei die Vorführung aufregender Filme (besonders amerikanischer), in denen dem Publikum z.B. Dinge wie Auto- und Tresordiebstahl gezeigt werden — mit der Folge, daß es so etwas nun auch in wachsendem Umfang in Saudi-Arabien gebe und daß selbst ausländische Mekka-Pilger durch Raub und Diebstahl um ihre Habseligkeiten gebracht werden. Spionagefilme und Übertragungen von Boxkämpfen erfreuten sich bei Jugendlichen großer Beliebtheit und führten z.B. dazu, daß die Kinder den Helden einer bestimmten ausländischen Spionagefilm-Serie bis hin zu seiner Art des Gehens und Sprechens imitieren. Die traditionellen Tugenden und Verhaltensweisen der Araber — Ernsthaftigkeit, Geduld, Ausdauer, Mannhaftigkeit und ritterliches Wesen —, durch die sie sich sowohl in vorislamischer Zeit als auch unter dem Islam auszeichneten und die zu den Voraussetzungen ihrer Siege gehörten, würden auf diese Weise zerstört.

Die hier skizzierte Kritik an-Nadwîs ist nicht nur aufgrund der Rolle des Autors im heutigen islamischen Geistesleben und seiner langjährigen Tätigkeit für die von Saudi-Arabien gesteuerte Islamische Weltliga bemerkenswert, sondern auch, wie erwähnt, im Hinblick auf ihre Veröffentlichung in einem Organ der Muslimbruderschaft. Außerdem ist der Zeitpunkt, nämlich die muslimische Jahrhundertwende, zu beachten und schließlich die Tatsache, daß bei Erscheinen des Beitrages das Echo der iranischen Revolution auch in der Welt des sunnitischen Islams noch längst nicht verhallt war.

Weder in dem kurzen Vorspann des Herausgebers der *Da'wa* noch in den Ausführungen an-Nadwîs ist von der Revolution in Iran die Rede. Dennoch kann man annehmen, daß sowohl für das Zustandekommen der Mahnschrift an-Nadwîs als auch für deren Veröffentlichung ausgerechnet in einer Zeitschrift der ägyptischen Muslimbruderschaft die Vorgänge in Iran eine Rolle gespielt haben: Nadwî und zumindest ein erheblicher Teil der Veteranen der *ikhwân* — also Männer, die z.T. jahrzehntelang eng mit Saudi-Arabien verbunden waren — sahen (und sehen) hier plötzlich die Gefahr, daß eine auf Verwestlichung des täglichen Lebens hinauslaufende Modernisierung »von oben« und eine damit verbundene, mehr oder weniger »schleichende« Säkularisierung von der Art, wie sie sich in Iran vollzogen hatte, auch in Saudi-Arabien zu unkontrollierbaren Reaktionen »von unten« führen könnten.

Das Verhältnis der Muslimbruderschaft zu Saudi-Arabien ist nicht so einfach, wie es gelegentlich in westlichen Veröffentlichungen dargestellt wird. Zwar

16 Nadwî nennt hier (S.21 mittlere u. linke Sp.) die Namen von Sendungen (z.T. mit Datum der Ausstrahlung) und Schauspielern und beschreibt die für ihn anstößigen Details, z.B. eine Kußszene mit der Schauspielerin Karîma Mukhtâr und dem Schauspieler Ḥusain (?) in einer Fernsehserie im Januar 1979.

trifft es zu, daß nach dem Bruch Jamâl 'Abd an-Nâṣirs mit der Bruderschaft (1954) zahlreiche ägyptische Mitglieder dieser Organisation nach Saudi-Arabien flüchteten und dort mehr oder weniger wichtige Funktionen übernahmen, doch war dies nur möglich unter Verzicht auf die öffentliche Äußerung mancher religiös-politischer Ansichten, die unter den ägyptischen *ikhwân* verbreitet waren, sich aber nicht mit den Interessen und dem Selbstverständnis der saudischen Dynastie vertrugen. Dies gilt ganz besonders für das negative Urteil vieler (wenn auch nicht aller) führenden Köpfe der Bruderschaft hinsichtlich der Rolle der erblichen Monarchie in der Geschichte des Islams. In den Anfängen ihrer Entwicklung hatte es die ägyptische Muslimbruderschaft unter Führung Ḥasan al-Bannâs nicht an Gesten der Loyalität gegenüber dem ägyptischen Königshaus fehlen lassen.[17] Wiederholte schwere Konflikte mit dem König bzw. mit Politikern des Hofes führten dann freilich dazu, daß Bannâ und andere Ideologen der Bruderschaft die Legitimität der erblichen Königsherrschaft im Sinne des Islams in Frage zu stellen begannen und schließlich — sehr zum Mißbehagen Ibn Sauds, der den *ikhwân* bis dahin sehr gewogen war — erklärten, diese Herrschaftsform (nicht: das Kalifat) sei eigentlich unislamisch.[18] Bannâ und seine Mitstreiter knüpften hier an ein Bild der frühislamischen Geschichte an, das besonders im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts bei Autoren der *Salafîya* wenn nicht überwiegend, so doch verbreitet war.[19] Nach der Revolution der »Freien Offiziere« in Ägypten (1952), aber noch vor der Ausrufung der Republik (1953), entspann sich in der hier schon genannten Zeitschrift *ad-Da'wa* zwischen Muḥibb ad-Dîn al-Khaṭîb, einem der geistigen Väter Bannâs und zugleich einem eifrigen Verteidiger Saudi-Arabiens,[20] und dem Theologen Muḥammad al-Ghazâlî, einem prominenten Autor der Bruderschaft, eine Kontroverse über die Rechtmäßigkeit der erblichen Monarchie im Islam. Al-Ghazâlî erklärte diese Institution zu einem der »Reste des Heidentums« in der islamischen Geschichte, zu einer Erscheinung, von der nur Unheil für die Muslime ausgegangen sei, und forderte, sie müsse endgültig beseitigt werden. Zugleich tadelte er jene muslimischen Rechtsgelehrten der Vergangenheit und Gegenwart, die mit (seiner Ansicht nach) fadenscheinigen Argumenten versucht hätten, der erblichen Monarchie eine islamische Rechtfertigung zu verschaffen.[21]

Die Muslimbruderschaft Syriens führte gegen Pläne der Haschimiten-Dynastie, die Republik Syrien mit (Trans-)Jordanien und Palästina zu einem Großsyrischen Reich zu vereinen, in einer Denkschrift vom 5. September 1947 auch das Argument ins Feld, Syrien sei eine unabhängige Republik mit vom Volke gewähltem Parlament. Diesen Staat in einen größeren unter Führung einer erblichen Monarchie einzubringen, entspreche weder dem Willen des Volkes, noch sei ein solcher Schritt historisch gerechtfertigt.[22]

Später, in der Phase der Konfrontation mit dem Nasserismus und mit der Ba'th-Ideologie (usw.), haben die Wortführer der Muslimbruderschaft ihre mehr oder weniger starken Vorbehalte gegenüber den existierenden Dynastien

17 Zakariyâ Sulaimân Bayyûmî: al-ikhwân al-muslimûn wa-l-jamâ'ât al-islâmîya fî l-ḥayât as-siyâsîya al-miṣrîya, 1928—1948, Kairo 1979, s. bes. Kap. al-ikhwân wa-l-qaṣr, S.206—14

18 R.P. Mitchell: The Society of the Muslim Brothers, London 1969, S.247 f. mit Anm.53

19 s. W. Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte, Beirut und Wiesbaden 1977, S.35, 52—53, vgl. Orient 3/82, S.381

20 s. Orient 3/81, S.388

21 s. Ende: Arabische Nation, S.99—104

22 Zu dieser Denkschrift und deren politischem Hintergrund s. J. Reissner: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens (..), Freiburg i.Br. 1980, bes. S.215—17, 323 f. u. 410—15 (Text d. Denkschrift in dt. Übersetzung), bes. 412 f., Abschnitte 3 u. 5

in der islamischen Welt zurückgestellt. Manche von ihnen haben sich — besonders in der Regierungszeit König Faiṣals — zu eifrigen Lobrednern Saudi-Arabiens und der dort herrschenden Dynastie entwickelt. Entscheidend für diese Haltung war neben rein taktischen Überlegungen (Saudi-Arabien als Zufluchtsort und als Basis für die ideologische Gegenoffensive usw.) auch der Eindruck, daß die Dynastie Saud die Interessen des *Salafîya*-Islams und die Anwendung seiner Prinzipien im eigenen Lande jedenfalls in einem weit höheren Maße achtete bzw. praktizierte (und die Muslimbrüder dabei mitwirken ließ) als die anderen Regierungen der islamischen Welt.

Daraus ergibt sich aber: Wenn die Führer der Bruderschaft, und mehr noch ihr radikalisierter Nachwuchs, diese Rolle der Dynastie Saud nicht mehr gewährleistet sehen sollten, dann könnte es einigen von ihnen durchaus einfallen, ihre Zurückhaltung in der Frage der Legitimität der erblichen Monarchie im Islam aufzugeben, d.h. ihre Bereitschaft aufzukündigen, diese Frage »auszuklammern«. Die Etablierung einer »islamischen Republik« in Iran stellt — was immer die sunnitischen Fundamentalisten an deren Selbstverständnis stören mag — für die Muslimbruderschaft und ihr ideologisch verwandte Organisationen wie etwa die »Islamische Befreiungspartei« (*Ḥizb at-taḥrîr al-islâmî*) auf jeden Fall eine Herausforderung dar, und zwar im Sinne eines Anstoßes sowohl zu radikaler Kritik an den tatsächlichen Verhältnissen in allen islamischen Ländern der Gegenwart als auch zur Abgrenzung von bestimmten Verlautbarungen und Handlungen der iranischen Revolutionsregierung.[23]

Die Veröffentlichung der Kritik an-Nadwîs an der Praxis der saudischen Medien in einer Zeitschrift der ägyptischen *ikhwân* ist ein Indiz dafür, daß zumindest Teile der Bruderschaft die gegenwärtige Rolle der Dynastie Saud im Modernisierungsprozeß bzw. bei der Steuerung dieses Prozesses als einen Verrat an bisher gemeinsam verfolgten Zielen ansehen. Man mag im übrigen in dieser Veröffentlichung *auch* eine Reaktion auf die Tatsache sehen, daß eine einheimische, westlich gebildete, mehr oder weniger liberal-modernistisch gesinnte Elite von Technokraten, Bürokraten und Intellektuellen sich nach und nach im Informationswesen Saudi-Arabiens durchsetzt, daß also die Hilfsdienste von Muslimbrüdern und anderen, ihnen ideologisch nahestehenden intellektuellen »Gastarbeitern« in diesem Bereich nicht mehr benötigt werden bzw. nicht mehr generell erwünscht sind.[24]

2. Der Versuch einer Gleichschaltung: Die »Medien-Charta« Saudi-Arabiens

In den 70er Jahren haben sich Presse, Rundfunk und Fernsehen in Saudi-Arabien enorm entwickelt.[25] Freilich zeigt sich hier das Problem, daß es für Berichterstattung, Unterhaltung usw. eindeutige Tabu-Zonen gibt. In der Sichtweise von Beobachtern, die an die saudischen Verhältnisse den Maßstab der in den westlichen Industrieländern bestehenden Medien-Freiheit anlegen, müssen

23 Zu einer diesbezüglichen Veröffentlichung der letztgenannten Gruppe s. F. Steppat: Islamisch-fundamentalistische Kritik an der Staatskonzeption der islamischen Revolution in Iran, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Festschrift f. Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von H.R. Roemer und A. Noth, Leiden 1981, S.443—52

24 Vgl. auch Orient 3/82, S.389 f. Eine z.T. divergierende Einschätzung der Situation bei W. Ochsenwald: Saudi Arabia and the Islamic Revival, in: International Journal of Middle East Studies, 13/1981/271—86, bes. 272 u. 278 f.

25 W. Ende: Bibliographie zur Geschichte des Druckwesens und der Presse in Saudi-Arabien, in: Dokumentationsdienst Moderner Orient, Mitteilungen, 4/1975/29—37, und W.A. Rugh: Saudi Mass Media and Society in the Faisal Era, in: W.A. Beling (ed.): King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia, London u. Boulder/Col., 1980, S.125—44

die Zensur und Selbstzensur in Saudi-Arabien z.T. als grotesk erscheinen.[26] Bei einem Vergleich mit der Situation in zahlreichen arabischen und anderen Ländern der Dritten Welt — und nicht zuletzt in solchen, die von nicht wenigen Europäern und Amerikanern aufgrund ihrer Wirtschafts- und Sozialpolitik als »progressiv« eingeschätzt werden — erscheinen die Nachrichtenvielfalt und der Spielraum für Kritik in den Medien Saudi-Arabiens allerdings, von einem liberalen Standpunkt aus gesehen, als nicht im gleichen Maße beklagenswert.[27]

Bereits in der Vergangenheit hat sich die Regierung Saudi-Arabiens von Zeit zu Zeit bemüht, die Medien über den Hinweis auf die existierenden Zensurbestimmungen hinaus zu einer freiwilligen Selbstbindung zu veranlassen, und sie hat speziell die Vertreter der Presse — besonders in Phasen innen- und außenpolitischer Krisen — immer wieder einmal vor einem »Mißbrauch« ihrer Freiheiten gewarnt.[28]

Der Umfang und die Qualität des von den saudischen Medien produzierten Materials sind in den letzten Jahren erheblich gestiegen. Dieser Umstand hat zusammen mit dem Einströmen von Druckerzeugnissen, Video-Filmen, Tonbändern usw. aus dem Ausland zu einer Situation geführt, in der die alten Zensurbestimmungen des Landes der Regierung nicht mehr ausreichend zu sein scheinen, da ihre Definitionen des Verbotenen zu unscharf sind und der Willkür einzelner Beamter breiten Raum geben.[29] Außerdem erzwingt die angestrebte enge Zusammenarbeit mit den Nachbarstaaten, die sich im seit Februar 1981 bestehenden *Gulf Cooperation Council* mit Saudi-Arabien verbündet haben, die Rücksichtnahme auf die Tatsache, daß in manchen dieser Länder bestimmte (religiös-)politische Fragen, die in Saudi-Arabien noch als »heiße Eisen« behandelt werden, als im Prinzip geklärt gelten können. Dies gilt nicht zuletzt für das Problem der islamischen Legitimierung und historischen Notwendigkeit einer Verfassung.[30] Ein systemkritisches Buch wie das des kuwaitischen Historikers und Sozialwissenschaftlers 'Abdallâh an-Nafîsî: *al-Kuwait: ar-ra'y al-âkhar* (»Kuwait: Die andere Ansicht«),[31] das von den Behörden des Emirats erst nach längerem Zögern verboten wurde, hätte (bzw. hat) in Saudi-Arabien von vornherein keine Chance auf legale Verbreitung. Soll die Zusammenarbeit der Mitgliedstaaten des Golf-Rates nicht vor dem Medien-Bereich haltmachen, und will man andererseits vermeiden, daß es zu ständigen Interventionen der saudischen Zensurbehörden gegenüber Druckerzeugnissen, Filmen usw. aus jenen verbündeten Ländern kommt, dann sind hier Absprachen und Regelungen notwendig. Im Jahre 1982 hat es daher intensive Konsultationen zwischen den Informationsministern der Mitgliedstaaten des Golf-Rates bzw. zwischen Medien-Experten dieser Länder gegeben.

Die »Medien-Charta« Saudi-Arabiens vom Oktober 1982 stellt u.a. auch den Versuch dar, zunächst einmal für die Medien des eigenen Landes Richtlinien

26 s. etwa H. Lackner: A House built on Sand. A political economy of Saudi Arabia, London 1978, S.84—88

27 J. Reissner: Das Wort Gottes auf dem Bildschirm, in: Sonderbeilage der Süddeutschen Zeitung (München) und der Presse (Wien) vom 23.9.1981, S.III—IV

28 Zu einem solchen Vorstoß der Regierung im Sommer 1961 s. Cahiers de l'Orient Contemporain, XLVI(1961), S.236

29 s. Orient 1/82, S.29 mit Anm.48

30 Zur Verfassung und zum Parlamentarismus in Kuwait s. Gh. Shanneik: Ölreichtum und sozialer Wandel — das Beispiel Kuwaits, in: Orient 3/79, S.25—48, dort S.43—45, und A.I. Baaklini: Legislatures in the Gulf Area: The Experience of Kuwait, 1961—76, in: International Journal of Middle East Studies, 14/1982/259—79. Zur Situation in den Vereinigten Arabischen Emiraten s. F. Heard-Bey: From Trucial States to United Arab Emirates, London 1982, bes. S.370—79

31 London 1978, s. die (der Bedeutung des Buches wohl nicht ganz angemessene) Rezension von T.Y. Ismael in Middle East Journal, 35/1981/1/75. Eine kurze Äußerung des kuwaitischen Außenministers zu den Vorwürfen Nafîsîs findet sich in Der Spiegel (Hamburg), Nr.23 vom 2.6.1980, S.154

vorzugeben, die die bereits existierenden Zensurbestimmungen ergänzen, und die ohnehin bestehende Selbstzensur speziell für die Mitarbeiter des staatlichen Rundfunks und Fernsehens rechtlich verbindlich zu machen. Eventuell verknüpft die saudische Seite damit die Hoffnung, daß es auf lange Sicht möglich sein wird, auch die Medien der anderen Mitglieder des Golf-Rates auf eine entsprechende Informationspolitik festzulegen. Im übrigen kann man in dieser Charta eine Reaktion auf die Kritik alt-wahhabitischer und ihnen geistesverwandter Kreise erkennen, wie sie in dem oben skizzierten Beitrag von an-Nadwî zum Ausdruck kommt.

Diese Richtlinien für das saudische Informationswesen — in der englischsprachigen Presse des Landes als *Media charter* bezeichnet[32] — sind vom Kabinett verabschiedet und nach Zustimmung des Königs im Oktober 1982 erlassen worden. Die folgende Übersetzung stützt sich auf den von der staatlichen saudischen Nachrichtenagentur herausgegebenen arabischen Text, wie er in den Tageszeitungen *al-Jazîra* (Dschidda) und *al-Madîna (al-munawwara)* vom 19. Oktober 1982, S.12 bzw. 2 veröffentlicht worden ist.[33] Der Abdruck der letztgenannten Zeitung wurde nur hilfsweise herangezogen, da er eine größere Zahl von Druckfehlern, Auslassungen usw. enthält als der in *al-Jazîra*.

Text der Deklaration über die Informationspolitik (*siyâsa i'lâmîya*) des Königreichs:

Die Informationspolitik geht von den Grundsätzen und Zielen aus, auf denen das Informationswesen im Königreich (Saudi-Arabien) beruht und die es erfordert. Diese Politik entspringt dem Islam, zu dem die Nation (*umma*) sich hinsichtlich der Glaubenslehre (*'aqîda*) und des Gesetzes (*sharî'a*) bekennt. Ihre Ziele sind die Festigung des Glaubens an Gott in den Herzen der Menschen und die geistige, kulturelle und emotionale Aktivierung der Staatsbürger, die Behandlung der sozialen und anderen Probleme, die tiefe Verwurzelung der Idee des Gehorsams gegenüber Gott, seinem Gesandten und den Autoritäten (*ûlû l-amr*)[34] sowie der Ansporn zur Respektierung der (staatlichen) Ordnung (*niẓâm*) und zu ihrer Einhaltung aus (innerer) Überzeugung.

(Diese Informationspolitik) enthält die Grundlinien, denen das saudische Informationswesen bei der Realisierung dieser Ziele in den Bereichen der Belehrung, der Anleitung, der Nachrichtenverbreitung und (geistigen) Entspannung zu folgen verpflichtet ist. Sie ist als ein Teil der allgemeinen Politik des Staates anzusehen und wird in den folgenden Artikeln festgelegt:

Art. 1: Das saudische Informationswesen ist in allen seinen Verlautbarungen dem Islam verpflichtet. Es beachtet die Glaubenslehre der Altvorderen (*salaf*) dieser (unserer) Nation (*umma*) und weist mit allen seinen Mitteln all das zurück, was mit dem von Gott den Menschen vorgeschriebenen Gesetz (*sharî'a*) nicht zu vereinbaren ist.

Art. 2: Das saudische Informationswesen widersetzt sich den destruktiven Strömungen, den atheistischen Tendenzen, den materialistischen Philosophien und den Versuchen, die Muslime von ihrer Glaubenslehre abzubringen. Es enthüllt den falschen Inhalt (dieser Ansichten), zeigt deren Gefährlichkeit für den Einzelnen wie für die Gesellschaft auf und tritt den feindlichen Herausforderungen im Bereich des Informationswesens entgegen, und zwar entsprechend der allgemeinen Politik des Staates.

Art. 3: Die Medien (*wasâ'il al-i'lâm*) stehen ganz im Dienste der Gesellschaft, und zwar durch die Festigung ihrer kostbaren islamischen Werte und ihrer noblen arabischen Traditio-

32 s. Arab News (Dschidda), 19.10.1982. — Für die Überlassung einer größeren Anzahl von saudischen Zeitungen aus dem Jahre 1982 danke ich Herrn Prof. Dr. P. Heine (Münster) und Herrn Dr. G. Wiedensohler (Hamburg).

33 Der Staatsanzeiger Umm al-qurâ, Nr.2937 vom 22.10.1982, S.1, bringt nicht den Text der Charta, sondern nur eine kurze Meldung.

34 Ûlû = pl. von dhû. Obiger Passus bezieht sich auf Koran 4:59 (Übers. Paret: »Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)!«). Lt. Ibn Taimîya sind unter ûlû l-amr die Emire und Rechtsgelehrten zu verstehen, s. H. Laoust: Le traité de Droit public d'Ibn Taimîya, I: Traduction annoté de la Siyâsa shar'îya, Beirut 1948, S.169. Rashîd Ridâ erweitert den Inhalt des Begriffs und setzt die ûlû l-amr mit den ahl al-ḥall wa-l-'aqd gleich, s. J. Jomier: Le commentaire coranique du Manâr, Paris 1954, S.202—03. Vgl. Art. »Ahl al-ḥall wa-l-'aḳd« in EI², engl. ed. I, S.263 f., und die dort genannte Literatur

nen, durch die Beachtung ihrer guten ererbten Bräuche und durch den Widerstand gegen alles, was seinem Wesen nach geeignet ist, der Reinheit und dem ungetrübten Wohlbefinden der Gesellschaft Schaden zuzufügen. Sie trachten danach, das Tempo der (materiellen) Entwicklung (*tanmiya*) und die Zusammenarbeit mit den für diesen Bereich zuständigen Institutionen zu fördern.

Art. 4: Die Medien stehen im Dienste der Politik des Königreichs — einer Politik, die darauf gerichtet ist, die obersten Interessen der Staatsbürger im besonderen und die der Araber und der Muslime im allgemeinen zu wahren. Die Medien tun dies, indem sie diese Politik zu ihrer eigenen Sache machen und sie objektiv darstellen, nämlich gestützt auf Dokumente und bekräftigt durch Stellungnahmen und Fakten.

Art. 5: Die Medien bemühen sich im In- und Ausland darum, den einzigartigen, außerordentlichen Charakter des Königreichs Saudi-Arabien herauszustellen. Sie zeigen, in welchem Maße Gott dem Königreich die Wohltat der Stabilität und Sicherheit verliehen hat und welchen Fortschritts in mannigfaltigen Bereichen es sich dadurch erfreut, daß es den Islam als Verfassung (*dustûr*) hinsichtlich der (politischen) Herrschaft und als Recht (*sharî'a*) im (täglichen) Leben ansieht. Desgleichen stellen sie den Dienst an den Heiligen Stätten (*muqaddasât*) der Muslime heraus, den Gott dem Königreich gnädig anvertraut hat, sowie die enormen Belastungen, die es in dieser Hinsicht auf sich nimmt.

Art. 6: Die Medien festigen die Bande der Liebe und gegenseitigen Hilfe zwischen den einzelnen Mitgliedern des saudischen Volkes, indem sie die Bürger mit den (verschiedenen) Teilen ihres teuren Vaterlandes bekanntmachen, die Vorzüge eines jeden dieser Teile herausstellen und seinen jeweiligen Beitrag zur Gestaltung dieses Vaterlandes verdeutlichen.

Art. 7: Die Medien vertiefen die Treue zum saudischen Vaterland in den Herzen der Bürger, und zwar sowohl (im Sinne der Treue zum Vaterland) als Territorium als auch (im Sinne der Treue zum Vaterland) als politische Entität. Sie belehren die Bürger über die Potentiale und Möglichkeiten, die Gott dem Vaterland geschenkt hat, und machen sie bekannt mit seinen ruhmvollen Aspekten in Vergangenheit und Gegenwart. Sie spornen die Bürger an, sich mit ihrer ganzen Person für das Vaterland einzusetzen und sich mit Ernsthaftigkeit an seinem Fortschritt, seiner kulturellen Entwicklung und seinem Schutz zu beteiligen. Sie bemühen sich darum, dem (einzelnen) Bürger die fundamentale Verpflichtung, die er in dieser Hinsicht hat, bewußt zu machen.

Art. 8: Das saudische Informationswesen wendet den Programmen (von Rundfunk und Fernsehen) die ihnen gebührende Mühe und Aufmerksamkeit zu. Es erstellt diese Programme auf wohl durchdachten erziehungswissenschaftlichen Grundlagen und vertraut sie Personen an, die in dieser Hinsicht über ein hohes Maß an Spezialkenntnis verfügen.

Art. 9: Das saudische Informationswesen vertritt mit Nachdruck die Überzeugung, daß das Kind (von Natur aus) eine reine, ungetrübte Schöpfung Gottes (*fiṭra*)[35] und einen fruchtbaren Boden darstellt und daß die Gestalt der Gesellschaft von morgen (schon) im (Erscheinungsbild) des Kindes von heute wahrnehmbar ist. Daher muß das saudische Informationswesen den Anleitungs- und Bildungsprogrammen für Kinder die ihnen gebührende Mühe und Aufmerksamkeit widmen. Es muß diese Programme auf wohl durchdachten erziehungswissenschaftlichen Grundlagen erstellen und sie Personen anvertrauen, die in dieser Hinsicht über ein hohes Maß an Spezialkenntnis verfügen.

Art. 10: Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Frauen die Partner (wörtl.: Hälften [fem.], meist: Schwestern, *shaqâ'iq*, sg. *shaqîqa*) der Männer sind,[36] beachten die Medien den tiefgreifenden (Charakter) der besonderen (gottgewollten) Beschaffenheit (*fiṭra*) der Frau sowie die Aufgabe, die Gott ihr anvertraut hat. Sie befleißigen sich, der Frau Programme zu widmen, die ihr helfen, die mit ihrer Beschaffenheit übereinstimmenden Aufgaben in der Gesellschaft zu erfüllen.

Art. 11: Das saudische Informationswesen schenkt den Jugendlichen in besonderem Maße seine fürsorgliche Aufmerksamkeit — ein Aufmerksamkeit, die einem wachen Verständnis für die bedeutsame (Lebens)phase entspringt, die sie vom Beginn der Pubertät bis zum Erreichen des Erwachsenenalters durchlaufen. Es werden ihnen wohl durchdachte Programme gewidmet, die ihre Probleme behandeln und ihren Bedürfnissen entgegenkommen, die sie vor jeder Art von Abweichung bewahren und ihnen in (Fragen) der Religion, der Moral und des Betragens eine einwandfreie, solide Vorbereitung (für das Leben) zuteil werden lassen.

35 Zu fiṭra, einem koranischen Ausdruck (s. etwa Koran 30:30), s. den entsprechenden Artikel in EI², engl. ed. II, S.931 f.
36 Dieser Passus bezieht sich auf ein Prophetenwort (Ḥadîth), s. A.J. Wensinck et al.: Concordance et indices de la tradition musulmane, III, Leiden 1955, S.162

Art. 12: Das saudische Informationswesen bemüht sich unter Einsatz der unterschiedlichen Hör(funk)- und visuellen Medien um die verstärkte Unterrichtung über alles, was mit der Geschichte des (saudischen) Königreichs und seiner Kultur zusammenhängt. Es kümmert sich um die Bewahrung von Informationsmaterial in Form von Dokumenten und Archivalien und um die Erwerbung aller im In- und Ausland vorhandenen Informationsmaterialien, die sich auf das Königreich und sein (historisches und kulturelles) Erbe beziehen.

Art. 13: Die Einrichtungen des saudischen Informationswesens führen gemeinsam mit den Institutionen für Bildung und soziale Angelegenheiten sowie den zuständigen Forschungszentren Untersuchungen und Studien zum Informationswesen durch.

Art. 14: Die Medien bieten spezielle Kulturprogramme von hohem Niveau und mit unterschiedlichen Ausrichtungen für die hochgebildeten Kreise (der Bevölkerung). Ziel dieser Programme ist es, den Bedürfnissen dieser intellektuellen Kreise zu entsprechen, deren andauernde Verbindung mit dem sich fortentwickelnden wissenschaftlichen Leben zu gewährleisten und sie mit den Werken des modernen Geistesschaffens bekannt zu machen.

Art. 15: Das saudischen Informationswesen ist bemüht, das Niveau des Nachrichtenmaterials in allen Bereichen zu erhöhen. Es ermutigt die Spezialisten, Beiträge aus ihrem (jeweiligen) Fachgebiet beizusteuern, und weist jegliche Produktion zurück, die das angestrebte gute Niveau nicht erreicht. Es realisiert dieses Ziel mit Hilfe von (Mitarbeitern), die hinsichtlich der Religion, der Bildung, des Bewußtseins und der Loyalität (*ikhlâṣ*) in hohem Maße qualifiziert sind. Das saudische Informationswesen schafft seinerseits die Voraussetzungen, die es ihnen ermöglicht, ihre Aufgabe zu erfüllen.

Art. 16: Das saudische Informationswesen setzt sich für die Bekämpfung des Analphabetentums und für seine endgültige Beseitigung ein. Es ist sich seines wichtigen Anteils an der Verantwortung für die Behandlung (dieses Problems) bewußt und wendet dafür ein entsprechendes Maß seiner Bemühungen auf, und zwar auf erziehungswissenschaftlicher Basis. Es widmet (diesem Zweck) kulturelle Programme, die den unterschiedlichen Geschmacksrichtungen und Lebensaltern entsprechen und auf das Denken und Fühlen des Menschen eine erhebende Wirkung haben.

Art. 17: Das saudische Informationswesen geht von der Überzeugung aus, daß das Hocharabische (*al-'arabîya al-fuṣḥâ*) das (sprachliche) Gefäß (*wi'â'*) des Islams, das Reservoir seiner Kultur und der Hort seines (kulturellen) Erbes ist. Das saudische Informationswesen ist daher in hohem Maße auf folgendes bedacht:

(1) Die Orientierung der Autoren und Programmgestalter auf ihre Pflicht, sich hinsichtlich der Grammatik, der Flexion, der richtigen Aussprache und der fehlerlosen Wortwahl an die Prinzipien des Hocharabischen zu halten.

(2) Die Orientierung der (Nachrichten-)Sprecher, Programmansager und Moderatoren usw. auf ihre Pflicht, das Hocharabische zu verwenden und sich an die Regeln des richtigen, mit den Prinzipien des klassischen Arabisch (*al-'arabîya*) übereinstimmenden (sprachlichen) Vortrags zu halten.

(3) Das Streben nach Reinigung des gesamten von den Medien präsentierten Nachrichtenmaterials von allen (Erscheinungen), die der hocharabischen Sprache Abbruch tun, von ihr abschrecken oder ihre Bedeutung herabsetzen.

(4) Die allmähliche Anhebung des Sprach(niveaus) der volkstümlichen Programme, die in der Umgangssprache gesendet werden, und die Ersetzung der Umgangssprache durch das vereinfachte Hocharabisch.

(5) Die Förderung von Programmen, die das Hocharabische benutzen, die (seinen Gebrauch) bei den Gebildeten (*al-khâṣṣa)* verstärken, die (den Gebrauch des Hocharabischen auch) dem einfachen Volk (*'âmma*) schmackhaft machen, sowie die Unterstützung für (Fernseh-)Schauspiele und Serien, die in Hocharabisch präsentiert werden.

(6) Die Beteiligung am Hocharabisch-Unterricht für die des Arabischen nicht kundigen Angehörigen der islamischen Völker, und zwar entsprechend den modernsten erziehungswissenschaftlichen Methoden.

Art. 18: Das saudische Informationswesen leistet seinen Beitrag zur Unterstützung des wissenschaftlichen und kulturellen (Wieder-)Aufstiegs (*nahḍa*) im Königreich Saudi-Arabien, und zwar mit folgenden Mitteln:

(1) Die Ermutigung der Forscher, (Religions-)Gelehrten (*'ulamâ'*) und Intellektuellen auf jede mögliche Weise. Dazu gehört die Beteiligung an der Veröffentlichung ihrer Produktion und die Einräumung von Möglichkeiten, ihre Hauptwerke dem Publikum vorzustellen.

(2) Die Betreuung und materielle und ideelle Förderung der jungen Talente sowie die Fürsorge

für sie, damit sie das Niveau erreichen, das man von ihnen erwartet.
(3) Das Bemühen um die Abhaltung von Symposien und literarischen und wissenschaftlichen Kongressen sowie Treffen zwischen saudischen Intellektuellen und ihren Kollegen im Ausland mit dem Ziel der Teilnahme am seriösen wissenschaftlichen Leben, der Schaffung von Entfaltungsmöglichkeiten und der kulturellen und wissenschaftlichen Selbstdarstellung des Königreichs im In- und Ausland.
(4) Die Förderung von Fachzeitschriften, und zwar der im Königreich erscheinenden im besonderen und der in der arabischen und islamischen Welt erscheinenden im allgemeinen, in Übereinstimmung mit der Informationspolitik (Saudi-Arabiens).
(5) Die materielle und ideelle Förderung und Unterstützung der nationale Verlage, damit diese ihre Aufgabe hinsichtlich der Publikation der seriösen saudischen Werke erfüllen können.
(Ferner) die Schaffung von Anreizen, die die nationalen Verlagshäuser veranlassen, (selbst) den Vertrieb der Bücher zu übernehmen, damit (im In- und Ausland) das Ansehen des Königreichs erhöht und deutlich gemacht wird, welch hohes Niveau es in seinem wissenschaftlichen und intellektuellen Leben erreicht hat.

Art. 19: Das saudische Informationswesen unterstreicht die Bedeutung des (kulturellen) Erbes und die dringende Notwendigkeit seiner Belebung. Daher sieht es sich verpflichtet, seinen Anteil an dieser Aufgabe zu übernehmen. Es tut dies auf unterschiedlichen Wegen, und dabei besonders durch die folgenden Maßnahmen:
(1) Die materielle und ideelle Förderung der Publikation des wertvollen (literarischen) Erbes, und zwar mit verschiedenen Methoden. Zu deren wichtigsten gehören
(a) die Erstellung von Programmen, die mit den wichtigsten Schriften (des literarischen Erbes) bekanntmachen und die darauf hinweisen, wo sie sich befinden;[37]
(b) die Unterstützung für die mit der Untersuchung (jener Schriften) befaßten Personen — sei es durch den Druck auf Kosten des Staates oder durch den Ankauf einer beträchtlichen Anzahl von gedruckten Exemplaren;
(c) Maßnahmen, durch die die Werke des Erbes den Interessenten leichter zugänglich werden.
(2) Widerstand gegenüber allen Versuchen, die darauf gerichtet sind, das Erbe zu zerstören oder seine Bedeutung herabzusetzen.
(3) Die Förderung von Programmen, deren Stoff den Werken des Erbes entnommen ist, und zwar besonders im Bereich der Erzählungen, Schauspiele, Serien und Biographien.
(4) Die Präsentation von Meisterwerken des literarischen Erbes, durch die das Publikum mit den Bemühungen unserer Vorfahren (*aslâf*) in den unterschiedlichen Bereichen des Wissens bekannt gemacht und über die glänzenden Leistungen informiert wird, die sie vollbracht haben. (Auf diese Weise) soll das Publikum dazu aufgerufen werden, die Gegenwart dieser (unserer) altehrwürdigen Nation mit ihrer Vergangenheit zu verbinden.

Art. 20: Die Medien bemühen sich um die Festigung der Bande der Brüderlichkeit, der gegenseitigen Hilfe und Solidarität zwischen den Muslimen (in aller Welt) und um ihre emotionale Annäherung aneinander. Dies geschieht auf dem Wege der Information über die islamischen Völker und über die Regionen (in denen sie leben), durch das Herausstellen ihrer materiellen und ideellen Möglichkeiten und durch die Verdeutlichung des allgemeinen Heils, das sich aus ihrer Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe ergeben würde.

Art. 21: Das saudische Informationswesen ruft auf
(a) zur Solidarität und Zusammenarbeit der Araber, zu ihrem gemeinsamen Einstehen für das Recht und zur Distanzierung von allem, was ihre Bindung lockert;
(b) zur konsequenten Verteidigung der Sache der Araber in allen ihren Schicksalsfragen. Es spornt sie an zur Erfüllung ihrer Pflicht, für den Islam zu werben und ihn zu verteidigen, wo immer Gott ihnen die Möglichkeit dazu gibt.

Art. 22: Das saudische Informationswesen unterstreicht, daß der Aufruf an die Muslime und Nichtmuslime, sich Allah zuzuwenden, stets und ständig (notwendig) ist, bis Gott die Erde und (alle), die auf ihr sind, erbt.[38] Daher leistet das saudische Informationswesen seinen Anteil an der Erfüllung dieser hohen Pflicht, wobei es bei seinem Aufruf zur Hinwendung zu Gott den Weg der Klugheit und freundlichen Ermahnung beschreitet und darauf baut, an das Denken zu appellieren, während es zugleich alles vermeidet, was geeignet ist, die Ressentiments anderer hervorzurufen.

37 Offenbar sind in erster Linie Handschriften gemeint.
38 Bezieht sich auf Koran 19:40 (Übers. Paret: »Wir (allein) werden die Erde und (alle), die auf ihr sind, erben. Und zu uns werden sie (dereinst alle) zurückgebracht.«)

Art. 23: Die Institutionen des saudischen Informationswesens sind bemüht, sich mit den ihnen entsprechenden Institutionen in der islamischen Welt im allgemeinen und in der arabischen Welt im besonderen auf eine gemeinsame Vorgehensweise zu einigen, die den religiösen und weltlichen Interessen der Muslime dient, die ihre geistige Einheit zur Geltung bringt und ihre Herzen einander näherbringt.

Art. 24: Das saudische Informationswesen betont die Respektierung der speziellen Rechte der Individuen und der allgemeinen Rechte der (gesellschaftlichen) Gruppen. Gleichzeitig bemüht es sich um die Festigung des Geistes der gegenseitigen sozialen Verantwortung (*takâful ijtimâ'î*)[39] unter den Angehörigen dieser (unserer) Nation (*umma*), um die Entwicklung des Geistes der Kooperation und Opferbereitschaft sowie um die Aufklärung der Staatsbürger über ihre direkte Verantwortung gegenüber dieser (ihrer) Gesellschaft.

Art. 25: Das saudische Informationswesen setzt hinsichtlich der Darstellung der Tatsachen auf Objektivität und auf die Vermeidung von Übertreibungen und Schmähungen. Es betrachtet die Gediegenheit der Sprache als einen hohen Wert und sieht es als notwendig an, sie vor Mißbrauch zu bewahren. Das saudische Informationswesen vermeidet alles, was geeignet ist, Ressentiments hervorzurufen sowie Zwietracht (*fitan,* sg. *fitna*)[40] zu wecken.

Art. 26: In den saudischen Medien ist die Freiheit der (Meinungs-)Äußerung im Rahmen der islamischen und nationalen Ziele und Werte garantiert, auf die das saudische Informationswesen ausgerichtet ist.

Art. 27: In seinen auswärtigen Beziehungen folgt das saudische Informationswesen einer humanen Orientierung, die sich gründet auf die Respektierung des (Rechts) des Menschen, auf seinem Boden in Freiheit zu leben. Es verurteilt jede Art von Übergriff gegenüber den Rechten der Völker und Individuen. Es bekämpft die expansionistischen Bestrebungen, stellt sich auf die Seite des Rechts (*ḥaqq*), der Gerechtigkeit und des Friedens und leistet der Unterdrückung und der Rassendiskriminierung Widerstand.

Art. 28: Die Informationspolitik (Saudi-Arabiens) unterstreicht die Wichtigkeit der Heranbildung eines gebildeten, spezialisierten Personals, das befähigt ist, die Ziele des saudischen Informationswesens zu realisieren. Sie verpflichtet dieses Personal zur ständigen Schulung und zur stetigen Verbesserung (seiner Leistungsfähigkeit).

Art. 29: Das saudische Informationswesen ermutigt die Produktion guten lokalen Nachrichtenmaterials in Übereinstimmung mit der Informationspolitik.

Art. 30: Alle Institutionen des Informationswesens im Königreich Saudi-Arabien sind auf diese Politik sowie auf die Verfügungen und Verordnungen verpflichtet, die hinsichtlich der Durchführung dieser Politik erlassen werden.

Diese Richtlinien für die Medien Saudi-Arabiens sind ein (allerdings nicht an allen Stellen gleichermaßen klarer) Spiegel der kulturellen, sozialen und politischen Probleme des Landes. Sie bieten zugleich ein ganzes Bündel von Hinweisen darauf, wie die Führungsschicht diese Probleme zu behandeln gedenkt.

Ein Teil der Aufgaben, die hier (auch) den Medien zugewiesen werden, bezieht sich auf typische Probleme der Dritten Welt und stellt somit keine Besonderheit Saudi-Arabiens dar. Dies gilt z.B. für die Beteiligung der Medien an der Bekämpfung des Analphabetentums (Art. 16). Andere der genannten Aufgaben beziehen sich auf Schwierigkeiten, die zumindest den arabischen Ländern gemeinsam sind. So versuchen die Regierungen aller dieser Staaten unter Einsatz der Medien (wenn auch mit unterschiedlichem Nachdruck), das komplizierte Nebeneinander von Hochsprache und Umgangssprache zu beseitigen, und zwar mit dem Ziel der Stärkung der Rolle der Hochsprache auf Kosten der Umgangssprache in allen Bereichen des öffentlichen Lebens (Art. 17).[41]

39 Zu diesem Begriff, der von arabischen Autoren sehr unterschiedlicher Couleur im Zusammenhang mit dem Problem eines »arabischen« bzw. »islamischen« Sozialismus diskutiert und verwendet wird, s. S.A. Hanna und G.H. Gardner: Arab Socialism, Leiden 1969, S.143—200

40 Zur Herkunft und Bedeutungsvielfalt dieses Ausdrucks s. den Artikel »Fitna« in EI^2, engl. ed. II, S.930 f.

41 Zum Problem s. W. Diem: Hochsprache und Dialekt im Arabischen. Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit, Wiesbaden 1974. Zum kulturpolitischen Hintergrund auch S. Wild: Sprachpolitik und Nationalismus. Arabisch und Ivrit, Leiden 1975 (= Oosters Genootschap in Nederland.6), S.139—53

Nichts im Text der Charta ist als ausgesprochen »wahhabitisch« anzusehen. Das Bekenntnis zum Glauben der Altvorderen und zur Verteidigung der *sharî'a* (Art. 1) ist so formuliert, daß es auch in offiziellen Texten islamischer Staaten mit stark abweichender politischer Orientierung denkbar wäre. Auch die panislamischen Töne und die Anlehnung mancher Passagen des Textes an Koran und Ḥadîth (z.B. Art. 22) sind, wenngleich in entsprechenden offiziellen Dokumenten islamischer Staaten nicht (mehr) die Regel, nicht als wahhabitisch-saudische Spezialität zu betrachten. Forderungen wie die, die Medien hätten sich um die Bewahrung und Popularisierung des kulturellen Erbes und um die Förderung der jungen Talente zu bemühen (Art. 19 bzw. 18.2), kann man genauso, und zwar schon seit langem, in Ländern wie Algerien, Irak usw. finden. »Bewahrung des Erbes« und »Förderung der Talente« kann freilich in Saudi-Arabien, wie überall, Unterschiedliches bedeuten, und es wird in dieser Hinsicht, wie überhaupt bei der Beurteilung dieser Richtlinien, auf die in Art. 30 erwähnten, noch nicht erlassenen Verfügungen und Verordnungen ankommen, bevor man sagen kann, was die tatsächliche Wirkung dieser Medienpolitik sein wird. Das an Literatur-Fragen interessierte saudische Publikum liest diese Teile der Charta natürlich im Bewußtsein der Tatsache, daß es in der saudischen Presse seit Jahren eine recht lebhafte, z.T. höchst aufschlußreiche Diskussion über formale Experimente in der Dichtung, über den Hang vieler Literaten zum Pessimismus, zur Darstellung negativer Erscheinungen in der Gesellschaft und zur Mißachtung des Erbes sowie über das plötzliche literarische Verstummen nicht weniger junger Talente gegeben hat.[42]

Am ehesten bezeichnend, und zugleich aufschlußreich für die gegenwärtige Position der Regierung gegenüber den entsprechenden Problemen, sind die vorsichtigen Formulierungen mit Bezug auf die Verfassungsfrage (Art. 5) und auf die Rolle der Frau in der saudischen Gesellschaft (Art. 10). Was das Problem der Verfassung betrifft, so entspricht die hier verwendete vage Formulierung der Zurückhaltung, mit der König Fahd Ende März 1982 (damals noch Kronprinz) in einem Interview mit der kuwaitischen Zeitung *as-Siyâsa* (29. März) dieses Thema behandelt hat: Er stellte zwar wieder einmal die baldige Veröffentlichung eines Grundgesetzes über das konsultative Regierungssystem (*shûrâ*) sowie einer Satzung für eine Beratende Versammlung in Aussicht, warnte aber vor übereilten Entscheidungen und meinte, der Zeitfaktor spiele bei dieser Frage in Saudi-Arabien nicht dieselbe Rolle wie in anderen Gesellschaften.[43] Es scheint, daß die führenden Männer der Dynastie ihre seit vielen Jahren in dieser heiklen Sache übliche Vorgehensweise fortsetzen, die darin besteht, zwar Schritte zu einer zeitgemäßen Regelung der Teilhabe der Bevölkerung an den politischen Entscheidungsprozessen im Sinne des koranischen Begriffs der Beratung (*shûrâ*)[44] in Aussicht zu stellen und diese Regelung gelegentlich auch »Grundgesetz« oder »Verfassung« (*dustûr*) zu nennen, die Veröffentlichung und öffentliche Diskussion jedoch immer wieder unter Hinweis auf unvorhergesehene Entwicklungen,

42 R.B. Campbell: Some Indications of the Literary Movement in Saudi Arabia in 1976, in: CEMAM Reports (Beirut), Jg.1976, S.213—29. Ein (allerdings fehlerhaftes) Verzeichnis moderner saudischer Autoren ibid., Jg.1978—79, S.266—70; vgl. V. Strika: Note sulla qissah e riwâyah saudiana, in: Oriente Moderno 69/1979/677—83

43 Arab News (Dschidda), 30.3.1982, S.2

44 Koran 3:159 und 42:38. Zur Geschichte und heutigen Interpretation des Begriffs s. M. Tworuschka: Die Rolle des Islam in den arabischen Staatsverfassungen, Walldorf-Hessen 1976, S.49—53. Zum weiteren Zusammenhang s. T. Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd.II, Zürich und München 1981 (s. Index S.412)

vordringliche andere Probleme usw. zu vertagen.[45] Es bleibt abzuwarten, was von der Tatsache zu halten ist, daß die von Saudi-Arabien gesteuerte Islamische Weltliga (*Râbiṭat al-'Âlam al-Islâmî*) in ihrer englischsprachigen Zeitschrift (und anscheinend nicht in der arabischen Ausgabe) im April 1982 einen als »*Draft Constitution*« bezeichneten, in 93 Artikeln gegliederten Entwurf für eine »islamische Verfassung« veröffentlicht und die muslimischen Gelehrten aller Länder aufgefordert hat, diesen Entwurf zu diskutieren.[46] Es handelt sich um die Übersetzung eines Verfassungsentwurfes, den eine Kommission der »Islamischen Forschungsakademie« (*Majma' al-buḥûth al-islâmîya*) der Azhar ausgearbeitet hat und der in der Zeitschrift der Azhar bereits 1979 veröffentlicht worden war.[47]

Es ist nicht auszuschließen, daß Art. 5 der Charta ein vorläufiges Haltesignal für die weitere Diskussion der Verfassungsfrage darstellt, denn der Passus über den Vorzug des Islams als Verfassung erinnert an jene Äußerungen König Faiṣals in den 60er Jahren, in denen die Notwendigkeit einer Verfassung (im Sinne eines Grundgesetzes) für Saudi-Arabien geradezu geleugnet wurde.[48] Auf die Dauer wird die Verfassungsfrage freilich nicht auszuklammern sein.

Was die Formulierungen der Charta hinsichtlich der Rolle der Frau betrifft (Art. 10), so hat es auch hier den Anschein, daß die Regierung die lebhafte öffentliche Diskussion um diese Frage, besonders im Hinblick auf die Berufstätigkeit von Frauen,[49] in bestimmte (engere) Bahnen lenken möchte. Es wird sich zeigen müssen, ob ein vergleichsweise vielfältiges Meinungsspektrum wie das, das z.B. in Artikeln und Leserzuschriften in der Zeitschrift *al-Muslimûn* zum Ausdruck kommt bzw. kam,[50] in Zukunft noch möglich sein wird.

Der inner-saudische Dialog über zentrale Gegenwarts- und Zukunftsfragen des Landes, den zu skizzieren und an einigen Beispielen zu kommentieren das Ziel dieser Beiträge war,[51] dürfte in nächster Zeit etwas gedämpfter ausfallen, als dies jahrelang — ungeachtet aller Beschränkungen — der Fall gewesen ist. Es ist aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keineswegs sicher, daß es zu einer totalen Gleichschaltung der saudischen Medien kommen wird.

45 Gh. Shanneik: Die Modernisierung des traditionellen politischen Systems in Saudi-Arabien, in: Orient 3/80, S.300—319, vgl. J. Buchan: »Take counsel among yourselves«, in: The Middle East (London), Nr.71 (Sept.1980), S.34—36

46 Framework of an Islamic State, in: Journal of the Muslim World League (Mekka), 9/1402h/6/29—34. Die Kenntnis dieses Textes und des arabischen Originals (s. folgende Anm.) verdanke ich Herrn Dr. Reinhard Schulze (Bonn).

47 Mashrû' ad-dustûr al-islâmî, in: Maj. al-Azhar (Kairo), 51/1399 h/4/1092—1100. (In der engl. Übersetzung der Islamischen Weltliga fehlen die Art. 75 und 76.)

48 s. etwa Faiṣal lt. Le Monde vom 24.6.1966, zitiert bei H. Lackner (s. oben Anm.26), S.65, sowie seine Äußerungen gegenüber Le Figaro vom 29.3.1966, S.4

49 L. Bahry: The New Saudi Woman: Modernizing in an Islamic Framework, in: Middle East Journal 36/1982/4/502—15. Speziell zur diesbezüglichen inner-saudischen Presse-Diskussion im Jahre 1975, dem »Internationalen Jahr der Frau«, s. CEMAM Reports, Jg.1976, S.162—65

50 Diese Zeitschrift, eine Publikation der Saudi Research and Marketing (U.K.) Ltd., London (Hrsg.: Hishâm 'Alî Ḥâfiẓ und Muḥammad 'Alî Ḥâfiẓ), scheint im Sommer 1982 eingestellt worden zu sein (Mitteilung von Dr. R. Schulze, Bonn). Als Beispiele für die relativ differenzierte Behandlung der Frauenfrage (bes. hinsichtlich der Berufstätigkeit) s. etwa Nr.34 (18.6.1982), S.52—53 (Beitrag von Dr. Nawâl Muḥammad 'Umar), vgl. ibid. S.74—75 (Beitrag von Dr. 'Abd al-Ḥamîd al-Anṣârî aus Qatar) und Nr.41 (6.8.1982), S.47 (Rezension eines Buches zum Thema)

51 s. Orient 3/81, S.378—79

Korrekturen und Nachträge zu den Folgen I bis IV

1. Zu Orient 3/81
S.381 Mitte: Die Plünderung Kerbelas durch die Wahhabiten erfolgte — entgegen der Angabe 1801 in einem Teil der Sekundärliteratur — im Jahre 1802;
S.381 Anm. 12: Vgl. auch H.J. Kornrumpf: Die osmanische Herrschaft auf der Arabischen Halbinsel im 19. Jahrhundert, in: Saeculum 31/1980/4/399—408;
S.383: Zur *Salafîya* in Marokko s. auch J.M. Abun-Nasr: The Salafiyya movement in Morocco (St. Antony's Papers, Middle Eastern Affairs, No.3, ed. A. Hourani, London 1963);
S.384 unten: Zu den frühen Beziehungen Saudi-Arabiens zur Sowjetunion (1926—32) s. auch Ibrahim al-Rashid: Documents on the History of Saudi Arabia, Vol.III, Salisbury, N.C., 1976, S.214—24.

2. Zu Orient 1/82
S.22 oben Z. 1: Anm. bei »Doyen« lies 5 statt 6, Text d. Anm. auf S.21 unten;
S.26 Anm. 27: Zu 'Aṭṭâr s. ferner Adham al-Jundî: *A'lâm al-adab wa-l-fann,* II, Damaskus 1958, S.510—11, und 'Umar aṭ-Ṭayyib as-Sâsî: *Dirâsât fî l-adab al-'arabî* (..), 2. Aufl. Dschidda 1979, S.128—30 (u.a. über seine Beziehungen zu Ṭaha Ḥusain); vgl. die bewundernden Äußerungen Sâsîs über Ṭaha Ḥusain ibid., S.109—10;
S.28 Mitte: Die »Islamische Universität« befindet sich in Medina (s. auch im vorliegenden Beitrag Anm.7);
S.30 oben: Der Artikel Qaṣîmîs aus dem Jahre 1946, den Ziriklî zitiert, steht vermutlich in einem Zusammenhang mit den Besuchen König Fârûqs in Saudi-Arabien (1945) und Ibn Sauds in Ägypten (1946). Zu diesen für die gegenseitigen Beziehungen beider Staaten wichtigen Ereignissen s. Muḥammad 'Abdallâh Mâdî: *an-nahaḍât al-ḥadîtha fî jazîrat al-'arab, I: fî l-Mamlaka al-'Arabîya as-Sa'ûdîya,* 2. Aufl. Kairo 1952, S.177—89;
S.30 Z. 14: Die Vokalisierung des Ortsnamens lautet tatsächlich, wie angenommen, Khabb al-Ḥulwa (frdl. Mitteilung von Dr. J. Reissner aufgrund einer Angabe bei Ḥamad al-Jâsir: *al-mu'jam al-jughrâfî li-l-bilâd al-'arabîya as-sa'ûdîya, muqaddima*).

3. Zu Orient 3/82
S.382: In den in Anm. 19 genannten Titel einer Schrift von Ibn Bâz ist nach *ḥissîya* einzufügen: *'alâ jarayân;*
S.385 Z. 7 ff.: Als Beispiel für das internationale Presse-Echo s. T.F. Brady: Saudis Debating Science 'Heresy', in: New York Times, 5. Juni 1966, S.12, mit Zitat einer Äußerung des damaligen saudischen Informationsministers Jamîl Ḥujailân: »Sheikh ibn Baz is a religious leader who has his own opinions, but he does not represent the Government. Indeed he does not represent an important faction of prevailing opinion.« — Für die Beschaffung einer Kopie dieses Artikels danke ich Frau G. Max (Hamburg);
S.391 f.: Zum Konflikt zwischen Pharaonismus und arabischem Nationalismus in Ägypten s. auch I. Gershoni: The Emergence of Pan-Arabism in Egypt, Tel-Aviv 1981, passim;
S.393: Zum Wandel der Beziehungen zwischen dem Führer der Moscheebeset-

zer und Ibn Bâz s. J. Buchan: Secular and Religious Opposition in Saudi Arabia, in: T. Niblock (ed.): State, Society and Economy in Saudi Arabia, London 1982, S.106—24, dort 122—23.

4. Zu Orient 4/82
Im Frühjahr 1980, also nur wenige Monate nach seiner Kritik an der saudischen Medienpolitik, erhielt Nadwî zusammen mit dem indonesischen Politiker und Reformtheologen Dr. Muḥammad Natzir (= Nâṣir) jenen »Internationalen König-Faiṣal-Preis für Verdienste um den Islam«, dessen Preisträger für 1982, wie erwähnt (Orient 3/82, S.393), Shaikh Ibn Bâz wurde (Arab News, 27.2.1982). Nadwî soll die Annahme des Preises damit gerechtfertigt haben, er wolle auf diese Weise sicherstellen, weiterhin zu Kongressen nach Saudi-Arabien eingeladen zu werden (um dort seine Kritik an der Entwicklung in Saudi-Arabien vorzubringen?). Im übrigen habe auch er, wie schon der erste Träger des Preises (1979), Maudûdî, den mit dem Preis verbundenen Geldbetrag an Bedürftige gegeben, s. »Faisal Award runs out of takers«, in: Crescent International (Toronto), April 16—30, 1981, nachgedruckt in Kalim Siddiqui (ed.): Issues in the Islamic Movement 1980—1981 (1400—1401), London 1981, S.285—87

Rudolph Matthee

Iran: from divine monarchy to divine republic

In March 1979, shortly after the final triumph of the revolution, the people of Iran voted by referendum for the abolition of the Iranian monarchy. However biased the phrasing of the question placed before the voters might seem — »Are you of the opinion that the monarchy should be replaced by an Islamic Republic?« —, the outcome of this plebiscite is hardly open to misinterpretation. An officially registered result of 98,2 % yes votes meant all but unanimous support for Khomayni's rejection of the Pahlavi dynasty. More generally, it meant support for his condemnation of both the monarchic form of government (*saltanat*) and the hereditary principle (*velayat-e ahdi*) as »incompatible with the tenets of Islam«.[1]

This popular verdict marked an amazingly abrupt break from a long standing tradition of clergy-state relationship in Iran. The revolution of 1978—79 swept away the 3,000-year-old monarchic power structure and, in so doing, marked a sudden reversal in the clerical legitimization, or at least toleration, enjoyed by the *Shahenshahi* authority during the last four hundred years.

I shall attempt here to offer an explanation for this striking change in power legitimization by the Iranian Shi'ite leaders, the *'olama*. I shall analyze the way in which the almost unanimous clerical sanctioning of the divine monarchy came to be replaced within one generation by a seemingly self-evident republicanism (*jomhuriyyat*), similarly justified on theological grounds. I will seek an explanation for this rapid evolution through consideration of the four periods in the present century in which the republican alternative, either explicitly or implicitly, has been the subject of discussion: first, the Constitutional Period, during which absolute kingship was at least formally restricted to constitutionally responsible royal power; second, the years 1924—25, when a »republican discussion« inaugurated fifty years of Pahlavi rule; third, the Mosaddeq era, and notably 1953, the final year or his premiership, when the constitutional conflict over the role of the monarchy reached its zenith; and finally, the revolution of 1978—79 which resulted in the establishment of an Islamic Republic as the quasi-restoration of authentic Koranic government.

Iran is a country which, though Islamic, distinguishes itself emphatically inside the Muslim world by its possession over the past four centuries of an exclusive, nationally characteristic state religion in the shape of Twelver Shi'ism. This minority branch within Islam is commonly referred to as Shi'ism or Shi'ah. Despite the pervasive influence Shi'ism has had on Iran, its Shi'ite character is only part of a long standing national tradition. Four hundred years of Iranian

1 Rejection of the monarchic form of government is an important theme in Velayat-e Faqih (The Guardianship of the Jurist), written by Khomayni during his exile in Iraq. See Velayat-e Faqih (Tehran, 1978), pp.52—5