

Eberhard Karls Universität Tübingen
Fakultät für Kulturwissenschaften
Orientalisches Seminar

Die Drusen

Geschichte und Identität einer Minderheit
im Zeitalter des Internets

Magisterarbeit im Fach Islamwissenschaft

vorgelegt von:

Mahmut Randa

am: 04. August 2008

Erklärung nach § 22 (5) Mag. PO

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Quellen und Hilfsmitteln angefertigt habe; Entlehnungen aus anderen Werken sind durch Angaben der Quellen kenntlich gemacht worden.

Tübingen, den 04. August 2008

(Mahmut Randa)

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung	3
1. Quellen	5
2. Formalia.....	6
B. Die Geschichte der Drusen	6
1. Das Umfeld der Entstehung.....	7
a. Der islāmische Messias – <i>al-Mahdī</i>	7
b. Die <i>Daʿwa</i>	9
2. Der Kalif und Imām al-Ḥākim bi-amr Allāh (996 – 1021)	9
a. Die Regierungszeit al-Ḥākims	10
b. Zeit der Diskriminierungen	13
c. Weitere Erklärungsversuche des Wandels.....	16
d. <i>Dār al-ʿilm</i> oder <i>Dār al-Ḥikma</i>	17
e. Die letzten Jahre al-Ḥākims.....	18
3. Die Spaltung der Drusen	20
a. Die Begründer des Drusentums	21
b. Al-Ḥākim in seiner Rolle als Gott.....	27
c. Der theologische Hintergrund der Drusen (Schöpfungsgeschichte).....	29
d. Der Drusenkanon (<i>Rasāʾil al-ḥikma</i>)	32
4. Die Geschichte aus drusischer Sicht.....	33
a. Die zeitgenössische drusische Literatur.....	33
b. Das Verhältnis von al-Ḥākim zu Ḥamza	35
c. Al-Ḥākim im Drusenkanon.....	37
C. Drusische Identität	39
1. Weiterentwicklung der Drusen.....	40
a. Von der Drusenverfolgung bis zur Schließung der Tore.....	40
b. Gründung einer politischen Einheit.....	43
c. Der Niedergang im 19. Jahrhundert.....	44
d. Kamāl und Walīd Ğunbulāt.....	49
2. Drusen heute	52
a. Drusische Bevölkerung.....	52
b. Die Drusen im Libanon und in Syrien.....	53
c. Die Drusen in Israel	57
d. Die Drusen in der Diaspora	58
e. Die innere Struktur der drusischen Gemeinschaft.....	59
f. Die sieben Gebote des <i>tauḥīd</i> (<i>al-farāʾid at-tauḥīdīya</i>)	61

3. Drusische Selbstbestimmung.....	63
a. Selbstdarstellungen in der Literatur.....	64
b. Die Drusen als kriegerisches Volk	66
c. „Das Leben der Bienen“ (<i>ḥayāt an-naḥl</i>)	67
d. Vernetztes Drusentum	69
aa. Das Internet als Medium zur Selbstdarstellung	69
bb. Interaktive drusische Netzwerke	72
Exkurs: Das Web 2.0.....	73
e. Die Befragung.....	78
aa. Vorgehensweise	78
bb. Drusische Selbsteinschätzung	79
cc. Innerdrusische Solidarität	80
dd. Politische Werte.....	81
ee. Drusische Geschichte und Religion.....	84
ff. Drusische Identität	85
gg. Fazit	86

D. Zusammenfassung und Ausblick..... 89

E. Bibliographie 95

1. Weblinks.....	103
------------------	-----

F. Appendix 107

Appendix A: Der Fragebogen	107
Appendix B: Die Ergebnisse	111

A. Einleitung

1925 – in einer Zeit, als im Nahen Osten nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs die Nationalstaaten entstanden – prognostizierte der britische Historiker Arnold J. Toynbee (1889 – 1975) das Verschwinden der Minoritäten in der islamischen Welt:

„At a moment when, in the Islamic World as a whole, minorities were rapidly disappearing, it was audacious to attempt, in one tiny corner of this world, to bring a new minority into being [...] Apart from the Zionist experiment in Palestine, the general tendency in the Islamic World at this time was for minorities to disappear.“¹

Entgegen dieser Prognose konnten die Drusen bis heute im Nahen Osten überleben. Doch wer sind die Drusen? Sind sie eine Sekte und gehören sie noch zum Islām? Oder sind sie ein Volk? Gehören sie noch zur arabischen Nation? Woraus speist sich ihr Zusammengehörigkeitsgefühl, ohne das sie wohl kaum ein knappes Jahrtausend überdauert hätten?²

Entstanden sind die Drusen als religiöse Spaltung der Ismā‘īliyya während der fātimīdischen Regierungszeit des Kalifen al-Ḥākīm bi-amr Allāh (reg. 996 – 1021), dem sie göttliche Verehrung zukommen lassen. Nach dem Tod des Kalifen mussten sie in Ägypten Repressionen und Verfolgungen erleiden, sodass sie sich in die syrischen Berge zurückzogen. Dort leben sie bis heute. Zwischenzeitlich erstarrte das Drusentum zu einer Geheimreligion und schloss „seine Tore“. Damit ist ein Beitritt für Konvertiten *de facto* ausgeschlossen. Durch starken Zusammenhalt und militärische Schlagkraft spielten die Drusen als soziale Gemeinschaft in den Bergen Syriens und des Libanon eine wichtige politische Rolle. Dabei lieferten sie sich häufig erbitterte Kämpfe mit ihren Nachbarn und zogen so das öffentliche Interesse der Welt auf sich. Zusätzlich handelten sie sich den Ruf als „wildes, kriegerisches Volk“ ein³.

Sowohl dieses negative Image als auch die Bezeichnung als ketzerische Sekte versuchen die Drusen in ihren offiziellen Selbstdarstellungen von sich zu weisen. Sie treten als muslimische Araber auf, die stets zum großen Ganzen gehören und an dessen Weiterentwicklung maßgeblichen Anteil hatten. Vor allem die Muttergemeinde im

¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, Berlin, 2002, S. 13. nach Survey of International Affairs 1925, vol. 1: *The Islamic World since the Peace Settlement*, Oxford / London, 1927, S 22 f.

² Birgit Schäbler, *Aufstände im Drusenbergländ*, Gotha, 1996, S. 15.

³ *Handwörterbuch des Islām*, Leiden, 1941.

Libanon charakterisiert sich als eine der Protagonisten in der libanesischen Geschichte.⁴ Aber waren das Drusen als religiöse, politische oder soziale Gemeinschaft?

Die vorliegende Arbeit versucht im Folgenden das gemeinschaftsstiftende Element der Drusen zu erörtern und ihre eigene Standortbestimmung zu analysieren. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf den publizierten Darstellungen einiger drusischer Gelehrter und Organisationen. Vielmehr soll ein Vergleich zwischen diesen Quellen und Selbstzeugnissen junger Drusen Aufschluss über ihre wahrgenommene Identität geben. Ohne die Religion der Drusen zu kennen, kann man ihre Gesellschaft nicht analysieren.⁵ Daher teilt sich diese Arbeit in zwei Teile auf, nämlich der drusischen Geschichte (Teil B) und der drusischen Identität (Teil C).

Es wird vorausgesetzt, dass der Leser über die Geschichte vom Beginn des Islām 610 über die Spaltung der Šīʿa bis zur Errichtung und den Anfängen des fāṭimīdischen Kalifats 909 unterrichtet ist. Die vorliegende Arbeit beginnt mit einer kurzen Beschreibung zum Entstehungsumfeld des Drusentums. Anschließend beschäftigt sie sich mit dem Leben und Wirken des sechsten Kalifen al-Ḥākim bi-amr Allāh. Punkt 3. skizziert die Abspaltung der Drusen von der Ismāʿīliyya mit Hilfe eines Vergleichs der Gründungsmitglieder und ihren unterschiedlichen Beiträgen zur Entwicklung ihrer Religion. Darauf folgen eine Untersuchung des Verhältnisses von al-Ḥākim selbst zu den Drusen, eine Darstellung des theologischen Hintergrunds sowie eine Kurzbeschreibung des Drusenkanons (*Rasāʾil al-ḥikma*).

Die Brücke zur drusischen Identität und damit zum zweiten Teil der Arbeit schafft eine Untersuchung der Geschichte aus drusischer Sicht. Unter Verwendung von Publikationen zeitgenössischer Autoren und des Drusenkanons werden hier die ersten Eindrücke zur Selbstdarstellung der Drusen gesammelt. Diese unterscheiden sich teilweise gravierend von den vorherigen Darstellungen. Der zweite Teil der Arbeit beginnt mit einem historischen Überblick über die Zeit zwischen dem Abtauchen der Bewegung in den Untergrund bis hin zum Aufstieg und Niedergang der Drusen als politische Einheit im 20. Jahrhundert. Eine Ausführung zur drusischen Bevölkerung heute, ihrer Gesellschaftsstruktur und ihren Werten schließt daran an.

Der letzte Teil der Arbeit behandelt ausführlich die Frage nach der gefühlten Identität junger Drusen. Eine Analyse ergab, dass die Drusen überraschend häufig im Internet vertreten sind, sodass für eine aktuelle Untersuchung kein Weg an diesem Medium

⁴ Kamāl Ğunbulāt, *I speak for Lebanon*, London, 1982, S. 9.

⁵ Nissim Dana, *The Druze in the Middle East*, Brighton, 2003, Preface xii.

vorbeiführt. Dabei geben nicht die statischen Internetseiten der drusischen Organisationen Aufschluss über das eigene Verständnis ihrer Identität. Vielmehr liefern die Anwendungen der neuen, dynamischen Internetapplikationen, die allgemein unter Web 2.0 zusammengefasst werden, hervorragendes Material zur Analyse der eigenen Standortbestimmung. Diese Plattformen dienten als Basis für einen an Internet affine Drusen gerichteten Fragebogen, der im Rahmen dieser Arbeit erstellt und ausgewertet wurde. Schließlich runden die Ergebnisse des Fragebogens im Vergleich mit den Selbstdarstellungen in den öffentlichen Publikationen als Zusammenfassung (Teil D) diese Arbeit ab.

1. Quellen

Da es sich bei den Drusen um eine Geheimreligion handelt, ist die Quellenlage insbesondere zu ihren Glaubensinhalten, die den Kern drusischer Identität berühren, spärlich. Bis heute existiert keine vollständig editierte oder kommentierte Ausgabe der heiligen Schriften der Drusen.⁶ Zudem muss davon ausgegangen werden, dass die Angaben der Drusen, sowohl publiziert als auch persönlich übertragen, einen apologetischen Charakter aufweisen. Daher erhebt diese Arbeit keinen Anspruch darauf, die „Wahrheit“ über die Religion der Drusen zu offenbaren. Indes hat sie das Aufzeigen der drusischen historischen, politischen und religiösen Standortbestimmung im Zusammenspiel zum Ziel.

Neben der Sekundärliteratur von drusischen als auch von islamwissenschaftlichen und ethnologischen Autoren wurde vorwiegend das Internet als Quelle herangezogen. Primär für den zweiten Teil der Arbeit basieren die Darstellungen auf Angaben drusischer Teilnehmer an virtuellen, sozialen Netzwerken. Innerhalb der Netzwerke konnten virtuellen Freunden neben allgemeinen Angaben auch diffizile Auskünfte entlockt werden. Ein selbst erstellter, elektronischer Fragebogen fing final ein repräsentatives Meinungsbild ein.

⁶ Alle wissenschaftlichen Arbeiten zitieren nach Silvestre de Sacys „*Exposé de la religion des Druzes*“, Paris, 1838, der einen Teil der Schriften ins Französische übersetzte.

2. Formalia

Die arabische Umschrift folgt den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).⁷ Auch für Ortsnamen und Begriffe, die sich in eingedeutschter Version im Duden finden, wird die korrekte DMG - Umschrift verwendet (z.B. Ismā‘īliten statt Ismailiten etc.). Jahreszahlen werden grundsätzlich nach dem gregorianischen Kalender angegeben. Sofern eine Jahreszahl zusätzlich nach der Hiğra - Zählung angegeben wird, wird sie durch ein abschließendes „H.“ kenntlich gemacht. Die Literaturangaben finden sich stets mit ausgeschriebenem Titel in den Fußnoten. Allerdings werden auf Publikationsjahre sowie -orte nach der Ersterwähnung verzichtet.

B. Die Geschichte der Drusen

„Als ich die Hiğra zum prophetischen Hof des Imāms machte und der alidischen Pforte einen Besuch abstattete, fand ich den Himmel ganz von den Wolken verfinstert und die Menschen einer schweren Prüfung ausgesetzt: die alten Sitten waren aufgegeben; man hatte den Freunden der wahren Religion und ihren Errungenschaften den Rücken gekehrt und den Brauch, zu ihrem Heil Weisheitssitzungen abzuhalten, aufgegeben. Die Hohen waren gedemütigt, die Niederen hatten sich erhoben, und ich sah, dass die Anhänger der rechtleitenden Mission – möge Gott ihr Licht weit leuchten lassen! – und die, die unter dem unfehlbaren Imāmat aufgewachsen waren, samt ihrem Anhang verwirrt waren von dem, was da über sie hereingebrochen war – Dinge, die einem das Haar auf dem Haupt weiß werden lassen könnten!“⁸

Die Dinge, die der Dā‘ī und Chef der irakischen Mission der Ismā‘īliyya Hāmid ad-Dīn al-Kirmānī (st. 1020) in dem zitierten Sendschreiben aus dem Jahr 1015 (405 H.) erwähnt, sind eine Anspielung auf die vermeintliche Ketzerei und Irrlehre der Anhänger des Kalifen al-Ḥākims (reg. 996 – 1021). Im November 1017 (Ĝumādā II 408 H.) verfasste al-Kirmānī ein weiteres Sendschreiben mit dem Titel „das Warnende“ (*ar-Risāla al-wā‘iẓa*), adressiert an einen Mann namens Ḥasan al-Fargānī, um dessen

⁷ Vgl. *Regeln für die alphabetische Katalogisierung in wissenschaftlichen Bibliotheken*: RAK-WB, 2., Überarb. Ausg., Berlin, Deutsches Bibliotheksinstitut, 1996.

⁸ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, München, 2003, S. 283 nach Hāmid ad-Dīn al-Kirmānī in *Risālat mabāsīm al-biṣarat bi'l-imām al-Ḥākīm*.

Irrlehren zu widerlegen. Dazu zitiert al-Kirmānī fünfzehn Lehrsätze wörtlich, die heute als älteste Zeugnisse für die Religion der Drusen gelten.⁹

1. Das Umfeld der Entstehung

a. Der islāmische Messias – al-Mahdī

Wie auch in der Ismāʿīliyya, aus denen das Drusentum hervorgegangen war, spielt in der drusischen Gründungszeit die Heilserwartung durch einen „Erlöser“ – einen *Mahdī*¹⁰ - die zentrale Rolle. Obwohl die Begriffe „messiah“ und „Messianismus“ einen jüdisch-christlichen Hintergrund haben, können sie ideal für die Mahdī - Erwartungen im Islām verwendet werden. Dennoch gilt es, den Begriff richtig zu definieren und die verschiedenen Formen eines erwarteten Messias zu unterscheiden: Die Christen glauben an sein zweites Auftreten, die Juden erwarten sein bisher noch nie stattgefundenes Auftreten während die Muslime eine Person erwarten, die „erscheinen“ (*zuhūr*) oder „sich erheben“ (*qiyām*) wird gegen die intolerante, säkulare Autorität.

Der Terminus „Messianismus“ wird im islāmischen Kontext für die Erscheinung einer eschatologischen Figur, die des Mahdīs, genutzt, der eine umfassende soziale Reform einführen wird, um alle Dinge der Welt unter göttliche Leitung zu bringen. Trotz der ähnlichen Funktionen unterscheidet sich der islāmische Messias grundlegend von den christlichen und jüdischen Vorstellungen. Weder ist der Mahdī tot und benötigt eine spirituelle Wiedergeburt, noch wird seinen Anhängern nach der Ankunft des Messias als Erlösung ein von Gott gelobtes Land exklusiv für ihre Gemeinde versprochen. Vielmehr liegt die islāmische Erlösung durch den Mahdī in der Gründung der perfekten religiös-politischen Gemeinde, der *umma*, mit einer weltweit verteilten Mitgliedschaft die für jede Person, die an Gott glaubt und daran, dass Muḥammad sein Prophet ist, zugänglich ist.¹¹ Die Vorstellung von diesem künftigen Retter und Erneuerer des Islām findet sich nicht nur bei den Šīʿiten; sie ist in der gesamten islāmischen Welt verbreitet. Doch nimmt sie bei den Sunniten keine so zentrale Position ein, und nur bei den Šīʿiten sind die damit verbundenen Vorstellungen weitgehend standardisiert.¹²

⁹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 283. Die fünfzehn Lehrsätze wurden zusammengefasst von David Bryer, *The Origins of the Druze*. In: *Der Islam* 52 (1975), S. 66-68.

¹⁰ Der Begriff „Mahdī“ taucht im Koran selbst nicht auf. Dennoch ist er zweifelsfrei auf die arabische Wurzel *h-d-y* (den rechten Weg leiten) zurückzuführen. Wilferd Madelung in EI³: *al-Mahdī*.

¹¹ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islāmīc Messianism, The idea of the Mahdī in Twelver Shiʿism*, S. 1 ff.; Gemeint ist hier jeder, der das islāmische Glaubensbekenntnis anerkennt.

¹² Heinz Halm, *Der šīʿitische Islām: von der Religion zur Revolution*, München, 1994, S. 47.

Ursprünglich bezeichneten die Šīʿiten mit dem Beinamen *al-Mahdī* lediglich den ihrer Ansicht nach rechtmäßigen Nachfolger Muḥammads. Im Jahre 864/65 riefen die šīʿitischen Büßer (*tawwābūn*) beispielsweise schon al-Ḥusain in Kerbelāʾ mit dem Namen *al-mahdī ibn al-mahdī* an (der recht geleitete Sohn des Rechtgeleiteten).¹³ Wenige Jahre später lies al-Muḥtār b. Abī ʿUбайд at-Taqaḥfī (622 – 687) im Jahr 685 ʿAlīs dritten Sohn und Halbbruder al-Ḥaṣāns und al-Ḥusains, Muḥammad ibn al-Ḥanaḥfīyya (gest. 700), den ʿAlī mit seiner Konkubine Ḥawla hatte, in Kufa als den Mahdī proklamieren.¹⁴ Den Höhepunkt erlebte die šīʿitische Vorstellung von einem verborgenen Imām in der Zeit nach dem Tod Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs, als mehrere Präkandidaten von ihren Anhängern als der Mahdī proklamiert wurden.

Seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts wurde der Mahdī - Titel von verschiedenen šīʿitischen Gruppen und Sekten verwendet, die nicht an den Tod ihres jeweiligen Imāms glaubten, sondern ihn für entrückt oder verborgen hielten und seine baldige Rückkehr erwarteten.¹⁵ Nach Überzeugung der Ismāʿīliten wird er die „wahre Religion“ (*bāḥīn*), die sich bisher hinter allen Religionen verbirgt und nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten bekannt ist, aller Welt offenbar machen. Alle bisherigen Religionen werden damit überflüssig, da die unverhüllte Wahrheit dann keiner Symbole und Hüllen mehr bedarf. Auch das jetzt noch geltende islāmische Gesetz, die *ṣarīʿa*, wird aufgehoben, da es seinen Zweck, die wahre Religion zu verhüllen (*ẓāhir*), erfüllt hat. Die Aufhebung des Gesetzes (*rafʿ aṣ-ṣarīʿa*) ist die eigentliche Botschaft des Mahdīs; er wird die paradisische Urreligion Adams, die reine Anbetung des einen Gottes – ohne Kulthandlungen, ohne Gebote und Verbote – erneuern. „*Gott bereitet dem Muḥammad ibn Ismāʿīl das Paradies Adams, damit meinen sie die Freigabe alles Verbotenen.*“¹⁶ – auf diese knappe Formel brachten es die Gegner, die denn auch unermüdlich versucht haben, die Ismāʿīliten als gesetz- und zügellose Gesellen zu diffamieren, die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit Promiskuität, Inzest und Sodomie trieben. Die latente Gesetzesfeindlichkeit der Ismāʿīliten musste ihren Gegnern – Sunniten wie Šīʿiten – als ein Angriff auf den Islām selbst erscheinen; tatsächlich wurde in der Lehre der

¹³ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, München, 1991, S. 379 nach Aḥ-Ṭabarī, *Taʾrīḥ ar-rusul wal-mulūk* ii, 546, S.11 ed. M.J. de Goeje, et al., Leiden, 1879-1901.

¹⁴ Gerald R. Hawting in EI³: *Al-Muḥtār b. Abī ʿUбайд at-Taqaḥfī*; Für eine genaue Darstellung siehe Heinz Halm, *Die islāmische Gnosis*, Zürich und München, 1982, S. 48 - 55.

¹⁵ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, S. 29.

¹⁶ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, S. 29. nach Al-Nawbakhtī, *Kitāb firaq al-Shīʿa* S. 63 2f.

Ismāʿīliten die koranische Offenbarung relativiert und ihr nahe bevorstehendes Ende erwartet. Bis zu dem Verdacht, die Ismāʿīliten hätten es auf die Abschaffung aller Religion überhaupt abgesehen, war es da nur noch ein kleiner Schritt.¹⁷ Die Drusen gingen mit ihrer Weiterentwicklung noch einen Schritt weiter.

b. Die Daʿwa

Zur Etablierung einer neuen Religion bedarf es einer Infrastruktur zur Werbung von Anhängern. Die Drusen konnten die vorhandenen Strukturen der ismāʿīlitischen Mission - der *daʿwa* - nutzen und für ihre Zwecke modifizieren. Im eigentlichen Sinn stammt das Wort *daʿwa* aus der arabischen Wurzel *daʿā* und bedeutet „der Ruf“ oder „die Einladung“. Im religiösen Sinn ist damit eine Einladung Gottes oder seiner Propheten an die Menschheit zum Glauben an die wahre Religion gemeint. (Koran, 14:46) Dabei ist die Religion aller Propheten der Islām, obwohl jeder Prophet seine eigene *daʿwa* hat. Unter den Ismāʿīliten bekam die *daʿwa* erstmals einen davon abweichenden Charakter.¹⁸ Sie wurde von ca. 800 bis zur Errichtung des fāṭimīdischen Kalifats 909 eine religiös - politische Propaganda mit dem primären Ziel, die unterdrückende Herrschaft der ʿAbbāsiden zu beenden. Dazu spannten die Missionslenker im Namen des Mahdī ein weites Netz von geheimen Zellen zur Bekämpfung der Obrigkeit. Dieses System der geheimen Mission, der *daʿwa*, nutzten später die Drusen zur Verbreitung ihrer Lehre.

2. Der Kalif und Imām al-Ḥākīm bi-amr Allāh (reg. 996 – 1021)

„Unmittelbar vor seinem Tod hat mein Vater mich holen lassen. Er war nackt und trug nur Tücher und Lendenschurz, denn wir waren im Ḥamām. Er winke mich zu sich, küsste mich, schloss mich in die Arme und sagte: ‚Welchen Kummer du mir doch machst, Liebling meines Herzens!‘ und Tränen traten ihm in die Augen. Dann fuhr er fort: ‚Geh jetzt, mein Prinz, und spiel! Denn ich bin wohlauf!‘ Dann ging ich hinaus und spielte, was Knaben so spielen, bis Gott der Herr den ʿAzīz zu sich nahm.“¹⁹

Der Prinz Abū ʿAlī al-Manṣūr (985 – 1021) war erst elf Jahre alt, als sich sein Vater von ihm verabschiedete. Er war nach dem Tod seines älteren Bruders bereits in den letzten Lebensjahren seines Vaters als Thronfolger designiert worden. So war er der

¹⁷ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, S. 29.

¹⁸ M. Canard in EI³: *daʿwa*.

¹⁹ Nejlā Abu Izzeddin, *Ad-Durūz fī t-tārīḫ*, Beirut, 1985, S. 95; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 166 nach Ibn Saʿīd al-Mağribī, *al-Muğrib fī ḥulā l-Mağrib*, 2, 54.

Öffentlichkeit als damals Achtjähriger „unter dem Sonnenschirm“ in der Öffentlichkeit erschienen und hatte am Tag des Fastenbrechens das Festgebet geleitet. Am 13. Oktober 996 wurde er nun vom Spielen – er saß zu diesem Zeitpunkt auf einem Baum²⁰ – gerufen, um ihn zum neuen Herrscher über das fāṭimīdische Kalifat zu machen. Der sechste fāṭimīdische Kalif nahm den Thronnamen „*al-Ḥākim bi-amr Allāh*“ (der auf Gottes Geheiß herrscht) an.

Nur wenige Herrscher in der islāmischen Welt haben der Nachwelt so viele Rätsel hinterlassen wie dieser fāṭimīdische Kalif und Imām. Sein Image wurde häufig durch seine Gegner verfälscht und durch seine Anhänger im hellsten Licht präsentiert. Die Drusen sehen in ihm gar die Inkarnation des Schöpfergottes. Anti - fāṭimīdische Quellen hingegen haben immer wieder versucht, ihn als Monster darzustellen. Der christliche Historiker Yaḥyā al-Anṭākī (980 – 1066), der aus dem fernen Antiochia schrieb, diagnostizierte ihm Gehirnkrämpfe und Melancholie, sunnitische Quellen beschreiben ihn beispielsweise als blutgierigen Wüterich, Ungläubigen, der Mars und Saturn anbetete, und Psychopathen, der sich sieben Jahre lang nicht wusch.²¹

Die drusische Literatur lobt dagegen seinen ungewöhnlich ausgeprägten Verstand. In nur einem Tag soll sich der elfjährige, spielende Junge zu einem echten Herrscher entwickelt haben, der am Tag nach seiner Machtübernahme dem Volk Sicherheit garantierte und die Staatsgeschäfte selbständig leitete.²² Beiden extremen Darstellungen sollte nicht blind gefolgt werden. Der undurchsichtige Charakter des al-Ḥākim wies sowohl tugendhafte als auch lasterhafte Merkmale auf, und galt als besonders extrem, verrückt und schillernd zugleich.²³ Die teilweise paradoxen Eigenschaften seiner Person lassen ihn auf der einen Seite ungewöhnlich groß - aber auf der anderen Seite äußerst klein erscheinen.²⁴

a. Die Regierungszeit al-Ḥākims

Nach dem Tod al-ʿAzīz konnte der Eunuch Abū l-Futūḥ Barḡawān (st. 1000) im Jahr 997 die Regierung übernehmen und die Truppen auf al-Ḥākim vereidigen. Er selbst übernahm die Funktionen eines *wāzīr*, anscheinend ohne jedoch den Titel

²⁰ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 167.

²¹ Ebd. S. 169.

²² Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, New York, 2006, S. 75.

²³ Nejla Abu-Izzeddin, *Ad-Durūz fi't-tārīḫ*, S. 97.

²⁴ Zur Beschreibung seines Charakters mit Beispielen aus dem Alltag siehe Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, Beirut, 1974, S. 30 – 34.

anzunehmen.²⁵ Die folgenden vier Jahre regierte Barġawān als Vormund des Kalifen, und ließ diesen nur seine Repräsentationspflichten abhalten. Ansonsten blieb al-Ḥākim, der von Barġawān spöttisch „die Eidechse“ genannt wurde, im Schloss eingesperrt und von den Regierungsgeschäften ausgeschlossen.²⁶ Anfang April 1000 ließ der damals 15jährige Kalif seinen Vormund schließlich durch seinen vertrauten Sklaven Raidān töten.²⁷ Zum ersten Mal wurde dem jungen Kalifen bewusst, wie sehr der Nimbus seines Amtes es ihm erleichterte, auch mächtigere Untergebene aus dem Weg zu räumen. Die nächsten Jahre trugen alle Kennzeichen einer großen Säuberung²⁸, denn der Kalif hatte gelernt jedem auf dem Hof zu misstrauen.²⁹

In den frühen Jahren seiner Regierung war al-Ḥākim bei den Einwohnern Kairo extrem beliebt³⁰, was mitunter daran lag, dass man in der Hauptstadt nachts nie so gefeiert haben soll wie in jenen Jahren.³¹ Er liebte die Geselligkeit und zeigte sich gern in der Öffentlichkeit, lud Gäste zu nächtlichen Schmausereien ein, ging auf Falkenjagd und unternahm häufige Ausritte. Mit Vorliebe suchte er abends die Altstadt von Miṣr auf, um ein Bad in der Menge zu nehmen.³² Die Straßen wurden für ihn gefegt und erleuchtet, Schwerttänzer und Musiker suchten seine Gegenwart, Schattenspieler zeigten vor ihm ihre Künste und er besuchte Kaufleute und hielt Audienzen. Auf den Straßen und Wegen herrschte nachts großes Gedränge, ungeniert trank man Alkohol in großen Mengen und es waren nahezu mehr Frauen als Männer unterwegs. Nahezu gewaltsam war er auf Leutseligkeit bedacht: jeder sollte sich ihm nähern dürfen.³³

Dennoch hat der junge Kalif von Anfang an dem Bild des idealen Herrschers nachzuleben versucht. Oft ritt er in Verkleidung nach Miṣr, um die Gassen und Straßen nacheinander zu durchstreifen und zu kontrollieren. Vorwiegend prüfte er die Gewichte der Händler unter dem Aspekt der Gerechtigkeit, um selber über alles unterrichtet zu

²⁵ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 175.

²⁶ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 179 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘aḏ al-Ḥunafā’*, ed. Ğ.M. aš-Šayyal, 20, 24, 45.

²⁷ B.Lewis in EI²: *Barġawān*.

²⁸ 18.000 Menschen sollen während der Regierungszeit al-Ḥākims ermordet worden sein.

²⁹ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386 – 441 H.)*, Heidelberg, 1977, S. 26 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘aḏ al-Ḥunafā’*, ed. Ğ.M. aš-Šayyal, S. 27, 12 ff.

³⁰ Heinz Halm, *The Fāṭimids and their traditions of learning*, London, 1957, S. 36; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 76 f.; Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 34.

³¹ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 27.

³² Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 180 f.

³³ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 27 sowie Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 180 f. nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘aḏ al-Ḥunafā’*, ed. Ğ.M. aš-Šayyal, 38, 5 ff.

sein.³⁴ Ebenfalls inkognito nahm er an den Festen der Christen teil.³⁵ Unklar bleibt jedoch, ob diese Besuche auch zur Kontrolle dienten oder das Interesse al-Ḥākims an den Christen bekunden.

Im Koran hatte Gott alle Gläubigen aufgefordert: „*Gebietet was recht ist, verbietet, was verwerflich ist!*“³⁶ Nach fünf Jahren Herrschaft sah der 20jährige al-Ḥākīm was geschah, wenn man ihm zu Ehren die Nacht zum Tage machte, und es missfiel ihm sehr.³⁷ Daraufhin hatte die Freizügigkeit ein Ende: Im Januar 1003 erging ein Erlass des Kalifen, der das Verbot und die Strafverfolgung aller verwerflichen Handlungen (*munkarāt*) ankündigte. Als Kind seiner Zeit und seiner Gesellschaft fing er bei den Frauen an. In Etappen verschärfte er die Verbote. Durften sie sich zunächst nicht mehr öffentlich unverschleiert zeigen oder Schmuck bei einem Leichenzug tragen, kam es im Januar 1014 zum generellen Ausgehverbot für Frauen.³⁸ Danach würde sich auch das Verbot für Schuster erklären, Frauenschuhe herzustellen, denn wer nicht ausgehen darf, soll auch keine Schuhe kaufen. Halm hält dieses Verbot allerdings für eine Legende, da es erst in sehr viel späteren Quellen auftaucht.³⁹ Nach dem Vorbild seines Vaters al-‘Azīz erließ al-Ḥākīm Edikte gegen Bestechung, Wucher und gegen die Fälschung von Maßen und Gewichten. Auf den Sklavenmärkten schaffte er Ordnung, indem Frauen und Männer nur noch an getrennten Tagen verkauft werden durften. Zudem wurde der Handel mit dem Luxusgut „Sängersklavinnen“ verboten.⁴⁰ Spiel und Musik wurden abgeschafft, Spielleute wurden verbannt, Instrumente zerschlagen.⁴¹

Wie schon sein Vater führte al-Ḥākīm einen zähen Kampf gegen den Alkoholgenuss. Da war etwa im Koran der Wein verboten. Streiten ließ sich aber darüber, inwieweit dies auch für andere, nicht explizit genannte berauschende Getränke galt. Al-Ḥākīm wählte den rigorosen Weg und untersagte nicht nur alle Getränke, sondern regulierte

³⁴ Nejla Abu –Izzeddin, *The Druzes*, Leiden, New York, Köln, 1993, S. 76 f.; Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 27; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 76 f.

³⁵ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 27 nach Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṭākī, *Ta’rīḥ*, ed. al. in CSCO, *Scriptores arabici III / 7*, Paris, 1909, S. 196, 20.

³⁶ „*Al-amr bil-ma‘rūf wan-nahy ‘an al-munkar*“ (Koran 3:104; 3:110; 7:157; 9:71; 9:112; 22:41).

³⁷ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 29. erwähnt interessanterweise, dass al-Ḥākīm vermutlich nicht nur 5 Jahre abwartete, sondern in der Zeit wohl auch seinen eigenen Weg suchte.

³⁸ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 9 f.; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 186 f.

³⁹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 188.

⁴⁰ Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 77. behauptet hier fälschlicherweise, dass die Sklaverei abgeschafft wurde.

⁴¹ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 10 f. nach Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṭākī, *Ta’rīḥ*, S. 202, 4.

ebenfalls die Grundstoffe zur Herstellung dieser Getränke.⁴² Zu den merkwürdigsten Dekreten gehörten auch die Speisevorschriften, die eine deutliche šīʿitisch - ismāʿilītische Tendenz aufzeigten.⁴³ Seine Neigung zum Volk hat er darum doch nicht aufgegeben, sie hatte sich nur stärker ins Pädagogische gewandelt.

b. Zeit der Diskriminierungen

Besonders hart trafen die Veränderungen die religiösen Minderheiten, auch wenn es nicht zu direkten Pogromen kam. Es gab für die Christen und Juden spezifische Kleidungsvorschriften, die mit aller Schärfe durchgesetzt wurden. Die Unterscheidungsmerkmale (*ġiyār*) trugen oft die bedeutungsvolle Farbe schwarz, um an die Fahne und Kleidung der Feinde, der sunnitischen ʿAbbāsiden, zu erinnern. In öffentlichen Bädern mussten die Christen ein Kreuz und die Juden eine Holzkugel in Form eines Kalbskopfes um den Hals tragen. Später wurden den Nicht-Muslimen separate Bäder zugewiesen, um den Gläubigen die Berührung mit ihnen zu ersparen.⁴⁴

Die Diskriminierung wurde aber noch offensiver zu Tage gebracht, so z.B. wurde die Kopfsteuer verdoppelt, Kreuze entfernt und verbrannt, das Glockenläuten gänzlich verboten, kleine Moscheen auf den Dächern der Kirchen installiert, von denen der Muʿaddīn zum Gebet rief, Kirchenbesitz enteignet, Klöster und Synagogen ausgeraubt und sogar Kirchen abgerissen. Den Höhepunkt stellte die Zerstörung der Grabeskirche von Jerusalem im September 1009 dar.⁴⁵

Halm sieht nicht eine allgemeine Verfolgung von Minderheiten als Grund für die Abrisse der Kirchen. Er argumentiert damit, dass al-Ḥākim mehrere Christen in wichtigen Positionen eingesetzt hatte. Vielmehr wären Geldnöte ein plausibles und hinreichendes Motiv, was durch die den Abrissen vorausgehenden Plünderungen bekräftigt würde.⁴⁶ Dabei lässt er außer Acht, dass al-Ḥākim eben jene Christen im Verwaltungsapparat möglichst rasch durch Muslime ersetzen wollte. Warum sonst sollte er die Namen aller Muslime erfassen lassen, die zur Übernahme von Staatsstellen

⁴² Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 11 f.; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 188 ff.; Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 77 f.

⁴³ Die ägyptische Gemüsebrühe „Muluḥīya“ wurde verboten, weil man sie mit Muʿāwiya ibn Abī Sufyān in Verbindung brachte. So auch der Senfkohl Ġirġīr, der nach ʿĀʿiṣa benannt wurde. Weniger überraschend war das bis heute unerklärliche šīʿitische Speisetabu von Fischen ohne Schuppen.

⁴⁴ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 13 ff. nach Ibn Saʿīd al-Maġribī, *an-Nuġum az-zāhira*, 53, 3 f.

⁴⁵ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 13 ff.

⁴⁶ Halm stützt sich dabei auf die Aussage Yaḥyās, der schrieb: „Er verwendete den Erlös für die Staatsausgaben, weil er in Geldnöten war.“ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 222 nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʿrīḥ*, S. 202, 4.

geeignet waren.⁴⁷ Zudem wurden Kirchen ohne Symbolcharakter zum Zweck der Bereicherung „nur“ ausgeraubt oder enteignet, ohne gleich zerstört oder abgerissen zu werden.⁴⁸

Den offenen Feindseligkeiten setzte ein Dekret al-Ḥākims aus dem Jahr 1019/1020 ein überraschendes Ende, in welchem er die Öffnung und Inbetriebnahme aller Kirchen in seinem Reich, die Bereitstellung erforderlicher Baumaterialien sowie die Rückgabe der enteigneten Ländereien verfügte.⁴⁹ Schon Ende 1020 gewährte er den Christen von Miṣr eine allgemeine Schutzgarantie und erlaubte den unter Druck zum Islām konvertierten Christen eine Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Glauben. Aber auch die religiöse Überzeugung der Sunniten, die trotz nunmehr 50jähriger Herrschaft standhaft blieben, war dem Kalif ein Dorn im Auge. Er ließ die ersten Kalifen der Frühzeit, Abū Bakr und ʿUmar, deren Andenken den Sunniten ebenso heilig wie den Šīʿiten verhasst war, öffentlich verfluchen, und Inschriften dieses Inhalts allerorts, sowohl an Hauswänden als auch an Grabbauten, anbringen.⁵⁰ Zu den weiteren Diskriminierungen zählten auch die Verbote des zusätzlichen Vormittagsgebets (*duḥā*), das bei den Sunniten Nordafrikas üblich war, und das *tarawīḥ* (zusätzliches Ritualgebet im Ramaḍān), dessen Einführung man mit dem Kalifen ʿUmar verband.

Auch die Widerannäherung an die Sunniten ließ nicht lange auf sich warten: Im Januar 1007 ordnete al-Ḥākim an, alle Schmähungen der Altvorderen wieder zu entfernen und nur 2 Jahre später erließ er eine Art Toleranzedikt, das die rechtliche Gleichstellung von Sunniten und Šīʿiten anordnete. Der Koranvers 2:256 „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (*lā ikrāha fi d-dīn*) diente als Begründung dafür. Schrittweise näherte sich al-Ḥākim wieder der *sunna* an, bis man schließlich im Sommer 1010 von einer Restauration der *sunna* sprechen konnte.⁵¹ Doch diese Restauration dauerte nur ein

⁴⁷ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 31 nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʾrīḥ*, S. 203, 1 ff.

⁴⁸ Zur Frage, wann die Diskriminierungen einsetzten, siehe auch Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 93 – 107.

⁴⁹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 226 f. nach Patriarchengeschichte II, ed. Aziz S. Atiya, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Kairo, 1934 – 1974, S. 137, 4-10.

⁵⁰ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 16 nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʾrīḥ*, S. 187, 12; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 79. schreibt in diesem Zusammenhang aus drusischer Sicht, dass al-Ḥākim keine islāmische Gruppierung einer anderen vorzog und niemals versuchte, seinem Volk die ismāʿīlītische Religion aufzuzwingen. Ferner verböte er das Verunglimpfen der Altvorderen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUtmān als die rechtmäßigen Kalifen, das von einigen extremen šīʿitischen Gruppen praktiziert würde. Hier handelt es sich zweifellos um einen Versuch, die Zugehörigkeit der drusischen Religion zum Islām zu unterstreichen.

⁵¹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 214 ff.

halbes Jahr an, bis im Dezember 1010 die sunnitischen Elemente des alltäglichen Lebens durch die bekannten ismāʿīlītische Rituale ersetzt wurden.

Um den Kalifen weht ein Geheimnis, doch sind nicht alle seine Taten ganz und gar unerklärlich. Diskriminierendes Vorgehen gegenüber den Minderheiten zeigte sich hier nicht zum ersten Mal. Die *ahl ad-dimma* mussten ihren Schutz vor der muslimischen Obrigkeit immer schon mit Unterwürfigkeit einkaufen.⁵² Alle Vorschriften, die ihnen al-Ḥākim auferlegte, waren rein formal durch den Pakt ʿUmars (*ʿahd ʿUmar*) gedeckt. Nur den Ägyptern war sie offenbar neu. Was zu klären bleibt, ist nicht der Inhalt der von al-Ḥākim erlassenen Vorschriften als vielmehr ihr Anlass. Seine gefährliche Sprunghaftigkeit der Entscheidungen lässt hier jedoch keine eindeutigen Schlüsse zu. Einiges erklärt sich dabei aus der jeweiligen Situation. So entsprachen einige Steuern zwar nicht dem religiösen Gesetz, aber gerade sie waren die Haupteinnahmequelle des Staates. Doch beispielsweise die Motive für die Zerstörung der Kirchen, u.a. die der Grabeskirche, und die anschließenden Wiederaufbauten bleiben gänzlich im Dunkeln.

Die Annäherung an die Sunniten kann hingegen historisch begründet werden. Die mehr als dreißig Jahre währende ismāʿīlītische Mission hatte weder in Ägypten noch in Syrien zu Bekehrungen in größerer Zahl geführt. Die Mehrheit der muslimischen Untertanen des al-Ḥākim hielt an der *sunna* fest.⁵³ Ein Thronbewerber, der die Restauration der *sunna* auf seine Fahne geschrieben hätte, hätte auf Zulauf rechnen und das Fāṭimīdenreich in eine ernsthafte Krise stürzen können. Und so war es auch. Dieser „Bewerber“ war ein junger Mann Ende zwanzig mit dem Namen al-Walīd ibn Hišām (975 – 1007), der als der „Mann mit der Feldflasche“ (Abū Rakwa) in die Geschichte einging.⁵⁴ Seine Herkunft ist unbekannt, aber er selbst gab sich als ein Nachkomme der spanischen Umayyaden - Kalifen aus.⁵⁵ Als Vorkämpfer der *sunna* versprach er den šīʿītischen Schmähungen ein Ende zu bereiten, und fand bei den durch die Fāṭimīden vernachlässigten und in Ungnade gefallenen Beduinen in den libyschen Bergen großen Anklang. Im März 1005 trat der angebliche Umayyade offen mit seinem Anspruch auf das Kalifat hervor, und ließ sich von seinen Anhängern mit dem Thronnamen an-Nāṣir li-Dīn Allāh (Der Gottes Religion zu Hilfe kommt) als *amīr al-muʾminīn* (Befehlshaber

⁵² Cl. Cahen in EI²: *Dhimma*.

⁵³ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 217.

⁵⁴ Heinz Halm in EI²: *al-Walīd b. Hishām*; Die am Gürtel getragene Wasserflasche war ein typisches Merkmal wandernder Derwische.

⁵⁵ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 211.

der Gläubigen) huldigen.⁵⁶ Abū Rakwa konnte schnelle Erfolge erzielen und fügte dem fāṭimīdischen Heer große Verluste zu. Während der Belagerungen erschien am Himmel zusätzlich eine Sternexplosion, eine Supernova, die Abū Rakwa und die seinen zu ihren Gunsten auslegen konnten. Nach einer langen Bedrohung konnte sich das fāṭimīdische Heer schlussendlich unter großen Verlusten durchsetzen und Abū Rakwa im März 1007 hinrichten lassen. Bis zum Ende soll er die von den Šīʿiten traditionell verfluchten Gegner ʿAlīs laut gepriesen haben.⁵⁷

Diese Ereignisse um den Aufstand von Abū Rakwa passen zeitlich fast genau zu den Annäherungsmaßnahmen al-Ḥākims. Er wusste also um die Gefahr des Zulaufs und machte den Sunniten Zugeständnisse, um sie nicht dem Rebellen in die Arme zu treiben. Das Entgegenkommen dauerte auch nach dem Ende Abū Rakwas weiter an; die Angst vor einer sunnitischen Rebellion saß offenbar tief.⁵⁸ Erst als sich der Kalif in Sicherheit vor etwaigen Angriffen wiegen konnte und das Heer weitestgehend stabilisiert wurde, rückte er seine ismāʿīlītische Gesinnung wieder in den Vordergrund.

c. Weitere Erklärungsversuche des Wandels

Der Wandel der Diskriminierungspolitik al-Ḥākims konnte historisch hinreichend begründet werden, aber auch für die Sprunghaftigkeit seiner Innenpolitik muss es plausible Erklärungen geben. Sicherlich war der Kalif ein launischer Mensch⁵⁹, aber allein seine strategischen Überlegungen im Hinblick auf die gefährliche Annäherung an die Sunniten oder seine außenpolitischen Erfolge zeugen nicht unbedingt von Willkürlichkeit oder gar Geistesstörungen. Einen interessanten Ansatz für die Erklärung seiner häufigen Positionswechsel liefert ein Text eines Theologen, den van Ess beleuchtet.⁶⁰ Die Grundlage schafft die häufig erwähnte Affinität al-Ḥākims zur Astrologie.⁶¹

Im Jahr 1005 waren sich die Astrologen einig, dass in diesem Jahr in Ägypten das Reich der Fāṭimīden zu Ende gehen würde. Es war das Jahr des Aufstands des Abū Rakwa, und nach Deutung seines Aszendenten waren die Gelehrten gewiss, dass er das

⁵⁶ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 211 nach Imād ad-Dīn Idrīs, *ʿUyūn al-aḥbār* IV, S. 260, 9.

⁵⁷ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 214 nach Aḥmad ibn ʿAlī al-Maqrīzī, *Ittiʿāz al-Ḥunafāʾ*, S. 64-67.

⁵⁸ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 215. Abū Rakwa hatte ja gerade die Schmähungen der Altvordere zu seinem Motiv gemacht, sodass al-Ḥākīm dieses sofort zu unterbinden versuchte.

⁵⁹ *Kaṭīr al-Istihālāt*; Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 32.

⁶⁰ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 34 ff.

⁶¹ Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 28; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 77; Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 37 nach Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar*, VI, S. 257,5 ff.

ägyptische Territorium einnehmen und al-Ḥākīm gefangen nehmen würde. Der Zulauf des Abū Rakwa und seine ersten Erfolge gegen das fāṭimīdische Heer ließen das Volk nicht am Scharfsinn der Astrologen zweifeln. Als nun dem Kalifen das Urteil verkündet wurde, nämlich dass sein Reich sich verändern würde, kam al-Ḥākīm auf den Gedanken, selber die Verhältnisse in Staat und Reich zu verändern. So plante er die Vorhersagungen der Gestirne wahr werden zu lassen, ohne dabei selbst Schaden zu nehmen. Also traf er Anordnungen, die dem, was er tags zuvor angeordnet hatte, jeweils widersprachen: er ließ die Prophetennachkommen schmähen, tags darauf verbot er die Schmähungen und bestrafte die, die weiter die Schmähungen ausriefen. Er vernichtete Weinreben und belegte alle Weintrinker mit der Todesstrafe; einen Tag später erlaubte er wieder den Weingenuss sowie dessen Anbau. Er übersah Plünderungen in den Läden und tags darauf hielt er die Sache wieder unter strenge Kontrolle usw. All dies, damit der Spruch der Astrologen, nämlich das sich sein Reich verändern würde, in Erfüllung gehe.⁶² Als dann aber die Fāṭimīden siegreich aus der Krise hervorgingen und damit die Vorhersage der Astrologen nicht eintraf, ließ er seinen Hofastrologen hinrichten und verlor gänzlich das Vertrauen in eines seiner Lieblingshobbys.

Gern würde man sich dieser Theorie bedienen, da sie auf einfachste Weise jede durch al-Ḥākims Maßnahme hervorgerufene Veränderung des Reichs erklärt und beliebig erweiterbar ist. Aber al-Ġauzīya (st. 1350) macht es sich hier offensichtlich zu leicht. So hätte nach seiner Theorie die Zeit der Veränderung nur wenige Tage gedauert, da jedes Edikt am Nachfolgetag seine Umkehr erfahren hatte. Jedoch vollzog sich der politische Wandel über mehrere Monate. Zudem erkennt van Ess signifikante Ungenauigkeiten in den historischen Angaben, daher bleibt der Text eine interessante, aber unbrauchbare Deutung.

d. Dār al-ʿilm oder Dār al-Ḥikma

Um die Intelligenz und das Interesse sowie die Förderung der Wissenschaft des Kalifen zu untermalen, wird oft die Errichtung der *Dār al-ʿilm* (Haus der Weisheit) im Jahr 1005 erwähnt. Besonders die drusischen Autoren legen großen Wert auf die Erwähnung, um das Umfeld, aus dem die drusische Bewegung entstanden ist, als intellektuell darzustellen, und sich damit von den „einfachen“ Sekten abzugrenzen.⁶³

⁶² Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 34 ff.

⁶³ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, Delmar, 1974, S. 12; Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 77 f.; Samy S. Swayd, *The Druzes – An Annotated Bibliography*, Kirkland, 1998, S. 19.

Die fāṭimīdischen Kalifen legten stets hohen Wert auf Bücher.⁶⁴ Erstmals unter den Fāṭimīden wurde nun dieses Interesse in eine aktive Förderung Gelehrter aller Religionen und Bevölkerungsschichten umgewandelt.⁶⁵ Die *Dār al-‘ilm*, das nach Halm fälschlicherweise auch *Dār al-Ḥikma* genannt wird⁶⁶, erfüllte mehrere Funktionen. Zunächst war es eine öffentliche Bibliothek für jedermann. Neben interessierten Laien, die Bücher lesen sowie abschreiben durften, war die *Dār al-‘ilm* aber hauptsächlich Arbeitsplatz für Wissenschaftler verschiedenster Fachrichtungen. Darüber hinaus wurde es für Diskussions- und Unterrichtsveranstaltungen genutzt, die al-Ḥākim mit finanziellen Entlohnungen der Gelehrten ermöglichte. Der Kalif nahm auch selbst an den Veranstaltungen teil, denn er liebte es, die Gelehrten in seiner Gegenwart miteinander diskutieren zu lassen.⁶⁷ Als bedeutendste Leistung aus dem Institut gilt eine astronomische Vergleichstafel, die als „Ḥākim’sche Tafel“ (*az-zīğ al-kabīr al-ḥākīmī*) bekannt wurde.⁶⁸ Die *Dār al-‘ilm* wurde während des Bürgerkriegs 1068 geplündert und fand damit ihr Ende.⁶⁹

e. Die letzten Jahre al-Ḥākims

Während seiner letzten Regierungsjahre nahm al-Ḥākim auffällige Gewohnheiten an, die seine Untertanen damals mit Erstaunen erfüllten, und die bis heute bei seinen Anhängern als Indizien für seinen positiven, vorbildlichen Charakter gelten. Er begann sich in weiße Wollgewänder zu kleiden und einen Esel zu reiten⁷⁰; den Kopf bedeckte er mit einem einfachen Turban aus buntem, groben Stoff, der um diese Zeit als charakteristisch für Ṣūfīs galt, oder mit einer einfachen Filzkappe (*šāšīya*);⁷¹ an den Füßen trug er Beduinen-Sandalen mit einem Riemen zwischen den Zehen. Seine Haare

⁶⁴ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, S. 327 ff.

⁶⁵ „Er stellte jenes in seiner Gesamtheit allen Bevölkerungsschichten zur Verfügung, die eine Vorliebe für das Lesen und Betrachten von Büchern hatten“ aus Bärbel Köhler, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden*, Hildesheim, 1994, S. 59. nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, S. 337.

⁶⁶ *Ḥikma* wurde üblicherweise für das esoterische, ismā‘īlītische Geheimwissen verwendet, dem sog. *bāṭin*. Diese neuen Institutionen hingegen dienten nicht der *ismā‘īlītischen da‘wa* und waren somit frei von der religiösen Geheimlehre. (Heinz Halm, *The Fāṭimīds and their traditions of learning*, S. 71 f.)

⁶⁷ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 33 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, S. 458 ff. Bärbel Köhler, *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden*, S. 62 unterstellt, dass es sich um Scheingefechte gehandelt habe, die nur zum Zweck der „Aushorchung“ dienten. Einen wissenschaftlichen oder gar Fächer übergreifenden Austausch schließt sie aus und schlussfolgert, dass die Gelehrten bei diesen Veranstaltungen systematisch sortiert wurden. Diese These wird von keiner der vorhandenen Literatur bestätigt und bleibt eine bloße Behauptung.

⁶⁸ B.R. Goldstein in EI²: *Ibn Yūnus (or Yūnis)*.

⁶⁹ D.Sourdel in EI²: *Dār al-Ḥikma*.

⁷⁰ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 57 nach Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṭākī, *Ta’rīḥ*, S. 205, 11 ff.; 13 f.

⁷¹ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 58 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘āz al-Ḥunafā’*, S. 99, 3 f.; 108,8.

ließ er lang wachsen. Unrast hatte ihn gepackt, und so verließ er bis zu sechs Mal am Tag den Palast. Meist kam er erst nach Sonnenuntergang wieder im Palast an, denn seine schrankenlose Freigiebigkeit rief viele Bittsteller auf den Plan, die ihn bei seinen Ausritten umringten und mit Petitionen und Bitten an ihn herantraten.⁷² Mit der Freigiebigkeit verband sich ein immer stärker hervortretender asketischer und demütiger Zug des Kalifen. Zahlreiche, von der šarī‘a nicht legitimierte Steuern und Abgaben schaffte er ab.⁷³ Er verbot durch Edikte immer mehr Handlungen, die seine besondere Stellung im gesellschaftlichen Leben weit über die der einfachen Bürger kennzeichneten; sei es das sich vor ihm zu Boden werfen oder die Segenswünsche für ihn in jedem Schriftverkehr. Sogar den üblichen Segenswunsch im *adān* zu Gunsten des Kalifen ließ er durch eine unpersönliche Formel ersetzen.⁷⁴

Al-Ḥākims Ende war mindestens so spektakulär wie sein Leben. Am 13. Februar 1021 kehrte er von einem seiner nächtlichen Ausritte auf den Berg Muqattam nicht mehr zurück; auch die Suche nach ihm blieb erfolglos. Nach fünf Tagen fand man schließlich seine Kleidung in Form von 7 geknöpften Hemden (*ḡubba*), die die Spuren von Messerstichen und Blut trugen.⁷⁵ Das Verschwinden des fünfunddreißigjährigen, exzentrischen Kalifen hat Anlass zu allerlei Spekulationen und Interpretationen gegeben. Bis heute ist nicht geklärt, wie und warum er starb⁷⁶: Haben ihm die Beduinen aufgelauert und ihn anschließend getötet, weil er ihren Forderungen nicht nachkam? War es eine familiäre Verschwörung seiner Halbschwester Sitt al-Mulk (970 – 1023), um die Macht an sich zu reißen?⁷⁷ Oder lebt al-Ḥākim bi-amr Allāh tatsächlich in der *ḡaiba* (Verborgenheit) weiter und erscheint erst dann wieder, wenn sich die Menschen vom Schlechten abwenden und Buße tun?⁷⁸

⁷² Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 278.

⁷³ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 277 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘az al-Ḥunafā’*, S. 96, 15.

⁷⁴ Heiß es vorher *as-salām ‘alā amīr al-mu‘minīn* (Heil über den Befehlshaber der Gläubigen) musste der Mu‘addīn nach dem Edikt *as-salām min Allāh* (Das Heil kommt von Gott) ausrufen. (Josef van Ess, *Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 58. nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘az al-Ḥunafā’*, S. 110, 7 f.)

⁷⁵ Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 183 nach Aḥmad ibn ‘Alī al-Maqrīzī, *Itti‘az al-Ḥunafā’*, S. 411; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 298; M.Canard in EI²: *al-Ḥākim Bi-amr Allāh*.

⁷⁶ M.Canard in EI²: *al-Ḥākim Bi-amr Allāh*.

⁷⁷ Dazu Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 297 – 303.

⁷⁸ Aus dem *siḡḡill* (Rundbrief), adressiert an die Menschheit, der einen Tag nach dem Verschwinden al-Ḥākims an den Moscheen angebracht war. Dieser bildet die erste Epistel im Drusenkanon. (Nejla Abu-Izzeddin, *Ad-Durūz fi‘t-tārīḫ*, S. 134); Auszüge finden sich bei Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, New York, 1966, Appendix C.

3. Die Spaltung der Drusen

Die letzte Frage des letzten Absatzes spielt auf eine der Kernaussagen der drusischen Lehre an, nämlich dass der Kalif al-Ḥākīm bi-amr Allāh als Inkarnation Gottes auf Erden lebte und nicht gestorben, sondern in die Verborgenheit – genauer in den Himmel – entrückte.⁷⁹ Damit verbunden war zu Lebzeiten des Kalifen der Kernsatz der Lehre: „Eure *qiyāma* ist da, und die Zeit eurer Verhüllungen ist zu Ende.“⁸⁰ Die *qiyāma* (Auferstehung) ist in diesem Zusammenhang nicht als klassische Auferstehung der Toten zu verstehen. Sie gilt als Anbruch der „Ära des Qāʾim“, in der der Mahdī (Qāʾim) die paradiesische Urreligion wieder herstellt und alle Gesetzesreligionen aufgehoben werden. Die paradiesische Urreligion ist kult- und gesetzlos. Sie besteht nur noch aus der Anerkennung der Einzigkeit (*tauḥīd*) des Schöpfergottes.⁸¹ An dieser Stelle wird die Weiterentwicklung der ismāʿīlītischen *daʿwa* erkennbar, die viele Jahre lang das Erscheinen des erwarteten Mahdī vor ihren Anhängern propagierte. Der Mahdī, personifiziert im Imām - Kalifen, würde nach seiner Rückkehr aus der Verborgenheit die Tyrannei besiegen und Gerechtigkeit auf der Welt etablieren.⁸²

Da dieser aber nach dem fünften fāṭimīdischen Kalifen noch immer auf sich warten ließ, machte sich in der *daʿwa* Ungeduld und Verzweiflung anstelle von Erwartung breit. Die Anhänger verstanden nicht, warum die messianische Verheißung der Ismāʿīliyya auf dem Höhepunkt der Mission unerfüllt blieb, obwohl alle Voraussetzungen erfüllt waren. Denn das Kalifat war schließlich in der Hand von legitimierten Imāmen und Nachkommen des Propheten. Diese Verzweiflung fand in der Entstehung der neuen Bewegung, die der Drusen, ihr Ventil.⁸³ Die ismāʿīlītischen Extremisten (*ḡulāt*) wollten nicht länger warten, denn sie forderten das verheißende Paradies sofort.⁸⁴ So wurde der *ismāʿīlītische Mahdī* durch eine *göttliche Manifestation* ersetzt, die eine allerletzte Periode, frei von allen bisherigen Gesetzesreligionen, vor dem Eintritt des jüngsten Gerichts anbrechen ließ.⁸⁵ Der exakte Zeitpunkt der Weiterentwicklung ist unklar.

⁷⁹ M.G.S. Hodgson in EI²: *Durūz*; Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 39, 157; Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 101; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 50; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel – A Shared Destiny?* Brighton, 1995, S. 11-12. Nach Atashe ist al-Ḥākīm erst nach Vollendung seiner Aufgabe, nämlich die Gründung und Freigabe der neuen, drusischen Bewegung, wieder in den Himmel aufgestiegen.

⁸⁰ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 283 nach Hāmid ad-Dīn al-Kirmānī in *Risālat mabāsīm al-bīšarat bi'l-imām al-Hākīm*.

⁸¹ Heinz Halm, *Das Reich des Mahdi*, S. 28 f.; *Die Kalifen von Kairo*, S. 283 f.

⁸² Siehe S. 7 dieser Arbeit: „Der islāmische Messias“.

⁸³ Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 38 f.

⁸⁴ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 283 f.

⁸⁵ Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, Leiden, 1992, S. 10.

Dabei muss die neue Bewegung ihren Anfang schon vor dem Jahr 1015 gehabt haben, als nämlich der *Dā'ī* Hāmid ad-Dīn al-Kirmānī seine erste Begegnung mit Drusen schriftlich festhielt.⁸⁶ Diese neue Bewegung, frei von bisherigen religiösen Zwängen, brachte schnell neue Anhänger und erbitterte Feinde gleichermaßen auf den Plan.

a. Die Begründer des Drusentums

Das älteste Zeugnis der Drusen, das eingangs zitierte Schreiben von Hāmid ad-Dīn al-Kirmānī, stammt aus dem Jahr 1015. In diesem Schreiben spielt er auf die Irrlehren an, bevor er dann im November 1017 einen Brief direkt an al-Ḥasan ibn Ḥaidara al-Farḡānī richtet, in dem er dessen Irrlehren zu widerlegen versucht.⁸⁷ Al-Farḡānī, der mit Beinamen „al-Aḥram“ (der Mann mit der durchbohrten Nasenscheidewand) hieß, hielt die *šarī'a* ebenso wie die ismā'īlītische Deutung (*ta'wīl*) für überwunden; das Seelenheil hänge nicht von ihnen ab. Die Zeit der Verborgenheit (*daur as-satr*) sei vorbei und das Geheimnis könne offenbar gemacht werden: „Gott, der Erhabene, ist der Befehlshaber der Gläubigen“, also al-Ḥākīm selbst. Wer immer Gott anbetete, verehere eine Person (*šahs*). Die dreidimensionale Körperlichkeit ergebe sich aus seinem Namen, *Allāh*: Das *alif* stehe für seine Länge, das *lām* für seine Breite und das *hā'* für seine Tiefe.⁸⁸ Wer in al-Ḥākīm die Gottheit erkenne, der stehe über allen früheren Propheten, Bevollmächtigten und Imāmen, die bisher unter den Völkern aufgetreten waren.⁸⁹

Der *Dā'ī* al-Kirmānī widerlegt jeden einzelnen „ketzerischen“ Satz ausführlich, ohne jedoch ausfallend oder wütend zu klingen. Vielmehr wählte er versöhnliche und beschwichtigende Worte. Daraus lässt sich schließen, dass al-Kirmānī eher besorgt als verärgert war, und dass al-Aḥram einen gewissen Einfluss haben musste.⁹⁰ Er ließ sich in der Folgezeit nicht von seiner Lehre abbringen und verließ sich weiterhin auf das von al-Ḥākīm erlassene Dekret der freien Meinungsäußerung sowie auf dessen Rückendeckung. Dieser hatte ihm, als sein Anhang zahlreich war, sogar ein Ehrengewand verliehen und ließ ihn bei seinen Umritten mitreiten. Nur 8 Tage später, am 12. Januar 1019, nutzte ein Mann aus Kūḥ eine solche Gelegenheit, den „Ketzer“ aus dem Verkehr zu ziehen und schlug ihn zu Tode. Al-Ḥākīm ließ den Mann aus dem Volk

⁸⁶ Siehe Zitat S. 6; Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 8. täuscht sich bei der Begegnung al-Kirmānīs mit den ersten Drusen um ein Jahr und notiert sie fälschlicherweise für 1016.

⁸⁷ Al-Kirmānī, *Al-Risāla al-Wā'iza*, ed. Kāmil Ḥusayn, Bulletin of the Faculty of Arts 14, 1952, S. 1-29.

⁸⁸ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 66 f.; Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 65.

⁸⁹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 284.

⁹⁰ Wladimir Ivanov, *Ismā'īlī Literature*, Teheran, 1963, S. 43 – 44.

noch an Ort und Stelle hinrichten.⁹¹ Mit der Ermordung al-Aḥrams war die neue Bewegung keinesfalls gestoppt. Zwei weitere Protagonisten der neuen Lehre ließen aus der einfachen Bewegung die Religion der Drusen entstehen.

Der Namensgeber der Drusen ist Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl ad-Darzī aus Buḥārā und offenbar vornehmen, türkischen Ursprungs.⁹² Ad-Darzī war vermutlich Schneider, denn hinter der rätselhaften *Nisbe* verbirgt sich wohl nichts anderes als das persische Wort für Vertreter dieses Berufs.⁹³ Aus seinem Namen leitet sich die Fremdbezeichnung der Drusen ab.⁹⁴ Ad-Darzī kam im Jahr 1017 nach Ägypten um am Hof des Kalifen zu arbeiten und die neue Lehre zu verbreiten. Verschiedene Quellen und Darstellungen führen zu Verwirrungen in der Geschichte vom Leben und Wirken ad-Darzīs. Eines jedoch haben alle Quellen gemein, nämlich dass er mit seiner Lehre schnell die Gunst des Kalifen gewinnen konnte und sich viele Anhänger um ihn scharten.⁹⁵ Der Kalif war es auch der ihn dazu ermutigte, Flugblätter an die Bevölkerung zu verteilen. Womöglich stellte al-Ḥākim sogar das Budget dieser Werbemaßnahmen zur Verfügung. Ad-Darzī ging einen entschiedenen Schritt weiter als sein Vorgänger al-Aḥram, indem er Briefe an die höchsten Würdenträger des Staates schrieb mit der Aufforderung, die Göttlichkeit al-Ḥākims anzuerkennen und seiner Lehre zu folgen. Einen später berühmt gewordenen Brief ließ er, der sich selbst *Sanad al-Hādī wa Ḥayāt al-Mustaḡībīn* (Stütze des Führers und Leben der Adepten) nannte⁹⁶, im Juni 1020 an den *Qādī al-Quḍāt* senden, der mit der Segensform „*Im Namen al-Ḥākims, Allāh, ar-Raḥmān ar-Raḥīm*“ begann.⁹⁷ Das war den Gegnern endgültig des Guten zu viel. Die Darzīten waren schon vor diesem Schreiben negativ aufgefallen. So weiß der Chronist Yaḥyā zu berichten, dass sie „Adam und Noah verfluchten und alle

⁹¹ U.a. David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 68 nach Ḡamāl ad-Dīn ʿAlī b. Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqatiʿa*, ed. A. Ferré, Kairo, 1972.

⁹² Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 64. Der Ursprung geht auf seinen Namen Anūštegīn zurück, der in den Drusenschriften unter Naštakīn auftaucht.

⁹³ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 64 f. Die übliche Lesung „Darazī“ ist nach van Ess aufzugeben.

⁹⁴ Kollektiv: *darzīya*; Mit gebrochenem arabischen Plural: *durūz*.

⁹⁵ „Als ad-Darzī auftrat und für seine Lehre warb, schloss sich ihm eine Menge Gesindel an. Er machte al-Ḥākim weis, viele Menschen auf der Erde glaubten an ihn [...] Al-Ḥākim lieb ihm sein Ohr und seine Begierde überwältigte seinen Verstand.“ (Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 288 f. nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʿrīḥ*, S. 220, 7; Allerdings lässt Yaḥyā die Geschichten um al-Aḥram in seine Darstellungen über ad-Darzī einfließen. Al-Aḥram findet keine Erwähnung.)

⁹⁶ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 68 nach Ḡamāl ad-Dīn ʿAlī b. Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqatiʿa*, S. 53-54.

⁹⁷ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 70.

anderen Propheten, auch Muḥammad und ʿAlī; sie schieden Kot in den Moscheen aus und beschmierten damit die *Qibla*-Wände und urinierten auf die Qurʾāne. Sie fügten jedem Schaden zu, der sie aufhalten wollte.“⁹⁸ Nun wollten die Würdenträger wissen, was al-Ḥākim von diesem Schreiben hielt. Als sie ihm sagten, dass sie es ungeheuerlich und abscheulich fanden, stritt al-Ḥākim seine Unterstützung ab. Die staatlichen Würdenträger gingen daraufhin mit Gewalt gegen die Anhänger ad-Darzīs vor und töteten viele von ihnen. Ad-Darzī selbst wurde von al-Ḥākim in dessen Palast versteckt gehalten.

Das Schicksal ad-Darzīs bleibt ungeklärt. Nach Yaḥyā wurde er im Jahr 1017 von einem türkischen Sklaven im Palast ermordet. Ğāmāl ad-Dīn hingegen berichtet, dass al-Ḥākim ihn im Palast hat töten lassen (dieser Darstellung folgt Halm) und al-Ĝawzī schreibt, dass al-Ḥākim ihn mit Geld ausgestattet nach Syrien hat verschwinden lassen, um dort eine neue *daʿwa* aufzubauen (van Ess schließt sich dieser Version an).⁹⁹ Nach drusischen Quellen wurde er im Jahr 1019 hingerichtet¹⁰⁰, aber eine Hinrichtung wäre den übrigen Berichterstatern jener Zeit sicherlich nicht entgangen. Festzuhalten bleibt schließlich, dass sich ad-Darzīs Spur seitdem verliert.

Ad-Darzī wird bei den Drusen als Spalter geächtet und von der Gemeinde ausgestoßen. Sie sprechen von ihm als dem „Schwein“ oder dem „Kalb“.¹⁰¹ Als eigentlicher Begründer des Drusentums gilt Ḥamza ibn ʿAlī b. Aḥmad (985 – 1018) aus dem persischen Zūzan, einer Region zwischen Nīshapūr und Herat. Er war von Beruf Filzmacher (*al-labbād*).¹⁰² Über seine Herkunft und sein Leben weiß man nur sehr wenig. Zwei oder drei Jahre bevor er seine Lehre zu verkünden begann, siedelte er nach Ägypten über,¹⁰³ und legte sich später den Titel „*ḥādī al-mustaḡibīn*“ (Führer der Adepten) zu.

⁹⁸ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 289 nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʾrīḥ*, S. 224, 10 f.; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 73.

⁹⁹ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 70 nach Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī, *Taʾrīḥ*, S. 220 – 223; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 70 und Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 290 f. nach Ğāmāl ad-Dīn ʿAlī b. Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqatīʿa*, S. 53-54; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 71 nach Šams ad-Dīn Sibṭ b. al-Ĝawzī, ed. Ibn Taḡrībīrdī, IV, S. 184. Josef van Ess, *Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 67 f.; Die erste Version könnte eine Verwechslung mit al-Aḥram sein, da diesem genau dieses Schicksal ereilte.

¹⁰⁰ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 22.

¹⁰¹ Josef van Ess, *Chiliasische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 69. Kalb steht für „goldenes Kalb“, in dessen Verehrung man das Sinnbild von jeglichen Abfalls von der Religion sah.

¹⁰² Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 158.

¹⁰³ Hans Wehr, *Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon*. In: *Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqat Waldawāir*, Amsterdam, 1982, S. 188.

Sicher scheint, dass Ḥamza erst nach dem Tod al-Aḥrams und dem Verschwinden ad-Darzīs im Jahr 1017 die Oberhand gewonnen und zum unangefochtenen Ahnherren der drusischen Bewegung geworden ist. Dies ist das Jahr der ersten Sendschreiben Ḥamzas und nach drusischer Überlieferung das Jahr seiner Proklamation zum Imām.¹⁰⁴ Die Sendschreiben Nr. 6. und 7 des Drusenkanons, datiert vom Juli 1017 und Januar / Februar 1018, überliefern die Grundthesen seiner Lehre. In ihnen wird die Göttlichkeit al-Ḥākims ebenso behauptet wie die Aufhebung des Gesetzes, sowohl in seiner wörtlichen (*zāhir*) als auch übertragenen tieferen Bedeutung (*bāṭin*). Ḥamza selbst nimmt eine Position ein, die bisher dem Kalifen und Imām vorbehalten wurde: er ist der *Qā'im*, unter dem der neue Äon angebrochen war.¹⁰⁵

Wie schon seine Vorgänger genoss auch Ḥamza die Gunst des Kalifen. Immer wenn der Kalif ausritt, machte er bei der Moschee am Raidān-Kanal in der Nähe des Bāb an-Naṣr außerhalb der Stadtmauer Kairos Halt, um sich mit Ḥamza unter vier Augen zu unterhalten. Als Ḥamza dem Kalifen von seiner Angst um sein Leben berichtete, stattete dieser Ḥamza mit Waffen aus, die er an das Tor der Moschee zur Verteidigung anbrachte.¹⁰⁶ Nach dem Vorgehen der staatlichen Würdenträger und türkischen Gardisten gegen die Drusen und dem Verschwinden ad-Darzīs, dessen Hinrichtung Ḥamza als gerechte Strafe für ihn empfand, wandten sich die Gegner der „ketzerischen“ Bewegung gegen den „Oberketzer“ Ḥamza. Nachdem sie Ḥamza nicht an seinem Stützpunkt antrafen, setzten sie das Tor der Moschee in Brand; er aber wurde nicht gefunden.¹⁰⁷ Ḥamza spielt auf die Ereignisse in seinen Sendschreiben Nr. 10 und 19 an und berichtet, wie er mit zwölf Gefährten, darunter fünf Greise und Kinder, den Belagerern einen Tag lang standhielt und dann unversehrt entkommen konnte.¹⁰⁸ In der Folgezeit konnte Ḥamza seine Organisation weiter ausbauen, die sich teilweise bis nach Syrien ausbreitete. Kurz nach dem Verschwinden al-Ḥākims im Februar 1021 setzte eine generelle Verfolgung der Drusen ein, sodass Ḥamza untertauchen musste.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 18; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 287.

¹⁰⁵ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 69 f.; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 243; Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 89 ff.

¹⁰⁶ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 73. Nach al-Anṭākī soll al-Ḥākīm jedes Mal nach der Anzahl der Anhänger gefragt haben, die Ḥamza schon gewinnen konnte. (Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 288.)

¹⁰⁷ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 291 nach Ḡamāl ad-Dīn ʿAlī b. Zāfir, *Aḥbār ad-Duwal al-Munqatiʿa*, 54, 11-13.

¹⁰⁸ U.a. Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 291; Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 21 f. gibt eine bildliche Beschreibung der Schlacht. Die Anzahl der Angreifer gibt er mit 20.000 oder mehr an, was hier weit übertrieben scheint und vermutlich nur für „eine große Anzahl“ steht.

¹⁰⁹ Wilferd Madelung in EI²: *Ḥamza ibn. ʿAlī b. Aḥmad*.

Seither verliert sich auch seine Spur.¹¹⁰ Nach drusischer Überlieferung folgte er al-Ḥākīm in die Verborgenheit, um mit ihm gemeinsam triumphierend zurückzukehren. Auf Ḥamza gehen 30 Sendschreiben der insgesamt 111 heiligen Schriften der Drusen zurück.¹¹¹ In einem dieser Sendschreiben stellt er klar, dass er nicht mit der Voreiligkeit ad-Darzīs und den damit verbundenen Wirren im Jahr 1017 einverstanden gewesen war.¹¹²

Fraglich bleibt, ob die Lehren des al-Aḥram, ad-Darzī und schließlich des Ḥamza übereinstimmten und womöglich in einem Zusammenhang standen. Außerdem bleibt das feindliche Verhältnis der Drusen gegenüber ad-Darzī zu klären. Über al-Aḥrams Lehren ist nahezu nichts bekannt, und nur seine Erwähnung als Empfänger des Sendschreibens von al-Kirmānī ist es zu verdanken, dass er in diesem Zusammenhang genannt wird. Dafür spricht auch, dass Ḥamza ihn in seinen Traktaten vollständig ignoriert.¹¹³

Ad-Darzī hingegen wird mehrfach erwähnt, doch lässt Ḥamza in seinen Episteln kein gutes Haar an ihm. Das Verhältnis schien anfangs recht klar gewesen zu sein, da ad-Darzī noch recht jung war und u.a. den Titel *Sanad al-Hadī* trug (Stütze des Führers, und mit Führer ist Ḥamza gemeint). Er war also die rechte Hand Ḥamzas. Die Drusenschrift hat Recht, wenn sie behauptet, dass Ḥamza von ad-Darzī respektiert worden sei.¹¹⁴ Nun schließt Bryer aus diesem Verhältnis voreilig, dass beide in ihrer Lehre völlig übereinstimmten.¹¹⁵ Hodgson hingegen verweist auf die Widersprüche in der Einstellung zur Person des Kalifen: Zwar wird ad-Darzī, wie nicht anders zu erwarten, die These von al-Ḥākims Göttlichkeit in den Mund gelegt, jedoch hat er ihn in seiner Lehre offenbar nur in den Rang eines Propheten als Herr eines neuen Äons erhoben. Demnach scheint die Lehre ad-Darzīs nicht weit von der ismāʿīlītischen

¹¹⁰ Heinz Halm, *Der Tod Ḥamzas, des Begründers der drusischen Religion*. In: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven 1998, S. 105 – 113 untersucht eine Edition der spannenden Quelle Aḥmad ibn ʿAlī al-Maqrīzī, *al-Muqaffā* ed. Mohammed Yalaoui, Beirut, 1991, aus der hervorgeht, dass Ḥamza nach dem Tod al-Ḥākims nach Mekka geflohen sei. Dort vor der Drusenverfolgung geschützt, hielt er sich mehrere Jahre versteckt, bis er schließlich 1021/22 hingerichtet wurde. Sein Tod könne der Auslöser des Anschlags auf den Schwarzen Stein der Kaʿba im März 1023 gewesen sein.

¹¹¹ Hans Wehr, *Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon*, S. 188; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 287.

¹¹² Traktat Nr. 16 der Drusenschrift in Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes II*, Paris, 1838, S. 178 f.

¹¹³ Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 73.

¹¹⁴ Traktat Nr. 16 der Drusenschrift in Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes II*, S. 159; Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 69.

¹¹⁵ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 83.

Religion abzuweichen. Sie unterscheidet sich nur in der Aufhebung der Trennung zwischen der esoterischen und exoterischen Bedeutung. Die neue Lehre bestand nur noch aus *taʿwīl*, weshalb die Anhänger ad-Darzīs später auch *Taʿwīlīs* genannt wurden.¹¹⁶ Ḥamzas Lehre entfernte sich hingegen mit der direkten Vergöttlichung al-Ḥākims noch weiter von dem ismāʿīlītischen Grundgerüst. Die gesamte Bewegung trägt bis heute trotzdem den Namen ad-Darzīs, weil er mit dieser Lehre zuerst in der Öffentlichkeit auffiel.¹¹⁷

Maßgeblich für die persönlichen Differenzen und die Schmähungen ad-Darzīs in den Schriften Ḥamzas waren offensichtlich mehr politische als religiöse Gründe. So stand ad-Darzī in direktem Verhältnis zu al-Ḥākīm und damit auf der gleichen Ebene wie Ḥamza. Folglich war er ihm nicht untergeordnet.¹¹⁸ Vielmehr könnte man sogar von einem Konkurrenzverhältnis sprechen, da beide ihrerseits Anhänger zu gewinnen versuchten. In diesem internen Wettbewerb war „die Stütze“ ihrem „Führer“ offenbar überlegen, was für Ḥamza Grund genug für eine Feindschaft war. Zudem aber, und das gab Anlass zur Spaltung, akzeptierte ad-Darzī Ḥamza nicht als Imām, und in dieser Weise lehrte er auch seine Anhänger. Ein Indiz dafür war das Abschlagen des mehrfachen Wunsches Ḥamzas, die Schriften ad-Darzīs einsehen zu dürfen.¹¹⁹ Schließlich trennten sich Ḥamza und seine Anhänger mit dem Vorwurf der Abtrünnigkeit von ad-Darzī, und warfen ihm allerlei schlechte Taten vor: Münzfälschungen, um mehr Anhänger bestechen zu können; Anmaßung mit Titeln wie *sayyid al-hādīn* (Herr der Führer), um Ḥamza, den Führer, in den Schatten zu stellen, Falschaussagen und Unwahrheiten über die Religion sowie korrupte und unmoralische Mittel, um sich selbst zu bereichern.¹²⁰ Die Bewegung ad-Darzīs fand mit seinem Verschwinden ein Ende. Die heutigen Drusen, deren Selbstbezeichnung *Muwahḥidūn* (Einheitsbekenner) lautet, sind also die Nachkommen der Anhänger Ḥamzas.¹²¹

¹¹⁶ Marshall G. Hodgson, *Al-Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion*, JAOS, Vol. 82, No.1, 1962, S. 7.

¹¹⁷ Ebd. S. 6.

¹¹⁸ Ebd. S. 8.

¹¹⁹ Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes II*, S. 176.

¹²⁰ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 19 f. nach Traktat Nr. 10, 19 und 16 des Drusenkanons.

¹²¹ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 20.

b. Al-Ḥākim in seiner Rolle als Gott

In der Literatur umstritten ist die Haltung al-Ḥākims zur Häresie der Drusen in Form von Vergöttlichung seiner Person. Die Meinungen weichen stark voneinander ab, da die Primärquellen keinen einheitlichen Schluss zulassen. Zu berücksichtigen bleibt auch hier, dass die Historiker der Zeit in unterschiedlichen Verhältnissen zum Kalifen standen und dass al-Ḥākim selbst zu keiner Zeit eine Stellungnahme abgab. Die ismāʿīlitischen Quellen behaupten zwar einheitlich, dass al-Ḥākim die Spaltung der Drusen und seine Gleichsetzung mit Gott missbilligte, aber damit stehen sie einer Reihe von gegenteiligen Meinungen gegenüber.¹²² In der Tat hat der Kalif nie offen für die neue Lehre Partei ergriffen; hätte er es getan, so würden die Drusenschriften uns diese Stellungnahme gewiss bewahren. Stillschweigend allerdings hat er manches gebilligt.¹²³ Die extremste Gegendarstellung bietet Ibn Zāfir mit seiner Behauptung, al-Ḥākim selbst wäre der erste Verkünder seiner eigenen Göttlichkeit und hätte später seine Schüler al-Aḥram, ad-Darzī und Ḥamza maßgeblich unterstützt.¹²⁴

Die Ismāʿīliten setzen entgegen, dass in al-Ḥākims Leben und Innenpolitik eindeutige Zeichen der Ablehnung erkennbar seien. So z.B. erwähnte er immer wieder seinen Vater sowie seinen Sohn, und Gott könne weder Vater noch Sohn haben; seine Innenpolitik sei nach dem islāmischen Gesetz ausgelegt, das demnach nicht aufgehoben worden sei; seine Edikte begannen mit den Worten „von dem Knecht Gottes“ und endeten auf „vom Stellvertreter Gottes“, womit klar sei, dass er nicht Gott selbst war; zudem erwähnte er oft seine Furcht nur vor Gott allein und unterstützte die Verbreitung des Islām, u.a. durch den Bau vieler Moscheen. All diese Handlungen sprächen dafür, dass al-Ḥākim ein treuer Muslim und kein Anhänger der Doktrin Ḥamzas gewesen war. Darüber hinaus habe al-Ḥākim nie einen Vertreter der drusischen Bewegung in ein staatliches Amt erhoben und sogar die *Dār al-Ḥikma* ihretwegen geschlossen.¹²⁵

Die Wahrheit liegt, wie so oft, dazwischen. Es kann nicht abgestritten werden, dass der Kalif den Begründern der neuen Bewegung aufgeschlossen und freundschaftlich gegenüberstand. Die Verleihung des Ehrengewands an al-Aḥram, die Vergeltungstaten an die Mörder von al-Aḥram und ad-Darzī sowie die Waffenlieferungen und regelmäßigen Besuche bei Ḥamza sprechen eindeutig für eine aktive Förderung der

¹²² Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 75.

¹²³ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 76.

¹²⁴ Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 75 f.; Allerdings lebte Ibn Zāfir zwei Jahrzehnte später.

¹²⁵ Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah*, S. 170 – 173.

neuen Bewegung durch al-Ḥākim, die aus einer abwartenden Duldung hervorging. Dass er allerdings, wie aus der drusischen Überlieferung hervorgeht, alle Sendschreiben Ḥamzas vor deren Verkündigung gebilligt hat¹²⁶, scheint stark übertrieben.

Wir werden wohl niemals wissen, ob al-Ḥākim dieser „Versuchung der Göttlichkeit“ über den ganzen Zeitraum erlegen war, oder die Irrlehrer nur aus Indolenz gewähren ließ. Eine zeitweise Unterstützung kann hingegen nicht abgestritten werden. Nach Halm hat der Kalif, nachdem der Widerstand gegen die neue Lehre zu Unruhen führte, ad-Darzī und Ḥamza endgültig fallenlassen.¹²⁷ Van Ess hingegen erklärt, „dass sich al-Ḥākim zu keiner Zeit festgelegt hat. Wahrscheinlich hat er an seine Göttlichkeit geglaubt. Gewiss war dies bei ihm nicht Ausgeburd einer irren Phantasie, sondern Übersteigerung latenter spekulativer Möglichkeiten. Aber wenn es zum Bekenntnis kam, schreckte er zurück; er brauchte Menschen, die an ihn glaubten, und nur die Entwicklung konnte zeigen, ob ihrer genug sein würden.“¹²⁸ Diese Entwicklung fand mit seinem plötzlichen Verschwinden ein jähes Ende.

Infolgedessen bleibt festzuhalten, dass dem exzentrischen Kalifen eine solche „Anmaßung“ durchaus zuzutrauen war. So versuchte er zuvor schon seine Person als den erwarteten Messias zu offenbaren, indem er auf einem Esel ritt.¹²⁹ Sollte ihm die drusische Lehre wirklich missfallen haben, fällt es schwer zu glauben, dass er nicht mit der gewohnten Brutalität gegen diese Gemeinschaft vorgegangen war. Auch ein späterer, finaler Bruch mit der neuen Bewegung wäre sicherlich überliefert und hätte unangenehme Folgen für die Verbreitung der Lehre Ḥamzas gehabt. Folglich reichte al-Ḥākim seine Lebenszeit nicht aus, um sich endgültig für oder gegen die neue Bewegung zu entscheiden.¹³⁰

¹²⁶ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 23.

¹²⁷ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 289. Auch Wilferd Madelung, *Das Imamāt in der frühen ismāʿilitischen Lehre*, S. 119, spricht von einer „zeitenweisen“ Unterstützung al-Ḥākims.

¹²⁸ Josef van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 83.

¹²⁹ Nach einer Messiasverheißung im Alten Testament Sacharja IX, 9.

¹³⁰ Womöglich machte er seinen Entschluss für die Bewegung von der Anzahl der Anhänger abhängig, um die Durchsetzbarkeit der neuen Lehre sicherstellen zu können. Das würde erklären, warum er sich bei seinen Ausritten stetig nach der Anzahl der missionierten Anhänger erkundigte, während er weiterhin am fātimīdischen Establishment festhielt.

c. Der theologische Hintergrund der Drusen (Schöpfungsgeschichte)

Das drusische Lehrsystem ist aus dem ismāʿīlītischen System entwickelt. Nach Bryer hat Ḥamza „gleich einem Jongleur das ganze ismāʿīlītische System in die Luft geworfen, um nur jene Aspekte aufzufangen und umzuformen, die ihm gefielen, die anderen aber wegzuworfen.“¹³¹

Im Mittelpunkt der Lehre Ḥamzas steht der Glaube an *Tauḥīd*, der Einzigkeit Gottes. Der eine, einzige Gott machte den Anfang und schuf aus seinem Licht den All-Intellekt (*al-ʿaql al-kullī*).¹³² Er ist der Ausgangspunkt (*hulūyā*) für alles, aus dem etwas erschaffen wurde.¹³³ Da sich der *ʿaql al-kullī* in einem Augenblick der Überheblichkeit selbst für den alleinigen Gott hielt – analog zu *Kūnī* in der ismāʿīlītischen Überlieferung¹³⁴ – stellte der Schöpfer ihm zu seiner Ernüchterung einen Widersacher (*ḍidd*) entgegen.¹³⁵ Aus dem *ʿaql al-kullī* (All-Intellekt) entstanden die weiteren *ḥudūd* (Ränge), um dem *ḍidd* Einhalt zu gebieten: *an-naḥs al-kullīya* (die All-Seele), *al-kalima* (das Wort), *as-sābiq* (der Vorausgehende; rechter Flügel) und *at-tālī* (der Folgende; linker Flügel). Aus dem *ḍidd* entstand wiederum eine Serie von dunklen bzw. bösen Mächten, die den guten *ḥudūd* gegenüberstanden und gleichermaßen ewig waren.¹³⁶ Aus dem fünften Rang, *at-tālī*, entstanden die Erde, die Himmel, die Tierkreiszeichen, die vier Elemente und das Urmaterial.¹³⁷ Unter dem fünften Rang gibt es noch weitere, niedrigere *ḥudūd*: die *dāʿīs* (Missionare), die *maʿdūns* (Bevollmächtigte) sowie die *mukāsir* (Vorhut). Ihre Anzahl, ihre Rolle und der Zeitpunkt ihrer Erschaffung sind nirgendwo genau beschrieben.¹³⁸

¹³¹ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 240; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 292.

¹³² Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 43 gibt das Wort „Intellekt“ nicht den ganzen Sinn von *ʿaql* wieder, da es auch das Konzept von Gottes Willen, Gedanken und Visionen enthält.

¹³³ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 44 nach Traktat Nr. 13 des Drusenkanons.

¹³⁴ Den theologischen Hintergrund der Ismāʿīliyya bildet ein kosmologischer Sündenfall, der zur Entstehung der Welt geführt hat. Danach bilden Gottes Allmacht, *Qadar*, und sein Schöpferwort, *Kūnī*, ein Paar. Den fatalen Schöpfungsprozess brachte das weibliche Prinzip *Kūnī* durch eine Sünde in Gang: Sie erkannte ihren Schöpfer nicht und hielt sich deshalb für einzigartig und somit für Gott. Um sich in Erinnerung zu bringen und *Kūnī* zu lehren, dass es eine Allmacht gab, die sie erschaffen hat, erschuf Gott aus *Kūnī* zu ihrer Verblüffung sechs Würdenträger (*ḥudūd*), die zu erschaffen *Kūnī* nicht im Stande war. Unter ihnen war Iblīs. Vgl. David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 56 ff.

¹³⁵ Dazu Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya*, S. 80-83.

¹³⁶ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 240 ff.; Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 292 ff.; Dieses System erinnert stark an das dualistische System des Zoroastrismus.

¹³⁷ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 43 f. nach Traktat Nr. 38 des Drusenkanons; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 241.

¹³⁸ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 241; Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Druze*, New York, 1966, S. 36; Die Anzahl sowie die Anordnung der unteren *ḥudūd* variiert in den verschiedenen Traktaten. Nach Halm sind die Gleichsetzungen völlig willkürlich und wechseln häufig. (Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya*, S. 141.)

Zwischen der Erscheinung der *ḥudūd* und der Erschaffung der Menschheit waren 343 Millionen Jahre vergangen. Aus den Schriften geht nicht hervor, was sich in der Zwischenzeit ereignete. Die drusische Schöpfungsgeschichte konzentriert sich allein auf die Zeit nach der Erschaffung der Menschen. In jener Zeit erschien ihnen Gott, der die göttliche und menschliche Natur (*Lāhūt* und *Nāsūt*) in seiner Person vereinte. Dabei ist weniger von einer Inkarnation als von einer Manifestation zu sprechen, da sich Gott nur den Menschen in einem Menschen manifestiert. Er nimmt nicht Wohnung im Fleische, sondern erscheint im Bilde der Menschhaftigkeit; die Menschennatur ist nur eine Täuschung, hervorgerufen durch das grobe, menschliche Aufnahmevermögen – einem Spiegelbild gleich.¹³⁹ Wenn sich Gott in einer Form manifestieren würde, die unter einem Menschen angesiedelt ist, würde die Menschheit ihn nicht als Gott akzeptieren.¹⁴⁰ Der menschliche Körper (*maqām*) hat in diesem Zusammenhang nicht mehr Bedeutung als der Berg, von dem aus Gott zu Moses sprach.¹⁴¹ Mit dem Gott erschienen auch die *ḥudūd* und die *ḍidd* in jedem Zyklus in einer menschlichen Gestalt.

Gott trug bei der Schöpfung unserer Welt den Namen *al-Bār* (der Schöpfer), während sich der *ʿaql al-kullī* in Adam (oder *Šaṭnīl*) und der *ḍidd* im Satan (Iblīs) verkörperten.¹⁴² Die *ḥudūd nafs al-kullīya* und *kalima* waren verkörpert in Aḥnūḥ (Idrīs) und Šarḥ (Seth). Zur Zeit des Propheten Muḥammad waren der *ʿaql al-kullī* in der Gestalt des Persers Salmān al-Fārisī und der *nafs al-kullīya* in dem weiteren Prophetengefährten al-Miqdād ibn al-Aswad verkörpert; an der Spitze der Widersacher aber stand Muḥammad – der damit *de facto* dem Satan gleichgesetzt wird – gefolgt von ʿAlī und den drei ersten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān. Mit dieser Herabsetzung des Propheten und seiner vier Nachfolger zu diabolischen Wesen forderte die drusische Lehre sowohl den sunnitischen als auch den šīʿitischen Islām heraus.¹⁴³

Nach der Schöpfung der Menschheit hat sich allerdings nur ein Teil der Geschöpfe zur Einzigkeit (*tauḥīd*) des Schöpfers bekannt. Zur Strafe hat sich al-Bār daraufhin wieder ihren Blicken entzogen. An seine Stelle trat nun das „lästige Gesetz“ (*šarīʿa*), das den Menschen in verschiedenen, aufeinander folgenden Formen auferlegt wurde, um sie für

¹³⁹ Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes I*, S. 48 f. nach Traktat Nr. 36 des Drusenkanons; Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 74.

¹⁴⁰ Nach Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 61; Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 11.

¹⁴¹ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 241.

¹⁴² Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 68 ff. nach Traktat Nr. 12 des Drusenkanons. Adam ist im drusischen Kontext nicht der in der Bibel und im Qurʿān erwähnte Adam. Stattdessen ist *Šaṭnīl* der erste Mensch und „echte Adam“, und damit der religiöse Vater von Adam und Eva.

¹⁴³ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 293.

ihren Unglauben zu bestrafen. Diese Gesetzesreligionen sind das Werk der Widersacher, des Noah, Abraham, Moses, Jesus und des Muḥammad, der bisher die letzte šarīʿa verkündet hat.

Seit der Zeit der fāṭimīdischen Kalifen hat sich der Schöpfer erneut in einer Menschengestalt manifestiert, ohne dass es die große Masse bemerkt hat. Den Anfang machte al-Qāʾim und nicht al-Mahdī, was vermutlich auf dessen dubiose Herkunft zurückzuführen ist.¹⁴⁴ In der Zeit der letzten Verkörperung, nämlich der in al-Ḥākīm, ist die komplette kosmische Hierarchie, sowohl die „wahre“ als auch die „falsche“, auf Erden präsent: Der Schöpfergott ist der Kalif al-Ḥākīm, an seiner Seite stehen Ḥamza als *ʿaql al-kullī*, Ismāʿīl ibn Muḥammad at-Tamīmī als *naḥs al-kullīya*, Muḥammad ibn Wahb al-Qurašī als *kalima*, ʿAlī ibn Aḥmad ibn aḍ-Ḍaif als *sābiq* und Bahāʾ ad-Dīn al-Muqtanā als *tālī*.¹⁴⁵ Bei allen genannten Personen handelt es sich wenig überraschend um *dāʿīs* der drusischen Mission. Die *ḍidd* hingegen sind Vertreter des fāṭimīdisch-ismāʿīlītischen Establishments: ʿAbdarrahīm ibn Ilyās (der Thronfolger der Muslime, *walī ʿahd al-muslimīn*), al-ʿAbbās ibn Šuʿaib (der Thronfolger der Gläubigen, *walī ʿahd al-muʾminīn*), Ḥuttakin (der Ober-Dāʿī, *dāʿī ad-duʿāt*), Ğaʿfar aḍ-Ḍarīr (der Assistent, *lāhiq*) und Aḥmad ibn Abī l-ʿAwāmm (der Oberkadi, *qāḍī al-quḍāt*). Gelegentlich zählt Ḥamza auch den ungehorsamen ad-Darzī und seine Anhänger dazu.¹⁴⁶ Der Mangel an Glauben und die schlechten Taten und bösen Gedanken der Menschen verschuldeten nun den Rückzug al-Ḥākims aus der Welt. Doch wird er durch seinen Imām Ḥamza für den Triumph des *tauḥīd* sorgen, der an die Stelle der bis dahin obsolet gewordenen *zāhir* und *bāṭin* treten wird. Für Ḥamza gibt es weder Himmel noch Hölle, denn die Rettung und die Verdammnis werden sich in naher Zukunft auf der Erde abspielen. Die *Muwahḥidūn* (Einheitsbekenner) werden die Weltherrschaft übernehmen und alle anderen Menschen werden für sie knechten. Die Knechte werden zur Strafe in den Stand von *ḍimmīs* herabgedrückt und müssen diskriminierende Kennzeichen tragen.¹⁴⁷ Die ersten Thesen Ḥamzas, der sich u.a. den Titel *qāʾim aḥ-ḥamān* (Herr der Auferstehung) verlieh, haben sich erst im Laufe der Zeit zu einer Lehre entwickelt. Seine ältesten Sendschreiben dienen zwar als Grundlage der drusischen Doktrin, doch weisen sie allein betrachtet zu viele Widersprüche auf. Erst die Weiterentwicklungen,

¹⁴⁴ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 294.

¹⁴⁵ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 294 nach Traktat Nr. 20-22 des Drusenkanons.

¹⁴⁶ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 242 ff. nach Traktat Nr. 17 des Drusenkanons.

¹⁴⁷ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 295 nach Traktat Nr. 9 des Drusenkanons. Halm übersetzt den Traktat, aus dem die genaue Staffelung der Kopfsteuer sowie die Kennzeichen hervorgehen.

u.a. durch seinen Nachfolger Bahāʿ ad-Dīn al-Muqtanā (st. 1042)¹⁴⁸, formen das Grundgerüst zu einer kompletten Religion.

d. Der Drusenkanon (Rasāʿil al-ḥikma)

Die 111 heiligen Schriften der Drusen sind in sechs Bände eingeteilt. Sowohl die Aufeinanderfolge der Bände als auch die Reihenfolge der einzelnen Schriften geht auf ein bestimmtes Schema zurück. Die in den sechs Bänden vorliegenden Schriften stellen nur eine Auswahl oder den größten Teil der ältesten Drusenliteratur, da mehrere bekannte Schriften in den kanonischen Traktaten genannt werden. Die Schaffung des Kanons war das Werk des Bahāʿ ad-Dīn al-Muqtanā, der mit ca. 70 Traktaten den Großteil beigesteuert hat.¹⁴⁹ Die Reihenfolge der Traktate ist nicht chronologisch. Der bereits erwähnte *siḡill*, der als letzte Schrift Ḥamzas gilt, stammt aus der Zeit nach dem Verschwinden al-Ḥākims im Jahr 1021 und steht am Anfang. Im Übrigen aber ist die Reihenfolge im Ganzen gesehen durchaus chronologisch, wenn auch der Wunsch, inhaltlich gleichartige Stücke hintereinander anzuordnen, dem Prinzip mehrfach entgegenwirkt.¹⁵⁰ Daher folgt dem *siḡill* das älteste Stück der Sammlung, das Edikt al-Ḥākims aus dem Jahr 1010, das den Weingenuss untersagt.

Ḥamzas Autorschaft umfasst 30 Sendschreiben des später zusammengestellten Kanons. Dreizehn seiner Schriften sind datiert. Daher ist rekonstruierbar, dass seine ersten Sendschreiben, Nr. 6 und 7 des ersten Bands, die von der Göttlichkeit al-Ḥākims und der Aufhebung der islāmischen Gesetze durch ihn handeln, aus dem Juli 1017 bzw. Januar 1018 stammen. Ihnen geht als Nr. 5 das von Ḥamza selbst verfasste Gelübde (*mīṭāq*) voran, mit dem die Adepten der neuen Lehre verpflichtet wurden.¹⁵¹

Ḥamzas schriftstellerische Tätigkeit fällt also in die kurze Zeit zwischen den Jahren 1018 (408 H.) und 1021 (411 H.). Da er im Jahr 1018 mit der Verkündung der Göttlichkeit al-Ḥākims begann, zählt dieses Jahr gleichzeitig als erstes Jahr der drusischen Zeitrechnung. Aus bis heute ungeklärter Ursache musste die drusische *daʿwa* im Jahr 1019 für mehr als ein Jahr aussetzen. Daher wird das Hiḡra-Jahr 409 (1019)

¹⁴⁸ Bahāʿ ad-Dīn ʿAlī ibn Aḥmad ibn aḏ-Ḍaif, alias al-Muqtanā, wurde nach drusischer Überlieferung 73 Tage vor al-Ḥākims Verschwinden zum Nachfolger Ḥamzas designiert. (Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 27.)

¹⁴⁹ Hans Wehr, *Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon*, S. 190 nach Henri Guys, *Théogonie des Druzes*, Paris, 1863, S. 67/68.

¹⁵⁰ Hans Wehr, *Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon*, S. 191 f.

¹⁵¹ Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes II*, S. 206 f.

einfach nicht mitgezählt, sodass das Jahr 410 H. (ab Mai 1019) als das zweite Jahr der drusischen Zeitrechnung gilt.¹⁵²

4. Die Geschichte aus drusischer Sicht

Der Drusenkanon gibt die vorgestellte Geschichte erwartungsgemäß nicht deckungsgleich wieder, da sie einen wichtigen Teil der Doktrin einnimmt. Die Abweichungen sind nicht unerheblich und bedürfen der kritischen Betrachtung.

Die drusische Literatur, die Teile des Drusenkanons mit den Überlieferungen der Historiker zusammenführt, liest sich teilweise wie lange Erklärungsversuche von Anschuldigungen und Spekulationen gegen sie. Die Drusen verstehen sich als die vermutlich in größtem Ausmaß missverstandene und unerforschte Sekte im Nahen Osten.¹⁵³ Mehrheitlich betonen die Autoren an vielen Stellen, dass das Drusentum ein Ableger der ismāʿīlītischen Šīʿa - und demnach dem Islām zugehörig - sei. (Siehe Drusische Identität S. 39 ff.)¹⁵⁴ Hier ist den Autoren zu unterstellen, dass sie sich dem *taqīya* - Prinzip unterordnen und zum Teil Zweckpropaganda betreiben.¹⁵⁵

a. Die zeitgenössische drusische Literatur

Ihren Ursprung sehen die drusischen Autoren ausnahmslos bei den Fāṭimīden und im ismāʿīlītisch - šīʿītischen Islām. Allerdings erzählen sie den historischen Hintergrund blumiger und formen aus der Zeit al-Ḥākims bis hin zur Verfolgung durch aḏ-Ḍāhir zwar eine in sich schlüssige, aber stark verschönte Geschichte. Dabei tritt der Kalif al-Ḥākim als eine besonders zu verehrende Person auf.¹⁵⁶ Es sind vor allem die Wirren um den exzentrischen Kalifen, die Unstimmigkeiten zwischen der historischen Überlieferung einerseits und den drusischen Pendants in verschiedenen Stufen auf der anderen Seite hervorbringen. Al-Ḥākim gilt in allen diesen Publikationen als der letzte Imām, der eine neue Ära eingeläutet hat. Muḥammad hat zuvor das letzte Gesetz, die šarīʿa, gebracht; die Imāme nach ihm haben dieses Gesetz allegorisch interpretiert, die esoterischen Bedeutungen extrahiert und die Gläubigen dadurch auf den rechten Pfad (*aṭ-ṭarīqa*) geleitet. Nachdem nun dieser Pfad vorbereitet war und damit die Wahrheit

¹⁵² Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 291 f.

¹⁵³ Samy S. Swayd, *The Druzes*, Preface xix.

¹⁵⁴ U.a. Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 10 – 11; Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 12 – 13; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel*, S. 11.

¹⁵⁵ Geheimhaltung der Religion und *taqīya* bedingen sich nach Firro gegenseitig, um sich vor Anfeindungen zu schützen. (Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 21.)

¹⁵⁶ Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 81.

(*al-ḥaqīqa*) offenbart wurde, bedurfte es keiner Interpretation mehr, sodass die neue Ära beginnen konnte. Diese *ḥaqīqa* ist der Glaube an die Einzigkeit Gottes (*tauḥīd*). Den Startpunkt der neuen Ära datieren die drusischen Quellen auf den 1. Muḥarram 408 H. (30.05.1017).¹⁵⁷

An diesem Tag soll der Kalif ein Dekret erlassen haben, das besagte, dass die Gläubigen ihre neue Religion ohne Angst vor Diskriminierung und Gewalt offen darlegen könnten. Weiter würde die Anerkennung oder Ablehnung der neuen göttlichen Wahrheit die Menschen von morgen von den Übrigen trennen.¹⁵⁸ Die Drusen brauchten sich also nicht mehr zu verstecken. Noch am selben Tag wurde Ḥamza ibn ʿAlī zum Imām erhoben, um die göttliche Berufung al-Ḥākims als den letzten Imām und die damit verbundene Aufhebung aller Gesetze zu verkünden. Drusische Autoren wissen zu berichten, dass der damals 35jährige Ḥamza schon im Kindesalter mit Kraft, Vitalität und Courage beeindruckte. Eben mit jenen Eigenschaften, die man für eine Revolution benötige. Er war also auserwählt.¹⁵⁹

Die drusische Literatur ist stets bemüht alle Lücken, die sich aus dem Zusammenspiel des Drusenkanons und den historischen Überlieferungen ergeben, zu schließen. Makarem verknüpft die Lücke des Jahres 409 H. elegant mit einem Vorstoß gegen ad-Darzī. Er behauptet, dass al-Ḥākīm über die skrupellosen Methoden ad-Darzīs dermaßen verärgert war, dass er die gesamte Bewegung Ende 408 H. (1018) stoppte, und sich ein ganzes Jahr lang in seinen Palast zurückzog. Ad-Darzī nutzte die Gelegenheit und warb weiter mit seinen fragwürdigen Methoden für seine Lehre, bis er die Bevölkerung vollends verärgerte. Weil Gegner dieser Bewegung ihr endlich ein Ende bereiten wollten, handelte ad-Darzī im Mai 1019 mit den Angreifern ein Abkommen aus. Dieses sah einen gemeinsamen Angriff gegen Ḥamza vor. Nachdem Ḥamza in der erwähnten Schlacht den Belagerern bis zum nächsten morgen standhalten konnte, tauchte plötzlich al-Ḥākīm auf dem Balkon seines Palastes auf. Allein durch seinen strengen Blick verlieh er Ḥamza und seinen sieben Kriegern soviel Kraft, dass die Angreifer schließlich auseinander gingen. Das Wunder ereignete sich nach drusischer

¹⁵⁷ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 13, 16.

¹⁵⁸ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 17 nach Traktat Nr. 42, 74 der Drusenschrift.

¹⁵⁹ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 18; Die Ausführungen von Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 81, dass Ḥamza höchst intelligent war und daher sein Studium an der Jundnisabur Universität schnell abschließen konnte, um danach in das intellektuelle Kairo zu wandern, sind schlichtweg erfunden. Aus den übrigen Quellen geht hervor, dass er ein einfacher Filmmacher war. Diese Behauptungen sollen vermutlich ebenfalls dazu beitragen, den Ursprung des Drusentums in ein intellektuelles Milieu einzuordnen.

Überlieferung am 1. Muḥarram 410 H. (Mai 1019) und war sowohl der Anfang der Wiederaufnahme der Bewegung als auch des 2. Jahres der Drusenzeitrechnung. Ad-Darzī wurde laut dieser Überlieferung am 2. Muḥarram 410 H. (10.05.1019) getötet.¹⁶⁰ Mit dieser Erklärung wäre nicht nur das fehlende Jahr erklärt,¹⁶¹ sondern würde auch der Ablehnung ad-Darzīs und seiner Methoden nochmals Ausdruck verleihen. Zusätzlich distanziert sie al-Ḥākīm von ad-Darzī, was die historischen Quellen so nicht bestätigen.

b. Das Verhältnis von al-Ḥākīm zu Ḥamza

Die größte Unstimmigkeit zwischen der historischen und der drusischen Überlieferung ergibt sich bei der Untersuchung der Rollen von al-Ḥākīm und Ḥamza. Zur besseren Übersicht werden nachfolgend die Aussagen der zeitgenössischen drusischen Literatur in verschiedene Abstufungen eingeteilt.

Die erste Stufe versucht zweifelsohne dem Anspruch der Zugehörigkeit zum Islām zu entsprechen. Der Islām kennt nur einen Gott, Allāh, der den Menschen nie erscheint und kein Mensch sein kann.¹⁶² Vertreter dieser Stufe, allen voran Samy S. Swayd, beschreiben al-Ḥākīm nur als den Gründervater der drusischen Bewegung.¹⁶³ Offensichtlich informiert er wissentlich falsch, da er die Theorie der Vergöttlichung kennt.¹⁶⁴ Dennoch versucht er die drusische Religion öffentlich für islāmkonform zu erklären, und treibt damit das *taqīya* Prinzip auf die Spitze. Einen Mitstreiter findet Swayd in Anis Obeid, der ebenfalls al-Ḥākīm nur als spirituellen Kopf der neuen Bewegung sieht, die von ihm selbst ausging.¹⁶⁵ Die Autoren der ersten Stufe sprechen von einem „Neo - Imāmat“, das sich aus der Unzufriedenheit al-Ḥākims und dem intellektuellen Umfeld heraus als Reformbewegung für die Einzigkeit Gottes (*Tauḥīd*) etablierte. Ḥamza gilt hier als der von al-Ḥākīm ausgewählte Imām, der die Bewegung leiten sollte. Lediglich die Motivation al-Ḥākims unterscheidet sich bei den genannten

¹⁶⁰ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 20 – 22 nach Traktat Nr. 10, 19 des Drusenkanons.

¹⁶¹ Nach Phillip Wolf, *Die Drusen und ihre Vorläufer*, Leipzig, 1845, S. 315, hat sich die Gottheit al-Ḥākims im neunten Jahr verborgen, weil das eine Zeit der Prüfung und des Geheimnisses war.

¹⁶² Er hat keine menschlichen Bedürfnisse; Vgl. Koran (2:255): Ihn überkommt weder Schlummer noch Schlaf.

¹⁶³ Samy S. Swayd, ISOP, Vol. 21, Nr. 1, Los Angeles, 1998; <http://www.druzestudies.org/Druzes.html>, Update 8.11.2007, aufgerufen am 02.04.08; Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 19.

¹⁶⁴ Er behauptet, dass Missionare wie al-Aḥram und ad-Darzī diese falsche Behauptung gepredigt hätten, die aber nicht der drusischen Doktrin entsprächen. (Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 19.)

¹⁶⁵ Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 85; Allerdings ist Anis Obeid, im Gegensatz zu Samy Swayd, kein Islāmwissenschaftler sondern Mediziner. Sami Nasib Makarem hat nach der Veröffentlichung des Buchs ein 58 Seiten starkes Paper mit seinen „Remarks“ verfasst, die genau diese Tatsache eindrucksvoll beleuchtet. <http://samimakarem.com/books.htm>, aufgerufen am 30.03.2008.

Autoren; Swayd behauptet, dass diese einzig aus seiner Persönlichkeit hervorging. Dagegen beschreibt ihn Obeid als von Gott auserwählten und gelenkten Führer einer neuen Bewegung.¹⁶⁶

Der Haupt-Repräsentant der zweiten und mittleren Stufe ist Sami Nasib Makarem (geb. 1931), Sohn des bekannten drusischen Šayḥ und Kalligraphen Nassib Makarem (1889 – 1971) und als Islāmwissenschaftler einer der am häufigsten von Drusen zitierte und empfohlene Autor unserer Zeit.¹⁶⁷ Sein Hauptwerk, *Aḍwāʿ maslak at-tauḥīd*, aus dem Jahr 1966 gilt als gemäßigtes „Gegenbuch“ als Antwort auf den Vorstoß ʿAbdallāh an-Nağğār (1898 – 1976), der durch sein Werk, *Maḍhab ad-Durūz wa-t-tauḥīd*, mit dem Prinzip der Geheimhaltung brechen wollte.¹⁶⁸ Makarem besticht durch seine Fähigkeit, die drusische Vergöttlichung al-Ḥākims derart zu verkomplizieren, dass jede Behauptung in dieser Sache Einschränkungen unterliegt. Dabei ist ihm eine klare Absicht zu unterstellen, denn durch Verwirrung bleibt das Geheimnis weiterhin bewahrt. Es bleibt genug Raum zur Ausübung von *taqīya*. Dies erklärt auch die Tatsache, dass er viele Publikationen seiner Glaubensbrüder ausführlich kommentierte.¹⁶⁹ Makarem beschreibt al-Ḥākīm weder als Gott noch als Imām, er spielt mit dem gegenseitigen Abwägen ohne konkrete Angaben zu machen. Das einzig Greifbare in seinem Verwirrspiel ist der Grund für eine Quasi-Manifestation Gottes: Der beschränkte Mensch. Da das menschliche Verständnis durch Zeit und Raum beschränkt ist, kann es das unlimitierte, unbegrenzte und absolute „Eine“, nämlich Gott, nicht verstehen. Der Mensch kann Gott also nur innerhalb seiner Vorstellungskraft, die hier bei Weitem nicht ausreicht, annähernd erkennen. Makarem schlussfolgert deshalb, dass „*man can only comprehend God as God appears to him, i.e. man can only comprehend God as God is reflected on the human mind.*“¹⁷⁰ Diese logische Erklärung lässt er dann aber für die drusische Doktrin nicht gelten. Entgegen dem Drusenkanon stiftet er Irritation, indem er einschränkt, dass der Gott in Menschengestalt, den die Menschen geistig erfassen

¹⁶⁶ „He was ordained by divine guidance to lead the faithful and indeed all of humanity to the safety of God’s grace.“ (Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 80.) Auch das impliziert, dass al-Ḥākīm unmöglich Gott selbst gewesen sein konnte.

¹⁶⁷ “Sami Makarem is definitely a reputable scholar in both Druze and Ismaili studies [...] If you are going to depend on any source it should be him.” (E-Mail eines pers. drusischen Kontakts am 18.03.2008)

¹⁶⁸ Birgit Schäbler, *Aufstände im Drusenbergländ*, S. 33.

¹⁶⁹ Josef van Ess, *Neue arabischsprachige Literatur der Drusen*. In: *Welt des Islām*, Vol. 12, 1969/70, S. 122-124 bestätigt den Eindruck durch eine Beschreibung von Makarems Rezensionen. Er schlussfolgert, dass „Kenntnisse und Methode gelegentlich nur genutzt werden, um den Gegner zu diskreditieren – man erfährt zwar, dass der Autor es besser weiß, aber doch nicht, was er wirklich weiß.“

¹⁷⁰ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 59 – 60.

können, nicht der wahre Gott ist.¹⁷¹ Das Verwirrspiel nimmt dadurch seinen Lauf, ohne ein eindeutiges Ergebnis zu liefern. Durch die übertrieben häufigen Erwähnungen der „Nicht-Göttlichkeit der Manifestation Gottes“ neigt man zu unterstellen, dass Makarem die drusische Auslegung der Göttlichkeit al-Ḥākims nicht leugnen kann und sie deshalb fortwährend abzuschwächen versucht.

Die dritte Stufe ist dagegen einfach zu erklären, denn sie bestätigt die Spekulationen der Gegner und Überlieferungen der Historiker. Sie behauptet, dass sich Gott in al-Ḥākīm manifestiert hat. Dabei gehen die Vertreter dieser Stufe von einer Weiterentwicklung der Ismāʿīliyya aus, die vergeblich auf den Mahdī gewartet hatte. Im Jahr 1017 wurde schließlich die Göttlichkeit des Imāms und „Supermenschen“ al-Ḥākīm öffentlich proklamiert, sodass das Imāmat von al-Ḥākīm auf Ḥamza überging.¹⁷² Der berühmteste Vertreter diese Stufe ist der „Außenseiter“ (Werner Schmucker) ʿAbdallāh an-Nağğār, der mit seiner Veröffentlichung eine lebhaftige Kontroverse im Libanon auslöste, und einen reformerischen Flügel innerhalb der Gläubigen bestärkte. Eine echte Reformbewegung konnte allerdings frühzeitig von Seiten der Konservativen abgewendet werden, indem seine Schriften im Libanon verboten wurden.¹⁷³

Was das Verhältnis al-Ḥākims zu Ḥamza angeht, so behaupten die ersten beiden Stufen, dass Ḥamza alle seine Sendschreiben dem Kalifen zur Billigung vorgelegt hatte.¹⁷⁴ Dieses übernehmen sie aus dem Drusenkanon, in denen Ḥamza sich gegen den Vorwurf wehrt, ohne das Wissen des Kalifen gehandelt zu haben. Anfragen habe er ebenfalls nur im Auftrag des Kalifen beantwortet.¹⁷⁵ Damit unterstreichen sie ihre Charakterisierung al-Ḥākims als Reformbegründer und die Ḥamzas als exekutives Organ seines Plans in einem klassischen Abhängigkeitsverhältnis mit eindeutiger Rollenverteilung.

c. Al-Ḥākīm im Drusenkanon

Ogleich sich die zeitgenössischen Autoren auf den Drusenkanon berufen, kann besonders in Bezug auf al-Ḥākīm aus den vorher genannten Gründen nicht von einer originalgetreuen Wiedergabe ausgegangen werden. Da sich aber zahlreiche Exemplare der geheimen Schriften seit langem in den großen Bibliotheken, in Berlin und in Paris,

¹⁷¹ „God’s *Nāsūt* is by no means God’s *Lāhūt*.“ (Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 60.)

¹⁷² „Wa lammā tağlī an-nāsūt bi’l-Ḥākimi intaqalat al-imāma ilā Ḥamza“ zit. nach Nejla Abu-Izzeddin, *Ad-Durūz fi’l-tārīḥ*, S. 130; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel*, S. 11 f.

¹⁷³ Josef van Ess, *Neue arabischsprachige Literatur der Drusen*, S. 120.

¹⁷⁴ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 23.

¹⁷⁵ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 80.

in Wien und in Oxford, der Forschung zugänglich sind, weiß die europäische Orientalistik verhältnismäßig genau Bescheid.¹⁷⁶ Die schwierigste Aufgabe des Drusenkanons sind die Deutungen der Taten eines Exzentrikers, damit sie als die Taten eines Gottes wahrgenommen werden können. Dieser Thematik widmete Ḥamza den Traktat *Risālat as-Sīra al-mustaqīma*, in dem er erklärt, warum der sichtbare Gott al-Ḥākīm alles tun mochte was er wollte: Alles betätigte nur seine Göttlichkeit. So hätte niemand soviel Menschen töten können, ohne selber umgebracht zu werden; er aber mischte sich unbewaffnet zwischen das Volk. Niemand würde bei größter Mittagshitze ausreiten; er aber wurde selbst im Sandsturm nicht müde. Niemand hätte zwischen *Sunna* und *Šīʿa* geschwankt; aber er stand jenseits der Konfessionen.¹⁷⁷ Je unerklärlicher er wurde, desto mehr sah sich Ḥamza bestätigt. Wie alles an al-Ḥākīm so war auch sein Name nur Schleier und Täuschung. Man nannte ihn zwar al-Ḥākīm *bi-amr Allāh* aber für Ḥamza war er al-Ḥākīm *bi-dātihī* (der auf Grund seines Wesens urteilt). Denn er selbst war ja Gott. Daher hatte es auch keinen Sinn mehr auf den Namen des Kalifen die übliche Segenformel *ʿalaihi salām Allāh* zu sprechen, weshalb al-Ḥākīm diese verbieten ließ.¹⁷⁸ Auch für die Passivität oder abwartende Haltung al-Ḥākīms hat Ḥamza eine passende Erklärung zusammengestellt. Er sah sich selbst von seinem allerhöchsten Herrn von aller Zeit erwählt, *tanzīl* und *taʿwīl* auf der Erde aufzuheben. Daher war er auch der *qāʾim aḏ-ḏamān* (Herr der Auferstehung), dem die Organisation und Hierarchie der Bewegung ganz allein oblag. Al-Ḥākīm, der jenseits aller Hierarchien stand, brauchte sich um sie nicht mehr zu kümmern.¹⁷⁹

Hier wird klar, dass Ḥamza auf einer vollkommen anderen Ebene argumentiert als die zuvor betrachteten zeitgenössischen Autoren. Um nach Anerkennung ringen zu können, haben sie die Geschichten um al-Ḥākīm auf eine irdische Basis verlagert.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Josef van Ess, *Neue arabischsprachige Literatur der Drusen*, S. 112.

¹⁷⁷ Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes I*, S. 159 ff. nach Traktat Nr. 12 der Drusenschrift.

¹⁷⁸ Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 75 ff.

¹⁷⁹ Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 75 ff.; David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 241 ff.

¹⁸⁰ So z.B. erklärt Anis Obeid, *The Druze and Their Faith in Tawhid*, S. 76 f., in Bezug auf die vielen Tötungen nach der Machtübernahme, dass das königliche Milieu, früher wie heute, einen idealen Schauplatz für Ehrsucht, Intrigen, Habgier, Korruption, Gewalt und Machtbesessenheit bildet. Der fātimidische Hof war keine Ausnahme und durch das Einsetzen des so jungen Kalifen war die Situation in übermäßigem Maße angespannt. Daher blieb al-Ḥākīm keine andere Wahl, als den Hof schnellstmöglich zu „säubern“, um damit seine ganze Autorität als Kalif und Imām zu bestätigen. Nur mit diesen Aktionen konnte er die Kontrolle gewinnen und Stabilität für das Reich gewährleisten.

C. Drusische Identität

Nach Assmann ist die „konnektive Struktur einer Kultur“ der grundlegende und identitätsfundierende Faktor, der eine Gruppe zusammenhält. Diese besteht einerseits aus der Sozialdimension, die einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum schafft, und andererseits aus der Zeitdimension, die die prägenden Erfahrungen und Erinnerungen formt und lebendig hält.¹⁸¹ Somit sind es sowohl die Bindung an gemeinsame Werte und Regeln als auch die Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit, auf denen der Zusammenhalt einer Gruppe basiert. Der zentrale Akt ist dabei die Erinnerung: Eine Gruppe kann nur dann über Generationen hinweg ihre Identität bewahren, wenn sie eine „Kultur der Erinnerung“ ausbildet.¹⁸² Diese besteht aus dem kommunikativen Gedächtnis, das sich auf Erinnerungen bezieht, und dem kulturellen Gedächtnis, das für die Überlieferung des Sinns zuständig ist und in dem sich „Tradition, Geschichtsbewusstsein, Mythomotorik und Selbstdefinition“ einer Gruppe verknüpfen.¹⁸³ Kollektive Identität kann zusammenfassend als das „Bewusstsein sozialer Zugehörigkeit“ definiert werden, das auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Gedächtnis und Wissen beruht. Diese Teilhabe wird durch ein gemeinsames „Symbol- oder Zeichensystem“ vermittelt. Das bedeutendste Symbol oder Zeichen ist nach Assmann die Religion, da sie sich als das wirkungsvollste Mittel erwiesen habe, kollektiver Identität Resistenz und Dauer zu verleihen.¹⁸⁴ Die vorliegende Arbeit folgt dieser Definition.

Die Analyse der zeitgenössischen Drusenliteratur zeigt eine Tendenz in der Entwicklung der drusischen Identität in Bezug auf ihre Religion auf. Das Ziel der Autoren ist die Anerkennung der Zugehörigkeit des Drusentums zum Islām, obwohl Ḥamza seinerzeit mit dem Islām gebrochen hatte.¹⁸⁵ Zusätzlich versucht die Literatur die Vorurteile gegen Drusen auszuräumen. Ob die Autoren auch das Identitätsgefühl¹⁸⁶ der drusischen Bevölkerung widerspiegeln, soll in diesem Kapitel untersucht werden. Dabei ist es unabdingbar, die Geschichte der Drusen in der Zeit nach Ḥamza zu skizzieren. Bezüglich der neueren Entwicklung genügt dabei ein Blick auf die

¹⁸¹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München, 1999, S. 16 f.

¹⁸² Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 18.

¹⁸³ Ebd., S. 24.

¹⁸⁴ Ebd., S. 160.

¹⁸⁵ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 262.

¹⁸⁶ „Völlige Übereinstimmung einer Person oder Sache mit dem, was sie ist oder als was sie bezeichnet wird.“ (Meyers Lexikon Online 2.0; <http://lexikon.meyers.de>; aufgerufen am 14.04.2008)

libanesische Geschichte, denn „der Schlüssel zum Verständnis des Drusentums liegt im Libanon“.¹⁸⁷ Die libanesischen Drusen sind sowohl in politischer als auch sozialer Hinsicht eine Art Avantgarde für ihre Glaubenbrüder und halten sich auch selbst für weltoffener, weniger traditionell und vor allem intellektuell überlegen. Ausschlaggebend ist aber der Einflussbereich der jeweiligen Gemeinden, denn während die syrischen und israelischen Drusengemeinden innerhalb ihrer Nationalstaaten von eher marginaler Bedeutung sind und ihre Aufgaben mehr in der Wahrung kommunaler Interessen sehen, stellten die Drusen im Libanon auf der politischen Bühne ihres Landes einen nicht unwesentlichen Machtfaktor dar¹⁸⁸ und dienten so als Repräsentanten aller Drusen.

1. Weiterentwicklung der Drusen

a. Von der Drusenverfolgung bis zur Schließung der Tore

Nach dem Verschwinden al-Ḥākims 1021 setzte unter dem Thronfolger az-Zāhir eine Verfolgungswelle gegen die Drusen ein.¹⁸⁹ Schon in seinem ersten Edikt unmittelbar nach der Thronbesteigung wandte er sich scharf gegen „eine Schar von Dummköpfen, die sich in der Frage des Imāmats zum Extremismus (*ḡulūw*) verstiegen und den Geschöpfen die Eigenschaft des Schöpfers zuschrieben.“¹⁹⁰ Nachdem tausende Drusen auf Befehl des Kalifen getötet wurden, musste sich die drusische *daʿwa* in den Untergrund zurückziehen und die aktive Missionierung einstellen. Dieser Zeitpunkt war gleichzeitig der Start zur Anwendung von *taqīya*, obwohl dieses nicht als Prinzip im Drusenkanon festgeschrieben steht.¹⁹¹ Wohl aber müssen drusische Gläubige die *ḥikma* all denen vorenthalten, die des Verständnisses nicht würdig sind.¹⁹² Erst im Jahr 1026

¹⁸⁷ Laut Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 95, ein häufiger Ausspruch syrischer und libanesischer Drusen.

¹⁸⁸ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 95 f.

¹⁸⁹ Die Drusen verstanden diese Verfolgungen als Prüfung (*miḥna*), die ihre Religion zu bestehen hatte. (Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 17.)

¹⁹⁰ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 324 nach Yahyā b. Saʿīd al-Antākī, *Taʾrīḥ*, S. 236, 1-9; Nach Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985, S. 128, kann man die Drusen tatsächlich auch als die *ḡulāt* der Ismāʿīliten bezeichnen.

¹⁹¹ Nach Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 329 hat Bahāʾ ad-Dīn seinen Anhängern in einer Epistel aber ausdrücklich erlaubt, ihre Religion in Krisenzeiten zu verheimlichen bzw. zu verleugnen.

¹⁹² David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 261.

hatte sich die Lage soweit beruhigt, dass sich die Drusengemeinde unter Bahāʿ ad-Dīn al-Muqtanā neu formieren und die *daʿwa* erneut aktiv werden konnte.¹⁹³

Der Schwerpunkt der drusischen Mission lag in den Bergen Palästinas, Syriens und des Libanon. Es liegt nahe, dass gerade dort die *daʿwa* besondere Erfolge feiern konnte, denn die Berglandschaften lagen außerhalb der Reichweite Kairos. Sie gelten als ideales Rückzugsgebiet für alle Minoritäten, um sich vor der herrschenden Macht schützen zu können.¹⁹⁴ Wie und wann die Drusen tatsächlich dorthin gelangten, ist bis heute unklar. In den folgenden Jahren hatte das Oberhaupt Bahāʿ ad-Dīn größte Mühen die weit verstreuten Drusengemeinden auf einer dogmatischen Linie zu halten. Ihm fehlte es an treuen Gefährten und so wurde er von seinen eingesetzten Missionaren hintergangen. Besonders der Missionar Sukain, der das wichtigste Territorium, nämlich das Wādī t-Taim, betreute, machte ihm das Leben schwer, indem er eigene Wege ging und eine große Schar von Anhängern in seine „Irrlehre“ unterwies.¹⁹⁵ Seine Zeit endete im Frühjahr 1043, als er mit seinen Anhängern den Palast in Kairo stürmte und sich als al-Ḥākīm ausgab. Er wurde schnell überwältigt, ans Kreuz geschlagen und mit Pfeilen durchschossen.¹⁹⁶

Ein weiterer Renegat, Muṣʿab at-Taimī, sorgte für eine zweite Unterbrechung der *daʿwa*, indem er dem Kalifen az-Zāhir aus persönlichen Gründen 1035 die Aufenthaltsorte der Drusen mitteilte. Daraufhin stellte Bahāʿ ad-Dīn die Bewegung aus Sicherheitsgründen erneut bis zum Oktober 1037, ein Jahr nach dem Tod des Kalifen 1036, ein.¹⁹⁷ Im Jahr 434 H. (1042 / 1043) fand die drusische *daʿwa* ihr endgültiges Ende: die „Tore“ wurden geschlossen und die Religion erstarrte zu einer Geheimreligion.¹⁹⁸ Die wahren Motive Bahāʿ ad-Dīns bleiben im Dunkeln. Nach Halm kapitulierte er vor den Irrlehren, die ihn zuvor resignieren ließen.¹⁹⁹ Makarem hingegen behauptet, dass die drusische Bewegung nach dem Tod des letzten Abtrünnigen ihren Frieden gefunden hatte und damit ihren Zweck erfüllte. Die von Ḥamza versprochene „wahre Religion ohne rituelle

¹⁹³ Nach drusischer Überlieferung ging der Befehl zur Neuformierung von Ḥamza aus, der in einem Brief Bahāʿ ad-Dīn dazu aufforderte. (Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 28.)

¹⁹⁴ Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East*, North Carolina, 1991, S. 11.

¹⁹⁵ Nach Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 34, konnte Bahāʿ ad-Dīn später die Drusen das Wādī t-Taim durch das Absenden eines weiblichen Missionars namens Sarah von der Irrlehre abbringen und auf den rechten Weg leiten. Zuvor war ein gesandter Missionar von den dortigen Drusen ermordet worden. Diese Geschichte soll die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Drusentum belegen.

¹⁹⁶ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 331.

¹⁹⁷ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 38 nach Traktat Nr. 66 des Drusenkanons.

¹⁹⁸ Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 21.

¹⁹⁹ Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo*, S. 329 beruft sich auf den Traktat Nr. 111 des Drusenkanons „Risālat al-ḡaiba“.

Belastungen“ sei nun ans Licht gekommen; diese Religion der Wahrheit, der Weisheit und der Liebe sei als Lebensweg für die Standhaften geformt worden. Damit sei die neue Ära eröffnet worden, die die Menschen seit ihrem Dasein erwartet hätten.²⁰⁰ Die Erklärung Makarems hat keinerlei wissenschaftlichen Inhalt, aber man kann an diesem Beispiel gut erkennen, wie viel Raum die drusische Doktrin für solcherlei Spekulationen lässt.

Durch das Schließen der Tore der *daʿwa* und dem Praktizieren der *taqīya* wurde die erste große Veränderung der Doktrin Ḥamzas vollzogen.²⁰¹ Das bedeutete nämlich, dass die Zahl der Drusen ab diesem Zeitpunkt limitiert wurde, da eine Konversion nicht mehr möglich war.²⁰² Damit verbunden ist der Glaube an die Seelenwanderung (*taqammus*); nach drusischer Überlieferung wandert die menschliche Seele nach dem Tod von einem menschlichen Körper zum Nächsten. Dabei wurden alle Seelen einst gleichzeitig aus dem Licht Ḥamzas erschaffen. Weder steigt ihre Anzahl bei Geburten noch sinkt sie in Todesfällen.²⁰³

Die Vorstellung der Seelenwanderung ist keine exklusive Neuerfindung der Drusen, vielmehr ist sie bei vielen islāmischen Sekten anzutreffen. Wie in jeder Reinkarnationsbewegung regelt auch bei den Drusen die Kausalität die Umstände des neuen Lebens: Die göttliche Gerechtigkeit sorgt dafür, dass die Seelen aufgrund ihrer frühen Taten belohnt oder bestraft werden.²⁰⁴ Doch anders als bei anderen *ḡulāt* geht die Erschaffung der Seele nicht der Erschaffung des Menschen voraus, sondern Seele und Körper, und damit der ganze Mensch, sind gleichzeitig geschaffen. Folglich kann und braucht die Seele auch nicht losgelöst vom menschlichen Körper einen Rückweg durch die Sphären antreten. Körper und Seele bilden eine Einheit und stehen in einer notwendigen Wechselwirkung zueinander. Es ist das Medium Körper, durch das die Seele ihrer selbst bewusst wird. Daraus ergibt sich, dass sich die Seele beim Tod eines Menschen augenblicklich mit einem neuen menschlichen Körper verbindet. Bei der drusischen Auslegung der Seelenwanderung handelt es sich also um einen der seltenen Fälle von echter Metempsychose.²⁰⁵

²⁰⁰ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 38 f. beruft sich auf für uns nicht zugängliche und damit nicht prüfbare drusische Schriften aus der Privatbibliothek seines Vaters.

²⁰¹ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 247.

²⁰² Fuad I. Khury, *Imams and Emirs*, London, 1990, S. 142 f.

²⁰³ Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, S. 44. Spekulationen über eine Reinkarnation in andere Formen als die Menschliche weist Hitti zurück.

²⁰⁴ Christian F. Seybold, *Kitāb Alnoqat Waldawāir*, S. 32.

²⁰⁵ Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islāmischen Häresie*, S. 128 – 160.

b. Gründung einer politischen Einheit

Nach Schließung der Tore der *daʿwa* fand das Drusentum in Ägypten ein schnelles Ende. Zuvor hatte es in Syrien Fuß gefasst und konnte sich vor allem in Wādī t-Taim am Westfuß des Hermon behaupten. Von dort breitete sich die Bewegung in den Ġarb südöstlich von Beirut ins Šūf - Gebirge und weiter nach Nordsyrien aus – in Gebiete, wo sie bis heute überleben konnten.²⁰⁶ Bis zum Beginn der Kreuzzüge 1096 waren sie über ganz Syrien verstreut, das in verschiedene Herrschaftsgebiete aufgeteilt war. Daher wurden sie zwangsläufig in die Schlachten zwischen Christen und Muslime einbezogen. Durch ihre ausgefeilte Guerilla - Taktik erlebten die kampferprobten Drusen in dieser Zeit ihren politischen Aufschwung, indem sie höchst erfolgreich gegen die Kreuzfahrer vorgingen. Drusische Quellen erwähnen häufig, dass die Drusen zu dieser Zeit freiwillig den Islām, dem sie angehören, verteidigten.²⁰⁷ Durch ihre Einsatzfreude gelangten sie zu ihrem eher schlechten Ruf als gefürchtete Krieger, der sich bis in das 20. Jh. halten konnte.²⁰⁸ Ob sich die Drusen aber wirklich nur der Verteidigung des Islāms wegen an den Kämpfen beteiligt hatten, bleibt zu hinterfragen. Vielmehr hatten die weit verstreuten Clans Existenzängste, denn auf Unterstützung von Seiten der Muslime konnten sie sicherlich nicht hoffen.

Nach den Auseinandersetzungen mit den Kreuzfahrern breiteten sich die Drusen weiter aus, bis ihre Expansion im 14. Jh. von den Mamluken (1250 – 1517) gestoppt wurde. Permanent versuchten sie sich dabei einer von Seiten der jeweiligen Zentralgewalt erzwungenen Integration zu widersetzen und größtmögliche Autonomie zu erlangen. Eine relativ autonome Herrschaft konnten die Tanūḥ (1147 – 1516), eine Föderation von arabischen Stämmen, unter der Führung der Arslāns und anschließend der Buḥturiden im Ġarb südlich von Beirut begründen.²⁰⁹ Die drusische Bedeutsamkeit dieser Epoche kann an der Bemerkung Abu-Izzeddins festgemacht werden, die über Ġamāl ad-Dīn ʿAbdallāh at-Tanūḥī (1417 – 1479) schreibt, dass er die am meisten verehrte Persönlichkeit der Drusengeschichte nach den *ḥudūd* sei.²¹⁰

²⁰⁶ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, Berlin, 2002, S. 47.

²⁰⁷ Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 140.

²⁰⁸ „Die Drusen sind ein kriegerisches, tatkräftiges und kühnes Volk. Sie würden sehr gute Soldaten abgeben, wenn ihr Unabhängigkeitssinn sie nicht vor allem zu Räufern machte. Sie können sehr grausam sein, die wildesten sind die Hawran-Drusen.“ (Handwörterbuch des *Islām*, Leiden, 1941.)

²⁰⁹ Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 142 – 171; Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 25 f.

²¹⁰ “Wa hua yalī al-ḥudūd“ zit. nach Nejla Abu-Izzeddin, *Ad-Durūz fī t-tārīḥ*, S. 228.

Als Syrien am Anfang des 16. Jh. von den Osmanen erobert wurde, wurden die Buḥturiden von den Maʿn als Herrscherdynastie (*muqaddamūn*) abgelöst.²¹¹ Die Ursachen für den Machtwechsel sind unbekannt. Sicher ist nur, dass die Maʿn fast während des gesamten 16. Jh. die lokale Macht innehatten und den drusischen Widerstand gegen die Osmanen führten, bis schließlich das Libanongebirge 1586 unterworfen wurde.²¹² 1590 gelang es dann aber den Maʿn unter Leitung von Faḥr ad-Dīn II. (st. 1635) durch eine geschickte Bündnispolitik zu einem politischen und militärischen Machtfaktor zu werden.²¹³ Als Lohn für die militärische Unterstützung fielen Faḥr ad-Dīn immer mehr Herrschaftsgebiete zu, bis sein Einflussgebiet zeitweilig etwa dem Territorium des heutigen Libanons entsprach.²¹⁴ In dieser Zeit gelang es den drusischen Maʿn erstmals ein Herrschaftssystem (*imāra*) im Libanongebirge zu installieren, das für mehr als zwei Jh. parallel zur osmanischen Provinzverwaltung des Ġabal Lubnān bestehen sollte.²¹⁵ Diese Form von politischer Einheit war durch eine strenge soziale Hierarchie und religiöse Toleranz gekennzeichnet.²¹⁶ Es schaffte Sicherheit und Stabilität und war der Garant der Herrschaft Faḥr ad-Dīns und dessen wirtschaftlicher Erfolg. Als sich Faḥr ad-Dīn immer stärker gegen die osmanische Oberherrschaft richtete und schließlich wie ein unabhängiger Monarch gebärdete, wurde er gestürzt und 1635 in Istanbul hingerichtet. Die internen Strukturen im Libanongebirge wurden allerdings nicht angetastet.²¹⁷ Dennoch bedeutete der Tod Faḥr ad-Dīns den Niedergang (*inḥitāt*) – sowohl für die Drusen als auch für die Bewohner des Libanongebirges.²¹⁸

c. Der Niedergang im 19. Jahrhundert

Im Jahr 1697 wurden die Maʿn als Herrscherdynastie von den sunnitischen Šihāb²¹⁹ (1697 – 1841) abgelöst²²⁰, doch blieb die Politik im Ġabal Lubnān bis zum 19. Jh.

²¹¹ Zu den Maʿn siehe Kamal Salibi in EI²: *Maʿn, Banū*.

²¹² Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 27.

²¹³ Kamal Salibi in EI²: *Fakhr al-Dīn*.

²¹⁴ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts*, Beirut, 2002, S. 34.

²¹⁵ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, 54; 61 – 64.

²¹⁶ Šāliḥ Zahr ad-Dīn, *Tārīḫ al-muslimīn al-Muwahḥidīn*, S. 130.

²¹⁷ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts*, Beirut, 2002, S. 34; Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 28.

²¹⁸ Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 198; Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 32.

²¹⁹ Dazu Kamal Salibi in EI²: *Shihāb, Banū*.

²²⁰ Der Übergang war das Resultat eines Parteienzwists innerhalb der drusischen Gemeinde, der nach dem Tod Faḥr ad-Dīns wieder aufgekommen war. Es handelte sich um die Rivalität der Qais und der Yamanīs,

weitgehend von der Hegemonie der Drusen bestimmt. Die großen drusischen Familien waren es, die zusammen mit dem herrschenden *amīr*, der ihrer Kontrolle unterworfen war, die politische Autorität innerhalb der *imāra* garantierten. Erst zu Beginn des 19. Jh., als der Šihāb - *amīr* Bašīr II. (st. 1840) die Maroniten für die wichtigsten Ämter in der Verwaltung zu bevorzugen begann, der maronitischen Kirche größere Vorrechte einräumte und die alten drusischen Familienprivilegien beschnitt, wurde die herkömmliche Machtverteilung im *imāra* - System nachhaltig gestört. Die 145 Jahre währende Herrschaft der Šihāb - Familie wird von den Drusen für alle Übel verantwortlich gemacht. Obwohl einzelne Mitglieder der sunnitischen Familie erst ab 1754 zum maronitischen Christentum konvertierten, erscheinen sie in den drusischen Darstellungen bereits vom Beginn ihrer Herrschaft an als Förderer und Unterstützer des Maronitentums²²¹, das Mitte des 19. Jh. seine politischen Ambitionen endgültig durchzusetzen vermochte. Die Herrschaft Bašīrs II. zwischen 1788 und 1840 versetzte den Drusen nach eigener Auffassung nicht nur den entscheidenden – tödlichen – Schlag, sondern besiegelte auch durch das Ende der *imāra* und damit den Verlust der traditionellen Autonomie des Libanongebirges.²²² Damit habe er vollendet, was seine Vorgänger in „einer langen aufeinander folgenden Kette von Einzelschritten“ initiiert hätten: den politischen und wirtschaftlichen Niedergang der drusischen Gemeinschaft.²²³ Seine Herrschaft habe folglich die Periode drusischer Stärke beendet und eine Zeit des Niedergangs und der Schwäche eingeleitet.²²⁴

Fast zwei Jahrhunderte nach Fahr ad-Dīn schaffte es der drusische Šayḥ Bašīr Ğunbulāṭ die Drusen wieder zu einigen und sowohl zum einflussreichsten drusischen Führer als auch zum eigentlichen Herrscher des Libanongebirges aufzusteigen. Seine Einigungsversuche der drusischen Gebiete außerhalb des Ğabals quittierte der *amīr* Bašīr II. 1825 in der sog. „al-Muḥtāra – Affäre“ mit der Hinrichtung Bašīr Ğunbulāṭs in ‘Akkā. Die Ermordung des mächtigen Šayḥs wird von drusischen Autoren allgemein als

die in der Schlacht von ‘Ain Dārā 1711 ihren Höhepunkt fand. Makarem interpretiert einmal mehr geschickt, dass die Herrschaftsübernahme der Šihāb ein Beweis für die Toleranz der Drusen gegenüber Nicht-Drusen sei. (Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, Beirut, 1981, S. 148.)

²²¹ Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, S. 160 ff.

²²² Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 223.

²²³ Šāliḥ Zahr ad-Din, *Tārīḥ al-muslimīn al-Muwaḥḥidīn*, Beirut, 1991, S. 155.

²²⁴ Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, S. 365.

die Krönung der Rachepolitik Bašīrs II. interpretiert, die die vollständige Zerstörung des drusischen Feudalismus bedeutete.²²⁵

Das harte Vorgehen Bašīrs II. brachte ihm wachsende Unzufriedenheit und schließlich militanten Protesten seiner Untertanen, auch der maronitischen, ein. Während der ägyptischen Okkupation (1831 – 1840) machte er sich infolge seines Bündnisses mit den Besatzern bei der eigenen Bevölkerung zusehends unbeliebter. Der militärische Einsatz von Maroniten gegen rebellierende Drusen gab dann den Ausschlag für eine zunehmende Konfessionalisierung der gesamten Lage; zuvor waren Konflikte politisch, wirtschaftlich oder sozial motiviert.²²⁶ 1840 konnte noch ein gemeinsamer Aufstand durch militärische Interventionen der europäischen Großmächte zum Sturz Bašīrs und der Vertreibung der Ägypter führen. Doch in den nächsten 20 Jahren kam es zu mehreren konfessionellen, bürgerkriegsartigen Konflikten zwischen Maroniten und Drusen, den sog. *ḥarakāt* (1840 – 1861).

1841 proklamierten die Osmanen das Ende der Šihāb - Herrschaft und betrauten den osmanischen Gouverneur ʿUmar Paša mit der Verwaltung des Gebiets. Da die direkte Kontrolle der Osmanen über die Gebiete auf Widerstand aller stieß, führten die europäischen Großmächte am 1. Januar 1843 die doppelte *qāʾimaqāmīya* (Bezirksverwaltung) ein. Sie sah die Kontrolle des nördlichen, maronitischen Distrikts durch einen maronitischen *qāʾimaqām* und die Verwaltung der südlichen Region durch einen drusischen *qāʾimaqām* vor.²²⁷ Da es aber weder ein rein drusisches noch ein rein maronitisch besiedeltes Gebiet gab, konnten die anhaltenden Unruhen, die 1845 in einem Bürgerkrieg gipfelten, damit nicht eingedämmt werden. Die osmanische Regierung musste das System modifizieren und ordnete jedem *qāʾimaqām* einen *maḡlis* (Rat) zu, der aus jeweils zwei Abgeordneten jeder Religionsgemeinschaft bestand.

Die Ğunbulāṭs wurden von ʿUmar Paša wieder eingesetzt und konnten sich unter Saʿīd Ğunbulāt (st. 1861) eine zentrale Führungsrolle erarbeiten. Durch sein Verhandlungsgeschick konnte er die Briten als Bündnispartner gewinnen und sich so als unumstrittener Führer der Drusen profilieren.²²⁸ Die Spannungen und Konflikte, die den Ğabal Lubnān seit dem Zusammenbruch der *imāra* erschüttert hatten, fanden ihren

²²⁵ Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes*, S. 215.

²²⁶ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jh.*, S. 36.

²²⁷ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, Berlin, 1994, S.34 f; Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jh.*, S. 37.

²²⁸ Kamal Salibi, *A modern history of Lebanon*, London, 1965, S. 64.

Höhepunkt 1860 in der dritten *ḥaraka*. Sie endete mit einer Intervention der europäischen Großmächte und mit der Einführung der *mutaṣarrifīya* (Oberpräsidentschaft) als neuem Verwaltungssystem des Libanongebirges.²²⁹ Der Ğabal Lubnān galt fortan als autonome osmanische Provinz, die dem besonderen Schutz der europäischen Mächte unterstellt war. Dabei war sie eine politische Einheit, die von einem eingesetzten *mutaṣarrif*, der christlich und osmanisch aber nicht libanesisch sein durfte, regiert wurde.²³⁰

Die *mutaṣarrifīya* sorgte eine Zeitlang für Ruhe, doch beraubte sie die Drusen endgültig ihrer traditionellen Führungsrolle. Die letzten Privilegien der alten Familien wurden aufgehoben und die Abtrennung einiger drusischer Gebiete machte die Drusen zu einer Minderheit, die nicht mehr aktiv an der Politik teilnehmen durfte. Unter den ersten beiden *mutaṣarrifūn* Dawūd Paša (reg. 1861 – 1868) und Franco Paša (reg. 1868 – 1873) wurden die Maroniten bevorzugt behandelt, sodass die drusische Bevölkerung einige Diskriminierungen ertragen mussten. Die Familie Ğunbulāt verlor ihren gesamten Einfluss und viele Ländereien, doch konnte sie sich trotz der Verluste und dem Tod des Familienoberhauptes Saʿīd mit der neuen Situation arrangieren. Erst der dritte *mutaṣarrif* Rustum Paša vermochte den Drusen wieder eine machtvolle Stimme und mehr politisches Gewicht zu verleihen.²³¹ Erstmals wurde schließlich 1884 mit Nasīb ein *qāʾimaqām* aus dem Haus Ğunbulāt eingesetzt.

Bis zur Ausrufung des Staates Großlibanon²³² am 1. September 1920 durch die Franzosen blieb *de jure* die *mutaṣarrifīya* in Kraft²³³, nachdem englische und französische Truppen das Libanongebirge 1918 infolge der Niederlage des Osmanischen Reichs okkupierten. Bis 1926 war das Land daraufhin der französischen Mandatsverwaltung unterstellt und wurde von einem französischen Hochkommissar regiert. Die Etablierung des Staates Großlibanon hatte für die Drusen einschneidende Folgen, da die Gebiete mit überwiegend muslimischem Bevölkerungsanteil an den neu gegründeten Staat angegliedert wurden.²³⁴ Die Folge war eine demographische

²²⁹ Zu *mutaṣarrifīya* siehe Kamal Salibi, *A modern history of Lebanon*, Kap. VI.

²³⁰ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 38 f.

²³¹ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 42.

²³² Die Franzosen hatten Großsyrien mit der Übernahme ihres Mandats in mehrere Kleinstaaten aufgeteilt, so auch Großlibanon und u.a. einen Drusenstaat im Ḥaurān.

²³³ De facto hatte die *mutaṣarrifīya* schon 1915 aufgehört zu existieren, als die Osmanen den Ğabal Lubnān unter direkte osmanische Herrschaft stellten.

²³⁴ Kamal Salibi, *A modern history of Lebanon*, S. 164.

Veränderung, die die drusische Gemeinschaft vom zweiten auf den fünften Rang in der konfessionellen Reihenfolge zurückdrängte – nach den Maroniten, den Sunniten, Šīʿiten und Griechisch-Orthodoxen.²³⁵ Diese Entwicklung erwies sich für die Drusen als gleichbedeutend mit einem politischen Gewichtsverlust, der ihnen die Möglichkeit nahm, wirksamen Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu nehmen.²³⁶ Damit war das alte Kräfteverhältnis zwischen Drusen und Maroniten als den beiden stärksten und einflussreichsten Religionsgemeinschaften aufgehoben.

Als positive Veränderung durch das neue politische System kann die Anerkennung der Drusen als eigenständige religiöse Gemeinschaft mit dem Recht der Selbstverwaltung gewertet werden, da die Drusen zuvor unter Osmanischer Herrschaft der šarīʿa unterworfen waren. Nun waren sie durch Art. 9 der Verfassung legitimiert, ihre Gemeinschaft mit eigenen Regeln und Gesetzen auszustatten. Als Repräsentantin gegenüber dem Staat fungierten die *mašyāḥat al-ʿaql*, die von den staatlichen Stellen als höchste religiöse Instanz der Drusen anerkannt wurden.²³⁷ Neben der Verfassung von 1926 basiert politische Autorität im Libanon auch auf dem Nationalpakt (*al-Mitāq*) von 1943, in dem festgehalten wurde, dass die Ämter des Staatspräsidenten, des Ministerpräsidenten und des Parlamentspräsidenten den drei größten Religionsgemeinschaften – Maroniten, Sunniten, Šīʿiten - vorbehalten sind. Die zunehmende Starrheit bei der Anwendung des Proporzes engte den Spielraum für politische Kompromisse erheblich ein und führte zu immer neuen Konflikten um die Verteilung der Macht.²³⁸ Den Drusen blieb nur das Amt des Verteidigungsministers. Sie hatten unbestreitbar an politischem Gewicht und damit ihre traditionelle Führungsrolle an die Sunniten verloren. Mit der neuen Machtverteilung ging zusätzlich eine innerdrusische Spaltung einher, die sich in den unterschiedlichen Haltungen der beiden großen Familien Ğunbulāṭīya und Yazbakīya zur französischen Mandats Herrschaft manifestierte. Die Ğunbulāṭs hatten es einmal mehr verstanden, mit der europäischen Obrigkeit zu kooperieren und die Mandats Herrschaft anzuerkennen. Die Mitglieder der Yazbakīya hingegen setzten zum Widerstand an, der sich u.a. im Drusenaufstand im

²³⁵ Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, London, 1985, S. 98.

²³⁶ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 44.

²³⁷ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 14.

²³⁸ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jh.*, S. 42.

Ḥaurān (*aṭ-ṭaura as-suriyya al-kubrā*) unter Sulṭān al-Aṭraš (1891 – 1982) in den Jahren 1925 – 1927 gegen die Franzosen widerspiegelte.²³⁹

d. Kamāl und Walīd Ğunbulāt

Um seine politische Führung zu bewahren, war für ein gesellschaftliches Oberhaupt nach der Ausrufung der Republik 1926 ein Sitz im Parlament obligatorisch, denn der Status des Parlamentsabgeordneten befähigte ihn die Interessen seiner alten Loyalitätsgruppen auch gegenüber staatlichen Institutionen zu vertreten. Für diese neue Art von Führerschaft hat sich im Libanon seit der französischen Mandatszeit der Begriff *za‘amā’* (Anführerschaft) eingebürgert.²⁴⁰ Der berühmteste drusische *za‘īm* war der 1917 geborene Kamāl Ğunbulāt (1917 – 1977), der seine politische Karriere 1943 als Abgeordneter des „Nationalen Blocks“ (*al-Kutla al-waṭanīya*) begann.²⁴¹ Um an der Gestaltung der libanesischen Politik entscheidender mitwirken zu können, gründete Ğunbulāt am 1. Mai 1949 seine eigene sozialistische Partei „Parti Socialiste Progressiste“ (*al-Ḥizb at-taqaddumī al-ištirākī*) – kurz PSP, der er bis zu seinem Tod 1977 als Parteiführer vorstand und deren streng hierarchischer Aufbau alle Macht in seinen Händen konzentrierte. Obwohl das Gros der Parteimitglieder drusische Bauern bildeten, bemühte sich der Parteiführer der PSP das Image einer überkonfessionellen und für alle Libanesen offenen Partei zu geben. Die „sozialistische Fortschrittlichkeit“ (*at-taqaddum al-ištirākī*), die als offizielle Parteiideologie propagiert wurde, spiegelte das Verständnis Ğunbulāts von Sozialismus wider, das in erster Linie vom Streben nach innergesellschaftlicher Harmonie, d.h. nach Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit, geprägt war.²⁴² In dem Maße wie er sich auch im größeren Rahmen der libanesischen Politik als einflussreicher nationaler Politiker zu profilieren wusste und damit eine rechtliche und politische Aufwertung der Drusen insgesamt innerhalb des konfessionellen Systems erreichen konnte, wuchsen auch sein Rückhalt in der drusischen Gemeinschaft und sein persönliches Charisma in den Augen seiner Anhänger.²⁴³

²³⁹ Zum Drusenaufrstand siehe Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 271 – 287; Birgit Schäßler, *Aufstände im Drusenbergland*, S. 247 - 259.

²⁴⁰ Dazu Šlizabeth Picard in EI²: *Za‘īm*.

²⁴¹ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 14.

²⁴² In Berührung mit sozialistischen Ideen kam Ğunbulāt erstmals während seines Studiums an der Pariser Sorbonne (1937 – 39) durch Kontakte zur kommunistischen Studentenbewegung.

²⁴³ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 70.

Mit 29 Jahren wurde Ğunbulāt der jüngste Minister in der Geschichte des Libanon.²⁴⁴ In den Folgejahren machte er sich einen Namen als Wortführer verschiedener Oppositionsbewegungen in dem Bemühen, eine einheitliche progressive Front aufzubauen. 1952 konnte er sich als entscheidender Gegner von Korruption und staatlicher Misswirtschaft - und 1958 während des libanesischen Bürgerkriegs²⁴⁵ als Verteidiger der staatlichen Integrität und Unabhängigkeit des Libanons auf der Grundlage des Nationalpakts gegenüber der pro-westlichen Politik profilieren. Entscheidende Veränderungen in der libanesischen Politik konnte er allerdings noch nicht verbuchen, und so suchte er weitere Wege zum Erreichen seiner Ziele. Nach dem verlorenen Sechs-Tage-Krieg der Palästinenser gegen Israel im Juni 1967 war Ğunbulāt der einzige Politiker, der sich offen auf die Seite des palästinensischen Widerstands stellte. Die politische und militärische Allianz mit den palästinensischen Gruppen und deren bewaffnete Macht bot ihm Mitte der siebziger Jahre die einmalige Aussicht auf eine erfolgreiche Durchsetzung seiner Forderungen nach mehr Macht.²⁴⁶ Durch die Zusammenarbeit mit der PLO erhoffte er sich eine Veränderung der Politik im Libanon zu erreichen, indem er die libanesische Bevölkerung „wachrüttelte“. ²⁴⁷ Außerdem vermochte er dadurch auch seine politische Basis erheblich zu erweitern, so dass er sich zu Beginn der siebziger Jahre und im Verlauf des Bürgerkriegs als einflussreicher *muslimischer* Führer zu behaupten verstand.²⁴⁸

Den Gipfel seiner politischen Karriere erreichte Ğunbulāt 1975 als Anführer der linken „Anti-Status-quo-Koalition“, als er die politische Isolation der *Katā'ib* (christliche Partei), die für ihn den „christlichen Zionismus“ repräsentierten und die Zerstörung der Einheit des Libanons beabsichtigten, als sein Ziel erklärte. Seine Weigerungen sich an einer Regierung zu beteiligen, in der auch die Falangisten vertreten waren, trugen wesentlich zur Krise bei, die sich rasch zu einem christlich-muslimischen Konflikt ausweitete. Der Gegensatz war aber keinesfalls religiös motiviert. Indes entzündete sich der Konflikt an der Frage nach einem Für oder Wider des politischen Status quo.²⁴⁹ Während die meisten Muslime für eine Veränderung des bestehenden politischen Systems eintraten, tendierten viele Christen zur Bewahrung des aktuellem Systems. So

²⁴⁴ Pierre Rondot in El²: *Djānbulāt*.

²⁴⁵ U.a. war es Ğunbulāt, der die Kampfhandlungen durch seine Offensive auf dem Šūf eröffnete.

²⁴⁶ Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg*, Baden-Baden, 1990, S. 276 – 292.

²⁴⁷ Kamāl Ğunbulāt, *I speak for Lebanon*, London, 1982, S. 94.

²⁴⁸ Helena Cobban, *The Making of Modern Lebanon*, London, 1985, S. 127.

²⁴⁹ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 84.

standen sich bei Beginn des Bürgerkriegs im April 1975²⁵⁰ die von Ğunbulat geführte „Libanesische Nationale Bewegung“ (*al-Ḥaraka al-waṭanīya al-lubnānīya*) der mehrheitlich aus Christen bestehenden „Libanesischen Front“ (*al-Ğabha al-lubnānīya*) gegenüber.

Die Unnachgiebigkeit und Ablehnung aller Kompromissvorschläge sowie das Beharren auf das Fortsetzen der Kämpfe bis zum endgültigen Sieg brachte Ğunbulat am 1. Juni 1976 schließlich ein Eingreifen der syrischen Armee zu Gunsten der Libanesischen Front ein. Nach erfolglosen Hilferufen musste er schließlich die Friedensbedingungen akzeptieren, die ihn sowohl außen- als auch innenpolitisch isolierten. So fühlte er sich „von jedem aufgegeben“, nicht nur von den arabischen Staaten und der UdSSR, auf deren Unterstützung er gehofft hatte, sondern auch von den traditionellen sunnitischen und šīʿitischen Führern im eigenen Land.²⁵¹ Trotz seines Scheiterns konnte er sich als national-libanesischer Politiker mit sozialistischem Image profilieren und gleichzeitig als einflussreicher muslimischer Führer mit panarabischen Idealen auftreten.²⁵² Am 16. März 1977 wurde er Opfer eines Mordanschlags.

Unter seinem Sohn und Nachfolger Walīd (geb. 1949) sah sich die drusische Gemeinschaft 1982 einer existenziellen Bedrohung in ihrem Kernland ausgesetzt und gewissermaßen an ihrem Lebensnerv getroffen. Die Israelis besetzten gemeinsam mit den Maroniten den Šūf und wollten die Kontrolle über das Gebiet übernehmen. Als die Israelis sich schließlich im September 1983 zurückzogen, entbrannten sofort schwere Gefechte zwischen maronitischen und drusischen Milizionären.²⁵³ In der Tradition seiner Vorgänger Faḥr ad-Dīn II., Sulṭān al-Aṭraš und seines Vaters Kamāl Ğunbulat sah Walīd Ğunbulat den Šūf – Krieg als einen „arabisch – nationalen Krieg“ (*ḥarb qaumīya waṭanīya ʿarabīya*), der den Schutz der Einheit des Libanon und seiner Souveränität, sowie die Bewahrung seiner arabisch-nationalen Zugehörigkeit zum Ziel hatte.²⁵⁴ Bedroht gewesen seien diesmal aber nicht nur das Schicksal und die Einheit des Vaterlandes, sondern auch das unmittelbare Siedlungsgebiet der Drusen, ihre Ehre,

²⁵⁰ Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg*, S. 685 – 703 zählt im 15 Jahre währenden Bürgerkrieg 14 unterschiedliche Konflikte und Kriegsphasen.

²⁵¹ Kamāl Ğunbulat, *I speak for Lebanon*, S. 22; 24; 109.

²⁵² Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulat*, S. 90.

²⁵³ Zum Šūf-Krieg siehe Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg*, S. 354 – 358.

²⁵⁴ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 240 ff.

ihre Würde und ihre Existenz.²⁵⁵ Wie schon in der Zeit der *ḥarakāt* im 19. Jh. vermochten es die Drusen, siegreich aus den blutigen Gefechten hervorzugehen. Ende September 1983 war der Šūf praktisch „christenrein“ und so konnte eine drusische Selbstverwaltung (*idāra al-madanīya*) etabliert werden. Dabei waren sie peinlich darauf bedacht, jeden Verdacht auf etwaige partikulare Interessen oder gar separatistische Bestrebungen zu vermeiden und die Zivilverwaltung als Übergangslösung darzustellen. Tatsächlich erklärten sich die Drusen nach dem Abschluss der Friedensabkommen von Ṭāʿīf (*waḥīqat al-wifāq al-waṭanī*) 1989 sofort bereit, die lokale Selbstverwaltung zugunsten einer einheitlichen, den gesamten Libanon kontrollierenden Regierung aufzugeben. Jener Friedensvertrag bestimmte die Machtaufteilung der wichtigsten politischen Ämter nach dem Nationalpakt von 1943 und daher nach dem konfessionellen Proporzsystem. Folglich waren die Drusen einmal mehr von den politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen.

Die Entwicklung im Nachkriegslibanon hat es den Drusen nicht ermöglicht, die als unzureichend empfundene Repräsentation ihrer Gemeinschaft wesentlich zu verbessern. Ebenso wenig ist es ihnen gelungen, ihren militärischen Sieg über die Maroniten im Šūf – Krieg in den erhofften politischen Erfolg umzumünzen.²⁵⁶ Die Nachkriegszeit wird sogar vereinzelt als Periode des Niedergangs der Drusen dargestellt, da sie ihre herausragende politische und militärische Rolle während des Bürgerkriegs durch das Abkommen von Ṭāʿīf, das Šīʿiten und Sunniten begünstigte, wieder verloren hätten.²⁵⁷

2. Drusen heute

a. Drusische Bevölkerung

Gemäß der drusischen Doktrin sind die Tore der *daʿwa* seit 1042 / 43 geschlossen und daher Konversionen zum Drusentum ausgeschlossen. Die Anzahl aller drusischen Seelen ist theoretisch für alle Zeiten fix. *De facto* aber weisen die Statistikbüros durchaus eine Veränderung der drusischen Bevölkerung aus.²⁵⁸

²⁵⁵ In einem Interview antwortete Walīd Ğunbulāt auf die Frage nach der Bedeutung des Kriegs für ihn: „For me it’s a question of survival as a Druze, as a Socialist, as a Democrat. [...] I think one day the Druzes will be like the Armenians – people without a country.“ (Newsweek am 30.05.1983, S. 76.)

²⁵⁶ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 376.

²⁵⁷ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 376. nach Sarkīs Naʿūm, *Intifāda Ğunbulāṭiya ʿalā ittisāʿ nudūd al-Ḥarīrī*. In: al-Wasat, 27. Juli bis 2 August 199, S. 22 f.

²⁵⁸ Das israelische Central Bureau of Statistics weist eine Steigerung der drusischen Bevölkerung von 14.800 Drusen in 1950 auf 116.400 in 2006 aus. (<http://www.cbs.gov.il/reader>; aufgerufen am 23.04.08)

Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs und der Entstehung der Nationalstaaten im Nahen Osten sahen sich die Drusen auf drei verschiedene Länder mit voneinander abweichenden politischen und sozialen Systemen verteilt: auf Syrien, vor allem im Ḥaurān, in Vororten von Damaskus, sowie in der Gegend von Aleppo; auf Israel, konzentriert in Nordgaliläa, auf dem Berg Karmel sowie in vier Dörfern auf den seit 1967 von Israel besetzten Golanhöhen²⁵⁹; sowie auf den Libanon mit den Siedlungsschwerpunkten Šūf, Matn, ʿAlaih, Rāšayā und Ḥāṣḥayā. Daneben lebt eine unbekannte Anzahl von Drusen in der Diaspora, nachdem sie während des 19. bis Anfang des 20. Jh. vorwiegend aus dem Libanon in die USA, nach Mittel- und Südamerika, Afrika, Australien, Europa und in die Golfstaaten emigrierten.²⁶⁰ Die genaue Anzahl der Drusen ist nicht bekannt, was u.a. durch Anwendung der *taqīya* bedingt ist. Zusätzlich wird in Syrien bei Volkszählungen nicht nach Religionszugehörigkeit unterschieden. Im Libanon sind demographische Veränderungen aufgrund des konfessionellen politischen Systems ein absolutes Politikum.²⁶¹ Daher gibt es keine verlässliche Quelle und die geschätzte Zahl der gesamtdrusischen Bevölkerung schwankt.²⁶² Tatsächlich sollte sie sich um eine Mio. weltweit bewegen. Einzig die Anzahl der Drusen in Israel ist bekannt. Diese wird offiziell mit 116.400 für das Jahr 2006 angegeben.²⁶³

b. Die Drusen im Libanon und in Syrien

Der Friedensvertrag von Ṭāʿif im Oktober 1989 hielt am Nationalpakt von 1943 und damit an der Machtverteilung nach dem Prinzip des Konfessionalismus fest. Neben der Tatsache, dass die Drusen fortan von den höchsten Ämtern im Staat ausgeschlossen

²⁵⁹ Dazu R. Scott Kennedy, *The Druze of the Golan: A Case of Non-Violent Resistance*. In: Journal of Palestine Studies, Vol. 13, No. 2, 1984, S. 48 – 64.

²⁶⁰ Dazu Yvonne Yazbeck Haddad / J. I. Smith, *The Druze in North America*. In: Journal Institute of Muslim Affairs 13, 1992, S. 136 – 153; Albert Hourani / Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, London, 1992. Eine Auflistung einiger drusischer Organisationen in der Diaspora mit Kurzbeschreibung findet sich bei Peggy Klein, *Die Drusen in Israel*, Marburg, 2001, S. 115 – 120. Allerdings verlässt sich Klein hier, analog zu weiten Teilen ihrer gesamten Arbeit, zu sehr auf persönliche Eindrücke und mündliche Überlieferungen, was viele ihrer Angaben wissenschaftlich unbrauchbar macht.

²⁶¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 84.

²⁶² Nach Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 5 gibt es zwischen 900.000 und 1.100.000 Drusen weltweit; Laut IDS sind es ca. 1 Mio. Drusen (<http://www.druzestudies.org/Druzes.html>; aufgerufen am 23.04.08); Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 80, schätzt die Zahl auf 850.000; Laila Parsons, *The Druze between Palestine and Israel 1947 – 1949*, London, 2000, S. 1, gibt ca. 900.000 Gläubige an; Alle weiteren Quellen verweisen auf Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S.3, der die Anzahl auf knapp unter einer Mio. schätzt. Peggy Klein, *Die Drusen in Israel*, S. 115, schwankt zwischen einer und zwei Mio. weltweit.

²⁶³ <http://www.cbs.gov.il/reader>; aufgerufen am 23.04.08.

blieben, fühlten sie sich darüber hinaus nicht nur von den Maroniten marginalisiert, sondern auch von den Sunniten an den Rand gedrückt, die in der Geschichte des Libanongebirges niemals eine bedeutende Rolle gespielt hatten. Daher wurde von drusischer Seite immer wieder die Abschaffung des Nationalpakts von Ṭāʿif (*al-mīṭāq aṭ-ṭāʿifi*) zu Gunsten eines nationalen Pakts (*mīṭāq waṭani*) gefordert, der alle Gemeinschaften gleichermaßen beteiligt.²⁶⁴ Neben dieser Maximalforderung konzentrierten sie sich nach dem Friedensvertrag vorsichtshalber auf das Erreichen von weitaus bescheideneren Zielen. So beispielsweise auf eine administrative Dezentralisierung sowie auf die Durchsetzung einer angemessenen politischen Vertretung der drusischen Gemeinschaft innerhalb des libanesischen Systems in Form von mehr Ministerposten und eine größere drusische Präsenz in allen Behörden und Staatsorganen.

Schon Ende der achtziger Jahre hatte sich Wālīd Ğunbulāt wenig optimistisch über die zukünftige Entwicklung der Drusen im Libanon geäußert: „*Wir haben ein Programm, das wir für richtig halten. Es ist jedoch zweifelhaft, dass wir alles durchsetzen können. Die Sunniten können mit dem Konzept der völligen Laizisierung nichts anfangen. Alle Nationalismen und Ideologien in der Region sind von Angehörigen der Minderheiten entwickelt worden. [...] Die Zuordnung der hohen Staatsfunktionen zu bestimmten Konfessionen darf nicht mehr festgeschrieben werden, dafür werde ich mich einsetzen.*“²⁶⁵ Ğunbulāt sollte in den Folgejahren Recht behalten. Obwohl die Überwindung des konfessionellen Systems als Ziel festgeschrieben wurde, konnte keine Einigkeit über seine Abschaffung erzielt werden.²⁶⁶ Folglich entwickelte sich die PSP zu einer rein kommunalistischen Partei der Drusen, die nur noch ihre regionale Autonomie, die sie sich im Šūf – Krieg erarbeitet hatte, beizubehalten versuchte.²⁶⁷ Neben den Drusen fühlen sich auch die Christen im Libanon als Verlierer des Abkommens. Nach ihrer militärischen Niederlage bedeutete für sie die „Ära Ṭāʿif“ politische Niederlage und Abstieg zugleich.²⁶⁸

²⁶⁴ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 372.

²⁶⁵ Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg*, S. 543 f.

²⁶⁶ Das Abkommen in übersetzter Form findet sich auf der Website: <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en>; aufgerufen am 28.07.08.

²⁶⁷ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts*, S. 52.

²⁶⁸ Walid Phares, *Lebanese Christian Nationalism. The Rise and Fall of an Ethnic Resisance*, Boulder, 1995, S. 195 ff. Neben der Beschneidung der christlichen Macht durch Reduzierung von Parlamentssitzen sowie Schwächung der Position des Staatspräsidenten (maronitisch), wurde auch die

Die Ergebnisse der Parlamentswahlen von 1992 und 1996 waren ein deutliches Votum für politische Veränderungen im Sinne des Abkommens, und so konnten die muslimischen Kandidaten beachtliche Wahlerfolge feiern. Die echten Gewinner des Abkommens waren die Sunniten, die in der Mehrzahl keine Anhänger irgendeiner Kriegspartei waren. Sinnbild für ihren politischen Aufstieg war die steile Karriere von Rafīq al-Ḥarīrī (1944 – 2005), der von 1992 bis 1998 und von 2000 bis 2004 insgesamt 5 Regierungen als Ministerpräsident²⁶⁹ führen konnte. Nur die immer währende militärische und politische Kontrolle Syriens über weite Teile des Landes konnte Ḥarīrī in seiner Machtausübung einschränken.²⁷⁰ Während dieser syrischen Besatzungszeit zwischen 1990 und 2005 blieben die Drusen von den Regierungsgeschäften faktisch ausgeschlossen. Dennoch blieben sie der Regierung treu. Damit gerieten sie automatisch in die politische Schusslinie der Hisbollah, die mit Unterstützung Syriens und Irans eine militärische Macht im Libanon etablierte und auszubauen versuchte. Den ersten großen Erfolg verzeichnete die Organisation im Jahr 2000, als Israel nach 18-jähriger Besatzung aus dem Südlibanon abzog.²⁷¹ Die Drusen fühlten sich während der gesamten Zeit eingekeilt zwischen der israelischen Invasion auf der einen Seite und den Iranern und Syrern, die Israel mittels der Hisbollah bekämpften, auf der anderen Seite. Kurzum, Iran und Syrien führten einen Stellvertreterkrieg auf libanesischem Boden.²⁷² Die Ermordung Ḥarīrīs am 14. Februar 2005 löste die „Zedernrevolution“ aus, an deren Spitze Walīd Ğunbulāt²⁷³ für einen Abzug der syrischen Besatzer kämpfte. Doch konnte er nicht alle Drusen für die pro-westliche Bewegung begeistern, sodass sich eine Minderheit der drusischen Bevölkerung unter Talāl Arslān (geb. 1963) und seiner Partei „Lebanese Democratic Party“ (LDP) der pro – syrisch - iranischen Bewegung anschloss. Diese Uneinigkeit hinderte die Drusen, genau wie die Maroniten, an einem einheitlichen, geschlossenen Auftreten. Nach dem Rücktritt der Syrien freundlichen Regierung zogen die syrischen Truppen dann tatsächlich auf internationalen Druck bis Ende April 2005

arabische Identität des Libanon festgeschrieben. Damit verlor der Libanon nach maronitischer Auffassung sowohl seinen westlichen Charakter als auch seine historischen Beziehungen zu Europa.

²⁶⁹ Das Abkommen von Tāʿif sah eine erhebliche Stärkung der Rollen des sunnitischen Ministerpräsidenten sowie des šīʿitischen Parlamentspräsidenten vor.

²⁷⁰ Der anti-syrische Block im Libanon macht Syrien für den Tod Ḥarīrīs am 14.02.2005 verantwortlich.

²⁷¹ Die Hisbollah wurde aus Angst vor israelischen Übergriffen als einzige Miliz nicht entwaffnet.

²⁷² Walīd Ğunbulāt im Interview, *Destabilisierung um jeden Preis*. In: Zeit online vom 27.07.06.

²⁷³ Durch seine Sprunghaftigkeit in seiner Bündnispolitik, wird er nicht einstimmig als der Führer der Revolutionspartei anerkannt. „Der in den Medien als »Oppositionsführer« hochgespielte Drusenführer Walīd Ğunbulāt ist eine der zwieligtesten Figuren des Bürgerkriegs der 70er und 80er Jahre. Mit fast jedem war er irgendwann einmal verbündet, gegen fast jeden hat er irgendwann einmal gekämpft.“ Knut Mellenthin, *Bürgerkrieg im Libanon – Ursachen und Verlauf*. In: Junge Welt, 1.3.2005, <http://www.uni-kassel.de/fb5/rieden/regionen/Libanon/ursachen.html>, aufgerufen am 28.07.08.

vollständig ab. Doch das hinderte die Hisbollah nicht an ihrem Durchmarsch zur Vorherrschaft im Libanon. Nach dem Überstehen des Libanonkriegs zwischen dem 12. Juli und 14. August 2006 gegen Israel, an dem sich die libanesische Regierung nicht beteiligte, aber die Bevölkerung trotzdem die Konsequenzen zu tragen hatte, wollten sie mit Hilfe ihrer Bündnispartner politisches Gewicht erwirken.²⁷⁴ Nach dem Scheitern ihrer Forderungen blockierten sie die Ernennung eines neuen Präsidenten und besetzten im März 2008 gemeinsam mit der Amal - Bewegung Westbeirut. Anschließend lieferten sie sich heftige Gefechte mit den regierungsfreundlichen Drusen im Šūf – Gebirge. Aufgrund der militärischen Überlegenheit hatten die Drusen sehr viele Opfer zu beklagen.²⁷⁵ Schließlich wurden alle Forderungen der Opposition, darunter auch die maronitische Partei FPM von Michel Aoun (geb. 1935), am 25. Mai 2008 in Doha umgesetzt. Damit hat sie mit 11 von 33 Posten in der Regierung ein Vetorecht für alle Entscheidungen. Die Drusen gingen erstmals in ihrer Geschichte als militärische *und* politische Verlierer aus dem Konflikt.

In Syrien konnten die Drusen nie eine derartig gewichtige Rolle in der politischen Geschichte einnehmen. Nach dem Zerfall des Osmanischen Reichs wurden die syrischen Drusen durch die französische Staatenbildung von ihren Glaubensbrüdern im Libanon getrennt. Am 5. April 1922 wurde der Staat Ğabal ad-Durūz als autonomer Teilstaat im Ḥaurān eingerichtet. Mit der „Großen arabischen Revolution“ 1925 - 1927 gegen die Franzosen machten die syrischen Drusen erstmals von sich reden, als Sulṭān Bāšā al-Aṭraš dank seiner politischen und militärischen Führungsrolle den arabischen Widerstand anführte. Als Träger altarabischer Werte und als Verkörperung des drusischen Selbstbilds vom kriegesischen Volk ist er Identifikationsfigur für die eigene Gemeinschaft; als Verteidiger der nationalen Ehre und Kämpfer der Einheit Syriens gilt er als leuchtendes Vorbild für die Vaterlandsliebe der Drusen und ihren permanenten patriotisch motivierten Einsatz zu Gunsten der arabisch-muslimischen Belange.²⁷⁶ Die Folgen des Aufstands waren blutige Massaker der Franzosen an den Drusen und Kurden. 1946 wurde der Drusenstaat als *muḥāfaẓat as-Suwaitā*³ formal an den unabhängigen

²⁷⁴ Dazu Simon Wunder: Israel - Libanon - Palästina. Der Zweite Libanonkrieg und der Israel-Palästina-Konflikt 2006, Berlin, 2007.

²⁷⁵ Ulrike Putz, *Durchmarsch der Hisbollah*. In: Spiegel Online, 12.05.08; <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,552765,00.html>, aufgerufen am 28.07.08.

²⁷⁶ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 87 – 88.

syrischen Staat angegliedert, aber die Drusen wurden auch nach dem Volksaufstand von 1947²⁷⁷ von der sunnitischen Obrigkeit misstrauisch beobachtet. Erst mit dem Militärputsch der Baʿt Partei unter Ḥāfiẓ al-Asad 1970 wurden die Drusen in Syrien aufgewertet²⁷⁸ und galten fortan als gleichberechtigte muslimische Araber.²⁷⁹ Seither sind die Drusen integriert. Sie stellen einen Minister, ein Mitglied in der regionalen Führung und sechs Abgeordnete im Parlament.²⁸⁰

c. Die Drusen in Israel

Die politische Entwicklung in der Region hatte zur Folge, dass die syrischen und libanesischen Drusen zwar über ihre Staatsgrenzen hinweg in einem regen Kontakt zueinander stehen, die drusische Gemeinschaft in Israel jedoch von ihren Glaubensbrüdern weitgehend isoliert wurden.²⁸¹ Dieser Zustand wird weitgehend von der israelischen Politik unterstützt, die mit intensiven Kontakten zu den Drusen eine pro-arabische Haltung vermeiden will. Der Erfolg dieser Vorgehensweise zeigte sich 1947 / 48, als sich während des arabisch-israelischen Kriegs eine jüdisch-drusische Allianz gegen die Araber bildete.²⁸² Als Lohn dafür und als weiterer Versuch Israels die israelischen Drusen sowohl politisch als auch rechtlich und religiös von der übrigen arabischen Gemeinschaft zu trennen, erhielten die Drusen schrittweise eine Art Sonderstatus als Minderheit einer Minderheit (Araber) in Israel. So wurde 1956 der Militärdienst für Drusen eingeführt sowie die Zuweisung einer „neuen Nationalität“ (*qaumīya / leʿum*) in den Personalausweisen – „drusisch“ statt „arabisch“²⁸³ – vollzogen. 1957 wurde die drusische Gemeinschaft offiziell als eigenständig bestätigt. So konnte sie 1962 eigene Gerichtshöfe für Fragen des drusischen Personenstandsrechts eröffnen und die Gewährung eines eigenen Curriculums, eines drusischen Schulfachs sowie eines Komitees für Erziehung und Kultur genießen.²⁸⁴ Die Bemühungen Israels, die israelischen Drusen von ihren

²⁷⁷ Zur „šaʿbiya“ von 1947 siehe Birgit Schäbler, *Aufstände im Drusenbergländ*, S. 284 – 294.

²⁷⁸ Die Familie Asad gehört der nuṣairischen Sekte an. Da es sich dabei ebenfalls um eine muslimische Minderheit handelt, geht es den Drusen in Syrien vergleichsweise gut.

²⁷⁹ In den syrischen Ausweisen sind nur die beiden religiösen Zugehörigkeiten „Christ“ oder „Muslim“ vermerkt. Vgl. Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Freiburg, 1998.

²⁸⁰ Birgit Schäbler, *Aufstände im Drusenbergländ*, S. 298.

²⁸¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 84.

²⁸² Dazu Laila Parsons, *The Druze between Palestine and Israel 1947 – 1949*; Kais M. Firro, *The Druze in the Jewish State*, Leiden, 1999, S. 21 – 70; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel – A Shared Destiny?*

²⁸³ Kais M. Firro, *The Druze in the Jewish State*, S. 167 f.;

²⁸⁴ Kais M. Firro, *The Druze in the Jewish State*, S. 161 f.; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel – A Shared Destiny?* S. 111.

Glaubensbrüdern in Syrien und Libanon abzugrenzen, gipfelten im „drusisch-jüdischen Blutspakt“ von 1967²⁸⁵. Alle drusischen Angelegenheiten wurden daraufhin ab 1970 der Kontrolle der Abteilung für arabische Minderheiten entzogen - und den jeweiligen jüdischen Regierungen und Verwaltungsstellen angegliedert.²⁸⁶ Allerdings monieren israelische Drusen trotz vermeintlicher Gleichstellung ungleiche Rechte bei gleichen Pflichten²⁸⁷, was sich Anfang der siebziger Jahre in der Gründung zweier Komitees, einer pro-arabischen und einer pro-jüdischen, manifestierte. Eine weitere Polarisierung ergab sich bei der Annexion der syrischen Golan-Höhen 1981,²⁸⁸ die eine Distanz zwischen den Golan-Drusen und den israelischen Drusen zur Folge hatte. Während sich die Golan-Drusen den syrischen Drusen zugehörig fühlen und gegenüber den israelischen Besatzern auf ihre Identität als Araber und Muslime insistieren, ist die große Mehrheit der israelischen Drusen der festen Überzeugung, einer ethnisch wie religiös distinktiven Gemeinschaft anzugehören, die mit den Muslimen gar nichts und mit den Arabern allenfalls die Sprache gemeinsam hat.²⁸⁹

d. Die Drusen in der Diaspora

Mit dem Ende der *ḥarakāt* und der Errichtung der *mutaṣarrafiya* im Jahr 1861 führte ein extrem starkes Bevölkerungswachstum von ca. 1,4 % pro Jahr zu Landknappheit. Es musste immer mehr für den Export produziert werden, davon als wichtigstes Handelsgut Rohseide.²⁹⁰ Mit dem Verfall der Preise auf dem Weltmarkt setzte eine lang andauernde Depression ein.²⁹¹ Die Folge war eine zunehmende Emigration in der Zeit bis 1914 von ca. einem Drittel der Gesamtbevölkerung, genauer von ca. 330.000

²⁸⁵ Einige drusische Familienmitglieder in Israel propagierten eine besondere Beziehung zwischen Drusen und Juden, indem sie den Schwiegersohn Moses, Jethro (arab. Šu‘aib), als Verkörperung des *‘aql al-kullī* – und nicht nur als Propheten – anerkannten. Bei den syrischen und libanesischen Drusen spielte er allerdings keine übergeordnete Rolle, was die israelischen Drusen als *taqīya* ihrer Glaubensbrüder verstehen. (Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 91 – 92; 422.)

²⁸⁶ Dazu Jonathan Oppenheimer, *The Druze in Israel as Arabs and Non-Arabs*. In: *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering*, New York, S. 259 – 279.

²⁸⁷ Drusen dürfen weder in der prestigereichen Luftwaffe dienen, noch für den Geheimdienst tätig sein. Das impliziert deutlich ein anhaltendes Misstrauen gegenüber Drusen.

²⁸⁸ Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel – A Shared Destiny?* S. 134 – 144.

²⁸⁹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 421.

²⁹⁰ Charles Issawi, *The Historical Background of Lebanese Emigration, 1800 – 1914*, S. 22 - 26.

²⁹¹ Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts*, S. 38.

Bürgern²⁹². Vorwiegend verarmte Bauern aber auch Fachkräfte und Intellektuelle verließen ihr Heimatland, um in der Golfregion, in Europa und vorwiegend in Amerika ihr Glück zu suchen.

Die Diaspora – Drusen haben sich zum Zweck der Wahrung ihrer Kultur, Religion und Identität schon früh in Organisationen zusammengeschlossen. Diese Organisationen entwickelten sich nach eigenen Angaben aus dem dringenden Wunsch und der Notwendigkeit nach Brüderlichkeit, Solidarität und Kameradschaft.²⁹³ All jene gewohnten Tugenden haben sie bei ihrer ursprünglich auf eine bestimmte Zeit geplante Auswanderung hinter sich gelassen. So entstand schon 1908 die erste drusische Organisation in den USA.²⁹⁴ Aktiv wurden die drusischen Organisationen in den USA erst mit der Gründung der American Druze Society (ADS)²⁹⁵, die 1947 durch die erste Generation der in den USA geborenen Drusen gegründet wurde. Darauf folgten weitere Organisationen in den USA, Kanada, Brasilien, Mexiko, Frankreich, Venezuela, Großbritannien, Australien etc.²⁹⁶ Da die in der Diaspora lebenden Drusen am stärksten dem Druck der Entfremdung von ihrer Religion ausgesetzt sind, bemühen sich diese Organisationen innerhalb ihres Einzugsgebiets für eine Bewahrung der Gemeinde vor dem Abfall ihres Glaubens.²⁹⁷ Dazu nutzen sie vermehrt das Medium Internet.²⁹⁸

d. Die innere Struktur der drusischen Gemeinschaft

In ihrer religiösen Organisation sind die Drusen einer Zweiteilung unterworfen, die vom Umfang und der Tiefe ihres Wissens um die drusischen Glaubensinhalte bestimmt wird: Die in ihre Religion Eingeweihten bilden die Gruppe der *‘uqqāl* (Eingeweihte, Wissende; Sing. *‘āqil*). Diejenigen, die nur wenig oder gar nichts von ihrer Religion wissen, d.h. die große Mehrheit, stellen die Kategorie der *ḡuhhāl* (Unwissende; Sing. *ḡāhil*). Diese Trennung geht nachweislich nicht auf Ḥamza zurück, sondern war eine

²⁹² <http://countrystudies.us/lebanon/35.htm>, aufgerufen am 30.07.08. Davon waren fast 50 % Maroniten, 23 % Anhänger der griechisch – orthodoxen Kirche und 11 % der griechisch – katholischen Kirche. Der genaue Anteil der Drusen an den muslimischen Auswanderern wird nie einheitlich ausgewiesen.

²⁹³ Die American Druze Society betont auf ihrer Website häufig ihre Aufgabe der Wahrung der drusischen Identität. (www.druze.com, aufgerufen am 30.07.08.)

²⁹⁴ Diese ist heute nicht mehr nachweisbar.

²⁹⁵ Heute besteht die ADS als Dachorganisation aus insgesamt 18 lokalen Untergruppen und mehreren Themenverbänden.

²⁹⁶ Julie Makarem, Druze Emigration and its Aftermath; <http://www.druze.com/adshistory.asp>, aufgerufen am 30.07.08.

²⁹⁷ Es verwundert nicht, dass die Reformdebatte in den sechziger Jahren von den in den USA lebenden Drusen angestoßen wurde. Vor allem sie haben Angst um eine Entfremdung der Jugendlichen von ihrer Religion, da sie nahezu keinerlei Berührungspunkte mehr haben. Diese Lücke versuchen die Organisationen mit Hilfe von Aufklärungskampagnen und regelmäßigen Treffen zu schließen.

²⁹⁸ Siehe Seite 69 ff. dieser Arbeit.

Weiterentwicklung von Ğamāl ad-Dīn ʿAbdallāh at-Tanūhī.²⁹⁹ Der Grund für diese Trennung lässt sich aufgrund fehlender Quellen allenfalls erahnen, so ist Layish der Meinung, dass der Hauptgrund der Schutz der drusischen Glaubensinhalte vor Fremden gewesen sei.³⁰⁰ Das macht insofern Sinn, als dass Inhalte der *Rasāʿil al-Ḥikma* die Drusen vermutlich aus der islāmischen ʿumma ausstoßen würden. Firro sieht die Ursache für die Zweiteilung der Gesellschaft in der Art der Missionierung, die auf der Initiation allein derer beruht habe, „die in der Lage gewesen seien, die Weisheit vollständig zu verstehen und anzunehmen.“³⁰¹ Beide Ansätze implizieren das Prinzip der *taqīya*, mit dem Unterschied, dass Firro den Schutz vor der eigenen Gesellschaft thematisiert.

Aus der Gruppe der ʿuqqāl ragen die *mašāyih ad-dīn* oder *ağāwīd* (Großmütige; Sing. *ḡuwayyid*) hervor, die sich weniger durch umfassendes Wissen als vielmehr durch persönliches Charisma, Frömmigkeit und moralische Integrität auszeichnen. Obwohl offiziell jeder – grundsätzlich auch jede Frau – die Würde eines *ḡuwayyid* erlangen kann, bleibt diese Position oft nur wenigen bestimmten Familien vorenthalten. In der Regel wird die Würde vom Vater auf den Sohn vererbt. Die *ağāwīd* unterscheiden sich auch äußerlich von den übrigen ʿuqqāl, so tragen sie anstelle des schwarzen Turbans einen Weißen und wickeln diesen in einer anderen Art.³⁰² Da ein šayḥ, der keine ihm ebenbürtige Frau heiratet, seinen Rang verliert, praktizieren die *ağāwīd* Endogamie.³⁰³ Neben den *ağāwīd* gibt es noch eine weitere Kategorie, die sog. *mašyahat al-ʿaql*. Ihre Herkunft und Funktion ist nicht ganz durchsichtig, allerdings tritt sie heute als höchste juristische und religiöse Instanz auf und somit als Vertreterin der Drusen gegenüber dem libanesischen Staat.³⁰⁴ Im Libanon gibt es aktuell zwei *mašyahat al-ʿaql*, in Syrien sind es gar drei.

Die Tradierung der Glaubensinhalte bleibt auf die ʿuqqāl beschränkt und wird sowohl Nicht-Drusen als auch *ḡuhhāl* vorenthalten. Das exklusive Recht auf die Deutung und Bewahrung der *Rasāʿil al-Ḥikma* macht sie so zu den Trägern des kulturellen Gedächtnisses der Drusen und zu den Bewahrern ihrer kollektiven Identität. Auf diesem vorenthaltenen Wissen beruht letztlich ihre Autorität, die insofern kaum angezweifelt

²⁹⁹ M.G.S. Hodgson in EI²: *Durūz*.

³⁰⁰ Aharon Layish, *Taqīyya among the Druzes*. In: AAS 19, 1985, S. 246.

³⁰¹ Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 22; Auch Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 14.

³⁰² Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 72.

³⁰³ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 12.

³⁰⁴ Dazu Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 12 – 15.

werden kann, als sich dieses vorenthaltene Wissen aufgrund seines geheimen Charakters einer Überprüfung entzieht.³⁰⁵

Eine Designierung des *ḡāhil* zum *ʿāqil* ist generell jedem erlaubt, vorausgesetzt er kann seine Gottesfurcht (*taqwā*) und einen asketischen Lebenswandel vorweisen. Außerdem muss er die Bereitschaft signalisieren, die Gebote für einen *ʿāqil* zu befolgen. Dazu gehört u.a. das Ablegen der weltlichen Kleidung, das Tragen eines Schnurrbarts, das Abrasieren der Haare (nur Männer), der Verzicht auf Schweinefleisch, Tabak und Alkohol sowie der äußerst restriktive Umgang mit dem anderen Geschlecht.³⁰⁶ Zum Initiationsritus gehört das tägliche Besuchen der sog. *Ḥalwa* („Zurückgezogenheit“; Kongregationen der *ʿuqqāl*), um dort bei den *ʿuqqāl* um Aufnahme in den Kreis der Eingeweihten zu bitten. Dabei müssen sich die Adepten, die kein bestimmtes Alter zu erreichen brauchen, einiger Prüfungen unterziehen. Der Zeitraum bis zur Aufnahme variiert zwischen sechs und zwölf Monaten.³⁰⁷

Die politische Führung der Gemeinde ist unabhängig von ihrer religiösen Führung³⁰⁸. Gleichwohl sollte man davon ausgehen, dass die religiösen Führer auch bei politischen Fragestellungen einen Einfluss nehmen.³⁰⁹ Das dualistische System lässt dennoch eine genaue Teilung der Aufgaben zu, sodass die weltlichen Angelegenheiten meist von den *ḡuhhāl*, die näher am weltlichen Geschehen teilnehmen, organisiert und betreut werden. Diese allgemeinen und alltäglichen Dinge werden von der Dorfgemeinschaft in sog. *maḡālis* besprochen.

e. Die sieben Gebote des tauḥīd (al-farāʿid at-tauḥīdiyya)

Tauḥīd ist die Erkenntnis (*al-maʿrifā*)³¹⁰ des Einen, Vollkommenen und damit die Erkenntnis der Wahrheit (*al-ḥaqīqa*) und des Seins (*al-wuḡūd*) an sich. Damit lasse sich der *tauḥīd* als Kern der göttlichen Botschaft und als Ziel allen menschlichen Strebens nach Wissen und Erkenntnis definieren.³¹¹ Dieses Streben nennen die drusischen

³⁰⁵ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 75.

³⁰⁶ Nissim Dana, *The Druze in the Middle East*, Brighton, 2003, S. 23.

³⁰⁷ Nissim Dana, *The Druze in the Middle East*, S. 23; Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 15; Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 72.

³⁰⁸ Es ist strittig, ob selbst Kamāl Ḡunbulāt initiiert war, obwohl er eindeutig Position für die *ʿuqqāl* bezogen hatte. (Bernadette Schenk, *Kamāl Ḡunbulāt*, S. 64.)

³⁰⁹ Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 15, schreibt, dass die *aḡāwīd* immer dann konsultiert werden, wenn es sich um Probleme mit der Gemeinschaft oder dem Verhalten von Glaubensbrüdern handelt. Somit nehmen sie in jedem Fall Einfluss auf das politische Geschehen, wenn auch nicht im unmittelbaren Sinn.

³¹⁰ Die Drusen bezeichnen sich deswegen selbst u.a. als *Banū Maʿrūf*.

³¹¹ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 4.

Autoren den *madḥab at-tauḥīd* (Streben nach der göttlichen Botschaft des *tauḥīd*). Er hat sowohl die wörtliche als auch die allegorische Auslegung der göttlichen Botschaft, *aḏ-ḏāhir* und *al-bāṭin*, überwunden und sich zur höchsten und letzten Stufe der Erkenntnis, zum *tauḥīd* und somit zur Wahrheit (*al-ḥaqīqa*) erhoben.³¹² Zwar wird eine Stellungnahme von Seiten der Drusen bezüglich der Anerkennung der *šarīʿa* gezielt vermieden³¹³, aber im Zusammenhang mit den Darstellungen des *tauḥīd* erscheint das religiöse Gesetz nur als ein Mittel zum Zweck: „Unterwerfung (*islām*) ist das Tor zum Glauben (*imān*), und der Glaube ist das Tor zum *tauḥīd*.“³¹⁴ Der *madḥab at-tauḥīd* als *maslak at-tālīt*, d.h. als dritter Pfad, habe folglich äußere Verpflichtungen nicht mehr nötig, da er die letzte Stufe der Erkenntnis bereits erreicht habe.³¹⁵ Die *šarīʿa* ist damit für Drusen nicht verbindlich, obgleich sie einen notwendigen Zwischenschritt für den *madḥab at-tauḥīd* bedeutete.

Ähnlich verhält es sich mit der Beachtung der islāmischen Glaubenspfeiler (*arkān al-islām*), denn trotz der Betonung ihrer Verbindlichkeit im Drusentum ist nicht zu übersehen, dass sich die große Mehrheit der Drusen in der Praxis nicht an sie hält. Makarem bleibt auch in diesem Punkt keine Antwort schuldig und erklärt, dass auch die *arkān al-islām* im Drusentum eine tiefer gehende – „die einzig wahre“ – Bedeutung (*al-maʿnā al-ḥaqīqī*) erführen. Daher seien die *arkān al-islām* „by no means“ abgeschafft, sondern bilden – in ihrer wahren Bedeutung – das Grundgerüst für den drusischen Glauben.³¹⁶ Mit dieser Theorie wird der verzweifelte Versuch Makarems deutlich, das Drusentum mit allen Mitteln in die „Umzäunung des Islām“ (*ḥaḏirat al-islām*)³¹⁷ zu „reden“.

Trotzdem sind von den Drusen die „Fesseln nicht abgetan“³¹⁸, da *tauḥīd* nicht nur durch Erkenntnis (*ʿilm*) allein zu erlangen ist, sondern auch durch praktisches Handeln (*ʿamal*). Dazu hat Ḥamza der jungen Gemeinde sieben Gebote (*al-farāʿid at-tauḥīdīya*)³¹⁹ mit auf den Weg gegeben, bevor er sich in die Verborgenheit zurückzog:

³¹² Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 288 f.

³¹³ Im Gegensatz dazu wird die Bezeugung des islāmischen Glaubensbekenntnisses (*aš-šahāda*) gezielt betont. (vgl. Mursil Naṣr, *Al-Muwahhidūn ad-Durūz fi'l-Islām*, Beirut, 1996, S. 33)

³¹⁴ Nejla Abu-Izzeddin, *Ad-Durūz fi't-tārīḫ*, S. 148 f.

³¹⁵ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 91.

³¹⁶ Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 89 – 111, arbeitet die von Ḥamza eingeführten sieben Gebote in die islāmischen Grundpfeiler ein, um sie so zu erklären und schließlich zu ersetzen.

³¹⁷ Bernadette Schenk, *Kamāl Ğunbulāt*, S. 142 nach Kamāl Ğunbulāt, *Lubnān fi wāqʿihi*, S. 77.

³¹⁸ Wie etwa von den Nuṣairiern. (Heinz Halm, *Die islāmische Gnosis*, S. 315.)

³¹⁹ Dazu u.a. Nissim Dana, *The Druze in the Middle East*, S. 18 – 20; Samy S. Swayd, *The Druzes*, S. 36 – 42; Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, S. 89 – 111; Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel*, S. 3.

1. Wahrhaftigkeit der Rede (*ṣidq al-lisān*)
2. Solidarität untereinander (*ḥifz al-iḥwān*)
3. Aufgabe der Anbetung des Nichts und der Lüge (*tark mā kuntum ʿalaihi wa-taʿtaqidūnahu fi ʿibādat al-ʿadam wal-buhtān*)
4. Lossagung von allen Teufeln und Tyrannen (*al-barāʿa min al-abāliṣa waʿt-tuġyān*)
5. Bekenntnis zur Einheit und Einzigartigkeit Gottes (al-Ḥākims) zu allen Zeiten (*tauḥīd al-maulā ġalla dīkruhu fi kull ʿasr wa-zamān*)
6. Zustimmung zu allen Handlungen Gottes (*ar-riḍā bi fiʿlihi kaiḥamā kāna*)
7. Unterwerfung unter seinen Befehl sowohl im Geheimen als auch in der Rede (*at-taslīm li-amrihi fi s-sirr waʿl-ḥidṭān*)

Hier wird die besondere Bedeutung von Moral und Ethik im Drusentum als unabdingbare Voraussetzungen für das Verständnis des Einheitsbekenntnisses deutlich. Nur wer sich spirituell und moralisch vorbereitet und sein Herz gereinigt habe, könne sich Gott nähern, d.h. zum *tauḥīd* gelangen.³²⁰ Dazu dienen diese auferlegten Gebote.

3. Drusische Selbstbestimmung

*„I will remember how, the first time I arrived in New York, an immigration officer, for reasons of his own, asked about my religion. “Druze”, I replied. “Jews”, he stated. “No, no, Druze”, I repeated. “What sort of religion is this?” he asked. “It is a secret religion”, I replied. He looked at me sternly, thinking I was making fun of him, and said: “Come, come, now. There are no secret religions. Tell me something about it.” “Friend”, I replied, “it is so secret that I know nothing about it myself”.*³²¹

Vielfach wurde mit mehr oder weniger großem Erfolg die Selbstbestimmung der Drusen zu erforschen versucht. Wie aber das ironische Eingangszitat des amerikanischen Drusen libanesischer Herkunft Najjib Alamuddin zeigt, ist es nicht immer einfach, repräsentative Vertreter der drusischen Gesellschaft zu finden. Die Tradierung der Glaubensinhalte bleibt auf die *ʿuqqāl* beschränkt und werden sowohl Nicht-Drusen als auch *ġuḥḥāl* aus Sicherheitsgründen vorenthalten. Demnach verfügen die auskunftsfreudigeren *ġuḥḥāl* meist über gezielt gefilterte Informationen, sodass bei

³²⁰ „*Ādāb ad-dīn qabl ad-dīn*“ (Studium der Religion vor ihrer Ausübung); Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 294 f.

³²¹ Najjib Alamuddin, *Turmoil. The Druzes, Lebanon and the Arab-Israeli Conflict*, London, 1993, S. 8.

Befragungen aufgrund von unvollständigen Informationen von einer extrem hohen Verzerrung auszugehen ist.

a. Selbstdarstellungen in der Literatur

Die Drusen als Einheit verfügen über kein Oberhaupt.³²² Daher kann es keine allgemeingültige, offizielle Darstellung der Glaubensinhalte, Lehre und Identität geben. Als Quelle der drusischen Selbstdarstellung dienen zeitgenössische, drusische Autoren, die aber meist über keinerlei theologische oder philosophisch-religionswissenschaftliche Ausbildung verfügen.³²³ Die Verfasser interpretieren also in der Regel nach Gutdünken und fühlen sich manchmal sogar bemüht, sich im Vorwort für ihre „Unwissenheit“ zu entschuldigen.³²⁴ Diese Unsicherheit schlägt sich auch quantitativ nieder, so gibt es nur wenige Monographien, die sich mit dem Drusentum beschäftigen. Die Glaubensinhalte, die den innersten Kern der drusischen Gemeinschaft und den Dreh- und Angelpunkt ihrer Identität berühren, werden oft nur im Rahmen einer Geschichte der drusischen Gemeinschaft in einigen Kapiteln abgehandelt. Es ist also keine umfassende Darstellung des Drusentums aus der Sicht drusischer Autoren zu erwarten. Wahrscheinlicher sind erneute Versuche, ein möglichst kohärentes - vor allem mit dem Islām harmonisierendes - Selbstbild nach außen zu vermitteln, das dazu geeignet ist, die Drusen vom Bannstrahl des Ketzertums zu befreien.³²⁵ Die Tendenz, die Zugehörigkeit zum Islām zu betonen, um die Drusen als „wahre Muslime“ zu präsentieren, ist in den Schriften durchgängig zu konstatieren.³²⁶ So schlussfolgert auch Anwar Yāsīn radikal, dass „die Haltung zeitgenössischer Drusen zum Islām und zu den Muslimen erstaunlich ist. Für den Leser sind ihre Bücher vollkommen nutzlos – und zwar aufgrund der Schwindeleien und Irreführungen bezüglich dieses Themas. Die

³²² Siehe S. 59 f. dieser Arbeit.

³²³ Die Ausnahme hier ist Sami Nasib Makarem.

³²⁴ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 258.

³²⁵ Die drusischen Autoren wehren sich in ihren Publikationen ausführlich gegen den immer wieder angestellten Versuch ihrer Gegner, ihnen die „Islamität“ abzusprechen: vgl. Šāliḥ Zahr ad-Dīn, *Tārīḥ al-muslimīn al-Muwaḥḥidīn*, Kapitel 4: „*Ittihāmāt wa dasāʿ is bi-ḥaqq at-Ṭāʿif*“ (Anschuldigungen und Intrigen at-Ṭāʿif betreffend); Mursil Naṣr, *Al-Muwaḥḥidūn ad-Durūz fiʾl-Islām*, Kapitel 6: „*Mašādir al-itihāmāt liʾl-muwaḥḥidīn*“ (Ursprünge der Anschuldigungen gegen die Einheitsbekenner); Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, S. 10. Auch die in den sechziger Jahren eingeführte drusische Zeitschrift *ad-Duhā* (die Morgenhelle) trägt den Untertitel „*mağallat al-fikr al-qaumī al-islamī at-tauḥīdī*“ (Zeitschrift für das nationale islamische monotheistische (tauḥīdī) Denken), der damit schon auf das Bestreben der Zeitschrift, nämlich die drusischen Belange in den islamischen Kontext zu stellen, hinweist.

³²⁶ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 259.

Drusen verkünden bei jeder Gelegenheit ihre Zugehörigkeit zum Islām [...] – immer bereit, den Vorwurf, vom Islām abgefallen zu sein, zu entkräften.³²⁷

Eingeweihte Autoren schreiben in der Regel nicht über Ihre Glaubensinhalte. Das mag einerseits mit der Angst des Verlusts ihrer Vormachtstellung („Wissensmonopol“) innerhalb der Gemeinde zu tun haben, auf der anderen Seite spielt sicherlich die Angst vor dem Ausschluss aus der Gemeinde eine wichtige Rolle. Dass die religiösen Führer nicht an einer Veröffentlichung ihrer Doktrin interessiert sind, zeigte sich deutlich in der innerdrusischen Reformdebatte in den sechziger Jahren.³²⁸ Erst nach der Publikation des Buches *Maḏhab ad-Durūz wa't-tauḥīd*³²⁹ von ʿAbdallāh an-Nağğār 1965 sorgte der damalige *šayḥ al-ʿaql* der drusischen Gemeinde im Libanon, Muḥammad Abū Šaqrā (1910 – 1991), für ein Verbot des Buchs und gleichzeitig für eine gemäßigte Gegendarstellung, um dem Ruf nach Aufklärung zu nachzukommen.³³⁰ Dabei war es wichtig einen zwar ausgebildeten, aber dennoch fehlbaren, also nicht – initiierten Autor auszuwählen. Sami Nasib Makarem scheint im Nachhinein genau diesem Profil entsprochen zu haben. Mit seiner zuvor abgestimmten Publikation, u.a. mit Kamāl Ğunbulāt, konnte die Nachfrage nach religiösen Kenntnissen, vor allem von Seiten der Drusen in der Diaspora³³¹, bedient und damit eine offizielle Offenlegung der Glaubensgrundsätze bis heute umgangen werden.

Neben den Glaubensinhalten gilt die eigene Geschichtsschreibung („Erinnerungsgemeinschaft“)³³² als ein wesentliches Merkmal für die Formierung einer Identität. Von drusischer Seite wird häufig beklagt, dass sie den Libanon zwar Jahrhunderte lang regiert und mehr als jede andere Gemeinschaft für ihr Vaterland geleistet hätten, ihre Verdienste in der offiziellen Geschichtsschreibung aber kaum gewürdigt würden. Oft wurde deshalb an die drusische Jugend appelliert, sich der

³²⁷ Anwar Yāsīn, *Bain al-ʿaql wa'n nabīy*, http://www.muhammadanism.org/Updates/2005_updates.htm, 2005, S. 259; aufgerufen am 14.05.08.

³²⁸ Zur drusischen Debatte siehe Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 138 – 183.

³²⁹ Vgl. Werner Schmucker, *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*, Bonn, 1979, S. 68 ff.

³³⁰ Es ist zu unterstellen, dass Abū Šaqrā nicht nur der Geheimhaltung wegen, sondern auch aus Angst um seine Position das Buch verbieten ließ. Denn an-Nağğār kritisierte gleichermaßen die Methoden der *mašyahāt al-ʿaql*, die seiner Ansicht nach die drusischen Schriften monoton rezitierten und sich mit dem ständigen Wiederkäuen begnügen würden. Dabei würden sie sich oftmals nicht die Mühe machen die Schriften zu verstehen um ihre Symbolik zu entschlüsseln. (ʿAbdallāh an-Nağğār, *Maḏhab ad-Durūz wa't-tauḥīd*, Kairo, 1965, S. 9.)

³³¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 139.

³³² Siehe S. 39 dieser Arbeit.

Geschichte der Drusen zu widmen und wissenschaftliche Untersuchungen zu publizieren. Ende der siebziger Jahre des 20. Jh. wurde schließlich der „Drusische Rat für Forschung und Entwicklung“ (*al-mağlis ad-durzī li'l buḥūt wa'l-inmā'*) gegründet, dessen erste Veröffentlichung die politische Geschichte der Drusen im Nahen Osten und ihre Rolle im Libanon behandelte. Als Ergebnisse wurden folgende „Klarstellungen“ exemplarisch herausgearbeitet³³³:

- ❖ Die Drusen sind reine und echte Araber – sowohl vom Ursprung her als auch von der Sprache, den Traditionen und vom Eintreten für die arabische Sache.³³⁴
- ❖ Die Drusen sind eine im Libanon fest verwurzelte Gemeinschaft und untrennbarer Bestandteil ihrer arabisch-muslimischen Umgebung.
- ❖ Drusische Geschichte ist libanesische Geschichte und umgekehrt.
- ❖ Die Drusen sind immer eine Minderheit ohne Minderwertigkeitsgefühle gewesen, d.h. nicht die Tendenz zur Isolierung sondern ein hohes Maß an Geschichts- und Nationalbewusstsein haben drusisches Selbstverständnis bestimmt.

Wie nicht anders zu erwarten wird die Geschichte zu Gunsten der Drusen ausgelegt, obwohl die drusischen Autoren auf die vorhandenen Geschichtsdarstellungen zurückgreifen müssen – auch wenn die Verfasser keine Drusen waren.

b. Die Drusen als kriegerisches Volk

Um die Identifikation mit dem Islām und dem Arabertum zu unterstreichen, rücken drusische Autoren ihr Selbstbild als „kultivierte, kämpferische Minorität“ mit der Überzeugung in den Vordergrund, sich nie um Isolation und Abgrenzung bemüht sondern sich vielmehr in alle für den Nahen Osten bedeutende Angelegenheiten aktiv eingemischt und Einfluss genommen zu haben. Ihren geleisteten Beitrag, der sich aus ihren hervorragenden militärischen Qualitäten ergibt, erhebe sie nach eigener Auffassung zur führenden Schicht der *umma*, und gleichsam zum „Schwert des Arabertums und des Islām“ (*saif al-urūba wa'l-islām*).³³⁵ Kontrastiert werden der Heldenmut und die militärischen Erfolge mit der zahlenmäßig geringen Stärke der drusischen Gemeinschaft, um Tapferkeit und Mut der Drusen deutlicher herausstellen

³³³ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 190.

³³⁴ Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḫ al-muwaḥḫidīn*, S. 17, weisen ausdrücklich darauf hin, dass die Drusen keinen persischen Ursprung haben, auch wenn Ḥamza persischen Ursprungs war.

³³⁵ Ḥasan Amīn al-Bu'ainī, *Durūz Sūrīya wa-Lubnān fi 'ahd al-intidāb al-firansī*, Beirut, 1993, S. 28.

zu können.³³⁶ Trotz des Stolzes auf das militärische Potenzial³³⁷ bleiben die Autoren bemüht, den schlechten Ruf als unzivilisierte Krieger abzuschütteln und gleichermaßen eine Erklärung für das heute fehlende politische Gewicht zu liefern. Dazu betonen sie, dass die Drusen niemals Angriffskriege geführt hätten. Militärisch aktiv seien sie nur dann geworden, wenn es um die Verteidigung ihrer Gemeinschaft und der arabisch-muslimischen Interessen ging. So seien sie tapfere Krieger, deren Kampf immer nur ein Überlebenskampf um Bleiberecht und Fortbestand der eigenen Gemeinschaft gewesen sei. Sie hätten nie die eigenen Interessen vor die der arabischen oder muslimischen Interessen gestellt, sowie jederzeit die Vermischung von Nationalismus und religiöser Überzeugung vermieden.³³⁸

Die Stilisierung der drusischen Gemeinschaft zu einem kriegerischen Volk (*šāʿb muḥārib*) und zum stärksten kriegerischen Element unter den Arabern dient der Selbstvergewisserung und der Kompensation des eigenen Minderheitenstatus. Sie steht sinnbildlich für die Erfolgsgeschichte der Drusen, indem man sich zum handelnden Subjekt der Geschichte macht und sich nicht in die Rolle des passiven Opfers drängen lässt.³³⁹ Als Ursache für ihre geringe politische Macht werden nicht eigene Fehler, sondern die Schwäche und das zögerliche Verhalten der übrigen arabischen Kräfte verantwortlich gemacht.³⁴⁰ Es kommt deutlich das kollektive Gefühl zum Ausdruck, im Laufe der Geschichte immer wieder um die politischen Früchte des militärischen Sieges betrogen worden zu sein. Schließlich wird außerhalb von Publikationen auch Selbstkritik geübt, und so hört man verbitterte Drusen im Stillen sagen: „*Die Drusen gewinnen im Krieg, aber verlieren im Frieden*“.³⁴¹

c. „Das Leben der Bienen“ (*ḥayāt an-naḥl*)

Als Mitte der achtziger Jahre die Drusen während des Šūf - Kriegs das Interesse der Weltöffentlichkeit erregten, wählten sie einen ungewöhnlichen aber höchst interessanten Weg, um der Welt einen Einblick in ihre Geheimreligion zu gewähren: Hišām al-Ġurdī drehte einen Dokumentarfilm mit dem Titel „Das Leben der

³³⁶ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 207.

³³⁷ Ġunbulāt nennt die Drusen eine „warrior aristocracy“. (Kamāl Ġunbulāt, *I speak for Lebanon*, S. 28.)

³³⁸ Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, S. 371; 376 – 377.

³³⁹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 212.

³⁴⁰ U.a. Abū Šāliḥ / Sami Makarem, *Tārīḥ al-muwaḥḥidīn*, S. 356; 372; Kamāl Ġunbulāt, *I speak for Lebanon*, S. 115.

³⁴¹ Interviewpartner von Bernadette Schenk zwischen April 1995 und Mai 1996; *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 212.

Bienen“ (*ḥayāt an-naḥl*), um das Selbstbild der Drusen zu kommunizieren.³⁴² Der Titel ist nicht zufällig gewählt, so ist die wesentliche Botschaft des Propagandafilms eine Gleichsetzung des durchorganisierten Bienenstaats mit der drusischen Gemeinschaft. So schildert im Vorspann ein alter drusischer Mann, vor seinem Bienenstock sitzend, die Vorzüge des Bienenstaats, nämlich dass nur durch das friedvolle Miteinander und der Verantwortung jeder einzelnen Biene süßer Honig entstehen könne. So wollen auch die Drusen als solidarische Gemeinschaft verstanden werden, von deren Wirken die gesamte Menschheit profitieren kann, solange man sie in Frieden arbeiten lässt.

Daneben bleibt der Film stets bemüht die Gerüchte um eine Abgrenzung von der übrigen Gesellschaft zu dementieren. Dazu dienen die langen Kommentare von Walīd Ğunbulāt, in denen er fortwährend den drusischen Beitrag zur Entwicklung der arabisch - islāmischen Welt betont. Die scheinbare Zurückgezogenheit erklärt er mit dem Minderheitencharakter der Drusen, die nur als Einheit ihre Existenz wahren können. Erwartungsgemäß beantwortet der Film die Frage nach der Zugehörigkeit des Drusentums zum Islām analog zu allen Publikationen drusischer Autoren. So werden zwischen den Szenen des Alltags, in denen fleißige Dorfbewohner ihrer Aufgabe nachgehen, den Monologen von Gelehrten³⁴³, die die Entstehung des Drusentums erklären und den Ausschnitten von Schulkindern, die das Gemeinschaftsgefühl repräsentieren, Szenen von *‘uqqāl* eingeblendet, die scheinbar immerzu beten oder Koransuren rezitieren. Damit versucht der Film die islāmische Frömmigkeit der drusischen Gemeinde visuell zu untermalen. Auffallend ist der Verzicht auf die stolze Erwähnung ihrer militärischen Fähigkeiten³⁴⁴, was aber in Anbetracht der angespannten militärischen Lage zu diesem Zeitpunkt verständlich scheint.

Sicher war der Film seinerzeit geeignet, die Vorwürfe des Sektierertums vorerst abzuwenden und der Weltöffentlichkeit zu suggerieren, dass man nichts zu verbergen habe und die Opferrolle im Šūf - Konflikt einnehme. Schnell aber wird deutlich, dass die Darstellungen stark geschönt sind, da in der kurzen Zeit von 30 Minuten alle

³⁴² Der Film ist digitalisiert auf der Internetplattform *youtube.com* in 4 Teilen online verfügbar:

Teil 1: <http://youtube.com/watch?v=tC2J5xsKKxg&feature=related>;

Teil 2: <http://youtube.com/watch?v=Hz46aFwR0D8&feature=related>;

Teil 3: http://youtube.com/watch?v=suaDF1b7_tI&feature=related;

Teil 4: <http://youtube.com/watch?v=VKsm7obGKno&feature=related>; Alle aufgerufen am 19.05.08.

³⁴³ Darunter mit Nejla Abu-Izzeddin auch eine weibliche Gelehrte, um die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Drusentum zu betonen.

³⁴⁴ Peggy Klein, *Die Drusen in Israel*, S. 134, schlussfolgert aus der Bereitschaft zur Wehrpflicht der israelischen Drusen falsch, dass sich alle Drusen gar heute noch über den Kampf definieren würden.

Vorurteile der letzten 950 Jahre auszuräumen versucht wird. Zudem kann der Vergleich mit einem produktiven Bienenstaat fast als anmaßend bezeichnet werden.

d. Vernetztes Drusementum

aa. Das Internet als Medium zur Selbstdarstellung

Weltweit nutzen ca. 1,4 Mrd. Menschen das Internet. Statistisch betrachtet ist etwa jeder 5. Mensch der Weltbevölkerung (21,1 %) an das Medium Internet angeschlossen.³⁴⁵

Kein anderes Medium hat sich so dynamisch entwickelt wie das Internet. Mit der Geburtsstunde des World-Wide-Webs 1993 gingen 500 Websites online. Heute ist das Internet unüberschaubar und die Anzahl der Websites allenfalls schätzbar. So lag allein die Anzahl der registrierten Top-Level-Domains³⁴⁶ im April 2007 bei 120 Mio., sodass die tatsächliche Anzahl an Websites ein Vielfaches davon sein muss.³⁴⁷ Bei einer derartigen Fülle von Angeboten weicht die Nutzung der Anwender stark voneinander ab. Subsumiert man vereinfacht alle Anwendungen unter die Kategorien „Unterhaltung“ und „Information“, nutzen 72 % der deutschen Anwender das Internet überwiegend zur Informationsbeschaffung.³⁴⁸ Diese Informationen gilt es vorher bereitzustellen.

Entgegen dem Mythos, dass Menschen im virtuellen Raum ihre kulturelle Identität aufgeben, nutzen viele Gemeinschaften das Netz als Bühne für ihre kulturellen Besonderheiten, um sich sowohl der eigenen Gruppe gegenüber als auch der Weltgemeinschaft zu präsentieren.³⁴⁹ Vor allem Minderheitengesellschaften, die mit Vorurteilen zu kämpfen haben, nutzen diese Art der streuverlustfreien Massenkommunikation aus mehreren Gründen: Man möchte auf sich aufmerksam machen, Vorurteile ausräumen, politische Ansprüche anmelden, die Welt durch Richtigstellungen aufklären und sich gleichzeitig gegen neue Anschuldigungen im

³⁴⁵ <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>, aufgerufen am 28.05.08.

Internetdurchdringung nach Regionen: Afrika 5,3 %, Asien 14 %, Europa 47,7 %, Naher Osten 21,3 %, Nordamerika 73,1 %, Lateinamerika 23,8 % und Ozeanien 57 %.

³⁴⁶ Unter Top-Level-Domains versteht man Domains des ersten Levels, z.B. .com, .net, .de etc. Die Messungen können weder Subdomains noch domainlosen Webspace berücksichtigen, da diese keiner Anmeldung bedürfen.

³⁴⁷ <http://www.verisign.com/static/042728.pdf>, aufgerufen am 28.05.08. Schätzungen schwanken zwischen 6 Mrd. und 8 Mrd. Websites weltweit.

³⁴⁸ ARD/ZDF – Online – Studie 2007; Birgit van Eimeren, Beate Frees, *Internetnutzung zwischen Pragmatismus und YouTube-Euphorie*. In: Media Perspektiven 8/2007, S. 368. Aufgrund der weltweit sehr ähnlichen Internetstrukturen, kann der genannte Wert als repräsentativ angenommen werden.

³⁴⁹ Joana Breidenbach / Ina Zukrigl, *Vernetzte Welten – Identitäten im Internet*, http://www.bpb.de/publikationen/9GF1CT,1,0,Vernetzte_Welten_Identit%EA4ten_im_Internet.html, aufgerufen am 28.05.08.

Internet zur Wehr setzen. All diese Aktionen konnten vorher aufgrund mangelnder Mittel und Reichweiten nie so effektiv durchgeführt werden.

Die Drusen sind eine solche Minderheitengesellschaft. Sowohl die Nachfrage nach Informationen über Drusen (ca. 2.500 Suchanfragen pro Monat über Google)³⁵⁰ als auch das überraschend große Angebot an „Drusen-relevanten“ Websites (1,6 Mio. Seiten)³⁵¹ belegen den Trend der zunehmenden Nutzung der neuen Medien. Aber anders als bei anderen Minderheiten sehen sich die Drusen mit einer besonderen Situation konfrontiert: Sie müssen auch im unkontrollierbaren Internet ihr Prinzip der Geheimhaltung wahren. So wird das Internet zur großen Herausforderung für alle Geheimreligionen und demnach auch für die Drusen.

Im Gegensatz zum ersten Versuch von an-Nağğār 1966, der mit dem Prinzip der Geheimhaltung in einer Publikation in Form eines Printmediums zu brechen versuchte³⁵², könnte ein ähnlicher Versuch in einer Internetveröffentlichung unmöglich verboten werden. Die Anonymität gepaart mit Grenzenlosigkeit in Verbindung mit Freizügigkeit macht das Internet zu einem unkontrollierbaren, für jedermann verfügbaren und nicht regulierbaren „Super-Medium“. Kein anderes Medium kann zudem eine schnellere und anonymere Verbreitung von Informationen in unterschiedlichsten Formen (Text, Audio, Video etc.) gewährleisten. Umso verwunderlicher ist es daher, dass bisher kein Versuch einer Erneuerung der drusischen Identität im Internet unternommen wurde, obwohl sich Gegner des Drusentums durchaus dieses Mediums bedienen.³⁵³ Vielmehr spiegeln die zahlreichen Websites fast identisch die Informationen der Literatur wider. Teilweise handelt es sich bei den Websites gar um digitale Umsetzungen gedruckter Publikationen.³⁵⁴ Dieses Phänomen des kohärenten Selbstbilds³⁵⁵, das sogar im Internet aufrechterhalten werden kann, hat nur zwei mögliche Gründe: Entweder verfügen die Betreiber der Websites nicht über

³⁵⁰ Ranking-Check.de; Kurzanalyse mit verschiedenen Schreibweisen von „Druze“, aufgerufen am 28.05.08. Da Google den Internetsuchmaschinenmarkt mit einem Anteil von über 70 % (Comscore) weltweit beherrscht, wird hier von einer Analyse in anderen Suchmaschinen abgesehen.

³⁵¹ <http://www.google.de/search?hl=de&q=druze>, aufgerufen am 28.05.08. Vergleichsweise liegen die Suchanfragen nach „Maronite“ geschätzt bei 400 pro Monat, denen ein Angebot von ca. 600.000 Seiten gegenübersteht. (Ranking-Check.de; google.de; aufgerufen am 01.06.08).

³⁵² Siehe Seite 36 dieser Arbeit.

³⁵³ Dazu bspw. <http://www.allaahuakbar.net/druze/index.htm>, aufgerufen am 09.06.08.

³⁵⁴ <http://www.druzestudies.org/Druzes.html>, aufgerufen am 09.06.08, gibt die Darstellungen von Samy S. Swayd, *The Druzes – An Annotated Bibliography*, Kirkland, 1998, digitalisiert wieder.

³⁵⁵ Das Selbstbild ist stets geprägt von der Gratwanderung zwischen Integration und Distinktion, zwischen Stolz auf die eigene Gemeinschaft und Zugehörigkeit zum „großen Ganzen“, d.h. zum Libanon, zum Islām und zum Arabertum.

ausreichende Kenntnisse, um selbständig das Thema zu bearbeiten, bzw. glauben sie über nicht - ausreichende Kenntnisse zu verfügen. Für Letzteres sorgen die *mašyahat al-‘aql* mit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber nicht - initiierten Intellektuellen, da diese den wahren Sinn der Religion (*bāṭin*) aufgrund des fehlenden Initiationsprozesses nicht erkennen - d.h. nicht zum *tauḥīd* gelangen können. Oder aber es handelt sich einfach um das *taqīya* – Prinzip. Hier treffen wohl beide Gründe gleichermaßen zu. Daher geben die meisten der offensichtlich drusischen Websites, vor allem offizielle Websites drusischer Organisationen, mit den Ausführungen von Samy S. Swayd die oberflächlichsten und am stärksten auf Geheimhaltung bedachten Informationen wieder, um sich einerseits abzusichern und gleichzeitig das *taqīya* – Prinzip zu wahren.

Neben der offenen Konfrontation mit seinen Gegnern muss sich das Drusentum vor allem der Herausforderung stellen, seinen zahlreichen Internet affinen Anhängern umfassende Informationen über ihre Identität und ihre „Geheimreligion“ auf einer öffentlich zugänglichen Plattform bereitzustellen, ohne dabei das „Geheimnis“ zu lüften. Besonders betroffen sind die in der Diaspora lebenden Drusen – meist im jugendlichen Alter – die sich zunehmend von ihrer eigenen Religion entfremden. Aber auch drusische Jugendliche im Libanon, in Syrien und in Israel suchen vermehrt die Antworten auf ihre Fragen im Internet. Ursache dafür sind nach an-Nağğār alle negativen Begleiterscheinungen der modernen Gesellschaft, wie z.B. das Infragestellen überkommener Ordnungs- und Wertvorstellungen sowie die Auflösung traditioneller Strukturen, die die drusische Gemeinschaft Jahrhunderte lang geprägt hätten. In einer Zeit des allgemeinen Werteverfalls sehe sich nun jeder Druse mit dem Problem konfrontiert, den zivilisatorischen Fortschritt, der mit einer zunehmenden Rationalisierung und der Auflösung der traditionellen Werteordnung einhergehe, mit seinem spirituellen Bekenntnis (*‘aqīda rūḥīya*), das sein Denken, Handeln und soziales Leben grundlegend bestimme, in Einklang zu bringen.³⁵⁶

Das Internetangebot der verantwortlichen Organisationen versucht die jungen Drusen vor dem Scheitern dieser Aufgabe zu bewahren. Da sich aber die wissenden „Gralshüter“ gegen eine Darlegung der drusischen Glaubensinhalte entschieden haben,³⁵⁷ appellieren die Organisationen auf Ihren Websites an den Stolz der jungen

³⁵⁶ ‘Abdallāh an-Nağğār, *Madhab ad-Durūz wa’t-tauḥīd*, S. 8.

³⁵⁷ Zur Reformdebatte siehe Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 154 – 171.

Drusen darauf, dieser exklusiven Gemeinschaft anzugehören.³⁵⁸ Dabei verlassen sie sich insbesondere auf den stark ausgeprägten Drang ihrer Zielgruppe nach Zugehörigkeit. Die Vorgehensweise passt sich der realen Situation insofern an, dass die Fragen nach dem Drusentum doch wenigstens behandelt – wenn auch nicht beantwortet – werden. Primäre Zielsetzung dieser Onlineansprachen scheint eher das Drängen des exklusiven Charakters in das Bewusstsein der Gläubigen, gespickt mit Erklärungen, warum Außenstehende das Besondere dieser Religion nicht erkennen könnten. Damit soll der Versuch eines möglichen Abfalls vom Drusentum und die Konversion zu einer anderen Religion im Keim erstickt werden.³⁵⁹

Besonders deutlich wird dieses Ziel durch den Artikel „Do we need conversion“ des *šayḥ al-‘aql* Moustafa F. Moukarim.³⁶⁰ Analog zu seinen zahlreichen Publikationen versucht er anhand einer aus dem Leben gegriffenen Anekdote in Dialogform die Überlegenheit der wahren, drusischen Religion herauszustellen. In diesem Artikel erzählt er vom Besuch eines christlichen Missionars. Nachdem Moukarim den Missionar über das Drusentum und die Einzigkeit Gottes aufklärte, verließ der Missionar eiligen Schrittes das Haus mit den Worten *"I am sorry to interrupt you sir, you have just explained to me what a very a true religion is like. I came here to convert you but I am afraid that if I listen anymore to your wisdom I may be converted to your faith. Since I am not planning to do that I wish to be excused."* Mit dieser gewagten Überlieferung wird dem drusischen Leser suggeriert, dass eine Konversion zu einer anderen Religion nur eine Verschlechterung der eigenen Situation nach sich ziehe.

bb. Interaktive drusische Netzwerke

Heutige Internetnutzer sind nicht mehr nur Empfänger von Internetangeboten, sondern beteiligen sich selbst an der Gestaltung des Internets.³⁶¹ So nutzen auch junge Drusen relevanteste Internetplattformen³⁶², um ihre Gemeinschaft der Welt zu präsentieren.

³⁵⁸ “So, let’s all help light the fire in our youth that drives their quest, throughout their lives, to learn and know more about our wonderful faith, heritage, and culture.” (www.druze.com, aufgerufen am 11.06.08.)

³⁵⁹ *Pillars of the Tawhid Faith* von Rabecca Aboufakher bspw. ist eine Kurzanleitung zum Drusensein („To be a muahhid“). Neben kurzen historischen Fakten und Warnungen vor den Geschichtsfälschungen der Historiker, versucht diese Anleitung dem Leser den einzigartigen und besonderen Charakter des Drusentums zu vermitteln, um die Exklusivität der Zugehörigkeit zu untermalen. Zudem warnt sie gleichzeitig vor Konversion und Konfusion, die von Ungläubigen an sie herangetragen werden. (<http://www.druze.com/religion/PillarsoftheTawhidfaith.pdf>, aufgerufen am 21.06.08.)

³⁶⁰ http://www.druze.com/education/ArabicDruzeHistoryDoWeNeedConversionLevel4_English.pdf, aufgerufen am 21.06.08; <http://www.geocities.com/MMoukarim>, aufgerufen am 21.06.08.

³⁶¹ siehe Exkurs S. 73 f.

³⁶² Z.B. gibt es unter http://de.youtube.com/groups_layout?name=Druzechannel eine eigene Drusen-Community sowie über 400 Suchergebnisse für „Druze“ auf YouTube.com, dem weltweit größten

Inwiefern die Selbstdarstellung als homogene Gruppe der realen Identität und Lebensweise entspricht, ist oft fraglich.³⁶³ So haben viele Drusen im Nahen Osten und in der Diaspora nur wenig Kontakt zueinander, ihre individuellen Lebensstile unterscheiden sich stark. Dennoch werden sie als einheitliche und in sich kohärente Kulturgemeinschaft präsentiert. Auch die Nutzung der neuesten Internetanwendungen dient nicht nur der Präsentation nach außen, sondern wird zugleich zur sozialen Vernetzung genutzt. So eröffnet das Web 2.0 der drusischen Gemeinde ganz neue Möglichkeiten.

Exkurs: Das Web 2.0

Das Platzen der große Internetblase („dot-com bubble“) gegen Ende des Jahres 2001 bedeutete den ersten echten Wendepunkt des Internets. Vielerorts bezeichnete man das moderne Medium für einen überschätzten Hype, woraufhin sich vor allem Kapitalgeber und Unternehmen zurückzogen. Diese Entwicklung trennte die Spreu vom Weizen und machte so Platz für einen neuen Internet-Boom, der durch den irischen Softwareentwickler Tim O’Reilly (geb. 1954) unter dem Sammelbegriff „Web 2.0“ bekannt wurde. Im Unterschied zu vorherigen Internetanwendungen, die heute nachträglich unter „Web 1.0“ zusammengefasst werden, bedeutet das Konzept Web 2.0 im Kern: Nicht mehr die Software auf dem lokalen PC zählt, sondern das Internet selbst wird die Anwendung.

Die Internetanwendungen der vorherigen Generationen waren durch ein eindeutiges Sender-Empfänger-Verhältnis gekennzeichnet. Der Internetuser war also ein Konsument des Angebots, ohne auf dieses Einfluss nehmen zu können. Im Web 2.0 bieten die Internetangebote zusammen genommen eine große, interaktive Plattform für jedermann, die zum Mitmachen einlädt und sogar daraus besteht. Statische, ausschließlich von ihren Betreibern gepflegte Internetseiten zum Abrufen wurden seit ca. 2003 von dynamischen Plattformen ersetzt. Das „Mitmach-Netz“ verwandelt Konsumenten in aktive Inhalte - Produzenten.³⁶⁴ Längst gehören Plattformen wie

Videportal mit Millionen von Zugriffen pro Tag (<http://www.youtube.com>, aufgerufen am 22.06.08.) und damit die 3. beliebteste Website weltweit (http://www.alex.com/site/ds/top_sites?ts_mode=global).

³⁶³ Joana Breidenbach / Ina Zukrigl, *Vernetzte Welten – Identitäten im Internet*, http://www.bpb.de/publikationen/9GF1CT,1,0,Vernetzte_Welten_Identit%E4ten_im_Internet.html, aufgerufen am 22.06.08.

³⁶⁴ Für eine ausführliche Darstellung von Web 2.0 siehe Tim O’Reilly, *What is Web 2.0*, 2005, <http://www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html>, aufgerufen am 26.05.2008.

Wikipedia, YouTube und flickr, die ausschließlich vom sog. „Crowdsourcing“³⁶⁵ leben, zum wesentlichen Bestandteil des Internets. Die Motivationen der User sich an diesen Angeboten aktiv zu beteiligen, sind vielfältig und geben Anlass zu kontroversen Diskussionen. So sehen Befürworter in den neuen Möglichkeiten der kollektiven Zusammenarbeit ein Mittel zum Generieren von Wissen, das den Individuen erlaubt, sich von der Macht des selbstherrlichen Expertentums zu befreien. Auf der anderen Seite sprechen die Gegner von einer vermeintlichen „Schwarmintelligenz“ der aktiven Nutzer und deren trügerischen Idee von der Unfehlbarkeit des Kollektivs.³⁶⁶ Der Autor Jaron Lanier (geb. 1960) spricht in diesem Zusammenhang von einem „digitalen Maoismus“³⁶⁷. Letztendlich muss selbst Lanier zugeben, dass kein Weg mehr an der Teilnahme an Web 2.0 vorbei führt. Durch diese Einsicht konnte die Qualität der bereitgestellten Medien in den letzten Jahren erheblich verbessert werden, sodass das anfangs als Teenager-Spielzeug belächelte Konzept heute den Grundpfeiler aller Internetaktivitäten mit den höchsten Zugriffsraten stellt.³⁶⁸

Aber Web 2.0 ist noch mehr. Neben dynamischen Plattformen zur Bündelung von kollektiver Intelligenz (wikis), elektronischen Echtzeittagebüchern (weblogs) und dem Produzieren und Anbieten von Mediendateien (podcasting), ist eines der neuen und sicherlich interessantesten Internet-Anwendungen das „Social - Networking“. Hierbei handelt es sich vereinfacht dargestellt um Plattformen, auf denen Personengruppen (Communities) für berufliche oder private Zwecke bestimmte Interessen und Kontakte pflegen, indem sie u.a. über personalisierte Webseiten ein eigenes Nutzerprofil anlegen und sich darüber mit Freunden, Bekannten oder auch Geschäftspartnern vernetzen.

Diese Verknüpfung und Verbindung untereinander machte der amerikanische Psychologe Stanley Milgram (1933 – 1984) bereits 1967 in seiner Ausführung „the small world phenomenon“ populär, in der er veranschaulichte, dass Mitglieder eines

³⁶⁵ Jeff Howe, *The Rise of Crowdsourcing*.. In: Wired, Issue 14.06, June 2006, <http://www.wired.com/wired/archive/14.06/crowds.html>, aufgerufen am 25.05.08.

³⁶⁶ Alex Rühle, *Kiffen im Web 2.0*.. In: sueddeutsche.de vom 11.07.2007, <http://www.sueddeutsche.de/computer/artikel/950/122782>, aufgerufen am 26.05.08.

³⁶⁷ Jaron Lanier, *Digital Maoism: The Hazards of the New Online Collectivism*, 30.05.06, http://www.edge.org/3rd_culture/lanier06/lanier06_index.html, aufgerufen am 26.05.08;

Jörg Blech, Rafacla von Bredow, *Eine grausame Welt*.. In: Der Spiegel, 46/2006, 13.11.2006, S. 182.

³⁶⁸ Die Frage, ob es sich bei Web 2.0 um eine neue fragile Internetblase handelt, verneint auch Frank Hornig, *Jedem sein eigenes Netzwerk*.. In: Der Spiegel, 29/2007, 16.07.2007, S. 70, <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/86/63/dokument.html?titel=Jedem+sein+eigenes+Netzwerk&id=52263668>, aufgerufen am 26.05.08.

sozialen Netzwerks immer über Knotenpunkte miteinander verbunden sind.³⁶⁹ Dies bildet so gesehen die Grundlage für heutige Social - Networking Portale, bei denen sich Menschen mit gleicher Herkunft, Identität und / oder gleichen Interessen und Ansichten miteinander vernetzen.³⁷⁰

Diese Vernetzungen als Produkte des Web 2.0 fordern die Soziologie, Volkskunde und Ethnologie auf zweierlei Arten heraus: Zum einen gilt es, die Ergebnisse der produktiven Partizipation des „Mitmach-Netzes“ nach Reliabilität und Validität zu analysieren, ohne aber darauf Einfluss nehmen zu können. Trotzdem müssen die wissenschaftlichen Ergebnisse mit den Darstellungen auf den jeweiligen Plattformen, auf denen sich größtenteils Laien bewegen, ansatzweise übereinstimmen, um im Kern authentisch zu sein. Die Herausforderung besteht folglich in der unendlichen Weite, Anonymität, Dynamik und Undurchsichtigkeit der Plattformen, an denen sich Ethnologen und Co. Orientieren und deren Inhalte sie gleichermaßen kritisch betrachten müssen. An die Heranziehung dieses schnellen Mediums führt heute kein Weg mehr vorbei.

Exkurs Ende

Der Knotenpunkt der drusischen Netzwerke ist zweifelsohne das gemeinsame drusische Erbe, das die Grundlage für die Nutzung der Social - Networking Plattformen bildet. Neben dem Drang nach Zugehörigkeit kann als weitere Motivation der Mitglieder eine Art „Selbstvergewisserungsprozess“ angeführt werden, dessen Ziel eine Versicherung der eigenen kollektiven Identität und die Stärkung drusischen Zusammenhalts ist.³⁷¹ Networking – Plattformen wie etwa Facebook³⁷² erlauben allen Drusen weltweit, sich als separatistische, starke Einheit in Form einer „group“ nach Außen zu präsentieren. Der Separatismus und der Stolz auf die drusische Identität werden in vielen der weit

³⁶⁹ Stanley Milgram, *The Small World Problem..* In: *Psychology Today*, Mai 1967, S. 60 – 67.

³⁷⁰ Die weltweit führenden Social – Networking - Plattformen sind Facebook (ca. 80 Mio. Mitglieder) und MySpace (ca. 110 Mio. Mitglieder). In Deutschland existieren u.a. mit lokalisten, wer-kennt-wen und knuddels verschiedene Angebote parallel, die aber allesamt in punkto Mitglieder und Zugriffszahlen das StudiVZ bei Weitem nicht erreichen. Dieses aktuell umstrittene Format konnte im Jahr 2008 über 170 Mio. Visits pro Monat aufweisen (IVW, www.ivwonline.de, aufgerufen am 26.05.08).

³⁷¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 434.

³⁷² Facebook ist ein soziales Netzwerk, das Leute mit ihren Freunden, Kollegen, Kommilitonen und Mitmenschen verbindet. (<http://www.facebook.com>, aufgerufen am 23.06.08)

über 180 Gruppen offen proklamiert.³⁷³ Die Stärke als Einheit mit Zusammenhalt wird durch eine eigene group „How many Druze is there at facebook? Lets Find Out“³⁷⁴ demonstriert. Mit über 6.000 Mitgliedern ist die drusische Gemeinschaft durch diese group auf dieser Plattform durchaus gut vertreten.

Erwartungsgemäß wird auch auf den Netzwerk-Plattformen das erwähnte, kohärente Selbstbild, vor allem die Zugehörigkeit des Drusentums zum Islām sowie als wesentlicher Bestandteil Libanons³⁷⁵, auf den öffentlich zugänglichen Seiten zu vermitteln versucht. Innerhalb der Gruppe aber werden die Diskussionsforen ausgiebig genutzt, um die Antworten auf die offenen Fragen durch den Dialog mit Gleichgesinnten zu finden. So handelt nahezu jedes zweite Diskussionsthema von der drusischen Geschichte, von Glaubensgrundsätzen oder von Kultur und Sitte.³⁷⁶ Schnell wird deutlich, dass sich die Mitglieder nicht nur des sozialen Gedankens wegen vernetzen. Vielmehr treibt sie ihr Bedürfnis nach Erkenntnis auf diese Plattformen, um diskret die Antworten auf ihre Fragen zu finden, ohne dabei die Grundsätze ihrer Geheimreligion zu verletzen. Natürlich kommt es in den Foren häufiger zu kontroversen Diskussionen, da es keine übergeordneten Moderatoren oder gar Respektpersonen in Form von *mašyahat al-ʿaql* gibt³⁷⁷. Vor allem bei den Fragen nach der islāmischen Zugehörigkeit des Drusentums, der Konversion zum Drusentum, der Reinkarnation und natürlich der Frage nach der Heirat mit einem Nicht-Drusen³⁷⁸ werden sich die jungen Teilnehmer selten einig. Auffällig ist der Umgang mit den empfindlichen Fragen, die dem Ansehen des Drusentums schaden könnten. Immer öfter wechselt dann der Dialog, der meist in englischer Sprache gehalten wird, in das

³⁷³ Bspw. ist der Titel einer group „Proud to be Derzi“ nicht ungewöhnlich (<http://www.facebook.com/group.php?gid=2373697277>). In den Statuten der group „Wir sind Drusen und das ist, was erlaubt ist“ (ni7na Druze w ma bi jooz) werden sogar Nicht-Drusen gebeten, nicht der group beizutreten. (<http://www.facebook.com/group.php?gid=2248641303>), alle aufgerufen am 23.06.08.

³⁷⁴ <http://www.facebook.com/group.php?gid=2426296276>, aufgerufen am 23.06.08.

³⁷⁵ „We are the Druze community and love Lebanon. If there’s no guy to defend Lebanon we will - by our souls and men...“ (<http://www.facebook.com/group.php?gid=2390746253>), aufgerufen am 23.06.08.

³⁷⁶ Hauptsächlich geht es bei den Diskussionen um einen Gedankenaustausch unter Gleichgesinnten. V.a. aktuelle Fragen aus dem Alltag, z.B. die Heirat mit Nicht-Drusen, werden hier gestellt. Dazwischen beinhalten die Foren nur Veranstaltungshinweise und gelegentliche drusische Selbstbekundungen einzelner, meist jüngerer, Mitglieder.

³⁷⁷ Obwohl jede group über Administratoren verfügt, sehen sich die der drusischen Facebook-groups nicht verantwortlich für die Inhalte der Diskussionen oder gar als Moderatoren. Vielmehr halten sich gerade jene von den Diskussionen fern, obwohl sie meist über eine breitere Wissensbasis verfügen (persönliche Erfahrungen mit den Administratoren Raed Zeineddine, Ziad Abul Hosn, Wassim Ghaida und Adam Ballout nach intensiven elektronischen Schriftwechseln).

³⁷⁸ Auch Bernadette Schenk beobachtete 1995 persönlich die Brisanz und Aktualität des Verbots von Mischehen, da es das Leben am konkretesten berührt. (Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 427.)

Arabische, sodass Außenstehende von dieser Information ausgeschlossen werden.³⁷⁹ Obwohl sich die Diskussionsparteien größtenteils nicht persönlich zu kennen scheinen, haben die Mitglieder eine unterschiedliche Reputation innerhalb ihrer Gruppe. So ist interessant zu beobachten, dass viele Diskussionsthemen mit einem Beitrag eines bestimmten Mitglieds enden. Diese Mitglieder haben sich demnach durch besondere Kenntnisse hervorgetan und nehmen in den Diskussionsforen eine Art Schlichterrolle ein.³⁸⁰

Weltweit bekannte Web 2.0 Plattformen wie Facebook bilden zusätzlich die Vorlage für eigene, rein drusische Plattformen. So entstand im April 2006 eine erste drusische Online Community³⁸¹, die als eine Art „Druseneinstiegsportal“ bezeichnet werden kann.³⁸² Noch enger an erfolgreichen Social - Networking Websites orientiert sich das seit Mitte 2007 bestehende Portal „Druzefaces“, das faktisch eine vereinfachte Version eines „drusischen Facebooks“ ist. Diese Plattform dient nur der Vernetzung von Drusen weltweit, ohne Raum für historische oder politische Inhalte zu bieten. Gemessen an der Anzahl der drusischen Profile in Facebook, die sich hauptsächlich nur mit anderen Drusen (durch virtuelle Freundschaften) vernetzen, ist die Beteiligung mit ca. 500 Profilen³⁸³ in Druzefaces verhältnismäßig gering. Daraus lässt sich schließen, dass einerseits ein hoher Bedarf an gemeinschaftlichen Diskussionen besteht und andererseits sich junge Drusen lieber auf öffentlichen Plattformen als Einheit präsentieren, um darauf miteinander zu kommunizieren.

³⁷⁹ Auf die Frage nach der Zugehörigkeit zum Islām schreibt ein junger Druse über eine Buchempfehlung: „It is good that you read and interested to know about your faith [...] but *hadā l-kitāb fi tašwiya lil-ḥaqīqa*.“ Diese versteckten Botschaften sind nicht zu verwechseln mit den Beiträgen, die in eigenwilliger Umschrift des jeweiligen arabischen Dialekts aufgrund mangelnder Englischkenntnisse gepostet werden.

³⁸⁰ So z.B. Bassel Kadi, der sich auf seinen religiösen, familiären Hintergrund beruft. Als einer von Wenigen versucht er in den Foren seine Glaubensbrüder im Hinblick auf die Nicht-Zugehörigkeit des Drusentums zum Islām aufzuklären. Sein Hintergrundwissen ist durch zusätzliche Studien der gängigen Sekundärliteratur stark ausgeprägt (persönlicher, regelmäßiger E-Mail Verkehr seit Januar 2008).

³⁸¹ <http://www.lebdruze.com>; aufgerufen am 25.06.08

³⁸² Das Portal bietet oberflächliche historische Informationen, Nachrichten, ein Forum, einen Chatroom sowie Verlinkungen zu Drusen - relevanten Websites. Seit Bestehen des Portals wurde die Seite über 900.000 Mal aufgerufen, was einem Monatsdurchschnitt von fast 35.000 Besuchen entspricht.

³⁸³ Laut Raed Zeineddine, Betreiber von <http://www.druzefaces.com>, am 04.06.08 per E-Mail.

e. Die Befragung

„Wenn du eine weise Antwort verlangst, musst du vernünftig fragen“.

(Johann Wolfgang von Goethe)

Nach den bisherigen Analysen stehen die Selbstdarstellungen der Drusen in der Literatur, im Film sowie auf ihren statischen Internetseiten im World Wide Web den offenen Fragen, Antworten und Kenntnisständen der drusischen Web 2.0 Teilnehmer gegenüber. Ein Web basierter, direkter Fragebogen an Internet affine Drusen soll im Folgenden die bisherigen Ergebnisse evaluieren. Dabei orientiert sich ein Teil der Fragen an eine Umfrage von Judith Harik³⁸⁴ aus dem Jahr 1991, also nur 2 Jahre nach dem Friedensvertrag von Tāʿif, in dem die Drusen ihre Selbstverwaltung aufgaben. Der andere Teil der Befragung soll die Identität der Drusen unter anderem anhand ihrer eigenen Geschichte ermitteln.

aa. Vorgehensweise

Ein Onlinefragebogen³⁸⁵ mit 25 Fragen, davon 3 Fragen zur Person und nur 3 offene Fragen, wurde für einen Befragungszeitraum von zwei Monaten (28.04. – 28.06.08) auf einer öffentlich zugänglichen Website bereitgestellt.³⁸⁶ Die Rekrutierung von Freiwilligen erfolgte durch das von Drusen am Häufigsten genutzte Web 2.0 Portal „Facebook“³⁸⁷, indem auf den „walls“ und „discussion boards“ relevanter und mitgliedsstarker Drusengruppen für die Teilnahme an der Umfrage geworben wurde. Zusätzlich bewegten virtuell befreundete Gruppenmitglieder ihre drusischen Freunde³⁸⁸

³⁸⁴ Judith P. Harik, *Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth*, Middle East Journal, 47:1, 1993, S. 41 ff. befragte im Mai 1991 325 drusische High-School Studenten aus den Regionen um Alay, al-Shuf und al-Matn.

³⁸⁵ *Druze identity in the 21st century*, siehe Appendix A; Die Erstellung des Fragebogens unterstützte Andreas Eichner, ein befreundeter Marktforscher, um den richtigen Aufbau zu wählen.

³⁸⁶ In der Diskussion um die Vor- und Nachteile von Onlinefragebögen gegenüber herkömmlichen Umfragen überwiegen die Vorteile. (Axel Pratzner, <http://www.fragebogen.de/vor-und-nachteile-der-schriftlichen-befragung.htm>, aufgerufen am 2.07.08.) Hinsichtlich der vorliegenden Arbeit stand eine persönliche Umfrage nie zur Disposition. Denn eine Onlineumfrage kann aufgrund ihrer Reichweite eine wesentlich breitere Zielgruppe ansprechen und dadurch deutlich repräsentativere Ergebnisse liefern. Zudem sorgt die Anonymität der Onlinebefragung im Bezug auf die Geheimhaltung des Drusentums für eine freie Meinungsäußerung der Beteiligten. Auch die Fragestellungen sind nicht an Richtlinien oder gesetzliche Bestimmungen gebunden (bspw. musste Judith Harik vor der Befragung ihren Fragebogen genehmigen sowie modifizieren lassen).

³⁸⁷ Siehe S. 75 ff. der dieser Arbeit.

³⁸⁸ Die Freundeskreise bestehen sowohl aus realen als auch aus virtuellen Bekanntschaften. Teilweise handelt es sich bei den Freunden um Bekannte aus dem Alltag. Andere Kontakte entstanden zuvor in den drusischen Gruppen des Facebooks.

durch direkte Aufforderung per persönliche Nachricht zur Teilnahme am Fragebogen.³⁸⁹ Deutlich konnte festgestellt werden, dass diese Art der Aufforderung bei den jungen Drusen einen größeren Erfolg hatte. Allerdings kamen die Administratoren drusischer Gruppen den mehrmaligen Bitten nach gleichzeitiger Benachrichtigung aller Mitglieder nicht nach. Dank den Einträgen in den Gruppenforen sowie den persönlichen Nachrichten konnten insgesamt 105 Drusen zur Teilnahme am Onlinefragebogen bewegt werden. Davon lebt die Mehrheit der Befragten in der drusischen Muttergemeinschaft (*tā'ifat al-umm*) im Libanon (ca. 70 %), gefolgt von Syrien, Israel, USA, Australien und Deutschland. Das Durchschnittsalter liegt bei 24,3 Jahren. 43 % der Befragten sind weiblich.

bb. Drusische Selbsteinschätzung³⁹⁰

Die drusischen Gemeinschaften werden von unterschiedlichen Gesellschaften noch immer unterschiedlich wahrgenommen. Aus politischer Sicht sind Drusen als sozialistische Gemeinschaft bekannt geworden, aus religiöser Sicht kennt man sie als eine muslimische Sekte und aus historischer Sicht verstehen sie sich selbst als Mitgründer des Libanon. Die Ergebnisse des Fragebogens machen deutlich, dass sich 50 % der befragten Drusen über die drusische Gemeinschaft definieren und nur 20 % über die libanesische Gesellschaft. Dieses Ergebnis widerspricht den Bemühungen der drusischen Literatur, sich nicht als separatistische Einheit zu präsentieren. Der Gruppengedanke lässt sich durch die clanartigen Strukturen innerhalb der drusischen Gemeinschaften erklären. So können sie seit vielen Jahren den Spaltungseffekten der zunehmenden Urbanisierung und Säkularisierung bewusst trotzen.³⁹¹ Das spiegelt auch die Frage nach den charakteristischen Hauptmerkmalen der Drusen wider. So geben jeweils ca. 24 % Gruppensolidarität und religiösen Glauben an. Allerdings geben später fast 50 % zu, sich eher schlecht bis ganz schlecht in der drusischen Glaubenslehre auszukennen. Damit hängt zusammen, dass Religion als Wert nicht wichtiger als soziale Werte wahrgenommen wird.³⁹² Auch den Ruf als kriegerisches Volk scheinen sie ablegen zu wollen (10 %), aber nicht ohne dabei ihre Tapferkeit als eines der

³⁸⁹ Facebook erlaubt nur begrenzt den Nachrichtenversand an nicht befreundete Mitglieder innerhalb des Systems. Daher war die Unterstützung der jungen Drusen von großer Bedeutung.

³⁹⁰ Siehe Appendix B Nr. 1, 3, 4 dieser Arbeit.

³⁹¹ Judith P. Harik, *Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth*, S. 46.

³⁹² Siehe Appendix B, Nr. 4; Auch Kamāl Ġunbulāt, *I speak for Lebanon*, S. 38 f., erwähnt, dass die drusische Gemeinschaft mehr durch Solidarität, Moral und kulturelle Werte miteinander verbunden ist als durch Religion. Das würde sie von anderen Minoritäten unterscheiden.

Hauptmerkmale zu nennen (20 %). Im Gegensatz zur Befragung von 1991, in der sich nur 28 % über die drusische Gemeinschaft definierten und 25 % über den internationalen Sozialismus, spielt Letzteres heute keine Rolle mehr.³⁹³

cc. Innerdrusische Solidarität³⁹⁴

Clanartige Strukturen innerhalb der drusischen Gemeinschaft sind ein altes Phänomen, das heute aufrecht erhalten bleibt. Ob die Drusen diese Tradition bewusst weiterverfolgen, soll die Frage nach ihrer bevorzugten Nachbarschaft klären. Dabei geben 43 % an, bei freier Auswahl lieber an einem Ort mit gemischten Gemeinschaften wohnen zu wollen. Nur 17 % würden gern innerhalb ihrer eigenen Gemeinde leben und für 40 % der Befragten spielt dies keine Rolle. In der Umfrage von 1991 waren die Ergebnisse sehr ähnlich, so hatten sich 18 % für ein Leben innerhalb der drusischen Sekte ausgesprochen, 24 % für eine gemischte Umgebung und sogar 59 % war die Frage nach ihrer Lebensumgebung nicht wichtig. Es bleibt festzuhalten, dass sich die Drusen nicht, wie oft behauptet wird, von den übrigen Gesellschaften gezielt fernhalten. Der Drang nach einem gemeinsamen Leben mit anderen Gemeinschaften hat sich in den letzten Jahren ausgeprägt.

Ganz ähnlich verhält es sich bei der Frage nach der Verbesserung der Kontakte zu anderen drusischen Gemeinschaften. Sprachen sich 1991 nur 53 % für eine Verbesserung der Kontakte aus, liegt die Quote in der Onlinebefragung 2008 bei 100 %.³⁹⁵ Allerdings müssen zur Zeit der ersten Befragung politische Spannungen im Nahen Osten berücksichtigt werden, die die drusische Aufmerksamkeit primär auf andere Gruppen im Libanon lenkte.³⁹⁶

Eine der wichtigsten Fragen bleibt das Verbot von Mischehen. Die Gelehrten sind sich einig, dass die Aufhebung des Verbots zu einem langsamen Aussterben der Drusen führen würde. Das wiederum erhöht den gesellschaftlichen Druck, der auf gemischte Ehen ausgeübt wird und der vor allem für den Nachwuchs zu einem großen Problem wird. Hingewiesen wird häufig auf die Tatsache, dass auch andere Gemeinschaften

³⁹³ Farid el-Khazen, *Kamal Jumblatt: The Uncrowned Druze Prince of the Left*. In: Middle East Studies 24, no. 2, 1988, S. 185, erklärt plausibel, warum *Kamāl Ġunbulāt* überhaupt zum Sozialismus, der weder seinem Wesen noch seinen Zielen entsprach, gelangen konnte. Dadurch, dass sein Hauptziel vor seiner politischen Karriere eine Gleichbehandlung seiner Minderheitengruppe war, kam nur der Sozialismus als passende Ideologie in Frage.

³⁹⁴ Siehe Appendix B Nr. 7, 9 dieser Arbeit.

³⁹⁵ Auch in persönlichen Onlinedialogen wurde immer häufiger der mangelnde interdrusische Zusammenhalt beklagt.

³⁹⁶ Judith P. Harik, *Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth*, S. 55.

prinzipiell nur untereinander heiraten – eine Praxis, die durch die Unmöglichkeit von zivilen Eheschließungen im Nahen Osten forciert werde.³⁹⁷ In der Umfrage von 1991 gaben 49 % der Befragten an, lieber eine rein drusische Ehe eingehen zu wollen. In der anonymen Onlineumfrage waren es gar 74 % der Befragten, die ausschließlich einen drusischen Ehepartner heiraten würde. Die Gründe für diese überraschend hohe Zahl bleiben unklar, zumal mit dem Fragebogen eine verhältnismäßig junge, aufgeschlossene Internet - Generation angesprochen wurde.

dd. Politische Werte³⁹⁸

Das Drusentum hat erstmals durch politische Aktivitäten weltweit Aufmerksamkeit erregt und nach eigener Auffassung den wichtigsten Beitrag zur Geschichte des Libanon geleistet. Daher wird von offizieller Seite häufig beklagt, dass die Drusen trotz ihres Beitrags sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in der Politik unterrepräsentiert seien. Das bestätigten auch 80 % der befragten Studenten 1991. Die Befragten der Onlineumfrage fühlen sich heute nicht mehr mehrheitlich unterrepräsentiert. Vielmehr sind 65 % der Befragten sehr zufrieden bis zufrieden mit der aktuellen Situation, und nur noch 5 % fühlen sich besonders unterrepräsentiert.

Die Unzufriedenheit bezüglich der mangelnden Würdigung des drusischen Anteils an der libanesischen Geschichte spiegelt sich in den Antworten auf die Frage nach den wichtigsten Politikern in der Geschichte wider. So antworteten wenig überraschend 65 % der Onlinebefragten (70 % in 1991), dass die Drusen die wichtigsten Politiker stellten, gefolgt von den Maroniten mit einem Anteil von 20 %. Als wichtigste Persönlichkeiten wurden in einer offenen Frage am Häufigsten Kamāl Ğunbulāt (56 %) und sein Sohn Walīd (17 %) genannt. Dahinter reihen sich Ḥāfiẓ al-Assad, Fahr ad-Dīn, Rafīq al-Ḥarīrī und Sultān al-Aṭraš ein.

Besonders interessante Aussagen lassen sich anhand der Antworten auf die Einschätzung der eigenen Sympathie zu anderen Religionsgruppen treffen. Hier wurden die Teilnehmer gebeten, ihren Grad der Sympathie mit warm, neutral oder kalt anzugeben. Haben 1991 noch 49 % das Verhältnis zu den Sunniten als kalt (18 % warm, 34 % neutral) bewertet, sind es bei der Onlinebefragung 2008 nur noch 18 % (17 % warm, 65 % neutral). Eine ähnliche Verschiebung zur Neutralität kann für das drusische Verhältnis zu den Maroniten konstatiert werden. 79 % der Teilnehmer der

³⁹⁷ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 427 f.

³⁹⁸ Siehe Appendix B Nr. 10, 12, 13 dieser Arbeit.

Onlinebefragung gaben einen neutralen Sympathiewert für die Maroniten an (8 % warm, 11 % kalt). Bei der vorherigen Befragung lagen die Prozentzahlen dichter beieinander (24 % warm, 33 % neutral, 44 % kalt). Was die Werte für die griechisch-orthodoxe Gemeinde sowie die griechisch-katholische Gemeinde betreffen, so werden sie in beiden Befragungen nahezu identisch bewertet. Auch hier ist eine Verschiebung von der tendenziell negativen Bewertung 1991 (21 % warm, 32 % neutral, 47 % kalt) in Richtung einer neutralen Bewertung 2008 (8 % warm, 82 % neutral, 8 % kalt) zu vermerken. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass zum einen der Unterschied der beiden Religionen nicht bekannt bzw. wahrgenommen wird und zum anderen diese Gemeinden nicht von besonderem Interesse für die Drusen sind.

Bedeutsam sind die Bewertungen der drusischen Beziehung zu den Šīʿiten. Keiner der Teilnehmer der Onlinebefragung bewertete die Beziehungen als warm, 34 % als neutral und sogar 65 % als kalt. In Anbetracht der Tatsache, dass die Drusen nachweislich aus der Šīʿa hervorgegangen sind, überraschen die Ergebnisse stark. Hier muss angefügt werden, dass die Onlinebefragung in die Zeit des Hisbollah-Aufstands vom Mai 2008³⁹⁹ fiel, unter dem auch die Drusen zu leiden hatten. Folglich muss von einer leichten Verzerrung der Ergebnisse durch aktuelle Beeinflussung ausgegangen werden.⁴⁰⁰ Dennoch belegt ein Vergleich der Ergebnisse der Onlinebefragung mit den Ergebnissen der Umfrage aus 1991 die deutliche Abneigung gegenüber den šīʿitischen Gemeinden. Damals antworteten nur 16 % der Befragten mit einer positiven Bewertung der drusisch - šīʿitischen Beziehungen. Demgegenüber standen 26 % der Studenten mit einer neutralen Bewertung und sogar 59 % bewerteten die Beziehungen als kalt. Die aktuellen Ereignisse in 2008 haben demnach nur zu einer Verschiebung der wenigen guten Bewertungen in die negative Richtung geführt. Die tendenzielle Abneigung ist in diesem Zusammenhang kein Novum.

Bis in die 1970er Jahre hinein besaßen die Šīʿiten kein politisches Gewicht im Libanon. Mit der Gründung des Oberen Rats durch den Geistlichen Mūsā as-Sadr im Jahre 1969 gingen die Šīʿiten in die Offensive. Sie verlangten mehr politische Beteiligung und vor allem die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Regionen im Süden und Osten des Libanon. Im Bürgerkrieg 1975 verhielt sich as-Sadr neutral und konnte so ohne Verluste am politischen Aufstieg der Šīʿiten arbeiten. Für die weitere Entwicklung spielten der Sieg

³⁹⁹ Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,552366,00.html>

⁴⁰⁰ Die Erstkontaktaufnahme zu drusischen Jugendlichen war in dieser Zeit besonders schwierig. Deutlich bemerkbar war das besonders hohe Misstrauen gegenüber Fremden. Erst nach mehreren Anläufen und Verurteilungen der šīʿitischen Aktionen in den Drusengebieten konnten Beziehungen aufgebaut werden.

der islāmischen Revolution in Iran 1979 und der israelische Libanonkrieg von 1982 eine zentrale Rolle. Beide Ereignisse leisteten der Hisbollah Geburtshilfe. Ihr gelang es, im Jahr 2000 den israelischen Rückzug aus dem Süden zu erzwingen und sich in den Augen vieler Libanesen als Befreiungskraft zu profilieren. Mit dem Aufstieg der Hisbollah wurden die Šīʿiten zur stärksten politischen Kraft im Libanon, was die Ängste der anderen Religionsgemeinschaften schürte. Das Festhalten der Gottespartei an ihren Waffen, besonders nach dem syrischen Abzug, und ihre Allianz mit Syrien und Iran führten zum Konflikt mit den Sunniten und ihren drusischen und christlichen Verbündeten.⁴⁰¹ Die „Aufsteiger“ der 70er Jahre scheinen auf ihrem Weg zur Vorherrschaft über den Libanon nicht mehr zu stoppen.⁴⁰² Dass es sich bei den schwer bewaffneten Milizionären um die Hisbollah als Organisation handelt und nicht um die Šīʿiten als Religionsgemeinschaft, unterscheiden die regierungstreuen, bedrohten Drusen nicht. Selbst ihre militärischen Fähigkeiten würden dieser zahlenmäßig weit überlegenen Hisbollah nicht standhalten können. Sie haben Angst um den Verlust ihrer politischen Macht und die Rückkehr der syrischen Besatzer.

Das zeigen auch die gewünschten Machtverhältnisse im Libanon. Selbstredend wünschen sich die meisten Drusen mehr Macht für die Drusen (51 %) oder zumindest eine Stabilität ihrer aktuellen Macht (45 %). Allerdings ist der Ruf nach mehr Macht im Verhältnis zum Jahr 1991 etwas abgeschwächt. In der damaligen Umfrage wünschten sich die Studenten zu 83 % mehr Macht für die Drusen. Ginge es nach 45 % der Drusen in der Onlinebefragung 2008 und nach 50 % in der Umfrage von 1991 würde vor allem die Šīʿa als Verlierer aus der Neuverteilung hervorgehen. In Abhängigkeit mit einem drusischen Machtgewinn wären indes in beiden Fällen 40 % der Befragten mit dem aktuellen Machtbesitz der Šīʿa zufrieden.⁴⁰³ Fast identische Antworten erzielten beide Befragungen auch nach dem gewünschten Machtbesitz der Sunniten im Land. 64 % in 2008 und 54 % in 1991 bewerteten den jeweils aktuellen sunnitischen Machtanteil als ideal. Der damalige Ruf nach Machtentzug für die Maroniten (67 % der Befragten wünschten sich 1991 weniger Macht für die Maroniten, 27 % waren mit der aktuellen Situation einverstanden) scheint hingegen verstummt. Nur noch 22 % würden heute einem Machtentzug freudig entgegensetzen, wohingegen 68 % mit der aktuellen

⁴⁰¹ Abdel Mottaleb El Husseini, *Die Religionsgemeinschaften im Libanon*, <http://www.das-parlament.de/2008/26/Beilage/006.html>, aufgerufen am 13.07.08.

⁴⁰² Ulrike Putz, *Durchmarsch der Hisbollah..* In: Spiegel Online, 12.05.08; <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,552765,00.html>, aufgerufen am 13.07.08.

⁴⁰³ Diese Einstellung kam auch in zahlreichen persönlichen Dialogen zum Vorschein.

Situation zufrieden sind. Erneut fällt bei dieser Frage auf, dass die weiteren Gemeinschaften nicht von besonderem Interesse sind. Ein Indiz dafür sind auch hier die deutlich neutralen Bewertungen für die griechisch-orthodoxe, katholische sowie armenische Gemeinde in beiden Befragungen.

Um die Verbundenheit der drusischen Politik einzuschätzen, wurde in beiden Evaluationen nach der bevorzugten Fahne auf dem historischen Schloss und Parteisitz der PSP „Bait ad-Dīn“⁴⁰⁴ gefragt. In beiden Fällen galt die libanesische Nationalflagge als bevorzugt (59 % in 2008, 71 % in 1991) und eine islamische Flagge als besonders unbeliebt (0 % in 2008, 1 % in 1991). Die Drusenflagge lag in der online durchgeführten Befragung mit 36 % auf Platz zwei (10 % in 1991), gefolgt von der Flagge der PSP mit 5 % aller Antworten (18 % in 1991). Der Verlust der Stimmenanteile für die Flagge der PSP hängt mit dem sinkenden, politischen Interesse der Drusen zusammen.⁴⁰⁵ Sie definieren sich immer weniger über eine politische Partei und noch weniger über den Sozialismus.⁴⁰⁶ Die PSP ist für die jungen Drusen heute mehr ein innerdrusischer Organisationsverein als ein politisches Sprachrohr.⁴⁰⁷ Auch diese Auswertung stützt die Betonung auf die Zugehörigkeit zum libanesischen „großen Ganzen“.

ee. Drusische Geschichte und Religion⁴⁰⁸

Auf die Frage nach dem eigenen Kenntnisstand der drusischen Geschichte, bewerteten 42 % der Befragten 2008 ihre Kenntnisse als weniger gut bis ganz schlecht.⁴⁰⁹ Diese Einschätzung wird durch die Anzahl der mit „Keine Ahnung“ antwortenden Drusen auf die Frage nach dem Ursprung des Drusentums bestätigt.⁴¹⁰ Obwohl die Antwort nur aus einer Bestätigung der Historie bestünde, konnten 40 % der Befragten keine Auskunft erteilen (43 % bestätigten ganz oder wenigstens in Teilen, 17 % dementierten gar das von al-Mahdī errichtete fātimīdische Kalifat als den Ursprung des Drusentums).

⁴⁰⁴ Das vom Šihāb - *amīr* Bašīr II. erbaute Schloss wurde nach dem Ende der kriegerischen Auseinandersetzungen 1983 von der PSP eingenommen. Kurz darauf wurde die Nationalflagge durch die fünf farbige Drusenflagge, einer islamischen Flagge und die der PSP ersetzt.

⁴⁰⁵ In der Befragung von 1991 gaben 62 % der Befragten an, nicht einer politischen Partei beitreten zu wollen. 13 % der Beitrittswilligen gaben als Grund die Vermeidung von Ärger mit der Partei an. (Judith P. Harik, *Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth*, S. 56.)

⁴⁰⁶ Siehe Appendix B, Nr. 1 dieser Arbeit.

⁴⁰⁷ Persönliche E-Mail von Ziad Abul Hosn (u.a. PSP Mitglied) am 13.07.08.

⁴⁰⁸ Siehe Appendix B Nr. 19, 20 dieser Arbeit.

⁴⁰⁹ Die Selbsteinschätzungen der Befragten im Bezug auf ihre Kenntnis über den drusischen Ursprung und der drusischen Religion weisen ähnliche bis gleiche Verteilungen auf.

⁴¹⁰ Auf eine Gewichtung der Ergebnisse mittels der Einschätzung des Kenntnisstands wurde wegen der großen Diskrepanz und somit zur Vermeidung von Verzerrungen gezielt verzichtet.

Ebenfalls unwissend waren mehrheitlich die Drusen (23 %) bei der Frage nach der Person al-Ḥākims und seine Bedeutung für den drusischen Glauben. Dass er zur Zeit der drusischen Formation der amtierende Kalif war, wussten nur 9 % der Befragten zu bestätigen. Besonders überraschend klickten über 20 % der Teilnehmer an, dass al-Ḥākim die Inkarnation Gottes sei. Diese dem *taqīya* - Prinzip widersprechende Auskunft macht deutlich, dass immerhin jeder fünfte Befragte über den Kern der Religion Bescheid weiß und nicht dem Geheimhaltungsprinzip treu ist. Dagegen geben 18 % das von offizieller drusischer Seite aufgedrängte Geschichtsbild von al-Ḥākim als Begründer des Drusentums wieder. Bei dieser Frage muss unterstellt werden, dass sie der Geheimhaltung wegen eventuell nicht ehrlich beantwortet wurde.⁴¹¹

Noch deutlicher zeichnete sich die Unwissenheit bzw. eventuelle gezielte Geheimhaltung der Teilnehmer bei der Frage nach der Bedeutung Ḥamzas für das Drusentum ab. Über 32 % aller Befragten gaben an, seine Rolle für das Drusentum nicht zu kennen. Die weiteren drei relevanten Antwortoptionen halten sich mit 20 % (Ḥamza als Imām mit Einverständnis al-Ḥākims), 17 % (Ḥamza als Unterstützer des Drusentums) und 15 % (Ḥamza als Gründer des Drusentums) die Waage.⁴¹² Obwohl die Frage mehrere Antwortmöglichkeiten zuließ, wählten alle Teilnehmer nur jeweils eine Antwort aus. Daraus lässt sich schließen, dass sie ihrer Sache besonders oder eben gar nicht sicher waren.

ff. Drusische Identität⁴¹³

Zuvor musste schon von einer gewissen Einfärbung der Ergebnisse aufgrund von Geheimhaltungstaktiken ausgegangen werden. Und trotzdem konnten bei den allgemeinen Fragen zur drusischen Geschichte, Politik und Religion etc. deutliche Abweichungen von den offiziellen Darstellungen festgemacht werden. Diese Tendenz setzt sich auch bei den spannenden Fragen zur Identität und eigenen Standortbestimmung der Drusen fort. Dazu dient vor allem die Frage nach der Zugehörigkeit des Drusentums, auf die 46 % aller Befragten antworteten, dass sie eine eigene Sekte seien. Nur 26 % stimmen mit dem Islām harmonisierenden – Selbstbild

⁴¹¹ Einer der Teilnehmer verwendete die Option „Andere“ und antwortete mit: „It’s very complicated“, was sowohl auf die Frage selbst als auch auf seine Situation als direkt betroffener Befragter zutrifft.

⁴¹² Wohl ein Verfechter des Geheimhaltungsprinzips antwortete mit der “Andere” – Option ganz im Stil von Sami Makarem: „This is something only a Druze can feel, and every one who have answered, is answering, or will answer is either ignorant or is only concealing“. Damit will er suggerieren, dass er als Druse mehr weiß. Was er allerdings weiß, bleibt uns vorenthalten.

⁴¹³ Siehe Appendix B Nr. 17, 25, 14 dieser Arbeit.

der drusischen Literatur überein. Dieser separatistische Zug macht sich auch in der offenen Frage nach der Bedeutung und Sinnhaftigkeit des Begriffs *Muwahhidūn* bemerkbar. Neben der einfachen Antwort, dass es sich dabei um Einheitsbekenner handele, antworteten ca. 15 % sinngemäß, dass der Begriff als Synonym für die einzig wahre Religion für Auserwählte stehe. Aussagen dieser Art finden sich ebenfalls auf die offene Frage nach der persönlichen Bedeutung des „Drusenseins“ wieder, auf die nur 26 % aller Befragten überhaupt eine Antwort fanden. Und diese bekundet meist den Stolz auf die Zugehörigkeit zum Drusentum, ohne genau auf die Gründe dafür einzugehen.⁴¹⁴ Interessanterweise haben nur drei Antworten überhaupt einen religiösen Bezug. Obgleich demnach 74 % nicht wissen bzw. ausdrücken können, was es genau für sie bedeutet drusisch zu sein, sind 34 % der Befragten „extrem drusisch“ und noch 24 % „sehr drusisch“. Doch scheinen sie ihren Stolz nicht nach außen tragen zu wollen. Auf die entscheidende Frage nach der bevorzugten Angabe auf ihrem Personalausweis, antworteten 77 %, dass die religiöse Gesinnung nicht auf dem Ausweis erscheinen sollte und nur 23 % würden sich als drusisch ausweisen wollen. Diese Werte stimmen fast exakt mit denen der Befragung aus 1991 überein, in der 79 % der Befragten einen Ausweis ohne Angaben zur Religion bevorzugen würden, 19 % sich gern als drusisch und 1,5 % als muslimisch identifizieren würden. Die wahren Gründe bleiben auch hier unklar, obwohl es nicht allzu überraschend ist, dass sich Minderheiten ungern als solche kennzeichnen lassen. Für die stolzen, unbedrohten Drusen heute ist es dennoch ungewöhnlich.

gg. Fazit

Eine Umfrage ist bestens geeignet um persönliche Einstellungen, Werte und aktuelle Stimmungen einzufangen. Die vorliegende Web basierte Umfrage sollte nun analysieren, inwieweit die Darstellungen der zeitgenössischen drusischen Literatur und die der Web 2.0 Portale mit den direkten Antworten einer repräsentativen Gruppe übereinstimmen. Das Ergebnis entspricht eher den Erwartungen, die nach der Web - Analyse entstanden sind. Demnach folgt die heutige (Internet-) Generation der Drusen nicht mehr der Doktrin der Geheimhaltung und der *taqīya*, sondern präsentiert sich als stolze, geschlossene, solidarische Einheit mit eigener Identität. Diese lässt sich nach der

⁴¹⁴ Bspw.: „I was born to be a Druze and I am very glad. I thank God for making me a Druze and nothing else.“ oder : “I am not familiar with my religion. But I feel proud, no logic just a feeling of a more special identity, as if it is a privilege to be Druze.”

Umfrage mehr als soziale denn als religiöse Gemeinschaft charakterisieren.⁴¹⁵ Darauf beruht auch der Stolz der Gemeinschaftsmitglieder, die mit dem „eigentlichen“ Abgrenzungsmerkmal, nämlich der Religion, mehrheitlich nicht mehr vertraut sind.

Bei den Fragen dazu war zu erwarten, dass die Antworten mehrheitlich den Angaben in der drusischen Literatur bzw. in den drusischen Websites gleichen. Entgegen dieser Erwartung gab die Mehrheit zu, nicht genau über die Religion Bescheid zu wissen. Noch überraschender war die teilweise Bestätigung der Göttlichkeit al-Ḥākims im Drusentum, obwohl diese Angabe die Drusen eindeutig in einen ketzerischen Kontext rückt. Folglich haben die Bemühungen eines mit dem Islām harmonisierenden Selbstbilds der drusischen Organisationen in den unterschiedlichen Medien keine bzw. nur geringe Wirkung auf die jungen Drusen. Dass es sich bei den Antworten um absichtliche Falschangaben aus *taqīya* – Gründen handelt, schließt die relativ hohe Quote der Nichtwissenden aus. Außerdem möchten sie ausdrücklich als eigene Sekte wahrgenommen werden. Die neuere Geschichte hingegen ist von großem Interesse und bestimmt die heutigen politischen Einstellungen. Damit verbunden ist auch das Selbstbewusstsein im Hinblick auf die militärische Stärke. Die Tatsache, dass die Drusen nie als Verlierer aus bewaffneten Konflikten hervorgegangen sind, führen sie auf ihre Tapferkeit zurück. Doch die jüngsten Konfrontationen mit der Hisbollah zeigen ihnen die Grenzen dieser Tapferkeit auf.⁴¹⁶ Daher wünschen sich die Befragten eine Regulierung der Machtverhältnisse mit politischen Mitteln.

Eine Neuverteilung der Macht sollte aber nicht nur die Šīʿa, die für ihr Verständnis aktuell von der Hisbollah repräsentiert wird⁴¹⁷, zu Gunsten der Drusen schwächen, sondern gleichzeitig ein neues Gleichgewicht im Libanon schaffen. Das bedeutet, dass die Drusen selbst nicht die absolute Macht für sich beanspruchen. Trotz oder vielleicht wegen der Verehrung von Kamāl Ğunbulāt und dem Stolz auf seine Politik trauen sie sich eine alleinige Staatsführung nicht mehr zu. Indes wissen sie, dass nur eine sinnvolle Machtverteilung eine langfristige Stabilität und damit gleichzeitig eine Überlebensgarantie bedeutet. Dafür brauchen sie starke Partner, d.h. die Maroniten und

⁴¹⁵ Peter Berger zit. nach Francis Robinson, *Säkularisierung im Islām..* In: Wolfgang Schluchter, *Max Webers Sicht des Islām*, Frankfurt, 1987, S. 258, bezeichnet dieses Phänomen als „subjektive Säkularisation“, d.h. ein wachsender Bedeutungsverlust der Religion für das Denken und Handeln des Menschen.

⁴¹⁶ Ihren Rückzug führen sie nur auf die extreme zahlenmäßige Überlegenheit der Hisbollah zurück. (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,552765,00.html>, aufgerufen am 13.07.08.)

⁴¹⁷ Persönliche E-Mail von Ziad Abul Hosn am 13.07.08.

Sunniten, um die Hisbollah einzudämmen. Die anderen Gruppen spielen in den strategischen Gedanken keine Rolle.

Primär möchten die Drusen zwar als geschlossene aber nicht als separatistische, libanesische Gemeinschaft wahrgenommen werden, die nur untereinander heiratet aber nicht nur miteinander leben möchte. Ob diese Heiratspräferenz aus der Angst vor dem Aussterben des Drusentums, wegen des enormen gesellschaftlichen Drucks oder aus dem Stolz auf die eigene Gemeinschaft resultiert, bleibt unklar. Vermutlich ist der wahre Grund eine Mischung aus all diesen Überlegungen.⁴¹⁸ Sicher hingegen ist der Wille, sich auch über die Ländergrenzen hinweg als Einheit zu präsentieren. Vor allem das Verhältnis der libanesischen Drusen zu ihren Glaubensbrüdern in Israel war wegen deren Dienst im Militär stets brisant. Aber auch die Unterschiede in der eigenen Identifikation sorgten für ein Nachlassen der Kontakte zwischen den Schwestergemeinden. Die israelischen Drusen fühlten sich nie dem Islām zugehörig und hatten ihrer Ansicht nach allenfalls die Sprache mit den Arabern gleich.⁴¹⁹ Heute beschreiben sich die befragten Drusen als eigene Sekte und weniger als Teil des Islām. Dieser Trend beeinflusst das Bestreben nach Verbesserung der Kontakte zueinander, um als „drusisches Ganzes“ aufzutreten.

Am nötigen Selbstbewusstsein dazu mangelt es den jungen Drusen nicht. Sie fühlen sich sehr drusisch. Dabei definieren sie das Drusentum über die Gesellschaftszugehörigkeit und nicht als konfessionelle Gemeinschaft. Aus diesem Grund lehnen sie eine Angabe zur Konfession in ihrem Ausweis grundsätzlich ab. Außerdem möchten sie mehrheitlich unter der libanesischen Nationalflagge und nicht unter einer islāmischen Flagge zusammengefasst werden. Die Befragung beweist, dass die drusische Literatur in den letzten Jahren an den tatsächlichen Gegebenheiten vorbei geschrieben hat.

⁴¹⁸ Dass in der Befragung von 1991 weniger Drusen nur innerhalb der Sekte heiraten würden, liegt womöglich an der Zielgruppe der Umfrage. Bei den Befragten handelte es sich ausschließlich um Studenten, die an der Universität auch mit Nicht-Drusen in Berührung kamen.

⁴¹⁹ Siehe S. 57 f. dieser Arbeit.

D. Zusammenfassung und Ausblick

Die historischen Wurzeln der drusischen Bewegung lassen sich bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen, als während der Herrschaft des sechsten Fāṭimīdenkalifen al-Ḥākim bi-amr Allāh (996 – 1021) die ismāʿīlītischen *duʿāt* al-Aḥram, ad-Darzī und der Perser Ḥamza (985 – 1018) die Göttlichkeit des exzentrischen Kalifen zu propagieren begannen. Al-Ḥākim selbst konnte der „Versuchung der Göttlichkeit“⁴²⁰ bis zu seinem mysteriösen Verschwinden widerstehen, indem er geschickt zwischen den Anhängern und Gegnern der Bewegung taktierte. Nach seinem Verschwinden, das das Verschwinden des Imāms Ḥamza zur Folge hatte, setzte eine regelrechte Drusenverfolgung ein, die das Abtauchen der Bewegung in den Untergrund bedingte. Unter dem Nachfolger Ḥamzas Bahāʾ ad-Dīn al-Muqtanā (st. 1042) wurden die Tore der drusischen Mission 434 H (1042 / 1043) endgültig geschlossen und das Drusentum erstarrte zu einer Geheimreligion.⁴²¹ Ab diesem Zeitpunkt ist eine Konversion zum Drusentum unmöglich.

Ḥamza und sein Nachfolger Bahāʾ ad-Dīn hinterließen ihrer jungen Gemeinde einen 111 Sendschreiben umfassenden Kanon.⁴²² Diese *Rasāʾil al-ḥikma* beinhalten neben Verhaltensregeln⁴²³ und der Geschichte ebenfalls den theologischen Hintergrund des Drusentums⁴²⁴, der zweifelsfrei aus dem ismāʿīlītischen System entwickelt wurde.⁴²⁵ Im Mittelpunkt der Lehre steht der *tauḥīd*, die Einzigkeit Gottes, weshalb sich die Drusen auch *muwahḥidūn* (Einheitsbekenner) nennen. Dieser eine Gott schuf in jeder Zeitepoche einen All-Intellekt (ʿ*aql al-kullī*) und gleichzeitig einen Widersacher (*didd*), um dem All-Intellekt Einhalt zu gebieten. Zur Zeit des Propheten Muḥammad war der All-Intellekt der Perser Salmān al-Fārisī und sein Widersacher der Prophet selbst - der damit *de facto* dem Satan gleichgesetzt wird – gefolgt von ʿAlī und den drei ersten Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān. Allein diese Tatsache und die Einordnung ihres *maḍhab at-tauḥīd* (Streben nach der göttlichen Botschaft des *tauḥīd*) über das islāmische Gesetz (*ṣarīʿa*) auf dem Weg zur Wahrheit (*al-ḥaqīqa*), machen die Drusen zu einer zwar aus dem šīʿītischen Islām entstandenen, aber im Kern nicht-muslimischen Sekte.

⁴²⁰ Josef van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, S. 76.

⁴²¹ Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 21.

⁴²² Siehe S. 32 dieser Arbeit: „Der Drusenkanon (*Rasāʾil al-ḥikma*)“.

⁴²³ Siehe S. 61 dieser Arbeit: „Die sieben Gebote des *tauḥīd* (*al-farāʾid at-tauḥīdiyya*)“.

⁴²⁴ Siehe S. 29 dieser Arbeit: „Der theologische Hintergrund der Drusen (Schöpfungsgeschichte)“.

⁴²⁵ David Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, S. 240.

Aus Angst um ihr Leben betrieben die Drusen nach dem Ende der *daʿwa* und dem „Schließen der Tore“ *taqīya* und gaben sich und ihre Gemeinschaft als Muslime aus. Drusische Autoren folgen noch heute dieser Praxis, obwohl keine akute Bedrohung besteht.⁴²⁶ In allen Publikationen wird ein kohärentes Bild zu vermitteln versucht, das die Zugehörigkeit zum Islām unterstreicht um damit den negativen Ruf als Sekte ablegt. Analog zu den gedruckten Publikationen vermitteln auch multimediale Formate, z.B. Filme⁴²⁷ und Internetwebsites⁴²⁸, dieses mit dem Islām harmonisierende Bild. Die Motivation dieser Maßnahme ist nicht nur allein der Selbstschutz, sondern auch eine Stärkung des Zusammenhalts und damit eine Überlebenseicherung der drusischen Gesellschaft. Diese teilt sich in Eingeweihte (*ʿuqqāl*) und Unwissende (*ḡuhhāl*) auf, der die große Mehrheit angehört.⁴²⁹ Weil den Unwissenden die Lehre vorenthalten wird, ist es notwendig eine religiöse Zugehörigkeit zum Islām zu definieren, um sie von einer Konversion abzuhalten. Denn so gehören sie schon zum „großen Ganzen“ und nehmen zusätzlich als „Auserwählte“ eine Sonderstellung ein.

Diese nur schwer zu vermittelnde religiöse Exklusivität konnte im Laufe der Jahre durch eine soziale Komponente ergänzt – vielmehr sogar ersetzt werden. Nach Schließung der Tore verlagerte sich die drusische Mission in die Berge Palästinas, Syriens und des Libanon, wo die Drusen heute noch mehrheitlich leben. Durch ihre herausragenden militärischen Fähigkeiten und ihr politisches Verhandlungsgeschick nahmen sie aktiv an der Gestaltung der Geschichte im Libanongebirge teil und konnten zeitweise gar den Libanon regieren.⁴³⁰ Überwiegend auf der Seite der Muslime kämpfend, ohne dabei ihre eigenen Interessen aus den Augen zu verlieren, kam es so unweigerlich zu Konflikten mit ihren maronitischen Nachbarn. Diese gipfelten in heftigen, kriegerischen Auseinandersetzungen (*ḥarakāt*), aus denen die Drusen immer siegreich hervorgingen. Doch konnten sie nie einen politischen Sieg nach den Kämpfen erringen. Bis heute werfen die Drusen ihren muslimischen Nachbarn die fehlende Unterstützung in diesen Zeiten vor, die die Ursache der Niederlagen sei und damit zur Verschlechterung ihrer Situation geführt habe. Seit dem Friedensabkommen von Tāʾif 1989 sind die Drusen von den politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen, da

⁴²⁶ Siehe S. 33 dieser Arbeit: „Die zeitgenössische drusische Literatur“.

⁴²⁷ Siehe S. 67 dieser Arbeit: „Das Leben der Bienen“ (*ḥayāt an-naḥl*)“.

⁴²⁸ Siehe S. 69 dieser Arbeit: „Vernetztes Drusentum“.

⁴²⁹ Siehe S. 59 dieser Arbeit: „Die innere Struktur der drusischen Gemeinschaft“.

⁴³⁰ Siehe S. 40 dieser Arbeit: „Von der Drusenverfolgung bis zur Schließung der Tore“.

die wichtigsten politischen Ämter nach dem Proporzsystem vergeben werden. Als „Mitbegründer“ des Libanon und Vertreter der „arabischen Sache“ sehen sich die Drusen um die Früchte ihrer Bemühungen betrogen.

Der Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft wuchs mit jeder Auseinandersetzung. So ist drusische Geschichte sowohl Erfolgs- als auch Leidensgeschichte⁴³¹ gleichermaßen, und vor allem die identitätsstiftende Leidensgeschichte prägt diese „Erinnerungsgemeinschaft“. Die gemeinsamen Erinnerungen ersetzen heute den ursprünglichen Knotenpunkt „Religion“, sodass die Drusen mehr als soziale denn als religiöse Einheit charakterisiert werden müssen.⁴³²

Diese exklusive Gemeinschaft, deren Beitritt nur durch Geburt erfolgen kann, präsentiert sich auch im Internet, vor allem auf den Social Networking Plattformen des Web 2.0, als solche.⁴³³ Mit dem Ziel der Vernetzung untereinander und der Präsentation als stolze, solidarische Gemeinschaft nehmen überdurchschnittlich viele Drusen auf den bekanntesten Plattformen, wie z.B. Microsofts Facebook, teil.⁴³⁴ Dabei beschreiben sich die drusischen Gruppen nicht als Religionsgruppen, sondern einfach als „drusische“ Gemeinschaften, ohne eine Definition von „drusisch“ zu liefern. Die Motivationen der jungen Drusen für die Teilnahme an den Plattformen sind vielfältig. Sie reichen von Selbstvergewisserungsprozessen über Kontaktsuchen bis hin zur Möglichkeit der diskreten Suche nach Antworten auf ihre offenen Fragen. Innerhalb der Foren spielt der Geheimhaltungsgedanke eine wichtige Rolle, der direkte Antworten auf „heikle“ Fragen verhindert. Anders geht man auf den rein drusischen Plattformen mit Themen dieser Art um. Da es dort keine öffentlich einsehbaren Foren gibt, diskutieren registrierte User auch solche Themen untereinander aus. Allerdings finden rein drusische Plattformen bei Weitem nicht den Zulauf der international bekannten Foren⁴³⁵. Daraus lässt sich schließen, dass der Wunsch nach Präsentation als stolze Einheit eine wichtige Rolle in den Webaktivitäten einnimmt.

⁴³¹ Die kollektiv tradierte Erinnerung an die Jahrhunderte langen Repressionen und Verfolgungen ist allgegenwärtig und ein integraler Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses. Konzentriert findet sie sich vor allem in dem Begriff *mihna*. (Kais M. Firro, *A history of the Druzes*, S. 17.)

⁴³² Die drusische Gemeinschaft ist mehr durch Solidarität, Moral und kulturelle Werte miteinander verbunden als durch Religion. (Kamāl Ğunbulāt, *I speak for Lebanon*, S. 38 f.)

⁴³³ Siehe S. 72 ff. dieser Arbeit: „Interaktive, drusische Netzwerke“.

⁴³⁴ Siehe S. 75 f. dieser Arbeit.

⁴³⁵ Siehe S. 77 f. dieser Arbeit.

Der Stolz auf die Einheit geht auch aus der direkten Befragung hervor.⁴³⁶ Obwohl die befragten Drusen mehrheitlich mit ihrem gemeinsamen Knotenpunkt „Religion“ nicht mehr vertraut sind, halten sie sich die meisten dennoch für extrem bis sehr drusisch. Für sie ist das Drusentum nicht mehr eine Religionsgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft, die gemeinsam um ihr Überleben kämpfen muss. Auf die Frage nach ihrer Zugehörigkeit existiert kein einheitliches Bekenntnis. Doch die Mehrheit der Befragten widerspricht dem zwanghaft Islām konformen Bild in der drusischen Literatur: Sie gehören nicht zur Sunna, nicht zur Ismā‘īliyya und schon gar nicht zur Šī‘a – sondern empfinden sich als Drusen.

Bernadette Schenk fragte im Jahr 2002, ob sich reformerische Tendenzen oder traditionalistische Strömungen innerhalb der drusischen Gemeinschaft durchsetzen werden.⁴³⁷ Ausgangspunkt für die reformerischen Tendenzen war die Publikation von ‘Abdallāh an-Nağğār im Jahr 1965⁴³⁸, der mit dem Prinzip der Geheimhaltung zu brechen versuchte, aber frühzeitig von Seiten der *mašyahat al-‘aql* gestoppt wurde. Seitdem gab es keinen weiteren derartigen Vorstoß zu verzeichnen. Schenk hatte schon in ihrer Frage die Hoffnungen auf eine baldige Reformation gedämpft, da es an qualifizierten Reformträgern fehle. Die eigentlichen Experten, die *riğāl ad-dīn*, sehen keinen Handlungsbedarf, denn schließlich bestehe die Gemeinschaft bereits über 1000 Jahre und habe bislang allen äußeren Anfeindungen erfolgreich getrotzt. Die einzige Existenzgefährdung rühre vom Abweichen von der drusischen Lehre und ihren Normen und Werten her und nicht etwa vom Verlust der eigenen Identität und der schleichenden Integration (*indimāğ*) in die jeweilige Mehrheitsgesellschaft.⁴³⁹ Damit sichern sich die religiösen Oberhäupter ihr Wissensmonopol für die Zukunft, da nur sie allein die wahren, inneren Bedeutungen der drusischen Lehre kennen würden. Sie unterschätzen dabei allerdings die äußerlichen Einflüsse wie z.B. Landflucht, Urbanisierung und Emigration, die die dörflichen Gemeinschaften zerstören und die nachwachsende Generation ihren Wurzeln entfremden könnten. In diesen Fällen würde die Gemeinschaft trotz religiöser Standhaftigkeit ihrer Identität beraubt werden.

⁴³⁶ Siehe S. 78 dieser Arbeit: „Die Befragung“.

⁴³⁷ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 425.

⁴³⁸ Siehe S. 64 dieser Arbeit: „Selbstdarstellungen in der Literatur“.

⁴³⁹ Interviews von Bernadette Schenk zwischen 1996 und 1997. Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 424 f.

Das Internet als unendliche, weltweite Plattform eignet sich hervorragend für Erneuerungsprozesse aus der Masse. Heikle Themen und Gedanken können zum Zweck der Selbstvergewisserung oder Werbung anonym diskutiert werden. Vielerorts verschieben sich durch die neuen Medien sogar die realen Machtverhältnisse innerhalb einer Gemeinschaft - sehr zum Ärger der herrschenden Elite.⁴⁴⁰ Nicht so bei den Drusen. Zwar werden die Web 2.0 Applikationen in den geschlossenen Bereichen vorsichtig zum Gedankenaustausch über Religions- und Gesellschaftsfragen genutzt, doch bleiben die Aktivitäten nur heimliche Einzelaktionen. Die Teilnehmer nutzen die Anonymität des Internets um ihren Wissensdurst zu stillen, ohne dabei in ihrer realen Gesellschaft als „Hinterfrager“ – im schlimmsten Fall gar als Abtrünnige - negativ aufzufallen. Alle drusischen Internetaktivitäten zusammengenommen bleiben analog zu den sonstigen Publikationen mehr ein Rekurs auf Fremddarstellungen, um sich in der Argumentation von diesen abzugrenzen bzw. sie zu widerlegen – handelt es sich doch dabei aus drusischer Sicht in der Regel um Polemiken, die den Drusen das Stigma der Isolationisten und Separatisten im politisch-nationalen sowie das Mal der Häretiker und Ketzer im religiösen Bereich aufdrücken.⁴⁴¹

Die Drusen haben die Möglichkeiten des Internets nicht zu einer Erneuerung ihrer religiösen Identität genutzt, wohl aber zur „Rückbesinnung“ auf das drusische Erbe und zur Stärkung des drusischen Zusammenhalts. Eine Offensive zur Offenlegung der geheimen Lehren ist in naher Zukunft nicht zu erwarten. Durch die Verlagerung des gemeinsamen Knotenpunkts vom religiösen Erbe als Glaubensgemeinschaft hin zum historischen Erbe als Lebensgemeinschaft bleibt der freiwillige Ausschluss der religiösen Würdenträger vom Medium Internet – und damit an den heutigen Diskussionen - ohne Folgen.

Schließlich bleibt festzuhalten, dass die Drusen einer von den neuen Medien oktroyierten Offenlegung in Form eines Erneuerungsprozess ihrer religiösen Identität bisher trotzen konnten. Die politische Standortbestimmung, um die Handlungs- und Überlebensfähigkeit auch in Zukunft zu garantieren, ist hingegen noch nicht abgeschlossen. Zwar forcieren sie heute selbstbewusster denn je ihre Fremdwahrnehmung als eigene, arabische Gemeinschaft, doch bedarf eine

⁴⁴⁰ Joana Breidenbach / Ina Zukrigl, *Vernetzte Welten – Identitäten im Internet*, http://www.bpb.de/publikationen/9GF1CT,1,0,Vernetzte_Welten_Identit%E4ten_im_Internet.html, aufgerufen am 13.07.08.

⁴⁴¹ Bernadette Schenk, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gesellschaft des Libanon*, S. 414.

Gesellschaftsidentifikation im Nahen Osten immer der religiösen Basis. Weil sich die Drusen sukzessive von den muslimischen Gemeinschaften abwenden aber gleichzeitig den sektiererischen Ruf abzulegen versuchen, bleibt es eine Frage der Zeit, wann sie sich einer umfassenden Selbstbestimmung stellen müssen. Ob diese dann mit einer religiösen Erneuerung oder einer Angleichung an die muslimischen Nachbarn einhergeht, weiß nur al-Ḥākīm *bi-dātihī*.

E. Bibliographie

Abū Šāliḥ, ʿAbbās / **Makarem**, Sami: Tārīḥ al-muwaḥḥidīn ad-durūz as-siyāsī fī ʿl-mašriq al-ʿarabī, Beirut 1981.

Abu-Izzeddin, Nejla M.: Ad-Durūz fīʿt-tārīḥ, Beirut 1985.

Abu-Izzeddin, Nejla M.: The Druzes – A new Study of their History, Faith and Society, Leiden, New York, Köln 1993.

Alamuddin, Najjib: Turmoil. The Druzes, Lebanon and the Arab-Israeli Conflict, London 1993.

An-Nağğār, ʿAbdallāh: Maḥab ad-Durūz waʿt-tauḥīd, Kairo 1965.

An-Naubahṭi, Al-Hasan ibn Musa: Die Sekten der Schi'a, Istanbul 1931.

Assaad, Sadik A. Dr.: The Reign of Al-Hakim bi Amr Allah (386/996 - 411/1021) – A political Study, Beirut 1974.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, München 1999.

Atashe, Zeidan: Druze and Jews in Israel – A Shared Destiny? Brighton 1995.

Azzam, Intisar: Change for continuity : The Druze in America, Beirut 1997.

Ben-Dor, Gabriel: The Druze minority in Israel in the Mid-1990s. In: Jerusalem Letters of Lasting Interest, No. 315, 1995.

Bennett, Anne: Reincarnation, Sect Unity and Identity among the Druze. In: Ethnology, Vol. 45, No. 2, 2006, S. 87 – 104.

Besterman, Theodore: “The Belief in Rebirth of the Druses and Other Syrian Sects”. In: Folklore, Vol. 39, No. 2. (Jun. 30, 1928), S. 133-148.

Betts, Robert Brenton: *The Druze*, New Haven and London 1988.

Blech, Jörg / **von Bredow**, Rafaela: Eine grausame Welt. In: *Der Spiegel*, 46/2006.

Brett, Michael: The Mīm, the 'Ayn, and the Making of Ismā'īlism. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 57, No. 1, In Honour of J. E. Wansbrough. (1994), pp. 25-39.

Brett, Michael: The Realm of the Imām: The Faṭīmids in the Tenth Century. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 59, No. 3. (1996), pp. 431-449.

Bryer, David: The Origins of the Druze Religion. In: *Der Islam* (52), 1975, S. 47 – 88; 239 – 262.

Cobban, Helena: *The Making of Modern Lebanon*, London 1985.

Daftary, Farhad: The Earliest Ismā'īlīs. In: *Arabica*, Vol. 38, No. 2, 1991, pp. 214-245.

Daftary, Farhad: *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney 1990.

Dana, Nissim: *The Druze in the Middle East; Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Brighton 2003.

De Sacy, Silvestre: *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838.

El-Khazen, Farid: Kamal Jumblatt: The Uncrowned Druze Prince of the Left. In: *Middle East Studies* 24, no. 2, 1988.

Encyclopaedia of Islam: Brill Online Edition.

Firro, Kais M.: *A history of the Druzes*, Leiden 1992.

Firro, Kais M.: Reshaping Druze Particularism in Israel. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 30, No. 3. (Spring, 2001), pp. 40-53.

Firro, Kais M.: The Druze in the Jewish State, Leiden, Boston, Köln 1999.

Freitag, Rainer: Seelenwanderung in der islāmischen Häresie, Berlin 1985.

Haddad, Yvonne / **Smith**, J. I.: The Druze in North America. In: Journal Institute of Muslim Affairs 13, 1992, S. 136 – 153.

Halm, Heinz: Das Reich des Mahdi, Der Aufstieg der Fatimiden (875-973), München 1991.

Halm, Heinz: Der schiitische Islam – von der Religion zur Revolution, München 1994.

Halm, Heinz: Der Tod Hamzas, des Begründers der drusischen Religion. In: U. Vermeulen and D. de Smet, ed. Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, II. Louvain, Leuven 1998, S. 105 – 113.

Halm, Heinz: Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim. In: Der Islam (63), 1986, S. 11 – 72.

Halm, Heinz: Die islamische Gnosis - Die extreme Schia und die 'Alawiten, Zürich und München 1982.

Halm, Heinz: Die Kalifen von Kairo; Die Fatimiden in Ägypten 973-1074, München 2003.

Halm, Heinz: Die Schiiten, München 2005.

Halm, Heinz: Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya. In: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (44), 1978, S. 1 – 240.

Halm, Heinz: The Fatimids and their Traditions of Learning, London 1957.

Hanf, Theodor: Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon, Baden-Baden 1990.

Harik, Judith: Change and Continuity among the Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mountains, 1983 – 90. In: *MES* 29 (1993), S. 377 – 398.

Harik, Judith: Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth. In: *Middle East Journal*, 47:1 (1993), S. 41 – 62.

Havemann, Axel: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts – Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002.

Havemann, Axel: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon: Kamāl Ṣalībī und die nationale Identität. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Bd. 28, Nr. 1/4, (1988), pp. 225-243.

Henning, Max: Der Koran, 4. Auflage, Istanbul 2004.

Hitti, Philip: The Origins of the Druze people and religion, New York 1966.

Hodgson, Marshall G. S.: How Did the Early Shī'a become Sectarian?. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 75, No. 1. (Jan. - Mar., 1955), pp. 1-13.

Hodgson, Marshall G.: Al-Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion. In: *JAOS*, Vol. 82, No.1, 1962, S. 5 – 20.

Hourani, Albert / Shehadi, Nadim: The Lebanese in the World. A Century of Emigration, London 1992.

Issawi, Charles: The Historical Background of Lebanese Emigration, 1800 – 1914. In: Hourani, Albert / Shehadi, Nadim: *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, London 1992, S. 13 – 33.

Ivanov, Wladimir: *Ismā'īlī Literature*, Teheran 1963.

Joumlatt, Kamal: *I speak for Lebanon*, London 1982.

Kennedy, R. Scott: The Druze of the Golan: A Case of Non-Violent Resistance. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. 13, No. 2, 1984, S. 48 – 64.

Khury, Fuad: Imams and Emirs, London 1990.

Klein, Peggy: Die Drusen in Israel, Marburg 2001.

Köhler, Bärbel: Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatimiden, Hildesheim 1994.

Layish, Aharon: Taqiyya among the Druzes. In: Asian and African Studies, 1985, S. 245 – 281.

Layish, Aharon: The Druze Testamentary waqf. In: Studia Islamica, No. 71. (1990), S. 127-154.

Madelung, Wilferd: Das Imamats in der frühen ismailitischen Lehre. In: Der Islam (36), 1960, S. 43 – 135.

Makarem, Sami Nasib: The Druze Faith, Delmar, New York 1974.

Makarem, Sami Nasib: The hidden Imāms of the Ismā‘īlīs. In: Al-Abhath, Vol. XXII, 1969, S. 23 – 37.

Mellenthin, Knut: Bürgerkrieg im Libanon – Ursachen und Verlauf. In: Junge Welt, 1.3.2005.

Milgram, Stanley: The Small World Problem. In: Psychology Today, Mai 1967, S. 60 – 67.

Naṣr, Mursil: Al-Muwahhidūn ad-Durūz fi'l-Islām, Beirut 1996.

Nisan, Mordechai: Minorities in the Middle East: A history of struggle and self-expression, North Carolina and London 1991.

Obeid, Anis: The Druze & Their Faith in Tawhid, New York 2006.

Oppenheimer, Jonathan: The Druze in Israel as Arabs and Non-Arabs. In: Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering, New York 1985, S. 259 – 279.

Oppenheimer, Jonathan: "We Are Born in Each Others' Houses": Communal and Patrilineal Ideologies in Druze Village Religion and Social Structure. In: *American Ethnologist*, Vol. 7, No. 4 (Nov., 1980), S. 621-636.

Parsons, Leila: *The Druze between Palestine and Israel 1947-49*, London 2000.

Phares, Walid: *Lebanese Christian Nationalism. The Raise and Fall of an Ethnic Resistance*, Boulder 1995.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: *Islamic Messianism - The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, New York 1981.

Salibi, Kamal S.: *A House of Many Mansions - The History of Lebanon Reconsidered*, London 1993.

Salibi, Kamal S.: *The Modern History of Lebanon*, London 1965.

Schäbler, Birgit: *Aufstände im Drusenbergländ: Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850 - 1949*, Gotha 1996.

Schäbler, Birgit: *Intifādāt ġabal ad-Durūz - Ĥaurān; min al-ʿahd al-ʿuṭmānī ila daula'l-istiqlāl 1850 – 1949*, Würzburg 2003.

Schenk, Bernadette: *Kamāl Ğunbulāt; Das arabisch-islamische Erbe und die Rolle der Drusen in seiner Konzeption der libanesischen Geschichte*, Berlin 1994.

Schenk, Bernadette: *Tendenzen und Entwicklungen ein der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon*, Berlin 2002.

Schmucker, Werner: *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*, Bonn 1979.

Seybold, Christian F.: *Die Drusenschrift - Kitab Alnoqat Waldawair*, Amsterdam 1981.

Sprengling, Martin: *The Berlin Druze Lexicon (Concluded)*. In: *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 2, No. 3. (Jul., 1943), S. 211-248.

Sprengling, Martin: The Berlin Druze Lexicon (Continued). In: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 1. (Jan., 1941), S. 91-98.

Sprengling, Martin: The Berlin Druze Lexicon. In: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 56, No. 4. (Oct., 1939), S. 388-414.

Swayd, Sami S.: The Druzes - An Annotated Bibliography, Kirkland 1998.

Toynbee, Arnold: Survey of International Affairs, Vol. 1: The Islamic World since the Peace Settlement, London 1925.

Van Eimeren, Birgit / **Frees**, Beate: Internetnutzung zwischen Pragmatismus und YouTube-Euphorie. In: Media Perspektiven 8/2007.

Van Ess, Josef: Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākim (386 – 441 H.), Heidelberg 1977.

Van Ess, Josef: Neue arabischsprachige Literatur der Drusen. In: Die Welt des Islam, Vol. 12, 1969/70, S. 111 – 125.

Walker, Paul E.: Hamid al-Din al-Kirmani - Ismaili Thoughts in the Age of al-Hakim, London and New York 1999.

Wehr, Hans: Zu den Schriften Ḥamzas im Drusenkanon. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 96, 1942, S. 187 – 207.

Wensinck, Arent Jan: Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941.

Wolf, Phillip: Die Drusen und ihre Vorläufer, Leipzig 1845.

Wunder, Simon: Israel - Libanon - Palästina. Der Zweite Libanonkrieg und der Israel-Palästina-Konflikt 2006, Berlin 2007.

Yassin, Anwar / **As-Seid**, Wa'el / **Seif Allah**, Baha ad-Din: Between reason and prophet; Study on Druze Belief. In: The Hard Truth (6), 2005.

Zahr ad-Dīn, Šālīḥ: Tārīḥ al-muslimīn al-Muwaḥḥidīn: “ad-Durūz”, Beirut 1991.

Zamir, Meir: The Formation of Modern Lebanon, London 1985

1. Weblinks

druze.haifa.ac.il/html/english/archive.html	Druze Research archive on the university of Haifa
english.golan.org.il/vaad/efacts.asp	Web Golan
www.allaahuakbar.net/druze/index.htm	Allgemeine Informationen über den Islām
www.bfai.de	Bundesagentur für Außenwirtschaft
www.bpb.de	Website der Bundeszentrale für politische Bildung
www.brillonline.nl/	Brill Online
www.britishdruze.org/index.html	The British Druze Society
www.brockhaus.de/aktuell/thema.php?t_id=12&jahr=2005	Brockhaus Online
www.cas.gov.lb/	Libanesisches Statistikzentrum
www.cbs.gov.il/reader;	Israeli Central Bureau of Statistics
www.comscore.com	Internetstatistiken
www.countrystudies.us/lebanon/35.htm	Länderstatistiken der US Army
www.das-parlament.de/2008/26/Beilage/006.html	Website der Zeitung „Das Parlament“
www.druze.com/	American Druze Society
www.druze.org.au/	Australian Druze Community

www.druze.org/	American Druze Society – Michigan chapter
www.druzeqafe.com/	Drusische Social Network Plattform
www.druzeqaces.com	Drusische Social Networking Plattform
www.druzeheritage.org	Druze Heritage Foundation
www.druzehistoryandculture.com/	Private Website über drusische Geschichte und Kultur
www.druzeinfo.com/index.html	Druze Research and Publications Institute, New York
www.druzenews.com/	Drusische Nachrichtenwebsite
www.druzequebec.com/home.html	Association Druze du Canada au Québec
www.druzestudies.org/druzes.html	The Institute of Druze studies – San Diego
www.economy.gov.lb/	Ministry of Economic and Trade – Republic Lebanon
www.edge.org/3rd_culture/lanier06/lanier06_index.html	Artikel von Jaron Lanier
www.esurveyspro.com	Online Fragebogentool
www.europeandruzesociety.com/	European Druze Society
www.facebook.com	Web 2.0 Social Networking Plattform
www.fragebogen.de/vor-und-nachteile-der-schriftlichen-befragung.htm	Institut für webbasierte Kommunikation und E-Learning, Tübingen

www.geocities.com/MMoukarim/	Private Website von Moustafa Moukarim
www.google.de	Meta - Suchmaschine
www.iis.ac.uk/home.asp?l=en	The Institute of Ismaili Studies
www.internetworldstats.com/stats.htm ;	Internetstatistiken
www.ismaili.net/html/	Ismaili Electronic Library and Database
www.ivwonline.de	Informationsgemeinschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e.V.
www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Peace/golanstats.html	Golan Statistics
www.lebdruze.com/	Lebanese Druze Online Community
www.lebweb.com/	Lebanon guide and news
www.lexikon.meyers.de	Meyers Lexikon Online 2.0
www.middleeastdirectory.com/	Guide to Middle East websites
www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en ;	Abkommen von Ṭāʿif 1989
www.mouwahidoundruze.gov.lb/home.php	Drusisches Nachrichtenportal aus dem Libanon
www.muhammadanism.org/	Allgemeine Informationen über den Islām
www.muslimhope.com/Druze.htm	Allgemeine Informationen über den Islām

www.myspace.com	Web 2.0 Social Networking Plattform
www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html	Private Website von O'Reilly (Begründer des Web 2.0)
www.psp.org.lb/	Offizielle Website der PSP
www.ranking-check.de	Werbeagentur für Internetmarketing
http://www.samimakarem.com/	Website von Sami Nasib Makarem
www.spiegel.de	Website: Der Spiegel
www.sueddeutsche.de/computer/artikel/950/122782	Website der Süddeutschen Zeitung
www.uni-kassel.de/fb5/frieden/regionen/Libanon/ursachen.html	Uni Kassel, AG Friedensforschung
www.verisign.com/static/042728.pdf ;	Internetdomain Service und Informationen
www.wikipedia.de	Freies Web 2.0 Lexikon
www.wired.com/wired/archive/14.06/crowds.html	PC-Magazin
www.worldbank.org	The World Bank – Data and Research
www.ydp.com/	Young Druze Professionals
www.youtube.com	Web 2.0 Videoportal

F. Appendix

Appendix A: Der Fragebogen

Druze identity in the 21st century (28.04.08)

Answers marked with a * are required.

1. The Druze Identity

Thank you for entering this survey!

There are a lot of rumours existing concerning the Druze faith and society. I read a lot of different interpretations and have to summarize, that you will never find an accurate overall view of that topic. No book could answer my questions yet.

Within my thesis I traced Druze history and main features of the faith. Concluding I want to compare my results with today's identity, which developed itself extremely fast in the last years. No scholar considered these developments yet.

My aim is to draft them and therefore I created a survey with about 20 mixed questions to find similarities within your answers, other former surveys and the Druze literature. It's not a test and there are no right or wrong answers. You can answer whatever you want to and of course you don't have to answer all questions!! And for sure this survey is absolutely anonymous! Certainly I will provide you with the results of this survey. You won't need more than 5 minutes to answer all questions.

Thank you very much for your help and please do not hesitate to contact me for further questions, remarks and comments!

1. The Druze people cannot be definitely classified. Which group would you prefer for self-identity? *

- Druze community
- International Socialists
- Lebanese Society
- Arab Nation
- Greater Syria
- Muslim population
- Other (Please Specify)

2. To which group are you and your community related to? *

- Druze of Lebanon
- Lebanese Arab Nationalists
- Christian
- Muslim
- Middle East Druze
- Druzes worldwide
- Other (Please Specify)

3. What do you think are the most special characteristics of Druzes? *

- Religious Steadfastness
- Religious Beliefs
- Community solidarity
- Secular values
- Bravery
- Military skills
- Other (Please Specify)

4. Which group sent the most important politicians in the history of Lebanon and Syria? *

- Druze
- Maronite
- Sunni
- Greek Orthodox
- Shi'a
- Other (Please Specify)

5. Who is the most important politician of Lebanon's or Syria's history?

6. Please rank the following values in terms of their importance as personal values by allocating the notes 1 = most important up to 4 = less important. (The fields must sum 10).

freedom
equality
social justice
religious values

7. Where would you prefer to live if you have the free choice? *

- Among mixed sects
- Among your own sect
- No preference
- Other (Please Specify)

8. Do you believe that non-Druze should receive aid from a Druze welfare organization?

- Of course
- Yes
- No
- Other (Please Specify)

9. Would you also marry a non-Druze? *

- Yes, I would
- No, I would only marry a Druze
- It depends on different factors
- I don't know
- Other (Please Specify)

10. Are you satisfied with the current representation of Druzes in the policy?

1 I am satisfied 2 3 4 5 6 Druzes are absolutely underrepresented

11. Should the Druzes improve their contacts to each others?

- Yes
- No
- I don't care

12. Please rate these sects by degree of your preference.

Warm Neutral Cold

Sunnis
Shi'a
Maronites
Greek Orthodox
Greek Catholics
Druze
Christians
Jews

13. Please rate your preferred distribution of Political power among these sects (Only Middle East).

	More Power	Same Power	Less Power
Druze			
Maronites			
Greek Orthodox			
Catholics			
Armenians			
Sunnis			
Shi'a			

14. How would you prefer your religious followship to appear in your ID-Card or passport?

- *
- As a Druze
 - As a Muslim
 - As a Sunni
 - As a Shi'i
 - Religious followship shouldn't be mentioned
 - Other (Please Specify)

15. Which flag would you prefer to see flying over the castle "Bayt al-din"?

- The Lebanese national flag
- The flag of the PSP
- The Druze five-colored flag
- The islamic flag
- Other (Please Specify)

16. Please rate the following characteristics regarding their developments in the Druze society.

	1 very good	2	3	4	5	6 very poor
Religious						
Gender equality						
Honest						
Liberal						
Steadfast						
Traditionally						
Brotherly						
Responsible						
Tolerant						

17. To which religion group Druizm belongs to?

- Islam
- Sunni Islam
- Shi'i Islam
- Own sect
- I don't know
- Other (Please Specify)

18. Fatimid caliphate arose under the 1st caliph al-Mahdi bi'llah. Do you agree with that history as the origin of the Druze movement?

- I fully agree
- I agree in parts
- It's not true
- I don't know
- Other (Please Specify)

19. The sixth caliph al-Hakim bi Amr Allah is one of the most important figures in the Druze history. What does his person means concerning the Druze faith? *

- He's the incarnation of god.
- He's the Mahdi (Messiah).
- He's the founder of the Druze faith.
- He's a supporter of the Druze faith.
- He was the first Druzian.
- He was the caliph in the times of the Druze formation.
- He's not important for the Druze religion.
- I don't know.
- Other (Please Specify)

20. What does the person of HAMZA means concerning the Druze faith? *

- He's the incarnation of god.
- He's the Mahdi (Messiah).
- He's the founder of the Druze faith.
- He's a supporter of the Druze faith.
- He was the first Druzian.
- He was the Imam without the agreement of al-Hakim.
- He was the Imam with the agreement of al-Hakim.
- He's not important for the Druze religion.
- I don't know.
- Other (Please Specify)

21. Druze religion describes itself as the "religion of muwahhidun". What do you associate with the term "muwahhidun"?

22. What does it mean for you to be a Druze?

23. How would you rate your knowledge about....? *

1 very good 2 3 4 5 6 very poor

- Druze history
- Druze origin
- Druze faith
- Druze society
- Druze community

24. About you

- Where are you from (town/ country)
- Your gender (female / male)
- How old are you (in years)

25. How "Druzian" would you rate yourself? *

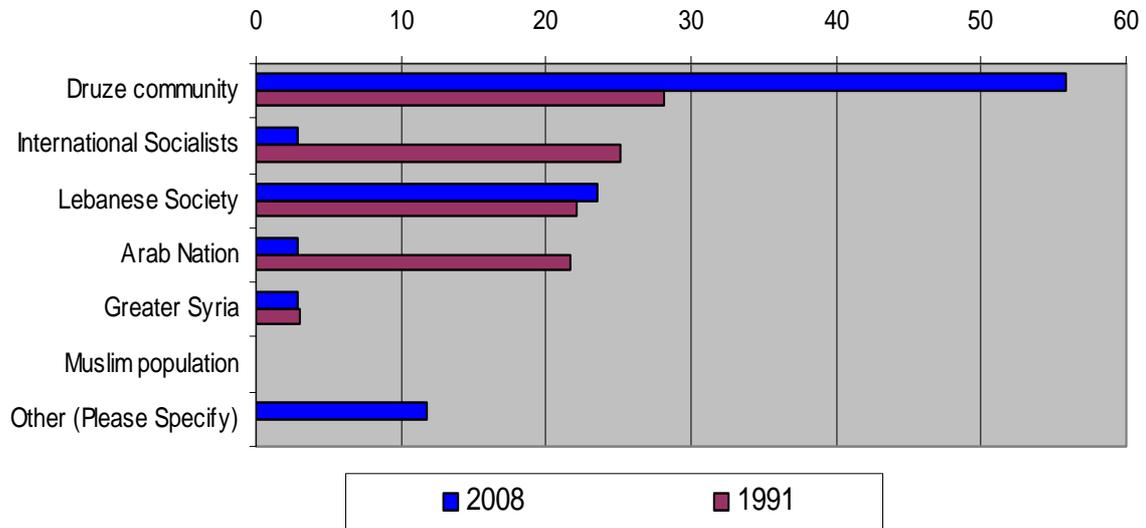
1 Extremely Druzian 2 3 4 5 6 Not Druzian

at all

I feel myself...

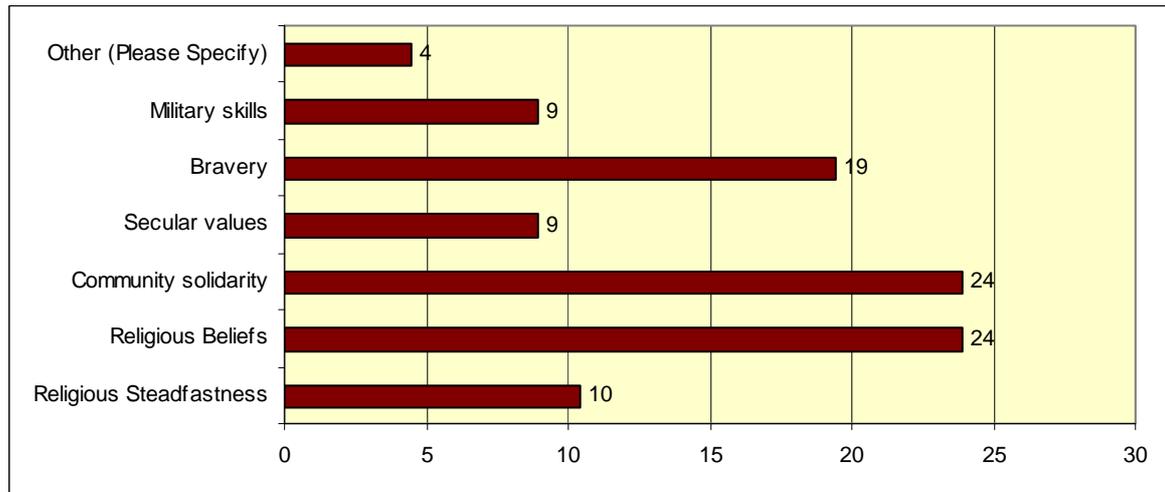
Appendix B: Die Ergebnisse

1. Which group would you prefer for self-identity?



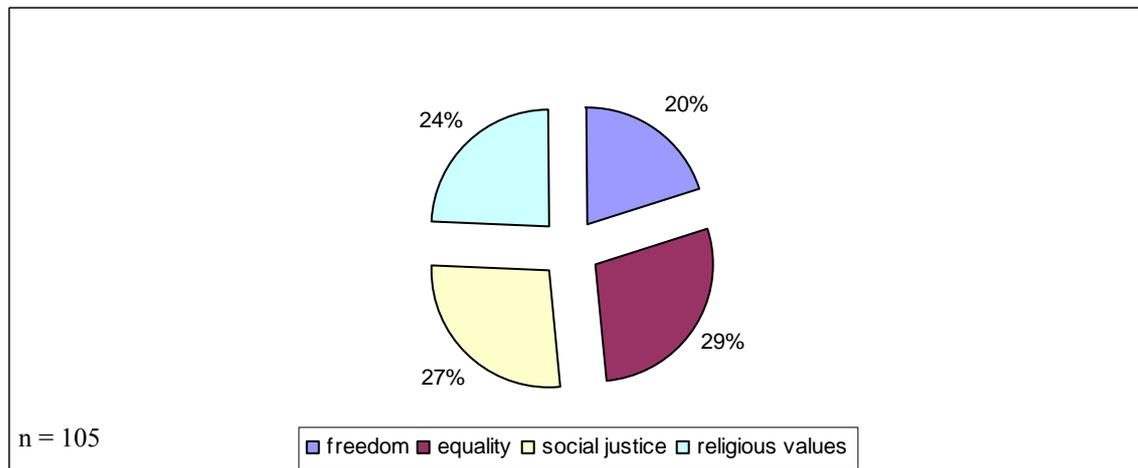
in %; 2008 n=102; 1991 n=203

3. What do you think are the most special characteristics of Druzes?

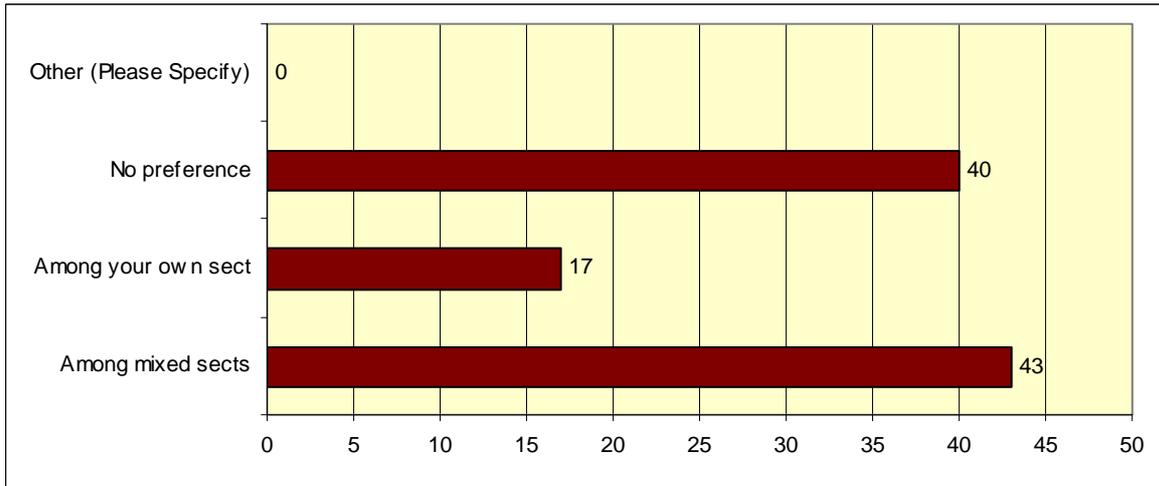


in %; n = 201

4. Ranking regarding the importance of values.

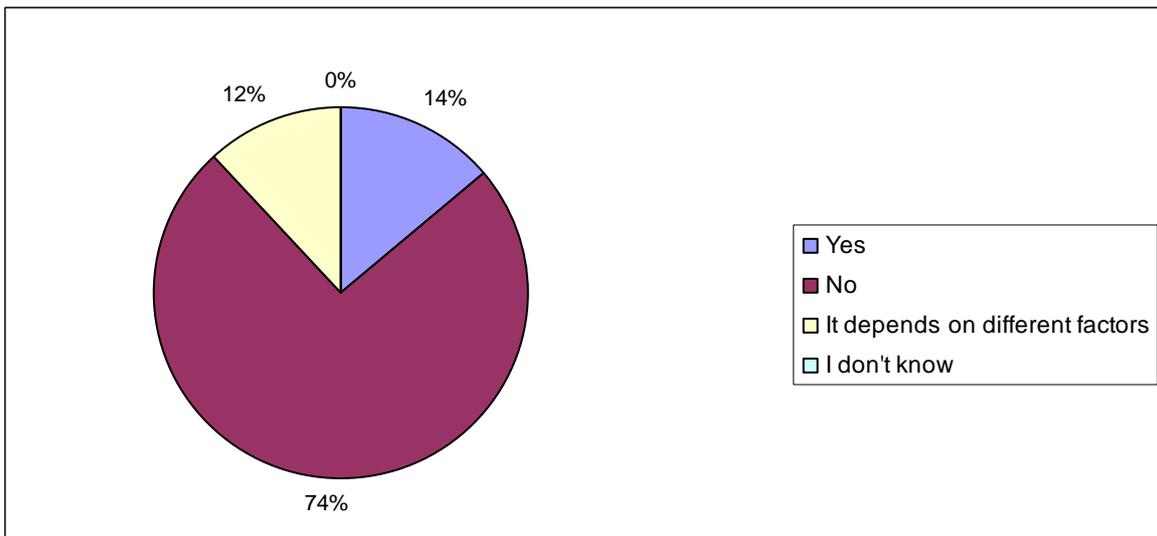


7. Where would you live if you have the free choice?



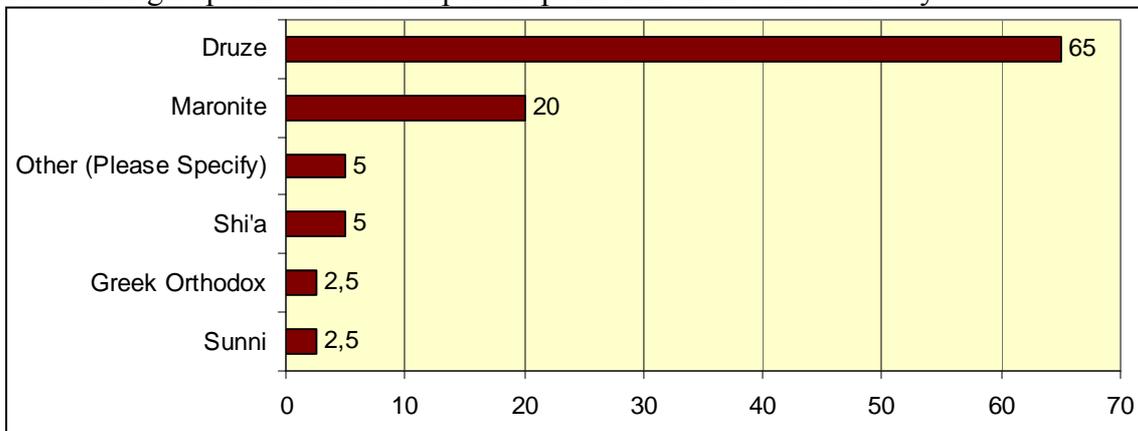
in %; n = 90

9. Would you also marry a Non-Druze?



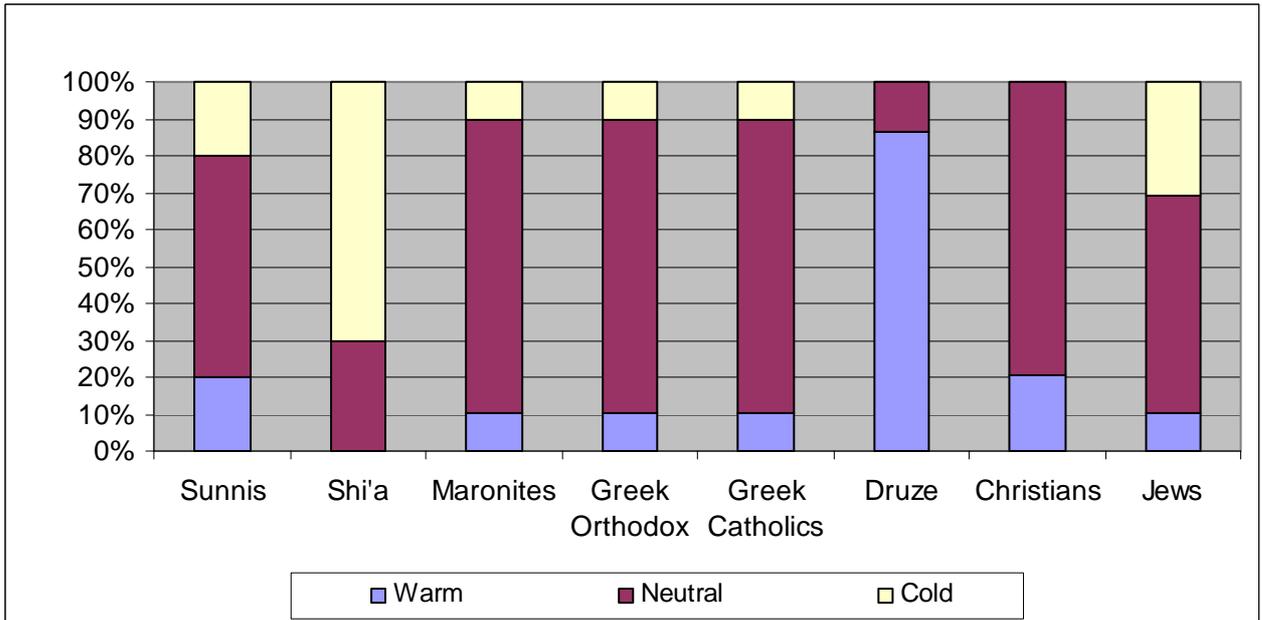
n = 105

10. Which group sent the most important politicians in Lebanese history?



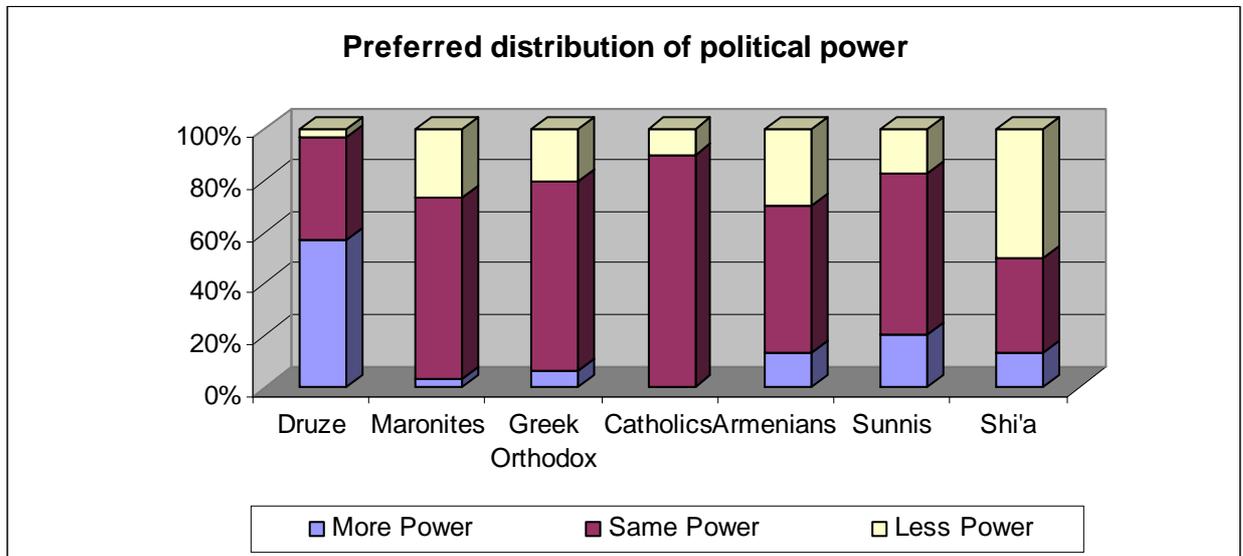
in %, n = 120

12. Please rate these sects by degree of your preference



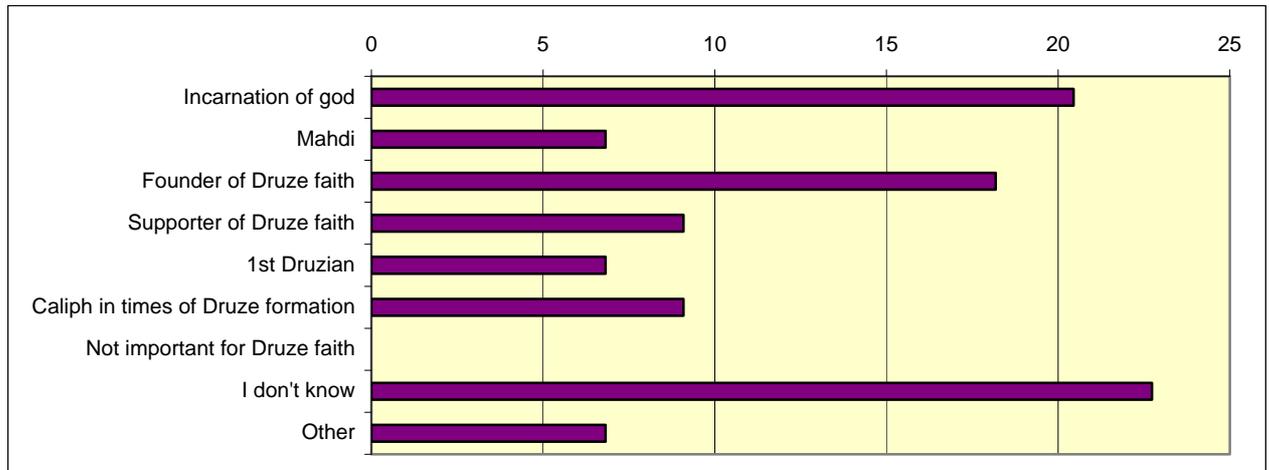
n = 105

13. Please rate your preferred distribution of political power among these sects.



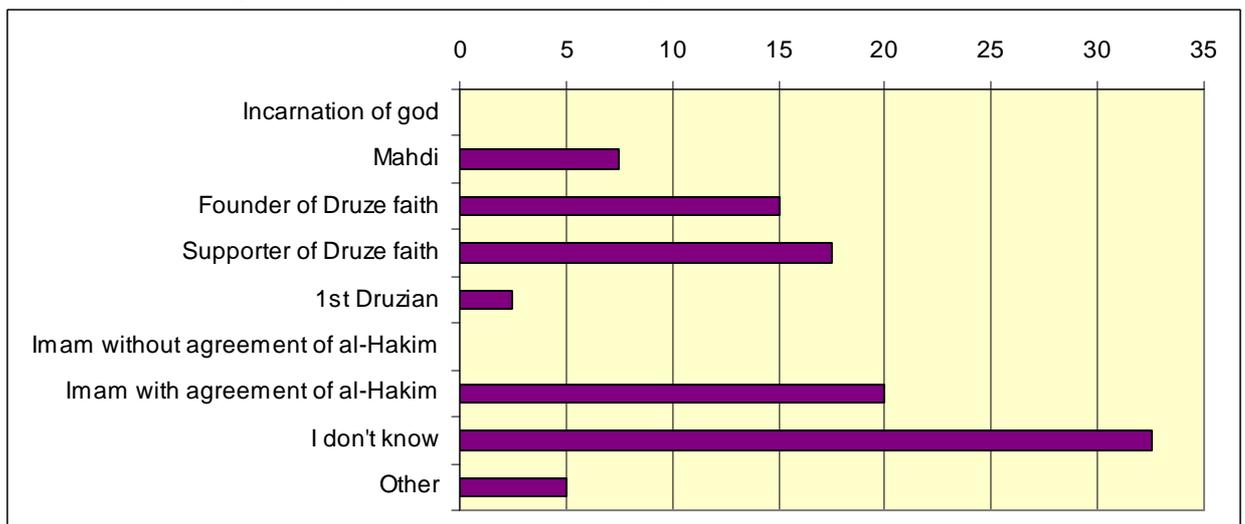
n = 105

19. The sixth caliph al-Ḥākīm bi Amr Allāh is one of the most important figures in the Druze history. What does his person means concerning the Druze faith? He's the...



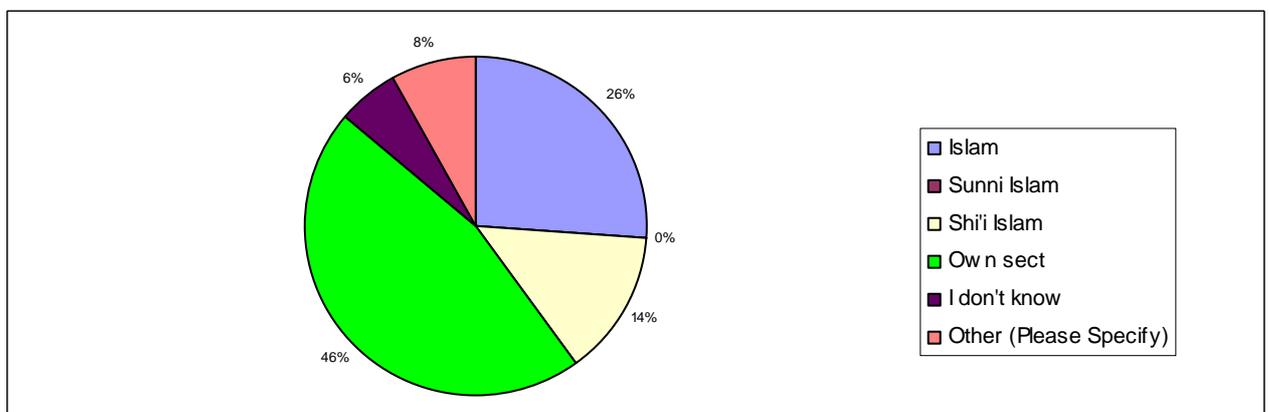
in %, n = 105

20. What does the person Ḥamza means concerning the Druze faith?



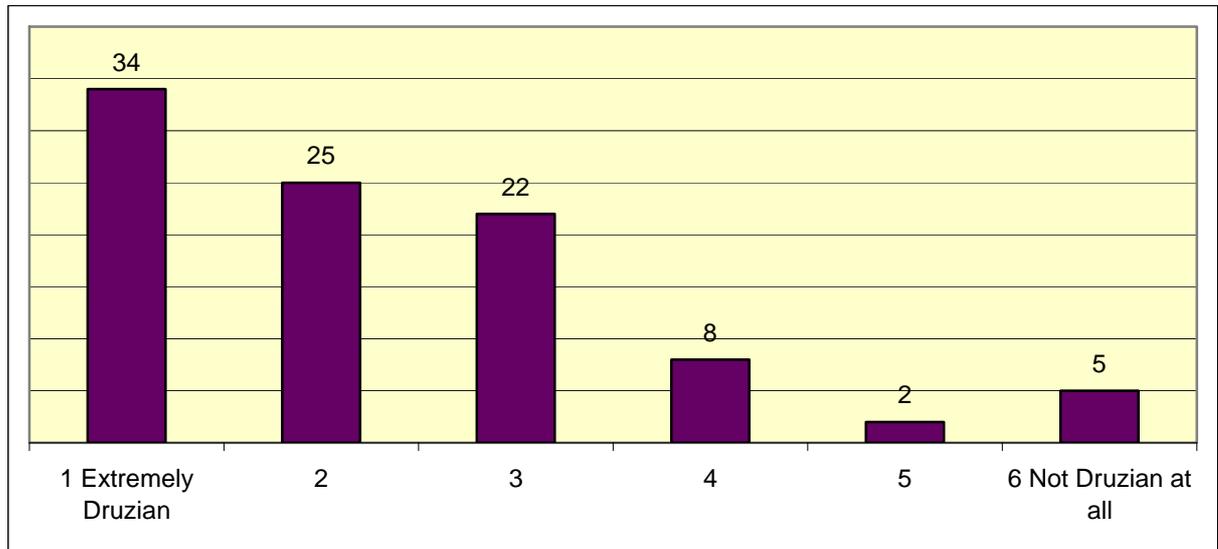
in %, n = 105

17. To which group Druizm belongs to?



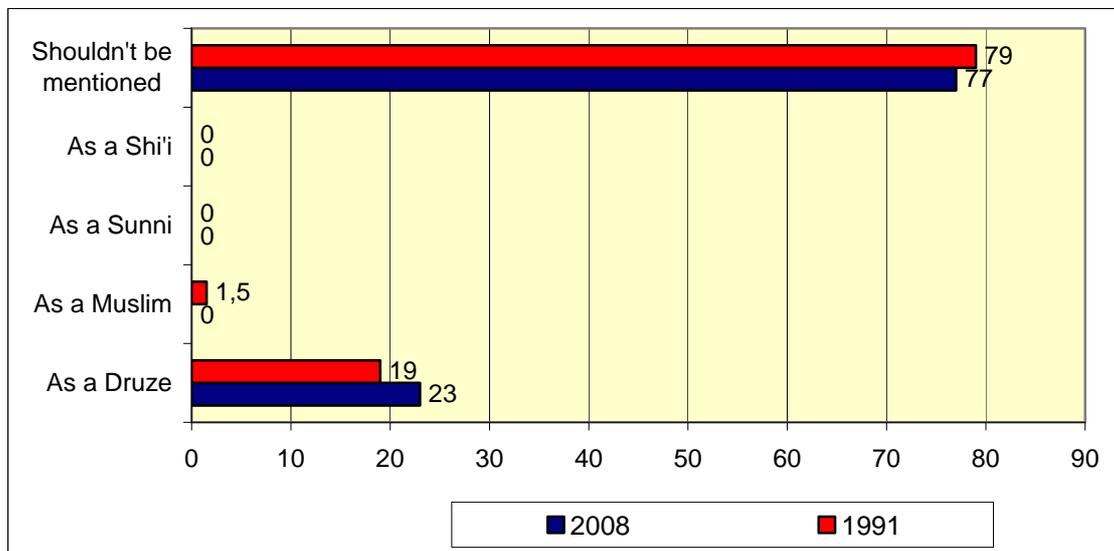
n = 105

25. How “Druzian” would you rate yourself?



in %, n = 105

14. How would you prefer your religious fellowship to appear in your ID-Card or passport?



in %, n = 105